RIVISTA STORICA ITALIANA

ANNO LXXX - FASCICOLO III

EDIZIONI SCIENTIFICHE ITALIANE
NAPOLI MCMLXVIII

RIVISTA STORICA ITALIANA

ANNO LXXX - FASCICOLO III

NAPOLI
EDIZIONI SCIENTIFICHE ITALIANE
1968

SOMMARIO

VOL. LXXX - FASCICOLO III - SETTEMBRE 1968

La RIVISTA STORICA ITALIANA

esce in fascicoli trimestrali nei mesi di marzo, giugno, settembre, dicembre

Ogni annata, complessivamente, consterà di circa mille pagine.

La RIVISTA STORICA ITALIANA

ha la sua REDAZIONE al seguente indirizzo: Via Po 17, 10124 TORINO.

A questo indirizzo dovranno essere perciò inviati tutti i libri per recensione, le riviste in cambio, i manoscritti ed ogni altra comunicazione di carattere redazionale.

La RIVISTA STORICA ITALIANA

ha la sua AMMINISTRAZIONE al seguente indirizzo:

EDIZIONI SCIENTIFICHE ITALIANE

Via dei Mille 47, NAPOLI

A questo indirizzo dovranno perciò essere inviati gli abbonamenti:

per l'Italia: L. 6.000

per l'Estero: L. 6.500

fascicoli separati: Italia L. 1.700; Estero L. 1.800

fascicoli arretrati: Italia L. 3.400; Estero L. 3.600

MOVIMENTI RELIGIOSI POPOLARI E STRUTTURE SOCIALI DEL MONDO CONTEMPORANEO

MOVIMENTI EVANGELICI NELL'ITALIA CONTEMPORANEA

Dal censimento del 1901, risultò che in Italia v'erano 65.595 protestanti su una popolazione di 32.475.253 abitanti; da quello del 1911 ne risultarono 123.253 su 34.671.877 abitanti. Seppure modesto in cifre assolute, c'era stato un aumento abbastanza sensibile in cifre relative, che non poteva essere attribuito né ad un quoziente naturale di natalità, né ad un'immigrazione dall'estero, in quanto nel censimento del 1911 solo 16.875 protestanti resultavano di nazionalità straniera.

Le statistiche vanno sempre prese con una certa cautela, si sa. Per esempio, il censimento del 1911 dava come protestanti qualche migliaio di abitanti di Riesi (Caltanissetta), dove in realtà esisteva solo una comunità valdese di poche centinaia di anime. I minatori riesini delle zolfare erano in rotta col clero, perché politicamente orientati a sinistra; viceversa, i valdesi avevano aperto a Riesi e nella vicina Grotte delle scuole assai apprezzate dalla popolazione locale. Evidentemente, al momento del censimento, una quantità di riesini aveva voluto schierarsi con i valdesi, da cui aveva ricevuto l'alfabeto, anziché col clero, considerato l'alleato dei padroni.

D'altra parte, l'emigrazione aveva aperto larghi vuoti nelle file degli evangelici italiani durante i primi anni del secolo XX. Per esempio, la comunità valdese di Grotte, or ora menzionata, perse gran parte dei propri membri, dal 1908 in avanti, a causa dell'emigrazione negli Stati Uniti. Il fatto si ripeté in decine e decine di comunità evangeliche, non solo nel Mezzogiorno, ma altresì nella valle Padana e nel Piemonte. Le stesse Valli Valdesi si svuotarono di popolazione, in misura imponente, fra gli ultimi decenni dell'Ottocento ed i primi del Novecento, specie in seguito alla formazione di una serie di colonie agricole nell'America Latina, a cavaliere della frontiera fra l'Uruguay e l'Argentina. Attualmente, le colonie valdesi dell'America meridionale contano circa 15.000 anime, cioè leggermente più della popolazione valdese vivente nelle Valli originarie. E l'America Latina attrasse solo una parte dell'emigrazione valdese: altre due colonie di agricoltori valdesi sorsero negli Stati Uniti e migliaia di montanari delle Valli si trasferirono in Francia. Infine, nel periodo di cui stiamo parlando, sorsero numerose comunità evangeliche di lingua italiana,

in una quantità di paesi stranieri, oltre alle colonie agricole dei valdesi; solo negli Stati Uniti se ne contava più di un centinaio, fra il 1901 ed il 1921. E ve ne erano a decine nell'America Latina, in Svizzera, in Francia, nel Canadà, in Germania e persino in Tunisia. Certamente, la maggior parte dei membri di queste comunità erano divenuti protestanti dopo aver lasciato l'Italia; ma un'altra parte, sia pure minore, era formata da persone le quali erano già evangeliche avanti di emigrare [1]. In conclusione, le cifre offerteci dai censimenti danno un'immagine approssimata anche per difetto, oltre che per eccesso come nel caso di Riesi, dell'espansione del protestantesimo in Italia ai primi del Novecento. Verosimilmente, l'incremento numerico degli evangelici fu ancora più forte di quello che resulti da tali cifre, in quanto una buona parte di esso servì solo a colmare i vuoti aperti dall'emigrazione.

La *facies* sociale della minoranza evangelica italiana, ai primi del Novecento, era piuttosto umile nel suo complesso. La maggioranza degli evangelici era formata da contadini, anche per la presenza di un nucleo rurale relativamente forte come quello delle Valli Valdesi. Ma nelle città stesse, il grosso della comunità era formato da operai, artigiani, impiegati, maestri elementari e simili: solo col passare delle generazioni, sotto lo stimolo di una « fame di istruzione » tutta caratteristica, si sarebbe avuta una ascesa sociale abbastanza accentuata verso la borghesia delle professioni e della dirigenza aziendale. L'espansione del protestantesimo in Italia all'alba del secolo XX potrebbe dunque rientrare quasi tutta nell'ambito di studi cui è dedicato questo fascicolo della *Rivista Storica Italiana*. Nel presente articolo, tuttavia, vogliamo limitarci ad un aspetto soltanto di tale fenomeno, rinviandone la trattazione generale ad un lavoro più ampio, che contiamo di condurre a termine con qualche anno ancora di ricerche.

In quel *trend* generale verso l'incremento numerico, di cui stiamo parlando, si notano infatti dei sobbalzi locali, come tante piccole eruzioni vulcaniche, specie — ancorché non esclusivamente — in centri rurali. Ognuno di questi vulcani e vulcanetti ebbe una sua fase attiva iniziale, la quale coinvolse ora poche decine di persone, ora qualche centinaio, e talvolta alcune migliaia addirittura, ma ebbe sempre una fisionomia sociale spiccatamente popolana. Dopo un po' di tempo, la fase eruttiva si calmò; a volte si quietò da sola, attraverso la decantazione dei primi e passeggeri entusiasmi nel durevole impegno religioso e morale di una minoranza di autentici convertiti; altre volte, fu soffocata da una reazione ora più ora meno violenta. In qualche caso, tutto finì come una bolla di sapone; in molti altri casi, l'eruzione lasciò dietro di sé solo un nucleo sparuto, destinato ad un'esistenza precaria e magari ad una lenta estinzione, sotto la pressione ostile dell'ambiente; in altri casi ancora, la colata lavica si solidificò in una comunità evangelica abbastanza consistente da resistere alla

[1] Un esempio tipico è offerto da una notizia sulla *First Italian Church*, fondata a New York dall'ex-garibaldino Antonio Arrighi, ministro della Chiesa Cristiana Libera in Italia, riportata da « L'Evangelista » V (1893), p. 322: contava 365 membri, di cui 28 trasferitisi da comunità evangeliche e 337 convertitisi in America.

usura ambientale. Presi nel loro complesso, dunque, questi movimenti religiosi rappresentano un fenomeno abbastanza interessante, le cui dimensioni quantitative stesse sono assai più cospicue di quello che non risulti dalle statistiche.

Ognuno di questi movimenti locali avrebbe bisogno di uno studio specifico, analogo a quelli che di recente sono stati condotti sui seguaci di David Lazzaretti e sugli ebrei di San Nicandro [2], con indagini sull'ambiente economico-sociale e ricerche di archivio tali da chiarire l'atteggiamento delle autorità e l'eventuale loro intervento repressivo, nonché raccolte di testimonianze ed investigazioni *in loco*. Le nostre ricerche, viceversa, sono ben lungi dall'avere raggiunto uno stadio così avanzato; in pratica, non siamo ancora andati al di là dello spoglio della stampa evangelica e di altre fonti ecclesiastiche affini, della raccolta di un certo numero di testimonianze e di vecchi carteggi, nonché di qualche sondaggio nella pubblicistica polemica di parte cattolica. Dobbiamo, anzi, confessare di non essere riusciti neanche a completare lo spoglio della stampa evangelica stessa; negli ultimi cento anni gli evangelici italiani hanno prodotto un torrente di carta stampata, fra cui decine di periodici spesso malagevoli a rintracciarsi a qualche distanza di tempo. Non presumiamo dunque di offrire un quadro completo di tutti i movimenti evangelici verificatisi nel nostro paese attorno ai primi del Novecento. Ci limiteremo a spigolare dal materiale sinora raccolto e a dare una casistica sicuramente incompleta e assai approssimata [3].

[2] Cfr. *Rivolta religiosa nelle campagne*: A. Moscato, *Il movimento millenarista di D. Lazzaretti*; Maria N. Pierini, *La profezia neo-ebraica di D. Manduzio*, Roma, 1965.

[3] Sul protestantesimo italiano dei secc. XIX e XX, v. in genere: A. Della Torre, *Il cristianesimo in Italia dai filosofisti ai modernisti*, Palermo, 1912; G. Gangale, *Revival*, Roma, 1929; C. Crivelli S.J., *I protestanti in Italia, specialmente nei secc. XIX e XX*, Isola del Liri, 1936. Ulteriori indicazioni bibliografiche sono in P. Chiminelli, *Bibliografia della Riforma in Italia*, Roma, 1923; A. Armand Hugon e G. Gonnet, *Bibliografia Valdese*, Torre Pellice, 1953. Sui valdesi, in particolare, v. *Cento anni di storia valdese*, Torre Pellice s.d.; sulle « Assemblee di Dio », v. Roberto Bracco, *Il risveglio pentecostale in Italia*, Roma, 1956; Id., *Persecuzioni in Italia*, 2ª, Roma, 1967; G. Peyrot, *La circolare Buffarini Guidi e i Pentacostali*, Roma, 1955, rec. in « Ponte », maggio 1956; A. C. Jemolo, *Per la libertà religiosa in Italia*, in « Nuova Antologia », n. 2, maggio-giugno 1953; G. Spini, *Le minoranze protestanti in Italia*, in « Il Ponte », fasc. VI, 1950, p. 670; G. Spini, *Persecuzioni contro gli evangelici in Italia*, in « Il Ponte », fasc. I, 1953, p. 1. Per il presente lavoro sono stati spogliati i periodici: *L'Evangelista* (metodista episcopale); *Il Risveglio* (metodista wesleyano); *Il Testimonio* (battista); *Il Piccolo Messaggero* (d. Chiesa Evangelica Italiana); *Il Cristiano* (dei « fratelli »); *Semaille et Moisson* (c.s.); *Araldo della Verità* (avventista), nonché gli atti a stampa della Conferenza Annuale d'Italia della Chiesa Metodista Episcopale ed i resoconti annuali a stampa della Chiesa Evangelica Italiana e quelli della Tavola Valdese. Hanno collaborato alla presente ricerca: Domenico Maselli, per la raccolta di notizie sui « fratelli » e lo spoglio dei loro periodici; Emanuele Paschetto c.s. per i battisti; S. Urbini per gli avventisti; Luigi Santini con più notizie concernenti i valdesi; dati sugli evangelisti a Catanzaro sono stati desunti da una tesi di laurea inedita di Luisa Citriniti, messa gentilmente a disposizione. A tutti, l'A. esprime la sua viva riconoscenza; ringrazia altresì i vari ministri della Chiesa Metodista d'Italia che gli hanno fornito per lettera od oralmente delucidazioni o ricordi personali.

Spesso, infatti, le fonti di cui ci siamo serviti sono tutt'altro che eloquenti, specie per i rapporti fra il movimento religioso e l'ambiente economico-sociale, oppure fra il movimento religioso e quello politico coevo delle masse popolari italiane. Si tratta di fonti ecclesiastiche, le quali riferiscono i fatti da un punto di vista tutto particolare. Possono parlare di « poveri agricoltori », ma non si curano di specificare se si tratta di braccianti, di mezzadri o magari di piccoli proprietari famelici; per lo più, inoltre, si guardano bene dallo specificare se si tratta di « agricoltori » non solo « poveri », ma anche « rossi ». Lo si arriva a capire soltanto quando si legge di culti evangelici tenuti nella sede della Camera del Lavoro o della Società Operaia locale. In altri casi, le nostre fonti lamentano le angherie che gli evangelici subiscono da parte de « i potenti » del paese. Ma, al solito, i connotati precisi di questi « potenti », dal punto di vista politico e sociale, non vengono dati; spesso, non è chiaro neanche quale appoggio costoro ricevano dalle autorità locali e statali. Possiamo solo sperare che un panorama più soddisfacente emerga in avvenire, dopo ulteriori ricerche, in quell'opera di carattere generale, di cui si è detto più sopra. E soprattutto, speriamo che queste note possano incoraggiare altri a quelle ricerche di carattere particolare, che tanto sarebbero necessarie in questo caso, e di cui abbiamo avuto esempio, per ora, solo in qualche saggio di Fernando Manzotti sulla Bassa Padana, di Gino Cerrito sulla Sicilia e di Luigi Santini sugli evangelici di Bergamo [4].

* * *

Per la migliore intelligenza di quello che esporremo, sarà bene a questo punto che diamo una sommaria informazione di certi termini, che ci troveremo via via ad usare. Tutto il protestantesimo italiano ha una matrice ideologica e storica comune, costituita dal « Risveglio » evangelico del primo Ottocento e dal Risorgimento. Sino dai tempi del Risorgimento, però, solo una parte dei convertiti italiani al « Risveglio » andò a formare delle comunità aderenti alla vecchia struttura ecclesiastica valdese. Del resto, persino in seno alla Chiesa Valdese, fino ad alcuni decenni orsono, le comunità delle Valli originarie e quelle — diciamo così — « italiane » avevano due amministrazioni diverse, ancorché facenti capo ugualmente al Sinodo Valdese: la Tavola Valdese da una parte e il « Comitato dell'Evangelizzazione » dall'altra. Coloro che non entrarono a fare parte dei valdesi, si organizzarono in « chiese evangeliche libere », le quali — a loro volta — si divisero in due correnti a partire dal 1870. Una corrente, più rigorista, conservò strutture quanto mai strettamente congregazionaliste ed ebbe contatto con i « Plymouth Brethren » inglesi, talché alla fine

[4] Fernando Manzotti, *I valdesi a Guastalla e nella Bassa Padana*, in « Nuova Rivista Storica » XLI (1957), pp. 418 e ss.; Gino Cerrito, *Appunti sulla diffusione del protestantesimo in Sicilia dopo l'Unità*, in « Bollettino della Società di Studi Valdesi », LXXXIII (1963), pp. 57-78; L. Santini, *La comunità evangelica di Bergamo*, Torre Pellice, 1960.

cominciò ad intitolarsi anch'essa « Chiesa Cristiana dei Fratelli »; l'altra corrente, invece, adottò strutture di stampo presbiteriano, cioè affini a quelle dei valdesi, intitolandosi « Chiesa Cristiana Libera in Italia ».

Mentre i rigoristi erano imbevuti di un acceso pietismo che poteva portarli — non di rado — a considerare anche la lotta politica come cosa « mondana », quelli della Chiesa Cristiana Libera contavano nelle loro file antichi mazziniani e garibaldini in quantità; violentemente anticlericali, simpatizzavano perciò con la sinistra democratico-radicale e massonica. Come gli uni erano più forti nell'ambiente rurale, specie in certe zone del Piemonte, di cui tra poco parleremo, così gli altri erano più forti nell'ambiente urbano, con le sue società operaie, le sue logge massoniche, la sua piccola borghesia radicale o repubblicana. Col tramontare dell'età garibaldina, perciò, cominciò anche il tramonto della Chiesa Cristiana Libera. Essa cambiò il proprio nome nel 1889 in Chiesa Evangelica Italiana, per sottolineare il suo carattere nazionale rispetto anche agli altri protestanti, ma finì per disgregarsi, specie dopo il passaggio di varie sue comunità ai valdesi nel 1895.

Nel frattempo, avevano messo piede in Italia anche due missioni metodiste, l'una inglese (metodisti wesleyani) e l'altra americana (Chiesa Metodista Episcopale), nonché missioni battiste, inglesi od americane. Nel 1905, i superstiti della Chiesa Evangelica Italiana confluirono nei metodisti, sia wesleyani che episcopali, portandovi un retaggio dei bollenti spiriti anticlericali e radical-massonici di stampo garibaldino, che durò ancora un buon ventennio. Cominciò così un processo di unificazione, ancora in corso, per cui nel 1923 i battisti di origine inglese e americana si unificarono, costituendo una « Unione delle Chiese Battiste d'Italia », e nel 1946 si unificarono le due organizzazioni metodiste.

Per completezza del discorso, dovremmo aggiungere che nel 1874 misero piede in Italia gli Avventisti del Settimo Giorno, pure di origine americana, e nel 1887 anche l'Esercito della Salvezza. Tuttavia gli Avventisti non raccolsero, per molti anni, altro che poche centinaia di aderenti: solo durante il periodo fascista e soprattutto dopo la II Guerra Mondiale il loro numero crebbe ad alcune migliaia. Quanto all'Esercito della Salvezza, sarebbe fuori di posto trattarne in questa sede, a proposito di movimenti popolari, dato il suo peculiare carattere, simile a quello di un ordine religioso, dedito a compiti particolarmente ardui nei bassifondi della società.

Sarà bene altresì far presente che i movimenti popolari evangelici non furono una specialità del nostro secolo; tutta la storia del protestantesimo italiano ne è punteggiata, sino dagli inizi. Una prima ondata se ne ebbe appunto col Risorgimento, specie fra il 1859 ed il 1870, e fu spesso connessa col movimento democratico. Perciò, il protestantesimo attecchì soprattutto nelle città durante quegli anni, ancorché mettesse qualche radice anche in campagna, specie in Piemonte e nella Bassa Padana. E subì una fase di reflusso, nei decenni successivi, parallelamente al declino degli ideali del Risorgimento ed all'aggravarsi delle condizioni delle masse po-

polari. Dal 1885, infine, si aggiunsero anche quegli effetti della emigrazione, di cui già si è parlato.

In generale, le comunità evangeliche dei maggiori centri urbani ressero abbastanza bene, e magari continuarono ad espandersi. Quelle dei centri minori, invece, furono spesso ridotte allo stremo o magari sparirono addirittura. In campagna, sopravvissero o crebbero i nuclei formati da agricoltori indipendenti, magari poveri ma non sottoposti ad un padrone e legati stabilmente ad un loro piccolo mondo economico. Di quello che accadesse altrove, può darcene esempio un rapporto della Chiesa Cristiana Libera sulla propria comunità di Albano del 1885. Agli inizi, la comunità contava 51 membri, di cui 43 contadini. Questi ultimi però erano dipendenti di patrizi romani, come i Chigi, i Doria, i Barberini, oppure della villa papale di Castel Gandolfo; alcuni di essi furono licenziati dai padroni ed altri intimiditi con la minaccia del licenziamento. Fra gli evangelici di Albano, v'era un maestro elementare: anche egli fu licenziato dall'amministrazione comunale infeudata alla nobiltà clericale. Taluno lasciò il paese per andare a lavorare alla costruzione della ferrovia per Aquila. Nel 1885, i protestanti di Albano erano ridotti ad un pugno di superstiti, che si riunivano fuori del paese, nella vigna di una di loro, oppure presso un oste abbastanza coraggioso da ospitarli. Avevano dovuto chiudere, infatti, la loro cappella, perché nel recarvisi erano minacciati da gente armata di bastoni e di coltelli.

Attorno al 1893, invece, i movimenti evangelici ripresero a spesseggiare, parallelamente alla ripresa del movimento dei lavoratori e alla nascita del Partito Socialista Italiano. L'emigrazione stessa, pure continuando a dissanguare molti nuclei protestanti, ne fece sorgere degli altri, allorché i reduci degli Stati Uniti o dalla Svizzera portarono seco nuove idee, anche nel campo religioso, ritornando nei loro paesi. Come vedremo, inoltre, lo sviluppo economico del paese e la nascita della grande industria aggiunsero stimoli ulteriori alla diffusione del protestantesimo. L'Italia meridionale e la Sicilia, ove sino allora gli evangelici avevano messo piede quasi solo nelle città, cominciarono a costellarsi di piccole e grosse comunità. Come documenteremo in questo articolo, in più casi, anche gli evangelici subirono il contraccolpo della reazione abbattutasi sull'Italia attorno al triste 1898. Ma i germi posti sul cadere del secolo XIX fruttificarono largamente nel nuovo clima politico ed economico-sociale dell'età giolittiana.

Senza volere fare del materialismo storico ad ogni costo, si può dire che l'apertura di nuovi orizzonti economico-sociali andò di pari passo con la ricerca di nuovi orizzonti anche religiosi. In genere l'ex contadino divenuto operaio, e quindi con meno fame in corpo e meno paura delle rappresaglie dei notabili paesani, fu spesso il primo ad avere la voglia ed il coraggio di leggere un Vangelo passatogli da un compagno di lavoro protestante o di ascoltare una predicazione evangelica. In un secondo momento, anche il campagnolo si fece animo, specie nel Mezzogiorno, ove a parlargli di protestanti era per lo più un reduce dall'emigrazione, tornato in paese

con tutto il prestigio morale dell'*americano*. Specialmente in campagna, il passaggio dal cattolicesimo al protestantesimo implicava una rottura veramente drammatica con tutto il retaggio familiare e paesano; voleva dire buttare via, materialmente, le immagini dei santi e le madonne, davanti a cui generazioni intere avevano pregato, e voltare le spalle al passaggio della processione del patrono, fra l'orrore del parentado e lo scandalo dell'intero villaggio; voleva dire andare incontro ad insulti e minacce quotidiane; essere additati dal pergamo come anticristi in ogni predica del parroco; subire il boicottaggio nella ricerca del lavoro e della terra; avere difficoltà insormontabili nel contrarre matrimonio o nell'accasare la propria prole. Ed era poi del tutto normale che le cose finissero a randellate, e magari con tentativi veri e propri di linciaggio degli eretici a furor di popolo, o di incendio delle loro cappelle e delle loro abitazioni. L'operaio poteva decidersi al difficile passo da solo, abbastanza facilmente, vivendo in un ambiente più libero del contadino, e magari in un ambiente anticlericale addirittura. Il campagnolo, specie meridionale, era troppo abituato a muoversi in compagnia dei parenti e dei compaesani per non farlo anche rispetto alla predicazione dei protestanti. In altre parole, l'ambiente urbano si prestò alle conversioni individuali; quello rurale si prestò assai più a veri e propri movimenti collettivi.

D'altra parte, quel rischioso passo della conversione al protestantesimo era compiuto in nome della Bibbia, cioè di un libro. Dunque, era un fatto culturale, oltre che religioso: un brusco salto dalla civiltà contadina, con le sue tradizioni prevalentemente orali, alla civiltà del libro e della discussione critica. Accanto alla cappella evangelica, sorgeva quasi sempre anche una scuola per gli analfabeti. Una volta sorta, inoltre, la comunità evangelica doveva darsi almeno un embrione di autogoverno; come minimo doveva eleggersi un consiglio di chiesa. Nel caso di piccoli nuclei isolati, visitati solo saltuariamente da un ministro, il culto stesso doveva essere condotto, non di rado, da un « anziano » laico, il quale poteva anche essere un contadino come gli altri. E ciò diventava una regola addirittura, nel caso delle comunità dei « fratelli »; i « fratelli » non hanno un corpo pastorale formato attraverso una speciale scuola teologica, ed i loro « anziani » sono per lo più degli autodidatti, i quali vivono del proprio lavoro, ovvero provengono dal mondo del lavoro, anche se lo hanno lasciato per diventare « operai del Signore » a pieno tempo. Ed anche queste erano novità rivoluzionarie, rispetto alle tradizioni paesane, in cui mai si era visto che un laico, anzi un semplice lavoratore, potesse prendere il posto del prete.

Del resto, quando la comunità evangelica aveva un suo ministro residente sul luogo, anche la presenza di costui portava a novità, magari sconcertanti. Poteva darsi che fosse un pastore, cioè un uomo notevolmente colto; poteva darsi invece che fosse un « evangelista », cioè appartenente ad una categoria di « operai » senza la cultura di stampo accademico di un pastore, che le chiese evangeliche impiegano, a volte, come ministri nei piccoli centri rurali. Ma in ogni caso era sempre un tramite con un mondo

più vasto, nazionale e internazionale, con problemi e dibattiti più complessi di quelli usuali nel mondo agricolo. Non era solo un ministro di culto; era una specie di modello di un'esistenza più civilizzata. Tanto più che di solito aveva con sé una moglie, cioè una donna che mostrava la possibilità di un'esistenza femminile diversa da quella ancestrale: un'irresistibile scuola di emancipazione per le donne evangeliche del villaggio.

In che misura queste novità del movimento evangelico si intrecciarono con l'anelito di novità dei movimenti politico-sociali dei lavoratori? Solo un'indagine più approfondita di quella che abbiamo condotto sinora potrebbe dare una risposta adeguata a questo interrogativo. Almeno in linea di massima, tuttavia, diremmo che non si possono tracciare delle linee generali. Qua la diffusione del protestantesimo fu favorita o anticipata dal serpeggiare della ribellione politico-sociale fra i lavoratori; ci si rivolse verso i protestanti con simpatia perché si era già in rotta per motivi politico-sociali con il clero cattolico: e magari si restò delusi, quando si vide che il pastore predicava l'Evangelo, anziché l'anticlericalismo soltanto. Là invece, proprio la rottura con la tradizione sul terreno religioso aprì la strada anche al movimento politico e sociale, in senso democratico o socialista. Altrove, non ci fu praticamente alcun contatto; gli evangelici si disinteressarono delle questioni politico-sociali, come di cosa affatto « mondana », e la sinistra democratica o socialista si disinteressò delle questioni religiose, come di cosa affatto « superata », di cui solo dei poveri sciocchi potevano ancora occuparsi.

Per quanto riguarda in particolare il movimento socialista, se incontro vi fu col movimento evangelico, si trattò di un fatto spontaneo della base popolare, senza partecipazione dei vertici del partito, e magari di un fatto cui i dirigenti socialisti reagiron stizzosamente, come ad un attentato ai sacri dogmi della propria ortodossia ateistica. Scorrendo la stampa e la pubblicistica evangelica del tempo, si vede che di socialismo si discusse abbastanza largamente fra i protestanti italiani, specie a partire dal 1893. I pareri erano ovviamente diversi: ma le voci improntate a simpatia, o comunque auspicanti il colloquio col movimento operaio, non erano poche. Come è naturale, tutti deploravano l'ateismo materialista dei socialisti e si schieravano contro l'idea di una rivoluzione violenta: non pochi tuttavia riconoscevano fondate — sia pure in chiave moralistica — le denunzie socialiste dei mali della società e le istanze di giustizia dei lavoratori: taluno si professava a favore di un « socialismo cristiano ». Da parte socialista, invece, si ha l'impressione che al colloquio ci si sia rifiutati sempre e che mai si siano posti dei problemi, come quelli che gli evangelici si ponevano nei confronti del socialismo, neanche nei casi in cui il movimento evangelico aveva un carattere così evidentemente popolare. Uno dei rari casi di dialogo a noi noti è quello della disputa, svoltasi a Losanna nel 1904, fra un pastore metodista, Alfredo Taglialatela, e Benito Mussolini: ma a dire il vero non è un esempio gran ché edificante. Il pastore, dal canto suo, « scongiurò il partito socialista di non fare opera settaria, respingendo dal suo seno i credenti »: ma il futuro artefice del Concor-

dato gli rovesciò in testa tutto l'armamentario dei luoghi comuni del più pacchiano positivismo e della più vieta retorica, tipo « museo degli orrori », per dimostrare l'elegante tesi che « la religione nella Scienza è l'assurdo, nella pratica un'immoralità, negli uomini una malattia »[5].

Viceversa è certo che l'avanzata o il regresso del protestantesimo in Italia seguirono abbastanza fedelmente le vicende ascendenti o discendenti della democrazia e del movimento dei lavoratori. Come si è visto, il protestantesimo avanzò in Italia sull'onda del Risorgimento e in particolare della sinistra democratica e garibaldina. Ebbe poi una fase di reflusso con l'aggravarsi delle condizioni delle masse lavoratrici, da cui uscì sul cadere del secolo, per una nuova fase di espansione la quale toccò il proprio culmine nell'età giolittiana. Ed aggiungeremo qui che le due serie di avvenimenti continuarono a svilupparsi con analogo parallelismo anche più tardi. L'avanzata del protestantesimo subì una pausa dopo il 1911, specie durante la I Guerra Mondiale, ed ebbe un nuovo balzo in avanti negli anni del dopoguerra, sino all'affermazione del regime fascista. Sotto il fascismo fu praticamente bloccata, almeno nelle forme in cui il protestantesimo era penetrato sino allora in Italia, salvo qualche sussulto sporadico. Giacché una peculiare avanzata si ebbe anche sotto il regime fascista, sia pure in forme poco men che sotterranee e magari fra gravi tribolazioni: quella di correnti di stampo apocalittico, come gli Avventisti del Settimo Giorno e talune ali fortemente messianiche dei « fratelli », oppure di una corrente accesamente spiritualistica, come i Pentecostali. Ma si trattò appunto di qualcosa di assai diverso da quello che sino allora era stato rappresentato da valdesi, metodisti, battisti etc. Infine, dopo la II Guerra Mondiale, il crollo della dittatura fascista portò daccapo ad una nuova esplosione di movimenti evangelici, che in talune zone assunse ampiezza senza precedenti, ancorché essi trovassero duri contrasti, specie a partire dal 1948, in seguito all'avvento al potere della Democrazia Cristiana.

* * *

Dovremmo adesso venire ad un esame più particolareggiato di almeno alcuni dei movimenti evangelici popolari, che ebbero luogo in Italia attorno agli inizi del secolo XX. E per fare questo, sarà d'uopo che cominciamo dal Piemonte.

Il Piemonte, infatti, non è solo la regione italiana che conta maggior

[5] BENITO MUSSOLINI, *L'Uomo e la Divinità. Contraddittorio avuto col Pastore Evangelista* [sic!] *Alfredo Taglialatela la sera del 23 marzo 1904 alla Maison du Peuple di Losanna*, Lugano, Tipografia Sociale, s.d. 1904. Una relazione altamente laudativa del discorso del Mussolini fu pubblicato da Giacinto Menotti Serrati su « L'avvenire del Lavoratore » (organo del Partito Socialista Italiano in Svizzera), VII, n. 247, 9 aprile 1904. Conosciamo una ristampa del discorso tenuto allora dal Mussolini, a cura del periodico anarchico « Il Martello » di New York, nell'opuscolo *Dio e Patria nel pensiero dei rinnegati: Mussolini, Tancredi, Hervé*, New York, s.d. [1924]. Ivi è anche il testo del discorso di LIBERO TANCREDI (Massimo Rocca), *Dio nel cristianesimo*, tenuto in occasione di un contraddittorio con un altro ministro protestante, Buggelli, a Providence (R.I.) nel 1910.

numero di evangelici e l'unica che abbia, nelle Valli Valdesi, un lembo di terra con popolazione a maggioranza protestante. È anche quella che ha dato maggior impulso e guida alla diffusione del protestantesimo nel resto della penisola. In certi casi, si potrebbe addirittura parlare di una specie di « conquista piemontese », a proposito del proselitismo evangelico, tanto fortemente l'elemento subalpino riuscì a plasmare sul suo modello i convertiti di altre regioni. Né si può attribuire tutto ciò ad un mero fatto etnico, come la presenza del vecchio ceppo valligiano dei valdesi. Malgrado la fama di *bougia nên* dei suoi abitanti, il Piemonte è stato sempre uno dei terreni su cui nuove idee religiose hanno attecchito più facilmente, in paragone al resto dell'Italia. Sin dal Risorgimento, vi trovarono espansione relativamente estesa non solo i valdesi, ma altresì le chiese evangeliche « libere », tanto della corrente rigorista dei « fratelli », quanto di quella garibaldina della Chiesa Cristiana Libera, nonché i metodisti, i battisti e, in questi ultimi tempi, anche gli avventisti e pentecostali. Nell'Ottocento, si ebbe una « dissidence » persino nelle Valli Valdesi, cioè il distacco di gruppi rigoristi, per lo più contadini, da quella che lassù è la chiesa maggioritaria. Si trattò di poca cosa, quantitativamente, e col tempo fu riassorbita quasi per intero; però fu abbastanza vivace da offrire quadri di un certo valore, anche su piano nazionale, ai « fratelli » e ai battisti.

La diffusione del protestantesimo fuori delle Valli Valdesi avvenne gradualmente dopo il 1848 e quindi rientra solo in parte nei limiti cronologici del nostro argomento. Inoltre, non fu tanto il prodotto di alcune esplosioni popolari, quanto di un lavoro proselitistico di pretto stampo subalpino, cioè lento, tenace, poco chiassoso, il quale raggiunse anche ambienti diversi da quelli operai e contadini. Tuttavia, nello stesso Piemonte, si ebbe un'avanzata evangelica fra il cadere del secolo XIX e la I Guerra Mondiale, in cui non mancarono movimenti popolari veri e propri, nel senso che abbiamo cercato di definire poco sopra.

Attualmente, il Piemonte conta un centinaio di comunità evangeliche, fra valdesi e d'altra denominazione. La maggior parte di esse però è tutta concentrata in alcune zone peculiari: il Pinerolese con le Valli Valdesi; Torino e la sua periferia; la fascia che va da Ivrea e dal Canavese sino al Ticino, abbracciando le provincia di Novara e Vercelli; un'altra fascia, che parte dalle Langhe, al limite Est della provincia di Cuneo, abbraccia il Monferrato e l'Alessandrino sino al Po, e trova un suo prolungamento fuori del Piemonte stesso nell'Oltrepo Pavese. Quest'ultima zona cominciò già nel Risorgimento a costellarsi di chiese evangeliche « libere », spesso rurali, le quali seguirono in maggioranza la corrente dei « fratelli ». Ma proprio nel periodo di cui stiamo occupandoci, fra il 1890 e il 1915, vide un'altra fase di espansione evangelica, per cui divenne una sorta di roccaforte dei « fratelli », quale è rimasta sino al giorno d'oggi.

Fra grosse e piccole o magari piccolissime, le « radunanze » dei « fratelli », tanto di origine risorgimentale quanto di nuova formazione, ascesero a qualche decina, con alcune migliaia di aderenti; nei paesi della vallata della Bormida e delle Langhe, come Castino, Acqui, Rivalta, Ca-

stelnuovo Bormida; in quelli del Monferrato, tanto a Nord del Tanaro come Casorzo, quanto a Sud del fiume, come Canelli, Monbercelli, Incisa; nei centri urbani nella zona, come Asti, Alessandria, Tortona; in quelli agricoli dell'Alessandrino, come Spinetta Marengo e Guazzora, e dell'Oltrepo, come Stradella, Voghera, Pietragavina. Il movimento si estese altresì fuori dai limiti geografici della zona; vecchie « radunanze » crebbero e nuove se ne formarono anche nella fascia settentrionale sopra menzionata, dal Canavese al Ticino; per esempio a Ivrea, Piverone, Santhià, Tronzano Vercellese; missionari partiti dalle colline piemontesi reclutarono proseliti fra quelle toscane, ad Arezzo, San Giovanni Valdarno, Anghiari, Foiano; un contadino pugliese, Saverio Longo, convertito dai « fratelli » mentre era soldato ad Alessandria durante la guerra, divenne a sua volta l'anima di un altro movimento nel Gargano.

I « fratelli » sono degli *Stillen im Lande* pietisti; attendono il ritorno del Signore, evitando nel frattempo di contaminarsi col « mondo » e le sue vanità. In genere, erano indifferenti o quasi alla politica e alieni persino dalla polemica col cattolicesimo, considerandola poco consona alla carità cristiana. È difficile, perciò, stabilire un nesso preciso fra la loro espansione e il movimento coevo dei lavoratori. Nel periodo di cui ci stiamo occupando, però, la loro *facies* sociale era caratterizzata dalla predominanza dell'elemento contadino. Sorsero bensì delle « radunanze » anche nelle città reclutando seguaci fra operai, artigiani, impiegati, ma il grosso dei « fratelli » era, ed in parte è tuttora, costituito da agricoltori, per lo più piccoli e piccolissimi proprietari di vigneti e di frutteti. Le « radunanze » di città ebbero spesso vita stentata; i loro membri passavano ad altre denominazioni, come i valdesi e i metodisti, con più alto livello di cultura e struttura organizzativa meno radicalmente libertaria. Ma quelle contadine, forti delle loro grosse famiglie patriarcali e abbarbicate alla terra, durarono per generazioni, come tante piccole fortezze inespugnabili.

Balza agli occhi il nesso intercorrente fra la mentalità del campagnolo, tendenzialmente libertaria e diffidente della gente di città, ed il rifiuto dei « fratelli » di ogni autorità esteriore e di ogni forma di clero. Fra gli ultimi dell'Ottocento e del Novecento, i « fratelli » accettarono abbastanza largamente la collaborazione, e talora la guida, di « operai del Signore » inglesi o svizzeri. Ma i protagonisti della loro espansione nel Piemonte furono quasi sempre degli « anziani » locali di assai modesta origine sociale; ad Alessandria, Maurizio De Maria, un ex-tipografo pinerolese, convertito attraverso la « dissidence » delle Valli Valdesi; in provincia di Vercelli, Timoteo Corlando, un figlio di contadini piccoli proprietari, che si istruì a tal punto da diventare collaboratore del ben noto ebraicista Giovanni Luzzi nella traduzione della Bibbia; nel Monferrato, degli autentici contadini, come Eugenio Gandini, Osvaldo Biginelli, Giuseppe Beniamino.

Pure in centri rurali, come Spinetta Marengo e Mombercelli, ebbero ed hanno ancora sede quelle « agapi » annuali che sono l'usanza più caratteristica dei « fratelli » piemontesi e da essi sono state importate anche altrove. Vi affluiscono a centinaia i partecipanti dalla diaspora circon-

vicina — magari, sino a pochi anni fa, con lunghe ore di cammino a piedi o di bicicletta — per ascoltare la predicazione degli « operai del Signore », pregare e cantare insieme, ma soprattutto per consumare insieme un pasto frugale, al modo della cristianità apostolica. A tutti, pane e vino sono offerti liberamente dalla comunità che ospita l'agape, in segno di fraternità; la morale dei « fratelli » è tanto rigorosa che al confronto Calvino stesso parrebbe un libertino, ma non ha quegli scrupoli in fatto di vino, che sono propri di talune correnti rigoriste anglo-sassoni. L'ubriachezza è abominevole agli occhi dell'Eterno; ma un uso coscienzioso di robusta Barbèra è del tutto consono a quello che sta scritto nella Bibbia.

Come si è detto, la corrente garibaldina della Chiesa Cristiana Libera attecchì meglio di quella dei « fratelli » nelle città. Tuttavia mise propaggini anche nelle campagne dell'Alessandrino, come a Bassignana, fin dall'età risorgimentale; altri nuclei sorsero poi nell'Astigiano, a San Marzano e a Canelli ad opera dei metodisti. Ai primi del secolo queste comunità cominciavano ad essere dissanguate — al solito — dall'emigrazione: ma proprio allora si aveva una nuova ondata espansionistica anche nei paesi vicini di Castagnole, Montegrosso e Montaldo. « Le prime riunioni vennero tenute in una vasta aia, dove si ebbero più di 700 uditori; — afferma un rapporto della Chiesa Metodista Episcopale nel 1905 — la guerra de' preti è stata senza tregua; e l'audace pastore [Antonio Rapicavoli] è stato aggredito due volte di notte, ed un'altra volta gli si è levata contro una massa di popolo ».

Ancora più incandescente era l'aria nella zona settentrionale, fra Novara e Vercelli, specie dal punto di vista politico sociale: persino i « fratelli » dovettero accorgersene nei tempi bui della reazione del 1898. Il loro « operaio », Timoteo Corlando, si trovò preso involontariamente nel cozzo dei partiti a Confienza, nel Vercellese, e nella vicina Robbio, in Lomellina. Scoppiarono violente gazzarre clericali contro le riunioni evangeliche da lui tenute; le autorità vi fiutarono qualcosa di sovversivo, ed è del tutto possibile che queste riunioni fossero frequentate effettivamente da elementi della sinistra. Con la solita giustificazione dell'ordine pubblico, sindaci del luogo, reali carabinieri e non meno regi delegati di polizia e prefetti, furono d'accordo nel proibire ai protestanti di riunirsi, arrestarono il Corlando e lo denunciarono all'autorità giudiziaria. Una volta tanto, a giudicare da un vecchio carteggio fra il Corlando ed un altro esponente dei « fratelli », Carlo Zanini, che abbiamo avuto occasione di sfogliare, anche i « fratelli », con tutta la loro indifferenza al « mondo », si accorsero che una bella differenza esisteva, fra il governo Depretis e quello Di Rudinì, in fatto di interpretazione delle libertà statutarie.

Quanto i « fratelli » erano alieni dalle chiassate anticlericali e dal mescolare Vangelo e politica, tanto l'altra corrente della Chiesa Cristiana Libera era politicante e pronta a cogliere ogni occasione per aizzare la piazza contro il prete. La Valsesia le offerse appunto un'occasione di questo genere, forse anche per la incipiente penetrazione dell'industria, a causa della quale i contadini stessi cominciavano ormai a lavorare anche come

operai. La Chiesa Cristiana Libera fece la sua comparsa, a Varallo e altrove, abbastanza per tempo; poi, nel 1893, scoppiò una baruffa fra la popolazione del paesetto di Roccapietra e il prete del luogo, in cui essa si intromise, tirandosi dietro parte degli abitanti. Ai primi del Novecento, infine, un suo pastore, Paolo Pantaleo, che univa predicazione evangelica ed agitazione socialista, allargò ulteriormente il movimento nella vallata, da Roccapietra e Civiasco a Varallo e Balmuccia.

Venne poi un periodo di reflusso; fra l'altro, lo stesso Pantaleo lasciò il ministero pastorale per darsi al giornalismo. Per uno di quegli assurdi casi che possono succedere solo in Italia, finì in vecchiaia redattore di « Cremona Nuova », l'organo del truce ras fascista Roberto Farinacci, il quale — chissà come e chissà perché — si piccò sempre di proteggere questo vecchio socialista, umanitario e evangelico, anche in pieno regime concordatario. Lo lasciava addirittura scrivere degli articoli che erano il contrario preciso delle ideologie del regime, persino dopo che « Cremona Nuova » ebbe cambiato la sua testata in quella « Il Regime Fascista ». Comunque, l'anticlericalismo passò di moda e l'emigrazione finì per spazzare via o quasi i protestanti della Valsesia.

Un qualche fuoco, tuttavia, doveva covare sotto le ceneri, giacché nel 1928, in pieno regime fascista, scoppiò daccapo una baruffa fra il prete e la popolazione di Vintebbio, una frazione di Serravalle Sesia. E il caso di Roccapietra si ripetè puntualmente, con la sola variante che, stavolta, essendo ormai confluita la Chiesa Evangelica Italiana nei metodisti, furono i wesleyani ad organizzare a Vintebbio una comunità, ancora oggi esistente e composta di operai-agricoltori. Vien da pensare che l'ombra di fra' Dolcino continui ad aggirarsi per la vallata. E viene da collegare questi movimenti della Valsesia con il caso recente della non lontana Montalto Dora, ove una parte della popolazione ha lasciato il cattolicesimo per la Chiesa Ortodossa russa addirittura.

Per tornare agli anni tra la fine del secolo XIX ed i primi del secolo XX, aggiungeremo che la diffusione del protestantesimo nel Piemonte trasse incremento anche dalla concentrazione di grossi nuclei di lavoratori in occasione di lavori pubblici o dal loro spostamento fuori dell'ambiente rurale nativo a causa dell'emigrazione. Quel De Maria, di cui si è parlato come uno dei *leaders* dei « fratelli », operò ad Alessandria dopo il 1911: negli anni precedenti era stato « operaio del Signore » fra gli emigrati italiani in Francia, ove aveva creato una serie di comunità evangeliche a Cannes ed in località vicine. Altri « operai » dei « fratelli », nonché dei wesleyani, raccolsero proseliti fra gli italiani che lavoravano alla costruzione della ferrovia del Sempione, di qua e di là del confine italo-svizzero; ne trassero origine, fra l'altro, vari piccoli nuclei evangelici lungo la linea da Domodossola in qua. La « provincia grande » di Cuneo era sempre stata refrattaria alla penetrazione evangelica; ma nel 1893 i valdesi ricevettero una petizione firmata da 120 operai, che lavoravano al traforo ferroviario di Vievola, sulla Cuneo-Ventimiglia, perché un pastore venisse

a predicare. Sorse così una comunità valdese a Tenda, che durò per alcuni anni con annessa l'immancabile scuola per gli analfabeti.

In Liguria, un analogo stimolo venne dalla concentrazione di masse operaie nell'industria siderurgica e nei cantieri navali. A Sampierdarena era già sorta una chiesa valdese sin dal 1864; ne sorsero anche a Sestri Ponente, una metodista nel 1894 ed una dei « fratelli » negli stessi anni; a La Spezia oltre ad una comunità metodista ed una dei « fratelli » se ne ebbe anche una terza dei battisti. Ed è interessante notare che queste comunità liguri, sorte accanto alle grandi industrie moderne, dimostrarono forte stabilità e resistenza all'usura del tempo, là dove il contrario avveniva nel caso delle occasionali concentrazioni di lavoratori per le costruzioni ferroviarie. Fra la stabilità del lavoro e la stabilità dei nuclei evangelici c'è quasi sempre una ferrea coincidenza, che offre un indice ben significativo delle dolorose condizioni delle masse popolari di allora. E il discorso vale anche per il più vasto dei movimenti religiosi popolari del tempo, cioè quello che mise in subbuglio, durante alcuni anni, la Bassa Padana.

Nella Bassa Padana, v'era già stato un movimento evangelico al tempo del Risorgimento. Fra il 1859 e il 1870, i predicatori valdesi od evangelici « liberi » avevano trovato folle intere di ascoltatori entusiasti, tanto a Nord del Po, da Mantova a Guidizzolo e a Castiglione dello Stiviere, quanto a Sud del fiume, da Guastalla, che per un momento era parsa levarsi in massa contro il suo vescovo, a Parma e a Mezzano Inferiore. A conti fatti, però, si vide che la borghesia liberale e democratico-radicale si era limitata a battere le mani ai protestanti per mero spirito anticlericale; e passati i bollori della Questione Romana, non ebbe più voglia neanche di battere le mani. La povera gente, specie i braccianti, aveva preso il Vangelo più sul serio; « Cristo salva i poveri » era l'insegna, tracciata rozzamente da una mano poco esperta dell'alfabeto, della cappella evangelica di Mezzano Inferiore. Ma era anche la vittima più facile della reazione: « nelle campagne, dichiararsi evangelico — diceva una relazione al Sinodo valdese del 1872 — vuol significare esporsi al pericolo di rimanere senza lavoro e senza pane ». Dopo il 1880, infine, era cominciata l'emigrazione: la miseria « fa strage » nella popolazione di Castiglione dello Stiviere, diceva un'altra relazione al Sinodo del 1880. Chi poteva, se ne andò: ai primi del Novecento, non restavano più che avanzi sparuti del moto evangelico risorgimentale, a parte qualche comunità cittadina, tutt'altro che numerosa, a Mantova (« fratelli » e valdesi), a Parma, Piacenza e Cremona (wesleyani) ed a parte il tenace nucleo rurale di Mezzano Inferiore (wesleyani).

A partire dal 1891, viceversa, a Revere ed Ostiglia, centinaia di lavoratori presero ad affollare le prediche tenute colà da pastori valdesi, ed in breve tempo il movimento si propagò anche ai paesi vicini. Oltre che a Revere ed Ostiglia, i valdesi fondarono comunità evangeliche a S. Vittoria di Gualtieri attorno al 1896, a Codisotto nel 1897, a Nuvolato circa nello stesso tempo. Anche in questo caso, la diffusione del protestantesimo

fu favorita dalla concentrazione di operai per grossi lavori pubblici, cioè lo scavo di un canale di bonifica fra il Mantovano e il Reggiano. E stavolta non c'è dubbio che il movimento evangelico andò di pari passo con quello politico-sociale dei lavoratori, ormai volgentesi al socialismo. Ai primi del Novecento, i valdesi trovavano ascoltatori entusiasti anche a Borgofranco, Quattrocase, San Giacomo delle Segnate, Segnate, Quingentole, Poggiorusco, Pieve a Coriano, Carbonara, Quistello. A Santa Lucia di Quistello sorgeva una comunità valdese, che nel 1902 annoverava già 106 membri comunicanti e centinaia di simpatizzanti. Sempre nel 1902, veniva una petizione con una cinquantina di firme da Felonica Po, per l'apertura anche colà di una chiesa valdese. Da Felonica Po, il movimento si propagava in una decina di località vicine, nelle provincie di Mantova, Ferrara e Rovigo. Da Bergantino, arrivava nel 1908 un'altra petizione per l'invio di un predicatore valdese con un centinaio di firme. In parecchie delle località soprannominate, accanto alle cappelle, i valdesi aprivano anche scuole diurne per i ragazzi, serali per i lavoratori adulti, e femminili. Intanto, anche i battisti facevano progressi a Ferrara e nei dintorni.

Come rapidamente era cresciuto, tuttavia, così rapidamente il moto si disintegrò. Qua i primi entusiasmi furono seguiti da pura e semplice indifferenza; là si fecero sentire le rappresaglie economiche, come a Bergantino, ove il parroco era anche presidente della Cassa Rurale e quindi poté colpire i simpatizzanti della predicazione valdese chiudendo loro il credito agricolo. Altrove, i rapporti fra protestantesimo e socialismo si rivelarono difficili; come ai dirigenti socialisti sembrava di prammatica l'ateismo, così ai pastori valdesi di allora sembrava doverosa una pietistica indifferenza alla politica. E forse, sotto sotto, a qualche bravo subalpino, tutto quello sventolio di bandiere rosse dava piuttosto fastidio. A Codisotto almeno, ove i valdesi contavano circa 160 aderenti, fra adulti e ragazzi, ai primi del secolo, i capi socialisti combatterono addirittura l'opera valdese, altrettanto del clero cattolico, e riuscirono a farla sparire prima del 1914. Del vasto incendio di un tempo, presto non restarono che un nucleo sparuto a Santa Lucia di Quistello ed una comunità a Felonica Po, oltre a quella cittadina dei battisti a Ferrara.

La diversità di sorti fra la comunità valdese di Felonica Po e quelle delle altre località vicine deriva da una circostanza, cui vale la pena di dedicare una piccola digressione, tanto è singolare; nientemeno che l'incontro non solo fra movimento evangelico e movimento socialista, ma fra ambedue ed un'estrema propaggine del grande movimento pedagogico toscano del Risorgimento. Una figlia di Enrico Mayer, il ben noto patriotta e educatore toscano, era andata sposa ad un ricco giovane, Giuseppe Comandi, che divenne altresì protestante[6]. Costei però morì ben presto e il dolore portò il Comandi a stringersi ancora più affettuosamente al suocero, diventandone una specie di figlio spirituale. Consacrò perciò se stesso e il suo notevole patrimonio ad un istituto educativo per ragazzi a

[6] Cfr. LUIGI SANTINI, *Contributo a una biografia di G. Comandi*, in *Studi di Letteratura, Storia e Filosofia in onore di B. Revel*, Firenze, 1965, pp. 557 e ss.

Firenze, dei cui allievi taluni si dedicarono a loro volta all'insegnamento con grande slancio pedagogico e religioso insieme. Appunto un discepolo del Comandi, Virgilio Sommani, andò come maestro evangelista a Felonica Po nel 1909-1912 e da vero epigono dei « campagnoli toscani » dell'Ottocento, convinse i contadini che là avevano abbracciato la fede evangelica ad istruirsi, e soprattutto a dare un livello molto alto di istruzione — almeno per i tempi — ai loro figli, pure restando agricoltori, anziché recarsi altrove a caccia di un impiego. L'istruzione cambiò i poveri diavoli affamati in uomini capaci di lavorare col cervello, oltre che con le braccia, cioè di fare fruttare la buona terra padana, e quindi raggiungere un certo benessere. Come in tanti altri casi, la stabilità economica volle dire anche la stabilità della comunità evangelica.

Il maestro Sommani andò via dopo il 1912; col tempo divenne pastore e infine, nel 1941-1948, fu eletto moderatore della Chiesa Valdese addirittura. Ma i contadini di Felonica Po non dimenticarono il suo insegnamento. Col tempo, venne anche il fascismo e i valdesi se la passarono male assai, un po' perché evangelici e un po' perché vecchi seguaci di Matteotti. Ma tennero duro senza sbandarsi; anzi, aguzzarono ancora di più il cervello, come quando reagirono al boicottaggio, con cui si cercava di affamarli di nuovo, organizzando una specie di mensa comunitaria, per mettere insieme le risorse di tutti. Superarono così anche le burrasche del fascismo; continuarono a fare studiare i figli e trovare modi di cavare più frutto dalla terra. Oggi, i nipoti dei braccianti rossi e miserabili, sono ancora socialisti e agricoltori, ma sono tutto fuorché nella miseria; una storia che pare uscita da una pagina di Max Weber.

* * *

Nessun fattore operò quanto l'emigrazione, nella diffusione del protestantesimo fra i lavoratori italiani del primo Novecento; è incalcolabile quanti siano i nuclei di evangelici, piccoli o grossi, seminati qua e là per l'Italia dalla vicenda dell'emigrazione. Ma fu soprattutto nell'Italia meridionale che i reduci dagli Stati Uniti suscitarono veri e propri movimenti popolari, sia pure con caratteristiche diverse, a seconda delle varie situazioni ambientali.

Nell'Abruzzo e nel Molise, per esempio, il fatto ambientale determinante era la scarsezza di grossi agglomerati urbani e l'isolamento dei piccoli centri rurali, a causa della tormentata orografia della regione, e quindi della difficoltà delle comunicazioni, specie durante l'inverno. Non v'è perciò una tradizione evangelica risalente al Risorgimento; a quel tempo, il protestantesimo mise solo radici stentate, e destinate a sparire con gli anni, in qualche centro cittadino, come Chieti o Aquila. Salvo qualche caso isolato, come quello di Pescasseroli, ricordato dal Croce in un'appendice alla sua *Storia del Regno di Napoli* [7], i movimenti evangelici

[7] B. Croce, *Storia del Regno di Napoli*, Bari, 1925.

cominciarono solo alla fine dell'Ottocento e si dibatterono anch'essi fra le angustie della vita paesana, limitandosi magari alla « dissidenza » di poche decine di persone soltanto.

In genere, la cronaca di questi movimenti abruzzesi e molisani è intrecciata con quella di lotte paesane fra clericali e anticlericali, di cui le nostre fonti non chiariscono che molto male la reale natura e lo sfondo economico-sociale, ma di cui lasciano indovinare l'acerbità dai frequenti episodi di violenza da esse registrati: lotte di classe vere e proprie attorno alla proprietà della terra? oppure risse di clans familiari, e magari di notabili locali, ora legati a consorterie reazionarie ed ora affiliati alla massoneria? Si vede, tuttavia, che quando la « dissidenza » ha superato il primo momento difficile, resistendo al tentativo di soffocamento da parte dell'ambiente tradizionale, si ha una sua espansione in altri paesi vicini, specie lungo le strade che portano dalle montagne dell'interno alle coste dell'Adriatico. Nasce così una diaspora di piccoli gruppi, la cui vita è resa difficile, oltre tutto, dall'impossibilità di avere una cura meno che saltuaria, di un pastore od un evangelista, specie nell'inverno, allorché la neve blocca le strade. Viceversa, il dissanguamento di questi gruppi a causa dell'emigrazione è più forte in Abruzzo e nel Molise che in ogni altra regione. Desta perciò maraviglia la tenacia con cui molti di essi hanno resistito sino ai giorni nostri, anche se ridotti ad un pugno di superstiti. Presumibilmente, proprio l'isolamento ha sviluppato una così meditabonda fermezza di convinzioni ed al tempo stesso favorito la nascita di una *leadership* locale di anziani, capaci di tenere stretti a sé gli altri.

Confessiamo di ignorare se v'è una ragione particolare per cui uno dei primi movimenti evangelici sia nato nella zona della minoranza slava del Molise, a Schiavi d'Abruzzo, e da qui si sia diffuso ad altri centri simili, come San Giacomo degli Schiavoni e Guglionisi. Comunque, a Schiavi ebbe inizio da un Vincenzo Di Domenica, reduce dagli Stati Uniti, nel 1889 e si affermò, malgrado violenze popolari aizzate dal clero, dopo l'arrivo nel 1893 del pastore valdese Sante Felici, un nome ben noto agli studiosi del Campanella. La comunità, forte di una quarantina di membri, ebbe ancora vicende agitate per alcuni anni; nel 1895, la casa del Di Domenica, in cui si riunivano gli evangelici, fu assalita dai clericali e devastata; fortunatamente, i presenti alla riunione poterono scampare rifugiandosi in una cantina; nel 1900, quando i valdesi inaugurarono una loro cappella, si ebbero gazzarre e sassaiole; altri tafferugli continuarono a verificarsi successivamente. Oltre tutto, al dotto pastore Sante Felici, morto immaturamente nel 1897, era successo un evangelista, l'ex avvocato Lo Re, la cui eloquenza violentemente anticlericale non contribuiva davvero alla distensione degli animi. Si ebbe, tuttavia, la estensione del movimento ad altri paesi, con vicende più o meno analoghe.

Nel 1900, partiva da Carunchio una petizione con una cinquantina di firme perché i valdesi vi si recassero a predicare. Anche qui non mancarono violenze; la sala di culto che i valdesi avevano aperto fu assalita il 14 maggio 1901 da una turba di energumeni e gli evangelici si salvarono

aprendo un buco nel soffitto e passando di là in una casa attigua, i cui abitanti li aiutarono a fuggire in una strada retrostante. Ma il regime giolittiano, almeno in certe faccende, era abbastanza coerente con i propri principi liberali; intervenne la forza pubblica presidiando il paese per alcuni giorni; una decina di facinorosi fu denunciata e condannata in tribunale. Dal canto suo, l'evangelista fece il bel gesto di dare un perdono che facilitò la grazia reale ai condannati. Le cose si quietarono e sorse una comunità di alcune decine di membri comunicanti. Nel 1902 il Lo Re cominciò a predicare a San Giacomo degli Schiavoni, stavolta col favore della popolazione e senza più gravi incidenti di una denunzia per avere tenuto riunioni non autorizzate, da cui fu assolto dal pretore di Termoli. Nacque così una comunità valdese un po' più numerosa delle precedenti. Sempre nel 1902, fu chiamato a Guglionisi da ripetute petizioni con decine di firme; il sindaco stesso la accolse favorevolmente, dichiarandosi lieto che gli evangelici richiamassero il popolo a Cristo e lo staccassero dal prete. Quando però si delineò un movimento con alcune centinaia di simpatizzanti, scoppiarono le solite violenze clericali. Fu inviata la truppa addirittura per calmare i disordini ed una cinquantina di persone, fra cui il prete locale, fu mandata sotto processo. Tutto si ridusse però alla nascita della solita piccola comunità con qualche decina di membri.

La penetrazione valdese si estese per qualche tempo anche ad altri centri del Molise, come Pescolanciano e Civitacampomarano, e portò alla nascita di una comunità a Campobasso stessa ai primi del Novecento. Penetrò inoltre nella provincia di Chieti, con vicende affatto analoghe; a Borello, un reduce dagli Stati Uniti, Luciano Casciato, prese contatto con i valdesi di Schiavi nel 1897 e creò una piccola comunità, malgrado le consuete ostilità dell'ambiente e le consuete beghe fra clericali e anticlericali; a Salle, un altro « americano » mandò a chiamare il pastore valdese di Chieti attorno al 1900; lo stesso avvenne a Casalanguida. Anche a Salle scoppiarono violenze ed arrivarono i carabinieri a ristabilire l'ordine. A differenza però degli altri paesi, il numero degli aderenti fu relativamente elevato; oltre ad una cappella, i valdesi aprirono anche una scuola, con corsi serali per adulti analfabeti, frequentati anche da una cinquantina di donne. Per vario tempo, la scuola e la cappella valdesi furono bersaglio di violente ostilità, aizzate dal sindaco e dal prete; gli evangelici dovevano montare la guardia alla casa del maestro, arrivato dalle Valli Valdesi, per timore che gli facessero la pelle. Poi la situazione si calmò; ma in cambio, venne il terremoto del 1915 e distrusse mezzo paese: il resto fu portato via da una frana. Salle fu ricostruita solo in parte e in altra sede; la maggioranza della popolazione emigrò e con lei quasi tutti gli evangelici.

Sempre in provincia di Chieti, attorno alla vallata del Sangro, nacquero pure delle comunità metodiste fra vicende del tutto analoghe: si formò un primo nucleo ad Atessa, seguito dall'immancabile scoppio di violenza clericale, per cui nel giugno 1898 si ebbe un'aggressione alla casa del predicatore evangelico Rivoire; si ebbero altresì l'intervento della forza pubblica, il processo ai responsabili dell'aggressione e le condanne di

vari di costoro. Subito dopo, cominciarono ad arrivare inviti a predicare dai paesi vicini e nacquero altre comunità a Perano (1900) ed a Palombaro (1904). Il primo arrivo di un predicatore evangelico a Palombaro, nel 1902, fu salutato da una violenta gazzarra, per cui dovettero muoversi daccapo i carabinieri e piovve daccapo qualche condanna: però il partito anticlericale doveva esser forte assai, se è vero che il municipio regalò addirittura un terreno perché i protestanti vi costruissero la loro cappella ed una scuola. Il che potrebbe spiegare come mai la comunità metodista abbia avuto una vitalità particolarmente rigogliosa nei suoi primi venti anni di vita e viceversa sia stata assai bersagliata dopo l'avvento del fascismo.

Sorsero infine una comunità battista a Montenerodomo (1907), nonché due comunità dei « fratelli » a Paglieta (verso il 1905) ad a Gissi. Ne fu promotore soprattutto un ex impiegato statale, Camillo Pace, che poi trasferì a Pescara la sua sede; durante il fascismo, ebbe una perquisizione, nel corso della quale gli furono trovati in casa degli emblemi massonici, e quindi fu mandato al confino. Se si tiene conto dell'abituale separazione dal « mondo » dei « fratelli » (difatti, la scoperta che un « operaio del Signore » era anche massone mise un po' a disagio il loro ambiente) questa circostanza è pure indicativa del clima in cui si svolsero gli avvenimenti abruzzesi di cui abbiamo parlato.

Del resto, oltre che nel Molise e in provincia di Chieti, vi fu un certo movimento evangelico anche altrove: nelle provincie di Aquila e di Teramo, i wesleyani crearono una decina di nuclei ad Ofena, Pentima, Torre dei Passeri, Loreto Apruntino, Pescosansonesco etc., con centinaia di aderenti e simpatizzanti; nella Marsica, sorse una comunità battista a San Benedetto dei Marsi. Si ripeté ancora una volta la solita storia; la cappella evangelica e la casa di un protestante, Nicola Di Benedetto, furono assalite dai clericali; la forza pubblica intervenne e vi fu un processo contro gli aggressori, fra cui il contadino Venanzio Cerasani. Vi fu però una novità singolare; il Cerasani stesso si convertì nel 1905 e come Saulo di Tarso si trasformò da persecutore in perseguitato. Divenne cioè l'anziano della comunità battista e subì egli stesso violenze durante un altro scoppio di brutalità nel 1908. Anche S. Benedetto fu colpita duramente dal terremoto della Marsica e la comunità perdette due terzi dei suoi membri. Ma non si sfasciò come quella di Salle, grazie appunto all'anziano Cerasani, che riuscì a mantenerla unita ed a colmare i vuoti aperti nelle sue file dalla catastrofe. Come vedremo più oltre, anche negli anni successivi, persino sotto il fascismo, la Marsica, il Molise e la provincia di Chieti continuarono ad essere punteggiate di nuovi movimenti evangelici sino ai giorni nostri.

Al contrario dell'Abruzzo, in Puglia i movimenti evangelici della fine dell'Ottocento e del primo Novecento nacquero su un terreno, che spesso aveva già ricevuto una qualche esperienza del genere nei decenni precedenti. Nella regione esisteva già uno strato di borghesia liberale o radicale-democratica al tempo del Risorgimento, specie nelle città costiere come Bari, Barletta, Trani, Brindisi, Gallipoli, Taranto, ed in qualche centro

dell'interno come Foggia o Lecce. Subito dopo il 1860, pertanto, vi fu una certa penetrazione di valdesi e di evangelici « liberi » in questi ambienti, sia pure con qualche episodio drammatico, come la strage di Barletta del 1866, in cui i protestanti furono linciati dalla folla aizzata dal clero. Il reflusso degli entusiasmi risorgimentali portò alla solita crisi del movimento evangelico attorno al 1880. Sopravvissero però alcune comunità della Chiesa Cristiana Libera, specie nelle città, e qualche nucleo più o meno sparuto di « fratelli » e di valdesi; più tardi comparvero nella regione anche metodisti e battisti. E con la fine dell'Ottocento venne anche in Puglia una ripresa, che si fece sentire particolarmente nel retroterra rurale, nelle provincie di Foggia e di Bari, anziché sulla costa.

Si trattava però di un ambiente rurale *sui generis* cioè quello dei grandi agglomerati di braccianti, ove i contadini vivono altrettanto addensati degli operai della grande industria. Dunque, un ambiente già pervaso di fermenti di ribellione politico-sociale, in cui la predicazione evangelica era accolta senza paura ed in cui la reazione clericale si trovava di fronte un bellicoso proletariato, per nulla facile ad abbassare il capo davanti alla prepotenza altrui. Nei grandi agglomerati rurali della Puglia, le comunità evangeliche avevano assai meno da soffrire che nell'Abruzzo e potevano avere una assai più facile continuità di vita. L'emigrazione non le dissanguava tanto facilmente, in quanto i vuoti da essa aperti venivano colmati più facilmente da nuovi proseliti, oltre che dalla alta natalità caratteristica del Mezzogiorno. La cura pastorale stessa non presentava i problemi angosciosi dell'Abruzzo, anche se la figura dell'« anziano » contadino vi acquistava spesso un'importanza centrale. Il movimento evangelico, infine, si innestava naturalmente sul coevo moto di risveglio delle plebi meridionali, sotto lo stimolo dell'emigrazione e delle nuove idee socialiste.

Il rapporto fra queste circostanze ambientali ed il movimento evangelico è provato dalla sorte stessa, ben altrimenti infelice, cui il protestantesimo andò incontro in altre zone della regione, con diversa configurazione economico-sociale. Nel Salento, i « fratelli » tentarono di allargare le loro superstiti propaggini della zona fra Brindisi e Lecce, sul cadere dell'Ottocento. Ma a Surbo, dove il loro « operaio » di Brindisi, Brunelli, stava raccogliendo qualche seguace, una folla fanatizzata minacciò di assalire la casa di un tale C. Casale ove si tenevano i culti, il 12 ottobre 1893, e il Brunelli si salvò solo per l'intervento di un assessore ed una guardia comunale, i quali lo fecero uscire dal paese. A Novoli scoppiò un tumulto analogo il 20 febbraio 1898, con percosse e ferite. A San Pier Vernotico, l'8 novembre 1899, un « colportore » Russo, pure dei « fratelli », fu aggredito dalla folla, bastonato e lasciato per la strada in gravi condizioni; qualche mese dopo, nel marzo 1900, anche il Brunelli rischiò di esservi linciato a furore di popolo, mentre stava tenendo il culto evangelico ad un'ottantina di persone; riuscì a nascondersi e si salvò, ma le case di tre evangelici andarono a sacco. Dopo di che non si parlò più di movimento evangelico in quell'area, almeno per parecchi anni. Non vi fu stavolta nessuno di quegli energici interventi della pubblica autorità, a difesa della

libertà religiosa, di cui si è detto a proposito dell'Abruzzo. Non è da escludere pertanto che vi sia stata una sorta di tacita complicità fra i « mazzieri » locali e coloro cui, almeno in teoria, sarebbe spettato di assicurare l'ordine pubblico e l'incolumità fisica dei cittadini. Tanto più che si era negli anni famigerati della reazione di fine di secolo; ed abbiamo già visto come anche altrove il contegno delle autorità, in quel giro di tempo, fosse tutt'altro che tenero verso i predicatori evangelici, i quali andavano mettendo grilli per la testa al popolo.

Il legame fra movimento religioso e rivolta sociale balza invero agli occhi se si scorre l'elenco delle località, in cui il movimento evangelico poté viceversa attecchire. A parte i soliti centri urbani costieri, ci sono tutti i classici luoghi della disperata miseria dei braccianti e delle loro feroci lotte di classe con gli agrari pugliesi. In testa c'è la tragica Murgia, con tutta una serie di comunità battiste; Gravina (1892), Altamura (1894), Gioia del Colle, Santeramo ove i battisti ereditano un vecchio avamposto dei « fratelli ». Inoltre a Spinazzola nasce anche un nucleo metodista (1896). E la serie delle comunità battiste prosegue anche nella vicina Lucania, ove l'ambiente è così simile a quello murgiano, sia pure con una miseria ancora più cupa: Matera (1894), Miglionico (1892), Ferrandina (1897). Al limite della Murgia, verso Taranto, c'è Ginosa, da cui parte nel 1903 una petizione ai valdesi perché vi mandino un loro predicatore. Vi sorge una comunità, con annessa una scuola, in un ambiente fortemente influenzato dal socialismo; vi lavora il solito evangelista Pasquale Lo Re, fra il 1907 e il 1911, in mezzo alle abituali baruffe con i clericali. A differenza delle stazioni battiste, però, l'opera valdese di Ginosa subisce un certo declino, a causa della miseria imperversante. La fame è tale da esplodere in una sommossa popolare il 29 marzo 1915; 150 poveri diavoli sono arrestati, fra cui alcuni evangelici. E parecchi, al solito, emigrano. Anche al di là della fascia murgiana, del resto, i valdesi creano una comunità a Taranto sul cadere del secolo XIX; e si tratta anche qui di un movimento abbastanza tipico, in quanto i proseliti sono quasi tutti operai dell'arsenale marittimo, come gli evangelici di La Spezia.

Più a settentrione, nella tradizionalmente ribelle Corato, una comunità valdese, risalente al 1879, ma quasi estinta successivamente, ripullula ai primi del secolo, specie quando vi è un pastore Giuseppe Banchetti (1909-13), di tendenze socialiste. Nel Foggiano si formano altre comunità, pure valdesi, nella rossa Cerignola (1902) e ad Orsara di Puglia, ove sembrano ripetersi le vicende del vicino Molise. Verso il 1900, due reduci dagli Stati Uniti, Donato Pagano e Donato Cericola, chiamano il pastore valdese di Napoli e formano un primo nucleo evangelico, suscitando le abituali reazioni: il vescovo stesso si trasferisce ad Orsara per una quindicina di giorni, onde dirigere la lotta contro i protestanti. Per anni si vive in un clima incandescente, fra diatribe di missionari, che cercano di aizzare il popolo contro i protestanti, e occasionali episodi di violenza. Tanto per cambiare, viene mandato ad Orsara il Lo Re, dal 1913 al 1916, il quale non manca di fare le solite scenate anticlericali; fra l'altro, nel

1914, organizza un corteo per celebrare la ricorrenza del 17 febbraio 1848, cioè dell'editto di emancipazione dei valdesi, e i clericali glielo impediscono scatenando la folla. Ancora una volta, però, si ha un energico intervento delle autorità: un centinaio di soldati è inviato a presidiare Orsara, onde consentire al corteo di svolgersi liberamente.

Con Orsara, siamo al limite dell'Appennino meridionale; in mezzo al suo labirinto di montagne e di vallate, nei villaggi isolati dal mondo che stanno fra la zona del Vulture e la conca di Avellino, pullula daccapo tutta un'altra serie di comunità contadine, per lo più battiste e in qualche caso metodiste, legate come sempre al ritorno degli emigrati dagli Stati Uniti. Ne nascono a Calitri (1899), Avellino (1900), Bisaccia (1906), Pescopagano (1907), Guardia dei Lombardi (1912), tutte quante battiste, nonché a Venosa (metodista episcopale) e a Rapolla (metodista wesleyana). E non si finirebbe più di elencare i centri della Campania ove sorgono nuclei piccoli o grandi di tal genere; ve ne sono di battisti a Minturno (1896) e nei dintorni, a San Giorgio a Cremano (1906), a Isola del Liri (1912); vi è un grosso movimento evangelico ad Albanella (1904), nel Cilento, sorto ad opera di un contadino Antonio Inghilese, divenuto protestante a New York, che sbocca nella formazione di una comunità metodista; sempre ad opera di reduci d'America la predicazione metodista si fa strada a Castellone al Volturno, a partire dal 1899 e di lì si allarga a sei o sette località vicine. Ed ognuno di questi nomi ha dietro di sé una storia di lotte paesane e di tenacia contadina, simile a quelle che abbiamo già esposto e che sarebbe ormai tedioso ripetere.

Qualche ondata del movimento raggiunge anche la Calabria, cioè la regione del Mezzogiorno che meno è stata penetrabile al protestantesimo nell'età del Risorgimento. Anche nei decenni successivi i protestanti vi hanno fatto solo qualche sporadica comparsa; per esempio a Rocca Imperiale, un paese della Calabria Ionica, che alla fine del secolo presentava il caso piuttosto singolare di un sindaco ex-prete, tale Vitale, il quale era anche predicatore evangelico ed anima di una piccola comunità valdese. Nel 1899, viceversa, da Falerna, sull'altro versante marittimo della Calabria, non lungi da S. Eufemia, arriva una petizione ai valdesi perché mandino un predicatore. Sorgono una comunità e le solite scuole diurne per i ragazzi e serali per gli analfabeti; al censimento del 1901, 300 persone si dichiarano di religione protestante. Da Falerna, inoltre, la predicazione valdese si allarga ad una decina di centri vicini, sino a Reggio, ove sorge un'altra comunità all'indomani del terremoto del 1908. Fra il 1910 e la Guerra Mondiale nascono altre comunità, a Catanzaro e nei paesi vicini di S. Pietro Magisano e Vincolise, specie ad opera di un reduce degli Stati Uniti, G. Scorza, le quali aderiscono alla Chiesa Metodista Episcopale. Anche a Vincolise al solito, si hanno un tumulto clericale contro i protestanti e la condanna in tribunale degli autori delle violenze. A Cosenza e in provincia lavorano i wesleyani; in altri centri calabresi si impiantano i battisti. È vero d'altra parte che le condizioni ambientali sono di una durezza estrema: l'isolamento in cui vivono questi nuclei

evangelici, quasi sempre modesti di numero, la pressione implacabile di un ambiente ostile, il solito dissanguamento prodotto dall'emigrazione logorano la comunità ancora più rapidamente di quelle dell'Abruzzo, riducendole spesso a piccole « dissidenze » asfittiche, senza ulteriore possibilità di penetrazione.

In Sicilia, invece, a differenza del Mezzogiorno continentale, la rivoluzione garibaldina aveva inciso profondamente, e sulla sua scia anche il protestantesimo aveva trovato una diffusione abbastanza notevole in pochi anni. Al censimento del 1861, l'isola contava appena 742 protestanti, per l'80% stranieri; a quello del 1871 ne contava già 6755. I valdesi, sbarcati in Sicilia quasi alle calcagna delle camicie rosse, ebbero ovviamente una parte preponderante in questa fase iniziale. Arrivarono poi, i wesleyani, dal 1872, ed i battisti, dal 1876; ed infine anche i metodisti episcopali, e la Chiesa Evangelica Italiana.

Le circostanze che avevano presieduto alla sua nascita, fecero insieme la forza e il limite del protestantesimo in Sicilia. Nato ad uno stesso parto con il movimento garibaldino, il movimento evangelico poteva trovare facilmente degli appoggi nell'ambiente locale, con le sue forti passioni anticlericali, le sue consorterie massoniche, i suoi influenti capoccia paesani. Ma se accettava questo appoggio, metteva il piede nei trabocchetti della piccola politica di parte, con tutti i suoi intrighi e i suoi ripicchi, correndo il rischio di farsi strumentalizzare e perdere ogni genuino connotato religioso; se lo rifiutava, correva il rischio di trovarsi isolato e cozzare vanamente contro il muro delle diffidenze e delle omertà mafiose. I valdesi vollero porre un'energica distinzione fra Vangelo e consorteria politica, comunità cristiana e massoneria, e con tenacia subalpina lavoraron a creare delle comunità evangeliche fondate su una seria coscienza religiosa ed una disciplina non meno seria. Vi riuscirono in più casi, tanti nelle grandi città costiere, come Palermo, Messina e Catania, quanto in alcuni centri dell'interno, come Vittoria, Caltanissetta, Riesi e Grotte. Ma in una quantità di altri casi, dopo rapidi successi iniziali, sperimentarono altrettanto subitanei crolli nella loro opera. Per di più, il corpo pastorale valdese di allora era composto in buona parte di oriundi delle Valli; inevitabilmente, l'avanzata dei valdesi in Sicilia aveva più il carattere di una « conquista piemontese », che non di un movimento popolare indigeno. Va detto d'altra parte che chi si prestò a corteggiare l'anticlericalismo di stampo massonico più dei valdesi, come fecero a volte i metodisti e quelli della Chiesa Evangelica Italiana, mietè ugualmente grosse disillusioni e non sempre costruì qualcosa di durevole nella stessa misura dei valdesi.

Nulla di strano, dunque, che non esistano rapporti fra il movimento evangelico e il grande incendio popolare dei Fasci Siciliani [8]. D'altra parte,

[8] Anche se non mancò, in ambiente evangelico, una qualche coscienza della gravità della situazione sociale in Sicilia: p. es. *L'Evangelista*, nel 1893, stigmatizzò più volte, con linguaggio assai acceso, le tragiche condizioni dei lavoratori siciliani e l'egoismo dei ceti abbienti, negando che le misure repressive del governo potessero servire in alcun modo a sanare i mali dell'isola ed insistendo in particolare sull'intollerabile gravame che la politica fiscale del tempo faceva pesare sulle masse popolari.

il risveglio delle masse popolari, sviluppatosi tra la fine dell'Ottocento ed i primi del Novecento, trovò anche in Sicilia riscontro in una parallela ripresa espansionistica evangelica. E le condizioni ambientali furono ancora una volta determinanti, in molti casi, del successo o dell'insuccesso degli sforzi dei protestanti.

Nella Sicilia occidentale si trattò quasi sempre di insuccesso e non c'è dubbio che vi ebbe parte preponderante il clima di intimidazione che vi facevano regnare le cosche mafiose locali, con la tacita connivenza delle autorità stesse. Nel 1905, i valdesi insediarono un loro evangelista a Trapani, su richiesta di un piccolo nucleo di seguaci e di simpatizzanti; e finché il nucleo restò piccolo, appunto, le cose andarono liscie. Quando la cappella valdese, attorno al 1910, cominciò ad affollarsi di uditori, cominciarono anche delle gazzarre per disturbarne il culto, di cui la polizia rifiutò — chissà perché — di occuparsi. Visto che le chiassate non bastavano, si passò alle vie di fatto; durante la predica, l'evangelista, Pietro Zuliani, venne ferito alla testa da una seggiola scagliatagli contro da un energumeno; e la magistratura — chissà perché — dopo averci pensato sopra alcuni mesi, se ne lavò le mani con un « non luogo a procedere ». Non essendo bastato neanche questo « avvertimento », il custode della cappella venne bastonato ripetutamente. Allora i valdesi protestarono a Roma, presso il ministero degli Interni, e tutto si calmò di botto, come per incanto. Ma ormai, coloro che prima frequentavano la cappella avevano capito l'antifona e se l'erano squagliata. Rimase solo una dozzina di superstiti, che il tempo si incaricò di fare sparire gradualmente. Attorno al 1910, i pastori valdesi di Palermo cominciarono a trovare ascoltatori in parecchi paesi circonvicini; specie a San Cipirrello, centinaia di persone si affollavano ad ascoltarli presso la Cooperativa locale. Tosto però — chissà perché — i loro stessi simpatizzanti pregarono i valdesi di sospendere le proprie visite al paese: non ci vuole molto a capire da chi provenisse questo amorevole consiglio in un paese come San Cipirrello.

Anche a Girgenti, i valdesi dovettero abbandonare un locale di culto da essi aperto nel 1908, perché alcuni anni dopo, nel 1912, non vi si potevano riunire altro che sotto la protezione della forza pubblica e fra continue minacce. Nell'area delle zolfare, tuttavia, il bellicoso proletariato delle miniere li sosteneva con la propria simpatia. Si è già parlato di Riesi e di come nel 1911 buona parte della popolazione riesina si dichiarasse protestante. Da Riesi, Grotte e Caltanissetta, l'opera valdese poté irradiarsi attorno ai primi del Novecento in una quindicina di località vicine. Talvolta, i valdesi vennero invitati da petizioni, come a Sommatino nel 1903 ed a Licata nel 1905; tal altra si delinearono movimenti di una certa estensione, come a Pietraperzia, a Serradifalco, a Piazza Armerina. Verso il 1915 però l'effervescenza iniziale si era già dileguata; la crisi dello zolfo si era fatta cronica e con essa la miseria delle popolazioni. La fame, ormai endemica, portò all'emigrazione, oppure ad un cupo avvilimento. Né nelle provincie occidentali dell'isola, né in quelle di Agrigento e di Caltanissetta, la partita si chiuse lì per sempre: oggi i protestanti pullulano a migliaia

in queste zone, con poco meno di un centinaio di comunità. Ma per questo fu necessario che passassero alcuni decenni e soprattutto che la situazione religiosa della Sicilia si mettesse daccapo in movimento, sotto la spinta di quei movimenti popolari, a carattere ardentemente spiritualistico, di cui già si è parlato come di un fenomeno delineatosi nel duro clima del fascismo ed esploso largamente all'indomani del crollo della dittatura.

L'ambiente agricolo della Sicilia orientale poteva altresì essere povero, ma era esente dal terrore mafioso che gravava sulla Sicilia occidentale o de fenomeni così terrificanti di sfacelo economico quali quelli della regione delle zolfare. Anziché dal latifondo, era caratterizzato spesso da culture intensive di vigneti e agrumeti, specie nelle sue fasce costiere. Sotto ogni aspetto, offriva almeno un minimo di spazio per movimenti popolari, tanto sul piano politico, quanto su quello religioso. Nulla di strano che esso abbia presentato assai migliori possibilità di penetrazione a nuove idee evangeliche che non l'area occidentale dell'isola.

Una zona tipica di questa penetrazione può considerarsi l'estremo lembo meridionale della Sicilia, che fronteggia direttamente l'Africa, e l'area finitima della provincia di Siracusa. Verso il 1896, sorse una comunità della Chiesa Evangelica Italiana fra i contadini di Scicli (Ragusa). La Chiesa Evangelica Italiana aveva allora come presidente Saverio Fera, già pastore proprio a Palermo, che in seguito capeggiò la Massoneria di Piazza del Gesù al tempo dello scisma massonico; ad invitare i protestanti a Scicli ed appoggiarne l'opera furono la Società Operaia e la Società Agricola locali. Dunque, non c'è dubbio sullo sfondo politico-sociale di questo movimento; a Scicli, però, dal radicalismo democratico, si passò presto a posizioni ancora più avanzate, specie sotto la guida di un pastore G.B. Gattuso; movimento evangelico e movimento socialista contadino fecero praticamente tutt'uno, attirandosi ovviamente l'odio dei notabili locali. Nel novembre 1904, scoppiò una sollevazione, sotto il pungolo della fame: intervenne la truppa: furono operati arresti a dozzine. Settantuno persone, fra cui sedici evangelici furono processati, compreso il pastore Gattuso, accusato di essere il principale aizzatore del tumulto. Il tribunale lo assolse, ma i notabili lo boicottarono così efficacemente che per vario tempo dovette abitare a Modica, in quanto a Scicli nessuno osava affittargli un alloggio. Ciò nonostante, il movimento evangelico-socialista lungi dallo spegnersi si radicò ancora più saldamente in Scicli. E vedremo più oltre come esso avesse ancora vicende assai interessanti dopo la I Guerra Mondiale.

Non lontano di là, a Vittoria, esisteva già una comunità valdese; e anche quest'ultima, sul cadere del secolo, riprese a far buon numero di proseliti, specie negli ambienti popolari della città. Da Vittoria, infine, i valdesi penetrarono a Pachino nel 1899, ove trovarono una popolazione agricola di spirito fortemente indipendente che li accolse in trionfo. Né giovò ad arrestare il movimento la voce allora sparsasi di un'apparizione della Madonna, la quale avrebbe espresso un severo ammonimento contro il pericolo protestante. Nel 1903, allorché vi era pastore quel Giuseppe Banchetti, di cui si è già parlato a proposito della Puglia, si calcolava

che metà dei 12.000 abitanti di Pachino fossero stati in contatto, in un modo o nell'altro, con l'opera evangelica.

Vi fu il solito reflusso dopo i primi entusiasmi; per di più, nel 1905, la peronospera distrusse i vigneti, principale risorsa degli agricoltori di Pachino, e la gente cominciò ad emigrare. Tuttavia, la comunità valdese restò fiorente, grazie anche alla presenza — qui come altrove — di scuole molto apprezzate dalla popolazione. Inoltre, si destarono movimenti a Floridia, dove i valdesi furono chiamati nel 1909, e poi anche ad Augusta e Canicattini nel 1911. Più che i valdesi, però, ne raccolsero il frutto i battisti, che si insediarono altresì nella provincia di Siracusa in quel giro di tempo, creandovi gradualmente una rete di comunità a Floridia, Lentini, Siracusa.

Fermenti si delinearono pure nella zona degli agrumeti attorno a Catania e più ancora in provincia di Messina; anche questa, neanche a farlo apposta, una zona di vigneti e di diffusa piccola proprietà coltivatrice. E vi fu un pullulare di nuclei evangelici, ora metodisti come a S. Stefano di Camastra (1902) Mandanici (1903) Roccalumera (1903), ed ora valdesi, come a Spadafora, a Milazzo, a Barcellona Pozzo di Gotto attorno all'alba del secolo. Un evangelista valdese, Vincenzo Trobia, fu arrestato appunto a Barcellona e mandato sotto processo nel 1901. E la cosa può essere significativa; nel 1901 non si era più ai tempi del generale Bava Beccaris; sibbene a quelli dello Zanardelli e del Giolitti. Si sa però che a Messina il Giolitti non badava tanto per il sottile pur di eliminare le correnti di opposizione, che là erano particolarmente forti; evidentemente, a qualche zelante funzionario di P.S. doveva essere sembrato che i protestanti avessero a che fare con gli avversari della consorteria giolittiana. Forse per questo, forse per altri motivi che adesso ci sfuggono, il movimento evangelico svaporò presto nella provincia di Messina; per di più, arrivò il terremoto del 1908 ed ammazzò due terzi della comunità valdese della città — allora la più numerosa dell'isola — compreso il pastore Adolfo Chauvie. Ma è tipico che una nuova vampata si destasse subito dopo la Guerra Mondiale e stavolta in connessione quanto mai stretta ed aperta con il movimento politico sociale dei lavoratori. Si tratta, anzi di una vicenda abbastanza interessante da meritare una sua considerazione in particolare.

* * *

Subito dopo la I Guerra Mondiale si ebbe tutta una nuova serie di movimenti evangelici a carattere popolare, specie nelle zone rurali del Mezzogiorno e della Sicilia, ove essa si incrociò con l'ondata coeva delle agitazioni contadine e con il movimento per l'occupazione delle terre. Una frequente caratteristica di questi movimenti fu la presenza di pastori di idee socialiste o magari aderenti addirittura al partito socialista o a quello comunista. Come sempre, si trattò di un incontro fra socialismo e protestantesimo limitato a singoli casi e situazioni locali, che fu ben lungi da

diventare regola generale. Per di più, fu come prima un incontro soltanto alla base, cui i dirigenti socialisti restaron estranei ed a cui le stesse sfere dirigenti delle chiese evangeliche prestaron attenzione solo per i riflessi che potevano derivarne all'opera di proselitismo, senza sforzo particolare di approfondire il problema dei rapporti fra riforma religiosa e redenzione sociale. Si deve anzi dire che il clima di quelle sfere dirigenti era tutt'altro che favorevole a idee rivoluzionarie: e come se non bastasse, c'era nel protestantesimo italiano una tradizione risorgimentale che durante la guerra era andata assai più nel senso del patriottismo interventista che dell'internazionalismo socialista. Tuttavia, ovunque si verificò, l'incontro fra il movimento evangelico e quello dei lavoratori fu sufficiente a determinare un clima di accentuata tensione popolare, quasi sempre con un finale drammatico, rappresentato dall'intervento brutale dello squadrismo fascista, sollecitato insieme dalla reazione padronale e dal clero.

Ciò si verificò particolarmente nell'ambiente dei battisti, data la composizione operaia e contadina di molte delle loro comunità, anche se il fenomeno non si limitò ai battisti soltanto. Un caso tipico di pastore socialista fu quello di Vincenzo Melodia, ministro della comunità battista di Messina e suscitatore di un'esplosione popolare, religiosa e sociale insieme, nella vicina località di San Piero a Patti. La zona di Patti era già stata battuta ai primi del secolo dai valdesi; nel dicembre 1919, vi comparve il Melodia, su invito di un tale con cui era in rapporti epistolari. Il popolo impose che gli venisse concesso il teatro comunale per le sue predicazioni contro alla resistenza del sindaco, fratello del parroco locale, e dei signorotti del paese. Le adunanze continuarono nel 1920, nei locali della Camera del Lavoro e della Società Operaia; intanto il comune era passato in mano ai socialisti, i quali appoggiarono l'opera del pastore; una cinquantina di persone chiesero di essere battezzate e formarono il primo nucleo di una comunità. Un altro paese, Montalbano, sui Monti Peloritani a 1000 metri di altezza, accolse pure il pastore Melodia e centinaia di montanari si affollarono alle sue prediche. Avanti della fine dell'anno un ministro battista, Agostino Biagi, fu inviato sul posto per curare i nuclei di San Pietro a Patti e Montalbano; nella prima località fu aperta una cappella evangelica.

La reazione non tardò a farsi sentire. A Montalbano, il parroco, i notabili e i carabinieri combatterono gli evangelici, accusandoli di essere dei bolscevichi. A San Piero a Patti, essendo resultati inutili l'invio di missionari per predicare contro i protestanti e la minaccia di interdetto sul paese da parte del parroco, arrivò nel 1921 una spedizione punitiva fascista, preceduta da carabinieri e guardie regie. Gli operai rossi si armarono per respingere gli aggressori; il pastore li convinse ad allontanarsi dal paese per evitare uno spargimento di sangue. Gli squadristi devastarono le sedi socialiste e le case dei rossi, percuotendo donne e vecchi; una donna abortì in seguito alle percosse ricevute. Fu data la caccia ai protestanti con bastonature e minaccie di morte, rivoltella alla tempia. I proprietari della casa dove era la sala evangelica, riuscirono a convincere gli squadristi

che non v'era nulla di importante da distruggere; i fascisti si limitarono perciò a bruciare mobili ed incartamenti. A questo punto, secondo la cronaca dei fatti pubblicati dal periodico battista « Il Testimonio », « una revolverata di ignota provenienza, ferendo il capobanda, mise in fuga onorata gli eroi ».

Partita la spedizione punitiva, restarono però in paese i fascisti locali, capeggiati dal nipote del parroco, imperversando con violenze e perquisizioni, spalleggiati dai carabinieri. Un giorno, il pastore Biagi, che si era recato a Roma, non trovò più, al suo ritorno, gli evangelici; se la erano dovuta battere per la campagna, onde scampare alle camicie nere. Egli stesso venne prelevato dai fascisti, portato alla sede del fascio e quivi minacciato di morte: poi fu messo a forza su una vettura e scortato fuori del paese. I dirigenti battisti cercaron di rannodare le fila, trasferendo altrove il Melodia e il Biagi, e inviando a Messina un altro pastore, Francesco Pugliese. Ma in una cronaca del « Testimonio » del 1922 si legge che il parroco di San Piero a Patti si aggira minacciosamente per il paese col distintivo fascista e un nodoso randello in mano. Un giorno, il Pugliese, mentre arriva da Messina per tenere il culto a San Piero a Patti, è circondato alla stazione da uno stuolo di carabinieri, che non lo lascia più: in paese è venuto un quaresimalista a incitare i fascisti a farla finita con i protestanti e i fascisti vanno adesso minacciando che fredderanno il pastore a revolverate, se oserà risalire sul pulpito. I fratelli stessi supplicano il Pugliese di non predicare più; il pastore tiene ugualmente la sua predica, ma non ha altro pubblico se non carabinieri e fascisti. Da allora, non si trovan più notizie di San Piero a Patti e di Montalbano sul « Testimonio »; evidentemente il voto del quaresimalista è stato pienamente esaudito. Può essere interessante aggiungere che un figlio del pastore Melodia, Giovanni, sarà poi nel movimento comunista clandestino e durante la resistenza finirà a Buchenwald; sarà anzi uno dei pochi sopravvissuti di cotesto campo di sterminio.

Dove invece esiste una comunità evangelica ormai consolidata, la reazione fascista, pure distruggendo il movimento politico-sociale, non riesce a distruggere anche il nucleo religioso. Abbiamo già menzionato la comunità di Scicli; dopo il 1904, con la fine della Chiesa Evangelica Italiana, è passata alla Chiesa Metodista Episcopale ed ha per ministro, nel dopo guerra, un pastore Schirò, socialista, il quale suscita un'ondata popolare tale da essere eletto sindaco addirittura. La reazione fascista si abbatte sui « rossi »; lo stesso Schirò è ferito da un'aggressione squadrista. Il popolo si solleva e mette in fuga i fascisti; il capo degli squadristi finisce col rifugiarsi presso il pastore, il quale lo salva dalla folla infuriata. Poi il regime si afferma; per qualche tempo, i contadini evangelici di Scicli debbono fare la guardia col fucile alla mano alla loro cappella per tema che i fascisti le diano fuoco. Però la comunità sopravvive e il pastore Schirò può continuare nel suo ministero, sia pure tra immaginabili difficoltà e angherie.

La situazione è incandescente anche in quelle zone pugliesi, di cui si

è già parlato. A Gioia del Colle troviamo un altro pastore socialista, Liutprando Saccomanni. La sua comunità battista conta appena 42 membri comunicanti nel 1919, ma raddoppia in poco tempo e le folle si accalcano ad ascoltare la parola del ministro. Un giorno, nel giugno 1920, in cui il P.P.I. chiama a tenere un comizio un frate, padre Serafino di Santeramo, il pastore è invitato a parlare alla stessa ora su « Il Cristianesimo e la chiesa di Roma »: duemila persone sono ad applaudirlo, mentre il comizio del frate va deserto. Il 30 giugno, alcune centinaia di contadini vanno ad occupare le terre dei latifondisti, promesse loro dal decreto Visocchi. Gli agrari accolgono i contadini a fucilate e ne nasce uno scontro; cadono 6 uccisi e 32 feriti fra i contadini e 3 uccisi e 3 feriti fra i loro avversari. Ai funerali dei caduti contadini, di cui uno era evangelico, il pastore Saccomanni arringa una marea di popolo, valutata a 20.000 persone. Come a Scicli, anche in Puglia la reazione fascista si fa sentire; il Saccomanni passa i guai suoi e più tardi sarà anche mandato al confino; nel 1924 è chiusa dalle autorità la cappella battista di Gravina, che però può essere riaperta pochi mesi dopo. Nonostante la pressione ostile e il dissanguamento dell'emigrazione, tuttavia, le comunità battiste e valdesi della Puglia, che abbiamo menzionato più sopra, continuano una vita relativamente fiorente sino ad oggi. Anzi, quella di Orsara traversa una fiammata di entusiasmo proprio negli anni bui 1924-1926, allorché qualche centinaio di paesani accorrono ad ascoltare Carlo Lupo: un ex-ufficiale di carriera, convertitosi in trincea durante la Guerra Mondiale e divenuto un pastore dalla predicazione fortemente « impegnata » in senso pacifista e umanitario. Venti anni più tardi, il pastore Lupo sarà fra i collaboratori della resistenza in Lombardia ed avrà modo di assaggiare anche un po' di prigione. E forse non è inutile aggiungere che proprio in una di queste chiese contadine della Puglia, quella battista di Altamura, il figlio del pastore locale, Francesco Lobue, maturò una vocazione religiosa e politico-sociale insieme, al contatto con la tragica realtà della miseria meridionale, per cui doveva diventare uno fra i primi organizzatori del partito d'Azione clandestino, e poi della Resistenza, nelle Valli Valdesi.

In questo dopoguerra « rosso » il pastore Saccomanni raggiunge — quattro ore di treno, poi quattro ore di corriera e poi due ore a piedi — Cersosimo, un paese sperduto nell'interno della Lucania, ove la popolazione simpatizza con i protestanti e nel 1919 si forma un nucleo di battisti, capeggiato dall'assessore comunale Pasquale Veneziano. Sempre in Lucania, a Matera, è pastore battista Luigi Porfido, di idee socialiste, che suscita attorno a sè un certo movimento. Nel 1924 lascerà l'opera battista (come farà anche quel pastore Melodia, di cui si è già parlato; e forse la cosa è sintomatica) per crearsi una comunità indipendente a Matera; più tardi, sarà anch'egli mandato al confino. Nonostante questa, ed altre vessazioni — per esempio, a Rapolla, nel 1923, il circolo giovanile della comunità wesleyana è soppresso dal prefetto perché « divenuto da qualche tempo il ritrovo degli elementi più turbolenti e sovversivi del paese » — anche le comunità della Lucania riescono a sopravvivere altrettanto di quelle della Puglia.

Sempre nel dopoguerra « rosso » ritorna anche il fenomeno, di cui si è già parlato tante volte a proposito degli inizi del secolo: da una quantità di centri rurali parte un invito al pastore protestante più vicino — poco importa che si tratti di un battista, un metodista ed un valdese — perché venga a predicare in paese. Quasi sempre, c'è di mezzo uno scontro tra il clero o la consorteria conservatrice locale ed un ambiente popolare volgente più o meno decisamente a sinistra. E il fatto si ripete un po' in tutte le regioni del Mezzogiorno: in Calabria, dove nel marzo 1920 viene una petizione ai valdesi da Martirano Vecchio, in seguito al disgusto della popolazione per un prete scandaloso ed al consiglio di qualche paesano che è stato in America; e qui è la Società Operaia locale ad ospitare per qualche tempo i culti: in Campania, dove il pastore battista Finelli di Guardia Lombardi è chiamato nella vicina Gesualdo, sempre nel 1920, dal vice-sindaco, avvocato Pasquale Forgione, il quale ha sentito anche lui parlare di protestanti dal solito reduce dagli Stati Uniti. Spesso si tratta solo di fiammate passeggere, come nel caso appunto di queste località, anche se da principio centinaia di persone accorrono ad ascoltare la predicazione evangelica. Altre volte si forma solo un modesto nucleo, come quello che i valdesi raccolgono in questi anni a Latiano (Brindisi); altre volte nasce una vera e propria comunità evangelica di una certa consistenza, come quella battista di San Gregorio Magno, sorta nel 1919 nell'interno della provincia di Salerno. E il fatto che anche questa comunità, nel 1922, si serva del locale della Società Operaia per qualche riunione è abbastanza indicativo delle sue origini.

Anche in Campania, però, siamo ai soliti guai con i fascisti. Ne toccano persino i miti ed inoffensivi « fratelli », che hanno qualche « radunanza » di modesta entità a Napoli e nei dintorni: a Marano, nel 1924, un loro colportore Filippo Montrone, un vecchio di una settantina di anni, è bastonato a sangue da una banda di facinorosi, che l'organo dei « fratelli » si limita ad indicare pudicamente come dei « giovani », ma in cui non ci vuol molto a riconoscere le balde camicie nere del neonato regime. A Minturno e a Formia lavora un pastore battista d'Alessandro, il quale apre una cappella evangelica ed una scuola anche a Spigno Saturnia, nel 1923. Ma nel luglio 1925 scoppia una serie di incidenti, con sassate al pastore, percosse ad una donna evangelica, schiamazzi attorno alla cappella; il 26 luglio, mentre il pastore d'Alessandro arriva in paese da Formia, il sindaco in camicia nera gli sbarra il passo, attorniato da fascisti armati e da una turba minacciosa capeggiata dal prete; il sindaco ingiunge al pastore di tornare indietro e vorrebbe costringerlo a firmare un impegno di non tornare mai più a Spigno. L'altro rifiuta e ritenta la prova il 2 agosto, ma viene respinto per la seconda volta. Alla cappella evangelica viene trovato affisso un cartello che ammonisce: « Cari porci, se vi sta a cuore la vita, non aprite il vostro porcile ». La notte successiva, fra il 2 e il 3 agosto, la cappella è incendiata: vanno distrutti completamente il soffitto e l'arredamento. Ciò nonostante, le riunioni evangeliche continuano, fuori del paese, in casa di un contadino, sinché quindici mesi più tardi, nel 1927, le

autorità consentono finalmente la ripresa del culto protestante in Spigno stessa.

Il Lazio, all'infuori di Roma, presenta strutture economico-sociali abbastanza simili a quelle dell'Italia meridionale, e di fatto è teatro di vari episodi analoghi. Come nel caso di Spigno, però, si tratta di episodi che si verificano quando ormai gli anni « rossi » sono passati; anziché a movimenti di massa, siamo davanti alla « dissidenza » di gruppi minoritari, che esprimono la propria protesta evangelica rispetto ad un « mondo », che ormai è il mondo del regime clerico-fascista. A mobilitare la piazza, non sono più socialisti in funzione anticlericale, ma il clero in funzione sanfedistica: i fascisti stessi non intervengono tanto nei termini della spedizione squadrista, quanto nei termini del dominio dispotico del « ras » locale, il quale non vuole disturbatori in giro. E i carabinieri figuran come tutori dell'ordine, risparmiando il linciaggio ai protestanti, ma talvolta levandoli anche di torno, con le buone o le brusche.

A Civitavecchia è nata nel 1922 una comunità battista con alcune decine di membri e il pastore, Alfredo Del Rosso, allarga la sua predicazione anche ad altre località del Lazio settentrionale e della Maremma toscana, cercando persino di fare breccia, sia pure infruttuosamente, fra i seguaci di David Lazzaretti nell'Amiata. Ma nell'aprile 1924, una cappella che egli ha aperto nella borgata di La Bianca, a monte di Civitavecchia, è devastata dai fascisti di Tolfa e Allumiere, chiamati dal clero; inoltre, i fascisti invadono anche la casa di un catecumeno, minacciando e perquisendo. In questo caso, i carabinieri identificando i colpevoli della bravata, contro cui il Del Rosso si astiene dallo sporgere querela, e tutelano la riapertura della sala. Da allora, il Del Rosso svolge tranquillamente la sua opera; nel 1927, anzi, si crea una comunità battista anche a Grosseto.

In Sabina, invece, le cose vanno alquanto peggio. Il pastore della comunità battista di Paganico Sabino, di nome Battisti, è chiamato nel paese vicino di Mercetelli, ove vivono due famiglie evangeliche, nel 1924. I carabinieri lo fermano e fanno irruzione anche in casa di uno degli evangelici, mettendola sottosopra; diranno poi che il pastore Battisti è stato segnalato come un anarchico il quale svolge propaganda « antinazionale ». Anche il sindaco interviene, pregando il ministro di andarsene con le buone. Pure nel 1924, a Castel di Tora, un'altra località della Sabina ove si tengono riunioni evangeliche di una casa privata, il prete, dopo essersi rivolto ai fascisti inutilmente, organizza egli stesso un'aggressione a furore di popolo contro il predicatore metodista Jacopo Lombardini. I carabinieri ristabiliscono l'ordine, sfrattando dal paese il Lombardini. Mentre il piccolo nucleo di Mercetelli sopravvive, l'embrionale movimento di Castel di Tora è stroncato. In gioventù, Jacopo Lombardini era stato segretario della federazione repubblicana di Carrara; come tale aveva già subito violenze e bastonature dai fascisti. Nel crollo dei suoi ideali politici, abbracciò la fede evangelica. Non fu mai pastore, ma durante la Resistenza si unì ad una banda partigiana di « Giustizia e Libertà » nelle Valli Valdesi, facendo un po' il cappellano e un po' il commissario politico.

Catturato in un rastrellamento, fu torturato e poi deportato a Mauthausen ove morì in una camera a gas poco prima della fine della guerra.

Col passare degli anni, la stretta del regime fascista si fa sempre più dura: non tanto nella città, dove le comunità evangeliche sono relativamente consistenti e spesso vanno acquistando una fisionomia sociale sempre meno umile con l'ascendere dei loro membri entro le file del ceto medio o medio superiore: non tanto nell'Italia settentrionale e centrale, dove certe cose farebbero chiasso, e magari desterebbero l'attenzione della stampa straniera, mentre il regime ci tiene a *ménager* l'opinione inglese e americana. Ma piuttosto in campagna, nell'Italia meridionale, dove si ha a che fare con poveri diavoli indifesi, che si possono liquidare alla chetichella, rendendo loro la vita impossibile. Dopo il 1929, come se non bastasse l'atmosfera creata dal Concordato, ci si mette di mezzo anche la crisi economica mondiale; nei paesi si fa la fame; le scuole, che solevano avere un posto così importante nella vita delle comunità evangeliche rurali, si chiudono l'una dopo l'altra per mancanza di mezzi, se già non hanno dovuto chiudersi per via del regime fascista; mancano i mezzi persino per le necessità più elementari della vita ecclesiastica. Le piccole comunità contadine, già dissanguate dall'emigrazione, tirano avanti solo per un miracolo di tenacia, arrangiandosi come possono per il proprio culto con gli anziani locali, nei tanti casi in cui i pastori, ridotti di numero e magari bersagliati da ordini di sfratto della polizia o da assegnazioni al confino, non possono raggiungerle che molto saltuariamente.

Vita dura e logorante, specie fra le montagne dell'Abruzzo, anche se non mancano episodi eroicomici. A Palombaro, nel 1927, la pubblicazione da parte del pastore metodista locale di un opuscolo polemico sulla confessione auricolare, scatena una clamorosa diatriba sulla piazza, in cui i protestanti sono coperti di vituperi e interviene a difesa della fede romana contro gli eretici, antinazionali e venduti allo straniero, nientemeno che il gerarca fascista Guido Cristini, minacciando severi provvedimenti. Difatti, il prefetto di Chieti ordina la chiusura del circolo evangelico, « abituale ritrovo di elementi sovversivi », in cui si svolge « attività contraria all'ordine nazionale dello Stato »; l'anno successivo, arriva anche il solito ordine di sfratto dalla provincia per il pastore. A Lentella, verso il 1931, si è creata una propaggine della comunità valdese di Schiavi, la quale invece sta estinguendosi; alcune decine di persone non vogliono più essere calcolate come cattolici nel censimento di quell'anno, in cui il quesito circa la religione è formulato in modo assai bizzarro, cioè chiedendo di dichiarare in quale religione si sia stati battezzati. Il gruppetto valdese di Lentella, insieme a quelli di Casalanguida, Schiavi e Carurchio, marcia verso un fiume vicino — bandiere in testa — e quivi tutti coloro che sono nati cattolici si fanno ribattezzare pubblicamente, perché consti che sono protestanti ad ogni effetto. Dopo di che, naturalmente, i funzionari del censimento li registrano lo stesso per cattolici, con l'elegante argomento che il secondo battesimo non vale, essendo avvenuto dopo il termine prescritto per la raccolta dei dati.

Scoppia però ugualmente un grosso e clamoroso movimento a Villa San Sebastiano, una frazione di Tagliacozzo (Aquila) di circa 1400 anime. In paese, c'è del malumore reciproco fra certe monache e il parroco; nel 1930 il vescovo di Avezzano, per compiacere alle monache, trasferisce altrove il parroco e la popolazione si sdegna; c'è qualche reduce dall'America e suggerisce di sostituire la messa cattolica col culto protestante. Si chiama da Roma un pastore wesleyano e tutta Villa San Sebastiano per un momento, sembra volersi fare evangelica. L'esempio incendia l'intera Marsica: anche da Cerchio, Scurcola, Salino, Aielli, Torano, Capistrello, Celano, Tagliacozzo e dalla stessa Avezzano si mandano a chiamare i protestanti. Il Vaticano avvampa di sdegno davanti ad un simile spettacolo, proprio all'indomani del Concordato, e invoca a gran voce l'intervento del governo fascista. L'« Osservatore Romano » rovescia colonne su colonne di vituperi sui protestanti, intitolandole « La Nona Bolgia »[9]. Non c'è un intervento fascista di stampo squadristico; probabilmente, Mussolini non vuole avere grane con gli inglesi, dato che si tratta di una missione wesleyana. Ma le autorità si incaricano di fare rientrare, con mezzi persuasivi, le velleità di correre dietro ai protestanti. Intanto, ondata su ondate di missionari salgono alla riconquista di Villa San Sebastiano, passano di casa in casa minacciosamente ed estorcere ritrattazioni, intimidiscono la gente, mettono opportunamente sull'avviso la popolazione circa i costumi immorali dei protestanti e la corruzione delle loro donne; i pertinaci son boicottati e non trovano più lavoro. Malgrado tutto questo, restano oltre un centinaio di evangelici a Villa San Sebastiano, e qualcuno persino a Cerchio, nonostante che sia vietato al pastore di recarvisi.

La solita sfibrante vicenda continua per anni. Quando i protestanti riescono a costruire una chiesa in Villa San Sebastiano, si vieta loro di usarla: si permette solo che ne adoperino la cantina per il loro culto. Nel 1940 si manda al confino il loro pastore, Franco Cacciapuoti. Grottesco a dirsi, la libertà di culto arriva a Villa San Sebastiano con l'occupazione nazista, dopo l'8 settembre 1943. Sale in paese un reparto di soldati germanici ed esige alloggiamenti; i notabili di Villa suggeriscono all'ufficiale che lo comanda di requisire il tempio dei protestanti: l'ufficiale tedesco è protestante egli stesso e si sdegna, ordinando seduta stante che la chiesa sia adibita al culto.

* * *

Col movimento di Villa San Sebastiano, il nostro discorso giunge ormai alla fine. È l'ultimo conato, insieme a quello di Vintebbio, cui abbiamo già accennato, di mettere il naso fuori dell'uscio da parte delle forze protestanti di cui ci siamo occupati sinora. D'ora in poi, valdesi, battisti e metodisti saranno ridotti ad una lotta per la propria sopravvivenza, che il precipitare degli eventi verso la II Guerra Mondiale renderà di giorno in giorno più angosciosa. Si inizierà viceversa tutto un altro ciclo di

[9] Cfr. « Osservatore Romano » 2-9 aprile 1931 e ss.

movimenti religiosi popolari, con fisionomia abbastanza diversa, che avrà per protagonisti certi ambienti dei « fratelli » e talora anche gli Avventisti, ma soprattutto le Assemblee di Dio, e altri nuclei pentecostali, magari ancora più radicali delle stesse Assemblee di Dio. Ma la storia della tribolata diffusione di questi movimenti durante l'ultimo decennio del regime fascista e della loro rapida espansione all'indomani della caduta del fascismo, delle vessazioni da essi subite da parte dei governanti italiani nel recente dopoguerra e del loro adattamento alle nuove condizioni create dallo sviluppo industriale dell'Italia e dalle nuove migrazioni dei lavoratori, richiederebbe assai più che un articolo soltanto, non fosse altro che per le dimensioni quantitative stesse del fenomeno.

Ci limiteremo a qualche indicazione appena, tanto per dare un'idea di certi fenomeni. Al livello della cultura teologica, il duro clima del fascismo portò i protestanti italiani ad un ripensamento, che si orientò sovente — specie fra i valdesi — verso la « teologia della crisi » di Karl Barth. Ma al livello più schiettamente popolare, quel clima favorì spesso la diffusione di idee apocalittiche. E ciò consentì una certa penetrazione degli Avventisti del Settimo Giorno; nel 1925, contavano appena 300 membri circa; nel 1945 erano saliti attorno a 1200; nel 1965 si aggiravano sui 3.000. Va tenuto presente che queste cifre si riferiscono ai soli membri comunicanti, senza includere bambini, catecumeni, simpatizzanti. Sono lungi, dunque, dal dare una misura quantitativa adeguata del fenomeno. Né va dimenticato l'estremo rigore della disciplina interna degli Avventisti, che di per sé solo agisce come un vaglio quanto mai severo, a cominciare dall'impegno a versare la « decima », cioè il 10% di quanto ognuno guadagni. Cosa abbastanza interessante, il grosso degli Avventisti non è nell'Italia meridionale, e tanto meno in ambiente rurale; è in città come Milano, con la sua periferia industriale, Torino, Trieste, Bologna, Firenze, Roma, Jesi. Fa eccezione solo la Sicilia, dove è una quindicina di comunità, per lo più piccole, salvo quelle di Palermo e Piazza Armerina.

Sempre al clima del fascismo, in fondo, si dovettero le fortune delle Assemblee di Dio ed in parte anche dei « fratelli » del Mezzogiorno rurale. Come crediamo di avere documentato, ci fu sempre nel mondo contadino meridionale, dalla fine dell'Ottocento in poi, una certa tendenza, di più o meno vaste proporzioni, a ripudiare il cattolicesimo tradizionale e le forme di devozione ancestrali per accogliere in quella vece il biblicismo protestante. E crediamo di avere documentato altresì che questa tendenza fu stimolata potentemente dalle nuove esperienze giunte ai contadini meridionali e siciliani dall'emigrazione negli Stati Uniti. Sino al fascismo, queste tendenze furono incanalate nel proprio alveo da chiese — diciamo così — « istituzionali », come quelle dei valdesi, dei metodisti e dei battisti. Il contadino trovò naturale rivolgersi a chi era più istruito di lui, ed accettare la *leadership* spirituale di pastori provenienti dall'esterno del mondo rurale e forniti di una cultura, che senza alcun sottinteso spregiativo potremmo definire « urbana » o magari « borghese ». Il fascismo, nella sua abituale stoltizia, si illuse di annientare questa tendenza col bastone e

con i provvedimenti di polizia. In realtà, non fece altro che impedire al protestantesimo « istituzionale » di esercitare la sua tradizionale *leadership*, e costringere il mondo contadino a fare a meno dei pastori valdesi o metodisti e della loro cultura; cioè a fare un'esperienza religiosa assai più radicale di quello che avesse mai fatto prima. L'analfabeta o il semi-analfabeta, che un tempo avrebbe frequentato la scuola organizzata per lui da maestri valdesi, imparò faticosamente da sé a decifrare la Bibbia. Il villaggio che ieri avrebbe mandato a chiamare da fuori un ministro per il culto evangelico, espresse dal suo stesso seno un anziano dalle mani callose, capace di guidare gli altri e di imporsi con autorità.

Ne venne fuori un protestantesimo sui *generis*, fatto tutto ad immagine e somiglianza dell'ambiente sociale che lo aveva generato. E quali ne fossero il vigore od i limiti, è quasi superfluo a dirsi. Fra l'altro, laddove il protestantesimo « istituzionale », aveva ereditato dalla Riforma e dal Risorgimento una forte tradizione di polemica col cattolicesimo, quest'altro protestantesimo dei « fratelli » e dei pentecostali meridionali portava la sua drastica rottura col « mondo » sino a non avere più voglia neanche di polemizzare col cattolicesimo. Si limitava a voltargli le spalle, puramente e semplicemente; senza più interesse alcuno, neppure a condannarlo. Ma proprio a questa sorta di protestantesimo l'ambiente del Mezzogiorno e della Sicilia si aprì in misura mai vista prima.

I « fratelli », che sino alla I Guerra Mondiale non avevano messo che deboli propaggini nel Sud, cominciarono a propagarvisi nel periodo fra le due guerre, in villaggi sperduti della Lucania, come Corleto Perticara, Tolve, San Chirico Novo, e più ancora nel Gargano, ad opera di quel contadino Saverio Longo, di cui si è già menzionata la conversione ad Alessandria. Oltre che nel suo paese natale di Poggio Imperiale, questi creò « radunanze » in quelli vicini, come Vieste Lesina, San Nicandro, San Giovanni Rotondo; sotto il fascismo, fu arrestato, assoggettato a vigilanza speciale, vessato in più modi. La sua opera ebbe anche qualche vicenda sfortunata, come quella ben nota di San Nicandro, ove un forte gruppo finì per passare all'ebraismo. Comunque, raccolse centinaia di proseliti, che si moltiplicarono una volta caduto il fascismo. Oltre che nel Gargano, le « radunanze » pullularono in tutta la provincia di Foggia; a quanto taluno ci ha detto, il baccano stesso che si è fatto a S. Giovanni Rotondo attorno a Padre Pio di Pietrelcina ha favorito per reazione — una specie di illuminismo contadino — la diffusione dei « fratelli ». Avanti che Saverio Longo chiudesse gli occhi — è morto un paio di anni fa — le « radunanze » del Foggiano erano diventate una quindicina, da San Severo o Serracapriola a Manfredonia, con svariate migliaia di seguaci.

Nessun movimento, però, ebbe persecuzione più accanita e sistematica di quella che toccò alle Assemblee di Dio tanto sotto il fascismo, specie dopo una famigerata circolare del ministro degli Interni Buffarini Guidi, che additava i « tremolanti » come « pericolosi per l'integrità fisica e psichica della razza », quanto durante i ministeri De Gasperi, allorché la circolare anzidetta tornò ad essere proposta come direttiva alla polizia della

Repubblica. E nessuno trovò espansione più vasta, negli ultimi decenni: circa 150 comunità fra grosse e piccole nel Mezzogiorno continentale e quasi altrettante in Sicilia, con parecchie decine di migliaia di seguaci. Nè si trattò sempre di un fenomeno limitato al Mezzogiorno e tanto meno all'ambiente rurale: a Roma, ormai, i pentecostali sono migliaia e comprendono anche aliquote sensibili di appartenenti ai ceti medi: lo spostamento di grandi masse di lavoratori dall'agricoltura all'industria e dall'Italia meridionale od insulare a quella settentrionale ha disseminato le Assemblee di Dio anche nelle città settentrionali e nelle loro periferie operaie. Da solo, un fenomeno storico di questi caratteri basterebbe a giustificare un libro, anziché un breve saggio come questo.

Tanto più che esso venne ad intrecciarsi cronologicamente con altri fenomeni, pure degni di interesse: per esempio, certi recenti incontri fra ambienti popolari, ora di proletariato operaio ed ora contadini, influenzati politicamente dal comunismo, ed un protestantesimo valdese, profondamente impregnato dal pensiero barthiano e assai più impegnato socialmente di un tempo, da cui son scaturiti altri movimenti nel basso Lazio, attorno a Colleferro con i suoi stabilimenti industriali ed a Ferentino, oppure nella solita provincia di Chieti, specie a San Giovanni Lipioni. Ma questa rischia davvero di non essere più storia addirittura, ma cronaca dei nostri giorni. Sarà bene, pertanto, di porre fine a questa ormai sin troppo lunga scorribanda di luoghi e di eventi.

GIORGIO SPINI

LE SOCIETÀ SEGRETE IN CINA NELL'EPOCA MODERNA

NOTE DI STORIA SOCIALE

Le società segrete [1] sono antiche quanto la storia millenaria della Cina imperiale, ma hanno continuato ad avere un posto molto importante nella vita sociale e politica della Cina moderna e contemporanea nei secoli XIX e XX; è sufficiente ricordare, ad esempio, che esse non furono estranee allo scoppio della rivoluzione Taiping, che rappresentarono con i Boxers uno dei maggiori problemi per la diplomazia internazionale attorno al 1900, che contribuirono attivamente nel 1911 alla vittoria dei repubblicani e alla caduta dell'Impero, che Chiang Kai-shek si avvalse largamente nel 1927 della loro potenza per sbarazzarsi dei comunisti suoi alleati e che nel 1936 la loro influenza era ancora abbastanza grande, tanto da spingere Mao Ze-dong a proporre loro un vero e proprio patto di unità d'azione contro l'invasore giapponese [2]. Il fatto che queste società arcaiche, uscite dal profondo del Medio Evo cinese, abbiano così continuato a ricoprire un importante ruolo nella Cina moderna, deve farci riflettere, sia detto di sfuggita, sul carattere solo parzialmente « moderno » della vita cinese nei secoli XIX e XX. La presenza delle società segrete in tutti gli episodi appena citati, rappresenta molto di più che una semplice sopravvivenza del passato: esse sono parti integranti d'una società cinese dalle caratteristiche complesse.

Di queste innumerevoli società, il Loto Bianco, la Triade (o Società del Cielo e della Terra), la Società dei Primogeniti e degli Anziani, la So-

* Nel corpo dell'articolo le parole cinesi sono trascritte secondo il sistema di Pechino. Nelle citazioni naturalmente si è conservata la forma scelta dagli autori.

[1] Sulla bibliografia generale delle società segrete cinesi nell'epoca moderna, cfr. il nostro piccolo lavoro della collezione *Archives* (Paris, 1965) p. 277.

[2] Testo citato da St. Schram, *Mao Tse-Toung*, brani scelti, Paris, 1963, n. 234.

cietà delle Picche rosse, il Drappo verde e il Drappo rosso, ecc., non sarà qui il caso di descrivere neppur sommariamente le origini, i riti, i caratteri etnologici e religiosi, né le attività politiche e le lotte contro l'ordine costituito da un lato, contro le attività degli stranieri in Cina dall'altro. I lavori su questi problemi sono già numerosi, anche se permangono numerosi punti che meritano d'essere chiariti. Ci si limiterà qui ad esaminare in breve i problemi che pongono queste società segrete alla storia sociale: base sociale di reclutamento, per ciò che riguarda sia la massa degli aderenti sia i quadri; funzioni sociali di questi raggruppamenti per quanto riguarda sia le relazioni tra i membri stessi sia le relazioni tra le società segrete e la società nel suo insieme; relazioni generali tra le società segrete e l'ordine costituito.

La base sociale delle società segrete

Trovano i loro adepti principalmente tra i contadini poveri, siano essi piccoli coltivatori individuali o fittavoli che lavorano la terra dei ricchi latifondisti (*di-zhu*). Sono egualmente molto influenti tra i ceti inferiori delle città. È così che i piccoli artigiani, i facchini, i barcaioli, i marinai degli equipaggi in riposo in quel porto sostennero numerosi l'insurrezione promossa a Shangai nel 1853 dalla società segreta del Piccolo Coltello, con l'intento di proclamare la caduta della dinastia manciù e la restaurazione della dinastia nazionale dei Ming.

Questo carattere plebeo delle società segrete non era sfuggito a Sun Yat-sen che vi ha consacrato una pagina celebre del suo trattato sul triplice demismo [3]; egli paragona il ruolo di queste società segrete come guardiane del nazionalismo cinese all'epoca della dominazione mancese, all'atteggiamento di coloro i quali, con perspicacia, nascondono i loro tesori nell'immondizia quando i banditi si aggirano nei dintorni.

Ma, all'interno di questa massa di piccola gente di città e di campagna, si disegna un certo numero di caratteri sociali originari che danno alle società segrete un aspetto più preciso. Sembra che esse abbiano in particolare attirato gli elementi della popolazione rurale non direttamente impe-

[3] « Poiché erano della più bassa estrazione e le loro azioni erano riprovevoli, i membri di queste associazioni si attiravano il disprezzo della gente ... così gli ultimi partigiani dei Ming, volendo proteggere il tesoro della Cina, lo affidarono ai rappresentanti delle classi sociali inferiori e questi ultimi, qualunque sia stato il dispotismo mancese negli ultimi due secoli, preservarono il nazionalismo cinese » (Sun Yat-sen, *Le Triple démisme*, trad. di Paschale d'Elia, Shanghai, 1930, pp. 164-165).

gnati nella produzione agricola: i piccoli artigiani, i *coolies*, i barcaioli, i venditori ambulanti. Fatto più importante è che tutta questa gente era itinerante; i loro orizzonti individuali erano più ampi di quelli dei semplici contadini; i loro lunghi spostamenti a piedi favorivano la meditazione, essi potevano anche assumere il ruolo di agenti di collegamento, trasmettere direttive o documenti. La Società dei Primogeniti e degli Anziani, molto influente nella regione del medio Yangzi, era particolarmente ben introdotta presso i barcaioli della regione, ivi compresi i proprietari di giunche e di *sampan*; uno degli articoli più importanti degli statuti della società si riferiva alle comunicazioni via acqua. La Società del Drappo Verde che, come si vedrà, degenererà nel secolo XX in vera organizzazione di gangsterismo era, all'origine, quando fu fondata nel secolo XVIII, un gruppo semireligioso, semiprofessionale di barcaioli del Canale Imperiale che convogliava alla corte di Pechino il riso delle province meridionali.

Anche gli elementi emarginati dalla società rurale, i vagabondi, i mendicanti, le persone *sans feu ni lieu*, come si diceva in Francia nel Medio Evo, avevano un posto rilevante nelle società segrete. Per Mao Ze-dong che analizzava nel 1926 le classi della società rurale cinese per elaborare la strategia rivoluzionaria dei comunisti, questi elementi emarginati costituiscono addirittura la base specifica delle società segrete; essi sono « recuperabili » per la rivoluzione [4].

I missionari cattolici della Cina settentrionale, verso la fine del secolo XIX, avevano una profonda conoscenza del mondo contadino cinese; si erano molto interessati alle società segrete pensando che le sette religiose dissidenti sarebbero state più facilmente convertibili al cristianesimo che non i seguaci del confucianesimo ufficiale. Essi pure sottolineavano l'importanza degli elementi rurali emarginati e declassati; così fa il Padre gesuita Leboucq [5].

[4] « Gli elementi emarginati sono contadini che hanno perso la loro terra e artigiani che hanno perduto la possibilità di lavorare, in seguito allo sfruttamento e all'oppressione degli imperialisti, dei militaristi e dei latifondisti, o anche in seguito a catastrofi naturali. Fra loro si possono distinguere soldati, banditi, briganti, mendicanti e prostitute... Tra gli esseri umani, essi sono coloro i quali hanno la vita più instabile. Hanno ovunque organizzazioni segrete, come la Triade o i Primogeniti e gli Anziani... Queste persone si battono molto coraggiosamente; guidati in modo giusto possono divenire una forza rivoluzionaria ». (citato da St. Schram, in *Mao Tse-toung*, cit., pp. 214-215).

[5] « I semplici aderenti sono reclutati tra i marinai, i giocatori di bussolotti, gli indovini, i piccoli mercanti da fiera, i pompieri, ecc. Si tratta prima di tutto di non

Infine, due categorie particolari meritano speciale attenzione: i contrabbandieri ed i soldati in congedo. Gli uni e gli altri sono persone decise, energiche, rotte alla vita dura ed alle privazioni, scevre dalle abitudini e dalle timidezze della normale vita contadina; l'attività dei primi nelle società segrete pone una questione importantissima, quella del fine « lucrativo » delle società segrete, di cui si riparlerà un po' più oltre; i secondi, grazie alla loro esperienza militare, erano naturalmente chiamati ad avere un grande ruolo nell'organizzazione delle *jacqueries* e delle rivolte armate, dirette dalle società segrete.

I contrabbandieri, ad esempio, erano numerosi tra le fila dei Nian, la grande società segreta ricollegata al Loto Bianco, che diresse per più di quindici anni, verso il 1850-1870, una grande sommossa contadina in otto province della Cina settentrionale. Erano contrabbandieri di sale, che agivano a cavallo e che eludevano i posti di dogana interni assai numerosi in Cina a quell'epoca fra una provincia e l'altra ed anche all'interno di una stessa provincia. Uno dei loro principali capi, Zhang Luo-xing, apparteneva a questa categoria.

I soldati congedati erano non meno importanti, soprattutto dopo la fine delle grandi rivolte interne che avevano scosso l'impero manciù verso il 1850-1870: Tai-ping, Nian, rivolte dei mussulmani dell'Ovest, ecc. Questi soldati non erano altro che contadini strappati ai loro villaggi dalle autorità imperiali ma, come nota un osservatore cinese dell'epoca, « una volta terminati i disordini, sono rimandati a casa loro perché si curino le ferite ed essi non hanno, allora, alcun mezzo di sostentamento. Capita che alle volte, questi uomini si trovino a mille *li* da casa loro. Se vogliono rientrare non possono. Sono allora costretti a mendicare ». Dei due capi supremi della rivolta dei Boxers, o Pugni di Giustizia e Equità (Yi-he-tuan), che erano un'associazione derivata dal Loto Bianco, uno, Cao Fu-tian, era un soldato congedato; l'altro era un ex-barcaiolo, Zhang De-cheng, fatto che sottolinea nuovamente l'importanza di questo strato sociale: dopo la comparsa della navigazione a vapore in Cina, i trasporti di riso tra le province meridionali e la capitale si effettuavano per via mare ed i battellieri del Canale Imperiale erano colpiti dalla disoccupazione.

Si è trattato finora soltanto della massa degli aderenti alle Società

ammettere se non uomini audaci e capaci di un colpo di mano », dice padre Leboucq a proposito di una società segreta della Cina settentrionale, i Fratelli del Bello e del Vero, o Società dell'Osservanza (lettera pubblicata dalla rivista « Etudes », novembre 1875, pp. 208-209).

segrete, ma le figure del contrabbandiere di sale Zhang Luo-xing, del soldato congedato Cao Fu-tian, del battelliere Zhang De-cheng, ci portano ad esaminare il problema dell'origine sociale dei capi delle società segrete.

Si dispone al riguardo di un documento interessante, una lista di 39 capi della Società del Cielo e della Terra, catturati nella regione di Canton dalle autorità manciù verso il 1855. Queste 39 persone, classificate per categoria socio-professionale, si ripartiscono come segue [6]:

lavoratori salariati	10
piccoli commercianti	8
fittavoli	6
pescatori, battellieri	5
artigiani	5
mendicanti	2
contrabbandieri	1
piccoli impiegati dello Stato	1
piccoli nobili	1

Occorre tuttavia notare che si tratta di una grande città marittima; la percentuale delle piccole occupazioni urbane e delle professioni legate al mare è senza dubbio più grande che nella media dei casi. Il resoconto che ci ha lasciato un mandarino intorno alla fondazione della setta della Moneta d'Oro, verso il 1850, conferma questi dati e sottolinea l'importanza degli elementi plebei fra i capi delle società segrete; il fondatore della Moneta d'Oro è un trattore che aveva familiarità con l'arte della boxe e che si attorniava volentieri di atleti; si lega ad un uomo che aveva studiato gli ideogrammi e che aveva una certa cultura classica, ma che aveva fallito gli esami confuciani. I due amici si uniscono con un venditore ambulante di pennelli per scrivere, un fonditore di rame, un soldato condannato al servizio militare per avere avuto noie con la giustizia e fondano la Società della Moneta d'Oro ripartendosi le funzioni secondo un rituale derivato dal culto taoista [7].

Lo stesso carattere plebeo traspare anche dai documenti della polizia

[6] Dati gentilmente comunicati da Charles Curwen, sulla base dei documenti delle autorità manciù sequestrati dalle forze britanniche quando attaccarono Canton nel 1856. Questi documenti, rimasti all'ambasciata inglese in Cina, sono stati recentemente portati a Londra ove è in corso la loro inventariazione.

[7] *Jin-dai-shi zi-liao* (Materiali di storia moderna), Pechino, 1955, n. 3, p. 147.

francese di Saigon, relativi alle sommosse organizzate in quella città da società segrete nel 1913 e nel 1916 [8].

Certo, questi dati si riferiscono al Vietnam meridionale e non alla Cina, ma si tratta di un paese in cui, a quell'epoca, la struttura sociale e le tradizioni politico-religiose erano molto vicine a quelle cinesi; le società segrete vietnamite che organizzavano allora sollevazioni nazionaliste contro le autorità francesi erano molto simili alle consorelle cinesi, s'ispiravano ai loro statuti e alle loro pratiche e, talvolta avevano persino lo stesso nome: Società della Concordia e dell'Equità (il vero nome dei Boxers) o Società del Cielo e della Terra. Le sommosse del 1913 e del 1916 miravano a far salire sul trono un capo di queste società, l'« imperatore » Phan Xich-Long, anziano agente della polizia ausiliaria divenuto indovino ambulante. Esse fallirono e parecchie centinaia di quadri e di militanti del movimento furono arrestati e giudicati. I processi verbali della polizia mettono in rilievo che essi erano reclutati essenzialmente tra i ceti inferiori delle città (parrucchieri, baristi, riparatori di biciclette), tra gli artigiani e gli operai specializzati (artificieri, operai dell'arsenale militare francese, carpentieri, gioiellieri, fonditori), tra le piccole professoni ambulanti (battellieri, venditori) e tra i quadri inferiori della colonizzazione (impiegati delle compagnie di navigazione, agenti di polizia, soldati in congedo, cuochi di case private, ecc.). Questi elementi urbani erano numerosi quanto i quadri usciti dalla società rurale: coltivatori, braccianti, indovini, bonzi, eremiti, mediconi, letterati di villaggio, ecc. I due ultimi esempi citati mettono in evidenza il ruolo dei letterati dei villaggi, una specie di « basso clero » della società confuciana tradizionale. Queste persone erano istruite, avevano familiarità con la cultura cinese classica, erano capaci, se necessario, di redigere un proclama o di preparare un documento falso per l'amministrazione; ma non avevano né la fortuna né le relazioni necessarie per ottenere un posto mandarinale nei pubblici uffici; talvolta, perfino, avevano fallito gli esami confuciani di Stato, in mancanza dei necessari appoggi, o perché un ricco figlio di papà beneficiava di un trattamento di favore, a loro danno. Questi letterati o semi-letterati, nello stesso tempo capaci e frustrati, costituivano per le società segrete quadri già pronti. È quanto nota il già citato Padre Leboucq a proposito della setta dei Fratelli del Bello e del Vero: « un certo numero di letterati senza fortuna, qualche mandarino militare senza posto, formano lo stato maggiore e il gran consiglio d'ammi-

[8] G. Coulet, *Les sociétés secrètes en terre d'Annam*, Saigon, 1926.

nistrazione »[9]. Sono questi letterati senza fortuna che stilarono nel 1853 i proclami affissi sulle porte della vecchia città murata di Shangai quando la Società del Piccolo Coltello vi prese il potere per due anni e proclamò la restaurazione della dinastia Ming, tenuta lontana per due secoli a favore della dinastia straniera mancese che regnava a Pechino.

È noto che il fondatore del movimento Tai-ping, Hong Xiu-chuan, era anch'egli un letterato che aveva fallito a più riprese gli esami imperiali, vittima del favoritismo e della corruzione degli esaminatori. I Tai-ping non sono una società segreta nel senso classico del termine, nella misura in cui la loro ideologia è più complessa e fa posto al cristianesimo; ma il processo storico che ha dato origine al movimento, almeno ai suoi inizi, non è molto diverso da quello delle società segrete tradizionali, come la Triade, e gli ambienti nei quali si reclutavano gli adepti dell'una e delle altre, erano gli stessi.

Occorre anche sottolineare l'importanza, tra i dirigenti delle società segrete, di una categoria molto diversa e assai inattesa: le persone ricche; grossi commercianti, ad esempio. Il mandarino incaricato del rapporto sulla società della Moneta d'Oro nota a tal proposito, con molta finezza, che « vagabondi sempre più numerosi vanno ad aggiungersi loro, ma anche persone che posseggono grandi ricchezze ma che sono tenute lontane dal potere ». I « ricconi » senza scrupoli erano egualmente numerosi tra i capi dei Nian. Ciò pone una questione fondamentale, quella della funzione lucrativa delle società segrete, del loro contributo — certo illegale — alla accumulazione primitiva del capitale. Si ritornerà più avanti su questo punto.

Infine, tra i capi delle sette clandestine, ancora una categoria merita particolare attenzione: gli alti e medi funzionari dello Stato, gli agenti dei *yamen* o uffici mandarinali. Per alcuni di essi, non si trattava che d'un elementare « doppio gioco » e della preoccupazione di arrotondare il loro stipendio di funzionari per mezzo dei proventi dell'attività occulta e sovente criminale delle società segrete. In altri casi i loro calcoli erano più sottili. I mandarini civili e militari responsabili dell'amministrazione di una provincia, di una sotto-prefettura o di un distretto, potevano essere interessati a mantenere localmente, in permanenza, un piccolo focolaio di agitazione delle società segrete; in tal modo, essi potevano chiedere al governo centrale stanziamenti maggiori per lottare contro i « banditi ». Se erano essi stessi affiliati a una di queste società segrete, erano sicuri di disporre di

[9] Lettera pubblicata dalla rivista « Etudes », novembre 1875, cit. pp. 208-209.

informazioni dirette e potevano nel contempo sperare di controllarne le attività e di mantenerle entro limiti ragionevoli. Un simile doppio gioco era ad esempio molto frequente negli uffici mandarinali incaricati della repressione del movimento dei Nian nel periodo 1850-1870 nella Cina settentrionale [10]. In certi casi, infine, la presenza di alti funzionari alla testa di società segrete rappresentava un diretto tentativo del potere per neutralizzarle. È ad esempio accertato che l'alto mandarino Zuo Zong-tang, uno dei capi delle armate imperiali che repressero nel terzo quarto del secolo XIX le gravi insurrezioni dei Tai-ping e dei mussulmani, riuscì a farsi eleggere « gran dragone », cioè capo supremo, della Società dei Primogeniti e degli Anziani.

Secondo una tradizione che tramanda Sun Yat-sen [11], egli si accorse un giorno della potenza della Società dei Primogeniti e degli Anziani attraverso le sue truppe, allorché queste resero gli onori a un brigante ricercato dalla polizia e che era uno dei capi della società. Decise di farsi eleggere « gran dragone » per meglio assicurarsi la disciplina della sua armata e per poter contare su di essa, durante la difficile spedizione che preparava allora, contro la rivolta del Turkestan. Ma, « una volta diventato gran dragone, essendo al corrente di tutti gli affari interni, soppresse i dignitari della società e distrusse tutte le sue logge ».

L'episodio, aneddotico in apparenza, suggerisce un altro quesito essenziale: quello della reale natura delle relazioni tra società segrete e potere costituito. La loro opposizione a quest'ultimo, in apparenza così vigorosa e accanita, fu veramente fondamentale? « Tali associazioni, afferma uno storico marxista della Cina popolare, Wang Tian-jiang, erano facilmente manovrate da sfruttatori e ambiziosi » [12].

Le funzioni sociali delle società segrete.

Il ruolo che le società segrete hanno nella vita cinese, le funzioni che assolvono, sono complessi quanto le basi sociali su cui poggiano.

Esse assolvono innanzitutto il compito di società di mutuo soccorso.

[10] Cfr. sul movimento dei Nian le due eccellenti opere di Siang-tseh Chiang (*The Nien rebellion*, Seattle, 1954) e di Sse-yü Teng (*The Nien army and their guerilla warfare*, Paris, 1964).

[11] Sun Yat-sen, *Le Triple démisme*, cit., pp. 67-69.

[12] Wang Tian-jiang, *Le società segrete cinesi nella seconda metà del secolo XIX* (in cinese), articolo pubblicato dalla rivista « Lishi vanjiu » (Studi storici), Pechino, 1963, n. 2, pp. 83-100.

La solidarietà fra i membri, in caso di incidente, malattia, difficoltà inattese, è estremamente viva. L'articolo 8 del giuramento di iniziazione della Triade sancisce che « dopo la vostra ammissione, voi giurate che se uno dei nostri fratelli, che riconoscerete come tale, si presenterà a voi, lo alloggerete, lo nutrirete, lo riceverete e lo aiuterete nel suo viaggio. Se non lo farete, possiate perire di spada » [13]. Parlando dei Fratelli del Bello e del Vero, o membri della Società dell'Osservanza (Zai-li), il gesuita Padre Leboucq nota anche che « se i Fratelli sono ammalati, lontano dalla loro famiglia, essi trovano ovunque le medicine; se sono senza denaro i loro confratelli glielo forniscono o glielo prestano senza interesse. Se vengono insultati, se sono oggetto di soprusi, meritati o meno, da parte di un vicino, gli associati della Zai-li prendono a cuore la loro causa come se fosse la propria. In Cina, ove i poveri ed i deboli sono senza assistenza e senza appoggio, la fraternità della Zai-li non manca di guadagnarle dei partigiani... » [14]. La Zai-li era soprattutto influente nella regione di Pechino, dove risiedeva Padre Leboucq; il giuramento della Triade è sopra citato nella versione utilizzata dalle logge di Singapore. Si tratta dunque di un tratto comune a tutte le società segrete, da un'estremità all'altra della Cina.

L'autodifesa del villaggio è una forma più avanzata di mutuo soccorso. Questa forma di solidarietà è particolarmente importante nei periodi di disordine, allo scopo di proteggere, contro gli eserciti erranti, i predatori, i nemici d'ogni specie, le comunità contadine rimaste assai vive in Cina, soprattutto nel nord. In questo caso, la società segreta o piuttosto la sua organizzazione di base, si confonde con una cellula sociale « naturale »: il villaggio. Il carattere segreto e d'opposizione del movimento non interessa che le sue relazioni all'esterno; all'interno del villaggio, il gruppo eterodosso vive alla luce del giorno.

Questa funzione di autodifesa contadina è particolarmente netta nel caso della Società delle Picche rosse, che era molto attiva nella Cina settentrionale negli anni 1920-30. Era un periodo particolarmente agitato, in cui si scontravano senza sosta le armate dei « signori della guerra » e in cui le razzie di queste producevano nelle campagne la più completa insicurezza. Il movimento delle Picche rosse iniziò spontaneamente come « associazione dei villaggi uniti » (Lian cun-Hui). Le Picche rosse, che si chiamavano anche i Grandi Coltelli, le Picche nere, i Ventri duri, organizza-

[13] *Oath taken by members of the Triad Society and notices of its origins*, testo pubblicato dal « Chinese Repository », Canton, vol. XVIII, giugno 1849, n. 6.

[14] Lettera citata, « Etudes », novembre 1875, cit., pp. 208-209.

vano milizie contadine che tenevano testa alla soldataglia. L'allenamento fisico, la resistenza ai colpi e al freddo, avevano un grande posto nel rituale di iniziazione di questa società, organizzata in « divisioni » responsabili di un gruppo di villaggi, ciascuno dei quali affidato ad un sottocapo [15].

La stessa tendenza all'autodifesa contadina, caratterizzava anche, almeno alle origini, il grande movimento insurrezionale dei Nian che scosse otto province della Cina settentrionale negli anni 1850-70. I Nian si erano stabiliti in villaggi fortificati della pianura i cui abitanti si erano uniti in blocco ad essi.

In altri casi, le società segrete erano abbastanza influenti da sostituirsi, in interi distretti, alle autorità legali deboli o corrotte; questa tendenza a incaricarsi dell'ordine pubblico, ad assumere così le funzioni che non riuscivano più a compiere le autorità mandarinali ufficiali, può essere considerata come un'estensione della funzione di autodifesa.

È così che alla fine del secolo XIX un contadino povero del Sud del Hunan, di nome Ma Fu-yi, il quale occupava un grado elevato in una loggia della Triade, fu chiamato in aiuto della corporazione dei commercianti della città che conoscevano la sua forza di carattere, la sua energia ed il prestigio di cui godeva. Gli si chiese di ripulire la città da banditi e truffatori le cui attività nuocevano al commercio e all'artigianato. Promulgò e fece rispettare, con l'aiuto della gente del paese affiliata alla Triade, una serie di regolamenti: interdizione ai banditi di avvicinarsi alla città, proibizione di risse e rapimenti, ecc. La città di Ma Fu-yi, Liling, ed i distretti circostanti, divennero una vera piccola repubblica civile e prospera, secondo l'espressione di un veterano dell'epoca che ha di recente pubblicato i suoi ricordi su Ma Fu-yi [16].

Le società segrete hanno ricoperto un ruolo importante nella fase embrionale del movimento operaio cinese; è la funzione di mutuo soccorso, trasposta nel mondo della grande industria moderna. Gli operai cinesi, contadini trapiantati in città da poco tempo, si trovavano particolarmente disorientati, particolarmente isolati in quel contesto sociologico e tecnologico sconosciuto ed ostile. Le società segrete offrivano loro un'organizza-

[15] Cfr. *Red Spears in China*, studio pubblicato nel numero del 19 marzo 1927 della « China Weekly Review » di Shanghai.

[16] Cfr. *Xin-hai ge-ming hui-yi-lu* (Ricordi sulla rivoluzione del 1911), Pechino, 1962, vol. III, pp. 466 e seguenti. Ma Fu-yi si era in effetti legato agli ambienti rivoluzionari repubblicani e portò loro l'aiuto delle logge della Triade del Hunan; partecipò nel 1905 a una cospirazione repubblicana contro la dinastia manciù e fu arrestato e decapitato.

zione di accoglimento, la possibilità di conoscere altri lavoratori al di fuori del quadro della produzione industriale. I lavoratori dei grandi porti, dei docks, i marittimi, i minatori, gli operai degli arsenali aderivano in gran numero alla Triade e alla Società dei Primogeniti e degli Anziani, particolarmente nella Cina centrale e meridionale, alla fine del secolo XIX e all'inizio del XX. Certe società segrete erano specificamente operaie, ad esempio di marittimi o di ferrovieri; ricoprivano il ruolo di associazione di mutuo soccorso. Si conoscono casi in cui tali società, sotto l'influenza dei militanti comunisti, si trasformarono progressivamente in sindacati moderni: così i ferrovieri della linea del Longhai, nella Cina settentrionale, prima riuniti in una Società del Lao-jun (nome di una divinità taoista), la trasformarono intorno al 1920 in un vero e proprio sindacato.

L'influenza delle società segrete nel mondo del lavoro si misurava anche dal fatto che esse erano capaci di organizzare scioperi, sia per motivi economici, sia per trascinare i lavoratori in azioni politiche di grande ampiezza. Lo sciopero dei carpentieri di Shangai del 1918 appartiene alla prima categoria; era stato organizzato dal Drappo verde e gli scioperanti avevano bevuto insieme un « vino di solidarietà » a carattere religioso in un tempio taoista. Lo sciopero degli operai del porto inglese di Hong Kong nel 1885 ebbe, al contrario, carattere largamente politico: si trattò di una protesta di carattere nazionale contro il fatto che che una nave da guerra francese (la Francia aveva allora attaccato la Cina, in occasione della conquista del Tonchino) aveva fatto tappa a Hong Kong per ripararvi avarie. Lo sciopero fu generale e il battello, il « La Galissonnière », fu obbligato a partire per il Giappone [17].

Le società segrete apparivano dunque, almeno per certi loro aspetti, come i portavoce delle aspirazioni delle masse lavoratrici, come i difensori delle loro rivendicazioni.

Ciò che è vero per i lavoratori dei centri industriali moderni lo è ancora di più per i contadini. Da secoli, infatti, le società segrete erano alla testa delle sommosse nei periodi in cui si aggravava il malcontento contadino, a causa dei cattivi raccolti o di oppressioni particolarmente pesanti da parte dei mandarini e dei proprietari fondiari; la continuità d'azione delle società segrete, si combinava così alla discontinuità delle grandi ondate del movimento contadino, ciò che contribuiva a dare alle guerre

[17] Cfr. il capitolo VI (*L'expérience historique du prolétariat chinois en 1919*) della nostra opera *Le Mouvement ouvrier chinois de 1919 à 1927*, Paris, 1962.

contadine un'importanza del tutto particolare nella storia della Cina imperiale [18].

Nell'età moderna le società segrete continuano a svolgere la funzione di inquadramento dal movimento contadino. Come riconosce un capo del Loto Bianco fatto prigioniero dagli imperiali verso la metà del secolo XIX, « in tempo di pace predichiamo che recitando *sutra* buddisti e formule magiche si possa diventare invulnerabile ai colpi di spada e alle armi da fuoco, sfuggire al fuoco e all'acqua... Ma quando c'è un periodo di caos e di ribellioni, formuliamo progetti più ambiziosi » [19].

Sono le società segrete che, per tutto il secolo XIX, mantennero l'agitazione sociale endemica nelle province popolose della Cina centrale e meridionale. Attorno a Canton, ad esempio, all'epoca delle guerre dell'oppio, un mandarino accusa la Triade di mantenere l'agitazione tra i contadini: « Come spiegare, dice, che una sommossa ne produca immediatamente un'altra, se non ammettendo che questi gruppi si erano costituiti e sviluppati durante decine di anni? Ciò spiegherebbe anche che quelli che partecipavano a queste sommosse abbiano avuto l'audacia di attaccare prefetture provinciali e di prendere capoluoghi di distretto; che essi abbiano avuto, come l'acqua di un fiume, l'audacia di inondare il paese così come lo si vede ora » [20]. Ancora alla fine del secolo XIX, racconta il maresciallo Zhu De nelle sue memorie a proposito della sua provincia natale del Sichuan, erano le società segrete che organizzavano le rivolte contadine: « Contadini affamati si sollevavano in più luoghi sotto la direzione della Società dei Primogeniti e degli Anziani. Attaccavano i proprietari terrieri, gli esattori d'imposte, le istituzioni governative e si impadronivano di cibo là dove lo trovavano. Le sommosse erano soffocate senza pietà dal governo e le teste dei dirigenti dondolavano attaccate a pertiche alle porte delle città e dei villaggi » [21].

Dalla funzione di inquadramento delle sommosse spontanee dei contadini, in periodo di crisi, si passa presto alla funzione di « banditismo sociale », secondo la felice espressione di Eric Hobsbawm [22].

[18] È nota l'importanza che Mao Ze-dong, e dietro a lui tutta la storiografia della Cina popolare, attribuisce alle guerre contadine della Cina tradizionale.

[19] Citato da Chiang Siang-tseh, *The Nien rebellion*, cit., p. 15.

[20] Rapporto mandarinale citato in G. W. Crooke, *China, being the Time special correspondant from China in the years 1857-1858*, London 1859, pp. 436 e seguenti.

[21] Agnes Smedley, *The Great Road, the life and time of Chu Teh*, New York, 1956, p. 22 (trad. it. Roma, Editori Riuniti, 1957).

[22] Eric Hobsbawm, *Primitive rebels*, London-Manchester, 1959 (trad. it. Torino, Einaudi, 1966).

Più decisi di altri, certi contadini si pongono in rottura permanente con l'ordine costituito. Spinti dalla miseria, essi attaccano in modo continuo e organizzato i granai pubblici, gli uffici dell'amministrazione mandarinale (*ya-men*), i poderi dei ricchi proprietari terrieri; praticano il ratto e l'imposizione di taglie, aggrediscono i ricchi mercanti, incendiano le case di quelli che respingono le loro richieste.

Queste attività di brigantaggio e di banditismo non sono incompatibili con una certa ideologia di « brigante giustiziere » nella stessa tradizione di Robin Hood o dei *haidouk* delle montagne danubiane. Le società segrete cinesi hanno come slogans « colpiamo i ricchi e aiutiamo i poveri », « agiamo in nome del Cielo e pratichiamo la Virtù », « saccheggiamo le case aristocratiche e invadiamo i *yamen* ». Esse si ispirano volentieri al Shui-hu, un grande romanzo di cavalieri erranti del Medio Evo cinese, che racconta le imprese di 108 eroi-briganti nella foresta di Liang Shang-po e le loro lotte vittoriose contro le armate imperiali. L'articolo 7 del giuramento della Triade, già citato, dichiara: « dopo la vostra ammissione, voi giurate di non opprimere i deboli con la forza, né i poveri con la ricchezza, né i pochi con i molti. Se lo farete possiate morire per le ferite di innumerevoli coltelli ». Similmente, il Codice d'onore delle Barbe rosse, un'associazione di briganti della Manciuria molto attiva all'inizio del secolo XX, dichiara: « Se si incontrano funzionari o personaggi ufficiali che passano sul territorio sottomesso alla nostra autorità, siano essi buoni o corrotti, bisogna attaccarli con audacia. Se si tratta di qualcuno che gode di una buona reputazione, gli lasceremo la metà dei suoi beni; se è qualcuno corrotto, gli prenderemo tutto quanto possiede e i suoi bagagli ».

In effetti si tratta di puro e semplice banditismo, anche se queste attività si colorano di un certo romanticismo umanitario. Le Barbe rosse della Manciuria, ad esempio, letteralmente terrorizzavano i negozianti della regione, che dovevano avvalersi di imprese di assicurazione specializzate nei negoziati con i banditi, e pagare in anticipo per evitare di essere taglieggiati. Parimenti, i Nian della Cina settentrionale, negli anni '60 dell' '800, controllavano tutta la campagna. Disponevano di cavalli, il che permetteva loro di compiere incursioni a largo raggio. Talvolta, facevano prigionieri i notabili dei villaggi ed estorcevano loro taglie, talvolta si accordavano con certi capi di villaggio che obbligavano gli abitanti a versare grosse somme ai Nian, ad intrattenere riccamente i loro distaccamenti, ad alloggiarli e nutrirli, ecc.

La maggior parte di questi banditi era di estrazione sociale modestis-

sima ma, come è stato più sopra detto, un certo numero di capi delle società segrete proveniva al contrario da ambienti molto agiati (« le persone che hanno grandi ricchezze ma che sono tenute lontane dal potere », dice un testo sulla Società della Moneta d'Oro). Una delle funzioni meno conosciute e pertanto più interessanti delle società segrete è di contribuire, nel quadro della società industriale cinese rimasta tutta impregnata di « feudalesimo burocratico », all'accumulazione primitiva del capitale. Tale accumulazione di ricchezze si ottiene in due modi. Da un lato, gli aderenti pagano quote sovente elevate che arricchiscono i dirigenti, originariamente a nome della setta ma in effetti personalmente. Tutti i membri del Loto Bianco dovevano adorare l'oro, l'argento, le pietre preziose, le scatole di valore destinate a contenere oggetti di valore... I suoi capi erano ricchissimi. Il capo del Loto Bianco della provincia di Zhili, racconta il già citato padre Leboucq, « aveva appena qualche arpento di cattiva terra quando ricevette questa dignità; oggi, possiede al sole più di milleduecento arpenti di terra coltivabile che gli rendono ogni anno dagli otto ai dieci mila franchi. La sua fortuna immobiliare è, dicono, immensa ma la prudenza gli consiglia di non attirare troppo l'attenzione pubblica; d'altra parte, è tenuto a conservare depositi di grosse somme d'argento per il giorno in cui i suoi accoliti dovranno armarsi nuovamente e tentare la sorte della rivolta ».

D'altro canto le attività di brigantaggio delle società segrete concentravano nelle loro mani somme sovente considerevoli. Presso i Nian, ad esempio, si è notato che si trovavano spesso persone ricche che coglievano il destro per ancora incrementare la loro fortuna con il concorso di gruppi di briganti affiliati come loro a questa organizzazione. Le società segrete erano vere « società a fine di lucro »; ciò deve essere collegato alle loro relazioni molto serrate con il mondo del contrabbando, altra forma illegale di accumulazione primitiva del capitale. Basti qui ricordare, per prendere un punto di riferimento in Occidente, l'importanza del contrabbando nel Delfinato e nel Piemonte, durante il secolo XVIII, o l'importanza della pirateria nella formazione del capitalismo inglese.

Queste attività lucrative degeneravano spesso in banditismo puro e semplice, che è l'ultimo aspetto delle funzioni economico-sociali delle società segrete cinesi nell'età moderna, ancorché questo elemento non possa, con ragione, essere completamente isolato dagli altri. Nel secolo XX, in particolare nei grandi centri a economia moderna come Shangai oppure Hong Kong, le società segrete sono diventate pure e semplici associazioni di malfattori la cui potenza è considerevole e che evocano la mafia siciliana o le

gang di banditi di Chicago. A Shangai, ad esempio, negli anni 1930 e fino all'istituzione della Repubblica popolare cinese nel 1949, il Drappo verde e il Drappo rosso erano formidabili potenze occulte, che praticavano il « traffico degli schiavi e dell'oppio, il ratto, il ricatto, il gioco, il contrabbando di armi, la protezione e, più semplicemente, il crimine »[23]. Esse avevano, nel contempo, accordi con le autorità del Guo-Min-dang e Chiang Kai-shek in persona sembrava fosse membro del Drappo verde; questa, nel 1927, gli aveva fornito i gruppi di banditi necessari per liquidare le milizie operaie comuniste.

Similmente, a Hong Kong o a Singapore le logge della Triade erano diventate, e lo sono ancora attualmente, potenti associazioni specializzate in contrabbando, traffico di armi e di oppio, controllo della prostituzione, *racketting*; sono causa di gravi preoccupazioni per le autorità britanniche di polizia. Il capo della polizia di Hong Kong, nel 1960, nella prefazione di un'opera dedicata alla Triade, scriveva: « Durante i secoli scorsi, la Triade ha certo potuto essere un'associazione potente e temibile. Ma non pare esagerato sottolineare come oggi a Hong Kong la Triade non sia più che un malfattore prossimo al bando, pavoneggiantesi sotto la maschera d'un gigante morto da tempo. Oggi il motto della Triade non dovrebbe più far nascere la paura, ma il disprezzo »[24].

Comunque nelle osservazioni appena citate, è sottintesa un'idea che è difficile ammettere puramente e semplicemente: cioè che la Triade avrebbe cambiato carattere a partire dal momento in cui nel 1911 la dinastia manciù era stata rovesciata; la sua missione storica essendo compiuta, con la caduta della dinastia straniera contro la quale essa aveva in effetti lottato per circa tre secoli, essa sarebbe degenerata in semplice associazione di delinquenti. È più che esatto dire che il carattere di banditismo delle società segrete cinesi si sia accentuato nel secolo XX. Ma ciò deve essere rapportato più al progresso dell'economia capitalistica moderna nei grandi porti come Shangai e Hong Kong, che alla caduta della dinastia manciù. Per contro, non si può opporre meccanicamente una fase « pura » della loro storia ad una fase « degenerata ». In effetti, come hanno dimostrato i numerosi casi citati in precedenza, le attività di banditismo avevano già un importante rilievo nella vita delle società segrete, in pieno secolo XIX. Per riprendere lo stesso esempio, quello della Triade, si riferisce che nel

[23] Servizio del giornalista americano HAROLD ISAACS, *Gang rule in Changhai*, pubblicato dal numero speciale della rivista « China Forum », maggio 1932.

[24] W. G. CROOKE, *op. cit.*, pp. 436 e ss..

1847, nella regione di Canton, « i mercanti che viaggiavano per terra o per mare furono aggrediti, le città fortificate e i villaggi furono invasi, i monti dei pegni o altri negozi saccheggiati, certe case particolari attaccate ed i loro proprietari taglieggiati » [25].

È dunque difficile definire con una breve formula il posto che ebbero le società segrete nella vita sociale e nella macchina politica cinese nell'epoca moderna. Esse sono legate al popolo ma nello stesso tempo si arricchiscono a sue spese. Si sono d'altra parte modificate, e si è notata, ad esempio, la lenta degenerazione della Triade o del Drappo verde in puri e semplici gruppi di delinquenti. Infine, la loro evoluzione non è omogenea e sussistono, in una data epoca, molte differenze fondamentali tra un movimento e l'altro, tra una regione e l'altra. È così che, verso il 1935, le società segrete di Shangai erano piombate da tempo nel gangsterismo, mentre nelle regioni interne della Cina settentrionale, i Primogeniti e Anziani conservavano un carattere autenticamente popolare: si è visto che il partito comunista non aveva esitato nel 1936 a proporre loro un vero e proprio patto d'unità d'azione contro l'invasione giapponese.

Pertanto vale la pena di porsi il problema del carattere generale delle società segrete cinesi, nell'epoca moderna. Tale è lo scopo di un'inchiesta internazionale, diretta dall'autore del presente articolo nel quadro della VI sezione de l'*École pratique des Hautes Études* di Parigi. L'inchiesta, alla quale collaborano una trentina di specialisti di Cina, Giappone, Gran Bretagna, Francia, Stati Uniti, Unione Sovietica, Polonia e Cecoslovacchia, permetterà la pubblicazione d'una serie di monografie vertenti su numerosi episodi della vita delle società segrete, su diversi aspetti delle loro attività, sull'analisi in particolare della vita propria di una o dell'altra setta.

Certo, non è il caso di cercare di anticipare le conclusioni di questa ampia inchiesta. Ma l'ipotesi di lavoro verso la quale ci si è orientati fin d'ora è l'idea che le società segrete sono una forza di opposizione all'ordine costituito, ma ne sono, al tempo stesso, parte integrante. Esse, si attaccano all'amministrazione, all'ordine imperiale, fino al 1911, al potere; prediligono le riunioni notturne, le montagne, e prendono anche la direzione opposta del giorno e del sole, delle pianure e delle risaie, che formano il normale quadro di attività delle società civili. Ma esse sono assai di più un modo di funzionamento dell'« Ancien Régime » cinese, che non una fondamentale alternativa storica ad esso. Sono legate all'« Ancien Régime » ed ai possidenti, si è visto, da tutta una serie di compromessi.

[25] W. G. Crooke, *op. cit.*, pp. 436 e ss..

Instancabilmente ritornate alla carica, nel corso di innumerevoli rivolte, esse sono sempre state battute quando agivano da sole. I soli movimenti storici nel corso dei quali si sono trovate nel campo dei vincitori, almeno provvisoriamente, sono quelli di cui le società segrete non avevano avuto loro stesse l'iniziativa o la direzione: così la rivoluzione repubblicana del 1911, o la resistenza nazionale contro l'invasione giapponese nel 1937-45. Nella Cina moderna non rappresentano altro che una forza marginale.

Resta che, per tutto il secolo XIX e fino in pieno secolo XX, con tutte le loro debolezze e le loro contraddizioni, esse sono state capaci di influenzare e di mettere in movimento centinaia di migliaia, alle volte milioni, di uomini. Sono state una delle manifestazioni attraverso le quali hanno continuato ad esprimersi le remote aspirazioni del popolo cinese ad una società migliore.

(Traduzione di Franco Gatti)

JEAN CHESNEAUX

MOTIVAZIONI RELIGIOSE DELLA RIVOLTA NEGRA NEGLI STATI UNITI

I

Il posto che le confessioni religiose in senso stretto e, su un piano più generale, l'elemento religioso, metafisico ed irrazionale occupano nella storia dei negri americani, dai tempi della schiavitù alle odierne rivendicazioni di piena uguaglianza, è certo determinante, ma arduo da definire. Va anzi precisato che il problema religioso si configura in termini di rilevante ambiguità, o per lo meno di plurivalenza, e comporta frequenti antinomie. Innanzitutto: l'evangelizzazione dei negri va considerata risultante dell'applicazione di un puro e semplice strumento di potere e di sottomissione, o avvio all'acquisto di una presa di coscienza da parte di una minoranza abnorme, prima schiava e poi libera ma virtualmente sottomessa? In un secondo tempo, le confessioni religiose hanno contribuito a rafforzare il segregazionismo o a fornire ai negri americani degli strumenti di lotta? La segregazione — e sotto molti versi l'autosegregazione — all'interno delle confessioni religiose per lo più protestanti ha ribadito la barriera razziale o è servita ad accrescere la compattezza interna e la consapevolezza della minoranza negra degli Stati Uniti? In che misura l'elemento emotivo e irrazionale ha sostenuto una parte di rilievo nella definizione ideologica della rivolta negra, specie negli ultimi decenni? E infine: in che misura la progressiva istituzionalizzazione della vita religiosa ha trasformato le chiese dei gruppi economicamente solidi ma per forza di cose moderati nel quadro delle comunità negre, riflettendo una stratificazione di classe da tempo creatasi anche tra le popolazioni di colore degli Stati Uniti? Premesse di questo genere vanno chiarite e discusse in quanto in un fenomeno complesso ma percorso da linee di forza per così dire ininterrotte, ogni tentativo di classificazione rischia di condurre a generalizzazioni sterili e arbitrarie.

Gli studi più recenti e documentati non hanno sostanzialmente mutato i termini del problema per ciò che riguarda le origini e la genesi dei movimenti religiosi e l'affermarsi del cristianesimo presso i negri americani. Nel suo classico libro sulla schiavitù in America, lo Stampp ha

opportunamente osservato che gli unici seri ostacoli alla evangelizzazione derivarono dal timore che potesse servire indirettamente come strumento di sovversione da parte dei negri, e che quando ad essa si giunse, l'accento venne posto costantemente sulla opportunità che attraverso l'indottrinamento religioso si predicasse allo schiavo negro non soltanto una legge morale, ma in primo luogo la norma dell'obbedienza. Gli si doveva insegnare, cioè, ad essere un servo « fedele e laborioso »: su questo punto esisteva un consenso generale che comprendeva anche sette più liberali, a cominciare dai Quaccheri. La rivolta, breve quanto sanguinosa, di schiavi negri guidata da Nat Turner, che era non soltanto cristiano, ma attivo predicatore, sembrò dar presto credito (siamo nel 1831) a coloro i quali sconsigliavano l'evangelizzazione, ed in effetti essa prefigura in modo singolare episodi che dovevano verificarsi più tardi. L'elemento religioso, difatti, nel caso di Turner dava corpo all'insofferenza, e moralmente veniva a giustificarla. Ma si trattò di un episodio isolato, e d'altro canto apparve chiaro che i vantaggi consentiti dall'inquadramento degli schiavi in comunità religiose risultavano assai più consistenti dei rischi. Sul terreno pratico, le chiese protestanti, tutte dominate dai bianchi, esercitavano un controllo capillare sugli schiavi, legittimandolo anche nelle conseguenze — punizioni, esclusione da determinati benefici — sotto il profilo della « immoralità », della « condotta non cristiana », della « necessità di infliggere penitenze ». Inoltre, l'insistenza sulle promesse di gioie e di ricompense ultraterrene alimentava speranze metafisiche ma sottilmente mortificava aspirazioni dirette o immediate. Va aggiunto che gli schiavi negri accolsero l'evangelizzazione nella grande maggioranza con favore, apprezzandone in particolare le implicazioni trascendenti; ovviamente, si trattava di una scelta condizionata e, date le circostanze, comprensibile [1].

Uno degli studiosi più autorevoli del Sud nell'Ottocento, il Wiley, insiste sugli stessi motivi, corroborandoli con materiale documentario di prima mano. Egli rileva che la funzione prima dell'educazione religiose era, agli occhi dei bianchi, quella di accrescere la « sottomissione e la lealtà » degli schiavi negri, come apparve esplicitamente durante la guerra civile. Ecco perché, nel 1861, la chiesa metodista della Carolina del Sud perorava l'istituzione di missioni religiose presso gli schiavi negri « per garantire la tranquilla e pacifica subordinazione di quelle genti ». E nel 1863 un collaboratore del « Religious Herald », organo battista di Richmond, trattando dell'importanza della diffusione della religione tra gli schiavi negri, formulava l'augurio che l'evangelizzazione progredisse per fare di questi « dei servitori sempre migliori in terra e disposti a sopportare con mansuetudine il giogo del loro signore in cielo »[2].

Si può lecitamente dubitare che davvero, come sostiene il Wharton, le promesse celesti della predicazione cristiana dessero un significato e

[1] Kenneth M. Stampp, *The Peculiar Institution*, New York, 1956, pp. 157 e sgg.; 371 e sgg.

[2] Bell Irving Wiley, *Southern Negroes, 1861-1865*, New Haven, Conn., 1938; nuova edizione (da cui citiamo) 1965, pp. 97-8.

uno scopo alla vita degli schiavi. Potevano indubbiamente propiziare uno sfogo, e magari un diversivo, ma sempre in termini negativi. In verità, almeno nei primi tempi, l'evangelizzazione garantì e ribadì la sottomissione. Se l'appartenenza a una confessione religiosa rendeva possibile al negro di incontrare con regolarità i suoi confratelli e quindi di discutere meno caoticamente argomenti di comune interesse, la scarsa autonomia delle chiese finiva per risolversi in un fattore condizionante. Gli incredibili casi di lealismo professati dagli ecclesiastici negri verso la Confederazione sudista, e di cui tratta largamente ed efficacemente il Wiley, chiariscono sino a che punto la sottomissione venisse accettata o si trasformasse addirittura in comune opportunismo. Ma questi stessi casi mettono a nudo la condizione difficile, e in certi casi disperata, del clero negro, costretto a pagare un prezzo almeno in apparenza sproporzionato per salvare un simulacro di autonomia. Così si può forse intendere la risposta data dal pastore battista negro Armstead Berkeley, dopo un'accesa predica in cui chiedeva a Dio di rendere vittoriosi i soldati confederati nella loro guerra contro gli *yankees*, ad alcuni fedeli alquanto perplessi: « Non preoccupatevi, figlioli; il Signore sa di che cosa parlavo »[3].

La chiesa protestante del Sud rispecchia così, nel periodo precedente l'emancipazione degli schiavi negri, le strutture feudali della società meridionale. Durante le funzioni, il negro è ammesso nella chiesa dei bianchi, ma soltanto in settori prestabiliti, ciò che ribadisce la sua inferiorità, proprio come le miserabili abitazioni degli schiavi disposte a breve distanza, e non di rado ai piedi, della sontuosa residenza del piantatore rammentano il rapporto tra il castello del signore e le povere dimore dei servi della gleba. Nel periodo della schiavitù, dunque, la segregazione avviene all'interno stesso della chiesa in quanto edificio; dopo, si eserciterà attraverso la costruzione di chiese separate. Ma non va dimenticato che il fenomeno non resta limitato al Sud; anche altrove, se il negro viene ammesso nella chiesa dei bianchi, deve rispettare le distanze. Il Litwack riferisce il caso di un negro relativamente abbiente di Boston che, avendo « acquistato » il banco di una famiglia bianca, non ottenne mai di occuparlo, perché il consiglio della congregazione, sia pure speciosamente, riuscì sempre ad impedirglielo[4].

Ora, la segregazione pressoché totale tra chiese dei bianchi e chiese della gente di colore, sia da parte delle confessioni protestanti, sia — sino a pochi lustri or sono — da parte dei cattolici, dopo la guerra civile perpetua indubbiamente la politica di sottomissione imposta dalla classe dirigente, ma accresce sensibilmente le opportunità che i negri hanno di darsi un'organizzazione interna nella quale i bianchi (a differenza di ciò che si verificava durante l'età della schiavitù) non sono in grado di interferire. Se, come spiega ancora il Litwack, le chiese negre riprodu-

[3] Vernon Lane Wharton, *The Negro in Mississippi, 1865-1890*, Chapel Hill, 1947. Noi citiamo dalla nuova edizione, New York, 1965, p. 256. Per il Wiley, cit., si veda a p. 107. La testimonianza da lui riferita è ripresa dal Moton.

[4] Leon F. Litwack, *North of Slavery*, Chicago, 1961, p. 196.

cevano il caos e la frammentazione settaria di quelle bianche, esse anticipavano comunque, anche se soltanto in embrione, la cellula che sarebbero divenute in seguito, e da cui avrebbero preso le mosse gruppi indipendenti destinati a formare l'ossatura dei movimenti di rivendicazione o di protesta. Bisogna, cioè, risalire a questo periodo per comprendere perché tutti i movimenti negri di rivolta del nostro secolo posseggano in misura maggiore o minore una matrice religiosa. Se la segregazione imposta dai bianchi confermava l'indirizzo paternalistico o talvolta repressivo della politica verso i negri, l'autosegregazione proposta, praticata o se non altro accettata dalle chiese negre, non rivestiva un significato puramente negativo. Diventava una questione di principio non soltanto per gli abolizionisti (lo conferma l'atteggiamento del loro organo più accreditato, *The Liberator*) ma per i negri non mettere piede nelle chiese dei bianchi; di conseguenza, coscientemente o no, nelle chiese segregate si trovava un'opportunità nuova di unione, di auto-chiarificazione, che si oggettivizzava persino sul piano liturgico e del culto. Per un curioso processo insieme antinomico e complementare, la chiesa diventava per i bianchi e per i negri il punto focale di una progressiva radicalizzazione ideologica e politica. Difatti, i bianchi vi scorgevano il bastione di difesa della supremazia razziale contro la marea ai loro occhi dilagante dell'egualitarismo negro: non a caso l'eroe dei romanzi programmaticamente razzisti e popolarissimi alla fine dell'Ottocento e all'inizio del Novecento dello scrittore Thomas Dixon è un pastore battista. Per converso, il servizio divino e in genere l'assemblea di ispirazione religiosa valevano per i negri non solo quale mezzo di evasione irrazionale dalla dura realtà quotidiana, ma quale sede ideale per stabilire rapporti liberi e autonomi. Queste due costanti — come accennavamo all'inizio — già ben presenti negli ultimi decenni del secolo decimonono, andarono poi accentuandosi e arricchendosi, ma sono ancora oggi determinanti [5].

Gli evangelizzatori bianchi avevano posto deliberatamente l'accento sulle promesse ultraterrene del cristianesimo, sul suo valore di retribuzione dopo e al di là delle sofferenze e delle umiliazioni della vita. La religiosità negra in certi limiti trasferì sulla terra la mitologia della promessa, identificando in taluni simboli (proverbiale il Giordano) il futuro della propria libertà; parallelamente, si impadronì spesso confusamente dell'aspetto provvidenziale, escatologico e persino magico, ponendolo in posizione di preminenza. In compenso, rifiutò ben presto il motivo dell'ubbidienza al padrone, avendone afferrato l'equivoco messaggio: esso è del tutto assente nei *blues* e nella innologia negra. L'aspirazione a un rituale diversificato e drammatico deriva talvolta istintivamente da simili esigenze: accentua la dimensione magica, prepara una sorta di balzo metafisico verso il soprannaturale, e aspira a una cifra particolare, al mistero, non diversamente da quanto accadeva agli schiavi che rielaboravano l'inglese — lingua acquisita e imposta — in modo tale da farne un gergo allusivo

[5] LITWACK, *cit.*, p. 195.

e incomprensibile per il padrone. Già durante la schiavitù la pratica religiosa dei negri comporta violenta agitazione fisica, una sorta di scuotimento (il verbo « to rock », ripreso in anni vicini a noi per definire una danza popolare, nasce allora nello stesso contesto), e grida acute per « commuovere lo spirito », secondo quanto rammenta il Wiley. Se il predicatore era considerato per lo più indispensabile (un predicatore anche occasionale), non meno indispensabile risultava il cerimoniale, affinché il rito fosse il più solenne e imponente possibile. Per ragioni ovvie, un funerale offriva un'occasione unica sia per la predicazione che per le cerimonie rituali. Di queste manifestazioni i bianchi del Sud coglievano soltanto l'aspetto esterno, non rendendosi conto che la ricerca di mistero e l'esplosione anche fisica dei sentimenti indicavano una precisa alternativa rispetto alla liturgia delle chiese ufficiali, e una fuga da quel che prescrivevano. Tale la reazione di una testimone bianca della Carolina del Sud, la quale, scrive il Wiley, riprendendola da documenti dell'epoca, parlava di « Dervisci urlanti », e di « frenesia barbarica ». Indipendentemente dal sottofondo africano che poteva essersi conservato in questi riti, e la cui incidenza non va esagerata, la cosiddetta « shouting church » era a suo modo una chiesa segreta, privata, latentemente ribelle, in cui preti e maghi, guaritori e predicatori, si scambiavano le parti e convivevano senza reale contraddizione. Un intellettuale negro rivoluzionario del prestigio di Le Roi Jones insiste oggi su questo punto, avanzando l'ipotesi che i Battisti abbiano ottenuto i maggiori successi nell'evangelizzazione degli schiavi negri a causa del richiamo esercitato dalla pratica dell'immersione, che i negri associavano istintivamente ad antichi riti fluviali. Il Jones dichiara giustamente che il cristianesimo volle dire l'abbandono definitivo di ogni eredità o nostalgia per l'Africa, ma aggiunge che si qualificò almeno in parte come « afro-cristianesimo ». « La chiesa negra », egli scrive, « è sempre stata una ' chiesa emotiva ' »; ma sin dalle origini è divenuta il punto focale della vita della gente di colore. Le pratiche frenetiche e di tipo magico, lo sforzo per « catturare lo spirito », che è poi sinonimo di « conseguire la felicità », secondo il Jones erano caratteristiche indispensabili e fondamentali e lo sono rimaste tuttora nelle chiese negre rurali o popolari [6].

La duplice funzione della chiesa negra, di luogo di incontro e di cellula essenziale della comunità, e di sede naturale di devozioni di un tipo, come abbiamo visto, tutto particolare, si rafforzò con gli anni nei grossi

[6] Per la riluttanza dei negri ad accettare la sanzione religiosa della sottomissione rimandiamo alla nostra *Storia dei negri degli Stati Uniti*, Bologna, 1963. Per il Wiley, cit., si veda alle pp. 103-8. Le osservazioni di Le Roi Jones sono in *Blues People*, New York, 1963, pp. 35-6 e 40-3. Vorremmo precisare, da parte nostra, che il fenomeno raggiunge anche larghi strati borghesi, specie all'Ovest. Non di rado la diffusione di culti locali (come in California), sostanzialmente esclusivi, con rituali drammatici che si prolungano nella notte e di cui chi scrive ha potuto farsi personalmente un'idea abbastanza precisa, conferma la persistenza del filone afro-americano, purtroppo sfruttato sovente da « profeti » di pochi scrupoli per scopi meramente commerciali.

centri urbani, e in particolare a New York (Harlem) ed a Chicago. Per la prima ragione, essa divenne poco per volta un centro organizzativo di considerevole consistenza anche sul piano economico; per il secondo, si diffuse e si moltiplicò spesso caoticamente a livelli diversi. Lo Osofsky, servendosi di dati di prima mano, documenta che nel 1926 esistevano ad Harlem 140 chiese negre in un'area di 150 isolati urbani. Molte di esse insistevano sul valore terapeutico della religione (« Gesù Dottore »), o riducevano la predicazione a schemi rudimentali, nei quali appariva la generica contrapposizione tra Dio e Satana, il terrore del peccato e la gioia del premio, con l'accento sulla presenza e l'urgenza del primo. È inevitabile che in queste condizioni, come sottolinea l'Osofsky, ci fosse campo libero per molti ciarlatani; nondimeno, in un ambiente per forza di cose irregolare, corrotto, economicamente depresso, respinto ai margini della metropoli, le comunità religiose agivano da filtro e da stimolo, esercitando una funzione disciplinatrice oltre che moralizzatrice, e aprendo la strada a una indispensabile presa di coscienza. In mancanza di spazio e di libertà d'azione, e in assenza di un ancoraggio ideologico, le chiese, indipendentemente dalle superstrutture pittoresche e dalle degenerazioni proliferanti, realizzavano l'unica struttura unitaria [7].

Non deve meravigliare che all'interno stesso delle organizzazioni religiose germini gradualmente una crisi protestataria e ribelle che poco per volta, attraverso sforzi e contraddizioni, si sveste della ipoteca metafisica; né che le chiese tendano, in particolare al nord, a istituzionalizzarsi ed a seguire per conseguenza una politica conciliativa se non conservatrice. Difatti, quando presso la minoranza negra si assiste al formarsi di una inevitabile stratificazione sociale, le chiese riproducono in sé il fenomeno. Nelle città, e in seguito anche nelle comunità più avanzate e più ricche, l'istituzionalizzazione diviene un fatto compiuto, e le chiese un gruppo di potere non indifferente. Nel sud, in un'area economicamente depressa, ove la condizione negra rimane aspra e la segregazione è legge della terra, il processo appare superficiale o inesistente, onde la funzione più combattiva che la chiesa negra del sud esercita. In questo senso, Martin Luther King e il movimento cristiano della rivolta non violenta sono un prodotto caratteristicamente meridionale, a conferma della vitalità della chiesa negra rimasta coerentemente militante. Al nord, in contrapposizione con il conservatorismo della chiesa negra, la rivolta manterrà invece motivazioni religiose eterodosse e in polemica o in rottura con i suoi istituti.

Senza dubbio il primo esempio macroscopico di rivolta alimentata da motivazioni religiose « irregolari » e che ricusano l'eredità delle chiese ufficiali, esempio effimero ma di fondamentale importanza specie se proiettato sul futuro, è quello legato al nome di Marcus Garvey. Per un breve periodo Garvey e la sua « Universal Negro Improvement Association » (U.N.I.A.) raccolsero un seguito mai visto tra la gente di colore, ponendosi all'avanguardia nel quadro della rivendicazione dei diritti dei negri ame-

[7] Gilbert Osofsky, *Harlem: The Making of a Ghetto*, New York, 1966, pp. 113-5 e 144-6.

ricani. Si trattò, in effetti, del primo tentativo di organizzare metodicamente le masse negre, come ha dimostrato il più serio studioso di Garvey, Edmund David Cronon, e di svincolarle psicologicamente dalla inferiorità in cui vivevano. Disgraziatamente Garvey mancava di senso politico e di equilibrio; e all'appello emotivo non corrispondeva mai un programma politico che desse corpo ad una vera alternativa. Egli finì per compromettere qualsiasi tentativo di alleanza con la *leadership* negra, perdendosi in progetti tanto vaghi quanto pericolosi (un insensato compromesso, se non alleanza, nientemeno che con il Ku-Klux-Klan) e disperdendo i primi seri risultati ottenuti, notevoli anche sul terreno economico, visto che egli aveva opportunamente studiato una sorta di autofinanziamento attraverso intraprese commerciali. Il movimento di Garvey, che nel 1921-1922 aveva raggiunto il vertice del successo, attorno al 1925 si doveva considerare ormai disarticolato e in via di dissoluzione. A noi interessa qui notare, comunque, che per la prima volta una organizzazione negra rivoluzionaria, pur con tutte le concessioni irrazionali cui si abbandonò, predicava l'affrancamento secondo principî fondamentalmente religiosi autonomi e respingendo ogni legame con le chiese riconosciute, Garvey trasferiva sul terreno della religione la contrapposizione già formulata da DuBois nella sua polemica con il « gradualista » Booker T. Washington, contestando che fosse possibile per i negri di ottenere miglioramenti risolutivi grazie alla collaborazione con i bianchi e senza alcuna contropartita di potere. Il Cronon chiarisce che, secondo Garvey, i negri dovevano liberarsi della sottomissione ai bianchi espressa dalla adorazione di un Dio bianco. « Dimenticate gli dei bianchi »; « Dobbiamo tornare alla chiesa nativa, al nostro vero Dio », sono due tra gli inviti più pressanti di Garvey, il quale arrivò ingenuamente a sforzarsi di negare la progenie ebraica di Cristo: « Chi sostiene che Cristo era ebreo è ignorante o insincero ». Si intravvede qui la prima fase di un itinerario che sboccherà nel rifiuto del cristianesimo da parte dei « Mussulmani Neri »; nè va dimenticato che il padre di Malcolm X fu seguace perseguitato di Marcus Garvey. Sino alla morte, chiarisce ancora il Cronon, Garvey si rifece all'idea di una divinità negra; per lui il sacrificio di Cristo sembrava incarnare le sofferenze della sua razza [8].

Anche se in apparenza fu destinato a non lasciar traccia, il movimento di Garvey ripropose l'inscindibilità presso la minoranza negra dell'elemento religioso dall'elemento che impropriamente si potrebbe chiamare politico. In precedenza la prima organizzazione americana per il progresso negro (la NAACP) si era presentata programmaticamente permeata di motivazioni religiose; con Garvey si perveniva ad una nozione rivoluzionaria e attivistica della premessa religiosa. In un'opera blanda, inverosimile e paternalistica come *La capanna dello zio Tom*, l'autrice aveva già registrato moti di insofferenza dei negri di fronte alla predicazione religiosa. « È inutile rivolgersi al Signore », diceva Cassy, « Non ascolta mai ». Non si trattava di una professione scettica o atea, ma di un gesto di sfiducia verso il

[8] Edmund David Cronon, *Black Moses. The Story of Marcus Garvey*, Madison, 1962, pp. 37-8; 177-81; 224.

Dio dei bianchi. Nella innologia trovavano peraltro posto testi che sembravano implicare la speranza nel premio e nella redenzione non dopo la morte, ma sulla terra: « Il mio Signore ha liberato Davide / Perché non può liberare me? ». Il motivo ripreso da King e dai suoi seguaci è la parafrasi di un altro inno « Prevarrò, prevarrò / Prevarrò, un giorno. / Oh, se nel mio cuore non mi piego / Un giorno prevarrò ». (Significativamente, il motto di alcune organizzazioni segregazioniste del Sud suona « Non prevarranno »). Il negro, in pieno Ottocento, ha coscienza, secondo quanto affermano a questo proposito il Brink e lo Harris, che non si può né si deve attendere il paradiso per ottenere l'affrancamento. « Alla lettera », essi scrivono, « la rivoluzione negra è così una guerra santa »[9].

Una chiarificazione, peraltro, si impone. Dando per scontata l'importanza determinante del fattore religioso, sarà indispensabile che la religione divenga negra, e che si rifiutino gli indirizzi delle chiese negre integrate nella società bianca. Un distacco si opera dunque all'interno delle comunità negre, ed esso va visto sotto il profilo ideologico ma anche sotto quello di classe. La chiesa negra ufficiale si presenta ormai come chiesa della borghesia desiderosa di un inserimento pacifico nella società americana, alla ricerca di tranquillità e di rispettabilità. La chiesa, che come acutamente rileva il Frazier, aveva stabilito norme di comportamento ed espresso regole di disciplina e di convivenza già nella fase essenzialmente rurale della vita negra, pretendeva e otteneva il suo posto ora che la borghesia negra chiedeva una sorta di riconoscimento e di dignità. Ma se gli strati inferiori dei negri si erano rifugiati in una visione di sé tratta dalle correnti sotterranee del folklore e affidati a una tradizione orale, la borghesia si ostinava a modellarsi sull'esempio dei bianchi, non comprendendo che in questo modo pagava il riconoscimento generico di rispettabilità sociale con la persistenza del marchio della inferiorità razziale: un modesto e umiliante compromesso, che in molti casi la chiesa negra accettò e avallò[10].

Esistono così le premesse per quella che, in un classico sulle comunità urbane negre, *Black Metropolis*, il Drake e il Cayton definirono « rivolta contro il Cielo », e che ritennero di veder attuata soprattutto dalle classi più basse. La ipotetica Bronzeville di *Black Metropolis* si identifica con una città del nord indubbiamente tipica, e che ricorda da vicino Chicago. Gli obbiettivi della violenta reazione contro le chiese negre non sono difficili da identificare, e come chiariscono il Drake e il Cayton non comportano un attacco alla religione di per sé. In effetti, alle chiese negre veniva rimproverato già attorno al 1940, quando gli autori di *Black Metropolis* condussero la loro ricerca, di trasformarsi in vere e proprie intraprese commerciali condotte talvolta con pochi scrupoli (onde l'accusa di « racket »); di coltivare e incoraggiare un tipo di religiosità o esclusivamente emotivo o superficiale e formale; di venire ad accomodamenti, nonostante la loro qualificazione razziale, e di servire unicamente da

[9] William Brink - Louis Harris, *The Negro Revolution in America*, New York, pp. 96-100.

[10] E. Franklin Frazier, *Black Bourgeoisie*, Glencoe, 1957, pp. 117 e 143.

vetrina, evitando ogni impegno ed ogni azione di rottura pur di conservare un generico prestigio fondato sulla rispettabilità: secondo un detto comune: « chiedere la carità ai bianchi ». Spesso il servizio religioso si tramuta in spettacolo, e molti predicatori o ecclesiastici paiono veri e propri attori (« showmen »). Con intenzioni diverse ma con risultati abbastanza simili, molte chiese forniscono al negro una sorta di evasione momentanea, di consolazione fittizia; la maggior parte degli ecclesiastici ritiene tuttora che il suo scopo precipuo stia nel « predicare la via per giungere al Cielo ». Molti dei fedeli interrogati dagli autori di *Black Metropolis* spiegarono che frequentavano la chiesa per ascoltare dei buoni canti corali, delle buone prediche, o perché i servizi erano « belli e riposanti ». Così, nel momento in cui la chiesa dei grandi centri urbani si identifica con le esigenze moderate della borghesia negra, essa comincia a perdere buona parte del seguito presso le classi più povere, vale a dire la maggioranza della gente di colore [11].

Quando, specie nel corso degli ultimi decenni, il clero negro si afferma in più di una città o di una comunità di provincia come l'unica forma di *leadership* di colore, ciò si verifica in quanto ha accettato una coesistenza pacifica e spesso compromissoria con la classe dirigente che davvero conta, quella bianca. Persino a New Orleans (ne fa fede la ricerca del Thompson) il clero negro acquista la funzione di *liaison*, il che vuol dire che trasmette alla comunità negra in pratica delle direttive, ottenendo in cambio delle concessioni e uno stato di non belligeranza, nel cui quadro la segregazione non viene mai posta in dubbio. Dal canto suo, il pastore bianco del sud ben raramente può permettersi di contestare la segregazione per lo meno in chiesa: data la struttura elettiva della chiesa stessa, egli si troverà di fronte a un voto negativo della congregazione. Per un singolare paradosso, la desegregazione nelle chiese e nelle scuole religiose si è operata presso i cattolici, dato l'ordinamento gerarchico in forza del quale le decisioni dei vescovi vanno accettate e ad esse si deve necessariamente ottemperare: di qui il numero relativamente alto di conversioni al cattolicesimo sia tra i negri che tra i bianchi liberali del sud (alcune diocesi hanno visto in qualche decennio triplicato o quadruplicato il numero dei fedeli, com'è il caso di Jackson-Natchez nel Mississippi). Ma il moderatismo delle chiese negre non rimane prerogativa del nord. La Burgess ha dimostrato che in una comunità tipica del medio sud le chiese negre sono divise secondo una linea classista, e che tra il clero prevalgono due direttrici fondamentali: lo scopo della chiesa sta nell'« elevare » la gente di colore, fornendole indicazioni peraltro non rivoluzionarie; lo scopo della chiesa sta nella predicazione della parola di Dio, per cui la sua responsabilità primaria risiede nel salvare le anime, e non nel promuovere il progresso civile dei negri. D'altronde, in un'altra comunità tipica del nord (nel caso specifico in Connecticut) si riscontrano fenomeni non dissimili. Il clero negro ha un suo « status » ufficiale, ma i rapporti interrazziali sono pres-

[11] St. Clair Drake - Horace R. Cayton, *Black Metropolis*, New York, 1945; seconda edizione accresciuta 1962, II, pp. 413 e sgg.; 650 e sgg.; 679.

soché inesistenti, e i negri frequentano le loro chiese perché aspirano a un rituale diverso, ad un ambiente nel quale non si riproduca l'inferiorità che caratterizza i rapporti sociali o, ad esempio, le discriminazioni dello « housing », tuttora assai pesanti. La chiesa negra si trova dunque sulla difensiva e in una condizione di virtuale e immobile passività [12].

Considerata la persistente religiosità dei negri (per il Brink e lo Harris, sulla scorta dei loro sondaggi, intorno al 1960 l'indice toccava il 95 per cento), era inevitabile che una spaccatura si producesse all'interno, o con una nuova dinamica protestataria alimentata da gruppi religiosi sottrattisi all'istituzionalizzazione e alla ricerca di vie nuove, o con l'abbandono *in toto* della religione intesa tradizionalmente e con una scelta radicalmente diversa. La « Southern Christian Leadership Conference » (S.C.L.C.) di Martin Luther King; lo « Student Nonviolent Coordinating Committee » (S.N.C.C.) di John Lewis e poi di Stokely Carmichael e di Rap Brown; i « Black Muslims » di Elijah Muhammad e di Malcom X, riflettono questa nuova e complessa fase.

II

La rapida e sorprendente affermazione della SCLC e del suo capo riconosciuto, il pastore battista Martin Luther King jr., provenendo dal sud, ove le chiese protestanti sono tuttora rigidamente separate secondo le linee di divisione razziale, è stata accolta da molti studiosi come la conferma attesa della teoria in forza della quale l'esistenza di una chiesa negra autonoma avrebbe a lungo andare riprodotto risultati positivi. A noi sembra che la teoria stessa pecchi di superficialità e di generalizzazione; siamo persuasi che fosse nel giusto Charles Johnson quando, più di venticinque anni or sono, sosteneva che l'indifferenza delle chiese negre nei riguardi dei problemi sociali contribuisse indirettamente a mantenere le divisioni razziali, e che sterile fosse la mera insistenza sui valori spirituali e soprannaturali. Peraltro, i settori più preparati del clero, specie battista (in base ai calcoli più recenti le chiese battiste raccolgono circa il 60 per cento dei fedeli di colore), non potevano nascondersi l'urgenza appunto delle istanze civili e sociali [13].

Se mai, l'appartenenza a una chiesa di molto prestigio e di grande influenza ha permesso a Martin Luther King di apparire ai negri per forza di cose meno progrediti del sud investito di quel potere carismatico che egli, in verità, non ha mai sollecitato, ma che continua ad esercitare un considerevole richiamo. Inoltre, si può essere almeno d'accordo con coloro i quali, come il Fichter, considerano che le chiese negre segregate hanno poco per volta preparato la nascita di un clero più disposto ad affrontare

[12] Daniel C. Thompson, *The Negro Leadership Class*, Englewood Cliffs, 1963, pp. 34-7; M. Elaine Burgess, *Negro Leadership in a Southern City*, Chapel Hill, 1962, pp. 40-3; Frank F. Lee, *Negro and White in Connecticut Town*, New Haven, Conn., 1961, pp. 35-6.

[13] Charles S. Johnson, *Growing Up in the Black Belt*, Washington, 1941, pp. 135-6.

i problemi immediati e a non limitarsi alla distaccata funzione di predicatori delle promesse e dei premi della vita futura. Da questo punto di vista, i fatti hanno dato ragione ai maggiorenti delle chiese negre che sconsigliavano l'integrazione temendo che i bianchi ricacciassero la gente di colore ai margini, come avveniva prima dell'emancipazione. Ma va aggiunto che King e i suoi collaboratori dovettero lottare a lungo contro l'indifferenza dei correligionari, la loro diffidenza o talvolta la loro ostilità. Persino il vecchio DuBois non vide all'inizio alcuna possibilità di successo nel grande boicottaggio della compagnia di autobus di Montgomery, in Alabama, che fece viceversa di King un capo di statura e di risonanza nazionale [14].

L'esperienza degli anni successivi ha ricondotto a nostro avviso il significato della *leadership* di King alle sue proporzioni reali, che sono quelle di un capo religioso con modeste doti organizzative e una inadeguata inclinazione alla *realpolitik* necessaria per sfruttare e proseguire i risultati ottenuti. Se Montgomery fu per lui e per i negri americani un innegabile successo, e lo furono pure, anche se sporadicamente, i tentativi di accrescere la registrazione negra alle elezioni amministrative e politiche, Albany e Birmingham vanno giudicati degli insuccessi purtroppo determinanti, che spinsero King ad accentuare la prudenza e ad accontentarsi di conquiste limitate e improduttive. La grande marcia dei negri su Washington nel 1963, il culmine dell'azione politica di King, ci appare ormai una manifestazione spettacolare ma senza seguito, per di più incanalata e convogliata con furbesca accondiscendenza dall'amministrazione Kennedy, e privata quindi di ogni slancio rivoluzionario. Lo stesso discorso del reverendo battista, spogliato della cornice emotiva in cui venne pronunciato suona né più né meno che un buon pezzo di oratoria, di stampo insieme biblico e lincolniano, nobile nelle intenzioni, accettabile per tutti nelle proposte, ma in effetti disperatamente velleitario.

Non si vuol dire, naturalmente, che l'insegnamento di King sia privo di efficacia in assoluto, o anche soltanto sul piano pratico. Grazie ad esso risulta chiaro che il movimento di rivendicazione dei diritti deve essere diretto dai negri stessi, e non lasciato nelle mani dei liberali bianchi (nella NAACP la collaborazione interrazziale ha prodotto in tempi recenti scarsi frutti; il CORE, « Congress of Racial Equality », rimane secondo noi un grande *club* bianco che non si è mai del tutto liberato di un disinteressato ma soffocante filantropismo che ne ha limitato non l'impegno, ma la capacità realizzatrice e il potere contrattuale). In più, King volle puntualizzare il fatto che la politica « legalitaria » seguita dalla NAACP e dal CORE, fondata quasi esclusivamente sul ricorso a canali riconosciuti (in particolare la magistratura), non favoriva alcuno sbocco della situazione, giacché i risultati ottenuti o i supposti successi — memorabile la sentenza della Corte Suprema del 1954 sulla desegregazione nelle scuole — restavano sulla carta, mancando da parte delle autorità politiche la volontà o i mezzi di farne rispettare l'esecuzione. Egli sosteneva e sostiene che tocca

[14] JOSEPH H. FICHTER, *American Religion and the Negro*, in « Daedalus », numero speciale *The Negro American*, I, autunno 1965, pp. 1085-1106.

ai negri prendere l'iniziativa, utilizzando strumenti legali ma non soggiacendo al legalitarismo, e divenendo quindi gruppo di pressione. La rivolta non violenta, che trionfò a Montgomery anche per effetto della sorpresa, si rivelò problematica quando, a Albany, a Selma, a Birmingham, si scontrò contro una repressione violenta. Qui, come ha sostenuto opportunamente il Lomax, interviene il dualismo tra il King *leader* soprattutto simbolico, e il King predicatore della non violenza, il King politico ma profeta disarmato dinnanzi alla violenza altrui. In taluni casi, come ad Albany, la condotta di King apparve intimamente contraddittoria, perchè, dopo essersi lasciato arrestare, accettò la scarcerazione su cauzione, venendo meno alle premesse gandhiane della sua stessa ideologia politica. Quando fallì il progetto di boicottaggio su scala statale in Alabama, King rimase esposto ai rischi conseguenti alla fragilità della sua organizzazione; quando venne respinto e mortificato dai rivoltosi negri di Chicago e di Watts, dovette constatare, secondo la precisa diagnosi di Kenneth B. Clark, che « la sua strategia e il suo potere carismatico sono assai meno efficaci là dove i negri hanno di fronte un'oppressione basata sull'uso della forza », e non una sorda e permanente tirannide [15].

Resterebbe da domandarsi in che misura l'insperato successo di Montgomery, che coronò un'azione praticamente improvvisata, abbia forzato la mano a King, trasformandolo da guida morale in uomo d'azione, o per lo meno abbia troppo dilatato i confini che egli si era proposti. La sua è in effetti una teoria per le *élites*, e nel passo del libro in cui King ammonisce che la resistenza passiva e la rivolta non violenta non sono teorie per il vile, egli sembra implicare che non si applicano in assoluto alla grande massa oppressa dei contadini negri poveri del sud, isolati anche dove maggioranza, separati dal resto del mondo e tenuti in una condizione di permanente ignoranza. Molto più ragionevole che egli si indirizzi al « new negro » delle giovani generazioni, che si è dato una educazione e che ha acquisito un nuovo senso di identità, risoluto e realista, nutrito spesso di spiritualità religiosa ma privo di indulgenze emotive. Le teorie di King, quali si desumono dal suo *Stride toward Freedom*, si incentrano fondamentalmente su due proposizioni. Una riguarda la definizione e la pratica della non violenza, fisica e spirituale. L'altra fa perno sul concetto evangelico di *agape*, inteso come « amore disinteressato », un amore, insiste King, attivo e persino aggressivo, che induce ad afferrare e diremmo ad appropriare l'armonia dell'universo, a stabilire dei rapporti, a concepire la nozione di fratellanza universale. La segregazione e il razzismo feriscono tale armonia e la compromettono, per cui l'uguaglianza tra le razze, la definitiva conciliazione, è elemento di ordine, verrebbe fatto di dire come nella catarsi tragica di Shakespeare. La non violenza, la resistenza passiva perdono nelle parole di King il loro carattere contingente e non si appuntano, se solo si legga attentamente la sua postulazione, su persone o gruppi,

[15] Louis E. Lomax, *The Negro Revolt*, New York, 1963, capitolo ottavo; Kenneth B. Clark, *The Civil Rights Movement: Momentum and Organization*, in « Daedalus », numero speciale *The Negro American*, II, Inverno 1966, pp. 239-67.

ma vanno rettamente intese come lotta contro il male. « L'attacco », scrive il King, « è diretto contro le forze del male piuttosto che contro le persone che nella circostanza commettono il male ». Si tratta, in definitiva, di « suscitare nell'avversario il senso di vergogna », e di convincerlo che ha torto, per indurlo alla « redenzione e alla conciliazione ». Nel congresso alla Vanderbilt University di Nashville nel gennaio del 1963 King ritornò su questo aspetto, osservando che ogni conquista del negro americano sarebbe vana se il bianco segregazionista non si convincesse alla fine che i diritti cui il negro aspira sono legittimi [16].

Il Clark ricorre ad una argomentazione convincente quando scrive che la filosofia gandhiana della non violenza si realizza nella pratica e diviene potere soltanto se chi la propone può contare su una maggioranza; in altri termini, la dottrina di King fa leva sulla latente e improbabile prospettiva che la coscienza della maggioranza degli americani sia toccata e si disponga ad ammettere le proprie colpe e a porvi rimedio. In questo modo non è lecito sperare in alcuna svolta a breve scadenza, e King, suo malgrado, rientra nella schiera dei gradualisti: una reincarnazione moderna del moderatismo di Booker T. Washington, in cui l'afflato religioso si sostituisce al determinismo spenceriano del *leader* negro del secolo scorso. Ma ci sentiremmo piuttosto propensi a collocare King in un filone più specificamente americano, lo stesso che mostra fede nelle promesse dell'« American Dream » di impronta jeffersoniana (anche se Jefferson era convinto dell'oggettiva inferiorità dei negri) o, assai più chiaramente, di mediazione religiosa ed abbastanza esplicitamente millenaristica. Il suo discorso di Washington in occasione della marcia del 1963 contiene, oltre ai riferimenti lincolniani di cui si parlava prima, e nell'insistenza appunto sul concetto di « American Dream », echi non indifferenti della predicazione puritana di un Jonathan Edwards, con le sue speranze nel « grande risveglio », in una paligenesi universale, nella riedificazione della fede in un mondo posto sotto il segno della fratellanza universale e in un incessante progresso verso il bene: « Tornate nel Mississippi, tornate in Alabama, tornate nella Carolina del Sud, tornate in Georgia, tornate in Louisiana, tornate ai tuguri e ai ghetti delle nostre città moderne, sapendo che *in qualche modo* questa situazione può cambiare e cambierà. Non sprofondiamo nella valle della disperazione ... Io ho un sogno, che un giorno ogni valle sarà innalzata, ogni collina e montagna abbassata ..., e la gloria del Signore si rivelerà... Questa *la nostra speranza* ». Il principio di armonia dell'universo e di trascendenza della natura e dell'io individuale sembrano, in *Stride toward Freedom*, mutuati da Emerson; la teoria della non violenza e della rivolta passiva rimanda forse a Thoreau più che a Gandhi, che di Thoreau si professò discepolo. Un teologo, il Wilmore, parla di « ethos simbolico » nelle teorie di King e accomuna le inquietudini dei cristiani negri e di quelli bianchi, delusi dall'inerzia delle chiese uffi-

[16] Martin Luther King jr., *Stride toward Freedom*, New York, 1958; citiamo dalla edizione del 1961, pp. 81 e sgg.

ciali. Egli vede giustamente nel « new negro » l'ascoltatore e il seguace ideale di King. Ma dichiarando che in futuro « la fratellanza cristiana significherà qualcosa di profondamente umano e di incisivamente politico » pecca di ottimismo nella seconda parte della sua proposizione. Scontata l'importanza del messaggio religioso e educativo di King, la sua influenza propriamente politica ha conosciuto, com'era prevedibile, profonde delusioni [17].

Lo SNCC ha una storia inizialmente parallela a quella della SCLC, ma prosegue poi dove il movimento di King segna il passo. Quando lo SNCC venne fondato, nell'aprile del 1960, si proponeva, come attesta il suo nome, di coordinare l'attività di gruppi di studenti negri impegnati nel Sud in una vasta operazione di resistenza passiva e di « sit-ins ». Le sue premesse ideali si presentavano affini a quelle della SCLC, forse con una più risoluta spinta militante. Specie nel periodo in cui agì sotto la direzione del giovane studente della Fisk University di Nashville, John Lewis, lo SNCC mantenne caratteristiche birazziali e si ispirò ad una strategia del caso per caso, anche se non frammentaria. Per almeno un anno, quando Nashville rimase il centro operativo dello SNCC, il luogo di convegno abituale, non soltanto per le discussioni ma per la preparazione diretta ai « sit-ins », era la chiesa battista negra più importante della città. Della SCLC lo SNCC condivideva allora il principio che si dovesse portare al voto il maggior numero possibile di negri, incoraggiandoli a resistere all'intimidazione o (caso più frequente a Nashville dove i bianchi liberali prevalevano) scuotendoli dall'apatia e di conseguenza dall'astensionismo. Nella primavera del 1964 John Lewis, insistendo sulla necessità di un'azione più aggressiva seppure nei limiti della non violenza, dichiarava in un'intervista che l'obbiettivo dei negri sul piano politico non si riduceva affatto nel sostituirsi ai bianchi in genere, ma a taluni irriducibili segregazionisti, quali i senatori Eastland, o Talmadge, o Russell. « Questi uomini detengono il potere », diceva Lewis, « e quando i negri otterranno il pieno diritto al voto, si libereranno di un Eastland, ciò che contribuirà a liberalizzare tutto il Sud ». Lewis si augura un intervento degli organi federali per costringere le amministrazioni statali a cedere, magari con il ricorso alla polizia federale e all'esercito, come a Oxford, Mississippi, nell'autunno del 1962, sempre per consentire a larghe masse negre di andare alle urne, concordando quindi con la SCIC sull'importanza del voto elettorale, ma dissentendo sull'efficacia delle manifestazioni puramente dimostrative. Richiesto di commentare le perentorie affermazioni di Malcolm X sulla inevitabilità di uno spargimento di sangue, Lewis si professava praticante della non violenza, ma riconosceva che probabilmente all'uso della forza

[17] KENNETH B. CLARK, *cit.* Il discorso del reverendo King, pubblicato dapprima in « SCLC Newsletter » (1, 12, settembre 1963), si trova in *Negro Protest Thought in the Twentieth Century*, a cura di Francis L. Broderick e August Meier, Indianapolis-New York, 1965, pp. 400-405 (I corsivi sono nostri); GAYRAUD S. WILMORE jr., *The « New Negro »*, in *Freedom Now!*, a cura di Alan F. Westin, New York, 1964, pp. 302-306.

si sarebbe prima o poi arrivati. Tutto questo conferma che nei primi anni lo SNCC stava appena definindo una politica coerente, ma che si andava staccando dalla dottrina spiritualistica di King. La chiesa si trasformava in centro di azione, non di predicazione; l'incidenza religiosa si secolarizzava rapidamente [18].

Alla secolarizzazione dell'elemento religioso corrispose gradualmente una accentuazione del messaggio politico, e l'adozione di una strategia di rottura. John Lewis, nel documento che abbiamo citato e in un precedente incontro con l'autore di questo contributo, avvenuto a Nashville nel gennaio del 1963, non era sembrato propenso ad abbandonare le forme di proteste legali, né ad accettare una individuazione classista dello SNCC. Di fronte ad alcune domande molto precise che gli ponemmo allora sulla riluttanza della borghesia negra a unirsi attivamente ai movimenti di protesta o di rivolta, Lewis aveva fatto delle ammissioni che derivavano dal suo desiderio di sottoporci un quadro oggettivo della situazione, ma senza alcun accento polemico. Nel suo discorso a Washington in occasione della marcia nell'autunno dello stesso anno, Lewis rivelò una molto maggiore aggressività, ma sempre in termini globali: egli abbandonava la speranza di un rovesciamento legale della situazione del sud, in polemica con King, ma non proponeva un programma politico immediato. Il suo tono era assai vicino a quello apocalittico ma astratto degli abolizionisti bianchi dell'Ottocento, tanto che il termine venne presto riferito allo SNCC nello studio più attento finora apparso su di esso [19].

La verità è che lo SNCC mancava di una chiarificazione interna, prodottasi in seguito, ma non al punto da garantirgli una effettiva stabilità programmatica o tattica. Con il ritiro di Lewis e la comparsa di Stokely Carmichael e di Rap Brown, lo SNCC si allontanò con sempre maggiore determinazione dalle premesse religiose ed evangeliche della rivoluzione di Raleigh (« L'amore è il motivo centrale della non violenza »), dalle concessioni legalitarie (in vista delle elezioni politiche dell'autunno 1967 che hanno visto l'insediarsi di sindaci negri a Cleveland, Ohio e a Gary, Indiana, lo SNCC ha consigliato alla gente di colore di astenersi), per mettere invece a fuoco la necessità di una lotta politica se necessario anche violenta, della formazione di gruppi di pressione socialmente omogenei onde conseguire al più presto un sicuro margine di potere. L'espressione « black power », divenuta la parola d'ordine dello SNCC, appare travisata se tradotta letteralmente « potere negro », e non piuttosto « potere per i negri ». Lo SNCC non chiede infatti un monopolio di potere, ma un margine operante di potere, finora negato ai negri persino all'interno delle organizzazioni politiche, sindacali e dei partiti. Con Carmichael e con

[18] L'intervista con John Lewis, allora Presidente dello SNCC, fu pubblicata da « Dialogue Magazine », un giornale studentesco della Cornell University (Iv, 2, primavera 1964). È raccolto ora in *Negro Protest Thought in the Twentieth Century*, cit., pp. 313-21.

[19] Howard Zinn, *SNCC. The New Abolitionists*, Boston, 1964. La trattazione dello Zinn si arresta prima degli ultimi e decisivi sviluppi della politica del movimento, per ovvie ragioni cronologiche.

Brown lo SNCC assume una fisionomia classista: per la stessa formazione ed estrazione sociale della maggior parte dei suoi membri, esso si sente indotto a dare la precedenza a riforme di struttura, senza le quali l'obbiettivo dell'uguaglianza politica resterebbe un mito: riforma agraria nel Sud; ristrutturazione urbana al nord per la soppressione dei ghetti negri; pieno riconoscimento del diritto al lavoro e insieme della contrattazione politica per i lavoratori negri dei grandi centri industriali. Non appare casuale che Carmichael abbia avuto, tra i suoi *livres de chevet*, *Huckleberry Finn* e il *Capitale*. Caratteristicamente americana è la ribellione contro l'incapsulamento nelle strutture di potere tradizionali, e il suo rifiuto alla iniziazione, proprio dell'eroe di Mark Twain; di filiazione ovviamente socialista il principio della alleanza operaia al di là delle barriere razziali, espressa nel più organico documento programmatico scritto da Carmichael: « Un lavoro vitale aspetta di essere compiuto fra i bianchi poveri. Noi speriamo di assistere, un giorno, ad una coalizione tra la classe povera negra e quella bianca. Questa è l'unica coalizione che ci appaia accettabile e la consideriamo il maggiore strumento di rinnovamento interno della società americana »[20].

I rilevamenti che abbiamo compiuto nel sud alla fine del 1965 ci hanno aiutato a comprendere che la minaccia dello SNCC in quanto movimento politico non è sfuggita alla classe dirigente bianca e neppure alla *leadership* interna negra. A Holly Springs, Mississippi, un piccolo centro fortemente omogeneo, abbiamo verificato che sussisteva nella borghesia bianca una pressocché unanime inclinazione a considerare lo SNCC un pericolo mortale, a combatterlo con tutte le armi, mentre si delineava una tendenza a legittimare una forma particolare di collaborazione con la borghesia negra, ormai accettata nella sua rispettabilità e con una sfera d'azione relativamente ampia. A Jackson, Mississippi, abbiamo trovato una significativa corrispondenza negli ambienti negri moderati e disposti ad una collaborazione gradualistica, in particolare tra il clero battista, vicino alla SCLS ma ancor più alla NAACP. La radicalizzazione della lotta imposta dallo SNCC ha originato una chiarificazione estremamente importante in senso politico, proponendo anche un più preciso inquadramento psicologico. Ma neppure lo SNCC è sfuggito al rischio dell'usura che sembra inevitabile per tutti i movimenti di rivendicazione dei diritti dei negri americani. Le frizioni tra Carmichael e Brown lo confermano: colpisce in particolare il fatto che, dai tempi delle sommosse di Watts in California (agosto 1965), sino alle violente insurrezzioni di Detroit e di Newark nel New Jersey (estate 1967), si è assistito a esplosioni spontanee di violenza, non dirette né incanalate da alcuna precisa organizzazione politica. Persino lo SNCC non sfugge al pericolo di istituzionalizzarsi: sintomatico il fatto — ampiamente documentato — che nei giorni delle sommosse di Newark

[20] Il documento è apparso con il titolo *What We Want* nella « New York Review of Books », VII, 4, settembre 1966. La traduzione italiana, da cui citiamo, nel volume di Roberto Giammanco, *Black Power. Potere negro*, Bari, 1967, pp. 233-44. Nel volume viene però dedicato poco spazio alla prima fase dell'azione politica dello SNCC.

lo SNCC tenesse nella stessa città un congresso in parte finanziato da alcuni gruppi industriali, e che venne colto completamente di sorpresa dalle circostanze [21].

Anche se si sono avuti esempi occasionali di convergenza tra SCLC e SNCC, in particolare uniti nella condanna della guerra nel Vietnam, la frattura tra le due organizzazioni non ci sembra sanabile. Con lo SNCC le istanze religiose sono state respinte ai margini, a favore di una presa di coscienza politica che, nonostante le professioni di fede, resta alla radice soprattutto pragmatica. Inoltre, la chiesa protestante ha cessato forse per sempre di porsi come quella forza egemone della minoranza negra americana che era stata per oltre un secolo.

III

Il movimento dei cosiddetti « Black Muslims », ovvero la « Nazione dell'Islam », occupa un capitolo a parte almeno alle sue origini, mentre negli sviluppi più recenti, legati in particolare al nome di Malcolm X, presenta punti di contatto con altre organizzazioni che, come lo SNCC, esprimono una politica di rottura contraria ad ogni compromesso. Qui, però, si deve nuovamente risalire alle premesse irrazionali, mistico-magiche, di cui ci siamo già occupati, prima di giungere a un discorso schiettamente politico. Nella sua ampia introduzione alla edizione italiana dell'*Autobiografia* di Malcolm X, il Giammanco ha messo in guardia contro l'interpretazione psicologico-emotiva, o escatologica, del fenomeno, ma ha ammesso che anche per Malcolm X si trattò innanzitutto di trovare una matrice psicologica nel suo sforzo unitario. Il punto di partenza dei « Mussulmani » come movimento organizzato è innegabilmente religioso-esoterico, psicologico, escatologico e moralistico assai più che politico. Se politico va considerato il programma di Malcolm X almeno nella sua elaborazione finale, alla vigilia della tragica morte del suo propugnatore, il breviario della nazione dell'Islam scritto dal « profeta » Elijah Muhammad di politico contiene ben poco: le due parole chiave nelle 355 pagine del libro sono « Dio » e « Diavolo ». E la crisi che ha colpito i « Mussulmani » di Muhammad negli ultimi anni presenta molti lati in comune con quella che ha investito la SCLC di King: in entrambi i casi la promessa non mantenuta genera frustrazioni, dubbi e ripensamenti [22].

Le vicende iniziali del movimento di Muhammad sono, come è noto, almeno parzialmente avvolte nel mistero. Nulla si sa di preciso della scom-

[21] Alle chiese negre protestanti del sud si è allineata su posizioni moderate la chiesa cattolica. Vale la pena di notare che al relativo immobilismo del protestantesimo del sud a livello militante si accompagna un analogo conservatorismo in senso teologico. Come osserva CHARLES E. WYNES in *The Negro in the South since 1865*, Alabama, 1965, pp. 245-6, il protestantesimo del sud « è rimasto fedele a una interpretazione letteralistica della Bibbia e ad una forma di pietà individualistica » che respingono ogni apertura liberale.

[22] ROBERTO GIAMMANCO, Introduzione alla *Autobiografia di Malcom X*, Torino, 1967, p. 34.

parsa del fondatore della nazione dell'Islam, Wallace D. Fard, di cui Muhammad era il luogotenente; anzi, pochissimo si sa della vera identità e della provenienza di Fard. Parte del suo insegnamento si trasmise oralmente, ma esso non possedeva ancora la radicale carica polemica della predicazione di Muhammad: in un primo tempo Fard si dedicò ad un'opera fondamentalmente didattica ed interpretativa. Fard scomparve nel 1934; Elijah Muhammad salì al vertice del movimento grazie ad una politica accorta e, come ha rilevato attentamente il Lincoln, non senza opposizioni; manovrò per bloccare una infiltrazione comunista e, provvide alla identificazione di Fard, proclamandosene profeta, titolo che si attribuì insieme all'altro, forse più frequentemente usato, di Messaggero di Allah. Quando Fard scomparve il movimento languiva: Muhammad si rivelò un eccellente organizzatore, e anche se la cifra degli iscritti non è mai stata resa nota, attorno al 1960 essi dovevano assommare a circa centomila, con un calo imprecisato a partire all'incirca dal 1965 [23].

Fard era partito da posizioni che non soltanto ricordavano da vicino le nebulose teorie di Garvey, ma riprendevano una antica diatriba contro il Dio dei bianchi. Egli riteneva il dissidio inconciliabile, e chiedeva quindi il ripudio del cristianesmo per l'islamismo come primo passo per lo svincolamento dalla tirannide del bianco sul negro e, secondo le precisazioni di Muhammad, del « cosiddetto negro », perché la parola stessa, in quanto usata dai bianchi, è strumento di servaggio (Muhammad ricorre per lo più al termine « blackman »). Il Lincoln ha dimostrato che la scelta dell'islamismo non comportò mai una adesione ortodossa. Egli osserva che due dei pilastri ideologici del movimento di Muhammad, la insistenza sul fatto che il negro deve separarsi dal bianco, e che è destino manifesto della razza negra di « ereditare la terra », è in flagrante contraddizione con l'islamismo, che non riconosce alcuna barriera di razza. Muhammad riteneva peraltro indispensabile una investitura carismatica, e non potendo giustamente far appello alla ormai dissipata eredità africana dei negri americani, sceglieva un'alternativa solida, incontaminata agli occhi della gente di colore, e pienamente disponibile. « Quando i Mussulmani Neri », scrive il Lomax, « fanno appello ai negri americani perché abbandonino il cristianesimo e ritornino all'Islam, essi non si compiacciono soltanto di un anacronismo, ma dichiarano guerra aperta alla chiesa negra... Il fatto che i Mussulmani Neri abbiano ottenuto considerevole successo nello staccare migliaia di negri dalla chiesa cristiana attirandoli alla chiesa islamica conferma che in America il cristianesimo ha in certo senso fallito la sua funzione presso i negri »[24]. Muhammad restituiva dunque ai negri americani un ipotetico ma ai loro occhi consistente passato, offriva loro delle leggi soprannaturali e delle leggi morali, tanto più serie in quanto rigide e severe, e spezzava ogni artificiale diaframma tra vita terrena e al di là. Li aiutava nell'ardua ricerca di identità, la cui mancanza li mutilava

[23] C. Eric Lincoln, *The Black Muslims in America*, Boston, 1961. L'espressione « Mussulmani Neri » è stata coniata da Lincoln.

[24] Louis E. Lomax, *When the Word is Given...*, Cleveland-New York, 1963, p. 40.

spiritualmente. Lo Erikson ha additato in questo elemento un fattore di basilare importanza, rammentando le categorie che in molti scrittori negri simboleggiano una dolorosa assenza (la « inaudibilità » del negro per DuBois; la « invisibilità » del negro per Ellison, il negro « innominabile » e « senza volto » di Baldwin). « L'individuo che appartiene a una minoranza oppressa e sfruttata », secondo le parole dello Erikson, « che è cosciente degli ideali culturali predominanti ma impedito di emularli, è indotto a fondere le immagini negative mostrategli dalla maggioranza dominante con la sua propria identità negativa ». Muhammad si prefisse di eliminare questo ripiegamento passivo, invitando il negro a rifiutare gli stereotipi imposti e a considerare inconsistenti appunto il patrimonio culturale della maggioranza bianca. Per questa ragione il processo psicologico e l'utilizzazione della componente emotiva non devono essere sottovalutati, esagerando invece la portata della componente politica. È chiaro allora che la motivazione religiosa acquista una significazione primaria. La « rabbia specifica » di Malcolm X, spiega lo Erikson, oggettivizza la reazione di chi vede impedita la propria ricerca di identità e il raggiungimento di una necessaria totalità. Il furore può esplodere gratuitamente e divenire irrefrenabile e devastatore (le sommosse di Watts, di Detroit, di Newark, in cui si è individuata stolidamente da molti uomini politici americani una sobillazione comunista), ma se organizzata e incanalata (ciò che Malcolm X intese fare) diviene un poderoso strumento di lotta [25].

In questa cornice trova la sua ragion d'essere la sistemazione escatologica che ha largo posto nelle dottrine di Muhammad. Nel libro forse più serio e obbiettivo sui « Mussulmani Neri », opera dello studioso nigeriano Essien-Udom, che fu amico personale di Malcolm X, si spiega che l'escatologia dei seguaci della nazione dell'Islam « riflette la storia sociale dei negri in America, specialmente il trauma psicologico e gli squilibri individuali cui quella storia ha dato vita ... Essa mostra il desiderio dei nazionalisti negri di liberarsi dell'immagine sfruttata del colore e quindi da un profondo senso di negazione di sé, di alienazione culturale, e di estraniamento sociale che pervadono e corrompono la personalità delle masse negre ... L'escatologia diviene intelligibile soltanto in termini di insistenza nazionalistica per cui la conoscenza della propria identità — l'io individuale, la nazione, la religione, Dio — è indispensabile per la vita creativa del singolo e del gruppo, ed è il vero significato del paradiso ». Dio è dunque negro, ed esige, per essere raggiunto, che il negro acquisti una precisa coscienza di sé; Muhammad è il messaggero infallibile (singolare richiamo al cattolicesimo romano). I negri vennero ridotti in schiavitù per effetto di un disegno divino, perché si trasferissero in America e ne facessero alla fine la loro terra, togliendola agli sfruttatori bianchi; la resurrezione (lo Essien-Udom rileva i frequentissimi echi del vecchio testamento nell'escatologia di Muhammad), come avvento di Dio in terra, si è compiuta e Dio si trova già tra noi, ciò che Muhammad proclamò più volte a partire dal

[25] Erik H. Erikson, *The Concept of Identity in Race Relations: Notes and Queries*, in « Daedalus », cit., II, pp. 145-71.

1959. Resurrezione non significa che i morti si leveranno dalla tomba, giacché il concetto stesso di Paradiso ripugna alla natura umana; vuol dire invece che è giunto il momento in cui il negro riceverà giustizia. « Persino Papa Pio XII », dichiara Muhammad, « che aveva tutto da guadagnare in cielo, essendo il rappresentante del Signore in terra, fece tutto quel che poté per sopravvivere ». Dopo la redenzione dei negri si realizzerà in terra il « nuovo mondo »; sarà questo il culmine della storia. La battaglia in cielo, e se ne vedranno i segni dalla terra: « la guerra finale tra Allah e i diavoli è pericolosamente vicina », annuncia Muhammad in *Message to the Blackman*. « Dio stesso, Dio in persona libererà i negri ». Ma il verbo di Muhammad non poggia sull'attesa deterministica della liberazione: i negri devono fare la loro parte, innanzitutto separandosi dai bianchi, per cui l'integrazione è follia e strumento degli avversari. Capovolgendo i precetti di King, Muhammad scrive, rivolgendosi al negro: « Per prima cosa ama te stesso e quelli della tua stirpe »; « La più grande minaccia alla verità del nostro popolo è colui che predica il cristianesimo »[26].

Si è visto che i prestiti dell'escatologia del vecchio testamento non sono rari. Il Fichter, dal canto suo, ha acutamente mostrato che le regole di comportamento, la condanna della licenza sessuale, del fumo, della danza, del bere smodato, del gioco, l'imposizione di una severa disciplina di lavoro, soltanto superficialmente risentono della normativa islamica, mentre presentano analogie non casuali con quella puritana e borghese caratteristicamente americana. (Va rilevato comunque che qui si sono ottenuti risultati eccezionali, col proposito di rinsaldare la scossa cellula familiare negra). Non basta: proprio nel processo di istituzionalizzazione e, vorremmo aggiungere, di commercializzazione, la nazione dell'Islam si è mossa nei grandi centri urbani in cui raccoglie maggior seguito in modo assai simile alle chiese protestanti negre. Le moschee fondate da Muhammad sono divenute in breve tempo enti di rilevante potere economico, arricchendo in modo non comune l'organizzazione. Catene di grandi magazzini, ristoranti, alberghi e addirittura alcune stazioni radio sono di proprietà della nazione dell'Islam; i fedeli hanno ricavato scarso beneficio da una così spettacolare espansione economica. Ma un simile sviluppo, se ha irrobustito le strutture interne della nazione dell'Islam, non ha avvicinato in alcun modo una soluzione politica del problema razziale negli Stati Uniti. Il distacco tra Malcolm X e Elijah Muhammad si opera qui, e il discepolo prediletto abbandona il maestro nello stesso modo che lo SNCC si stacca sempre più dichiaratamente da King e dalla strategia della SCLC[27].

L'*Autobiografia* di Malcolm X e i suoi discorsi recano testimonianza della difficoltà di un'autochiarificazione divenuta col tempo sempre più esplicita. L'adesione all'Islam assunse per Malcolm X un valore psicolo-

[26] E. U. Essien-Udom, *Black Nationalism*, Chicago, 1962, nuova edizione New York, 1964, pp. 140-59; Elijah Muhammad, *Message to the Blackman*, Chicago, 1965, pp. 293-4; 190-1; 170-1; 32-3; 18.

[27] Joseph H. Fichter, *cit.*, p. 1088.

gico e politico, con una progressiva prevalenza del secondo. In lui gli schemi dell'escatologia di Muhammad si configurano come echi abbastanza remoti. Naturalmente la nuova realtà africana aveva un peso risolutivo nella politicizzazione suggerita da Malcolm X: l'Egitto di Nasser legittimava il richiamo all'Islam ben più di quello di Faruk. Si noti, poi, che nella polemica con il cristianesimo Malcolm X non esitava a far proprie categorie evangeliche non lontane dalla *agape* di King. Il suo era un invito alla restaurazione dei valori primigeni dello spirito: « Il cattolicesimo con la sua gerarchia fu concepito in Africa da quelli che la chiesa cristiana chiama ' padri del deserto '. Quando la Chiesa entrò in Europa fu subito coperta dalla lebbra del razzismo. Ritornata in Africa all'ombra della croce, insegnò la supremazia bianca con la conquista, l'assassinio, lo sfruttamento, il saccheggio, lo stupro, la provocazione e le percosse. È in questo modo che l'uomo bianco si assicurò la posizione di guida nel mondo mediante l'uso del puro e semplice potere fisico. Eppure, dal punto di vista spirituale, egli era del tutto inadeguato. La storia dell'umanità ha dimostrato, da un'epoca all'altra, che il vero criterio per giudicare ogni supremazia è spirituale. Gli uomini sono attratti dallo spirito e costretti dalla forza. È lo spirito che crea l'amore e la forza genera la paura ». Nel suo pellegrinaggio nei paesi arabi Malcolm X si lascia occasionalmente sedurre dal cerimoniale e da una ingenua mitologia personale (Feisal, Nkrumah), ma insiste segnatamente sull'abbattimento delle barriere razziali che crede di scorgervi. « L'America ha bisogno di capire l'Islam, perché questa è la religione che cancella il problema razziale della società »; « Il vero Islam allontana il razzismo, perché gente di ogni razza e colore accetta i suoi principî religiosi e si inchina al solo Dio, Allah, automaticamente accetta anche la fratellanza reciproca, indipendentemente dal colore della pelle ». Inoltre, « È impossibile che un bianco creda nel capitalismo e non nel razzismo. Non si può avere capitalismo senza razzismo »; « Il nostro problema è il vostro problema » (sintomatica convergenza con King). « Non è un problema negro o un problema americano. È un problema mondiale »[28].

« Io sono flessibile », dichiarò Malcolm X in un'intervista. La sua evoluzione in gran parte coerente lo conferma. Ma noi non possiamo passare sotto silenzio talune contraddizioni e talune storture. Se non è il caso di tacciare Malcolm X di antisemitismo, appare incontrovertibile che occasionalmente egli affrontò obliquamente la questione. Un commentatore politico dell'indipendenza e della intelligenza di I.F. Stone ha fatto notare due esiti negativi peculiarmente americani identificabili nelle pieghe della predicazione di Malcolm X. Talvolta nell'*Autobiografia*, egli scrive, Malcolm « suona come un bianco del sud convinto segregazionista, che vibra per l'ira e l'ossessione razziale all'idea degli orrori dell'inquinamento della razza ». E più avanti: « Era diventato un Hajj ma rimase in certo senso un Babbitt, il viaggiatore di commercio, archetipo della nostra società

[28] *Autobiografia di Malcom X*, cit., p. 373; *Malcom X Speaks*, a cura di George Breitman, pp. 59-60; 69; 75.

americana. Allah il misericordioso aveva bisogno di migliori tecniche di smercio ». Rimase anche, ci sembra, un puritano nella tradizione dei grandi maestri del Sei-Settecento, a conferma del fatto che il negro americano, lo si voglia o no, si è inserito stabilmente nella tradizione culturale degli Stati Uniti [29].

Malcolm era alla ricerca di nuove idee e di nuove soluzioni quando ve ne assassinato. Ma né lui né altri avevano risolto il problema assillante di passare da una *leadership* morale e religiosa ad una che affrettasse la edificazione di una solida, ampia ed effettiva piattaforma politica. La liquidità sociale e ideologica dei negri d'America impedisce tuttora la definizione di una linea unitaria: il tentativo di agganciare il problema negro degli Stati Uniti a quello della rivoluzione permanente nel nome di Castro o di Guevara, adombrato in talune prese di posizione di Stokely Carmichael, ci sembra al momento attuale azzardato e illusorio. Il sottile e complesso fenomeno delle motivazioni religiose non sfugge a questo travaglio.

CLAUDIO GORLIER

[29] I. F. STONE, *The Pilgrimage of Malcom X*. Questo scritto apparso nel 1965 nella « New York Review of Books », è raccolto ora nel volume *In a Time of Torment*, New York, 1967, pp. 110-21. Sul controverso problema dell'antisemitismo, o supposto tale, di alcuni *leader* negri, si veda: *Negro and Jew: An Encounter in America*, a cura di Shlomo Katz, New York, 1967.

I MOVIMENTI PROFETICI E MESSIANICI ANGOLESI

Lo studio dei messianismi e dei profetismi ha messo in luce la situazione di crisi, i conflitti, le tensioni che ne costituiscono la motivazione. Le popolazioni reagiscono, per mezzo delle manifestazioni religiose, alle perturbazioni provocate dalla intrusione coloniale nella loro struttura sociale. Georges Balandier ha messo in chiaro la parte svolta dai messianismi come forma di resistenza alla dominazione ed allo sfruttamento coloniale. Non si tratta solo d'uno sfruttamento economico, ma sovente di una attività spoliatrice che investe, con l'economia, anche tutto l'insieme dei valori e delle attività sociali, bloccando nello stesso tempo ogni possibilità di resistenza politica. Non potendo utilizzare le strutture politiche per una protesta conseguente, e dovendo assistere impotenti alla restrizione del potere delle autorità tradizionali (politiche e/o religiose), le popolazioni cercano nella religione una possibilità di articolare una opposizione ai valori eteronomi che minacciano le fondamenta della loro società. I messianismi si definiscono così come una presa di coscienza dei laceramenti provocati nella società, mentre assumono nello stesso tempo la storicità, l'irrevocabilità storica degli avvenimenti. Comunque questa presa di coscienza non è priva di contraddizioni, poiché spesso vi sono dei messianismi che si estraniano da ogni partecipazione alle attività della società civile, esprimendo col loro distacco un rifiuto e insieme un desiderio di misconoscere l'ampiezza del loro disimpegno. Ma non è che un movimento iniziale, poiché ogni rifiuto è quasi immediatamente annullato dal colonialismo stesso, il quale non permette che i gruppi o le società possano isolarsi e rifiutare la loro partecipazione all'attività sociale.

Nei movimenti messianici angolesi si distinguono questi due diversi comportamenti. L'antonianismo apparve, al principio del XVIII secolo come una presa di coscienza dello sfacelo politico del reame congolese consecutivo alla battaglia di Ambuila ed alle lotte fra i clans che aspiravano al trono. Il cattolicesimo si propose allora come la religione universale capace di rendere al regno la sua unità, unica garanzia di efficenza politica di fronte al potere coloniale. I sogni di Beatrice non eludevano il problema poiché, nei suoi incontri con Dio, essa discuteva della salvezza dei negri in modo generale, e della salvezza del regno in particolare.

L'elemento religioso non serve che a ristabilire il potere regio, il quale è l'espressione del potere del popolo che i Portoghesi rifiutano di conoscere e di accettare. Il tokoismo, l'ultimo in ordine cronologico dei movimenti angolesi, si comporta in modo diverso. Esso assume bensì un carattere nazionale, ma si stacca dalla società civile cercando di trincerarsi dietro una sottomissione ai bianchi che garantisca la pace a tutti i suoi membri. Il tokoismo tuttavia non può liberarsi dal peso della società civile per il fatto stesso che l'attività coloniale non ha alcunché in comune con questo duplice comportamento di accettare la storia per poi negarla. I tokoisti sono di fatto inseriti nei movimenti della società globale angolese e sono quindi costretti a prendere coscienza delle fratture imposte dall'attività coloniale.

L'esame delle situazioni che danno luogo all'articolazione dei profetismi e dei messianismi angolesi rivela una certa quantità di costanti, dovute sia alla struttura sociale delle popolazioni angolesi, sia alle regole inalterabili di ogni attività coloniale. Non è quindi strano che molti degli avvenimenti legati alla nascita ed all'espansione dell'antonianismo si ripetano nei movimenti messianici del XX secolo. La permanenza delle grandi linee di rottura tende a provare che se i comportamenti del colonialismo, animati come sono dal profitto immediato, si conservano attraverso il tempo senza mutamenti considerevoli, le società tradizionali, pur assumendo il carico di storicità che gli avvenimenti portano seco, cercano di ridurli alle regole delle strutture sociali che sono loro proprie. Le situazioni politiche verificatesi nel XVII, nel XIX e nel XX secolo non hanno le medesime caratteristiche, benché esse obbediscano alla meccanica specifica di ogni colonialismo. Nello stesso modo le risposte delle società, pur mantenendosi nel quadro dei valori tradizionali, trovano delle articolazioni inedite, comprovanti la plasticità e la capacità inventiva delle società africane.

L'arrivo dei Portoghesi nel Congo

Il navigatore portoghese Diego Cão arriva nel 1482 alle foci del Congo, continuando quel programma di esplorazioni elaborato in Portogallo, il cui scopo era quello di trovare una via marittima verso le Indie. Si trattava innanzitutto di trovare una nuova rotta commerciale capace di far concorrenza e magari anche di eliminare il monopolio conservato dalle popolazioni mediterranee — cristiane e mussulmane — nel commercio con l'Oriente. Inoltre si voleva dare all'aristocrazia militare, rimasta inoperosa dopo la pace stabilita con i regni di Castiglia, un'attività attraente e redditizia. Le prime basi per lo sviluppo di questa impresa di conquista, di scoperta e di saccheggio, erano state poste dalle conquiste, nell'Africa del Nord, di Ceuta, Tangeri ed Arzila.

Il regno del Congo era chiuso entro frontiere naturali che così si presentavano, in modo approssimativo: a Nord il fiume Congo, a Est il Wwango, a Sud il Dande, a Ovest l'Oceano. Il re abitava a Mbanza Congo,

a 150 Km. dalla costa; la città più vicina al mare era quella del signore del Soyo.

Diego Cão concluse una alleanza col re Nzinga Congo come rappresentante del re Giovanni II. Egli prese con sè, nel viaggio di ritorno, alcuni angolesi, che mostrò poi al proprio sovrano per meglio fargli conoscere l'estensione della sua scoperta, e lasciò sulla costa congolese alcuni membri del suo equipaggio perché mantenessero i contatti con Nzinga Congo, studiassero le ricchezze e la struttura sociale del paese.

Fu questo il primo passo nelle relazioni che il Portogallo stabilirà con il reame congolese. Apparentemente poteva sembrare un legame molto debole, ma i Portoghesi non tarderanno a dimostrare che già possedevano una solida visione degli affari coloniali. Diego Cão ritorna nel Congo quindici lune dopo averlo lasciato, riconducendo seco i congolesi che a Lisbona erano stati iniziati ai misteri della dottrina cristiana. Le relazioni col re sono cordiali e Diego Cão torna in patria con altri congolesi, che verranno essi pure educati secondo gli insegnamenti del cristianesimo.

Nel 1490 arriva nel Congo una vera spedizione, di cui fanno parte non solo alcuni missionari, ma anche, o forse sopratutto, degli artigiani e delle donne con il compito di insegnare alle donne congolesi l'arte di fare il pane, come il re aveva richiesto [1].

Con questa ambasceria tornano anche i congolesi che Diego Cão aveva condotti a Lisbona, i quali avevano ormai ricevuta una educazione cristiana e soprattutto portoghese. Sembrerebbe dunque che le basi per la diffusione del cristianesimo siano ormai gettate e che la civiltà europea possa disporre d'un terreno particolarmente favorevole. Ciò ben presto si rivelerà inesatto poiché i buoni rapporti non tardano a guastarsi a causa dell'ambizione e della dissolutezza dei militari, dei missionari e degli operai portoghesi. La sfasatura fra la parola e l'azione, che per secoli sarà la lezione principale impartita dall'Occidente agli Africani, è la causa principale di questo primo insuccesso portoghese.

I Portoghesi tuttavia sono ben lontani dal voler desistere, essendo il Congo uno dei capisaldi del loro programma di conquista, un approdo marittimo importante e nello stesso tempo (già allora) una riserva di mano d'opera a buon mercato apparentemente inesauribile. Inoltre le voci presto diffuse circa l'esistenza di miniere d'argento e d'oro d'una enorme ricchezza rendono la raffigurazione del Congo ancora più seducente. Infine non è ancora abbandonata la speranza di poter arrivare al regno del Prete Gianni, il reame pressoché mitico dell'Etiopia cristiana, risalendo il Congo sino a raggiungere il suo collegamento col Nilo. Tutte solide ragioni, che obbligano i re portoghesi ed i responsabili dei programmi di navigazione e di conquista a mantenere saldamente in mano il controllo del regno congolese.

Tuttavia la prima epoca di vera cristianizzazione comincia al tempo di Alfonso I, che regnò sul Congo dal 1506 al 1543. Questi trentasette

[1] Ruy de Pina, *Chroniqua del rey Dom Joham II*, Lisboa, pp. 153-54.

anni di esercizio del potere faranno sì che il re ed i portoghesi, uniti nella stessa impresa, possano condurre a termine, almeno in parte, un programma di cristianizzazione molto agile e duttile. Non bisogna tuttavia ingannarsi sulle intenzioni del re, che non chiede soltanto missionari, ma anche « bombarde e moschetti ». Questa precisazione è importante poiché essa lascia intravvedere, fin dall'inizio, l'equivoco che contamina l'adesione dei sovrani congolesi al cristianesimo. Non si tratta soltanto di accettare una confessione religiosa nuova, a cui devono cedere il passo tutte le credenze tradizionali, ma anche di rafforzare il potere regio per mezzo delle attività religiose. Adottando e sostenendo una religione che possiede una gerarchia rigida e centralizzata, il re vuole limitare il potere delle religioni familiari e locali sulle quali non possiede alcuna possibilità di controllo. Il clero europeo obbedisce al re, e questi può controllare i movimenti, le opinioni, l'attività dei sacerdoti che fanno propaganda in favore dei valori della sovranità regia.

Nel 1508 parte da Lisbona un'altra spedizione per il Congo. Essa comprende quindici missionari, canonici di San Giovanni Evangelista, ed alcuni preti regolari. Questa spedizione è seguita da un'altra ancora, partita l'anno dopo. Si inaugura così una politica consistente nell'inviare « ogni anno... alcuni uomini di fiducia del Congo »[2]. Durante il 1512 cinque navigli salpano verso il Congo sotto il comando di Simão da Silva, cavaliere dell'Ordine di Cristo, il quale porta con sè un *regimento* (o istruzione) che rivela il significato della sua missione. Simão da Silva deve essere il rappresentante del re portoghese presso Alfonso I, con l'incarico di realizzare una politica nello stesso tempo duttile e pratica per difendere gli interessi della corona e della religione cristiana (quest'ultima in funzione della dominazione portoghese). Questa ambasceria è formata da missionari (probabilmente francescani), da preti secolari e da artigiani. Questi ultimi hanno in particolare il compito di costruire delle chiese ed un palazzo reale.

Simão da Silva non poté condurre a termine la sua missione perché morì. Egli fu sostituito da Alvaro Lopes, il quale a sua volta non poté mettere in esecuzione le istruzioni di Emanuele II perché i suoi poteri furono vivacemente contestati dai missionari e dai militari che già si trovavano nel Congo. Si può affermare che il conflitto fra Alvaro Lopes, incaricato di eseguire le istruzioni del sovrano, e gli abitanti europei del Congo, è la prima manifestazione della frattura che metterà in contrasto i bisogni della pratica coloniale con i programmi idealisti della corte. Occorrerà del tempo perché queste due realtà giungano ad armonizzarsi in maniera completa. Non si tratta di contrasti relativi ai *metodi* ed ai *risultati*, bensì ai *tempi* della colonizzazione, avendo la corona dei programmi a lunga scadenza, mentre i missionari, i militari ed i rari coloni difendono programmi a breve scadenza. Questa sfasatura dei tempi non mancherà di provocare conflitti tra le diverse forze sul posto; ed il re ed il regno del Congo ne saranno le vittime principali.

[2] J. Cuvelier - L. Jadin, *L'ancien Congo d'après les archives romaines (1518-1640)*, Bruxelles, 1954, pp. 15-16.

L'opera di evangelizzazione non progredisce così rapidamente come il re congolese desidererebbe. Nelle lettere del 1526 egli esprime il desiderio urgente d'una cinquantina di missionari e suggerisce una specie di piano per l'evangelizzazione. Anch'egli ha un suo programma il quale è in contrasto con le mire portoghesi: la rete di missioni cattoliche, che egli desidera installare, deve contribuire al rafforzamento del suo potere sulle province del Congo, mentre la trasformazione di Mbanza Congo in capitale religiosa del regno deve rafforzare il potere politico centrale. La promozione del figlio di Alfonso I, Enrico, a vescovo di Utica, offre ad Alfonso I una ragione di più per imporre il suo programma, che mirava alla creazione di una diocesi avente la propria sede nel Congo, ed a liberare così il paese dalla tutela del vescovo di Funchal (Madeira), stabilita nel 1514 [3].

Si arriva così al momento in cui il desiderio della creazione, se non proprio di un « cristianesimo nazionale » come suggerisce G. Balandier [4], almeno di un clero congolese indipendente dal controllo portoghese, si rivela interamente. Il re obbedisce però al sistema del potere familiare: la Chiesa deve essere comandata da suo figlio, il che garantirebbe il rafforzamento del clan detentore del potere, a vantaggio di tutti gli altri clan che si oppongono, in modo aperto o velato, al dominio dei Ki-Mulaza. Questo dato di fatto è importante non solo per valutare l'equivoco dell'impresa missionaria e cristiana nel Congo, ma per definire le idee che costituiscono lo sfondo delle manifestazioni dell'antonanismo e anche dei movimenti messianici che appariranno alcuni secoli più tardi con un programma, se non uguale, almeno analogo, sotto certi punti di vista, a quello del movimento precedente.

Il Padre Van Wing indica, come cause della rovina dell'azione missionaria nel Congo, due misure che miravano invece a dare ad essa un nuovo sviluppo: la creazione di un vescovado nell'isola di S. Tomé (1534), dal quale dipenderà il Congo, e l'istituzione di un capitolo di canonici nella capitale: « queste due misure che, nel pensiero dei loro promotori, dovevano rafforzare l'opera evangelizzatrice, furono invece degli ostacoli e causa di rovina. I canonici portoghesi, che erano attirati dalle ricche prebende, e gli ecclesiastici di colore che furono più tardi ammessi nel capitolo, non dimostrarono di possedere, salvo rare eccezioni, alcuna delle virtù proprie al loro stato. Alteri ed ignoranti, inflessibili nella difesa delle loro immunità e prerogative, avidi di guadagno ed esigenti con rigore la decima ed i diritti casuali, ma soprattutto incapaci di resistere ai costumi del proprio seguito, essi scandalizzavano il popolo, incoraggiavano i capi

[3] Non fu facile ottenere l'adesione del Vaticano all'elevazione di Enrico alla carica di vescovo, come risulta da una lettera di Leone X al re portoghese Emanuele II: « L'oggetto della vostra domanda è delicato e non è concesso che con difficoltà... Considerando con quanta insistenza voi domandavate questa promozione, per l'esaltazione della fede cattolica, noi avevamo affidato l'esame, benché con una certa difficoltà, ai cardinali » (J. Cuvelier - L. Jadin, *op. cit.*, p. 146).

[4] G. Balandier, *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, Hachette, 1965, pp. 45-47.

nella loro vita dissoluta ed impedivano l'azione dei veri missionari. Durante due secoli e mezzo i rapporti dal Congo continueranno a riflettere questa triste realtà »[5].

Ad Alfonso I succede Pietro I (1543-1545) e, a questo, Diego, che salirà al trono dopo un interregno tumultuoso e regnerà sino al 1561. Le relazioni fra il re ed i missionari non tardano a deteriorarsi; il re allora, per porre termine all'azione contrastante dei missionari e per poter disporre di un saldo controllo su di essi, manda un ambasciatore in Europa. Si tratta di Diego Gomes, che era a quanto pare un creolo, nato ed ordinato sacerdote nel Congo. Egli ha l'incarico di chiedere l'invio di sacerdoti secolari e regolari « di buona coscienza e di buoni costumi »[6]. Ma nello stesso tempo Gomes deve regolare con i Portoghesi i termini del trattato del 1517, su cui si basavano i rapporti commerciali e che imponevano soprattutto ai Portoghesi l'uso del solo porto di Mpinda, dove il controllo dei « pezzi » (schiavi) in esportazione sarebbe stato più facile. Il re inoltre avrebbe desiderato stabilire dei rapporti diretti col papa, in modo da evitare l'intromissione dei Portoghesi negli affari religiosi. La missione di Gomes si concluse con un insuccesso, così come il tentativo di inviare un ambasciatore a Roma, nel 1553. Questi due insuccessi pesarono senza dubbio sulla decisione presa dal re « alla fine del 1555, in seguito a nuovi contrasti con i commercianti portoghesi », di cacciare « dai suoi Stati tutti gli Europei, ad eccezione di alcuni ecclesiastici compiacenti »[7].

L'ostilità verso il sistema politico portoghese e verso i suoi delegati, siano essi civili o religiosi, dà luogo a tutta una serie di lotte, accompagnate da un indebolimento progressivo del potere, che può essere valutato dal numero di crisi e di vacanze di potere: fra il 1614 ed il 1641 otto sovrani si succedono sul trono. Garcia II, re dal 1641 al 1661, si allea con gli Olandesi che hanno occupato l'Angola in seguito all'indebolimento della dominazione portoghese (il Portogallo essendo rimasto sottomesso alla Spagna dal 1580 al 1640). Malgrado questo legame con gli Olandesi, il re mantiene una fedeltà almeno apparente alla religione cattolica, ancora considerata come religione di stato. La risposta che egli dà in proposito alla direzione della Compagnia delle Indie Orientali, il 12 maggio 1642, è esplicita: « Io osservo e domando soltanto che qui (nella città di São Salvador) non si installino né predicatori né ambasciatori di religione protestante, ché la sola fede che io riconosco è quella cattolica e perché io mi sottometto al Santo Padre di Roma »[8].

Nel 1648 gli Olandesi sono cacciati da Luanda per opera di Salvador Correia de Sá e Benavides; l'opposizione ai Portoghesi tuttavia non cesserà. Il 25 ottobre 1665, sotto il comando del re Antonio I, i Congolesi affronteranno i Portoghesi in una battaglia decisiva per quanto riguarda

[5] Van Wing, *Études Bakongo*, vol. I: *Histoire et sociologie*, Bruxelles, 1921, p. 38.
[6] J. Cuvelier - L. Jadin, *op. cit.*, p. 20.
[7] Van Wing, *op. cit.*, p. 43.
[8] K. Ratelband, *Elementos históricos dos arquivos holandeses da Companhia das Indias Ocidentais (W.I.C.)*, « Mensário Administrativo », 10, giugno 1948, p. 55.

i destini del regno: la battaglia di Ambuila. Il re sarà ucciso e decapitato ed il potere politico scompaginato, poiché nessun pretendente al trono riuscirà ad imporsi.

Donna Beatrice e l'antonianismo

È in questo clima di sfacelo, di rallentamento del programma di unificazione che si verificano le prime manifestazioni messianiche congolesi, che sono pure le prime della costa occidentale africana e dei popoli bantù. La figura principale è la profetessa donna Beatrice, come la chiamano Lorenzo da Lucca e Bernardo da Gallo in una evidente traduzione italiana del nome portoghese Beatriz. Ma essa non è la prima e Lorenzo da Lucca ci indica anche il nome di una fra le persone che la precedettero: « una vecchia donna si mise ad annunciare in pubblico che la Beata Vergine le era apparsa e le aveva detto che Dio voleva castigare il mondo per i suoi grandi peccati... Essa si faceva chiamare Fumaria »[9]. Beatrice non compare dunque come una figura isolata, ma si inserisce piuttosto in una corrente di movimenti messianici che sono nello stesso tempo la conseguenza dello sfacelo politico e della ricerca di un nuovo equilibrio delle religioni tradizionali nei confronti della religione importata.

« Dopo questa [Fumaria] comparve una giovane, chiamata Donna Beatrice, la quale si mise a sua volta a predire il futuro e ad ingannare il popolo »[10]. La rivelazione della personalità profetica di Donna Beatrice comincia con la sua morte e la sua risurrezione: « Essa finse di essere morta... Dopo sette giorni Donna Beatrice si presentò come risuscitata e disse che Sant'Antonio le era entrato nella testa. Allora rinunciò a chiamarsi Beatrice per prendere il nome di Sant'Antonio. Questa finzione di esser morta e di essere poi risuscitata (che fu ripetuta molte volte) ingannò il popolo, cosicché essa ebbe ben presto largo seguito. Quando moriva diceva che andava a conversare con Dio. Essa predicava al popolo che Dio voleva punirlo e insegnava preghiere piene di errori e di diverse eresie ».

La descrizione di Bernardo da Gallo ricalca quella precedente e precisa in qual modo Beatrice scoperse in se stessa una missione profetica e gli obiettivi della sua missione. « L'avvenimento accadde in questo modo, come ebbe a raccontare essa stessa (al momento dell'interrogatorio compiuto dai due missionari da Gallo e da Lucca). Essendo ammalata e prossima a morire, durante l'agonia, le apparve un frate vestito da cappuccino. Egli le disse di essere Sant'Antonio, inviato da Dio nella sua testa per predicare al popolo ed affrettare la restaurazione del regno, minac-

[9] Si tratta probabilmente di una cattiva trascrizione del padre L. da Lucca, costituita con la fusione di *Fumo* (titolo gerarchico congolese) e di *Maria* (nome proprio portoghese molto comune). Ma è ovviamente una semplice supposizione priva di solido fondamento.

[10] J. Cuvelier, *Relations sur le Congo du Père Laurent de Lucques (1700-1717)*, tradotte ed annotate, Bruxelles, 1953, p. 225.

ciando di rigorosi castighi tutti coloro che si fossero opposti. Morta Beatrice... Sant'Antonio era entrato non si sa come nella sua testa ed essa sentì quindi che la vita le tornava. Levatasi dunque e chiamati i suoi genitori, essa spiegò il comando divino di andare a predicare e ad insegnare ai popoli e di affrettare la partenza per San Salvador.

Per eseguire tutto con la necessaria esattezza, cominciò a distribuire le poche cose che possedeva, rinunciando ai beni di questo mondo come tutti i missionari apostolici. Compiuto ciò essa andò sul monte (il Kimbangu) e in tutta libertà compì il suo dovere, come Dio glielo aveva comandato, e lo faceva con gran successo »[11].

G. Balandier osserva che Beatrice « tenta di rivivere simbolicamente gli inizi del cristianesimo »[12]. Essa imita la morte di Cristo, non una sola volta, ma ogni venerdì, recandosi allora in cielo per « pranzare con Dio, difendere la causa dei negri e particolarmente quella della restaurazione del Congo, per poi risuscitare il sabato ». La ripetizione simbolica della morte di Cristo è destinata dunque ad una trasmutazione che deve rendere possibile l'incontro con Dio, durante il quale si tratta essenzialmente di patrocinare la causa dei negri (tema particolarmente importante, perché rivela il carattere universale e nello stesso tempo particolare della missione di Beatrice; abbraccia infatti la sua missione l'universo negro mentre esclude i bianchi, responsabili della situazione che è insieme quella dei negri e quella del reame congolese) e la restaurazione del regno: l'aspetto religioso della missione di Beatrice scivola dritto nella politica, come accadrà con quasi tutti i movimenti messianici ulteriori, offrendo la politica l'unica possibilità di risolvere le contraddizioni profonde della società.

Beatrice era una ragazza appartenente alla classe dominante del Congo ed era stata sacerdotessa del culto di Marinda[13]. Lorenzo da Lucca ne traccia un profilo appassionato ed avvincente: « questa giovane donna aveva circa ventidue anni, un corpo slanciato ed i lineamenti fini. Esteriormente pareva molto devota, parlava con gravità, dando l'impressione di pesare tutte le sue parole; predicava l'avvenire ed annunciava fra l'altro che il giudizio universale era vicino »[14]. Dotata di un forte potere carismatico, Beatrice trascinava le folle e le allontanava dal cristianesimo dei bianchi, dei missionari, per far loro accettare la nuova visione congolese della religione. I missionari furono maltrattati dalla popolazione, come si può dedurre dal passo della narrazione del padre Lorenzo da Lucca dove si dice che « padre Bernardo da Gallo... si era rifugiato nel ducato di Insundi »[15]. Le discordanze con il cristianesimo dei bianchi sono mag-

[11] B. de Gallo, *Rapport de 1710*, in L. Jadin, *Le Congo et la secte des Antoniens*, Bruxelles, 1961, p. 91.

[12] *Op. cit.*, p. 262.

[13] L. de Lucque, *op. cit.*, p. 230, riferisce che Beatrice, durante l'interrogatorio a cui la sottoposero i missionari, dichiarò che « si era iniziata a poco a poco all'arte di ministro del culto dei feticci, ossia alla magia ».

[14] *Ibid.*, pp. 231-232.

[15] *Ibid.*, p. 229.

giori delle concordanze e la presenza dei missionari richiama una situazione di inferiorità che Beatrice non può accettare. Occorreva dunque trovare per il Congo una religione nazionale, che non portasse l'impronta di alcuna potenza straniera.

In realtà l'insegnamento di Beatrice segue il modello dei missionari. Essa si dimostra nemica dei vizi, delle superstizioni, dei « feticismi » e di tutte le manipolazioni magiche; essa adatta alcuni degli inni cattolici e cerca soprattutto di organizzare una Chiesa. Per giungere a questi risultati si circonda di discepoli chiamati angeli: « Gli angeli si distinguevano dagli altri perché portavano sul capo una corona fatta di corteccia dell'albero ensanda ». Beatrice diceva che questa corona era della stessa stoffa con cui venne intessuto il primo vestito di Gesù bambino [16]. Il padre Colombano da Bologna, in una lettera del 15 maggio 1706, scrive che nella Chiesa di Beatrice, « per essere mondati dai peccati, basta esporsi alla pioggia », che il « taculla, strofinato sulla faccia, è sangue di Gesù Cristo » e che la Chiesa impone di togliere « tutte le croci e le immagini del Crocifisso »[17]. Contemporaneamente la campagna contro i missionari europei viene perseguita certamente con efficacia, come si può dedurre non soltanto dall'esilio al quale si condanna padre Bernardo da Gallo, ma anche da quanto confessa il padre Lorenzo da Lucca: « essi [gli antoniani] ci resero odiosi alle popolazioni »[18].

Nelle regole imposte da Beatrice possiamo osservare un movimento a doppia direzione, il cui scopo è quello di integrare nei quadri tradizionali gli elementi eteronomi che non offendono la tradizione, mentre si cerca nello stesso tempo di rivalutare, dando ad essi un significato nuovo, gli elementi religiosi della società congolese. Le caratteristiche esteriori dei fattori eteronomi vengono conservate, ma tutto passa, per così dire, attraverso il vaglio congolese per fare sparire i residui estranei. Così gli angeli debbono portare una corona fatta di scorza dell'albero ensanda ed i fedeli debbono indossare abiti della stessa scorza. Evidentemente si mira ad ostacolare l'invasione dei vestiti stranieri, che si erano diffusi a corte, come narra Pigafetta, il quale dice che le classi più elevate vestivano alla moda portoghese, disprezzando i vestiti tradizionali tessuti con la scorza ensanda [19].

Lo *nsanda*, albero sacro, connesso alla sovranità regia presso quasi tutte le popolazioni di questa regione del Congo, è considerato sacro anche da quasi tutte le popolazioni angolesi [20]. Imponendo il ritorno ai vestiti di ensanda, la profetessa denuncia il carattere straniero delle abitudini

[16] *Ibid.*, p. 226.

[17] Citato in nota da J. Cuvelier, *Relations sur le Congo* cit., p. 226.

[18] L. de Lucques, *op. cit.*, p. 228.

[19] F. Pigafetta e D. Lopes, *Description du royaume de Congo et des contrées environnantes*, trad. de Willy Bal, Louvain, 2.me edit., 1965, p. 35: « i nobili sono vestiti di seta e d'altre stoffe; essi portano sulla testa berretti rossi o neri, dei cappelli, dei baschi di velluto del Portogallo ed altri copricapi del paese. Tutti desiderano vestirsi con eleganza se ne hanno i mezzi ».

[20] Alfredo Margarido, *Processus de domination fondant un empire: le cas des Lundi*, « Présence africaine », 55, 1965, pp. 100-117.

della corte, responsabili della decadenza in cui il regno si trova, dilaniato dalle lotte intestine che oppongono un re all'altro, e dal peso della dominazione straniera, sia religiosa sia politica. Aggiungendo che il primo vestito di Gesù bambino era fatto di scorza di ensanda, Beatrice identificava l'essenza dell'albero sacro tradizionale col carattere sacro dell'infante Gesù, pur sottraendolo al monopolio dei missionari stranieri.

Questa identificazione va ancora più lontano, poiché Beatrice ammette che la divisione del mondo in bianchi e in neri corrisponde a una ripartizione antica e densa di significato. Così i neri « provengono da un albero chiamato musanda », mentre i bianchi « traggono la loro origine da una certa pietra tenera chiamata fama (fuma, terra argillosa) ». Distinguendo in questo modo le origini mitiche dei neri e dei bianchi, Beatrice respinge questi ultimi, identificandoli col regno minerale, che non possiede la stessa forza rappresentativa di quello vegetale. In effetti l'albero nasanda, ensanda, ensandina o mulemba [21] ha il compito di stabilire un contatto con il pantheon negro che si trova sotto terra ed è l'espressione diretta dei desideri degli antenati. Questa comunicazione, resa possibile per mezzo dell'albero, si cambia in comprensione mitica dell'origine dell'uomo nero come la vede Beatrice; i neri sono così l'espressione diretta degli antenati, che si mescolano con la terra e di cui il mulemba è l'espressione sensibile (visibile, palpabile e manipolabile). Al contrario i bianchi non dispongono di questo contatto e non si può ritenere che essi rappresentino qualcuna delle potenze superiori, che condizionano l'organizzazione del mondo africano e la forma ed i sensi dell'uomo. Questa dicotomia del mondo non può che riflettersi sulla organizzazione religiosa e tutti gli elementi nuovi introdotti da Beatrice hanno come motivazione il desiderio di eliminare ogni presenza bianca, nociva alla società come agli individui.

Beatrice assume lo stesso atteggiamento riguardo alla *takula*, sostanza rossa estratta dall'albero scientificamente detto *pterocarpus cabrae*. Essa è, con il *pembe* (il caolino bianco), uno degli elementi essenziali del rituale religioso congolese; del resto la takula serve ad abbellire le ragazze congolesi, possedendo una capacità di valorizzazione estetica importantissima. Donna Beatrice afferma ai Congolesi che la takula, strofinata sul viso, è il sangue di Gesù Cristo. Essa rende così percettibile un concetto oscuro e che i Congolesi riuscivano difficilmente ad afferrare. Il cambiamento è soprattutto percettivo, pur compromettendo la stabilità del contenuto concettuale. Il che poco importa a Beatrice, il cui obiettivo è di rendere comprensibili al popolo congolese i misteri e le finalità della Chiesa che essa intende organizzare.

Finalmente Beatrice ordina che tutte le croci ed immagini del Crocifisso siano tolte. Si tratterebbe in questo caso di impedire la venerazione della croce perché essa fu lo strumento della morte del Cristo. La spiegazione sembra accettabile, ma occorre sempre cercare i significati nascosti [22],

[21] Ficus elasticus.
[22] Nascosti per noi, lettori europei del ventesimo secolo, ma senza dubbio im-

e inserire questo dato nel quadro delle regole generali di Beatrice. Un elemento ci è noto, che non deve essere trascurato: la croce ha perso il suo carattere sacro nel regno del Congo. La si trova come amuleto, come moneta, come feticcio, ma quasi tutti i messianismi la rifiutano come segno, perché essa non appartiene al repertorio dei segni sacri africani. Così si può ammettere che il rigetto della croce non è dovuto al solo fatto che è stata lo strumento della tortura del Cristo, ma a ragioni più profonde, al fatto che si tratta di un simbolo che non trovava corrispondenza nelle immagini tradizionali e che non poteva essere interpretato alla stregua dei segni già esistenti. L'ipotesi è tanto più accettabile in quanto la croce non è mai stata assunta come segno o come simbolo religioso in queste regioni del Congo.

Queste misure di africanizzazione diedero risultati positivi, come dimostrano i rapporti dei padri L. da Lucca e B. da Gallo: « Le popolazioni accorrevano dalle regioni più lontane, le portavano elemosine e le rendevano onori come ad una grande santa. La gente si prosternava davanti a lei e le baciava i piedi con grande devozione »[23]. Beatrice infatti proseguiva il suo proselitismo per realizzare il suo compito di creatrice di una Chiesa congolese. « Essa inviò i propri aderenti in diverse parti del regno per farsi conoscere come una santa. Costoro percorrevano le province del regno annunciandosi come ambasciatori di Sant'Antonio e proclamando la santità di quella donna. Essi invitavano i principi a riunirsi a San Salvador per la restaurazione del regno e non cessavano di ripetere che i contrasti fra i principi per il potere reale provocavano la collera di Dio, il quale voleva l'elezione di un nuovo re escludendo tutti coloro che allora regnavano »[24].

Questa attività si affianca ad un'altra, che cerca di identificare la topografia del Congo con quella del paese dove Cristo è nato. Così non soltanto i fondatori del cristianesimo appartengono alla « razza dei neri », ma Beatrice afferma che il Cristo nacque a Salvador (che si identifica con Betlemme), e che egli ricevette il battesimo a Nsundi (identificata con Nazareth). Per far tornare la popolazione nella capitale Beatrice afferma che nella città si trovano tutti i beni che si possano desiderare; non solo vi si potranno trovare oro, argento, miniere di pietre e di metalli preziosi, ma soprattutto, vi saranno a disposizione degli aderenti alla nuova fede e di coloro che contribuiranno alla rinascita del regno i « ricchi oggetti dei bianchi ». Il padre Bernardo da Gallo denuncia le « soperchierie » di Beatrice, la quale avrebbe interrato delle monete d'oro fra le radici degli alberi che poi faceva abbattere per farle vedere alla popolazione che accorreva a San Salvador, ripopolandola e restituendole lo splendore d'una città capitale con la sua corte. La città riacquista così le caratteristiche di capitale del grande regno, di questo regno che si tratta

mediatamente afferrabili da parte dei Congolesi d'allora, come pare provarlo la rapida accettazione della predicazione di Beatrice.

[23] L. DE LUCQUES, *op. cit.*, p. 227.

[24] *Ibid.*

di riorganizzare, dotandolo di una Chiesa nazionale, mentre si cerca contemporaneamente di dirimere i contrasti esistenti fra i diversi re che si dividono il Congo e che impediscono la realizzazione di quell'unità senza la quale esso non potrà opporre resistenza alla colonizzazione dei bianchi.

A Beatrice si rivolge il re Pietro per ottenere dal re Giovanni le insegne che questi deteneva. L. da Lucca racconta che il re discese « dalla sommità delle sue montagne » e che « passò il fiume Ambrise (Ambriz) e stabilì il suo campo a poca distanza dalla città reale di San Salvador ». Egli entrò quindi in contatto con Beatrice e la inviò presso il re di Embula « perché questi le consegni le insegne reali dei re del Congo ». Beatrice era anche essa convinta che le sarebbe stato possibile ottenere queste insegne, il che sarebbe stato un passo avanti verso l'unificazione del regno. Padre Lorenzo da Lucca, commentando queste speranze del re Pietro e di Beatrice, si limita a dire: « era, da parte sua e da parte degli altri una grande illusione »; il re Giovanni infatti la scacciò. Coperta di vergogna, essa non osò più riapparire davanti a re Pietro e per questa ragione si installò presso Don Pedro (Constantino) Quibenga, a San Salvador. Quibenga, il quale nutriva l'ambizione di regnare, o almeno di creare un re di sua convenienza, l'accolse volentieri [25].

Il fallimento di questa missione, insieme alla campagna svolta contro di lei dai missionari e ad un altro avvenimento di cui ora diremo, contribuì alla rovina di Beatrice. La giovane donna ebbe dei rapporti con uno dei suoi apostoli e restò incinta. L. da Lucca commenta questa notizia con soddisfazione evidente: « Dio permise che essa avesse dei rapporti con uno dei suoi angeli e che restasse incinta... Rendendosi conto del suo stato Beatrice si rifugiò nella boscaglia, dove fu seguita da Fumaria, che aveva cambiato il suo nome in quello di vecchio Simeone » [26]. Il re Pietro, certamente « ben » consigliato dai preti, colse questo momento per far arrestare Beatrice. Interrogata dalle persone di corte su suo figlio, essa rispose di non poter negare che fosse suo, ma che non poteva dire come l'aveva avuto: « io so tuttavia che esso mi è venuto dal cielo » [27]. Questa risposta indusse i gendarmi del re ad imprigionarla con il suo complice ed a condurli al campo (*quilombo*) dove furono condannati ad essere bruciati.

Con questa interpretazione padre L. da Lucca cerca di mettere in rilievo il solo aspetto religioso dei fatti per meglio giustificare il suo intervento nel processo che non poteva lasciare indifferenti i cappuccini italiani, i quali avrebbero letto la sua lettera e giudicato il suo comportamento. Ma la ragione dell'arresto è soprattutto politica, come dimostra lo stesso padre L. da Lucca: « Il re Pietro non aveva visto ritornare il suo falso Sant'Antonio dopo che l'aveva inviato a prendere le insegne reali. Egli comprese allora che Beatrice si era unita al partito dei suoi avversari. Riconoscendo allora, sfortunatamente un po' tardi, l'errore che aveva commesso, egli scrisse al padre Bernardo da Gallo, che si era rifugiato

[25] L. DE LUCQUES, *op. cit.*, pp. 226-227.
[26] *Ibid.*, p. 229.
[27] *Ibid.*

nel ducato di Insundi, e lo pregò di fare ritorno ». È chiaro che Beatrice è nello stesso tempo vittima della lotta fra i re del Congo, — che non vogliono cedere il potere di cui dispongono per rendere possibile l'unificazione, — e di quella dei missionari cattolici, i quali vogliono impedire la creazione di una chiesa nazionale congolese, che la gerarchia cattolica non potrebbe più controllare. Condannandola al rogo, il re impediva la realizzazione di un programma politico a lunga scadenza, ma i preti che gli diedero man forte condannavano il cristianesimo ad un lungo periodo di ibernazione, dal quale non ha mai potuto uscire completamente.

La condanna di Beatrice non venne unanimemente accettata; il re se ne rese conto e consigliò ai Padri di non assistere all'esecuzione, per timore che i Congolesi non si volgessero contro di loro. Il re soggiunse « che sarebbe impossibile per noi assistere alla loro morte e che a causa del tumulto di popolo che ne sorgerebbe vi potrebbe essere pericolo anche per noi »[28]. Il 2 luglio 1706 Beatrice è condotta al rogo con il figlio ed il suo compagno, che era il padre del bambino. L'esecuzione è compiuta con un apparato impressionante ed il carnefice, tutto vestito di nero, provoca un sentimento di terrore tra la folla che si era riunita per assistere allo spettacolo.

Contrariamente a quanto i Padri avevano sperato, gli antoniani non scomparvero con la morte di Donna Beatrice-Sant'Antonio. Anziché giungere a « resipiscenza », questi antoniani « diventarono più ostinati che mai. Essi annunziarono che la donna da loro venerata era apparsa sugli alberi più alti di San Salvador. Un'altra donna poco dopo si mise a predicare, dicendo che era la madre del falso Sant'Antonio. Essa incitò la popolazione a non avere alcun timore, dicendo che se la figlia era morta, la madre rimaneva. Costei si faceva chiamare *la madre delle virtù* »[29]. I Congolesi del resto si dimostrarono contrariati dall'intervento dei Padri, accusati, non senza ragione, di essere i responsabili dell'esecuzione; essi furono minacciati di essere « bruciati per vendicare il falso Sant'Antonio mandato al rogo ». Ma è soprattutto nell'ambito politico che gli antoniani continuano a far sentire la loro presenza. La loro pressione si fa talmente forte che nel 1708, due anni dopo l'esecuzione di Donna Beatrice, il re Pietro IV è obbligato ad organizzare un esercito di « circa ventimila uomini per farla finita con i suoi avversari e soprattutto con l'eresia che essi rappresentano e che li rende così ardenti »[30].

L'ultima notizia di cui disponiamo sugli antoniani è quella relativa al combattimento del 1708 col re Pietro IV. Dopo d'allora essi, privati ormai della personalità carismatica di Beatrice (la quale, anche dopo la morte, aveva continuato ad essere considerata il sostegno di quell'abbozzo di chiesa congolese che era riuscita a creare nonostante la sua breve attività proselitica), si dissolsero probabilmente nel mondo congolese[31]. Anche

[28] L. DE LUCQUES, *op. cit.*, p. 234.
[29] L. DE LUCQUES, *op. cit.*, p. 238.
[30] B. DE GALLO, *op. cit.*, p. 121.
[31] Ci si può chiedere se nel rito dei mutabala il Don Antonio da essi evocato non

l'attività missionaria del resto cominciò da allora a declinare ed i missionari quasi scomparvero da questa regione del bacino del Congo.

Il Congo del XIX secolo. Il movimento kiyoka.

L'interesse si ridesta soltanto durante i primi anni del XIX secolo e coincide con i primi tentativi di abolizione della tratta degli schiavi. I coloni portoghesi, minacciati nella loro attività più redditizia, cominciano a cercare dei prodotti di ricambio (sarà il caucciù che salverà per alcuni anni una situazione commerciale compromessa). La seconda ragione sarà la spartizione dell'Africa, il cui atto finale si compirà alla conferenza di Berlino del 1885.

Queste due ragioni spinsero verso il Congo funzionari e missionari, poiché i Portoghesi cercarono di ridare l'antico splendore alla capitale del Congo per meglio difendere i diritti che essi ritenevano di avere sull'insieme delle terre bagnate dal fiume omonimo [32]. Questa nuova occupazione provoca delle reazioni di tipo messianico, le quali tuttavia non si identificano, né per il carattere, né per la forza, con il movimento antoniano di Donna Beatrice. Del resto le vestigia dell'attività cattolica del periodo precedente sono molto tenui, così come sono pressoché inesistenti gli influssi esercitati dalla conquista e dalla colonizzazione portoghese: « Sino alla fine del secolo XIX il contatto [fra bianchi e neri] non ha prodotto grandi trasformazioni nelle istituzioni sociali congolesi »[33].

Per quanto riguarda il cristianesimo, de Morais Martins constata che « il cristianesimo non è penetrato profondamente nella mentalità delle masse indigene; e dell'azione missionaria [dell'epoca precedente] è rimasta soltanto la tradizione, che ha facilitato il suo ristabilimento, un certo numero di formule verbali di origine cristiana, spogliate tuttavia del loro significato reale, ed alcuni simboli aventi la stessa origine, ma sottomessi ai modelli della cultura locale, gli uni e gli altri essendo semplici forme di sincretismo religioso... Fra i Congolesi si è diffusa l'abitudine di invocare nei loro giuramenti i nomi di Gesù e di Maria contemporaneamente a

si identifichi con il culto dell'antonianismo: « Voi che vi glorificate del nome di Dontoni (Don Antonio) / rendetevi conto della faccenda. / Voi che portate il nome di Dombasi (Don Sebastiano) riflettete sulla faccenda » (Van Wing, *op. cit.*, pp. 57-61). Ma bisogna osservare che questa invocazione riguarda due nomi molto noti nella storia portoghese: Don Antonio (priore del Crato) e don Sebastiano, il re portoghese morto nella battaglia di Alcacer-Kibir (el Ksar el-Kebir) contro gli Arabi. Tuttavia i loro nomi sono legati ad una particolare visione messianica di salvezza dei Portoghesi, soprattutto Don Sebastiano, l'attesa del cui ritorno dura da secoli. Il sebastianismo è, in effetti, il più potente dei culti messianici portoghesi ed il suo influsso s'è fatto sentire anche in Brasile. Non potendo risolvere la questione, dobbiamo almeno tener presente l'importanza di questi nomi portoghesi nei rituali magici del Congo.

[32] António José Barroso, *Trabalhos em Africa. Missão portuguesa do Congo*, « Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa », 6 (8), 1886.

[33] Manuel Alfredo de Morais Martins, *Contactos de cultura no Congo português*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1958, p. 104.

quella di Nzambi... I crocifissi, di fabbricazione locale, sono rientrati nel materiale magico di qualche *minganga* (indovino) ».

Le designazioni locali di Kuluzu, Santu o Ngulu Santu indicano un feticcio di grande reputazione, destinato a proteggere i cacciatori, ai quali esso accorda buone battute di caccia: si tratta della croce di legno ereditata direttamente dalla pratica missionaria [34].

Tutta l'attività missionaria passa dunque sulle strutture della vita congolese senza lasciare traccia alcuna. Si tratta tutt'al più di qualche parola, di qualche oggetto, di qualche più preciso riferimento, come quelli di Livingstone [35] ed Andersson [36]. Gli sforzi, i sacrifici, le morti che costò l'attività missionaria si dimostrarono incapaci di imporre alle società locali del bacino del Congo idee e credenze straniere.

La seconda fase dell'attività missionaria comincia a metà del XIX secolo, allorché i Portoghesi cercarono di reintrodurre la fede cristiana come uno strumento ausiliario alla loro penetrazione amministrativa e commerciale. Il solo movimento conosciuto che allora si manifestò è il movimento *kiyoka*, segnalato verso il 1872 nelle regioni settentrionali dell'Angola, sotto la spinta del quale tutti i feticci e gli strumenti delle tecniche magiche furono « bruciati con entusiasmo », secondo quanto afferma Van Wing [37]. Ma è possibile dubitare di questo entusiasmo, in base a quanto racconta il missionario portoghese Pintassilgo, che descrive le scene durante le quali *dovevano* essere bruciati i feticci ed osserva che gli indigeni portavano bensì i feticci al « rogo », ma si limitavano a lasciare che si abbruciacchiassero, per riprenderli e riportarseli via appena l'organizzatore della cerimonia se ne andava.

Tuttavia il movimento è importante perchè si colloca in un momento acuto della vita del Congo; la tratta degli schiavi è stata abolita e tanto i coloni quanto le popolazioni africane passano per un periodo difficile. Si cerca di riorganizzare le attività commerciali, il che implica una riconversione sistematica delle attività agricole sulle quali deve basarsi lo sfrut-

[34] M. A. de Morais Martins, *op. cit.*, p. 118.

[35] Livingstone scrisse d'aver trovato tracce del lavoro missionario quando arrivò a Loango nel 1854. « All speak well of the Jesuits and other missionaries, as the Capucins, etc. », per essersi presi buona cura dell'istruzione dei loro figli. (Livingstone, *Missionary travels and researches in South Africa*, London, 1857, p. 410).

[36] E. Andersson, *Messianic popular movements in the Lower Congo*, « Studio Ethnographica Upsaliensa », Uppsala, 1958, pp. 40-41, fa un breve inventario delle vestigia dell'attività missionaria. Esse risultano più considerevoli in Angola, dove questa attività non ha subito tante interruzioni quanto negli altri territori del Basso Congo. Anche in Angola tuttavia queste vestigia non sono nè molte nè importanti.

[37] J. Van Wing, *Études Bas-Congo*, vol. II, *Religion et Magie*, Bruxelles, 1938, pp. 168 e 290. Il padre Van Wing dimostra che questi movimenti si sono scatenati contro gli *ndoki* (coloro che possono controllare le forze oscure e nascoste), per la paura che attanagliava i Ba-Kongo. « Per reazione la stessa paura degli Ndoki ha fatto nascere i movimenti distruttori dei fetici »; ed egli identifica il movimento angolese kiyoka (dalla parola *yoka*, bruciare) al movimento kimbanghista. Bisogna però aggiungere tutti gli altri movimenti di minor rilievo che sono ricordati da E. de Jonghe, *Les sociétés secrètes au Bas-Congo*, Bruxelles, 1907, e dal padre A. Rodrigues Pintassilgo, *Seitas secretas no Congo*, « Portugal em Africa », 69, 1953.

tamento commerciale della regione. Le popolazioni reagiscono male a questo nuovo orientamento, che le costringe a piegarsi a nuove tecniche di lavoro; il caucciù, come già s'è detto, diventerà il prodotto preferito, perché il più redditizio.

L'occupazione effettiva del Congo, dal punto di vista amministrativo, fu cominciata dai Portoghesi soltanto nel 1887 con la creazione del distretto del Congo (decreto 31 maggio di quello stesso anno). Del resto la creazione del distretto e la sua occupazione sono una conseguenza della Conferenza di Berlino, che riconosce il diritto delle potenze coloniali sui soli territori occupati in modo effettivo. Bisognerà attendere il 1892 perché si giunga alla occupazione di Maquela do Zombo, regolata dall'ordinanza provinciale n. 30 del 30 gennaio. Nel 1899 e nel 1900 sono creati i centri amministrativi del Cuilo e del Cuango. Questa penetrazione non avviene senza scatenare reazioni da parte delle popolazioni, le quali si oppongono alla occupazione bianca. La regione della Zamba ha potuto essere occupata soltanto nel 1911 (5 ottobre), dopo anni di combattimenti. Da questo centro l'occupazione si estenderà al Sosso ed al Pombo. Il centro del Bembe può essere installato nel 1912, dopo la repressione di numerose rivolte. Queste ribellioni, queste rivolte continuano, malgrado l'apparato repressivo organizzato dai Portoghesi. Solo nel 1918, alla fine della prima guerra mondiale, si raggiunge la « pacificazione totale del Congo »[38].

I viaggiatori, così come i missionari, i commercianti ed i militari non si trovano a dover fronteggiare forti personalità carismatiche, il che facilita la loro attività. D'altra parte le autorità tradizionali congolesi, disponendo di scarsa forza economica, politica e militare, non oppongono grande resistenza all'occupazione amministrativa dei Portoghesi, dei Francesi e dei Belgi. Nella zona portoghese il solo movimento conosciuto prima della fine del secolo XIX è quello *kiyoka*, che è caratterizzato, come s'è detto, dalla distruzione dei feticci per mezzo del fuoco, il che rivela un desiderio di rinnovamento culturale per mezzo della distruzione delle forze antiche. Si tratta tuttavia di una condanna senza prospettive di sviluppo futuro, poiché questi auto-da-fé intaccano soltanto la configurazione percettibile delle forze sulle quali è basata la religione tradizionale congolese.

Intanto i sistemi politici e religiosi locali non tardano a reagire dinanzi alle nuove autorità ed ai nuovi compiti che loro sono imposti e cercano di organizzarsi per difendere i valori tradizionali.

Il significato dei culti segreti che sorgono un po' dappertutto nell'Africa centrale ed occidentale imponendo regole rigide di resistenza passiva contro i colonizzatori europei (boicottaggio dei mercanti di tessuti e di sale, rifiuto di pagare le tasse e di rendere servizi ai bianchi) può essere dunque facilmente compreso. Le società locali cercano non tanto di mantenere il loro isolamento, ma di ribellarsi ad ogni tipo di dominazione. La protesta non è economica, ma soprattutto politica e religiosa

[38] M. A. DE MORAIS MARTINS, *op. cit.*, pp. 19-20.

ed i bianchi pretendono di demolirla introducendo nuovi prodotti e nuovi tipi di lavoro, che possono permettere lo sfruttamento degli indigeni come produttori di ricchezze per i bianchi. Queste rivolte coincidono, almeno nel caso portoghese, con una occupazione amministrativa rapida ed implacabile. Sebbene non si abbia conoscenza di culti segreti o di movimenti profetici possiamo supporre che essi abbiano fornito a queste ribellioni o rivolte una più solida articolazione, facendone delle proteste non soltanto politiche o economiche, ma anche religiose.

Per quanto riguarda i movimenti messianici o profetici del bacino del Congo, si considerano in genere poco importanti quelli che precedono l'apparizione di Simon Kimbangu. Kimbangu è effettivamente la prima grande personalità carismatica di questa regione, la sola che sia stata capace di organizzare un movimento potente e capace di trascinare le masse. Tuttavia i movimenti anteriori (benché su di essi non si posseggano molte informazioni) si situano in una corrente importante, che comincia ad articolarsi qualche anno prima del Congresso di Berlino e continua a svilupparsi nei decenni successivi in una resistenza sistematica alla rinnovata impresa coloniale. Tutta la regione del Basso Congo è agitata da sussulti diversi, che vanno dalla distruzione dei feticci per mezzo del fuoco all'azione armata, passando per il boicottaggio dei prodotti e delle organizzazioni europee. Questo tipo di boicottaggio si ritrova ancora nei movimenti che cominciano ad affermarsi verso il 1918 e che continuano sino all'apparizione di Simon Kimbangu, la cui attività carismatica e la cui Chiesa daranno l'impronta a tutta l'attività messianica ulteriore.

I movimenti profetici fra il 1916 ed il 1918.

Il primo movimento su cui si possiedono notizie precise è di tipo *ngunza* [39]. Il missionario portoghese Rodrigues Pintassilgo prende atto di questo movimento nel 1916. Esso è caratterizzato dalla distruzione delle tradizionali immagini di culto. Il missionario racconta che, avendo cercato di allontanare i cristiani da questo movimento Ngwila, essi gli risposero che si trattava di feticcio buono, poiché esso comandava la distruzione di tutti gli altri feticci, come del resto i missionari chiedevano da lungo tempo. In realtà, secondo il padre Pintassilgo, molti si limitavano a fingere di obbedire alle istruzioni dei profeti, lasciando soltanto abbruciacchiare le immagini e togliendole dal fuoco appena la cerimonia era ultimata [40].

[39] Secondo la definizione di de Bentley, e accettata da Andersson, *ngunza* è colui che parla per mezzo di un capo, di un araldo, di un predicatore, di un profeta. Lo *ngunza* sarebbe quindi ancora incluso nel sistema rituale e magico tradizionale e rimproverando ai vecchi feticci solo di essere incapaci di difendere le popolazioni dai malanni. In questo senso i movimenti di tipo ngunza si trovano sulla linea del movimento kiyoka.

[40] Antonio Rodrigues Pintassilgo, *art. cit.*, pp. 361 sgg. L'osservazione del padre Pintassilgo conferma l'ambiguità di questi movimenti che impongono la distruzione dei feticci, già osservata dal padre Van Wing. I gruppi indigeni, in realtà, vogliono distaccarsi dagli spiriti e dalle forze ultraterrene tradizionali, incapaci di proteggerli,

Queste cerimonie tuttavia continuarono a ripetersi al grido di *Ongama, mangembo! Ki-ngana usoki ko!* (abbasso l'invidia, rigettiamo i feticci!). I credenti si riunivano attorno ai baobab sulle colline. Il padre Pintassilgo aggiunge che in un primo tempo egli non ha potuto valutare quali erano le vere intenzioni di questi movimenti. Ma egli poté rendersi conto della forza delle loro tendenze xenofobe quando rapidamente cominciò a diffondersi lo slogan: *l'Africa appartiene ai neri, i bianchi non sono che degli intrusi.* Si trattava nello stesso tempo della negazione d'un'Africa antica, tradizionale, in cui gli spiriti non avevano saputo opporsi all'invasione bianca, e del rifiuto della dominazione straniera che negava agli Africani ogni possibilità di decisione sul proprio destino. I profeti facevano accompagnare la distruzione dei simboli delle forze antiche da una richiesta di risposte nuove all'azione coloniale. Malgrado l'atteggiamento ambiguo che assumono talvolta le popolazioni per quanto concerne la distruzione dei feticci, è impossibile dubitare che questi movimenti profetici di tipo ngunzista abbiano ottenuto un successo notevole, come del resto riconosce lo stesso missionario.

Il movimento che ha cronologicamente seguito lo *Ngwima* porta il nome di *Mayangi* (gioia), il che è interpretato dal padre Pintassilgo come una manifestazione di gioia da parte dei predicatori dinanzi alla accoglienza che quei movimenti avevano trovata presso le popolazioni ed alla constatazione dell'allargamento della loro influenza. L'attività proselitica continua a far appello all'idea di un'Africa libera, idea che comincia a far sentire il suo peso nei cambiamenti operati nei rapporti fra la comunità nera e quella bianca. Gli echi della prima guerra mondiale contribuirono con tutta probabilità alla fortuna dello slogan sopra ricordato ed alla rapida organizzazione dell'opposizione all'apparato coloniale. Il padre Pintassilgo rende ancora conto del boicottaggio dei prodotti europei, pratica corrente dopo il movimento *Epikilipikili*, ma poco diffusa sino allora nel nord dell'Angola. Un prodotto solo tuttavia non doveva mai essere rifiutato o distrutto: i fucili. Donde la conclusione del padre Pintassilgo che questi movimenti profetici, benché ancora privi di forti personalità carismatiche, rivelavano l'esistenza di una contestazione contro l'autorità dei bianchi. Del resto l'anno 1916 è proprio l'anno in cui le operazioni militari dei Francesi, dei Belgi, dei Portoghesi, ossia delle tre potenze che occupavano il Congo, si risolvono sullo scacchiere europeo in notevoli insuccessi.

Il movimento più importante nel Congo angolese ha inizio nel 1918 ed è conosciuto nella storia della regione come il movimento del *Mafulo* [41]. Nella documentazione europea si mette particolarmente in rilievo l'aspetto

ma continuano a temere il mistero che emana da queste stesse forze. L'ordine di bruciare i feticci è una misura radicale indispensabile e nello stesso tempo un dubbio sulle forze ultraterrene che controllano la vita dei gruppi, dubbio che non può essere lì per lì risolto. Gli auto-da-fé continueranno a ripetersi nel Congo sino alla comparsa del lassysmo. Non si conoscono tuttavia « esecuzioni » ordinate od organizzate dai tokoisti, benché questi ultimi cerchino di ridurre il numero degli amuleti tradizionali e di staccarsi dagli antichi sistemi magici.

[41] M. A. DE MORAIS MARTINS, *op. cit.*, p. 156.

militare della rivolta, ma questa si enuclea da una complessa elaborazione profetica. Secondo de Morais Martins si tratterebbe ancora di una reazione contro l'occupazione effettiva del territorio, la quale avrebbe provocato una inversione delle parti: le tasse infatti non furono più pagate dai mercanti ai capi tradizionali, ma vennero invece richieste, dall'amministrazione dei bianchi, a tutta la popolazione africana. Le autorità tradizionali, che sino allora avevano potuto conservare una parte del loro potere, nonostante la presenza dei rappresentanti della comunità bianca, si trovarono così completamente spogliate di qualsiasi resto d'autorità.

Tuttavia bisogna probabilmente essere meno categorici per quanto concerne l'origine del movimento, che in effetti appartiene alla costellazione dei movimenti profetici che sono scoppiati in tutta la regione. Esso è caratterizzato dalla iniziale divulgazione della credenza che un bianco, *Mafulo*, doveva uscire dal fiume per portare alle popolazioni armi, munizioni, tessuti e danaro. Questo bianco inoltre doveva mettersi alla testa degli « indigeni » per aiutarli a scacciare e ad uccidere i Portoghesi. Per facilitare l'arrivo di Mafulo le popolazioni praticavano un rito propiziatorio che sarebbe stato ispirato da Mafulo stesso e che consisteva nell'uccidere tutti i volatili bianchi o recanti macchie bianche e nel deporre i corpi sulle rive del fiume. È impossibile sapere se la rivolta scoppiò in seguito ad un segnale dato effettivamente da Mafulo; checché ne sia, è certo che le popolazioni scatenarono la rivolta facendo affidamento su questa credenza nel suo arrivo. L'intervento delle forze portoghesi soffocò l'insurrezione, che fu ultima della regione, segnando la fine della « pacificazione » del Congo ed il vero inizio della « pace portoghese ».

Per l'esatta valutazione di questo movimento è necessario tener presente un elemento importante: la salvezza non è apportata da un nero; per combattere e vincere i bianchi è necessaria una forza bianca. Non pare tuttavia che questo essere sia un uomo di razza bianca. Nella lunga teoria delle forze tradizionali del Congo gli albini hanno una posizione di grande rilievo; il ricettacolo dei penati conserva delle loro reliquie, giacché « i signori bianchi (*mfumu zi ndundu*) sono considerati come dei grandi antenati reincarnati »[42]. Questa constatazione può aiutare a comprendere perché i bianchi abbiano potuto facilmente penetrare nella intimità delle popolazioni del Congo, e nello stesso tempo perché la rivolta è comandata da un essere bianco, il quale non è che la materializzazione del potere e della saggezza degli antenati, che verranno a combattere ed a cacciare i bianchi oppressori.

Il movimento unisce così, — in maniera quasi esemplare, — i temi appartenenti alle manifestazioni xenofobe e quelli che valorizzano le divinità indigene tradizionali. Il quadro è dunque estremamente complesso, talune divinità essendo disprezzate e le loro immagini essendo condannate al fuoco, mentre altre invece sono chiamate a recitare una parte di primaria importanza nella contestazione del potere bianco.

[42] J. Van Wing, *op. cit.*, p. 47.

Le società locali continuano intanto ad essere scosse dai successivi attacchi del colonialismo. I combattimenti continuano, sporadici ma spietati, i commercianti bianchi si installano, l'agricoltura bianca requisisce la mano d'opera, le città in via di sviluppo costituiscono un sicuro polo d'attrazione. Tutti questi fattori congiunti contribuiscono a corrodere i sistemi tradizionali nello stesso tempo in cui si scatenano nuove resistenze. Il movimento Mafulo passa dal profetismo alla rivolta armata; esso sarà il primo in tutto il Basso Congo. Simon Kimbangu, il grande profeta che sorgerà quattro anni più tardi, cercherà altre vie per negare il potere bianco, il quale condanna le popolazioni alla distruzione.

L'influenza di Marcus Garvey.

Nel caso dell'Angola i movimenti profetici e messianici sono collegati all'attività degli intellettuali africani che compiono i loro studi secondari o superiori in Portogallo, soprattutto a Lisbona. Dalla proclamazione della Repubblica (1910), gli studenti africani cominciano ad organizzarsi e nel 1911 compare il primo giornale africano pubblicato a Lisbona: « O Negro ». L'articolo di fondo denunciava la sopravvalutazione dei programmi d'istruzione a detrimento dello studio e della soluzione dei veri problemi delle popolazioni africane. L'accento era posto sulla necessità di una riforma della legislazione relativa alla proprietà, la quale doveva restituire agli Africani la possibilità di amministrare i loro beni e di programmare i loro bisogni. Il giornale pubblicò un solo numero, ma i suoi animatori si sparsero un po' dappertutto nell'Africa portoghese, soprattutto in Angola ed a S. Tomé, cercando di articolare la contestazione al colonialismo portoghese, alla quale i provvedimenti adottati dalla Repubblica liberale avevano dato nuovo stimolo.

La seconda fase di questa presa di coscienza si organizza sotto l'influsso di Marcus Garvey, considerato come il vero teorico della liberazione dei neri. I circoli intellettuali africani diventano a Lisbona sempre più numerosi ed organizzati. Essi sono soprattutto sensibili all'aspetto pratico della teoria di Marcus Garvey, il quale organizza delle compagnie commerciali costituite con capitale fornito dai neri che debbono far concorrenza alle iniziative dei bianchi su un terreno abitualmente trascurato dai difensori degli Africani. I temi dell'insegnamento di Garvey si armonizzano assai bene con le prime inquietudini degli intellettuali africani. Fra questi ultimi vi sono alcuni grandi proprietari terrieri, neri o meticci, delle piantagioni di cacao e di caffè di S. Tomé e Principe, persone che hanno pratica commerciale ed una approfondita conoscenza dell'amministrazione delle grandi imprese agricole.

Considerando sempre l'aspetto pratico dell'iniziativa, gli Africani lanciano, nel giornale « O Correio de Africa », organo della Lega Africana, il progetto della creazione di una grande impresa commerciale a capitale africano, destinata a commercializzare i prodotti delle attività delle popolazioni africane. Il commercio bianco dovrebbe essere completamente

eliminato, il che offrirebbe alle popolazioni indigene redditi maggiori e delle possibilità di organizzazione altrimenti irrealizzabili. Il capitale prestabilito era considerevole ed avrebbe dovuto essere sottoscritto da tutti gli Africani, i quali si sarebbero così trovati uniti in un programma efficace e capace di colpire le basi di una pratica coloniale imperniata sullo sfruttamento del lavoro degli Africani. Il progetto non fu realizzato; tuttavia esso deve essere segnalato nella misura in cui rappresenta uno dei punti estremi, a tinta utopistica e messianica, della contestazione contro il potere dei bianchi.

Questo progetto è sopratutto importante perché aiuta a comprendere la diffusione di certe idee che hanno avuto fortuna nel bacino del Congo. Andersson si chiede come è stata possibile la diffusione delle idee di Marcus Garvey in questa regione del Congo. Non è impossibile che si siano dapprima irradiate dal Congo angolese, poiché esse non solo erano largamente discusse nei circoli africani di Lisbona, ma la stampa africana edita in quella città le aveva ampiamente diffuse [43]. Gli articoli, i resoconti di conferenze, i notiziari rendevano largamente conto dell'attività di Marcus Garvey. Queste idee erano del resto il perno di quasi tutta la contestazione contro l'occupazione dei bianchi.

È dunque possibile che lo scatenarsi dei movimenti ngunzisti nel Basso Congo abbia avuto inizio in Angola, come lascia intendere lo Andersson. Questa ipotesi è del resto avvalorata dal fatto che nel territorio angolese si trovano, prima del 1920, numerosi movimenti di tipo ngunzista. Certo l'importanza di questi movimenti è ridotta perché il potere carismatico dei capi si dimostra debole. Tuttavia la loro quantità e la loro continuità, così come la loro attività propagandistica non sono disprezzabili. Non solo i capi riescono a suscitare numerose piccole rivolte contro i Portoghesi, ma essi diffondono le loro dottrine fra le popolazioni del Basso Congo. Le loro concezioni troveranno il proprio posto nel contesto di questi movimenti e se l'idea di boicottare l'attività commerciale bianca già si manifesta su piccola scala nel Congo fin dal 1904, essa assume un'altra dimensione nel progetto di Lisbona. L'interpretazione delle idee motrici pare evidente, nonostante la sua inefficacia a lunga scadenza.

Ci troviamo di fronte a tutta una serie di contestazioni di cui è impossibile per il momento definire il quadro esatto, non essendo accessibili gli archivi ufficiali portoghesi, gli unici che potrebbero aiutarci a capire le motivazioni di questi movimenti. Del resto la storia della stampa africana di lingua portoghese non è ancora stata scritta, nonostante l'influenza che essa ha avuto sullo sviluppo delle idee pan-africaniste in tutti i territori

[43] Dopo « O Negro » i giornali africani più importanti pubblicati a Lisbona sono « O Correio de Africa », « A voz de Africa », « A Mocidade Africana » e « Humanidade ». Questo periodo di intensa attività pubblicistica termina col giornale « O Estudante Africano », organo degli studenti di Capo Verde, verso il 1930, pressoché in coincidenza con la proclamazione del regime di dittatura militare in Portogallo (1926). La diffusione delle idee di Marcus Garvey è stata assicurata soprattutto da « O Correio de Africa » che ha avuto una grande diffusione e la cui influenza nella contestazione del potere europeo è fuori di discussione.

africani di espressione portoghese. Tuttavia l'esistenza di questi gruppi, i quali elaborano teorie contestatrici del potere bianco, e l'udienza che essi hanno trovata fra le *élites* africane, dimostrano che vi sono due tipi di contestazione dell'impresa coloniale, il primo ispirato alle utopie profetiche il secondo a utopie messianiche.

Il periodo di silenzio dal 1920 al 1940.

Nella storia dei movimenti profetici e messianici angolesi vi è un lungo periodo di silenzio pressocché totale che si estende press'a poco dal 1920 al 1940. Il 1920 segna la fine dell'occupazione amministrativa sistematica che aveva avuto inizio verso la fine del secolo XIX, dando luogo a rivolte che scossero profondamente l'Angola in tutta la sua estensione; il 1940 segna una nuova rottura dell'equilibrio fra le potenze coloniali, rottura che i popoli africani hanno rapidamente percepita e razionalizzata. Fra queste due date estreme si colloca la crisi del 1930, che diede luogo all'apparizione di movimenti profetici sia nel Congo-Brazza sia nel Congo-Léo [44]. Tuttavia pare che l'Angola non abbia conosciuto un gran numero di movimenti profetici. Le testimonianze sono scarse, non essendo stati i profeti di questo periodo che delle personalità mediocri.

Vi sono tuttavia testimonianze su tre movimenti fra il 1930 ed il 1940; nel 1932 un piccolo movimento è segnalato ad est, nella regione di Teixeira de Sousa; nel 1934 una profetessa opera con notevole successo nella regione dei Pombo; infine nel 1936 un movimento profetico si diffonde rapidamente nella regione verso la frontiera settentrionale. Tutti questi movimenti presentano caratteristiche comuni: essi prendono posizione contro le divinità tradizionali incapaci di opporsi ai malanni a cui il popolo soggiace a causa della presenza degli stranieri, i quali lo maltrattano e lo costringono ad abbandonare i propri sistemi tradizionali. Le popolazioni accusano le forze spiritiche di incapacità nel ristabilire l'equilibrio di un tempo, nonostante le offerte che loro vengono fatte. Non si tratta di una condanna assoluta dei valori tradizionali, ma del desiderio di creare nuovi sistemi meglio agguerriti per rispondere ai cambiamenti imposti dall'esterno.

Del movimento del 1932, che si è diffuso nei dintorni di Tixeira de Sousa, si sa soltanto che imponeva la morte dei volatili recanti macchie nere. Si tratta di un elemento che appartiene ad un insieme di obblighi di tipo anti-stregoneria ed anti-stregoni, che si trovano spesso nei movimenti profetici del Basso Congo.

Il movimento del 1936 è designato in due modi: *Mayangi* (gioia) o *Nlevo* (obbedienza al profeta). L'interpretazione che ci è stata fornita dal padre Pintassilgo per il primo movimento Mayangi non può applicarsi a tutte le « gioie » che sovente si ripetono nei movimenti profetici; dobbiamo

[44] Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, Paris, 1963, 2.me edit., p. 445.

tuttavia tener presente che la gioia è un dato importante, poiché i movimenti profetici non debbono aver luogo nell'angoscia: essi sono qualche cosa di positivo nell'evoluzione dei gruppi. L'altra designazione è abbastanza esplicita; essa è nello stesso tempo un programma ed un ordine, indica ciò che le popolazioni debbono fare e contemporaneamente cerca di rafforzare l'obbedienza cieca senza la quale i movimenti profetici di questo tipo sarebbero destinati all'insuccesso.

Si tratta inoltre di un movimento che vuole nello stesso tempo l'abbandono dei feticci ed il rifiuto della religione dei bianchi. Imponendo simultaneamente la rottura con questi due sistemi di valori, il profeta si poneva su un terreno nuovo; il rifiorire delle divinità tradizionali, che dovevano però subire un processo di rinnovamento, onde meglio far argine contro le pressioni del colonialismo. Gli iniziati non potevano rientrare nelle Chiese dei bianchi e dovevano distruggere ogni idolo e feticcio. Coloro che rifiutavano l'iniziazione erano considerati dei fattucchieri e rischiavano di essere linciati dalla popolazione. Si trattava di radicalizzare la necessità di cambiamento che derivava dal bisogno di rompere nettamente con il passato. Non si giunse ancora a prospettare la marcia verso una società completamente nuova, ma già appaiono elementi che lasciano intravvedere il momento in cui si compirà il passaggio dalla semplice negazione, sia del passato tradizionale sia del colonialismo presente, alla ipotesi di una società africana più adatta alle esigenze di ogni specie introdotte dalle tecniche e dai comportamenti nuovi di origine straniera od elaborati dalle società locali.

Il terzo movimento è apparso nel 1934 fra il gruppo etnico Pombo. Esso era guidato da una profetessa che cominciò la sua azione in quell'anno e che sarebbe originaria della regione del Duca di Braganza (distretto di Malanga). Questa profetessa portava un'acqua che essa dichiarava essere di origine celeste e che recava benefici a coloro che la bevevano, ma che uccideva chi possedeva feticci. Qui si conservano ancora le caratteristiche costanti dei movimenti anteriori e che per altro si ritroveranno ancora ulteriormente. L'acqua, elemento già molto importante nel primo movimento profetico conosciuto, l'antonianismo (per liberarsi dai peccati bastava esporsi alla pioggia), continua ad essere l'ingrediente magico per eccellenza: essa serve per il battesimo come per le cure. Inoltre quest'acqua aveva la qualità di smascherare coloro i quali continuavano a conservare i feticci, contro le istruzioni ricevute, uccidendoli all'istante. Secondo l'amministratore locale portoghese che rende conto della personalità e dell'azione della profetessa, essa venne accolta con giubilo dalle popolazioni, che le offrivano arachidi e riso. La notizia della sua presenza nella regione essendosi rapidamente diffusa, centinaia di persone accorrevano dove essa si trovava e bevevano l'acqua dal potere magico, senza per altro abbandonare « le loro credenze feticiste primitive »[45]. L'apporto esterno, benché accettato con gioia, non intaccava profondamente le credenze tradizionali; il cambiamento si effettuava quasi sempre solo al livello percettivo, mentre l'elemento

[45] Lobato de Faria, *Povos do Pombo*, « Mensário Administrativo », 12. agosto 1948.

concettuale non era pressoché intaccato. La condanna degli spiriti e delle forze ultraterrene antiche non corrode che superficialmente la massa delle credenze e l'organizzazione religiosa può mantenersi press'a poco nella sua posizione iniziale; essa adotta elementi che le sono estranei, ma la loro riduzione al sistema religioso tradizionale non lascia dubbi.

L'atteggiamento passivo delle autorità amministrative nei confronti della profetessa trova certamente la sua spiegazione nel suo debole potere carismatico. Essa non predica una religione nuova contraria al potere politico esistente, alla dominazione dei coloni o alle idee religiose del cattolicesimo ufficiale. I missionari portoghesi del resto erano ancora rari nella foresta e si occupavano quasi esclusivamente dei centri dove vivevano i bianchi. Il proselitismo della profetessa non metteva in pericolo la stabilità della struttura sociale della regione e quindi l'amministrazione lascia che la sua azione continui senza difficoltà. I limiti di questa azione sono per altro misurabili dalla debole traccia che per la profetessa lascia nelle organizzazioni locali allorché si trasferirà in altre regioni, traccia che non intacca quasi per nulla i sistemi religiosi. Se è vero che un sospetto di contestazione contro le potenze ultraterrene antiche è potuto affiorare, tale contestazione non giunge ad articolarsi perché le popolazioni cercano soltanto una risposta immediata ai mali che le assillano. Si è ancora in piena crisi economica, crisi tanto più gravemente sentita dalle popolazioni, in quanto le esigenze fiscali delle autorità erano sempre più pressanti. L'intervento continuo delle autorità nel quadro tradizionale, a causa delle nuove esigenze fiscali e della richiesta di lavoratori sotto contratto a lungo termine, rende le popolazioni più sensibili alle risposte che danno le divinità tradizionali alle domande che loro sono poste. Si tratta di bloccare il potere dei bianchi per mezzo delle forze ultraterrene che appartengono alla società africana ma che sono impotenti perché mal organizzate. Questa ricerca se, da un lato, svela l'inquietudine delle popolazioni, dall'altro mette in rilievo la credenza nell'esperienza religiosa vissuta, la sola finalmente capace di piegarsi alle necessità più sentite.

L'evoluzione della società bianca e del lavoro obbligatorio in Angola (sin verso il 1957).

L'aumento della popolazione bianca è un fenomeno molto recente in Angola. Nel 1830 il censimento segnalava la presenza di 1.832 bianchi, di cui 1.500 concentrati a Luanda, che era, con Benguela, il porto più importante per la tratta degli schiavi. Come si vede, il resto dell'Angola non contava che 332 abitanti bianchi. Nel 1845 Benguela, la seconda città dell'Angola, ne contava soltanto 38. Dopo la prima guerra mondiale l'aumento è considerevole: la popolazione bianca e meticcia dell'Angola è nel 1925 di 42.834 abitanti; essa si mantiene press'a poco sullo stesso livello sino al 1940, anno in cui infatti essa conta circa 44.000 abitanti. Ma nel 1950, in conseguenza dell'aumento della produzione e della richiesta dei prodotti coloniali (soprattutto mais, caffè, sisal o fibra tessile del-

l'agave) la popolazione bianca sale a 79.000 abitanti. Nel 1960 essa conta circa 200.000 abitanti, sparsi su tutto il territorio angolese (ad eccezione di poche zone soprattutto nelle estreme terre sud-orientali).

Mentre la popolazione bianca cresce, il governo centrale e le autorità locali sono costretti a fornire mano d'opera abbondante ed a buon mercato ai coloni che si insediano un po' dappertutto senza alcun programma prestabilito. Ciascuno deve trovare il suo angolo da dissodare e da sfruttare, i servizi tecnici ufficiali essendo soltanto delle organizzazioni burocratiche. Il lavoro forzato, persino la schiavitù, mai aboliti in Angola, sono assoggettati a regolamentazione. Il Governatore generale dell'Angola, in un rapporto al Ministro delle Province d'Oltremare dichiarava nel 1953 che in Angola « in applicazione dei regolamenti, ogni indigeno valido deve poter provare che vive del proprio lavoro; si considera che quest'obbligo non è adempiuto e che perciò il lavoro gli deve essere fornito nei casi seguenti: a) se egli non è in grado di pagare le imposte dovute allo Stato; b) se egli non sembra in grado di assicurarsi da solo i mezzi che gli permettano di nutrire, vestire ed alloggiare la sua famiglia e se stesso; c) se egli vive in un alloggio insalubre ». Perry Anderson [46] osserva che « i regolamenti angolesi sono d'una imprecisione flagrante » nella definizione delle condizioni che permettono l'intervento dell'amministrazione nella imposizione del lavoro obbligatorio o sotto contratto. Si deve soprattutto tener presente il capoverso che riguarda le abitazioni insalubri: tutte le capanne degli Africani possono essere qualificate come « insalubri » in confronto alle grandi costruzioni europee e perciò i loro abitanti saranno tutti obbligati ad accettare un lavoro a lungo termine.

Il lavoro obbligatorio è pure imposto quando il numero dei lavoratori volontari per l'esecuzione di opere pubbliche si dimostra insufficiente. In effetti questo tipo di lavoro è reso obbligatorio per tutte le popolazioni che abitano lungo le strade, alla cui manutenzione esse debbono provvedere. I « chefes de posto » (ossia i funzionari dell'amministrazione) hanno il dovere di far lavorare le popolazioni alla conservazione della rete stradale. Questo lavoro è svolto quasi esclusivamente dalle donne e dai bambini, essendo gli uomini quasi tutti obbligati a fornire lavoro ai bianchi od essendo emigrati nei territori vicini.

Il lavoro sotto contratto è destinato a fornire lavoratori sia all'amministrazione sia ai coloni; esso è stabilito dall'amministrazione, la quale chiede ai capi-villaggio gli uomini necessari per le imprese pubbliche e per quelle private. I funzionari debbono tener aggiornato il conto degli abitanti dei villaggi dai 14 ai 60, i quali possono essere requisiti in ogni momento. Un certo numero di attività angolesi, particolarmente sgradite agli Africani, non potrebbero continuare senza l'intervento delle autorità per la fornitura della mano d'opera. Questo è il caso, per esempio, della Compagnia dei Diamanti dell'Angola [47].

[46] Perry Anderson, *Le Portugal et la fin de l'ultra-colonialisme*, Paris, 1963, p. 48.
[47] Si vedano in proposito i rapporti annuali della Compagnia dei Diamanti dell'Angola editi a Lisbona a partire dal 1922.

Un'altra misura si aggiunge alle precedenti, sempre allo scopo di mobilitare la mano d'opera angolese. Si tratta di quello che viene chiamato il lavoro volontario, il quale si distingue dai due tipi precedenti perché i lavoratori si fanno assumere direttamente dall'impresario invece di essere reclutati per mezzo dell'Amministrazione. Questa distinzione tuttavia non funziona quasi mai poiché il lavoratore deve passare attraverso l'impresario il quale lavora con l'autorizzazione del governo, mantenendo relazioni strette ed amichevoli con l'Amministrazione per non avere seccature nel reclutamento dei lavoratori di cui le imprese hanno bisogno. Le mancie sotto banco sono dunque la moneta indispensabile per far funzionare i due tipi di reclutamento, le cui distinzioni sono per così dire inesistenti. Il disagio delle popolazioni, obbligate così a svolgere lavori per la scelta dei quali non hanno voce in capitolo, è aggravato dalla esiguità dei salari, molto inferiori a quelli praticati nell'Africa belga e francese.

Le regioni dell'Angola settentrionale sono da molto tempo soggette ad una occupazione bianca sempre più massiccia a causa delle larghe prospettive che essa apre alla coltivazione del caffè. Le popolazioni indigene sono scacciate dai loro territori aviti e nello stesso tempo i coloni e l'amministrazione (quasi sempre spalleggiati dai missionari cattolici) cercano di far loro accettare una delle due modalità di lavoro offerte dai regolamenti portoghesi. Le popolazioni, non considerando accettabili queste condizioni di lavoro, cercano nell'emigrazione una soluzione quasi sempre precaria, poiché la famiglia si trova scissa in due parti e l'equilibrio vitale della società ne esce fortemente compromesso.

Le spinte migratorie si orientano verso le città (soprattutto Luanda) o verso il Congo Belga (specialmente Leopoldville); il territorio francese offre minori prospettive e solo una piccola parte degli emigranti vi si reca. Le ragioni che costringono le popolazioni ad emigrare sono quasi dappertutto le stesse. Mário Milheiros, che è stato incaricato dai Servizi dell'Amministrazione civile portoghese di condurre una inchiesta etnografica in questa regione settentrionale dell'Angola, le ha bene individuate. Milheiros dimostra che mentre i Sosso emigravano un tempo verso l'Uige, dal 1954 hanno cominciato ad orientarsi verso il Congo Belga. Le ragioni che spingono a ciò le popolazioni sono: 1) il rifiuto del lavoro sotto contratto a lungo termine; 2) lo spirito di avventura; 3) il distacco dalla terra; 4) l'indifferenza verso la famiglia; 5) l'interesse materiale e il desiderio di aumentare i propri redditi. Milheiros aggiunge che, una volta tornati al villaggio, gli emigrati si reintegrano facilmente nelle abitudini locali, senza di che sarebbero fatti segno alla generale riprovazione. Tuttavia vi è una contraddizione nelle sue affermazioni, poiché egli osserva che questi emigrati assumono un'aria di superiorità verso coloro che sono rimasti nel villaggio: il fatto d'aver vissuto in terre straniere li induce a considerarsi superiori ai propri conterranei e questa superiorità si manifesta nei vestiti, nel comportamento, nei cibi ecc.[48]

[48] Mario Milheiros, *Registo etnográfico e social sobre a tribo dos Sossos*, « Mensário Administrativo », 77-78, gennaio-febbraio 1954.

Per quanto concerne il gruppo etnico Congo, Milheiros riferisce che l'emigrazione si orienta, secondo la situazione geografica dei villaggi, verso i grandi centri angolesi (Uige, Ambriz, Ambrizete, Luanda) e verso quelli del Congo Belga. Le ragioni che spingono all'emigrazione sono, in ordine decrescente: 1) rifiuto dei contratti di lavoro a lungo termine; 2) la moda di andare almeno una volta nel Congo Belga; 3) un guadagno superiore; 4) lo spirito di avventura; 5) l'indifferenza verso la famiglia; 6) la fuga dalle contrarietà subite nella vita del villagio; 7) la fuga delle beghe locali e delle persecuzioni dei compaesani. Coloro che fanno ritorno rientrano rapidamente nelle abitudini del gruppo se il soggiorno nel Congo Belga è stato breve, in caso contrario il ritorno si dimostra difficile, se non impossibile. I « cittadini » si burlano degli usi locali, sentendosi superiori a coloro che sono rimasti nel villaggio. Questa superiorità si rivela nei vestiti, nelle nuove abitudini alimentari, nel modo di arredare la casa. Tuttavia la principale manifestazione di superiorità è la distanza che questi « cittadini » creano fra se stessi e gli altri abitanti del villaggio che essi considerano come appartenenti ad una razza inferiore ed indegna di considerazione [49].

Continuando la sua ricerca fra i Sòlongo, Milheiros constata che la tendenza verso l'emigrazione è grande, sia verso il Luanda, sia verso Banana, Boma e Matadi (Congo Belga). La ragione principale che spinge all'emigrazione è ancora il rifiuto del lavoro sotto contratto a lungo termine. In genere gli emigrati tornato con abitudini nuove, che li inducono a ridicolizzare i costumi tradizionali; del resto gli emigrati si stimano superiori agli altri indigeni non ancora usciti dal villaggio. La superiorità che essi manifestano si trova confermata dagli elementi nuovi che essi introducono nel quadro della vita del villaggio: un nuovo tipo di abitazione, l'uso di materiali nuovi nella costruzione e nell'arredamento dell'abitazione, nei mobili, nei vestiti, nell'alimentazione, nel linguaggio e nel comportamento [50].

Sfortunatamente l'inchiesta di M. Milheiros non è continuata; essa si limita a questi tre gruppi e si arresta al 1954. Essa rende tuttavia evidente la situazione di malessere esistente nelle regioni settentrionali dell'Angola, dove le popolazioni rifiutano di lavorare sotto contratto, poiché questo regime obbliga i lavoratori ad abbandonare la famiglia per raggiungere una installazione agricola, industriale o commerciale, dove essi sono obbligati a rimanere due o tre anni (e talvolta anche di più) con un salario molto basso [51].

La popolazione preferisce quindi cercar lavoro nelle grandi città, dove è possibile disporre d'una più grande libertà d'azione offrendo le

[49] Id., *Registo etnográfico e social sobre a tribo dos Congos*, « Mensário Administrativo », 85-86, settembre-ottobre 1954.

[50] Id., *Registo etnográfico e social sobre a tribo dos Sòlongos*, « Mensário Administrativo », 85-86, settembre-ottobre 1954.

[51] P. Anderson, *op. cit.*, p. 49, offre i seguenti dati sui salari dei lavoratori angolesi: « I salari dipendono dalle regioni e dai padroni, ma non oltrepassano mai

proprie prestazioni nell'industria, nei servizi domestici, nel commercio o negli uffici pubblici, oppure nei grandi centri urbani del Congo, Léopoldville o Brazzaville, dove le attività aperte ai negri non soffrono la concorrenza del piccolo-bianco come in Angola. Infatti gli Africani devono subire la concorrenza dei coloni bianchi, analfabeti e senza specializzazione professionale, anche nelle attività più umili. Si tratta di un fattore che a lunga scadenza non mancherà di provocare un conflitto di classe rafforzato da un conflitto razziale.

Un dato di fatto importante emerge dalle inchieste di Mário Malheiros: il conflitto aperto fra coloro che, essendo vissuti in città o all'estero, hanno acquistato nuove abitudini, e coloro che vogliono mantenersi fedeli ai costumi tradizionali. Si tratta di un conflitto che è aggravato dalla situazione politica degli antagonisti, poiché le autorità si spostano raramente e — per definizione e per i compiti loro propri — difendono i valori tradizionali. In questo conflitto viene ad inserirsi un concetto di riuscita economica che non appartiene alla società tradizionale e conferma l'incapacità delle autorità a controllare l'insieme degli elementi che definiscono i nuovi rapporti inter-umani.

Certo il conflitto non si può risolvere facilmente. Milheiros riferisce l'esistenza di conflitti aperti e parla della condanna degli « stranieri » che si dimostrano incapaci di tornare alle consuetudini antiche. In realtà questa condanna ottiene scarsi risultati, perché i nuovi valori sono più forti ed appartengono ad un mondo in cui le attività sono più efficaci e nello stesso tempo più redditizie. Questa efficacia è il dato di fatto che più conta nel contrasto fra i due mondi. Le autorità tradizionali escono sconfitte da questa battaglia non potendo vantare oltre che il valore delle consuetudini in opposizione alle nuove regole introdotte; bisognerebbe che le autorità potessero porre i termini del contrasto sulla base dell'efficenza, dimostrando che le consuetudini possedevano la stessa forza dei valori estranei per costringere le popolazioni a riconsiderare l'avviata contestazione. La nuova moda di andare almeno una volta nel Congo Belga dimostra che il pernio della vita dei gruppi si sposta e cerca una nuova articolazione dell'insieme dei dati di fatto. Sotto le affermazioni di Milheiros noi possiamo constatare il delinearsi in filigrana di un conflitto fra un nuovo potere economico ed il potere politico e religioso tradizionale, da cui le autorità non riescono a disancorarsi.

La situazione non è la stessa nelle altre regioni dell'Angola, il centro ed il sud avendo subito uno sviluppo meno rapido. Tuttavia a partire dal 1940 due città vanno acquistando importanza in queste regioni: Lobito e Nova Lisboa, la prima essendo il porto di esportazione dei minerali del Katanga, la seconda presentandosi come un ganglio vitale delle comunicazioni ferroviarie e stradali dell'Angola. Queste città formano con la

il livello di un semplice simbolo. Barnes riferiva, nel 1928, che i salari delle campagne in Angola andavano da 0.42 a 0,50 franchi al giorno. Davidson, nel 1954, stimando l'aumento del costo della vita, nel periodo intermedio, al 300%, riferiva che il salario era di circa 0,68 franchi al giorno ».

vecchia Benguela, — città che dopo l'abolizione della tratta degli schiavi non ha più saputo conservare il posto di primo piano che aveva avuto nella vita angolese, — dei poli di attrazione di grande importanza. Altre città più a sud cominciano anch'esse a svilupparsi: Moçâmedes, Porto Alexandre, Silva Porto, Sá da Bandeira, la città più importante dell'entroterra del sud.

L'insediamento dei coloni portoghesi è stato qui molto più lento; i gruppi tradizionali possono così meglio difendere i loro sistemi. Al termine della « pacificazione » di questi territori, che si è conclusa dopo la prima guerra mondiale, le popolazioni abbandonarono l'opposizione armata, cercando semplicemente di mantenere intatte le loro organizzazioni. Esse non vi riuscirono del tutto, ma le modificazioni furono molto lente, lasciando alle società locali la possibilità di cercare le soluzioni più indicate per i cambiamenti cui non potevano sottrarsi. Gli squilibri esistenti possono essere, se non compensati, per lo meno corretti in gran parte.

La distribuzione dei movimenti profetici e/o messianici così come il loro ripetersi in zone ben definite acquistano così un nuovo significato. Essi sono in Angola la conseguenza del contatto con i valori occidentali, una risposta all'impresa coloniale sia come rifiuto di essa, sia come fuga in avanti, sia come ricerca di compromessi fra i sistemi e le strutture tradizionali e le organizzazioni nuove che il colonialismo ha portato con sé e la cui efficacia è generalmente riconosciuta. La successione dei movimenti profetici e messianici angolesi dopo il 1940 (data chiave per la storia dell'Africa occidentale), rivela un mutamento nell'atteggiamento degli Africani in rapporto alla situazione sociale e politica. Questa successione dimostra l'esistenza, nella regione centrale dell'Angola, di un solo movimento il quale, pur avendo conosciuto un rapido sviluppo e pur essendo stato seguito da gruppi considerevoli, non ha potuto oltrepassare una fase in cui il suo impianto era debole, il che ha facilitato l'intervento delle autorità. Il Sud non registra alcuna spinta messianica o profetica e ciò può essere spiegato dal relativo isolamento in cui vivevano (ed in cui vivono in parte tuttora) quelle società.

Il rifiorire dell'attività profetica.

I movimenti profetici e messianici verso il 1940 non hanno ancora una impronta nettamente nazionalista; l'analisi delle condizioni in cui essi cominciano a svilupparsi dimostra che si è verificato un cambiamento dei dati genetici: l'opposizione alla dominazione bianca è più netta, soprattutto nel movimeno Tawa, il quale invoca i Tedeschi come la potenza che, lavorando d'intesa con lo Spirito Santo ed il profeta Kimbangu, potrebbe porre fine alla dominazione di Bula Matari [52]. Questo concatenarsi di elementi di origine assai diversa, fusi insieme da un programma

[52] V. Lanternari, *Les mouvements religieux de liberté et de salut des peuples opprimés*, Paris, 1962, p. 33, identifica Bula Matari con i bianchi in genere. Bula Matari è in realtà il termine con cui gli Africani designarono i Belgi. Questo dato è

preciso, dimostra che i gruppi indigeni hanno rielaborato le ragioni che li avevano spinti a contestare l'occupazione bianca durante la prima guerra mondiale e che essi hanno preso coscienza dei particolarismi africani, i quali debbono opporsi ai valori specifici dei bianchi non armonizzabili con le realtà africane autonome.

Bisognerà tuttavia giungere al 1949 per vedere il movimento tokoista assumere una specifica missione nazionale considerandosi come angolese contemporaneamente ed anzi prima che africano. Si tratta di un cambiamento di orientamento che coincide con la presa di coscienza politica e culturale che si sta sviluppando, in un altro senso e su altre basi concettuali, per dare più tardi origine alle organizzazioni politiche nazionaliste. Le due posizioni confluiranno nella opposizione alla dominazione coloniale, opposizione il cui enunclearsi e la cui formazione saranno favoriti dagli avvenimenti europei.

Possediamo informazioni abbastanza precise sui movimenti che cominciano ad articolarsi verso il 1940 e la cui elaborazione si conclude verso il 1957. Si tratta di date assunte un po' arbitrariamente nel caso della storia dell'Angola, ma che corrispondono alla strutturazione di un nuovo spirito di opposizione alle autorità coloniali ed all'apparizione di un programma di contestazione politica che completa l'opposizione religiosa. A partire dal 1957 la Chiesa tokoista è definitivamente impiantata nella vita angolese, possedendo ormai i tokoisti una organizzazione nello stesso tempo duttile ed efficace che le autorità ed i missionari cercheranno invano di distruggere. Su un altro piano le organizzazioni politiche, deboli sino agli anni 1956-57, riescono a trovare una base comune ed organizzano programmi per contestare, — anche con la forza in caso di necessità, — il governo portoghese. Nel 1940-41 appare nel Congo angolese il movimento *Tawa*, pure noto come *Tonsi*, *Tonse* o *Ntonche* (goccia); nel 1949 nasce il movimento tokoista, rampollato da una comunità formata da dodici apostoli e da un profeta nella zona extra-urbana di Léopoldville e che si presenta come un movimento intieramente angolese con l'obiettivo di formare una Chiesa nello stesso tempo africana e angolese; nel 1950 le autorità amministrative scoprono un altro movimento nel centro di Cucumbi, circoscrizione di Minungo, in una regione abitata dagli Tshokwe; nel 1951, nella regione del Chitato (Angola orientale) è segnalata l'apparizione di un profeta che proclama di essere figlio di Dio e la cui dottrina si riallaccia ad una visione tradizionale del mondo; nel 1952, e pressoché nella stessa regione, appare un altro movimento che raccomanda la distruzione delle coltivazioni e l'abbandono di ogni attività agricola; nel 1953 il lassysmo, un movimento di origine belga, comincia a diffondersi fra le popolazioni del territorio Caninda e continuerà a reclutare adepti sino al 1956; nel 1955 si registra la comparsa dell'unico movimento dell'Angola centrale, sotto la denominazione di movimento dei «Santi» e delle «Sante» e che si afferma come

importante in quanto esso rafforza la tesi di Silva Cunha, secondo il quale il movimento Tawa non è di origine angolese (J. da Silva Cunha, *Aspectos dos movimentos associativos na Africa Negra*, 2 voll., Lisboa, 1958-59.

un rifiuto violento del mondo bianco; infine nel 1957 una diramazione del kimbangismo penetra nella regione di confine del Nord; si tratta del movimento dello Spirito Santo (*Dibundo Mpeve ia Longo*) che non riesce a consolidarsi perché le autorità portoghesi procederanno all'arresto di coloro che ne fanno parte.

Disponiamo dunque finalmente di un quadro ben delimitato, poiché i movimenti profetici e messianici non scendono sotto la zona settentrionale dall'Angola e si irradiano in una fascia che attraversa il territorio da ponente a levante unendo le regioni del Basso Congo, — dove i movimenti seguono il modello del kimbangismo, — ai territori posti nella zona di diffusione del movimento *Kitawala*, la cui penetrazione in Angola sembra sia stata sempre molto debole, senza dubbio a causa dell'esistenza della frontiera economica e sociale costituita dalla zona mineraria della Compagnia dei Diamanti dell'Angola. Forse il movimento dei Santi e delle Sante di Nova Lisboa può essere posto sotto l'influsso del Kitawala, poiché non è escluso che si siano stabiliti contatti con i fedeli della setta attraverso la frontiera della Rodesia settentrionale (attuale Zambia). In ogni caso le due regioni si trovano in una situazione sociale, economica e politica pressoché identica, essendo il Nord praticamente nelle mani della Compagnia dei Diamanti, la quale arruola forzatamente gli indigeni per l'estrazione del minerale, e costituendo la regione di Nova Lisboa uno dei poli dello sviluppo economico dell'Angola centrale, ragione per cui il reclutamento dei lavoratori sotto contratto o assunti come volontari si compie ad un ritmo accelerato per soddisfare le esigenze ognor crescenti delle organizzazioni di ogni genere introdotte dal capitalismo europeo. In entrambe le regioni, infine, il regime tradizionale della proprietà fondiaria è profondamente intaccato da quello delle « concessioni », che dà ai coloni la possibilità di occupare terre appartenenti per consuetudine alle società indigene, le quali vengono così spogliate dei loro beni e debbono cercare soluzioni di ricambio in breve tempo, poiché le esigenze fiscali dell'amministrazione sono pesanti e stringenti.

L'instabilità sembra dunque la prima delle ragioni che inducono le società indigene ad elaborare una visione profetica e messianica del mondo, alla quale si accompagna sempre una utopia che richiede degli atteggiamenti clamorosi per meglio manifestarsi. La relazione fra la prassi e l'equilibrio si dimostra quasi impossibile, mentre i contatti che poco o tanto si stabiliscono con altre società conducono ad una comparazione dei problemi come delle soluzioni. Il cambiamento sarebbe così un fatto interno all'organizzazione della società, ma dipendente largamente dai contatti stabiliti con altri gruppi. Le possibilità di soluzione sono tante quante le organizzazioni sociali; esse possono coincidere su molti punti senza per questo che l'originalità o l'efficacia delle soluzioni ne escano diminuite. Così ogni società avrebbe trovato una soluzione per il suo problema specifico, che sarebbe nello stesso tempo il risultato di una elaborazione di elementi d'esperienza vissuta e conseguenza di contatti con altri gruppi, i cui problemi sono pressoché identici giacché sono la conseguenza delle stesse pressioni eser-

citate dallo stesso gruppo o dalla stessa società. La storia dei movimenti angolesi rivela delle divergenze e nello stesso tempo delle coincidenze le quali provano che la storia non è un dato chiuso, ma piuttosto un'apertura alla comprensione di ogni cambiamento in società contigue e identificantesi, se non per la loro organizzazione, almeno per il tipo di pressione che hanno dovuto sopportare.

1940: IL MOVIMENTO TAWA.

Il movimento *Tawa* appare quasi contemporaneamente al movimento *Mvungi* che sorge e si diffonde nel 1940 fra i Bayaka del distretto del fiume Cuango. Il movimento Mvungi è stato elaborato e diffuso da alcuni pastori-catechisti della missione battista americana (*mavungi* = pastore). Esso si inserisce nella corrente dei movimenti sorti dal kimangismo; il nome del profeta tuttavia non è invocato né citato nelle diverse cerimonie del movimento. L'elemento base del movimento Mvungi è la campagna contro il feticismo, la quale si accanisce contro gli amuleti, gli oggetti magici, gli idoli, i feticci; contemporaneamente però il movimento rifiuta tutti gli elementi del mondo bianco, dal lavoro nelle imprese dei bianchi sino agli ospedali, alle scuole ecc. Il movimento, che poggia sulle prime vittorie dei Tedeschi sull'esercito belga, decreta la debolezza delle potenze coloniali; i profeti tuttavia conservano una salutare diffidenza nei confronti dei Tedeschi, la cui comparsa è nello stesso tempo desiderata e temuta perché se, da un lato, essi hanno battuto i Belgi dominatori, dall'altro sono anch'essi dei bianchi animati da uno spirito coloniale che si identifica con quello dei Belgi. L'intervento dell'esercito coloniale, che non era stato distrutto dai Tedeschi, fa però scomparire questo movimento; le credenze tradizionali riprendono rapidamente il loro posto nella pratica quotidiana, benché intaccate da cambiamenti quasi inavvertibili, ma la cui accumulazione prova l'impossibilità di tornare a credenze tradizionali esenti da un qualche cambiamento.

L'elaborazione del movimento Tawa, — che Lanternari considera originario dell'Angola e che Silva Cuhna afferma invece essere originario del Congo Belga, — è più complessa. Alcuni elementi paiono comunque confermare la tesi di Silva Cuhna, benché questo autore dimostri una tendenza troppo scoperta ad attribuire l'origine di tutti i movimenti profetici angolesi ai territori vicini, partendo dal principio che i rapporti fra i Portoghesi e gli Africani sono là migliori che altrove e che perciò la comparsa d'un movimento messianico o profetico avente una sicura origine angolese sarebbe impossibile.

Due fatti comunque reinseriscono il movimento nel suo contesto regionale. Innanzitutto le truppe tedesche non avevano battuto le truppe portoghesi, che del resto non partecipavano alla guerra. Gli Africani non potevano ignorare questo fatto, largamente trattato da tutta la stampa angolese e discusso dalla popolazione bianca. Secondariamente *Bula Matari* non è un termine col quale vengano designati tutti quanti i bianchi, ma esso

è usato soltanto per designare i Belgi. Queste precisazioni non diminuiscono l'importanza che il movimento possiede anche nell'ambito angolese, ed aiutano a comprendere la capillarità dei legami intercorrenti fra i territori del Basso Congo, dove non vi è movimento che non provochi dei riflessi nell'insieme delle attività profetiche e messianiche. La zona di diffusione in Angola del movimento Tawa è comunque concentrata attorno a Maquela do Zombo, donde poi il movimento si irradia rapidamente sino alla frontiera meridionale dei Ba-Congo, che raramente viene superata.

I riti del movimento Tawa sono particolarmente interessanti perchè si richiamano ad una variante dei patti di sangue, largamente diffusi fra le popolazioni che abitano lungo le sponde del Cuango. Nelle cerimonie del movimento non si tratta di bere l'uno il sangue dell'altro, come accade nei veri e propri patti di sangue tradizionali, ma piuttosto di stabilire un legame con la terra per mezzo del sangue gettato in una buca appositamente aperta nel suolo. In ogni caso ci troviamo di fronte ad un dato di fatto che tende a provare la conservazione degli elementi tradizionali in una elaborazione moderna; il cambiamento interviene contemporaneamente sul piano percettivo e su quello concettuale, pur conservando aspetti comuni ad entrambi. Come non si tratta di conservare fedelmente gli elementi percettivi pur dando loro una nuova accezione concettuale, così il concetto non resta inalterato sotto una nuova percettualizzazione; il cambiamento può avvenire senza che si richieda una grande modificazione. Così nel movimento Tawa l'elaborazione delle cerimonie corrisponde *grosso modo* alla consuetudine, ma la fedeltà è tuttavia molto limitata, così come i concetti si articolano su una realtà nuova sorta dalle lotte che le potenze coloniali debbono sostenere in Europa. Il rituale prepara gli iniziati all'uso delle armi da fuoco e contemporaneamente conferisce loro delle doti di invulnerabilità che debbono aiutarli nel combattimento.

L'iniziazione si compiva in tre fasi, che non coincidono nelle descrizioni di Van Wing (accettata da Lanternari) e in quella di Silva da Cunha, che si basa sui documenti degli archivi portoghesi. Non potendo dirimere la questione, constatiamo soltanto che il rituale si basava sull'applicazione di tre gocce sul corpo del neofita, delle quali due erano di acqua ed una di sangue. Per Silva Cunha la terza goccia era effettivamente di sangue, il che rientra nei patti di sangue della regione e la pratica può quindi essere considerata normale. Questa goccia di sangue doveva essere estratta di preferenza dal viso per essere buttata in una buca. Questa buca doveva poi essere ricoperta di terra e vi si disegnava sopra una croce. I seguaci che raggiungevano questa fase dell'iniziazione ricevevano il nome di Cristo, acquistavano l'invulnerabilità e potevano ricevere armi da fuoco. L'iniziazione trova qui un dato nuovo, la contestazione armata delle forze bianche, il che dimostra che, nel quadro dei movimenti profetici, una nuova fase si stava per aprire sulla via del rifiuto della dominazione bianca.

L'invocazione che accompagnava il triplice rito faceva appello ad una trinità costituita dal Padre Spirito, dal Padre Kimbangu e dal Padre Allemagna (*Tata Mupépé, Tata Kimbangu, Tata Alamani*). L'intervento

del « Padre Allemagna » è, come osserva Lanternari, l'elemento contingente caratteristico, ma esso non poteva che applicarsi ai Belgi, poiché i Portoghesi non partecipavano alla guerra europea ed il loro governo, dopo i primi mesi di guerra, si era schierato in difesa delle tesi politiche tedesche.

Come accade in quasi tutte le sette, il movimento Tawa mescola elementi di origine e scopo diversi, dei quali il più evidente è l'esoterismo del rituale destinato a mantenere l'attività degli iniziati al riparo dalla curiosità e dalle investigazioni delle autorità bianche. A queste si aggiungevano altre caratteristiche, come l'anti-stregoneria, l'anti-cristianesimo e l'ammissione dell'idea del combattimento che oppone i neri ai bianchi, forma nuova di contestazione del potere, che cerca di radicalizzare le manifestazioni parziali il cui scopo si elabora con la mediazione dei combattimenti che si stanno svolgendo sullo scacchiere europeo.

Riappare un elemento che già era emerso nel movimento del Mafulo nel 1918. Allorché la morte avrà colpito i bianchi per mezzo del fuoco e dell'acqua, la rigenerazione dei neri sarà possibile; allora si affermerà il regno dei neri, diventati bianchi, sotto l'egida di Tata Alamani. Questo cambiamento deve essere interpretato nel senso che gli è stato dato in base alle considerazioni fatte a proposito del movimento del Mafulo: acquisizione da parte dei neri del colore degli antenati quale esso è preso e svelato dagli albini; ritorno dunque alle fonti della saggezza antica incarnata dagli antenati. Tuttavia questo ritorno non è né totale né incondizionato; esso accetta le modificazioni che sono state introdotte nella società, pur sottoponendole ad una cernita la quale espellerà tutti gli elementi che contraddicono le caratteristiche fondamentali dei gruppi.

A ciò si aggiungono numerose prescrizioni rituali incluse quelle comuni a quasi tutte le sette ed i movimenti: distruzione degli oggetti e degli animali neri, astensione dal lavoro agricolo il mercoledì, il venerdì e la domenica (ossia si aggiunge la domenica ai giorni di riposo del sistema tradizionale), osservanza dei tabù alimentari. L'esoterismo della iniziazione era rafforzato dalla proibizione di mantenere rapporti con coloro i quali non aderivano al tonsismo; agli iniziati era proibito frequentare le scuole e gli ospedali dei bianchi. Silva Cuhna aggiunge che essi distruggevano anche i propri beni, senza precisare se si limitavano a distruggere i beni di origine europea, come accadde per altre sette e come faranno i Santi di Nova Lisboa. Infine i tonsoisti dovevano bruciare le loro coltivazioni, il che probabilmente sarà stato compiuto piuttosto raramente; la pratica infatti non si generalizzò per ragioni facili a comprendersi, la distruzione delle coltivazioni mettendo quasi sempre alla fame i proprietari.

La situazione politica instabile, la notizia delle difficoltà in cui si trovava l'esercito belga di fronte ai Tedeschi spingono le popolazioni indigene a cercare una via d'uscita alla situazione in cui si trovano. L'elaborazione delle eventuali soluzioni deriva dalla messa in rapporto dei dati antichi con gli elementi nuovi, i quali lasciano intravvedere la possibile sconfitta

delle forze bianche. Nel caso del movimento Tawa l'ambiguità delle posizioni è rafforzata dal fatto che esso si sviluppa entro la situazione angolese, la quale non può essere combattuta con i metodi e l'esperienza acquisita nei territori confinanti posti sotto la dominazione belga. In ogni caso il fatto è fuori discussione: malgrado l'origine belga dei suoi elementi costitutivi, il movimento Tawa si organizza nel Congo angolese per opporsi alle forze colonizzatrici, tanto portoghesi quanto belghe. Ciò serve a provare l'intimo legame delle organizzazioni del Basso Congo e nello stesso tempo una certa mancanza di realismo, in quanto le soluzioni non sono possibili quando non sono applicabili ad una realtà ben precisa.

Il Tokoismo.

Fin dal 1943 viene creata a Léopoldville una congregazione la quale raggiungerà il suo primo stadio di indipendenza nel 1959 [53]. Essa è stata organizzata da Simão Gonçales Toko, un angolese originario della regione di Maquela do Zombo, regione che aveva conosciuto in precedenza altri movimenti profetici e che può forse essere considerata come uno dei centri di irradiazione di ogni nuova dottrina religiosa introdotta in Angola.

La biografia del profeta, che negli ultimi anni dell'elaborazione della dottrina e del rituale del movimento sarà considerato come il Messia, dimostra nello stesso tempo che si tratta di un giovane africano dotato di qualità eccezionali e di un uomo che è sempre vissuto vicino alla gente del suo villaggio, della sua regione, del suo gruppo etnico, dopo esserne stato lontano durante alcuni anni per frequentare una scuola secondaria; il che gli fornirà la prospettiva necessaria per esaminare le condizioni peculiari della sua società e per valutare i conflitti che la oppongono alla società dominatrice.

Simão Toko, grazie alla sua esperienza, ha potuto considerare il funzionamento del suo villaggio e delle sue strutture etniche come un elemento di un insieme nazionale, politico ed economico, in cui gli obiettivi delle minoranze bianche non facevano che contrapporsi a quelli delle maggioranze africane. Questa coscienza del contrasto degli obiettivi delle due comunità uscirà rafforzata dal periodo vissuto nel Congo Belga, dove Simão Toko si rende conto che, malgrado la loro appartenenza al gruppo etnico Ba-Congo, notevoli differenze distinguono i Ba-Congo nati nel Congo angolese da quelli nati nel Congo Belga. L'evoluzione del suo pensiero è

[53] Le date della formazione del piccolo gruppo che fu il punto di partenza del tokoismo non sono molto precise. Il corrispondente anonimo dei Testimoni di Geova (« Year Book of Jehovah's Witnesses », 1955, p. 249) fornisce la data del 1943; Silva Cunha, basandosi sulle informazioni date da Simão Toko, afferma che questi prese la strada di Léopoldville nel 1948. Probabilmente nessuna di queste date è quella giusta. La prima tuttavia sembra più accettabile della seconda, la quale non farebbe che raccorciare, per le necessità dell'esposizione, l'evoluzione del tokoismo: partenza per il Congo nel 1948, formazione della Chiesa nel 1949, espulsione dal Congo nello stesso anno, ritorno in Angola nel 1950. È necessario ammettere un periodo di elaborazione più lento come suggeriscono le lettere inviate da Baía dos Tigres alla sede dei Testimoni di Geova.

forse lenta; ma il momento verrà in cui esso si presenterà come un tutto compatto e senza incrinature; il che permetterà di creare la prima Chiesa angolese libera da ogni dipendenza nei confronti delle idee e delle pratiche straniere.

Organizzazione della Chiesa Toko.

Il movimento sorge del resto in un ambiente assai ristretto di contadini obbligati ad abbandonare le loro attività tradizionali per cercare nelle città soluzioni economiche, sociali, psicologiche ed anche religiose ai loro problemi. Essi formano attorno alla città dei bianchi tutta una cintura di persone semi-spostate, semi-installate, che raramente possiedono una formazione professionale e che sono obbligate ad esercitare attività non solo umili, ma anche mal pagate. Essi formano un intreccio che va dal proletariato al semi-proletariato al sotto-proletariato, che cerca una base sulla quale stabilire le sue reazioni di fronte alla città e un modo di organizzarsi in rapporto ai nuovi sistemi di vita. Simão Toko è uno di questi lavoratori, capaci di esercitare le professioni più diverse senza storcere la bocca di fronte a quanto viene loro richiesto. Essi tuttavia cercano di trovare un lavoro che sia ben remunerato e nello stesso tempo socialmente valorizzato. Il legame col villaggio non scompare mai totalmente, esso si profila sullo sfondo di tutta la loro attività; ma nessuno si inganni, il villaggio è profondamente penetrato dai nuovi valori della città e così i rapporti fra i gruppi sono influenzati dalle esigenze dell'organizzazione cittadina. Simão Toko si rende conto che a Léopoldville esiste una differenza fra i Ba-Congo di origine angolese e quelli che sono nati nei territori amministrati dai Belgi, differenza che spiega la situazione in cui venne a trovarsi Simão Toko nel momento in cui decise di formare la sua prima comunità angolese.

Una frattura più importante è creata dalla installazione nella città: gli emigrati si trovano allontanati dagli anziani e dai capi tradizionali che restano nei villaggi, sia perché essi sono troppo vecchi per cercare lavoro altrove, sia perché le responsabilità inerenti alla loro posizione impediscono loro di partire. Non tarda quindi ad imporsi una revisione dei rapporti con queste autorità, poiché il sistema tradizionale si dimostra incapace di far fronte alle autorità nuove (bianche) e di controllare i nuovi sistemi di organizzazione, d'amministrazione e tecnici introdotti con la forza dai bianchi. Questa critica va più lontano, poiché essa attribuisce la responsabilità della situazione di inferiorità delle società tradizionali alle stesse autorità tradizionali le quali non hanno saputo opporsi all'impresa coloniale.

Certo la struttura tradizionale cerca di resistere, ma non può opporre una difesa valida che non sia un rifiuto di questo mondo nuovo, estraneo al mondo tradizionale. Cercando di vivere nel circolo chiuso dei valori ancestrali, anziani e capi vogliono impedire la decadenza del sistema intaccato da tutte le nuove nozioni tecniche che gli Africani non possiedono e che sono utilizzate per sfruttarli e sottometterli.

Costretti a cercare delle risposte all'infuori dei gruppi tradizionali, i giovani si trovano messi di fronte al peso della pratica cittadina ed industriale, i cui risultati si affermano tanto nel dominio sociale ed economico quanto in quello religioso. Se essi non possono resistere a questa dominazione, che è anche una spoliazione morale ed intellettuale, gli Africani possono almeno rispondere nel quadro religioso, creando delle organizzazioni proprie e potenti. Anche sotto questo punto di vista i giovani incontrano l'opposizione dei vecchi, i quali rifiutano questa nuova elaborazione che ad ogni istante mette in discussione la loro autorità e rischia di frantumare completamente quanto ancora resta dei sistemi tradizionali.

Biografia di Simão Toko.

Simão Gonçalves Toko è nato nel villaggio di Sadi Kiloango, circondario di Maquela do Zombo, presso la frontiera del Congo Belga. Non si conosce la sua data di nascita; si sa soltanto che egli è entrato nella scuola della missione battista del Kibokolo nel 1926. Egli non doveva avere allora più di otto anni; si può quindi supporre che sia nato alla fine della prima guerra mondiale. Nel 1933, dopo aver terminato i suoi studi primari, egli entra nel ginnasio di Luanda, dove segue i primi due anni del corso secondario. Non pare che sia stato un buon allievo e comunque egli ad un certo punto si è rifiutato di continuare gli studi. Nel 1937 egli ritorna alla missione del Kibokolo dove è nominato professore interinale; qualche tempo dopo è nominato professore effettivo presso la missione del Bembe.

Nel 1948 la vita di Simão Toko compie una svolta importante: egli si fidanza con una ragazza e si trova nella necessità di pagare la dote ai genitori. Chiede quindi un aumento ai missionari, i quali rifiutano, considerando sufficiente il salario del giovane professore. Questi chiede quindi un congedo di sei mesi per recarsi a lavorare nel Congo Belga al fine di poter risparmiare il valore della dote. Simão Toko si inserisce così in una delle pratiche più usuali della regione, in cui il valore della dote è aumentato rapidamente poiché gli anziani cercano in tal modo di controllare le nuove ricchezze che i salari dei giovani permettono loro di acquistare nelle città.

Simão Toko parte per Léopoldville dove trova lavoro e dove decide di fermarsi, rompendo nello stesso tempo il fidanzamento. A Léopoldville egli frequenta la locale missione battista, dove dirige il coro formato dagli Angolesi. Il corrispondente anonimo che, per la prima volta, ha presentato il gruppo ai Testimoni di Geova [54] fornisce una indicazione importante: questo primo coro sarebbe stato formato da dodici angolesi, il che indicherebbe che la sua formazione obbediva già ad un programma prestabilito la cui realizzazione doveva condurre alla creazione di una nuova religione. Seguendo il modello del primo gruppo di apostoli che circondavano il Cristo biblico, Simão Toko riunisce i suoi dodici apostoli africani e

[54] « Year Book of Jehovah's Witnesses », 1955, p. 249.

angolesi, che dovranno servire di base alla nuova Chiesa di cui egli progetta la formazione. Si tratta di un mimetismo religioso accoppiato ad una coscienza nazionale ancora mal articolata, ma che già cerca la via per affermarsi.

Il fenomeno è tanto più significativo in quanto Simão Toko, un Ba-Kongo che parla il kikongo, può per questo fatto legarsi facilmente a uno dei gruppi o organizzazioni ba-congo che esistevano un po' dappertutto a Léopoldville. Egli rifiuta non solamente le organizzazioni politiche particolari dei Ba-Congo, ma anche la chiesa kimbangista che riunisce le popolazioni del bacino del Congo e particolarmente i Ba-Congo. La sua qualità di angolese gli impone la creazione di una chiesa propria, che non potrà essere confusa con nessuna delle chiese africane già esistenti. Questa presa di posizione nazionalista non farà che rafforzarsi durante la prima fase proselitica e servirà come elemento di coesione allorché il gruppo, cacciato dal Congo Belga, sarà costretto a rientrare in Angola dove continuerà la predicazione.

Nel 1946 Simão Toko avrebbe conosciuto le pubblicazioni della Watch Tower [55], *Children*, *Joy of All People* e *Be Glad, Ye Nations*, che avrebbero fatto su di lui una profonda impressione. Si parla molto dell'influsso che le regole della Watch Tower avrebbero avuto sulla dottrina di Simão Toko; ed è certo che alcuni elementi della sua dottrina hanno avuto origine sia da letture, sia da contatti con dei Testimoni incontrati a Léopoldville. Ma non è sicuro il fatto che Simão Toko sia stato un Testimonio, come sembra provarlo la sua rottura con la congregazione di Macoca João, che il governo angolese aveva inviato nel campo di lavoro di Baia dos Tigres, nell'estremo sud dell'Angola. Sarebbe più corretto dire che la dottrina di Simão Toko prende a prestito da ogni parte gli elementi che possono servire all'organizzazione di una chiesa nello stesso tempo africana e angolese. Così nel tokoismo si potrebbero individuare elementi ngunzisti, kimbangisti, della Watch Tower e dell'Esercito della Salvezza senza che esso perda la configurazione che gli è propria [56].

[55] Le affermazioni degli « Yearbooks » dei Testimoni di Geova sono molto contraddittorie. Nello « Yearbook » del 1955, p. 249, si afferma che il capo della congregazione creata nel Congo Belga avrebbe scritto a New York per chiedere dei libri. Ciò sarebbe avvenuto al principio del 1949 e, in risposta, gli sarebbero stati inviati i libri della Watch Tower, *Children*, *Joy of All People* e *Be Glad, Ye Nations*. Tuttavia nello « Yearbook » seguente, p. 262, — e in base alla testimonianza di uno dei membri della comunità dissidente di Baia dos Tigres, si racconta che Simão Toko avrebbe trovato nella camera di uno dei missionari battisti della missione presso cui insegnava, due piccoli libri in lingua portoghese, *The Kingdom* e *The Hope of the World*. Egli li avrebbe rubati per tradurli in kikongo, e la traduzione sarebbe circolata manoscritta, nonostante la proibizione dei missionari e delle autorità. Questo incontro fortuito avrebbe significato per Toko la scoperta della verità. La contraddizione fra le due testimonianze è chiara; e se i Testimoni hanno preferito la seconda, ciò dipende dal fatto che essi hanno dato maggior peso all'aspetto casuale, quasi miracoloso dell'episodio che avrebbe messo Simão Toko sulla strada della verità.

[56] L'inviato della Watch Tower in Angola, parlando dei contatti che aveva avuti con Simão Toko, non lascia sussistere alcun dubbio in proposito; secondo lui il gruppo formato da Simão Toko doveva la sua coesione alla personalità del suo or-

Il 25 luglio 1949 comincia la seconda fase della creazione della Chiesa: Toko pregava alla missione allorché egli ed i suoi compagni « sentirono un vento ». Alcuni cominciarono a tremolare e nello stesso tempo cominciarono a parlare in lingue straniere citando dei passaggi della Bibbia, specialmente degli Atti degli Apostoli, capitolo II (La discesa dello Spirito Santo) e IV (Persecuzione degli Apostoli; i fedeli uniti in spirito ed in carità). Spaventati, i dodici compagni di Simão Toko chiesero il significato di quanto stava accadendo e Toko raccomandò loro di leggere Gioele, II, 28: « E dopo queste cose accadrà che io spanderò il mio Spirito su ogni carne ed i vostri figli e le vostre figlie profetizzeranno; i vostri vecchi faranno dei sogni ed i vostri fanciulli avranno delle visioni ».

I riferimenti biblici possiedono un senso chiaro: si tratta non soltanto di fornire una base biblica alle azioni ed agli avvenimenti, ma di sorpassarla anticipando su ciò che accadrà a coloro che formano la Chiesa ed ai fedeli che li seguiranno. Innanzitutto la discesa dello Spirito Santo conferma il gruppo nella benevolenza del Signore (« Ed essi furono tutti pervasi dallo Spirito Santo e cominciarono a parlare lingue straniere, secondo che lo Spirito loro dettava »); in secondo luogo il tema della persecuzoine predice loro le sofferenze che bisognerà affrontare; così è pure annunciata la moltiplicazione dei fedeli.

I missionari, i quali non sono contenti dell'attività di Simão Toko, temono le possibilità di espansione della nuova Chiesa e, dopo averlo rimproverato per il suo comportamento, lo cacciano dalla missione. Le riunioni avverranno in seguito nella casa di Simão e là si verificherà la seconda discesa dello Spirito Santo. I missionari, avendo avuto sentore di questa nuova eresia, denunciarono Simão Toko ed i suoi compagni alle autorità belghe, accusandoli di svolgere « attività politiche ». Essi furono quindi arrestati il 22 novembre 1949, alcuni mesi dopo la prima discesa dello Spirito Santo. L'attività proselitica, che già era cominciata, si era intanto dimostrata fruttuosa; Simão Toko infatti venne arrestato con cento compagni [57].

L'8 dicembre 1949 un decreto del governatore di Léopoldville ordinava

ganizzatore e se nella dottrina della Chiesa tokoista si trovavano degli elementi presi a prestito dalla Watch Tower, vi si trovavano pure elementi di tutt'altra origine, alcuni dei quali riflettevano tendenze addirittura contrarie alla ortodossia dei Testimoni di Geova. Del resto Simão Toko ha sempre voluto conservare le distanze nei confronti di altri movimenti ed organizzazioni, come appare dal passo di una lettera di uno dei responsabili di una congregazione tokoista (Araújo Finda), che metteva i fedeli in guardia contro le domande che potevano loro esser poste circa i probabili legami della loro Chiesa con l'Esercito della Salvezza: « noi non apparteniamo alla religione Madivala (probabilmente una corruzione di Kitawala) ma alla religione del Cristo ». Le distanze sono così conservate e la Chiesa tokoista si identifica col Cristo senza alcun mediatore straniero. Questa identificazione è completamente priva di ambiguità, se viene collegata alla figura del Cristo nero che deve venire per rendere giustizia al mondo, castigando i cattivi e premiando i buoni.

[57] Vi è ancora una contraddizione fra queste cifre e quelle che sono fornite ai Testimoni di Geova dall'informatore di Baía dos Tigres, il quale parla di un gruppo

l'espulsione di Simão Toko e del suo gruppo, accusandoli di praticare e di desiderare di continuare a praticare « i riti di una dottrina mistico-religiosa gerarchizzata, la quale sosteneva l'avvento di un ordine nuovo il quale, sotto il regno di un nuovo Cristo, metterebbe fine alle autorità ed al potere attuale per prendere il loro posto e far regnare la giustizia ». L'ordine di espulsione non tardò ad essere eseguito e il 10 gennaio 1950 Simão Toko ed il suo gruppo furono consegnati alle autorità portoghesi a Noqui, sulla frontiera. Gli Angolesi tornavano così nella loro patria, ma non alle loro case.

Come si legge nel rapporto comparso sullo « Yearbook » dei Testimoni di Geova del 1955, le autorità portoghesi non permisero ai tokoisti di tornare nei loro villaggi. Essi furono disseminati qua e là, credendo le autorità che sarebbe bastato dividere i fedeli per porre fine all'organizzazione e per impedire la diffusione delle sue dottrine fra le popolazioni angolesi. Molti fedeli sono mandati a Bembe, altri a Luanda, un piccolo numero nelle piantagioni di cacao di S. Tomé.

Il gruppo più considerevole fu mandato nei campi della valle del Loge, dove essi dovevano vivere isolati dalla popolazione locale; un altro gruppo, abbastanza numeroso, è destinato alla Baia dos Tigres, piccolo porto di pesca nell'estremo sud dell'Angola, che è in realtà un vero campo di concentramento dove le autorità trasferiscono tutti gli indesiderabili politici.

Simão Toko è mandato a Bembe, villaggio dove egli già era vissuto come professore e dove ricomincia tosto la sua attività proselitica, la quale non tarderà ad essere considerata pericolosa dalle autorità locali. Egli vi rimane due anni, poi è andato a Caconda, dove vivrà altri due anni prima di essere trasferito a Jau; di là, due anni più tardi, sarà trasferito a Cassinga. Dappertutto egli continua la sua predicazione, la quale infastidisce le autorità ed i coloni. Un funzionario astuto trova una soluzione abile, che permetterà di isolare Simão Toko dalla popolazione pur evitando di giungere al suo arresto: egli è nominato aiuto-guardiano del faro a Punta Albina, nella regione di Porto Alexandre. In tal modo il governo dell'Angola riesce ad isolarlo dalla sua Chiesa; ma non vi riesce completamente. Infatti, malgrado la vigilanza ed i controlli a cui è sottoposto, si intrecciano delle complicità che gli permettono di mantenere contatti col mondo esteriore e di continuare a partecipare alla guida della Chiesa, che continua a svilupparsi ed a guadagnare proseliti. Simão Toko non è più uscito pubblicamente dal suo isolamento se non per chiedere ai fedeli della sua Chiesa di non partecipare alla guerra di liberazione nazionale e per chiedere a coloro che avevano cercato rifugio all'estero di fare ritorno.

di 500 persone. È tuttavia possibile accettare entrambe le cifre se si ritiene che i cento compagni arrestati fossero quelli che erano più legati a Simão Toko e gli altri fossero degli aderenti non ancora completamente conquistati alla pratica del tokoismo. In ogni caso le due cifre servono a dimostrare la rapida diffusione della dottrina, diffusione che continuò a verificarsi in Angola.

LA DOTTRINA TOKOISTA.

Una volta superate le prime difficoltà, l'espansione del tokoismo fu fulminea. Si trattava, innanzitutto, di convincere le autorità circa la buona fede del gruppo, il quale intendeva occuparsi soltanto di questioni religiose; in secondo luogo bisognava mettere in piedi una organizzazione nello stesso tempo duttile ed efficace per far opera intensa di proselitismo senza che ciò provocasse degli urti con i bianchi. I tokoisti riuscirono egregiamente nella duplice impresa, per quanto contraddittoria. L'efficacia e la buona organizzazione della propaganda sono attestate da una lettera di uno dei seguaci, il quale da Damba, scriveva ad un altro che viveva a Léopoldville: « Bisogna annotare quanto segue: vi sono ancora parecchie persone che aderiscono alla nostra religione; ogni giorno i fedeli aumentano, tanto che noi restiamo talvolta stupiti dinanzi a ciò che Dio fa per attirare alla nostra missione migliaia e migliaia di persone; tutti si convincono che quanto noi predichiamo a proposito di Gesù Cristo è la verità; i non credenti vengono, riflettono e finiscono con l'aderire alla nostra dottrina, tutto ciò per la grazia di Dio ».

Perché questa espansione avvenga rapidamente è necessario che l'insegnamento possa essere rapidamente accettato dalle persone che vivono nel quadro dei sistemi tradizionali; è necessario che l'organizzazione delle congregazioni possa esser suddivisa in unità autosufficienti le quali continuino l'attività proselitica sulla quale conta Simão Toko; bisogna che la presenza carismatica di Simão Toko continui a farsi sentire pienamente, nonostante il suo isolamento di aiuto-guardia-faro. I responsabili, i capi di congregazione si appellano sempre al capo supremo, considerato come un martire che le autorità portoghesi tengono isolato per impedirgli di annunciare la verità sul Cristo che verrà a liberare gli Africani ed a far trionfare sugli Angolesi la giustizia, di cui essi sono privati per la loro particolare situazione di Africani.

La dottrina si fonda sull'antico Testamento, come accade in quasi tutti i movimenti messianici africani. La Bibbia fornisce non solamente i concetti che definiscono l'essere supremo ed i rapporti che egli mantiene con il mondo e soprattutto con i credenti, ma anche i riti, le funzioni e le regole che debbono essere imposte ai fedeli in ogni loro movimento. In tal modo si crea un corsetto rigido, che non impedisce tuttavia il libero esame dei problemi che potranno presentarsi, poiché l'Antico Testamento fornisce delle risposte alle questioni ed ai problemi che si pongono di mano in mano che l'organizzazione si sviluppa ed ha bisogno di adattarsi ai cambiamenti imposti dalla propria crescita.

Non si può dire che Simão Toko segua la dottrina d'una delle Chiese in attività nel bacino del Congo; egli ha bensì utilizzato tutte le interpretazioni che gli sono fornite da queste Chieste e che potevano servire per la creazione di una Chiesa interamente africana, indipendente dall'influenza missionaria bianca la quale costituisce soltanto un doppione della dominazione subita dagli Africani. Simão Toko ha potuto rendersi conto delle pressioni eco-

nomiche che accompagnano le manifestazioni religiose, soprattutto per quanto riguarda l'attività dei missionari cattolici, i quali lavorano in perfetta intesa con l'amministrazione.

Un elemento importante è senza dubbio la presenza, nel territorio in cui Simão Toko è nato, di movimenti profetici a tendenza nettamente nativista che predicano talvolta la resistenza armata ai bianchi, sebbene in maniera più implicita che esplicita. La contestazione del potere bianco era comunque chiara, come nel caso del mvunghismo e del tonsismo, che si diffusero verso il 1940, dopo il ritorno di Simão Toko nella regione d'origine. Egli non poteva ignorare l'esistenza di questi movimenti che hanno scosso quasi tutto il Basso Congo e che hanno richiesto l'intervento delle forze armate belghe per mettere fine all'attività proselitica dei mvunghisti, che aspettavano l'apparizione dei Tedeschi per scacciare i Belgi, pur diffidando di loro, ugualmente bianchi e quindi ugualmente colonialisti.

La possibilità di una Chiesa nazionale gli apparve ben presto come attuabile e desiderabile, ma l'elaborazione della dottrina non era allora ancora compiuta, benché il potere carismatico di Simão Toko possa essere già ammesso come esistente. Il vero creatore della Chiesa non si rivela in lui che dopo il soggiorno a Léopoldville, dove Simão Toko si presenta come il profeta che interpreta il vero senso della Bibbia che i missionari europei — tanto cattolici quanto protestanti — nascondono agli Africani. Simão Toko afferma che, per valutare la duplicità dei bianchi, basta esaminare la Bibbia che essi forniscono agli Africani; questa Bibbia è incompleta perché vi manca l'ultima pagina, la più importante per gli Africani perché vi è annunciato che il Cristo si reincarnerà nuovamente, ma non più sotto le spoglie di un bianco: egli sarà nero perché i bianchi hanno perso la fede e non meritano più che egli condivida il loro destino. Le vittime delle ingiustizie sono i neri, gli Africani, gli Angolesi, e bisognerà toglierli dall'inferno delle loro sofferenze per mezzo di una manifestazione della benevolenza divina che non lasci più alcun dubbio negli animi [58].

Così l'asse principale della dottrina tokoista è l'esistenza di questa promessa che la Bibbia farebbe a tutti i neri se non vi fosse stata una amputazione criminale dei testi sacri. Forti di questo annuncio, i tokoisti si organizzano tuttavia per creare la Chiesa che avrà il compito di diffondere la verità fra le popolazioni dell'Angola. Il genio di Simão Toko lo induce a liberarsi dai particolarismi regionali per mirare alla creazione di una Chiesa angolese su cui non pesino etichette etniche così restrittive da impedire a popolazioni di altre regioni di aderirvi. Le autorità amministrative hanno reso più facile il suo compito obbligandolo a spo-

[58] Si tratta di un'idea profondamente ancorata nella mente dei tokoisti. Nel 1954 ho potuto prender contatto con un piccolo gruppo di tokoisti che erano esiliati nell'isola del Principe come lavoratori sotto contratto. Un giorno essi mi chiesero informazioni sulle Bibbie che sarebbe stato possibile comperare a Lisbona. Dissi loro che vi erano due versioni della Bibbia, quella cattolica e quella protestante. Essi le conoscevano, ma cercavano un'altra Bibbia, la sola completa, che annunciava l'avvento di Cristo sulla terra sotto forma di un nero africano, per liberare la terra dell'Angola e gli Africani dalla dominazione illegittima dei bianchi.

starsi sovente ed a prendere contatto non solo con i Ba-Congo, ma anche con altri gruppi, ai quali egli ha fatto conoscere la sua Chiesa. Così l'espansione della Chiesa tokoista ha potuto compiersi partendo dalle regioni settentrionali, il cui centro di irradiazione è Maquela do Zombo, sino alle regioni meridionali, dove il centro di irradiazione si trova nella Baia dos Tigres.

Il tokoismo fu dapprima un movimento cittadino, la cui ambizione era quella di riunire nell'ambito di una fede religiosa le migliaia di Angolesi che vivevano a Léopoldville. Quando essi furono obbligati a rientrare in Angola, il governo li costrinse a stabilirsi nelle regioni di campagna o nelle piccole città, allo scopo di separarli per meglio eliminarli come organizzazione articolata.

La Chiesa aveva allora un consiglio direttivo formato dai dodici apostoli che avevano costituito con Simão Toko il coro di Léopoldville. Il ritorno in Angola, lo smembramento della comunità, la conversione dei nuovi fedeli obbligarono il Consiglio a riesaminare le strutture della loro Chiesa per meglio rispondere alle necessità delle comunità disperse e senza legami efficaci e continui fra di loro.

Così la Chiesa venne divisa in congregazioni formate dai fedeli che vivono in una stessa località o villaggio; ogni congregazione è diretta da due professori, che si incaricano della catechizzazione (religiosa e civile), della iniziazione, della direzione del culto e della disciplina. In ogni congregazione vi è un consiglio formato dai più anziani e questo consiglio, di cui fanno parte anche le donne, funge da tribunale d'appello. Il capo supremo è Simão Toko nella sua qualità di profeta rivelatore di una religione nuova, completamente nera ed angolese. Egli è assistito da un consiglio formato da un certo numero di discepoli scelti dal profeta stesso.

L'ultima riorganizzazione, avvenuta nel 1957, ha provveduto ad una nuova distribuzione dei servizi compiuta dai dirigenti (o superiori) seguendo la loro importanza:

a) *il rituale* (i battesimi, matrimoni, preparazione e distribuzione della cena);

b) la catechizzazione (classe dei cristiani, classe dei secondi, riunione delle donne, scuola delle madri);

c) gli studi biblici;

d) il ricevimento delle visite;

e) la tutela degli orfani;

f) la censura della posta;

g) la pulizia e l'arredamento delle chiese;

h) la vigilanza;

i) le stelle al merito e le distinzioni;

j) l'organizzazione e la direzione dei cori;

k) la raccolta e l'amministrazione delle entrate e dei beni;

l) la visita alle donne.

Questa nuova organizzazione, che costituisce un perfezionamento di quella che era stata creata dopo il ritorno in Angola, mette in rilievo

l'importanza che si dà al rituale, che costituisce il coronamento di tutte le attività della Chiesa. Il fedele è integrato nell'organizzazione dalla sua nascita e tutti i suoi movimenti, — tanto all'esterno, nella società globale, come nell'interno del gruppo, della congregazione, — sono codificati e sottomessi ad uno stretto controllo. Tre attestati accompagnano la vita del fedele: quello della consacrazione del bambino a Dio, quello del cristiano e finalmente quello del matrimonio religioso. Altri atti completano il quadro dei riti: il battesimo, la confessione, la comunione, la cena e l'orazione in comune.

I riti sono numerosi ma non lasciano alcuna libertà o possibilità di scelta ai fedeli. L'appartenenza alla Chiesa esige il compimento di atti rituali che il consiglio direttivo impone. I riti sono inoltre rafforzati da proibizioni e da regole riguardanti la condotta, i vestiti e l'igiene.

Le regole di condotta seguono un modello noto nel bacino del Congo: non uccidere, non rubare, non bere alcool (vino o birra), non fumare, non mangiare carne di porco, non commettere adulterio, rispettare tutti quanti, non picchiarsi, essere monogami.

Altre regole indicano quale deve essere il contegno e l'abbigliamento dei tokoisti, i quali devono avere un aspetto ben curato. Queste regole sono basate su un testo di Isaia (3:16 a 22), e devono essere eseguite sia dagli uomini sia dalle donne.

Le donne debbono tagliarsi i capelli, conservando solo quel tanto della capigliatura che permette di fare una scriminatura in mezzo; esse non devono adornarsi di conterie, devono coprirsi il capo con un fazzoletto bianco o rosso e indossare sempre vestiti bianchi. Le regole che debbono seguire gli uomini sono press'a poco eguali: i capelli debbono essere corti con una scriminatura in mezzo ed i vestiti devono essere bianchi.

I segni esteriori che distinguono i tokoisti sono molto ridotti e direttamente connessi al modo di vestire. Due colori dominano il mondo tokoista: il bianco e il rosso, che appartengono, da un lato, al mondo magico tradizionale, e che d'altra parte posseggono una carica di sincretismo molto importante. Il rosso è infatti il colore del takula, che già abbiamo vista identificata con il sangue di Cristo presso gli antoniani; il caolino con il quale le popolazioni locali si dipingono per rendere omaggio alle autorità terrestri e alle potenze extra-terrene è bianco (si tratta del *pembe*, di cui si fa uso in tutto il bacino del Congo).

Ma sul piano sincretico, che può esso pure aver il suo peso nell'adozione dei due colori, il bianco è simultaneamente il colore dei vestiti del missionario e di due delle autorità amministrative. Non si tratta di una semplice questione di mimetismo: i tokoisti non adoperano mai dei procedimenti mimetici; si tratta piuttosto di arginare l'autorità straniera anche a livelli percettivi. Un altro particolare importante è il seguente: i tokoisti, pur obbedendo alle autorità ed ai padroni, non dimenticano di studiare i regolamenti e le leggi per aver la possibilità di presentare delle proteste legittime contro i bianchi che abusano della loro appartenenza alla minoranza etnica, che è nello stesso tempo maggioranza sociologica.

Questo aspetto della loro attività ha fatto sì che i tokoisti siano diventati gli intermediari fra le popolazioni e le autorità, alle quali essi sottopongono tutti i reclami che essi trovano legittimi. Essi appartengono pure al gruppo che i coloni chiamano gli « advogados de senzala » (avvocati del villaggio), i quali studiano le questioni e presentano le proteste alle autorità portoghesi.

Una delle regole che la Chiesa impone ai fedeli è l'obbedienza totale alle autorità. Essi devono aiutare volontariamente le autorità a dirimere i conflitti e, se le autorità li richiedono, essi devono sempre presentarsi per primi. Essi devono inoltre essere aggiornati col pagamento delle imposte e portare con sé la carta di lavoro che le autorità forniscono e che deve essere firmata ogni giorno dal datore di lavoro. Queste regole hanno lo scopo di impedire alle autorità ed ai coloni di trovar cavilli per interferire nell'interno della Chiesa.

Si tratta dunque di una frattura netta e senza ambiguità: la società globale, dominata dai bianchi, non appartiene alla Chiesa, ed i fedeli devono mantenersi in disparte. Regole semplici, ma alle quali non si può obbedire che parzialmente. È in questa zona instabile dello sfruttamento dell'uomo che sorgono urti tra i fedeli e la società bianca che li sfrutta.

È in questa zona instabile dello sfruttamento dell'uomo che sorgono urti tra i fedeli e la società bianca.

I tokoisti non vogliono subire spogliazioni; se essi vogliono da un lato essere in regola con tutte le esigenze delle autorità, dall'altro si sentono in diritto di chiedere alle autorità che i coloni obbediscano essi pure ai regolamenti. È una lotta sorda, sotterranea, nella quale i tokoisti non possono esimersi dall'influenza della società globale. Ciò provoca un malessere sensibile quando si tratta di portare la discussione sul terreno politico, dal quale la Chiesa rifugge, ma sul quale una gran parte dei fedeli ritiene sia unicamente possibile risolvere i problemi relativi ai rapporti fra la minoranza bianca e la maggioranza africana.

Questa volontà di rimanere ai margini della politica pare rafforzata dal fatto che lo studio della Bibbia si impernia fortemente sui capitoli che lasciano intravvedere un avvenire differente e soprattutto più giusto. Apparentemente si ha l'impressione che il tokoismo voglia dimenticare il presente in nome del futuro, il che ridurrebbe il tokoismo al ruolo di una dottrina che situa ogni accordo fra l'uomo e la natura in un avvenire lontano. Ma in realtà è necessario sfumare non poco questa impressione: il tokoismo prende posizione nel presente e se il suo regno è in gran parte proiettato nel futuro, una parte importante (e forse la più importante) è realizzata al livello della vita quotidiana.

Fra i segni ed i simboli del tokoismo troviamo soprattutto la stella bianca a cinque o ad otto punte su un fondo rosso. L'adozione di questo simbolo indica una rottura con le religioni bianche che hanno per simbolo una croce o una « S » come l'Esercito della Salvezza. Adottando come simbolo una stella, Simão Toko ha voluto dimostrare che l'Africa aveva anch'essa ricevuto la luce da Dio. Uno dei dirigenti della congregazione

di Luanda, rafforzando quanto dice Simão Toko, afferma che l'origine di questa stella si trova nell'Apocalisse (VII: 1 e seguenti).

La scriminatura nei capelli adottata dai tokoisti li ha messi alle prese con le autorità tradizionali o, in genere, con gli anziani, e con i bianchi, i quali ridicolizzavano coloro che portano una simile pettinatura. Per Simão Toko si tratta di dimostrare alle popolazioni del gruppo che bianchi e neri appartengono allo stesso tipo di persone le quali non vogliono che i giovani manifestino atteggiamenti indipendenti.

Simão Toko ha una particolare simpatia per i passi della Bibbia che parlano del futuro (Apocalisse, 16: da 13 a 16, 21:1; Matteo, da 1 a 5; Malachia, 4; Isaia, 9:6; Daniele, 12; Deuteronomio, da 12 a 18; Genesi, 1; Giovanni, III). L'azione della Chiesa si articola pertanto su una pratica e su una valorizzazione dello sforzo professionale, riconosciuto per altro dagli stessi datori di lavoro, i quali, nella distribuzione del lavoro, danno la preferenza ai tokoisti. Ciò provoca la critica amara del missionario Valente, il quale compiange i cattolici che si trovano sempre in una posizione di inferiorità: « Io so che in una impresa colonica indigena centinaia di tokoisti sono preferiti come i migliori lavoratori (*caconda*) e che i pochi che si sono mantenuti fedeli al cattolicesimo sono disprezzati »[59].

La conferma più clamorosa di questa fiducia nel futuro ci è data dall'inno a Simão Toko, dove egli appare come il Messia che verrà a suggellare la vittoria in marcia:

> Tu tornerai Simone
> Simone tornerà, presto, poiché l'ora arriva
> Grazie Simone per quanto tu hai fatto per noi
> Noi siamo pieni di gioia
> Noi vediamo ormai la vittoria e il ritorno di
> Simone Toko.

È questa sicurezza in un futuro misurabile e realizzabile nella vita di un uomo che fa del tokoismo una fede dinamica, che non abbandona il combattimento.

I movimenti delle regioni dell'Est.

Due movimenti appaiono nel 1950 e 1951 nelle regioni orientali dell'Angola dove vivono le popolazioni Tshokwe e altre popolazioni affini a queste: il movimento *Chipambule* o *Thypambule*, nella circoscrizione di Minungo, e un movimento di cui si ignora il nome specifico, nella regione del Chitato. Questi due movimenti condannavano gli elementi tradizionali, pur basandosi su un sistema di valori appartenenti alla tradizione per imporsi. Questa ambiguità fra la pratica ed il programma non fa che riflettere il disorientamento dei gruppi di fronte agli attacchi ai quali sono

[59] Francisco Valente, *Confiança e interrogação*, « Portugal em Africa », 21 (125), settembre-ottobre 1964.

sottoposte le culture e le organizzazioni che non possono rispondere con l'efficacia necessaria ai nuovi programmi che sono loro imposti. In questa regione l'influenza della Compagnia dei Diamanti schiaccia le autorità e le pratiche tradizionali e tutta la vita è sottomessa al processo di estrazione dei diamanti. Le popolazioni, poste nell'impossibilità di procurarsi una sistematizzazione nuova delle proprie esigenze, si appoggiano sull'annuncio di una salvezza possibile per tentare di riorganizzare le rappresentazioni tradizionali.

Il movimento Chipambule imponeva alle popolazioni la distruzione dei feticci, specialmente per impedire le morti che essi provocano. Ci troviamo qui di fronte al processo evolutivo di tutta l'organizzazione tradizionale, la quale non riconosce quasi mai la possibilità di una morte naturale, ma attribuisce la responsabilità della morte o ad individui del gruppo o a potenze soprannaturali ben note ed identificabili, benché invisibili. L'aumento della mortalità in conseguenza del lavoro nelle miniere sensibilizza l'opinione pubblica e chiede una risposta ed una soluzione. La risposta è negativa, poiché il gruppo rigetta tutte le responsabilità sulle potenze malefiche, che bisognerà far scomparire per ritrovare una speranza di salvezza; la soluzione è trovata nella scomparsa delle immagini di culto, che costituiscono nello stesso tempo la rappresentazione e la forza delle potenze invisibili.

Questo non significa che si compia una rottura con i sistemi tradizionali; si tratta piuttosto di una riconversione, essendo i villaggi posti sotto il controllo di gruppi composti da diciassette iniziati, rappresentanti ciascuno uno spirito. Si ritorna ai consigli formati dai *tubungu* dell'organizzazione tradizionale comune ai Lunda ed agli Tshokwe, la cui funzione era quella di controllare la situazione della proprietà fondiaria e la condotta dei capi di villaggio, che essi potevano condannare se si allontanavano dal modello del governatore ideale. Questo desiderio di recuperare gli elementi di un passato mitico e nello stesso tempo storico — e dunque afferrabile al livello dell'esperienza vissuta — rafforza la nostalgia di un passato in cui i gruppi africani potevano orientarsi senza interventi stranieri; questo desiderio si manifesta nell'esigenza, che impone agli iniziati, di uccidere tutti gli animali domestici di colore bianco, il che dovrà determinare il ritorno degli antenati [60]. Si tratta di un elemento che conti-

[60] Questa promessa di un ritorno degli antenati non vuol essere un tentativo di negare la storia recente, ma rivela piuttosto il desiderio di far appello alla conoscenza storica del gruppo per far ritornare gli eroi culturali che sarebbero incaricati di ricostituire l'organizzazione tradizionale e di resistere alla pressione di elementi stranieri. Introducendo questa distinzione si rafforza l'ambiguità dell'azione profetica, la quale potrebbe non volersi vedere staccata dalla pratica, ma introdurvi soprattutto i più forti elementi di contestazione che la società ha potuto elaborare, indirizzando la storia (mitica e non) ad una applicazione immediata, che si vuole *efficace*. Si sarebbe indotti ad affermare che la preoccupazione maggiore di ogni attività profetica sia quella della efficacia e che l'affermazione secondo cui questi movimenti vogliono staccare i gruppi dalla società globale non sarebbe che una interpretazione esterna ai gruppi e riflettente dunque delle preoccupazioni connesse ad altre interpretazioni dei concetti di « partecipazione » e di « efficacia ». Le strategie non sono né parallele

nuerà ad esistere nella seconda comparsa del movimento, verificatasi nel 1953 [61].

Il movimento è stato scoperto il 30 gennaio 1950 nella regione di Cucumbi dall'autorità amministrativa, che ha cercato di sopprimerlo; il che è stato possibile per la mancanza di una forte personalità carismatica. Questa distruzione tuttavia non è stata completa, poiché l'espansione del movimento è stata rapidissima fra gli Tshokwe, i quali si trovano dislocati fra l'Angola, l'ex Congo Belga e la Rodesia del Nord, e quindi sul cammino di un certo numero di movimenti profetici e messianici, soprattutto di quelli sorti dal Kitawala. Non possediamo informazioni sicure per quanto riguarda la penetrazione del Kitawala in questa regione, ma non è impossibile che alcuni movimenti di scarso rilievo siano in realtà soltanto il trapianto locale di temi importati da altre zone.

Il movimento scoperto nel 1951 nel Chitato presenta un altro sistema di elaborazione, che collega gli elementi innovatori a quelli tradizionali. La regione interessata è press'a poco quella in cui si è verificato il movimento precedentemente ricordato e le motivazioni non cambiano molto. Il movimento è stato introdotto da un profeta comparso in quei luoghi insieme con una donna che si proclamava madre del figlio di Dio e con due apostoli. Essi annunciavano la resurrezione dei morti; ma insegnavano che per rendere questa resurrezione possibile era necessario uccidere tutti i volatili senza consumarne la carne. Il figlio di Dio predicava nascosto dietro un paravento di stoffa, sull'esempio dei re di certi regni interlacustri, che non potevano essere veduti dai loro sudditi [62]. Essi accettavano doni e offrivano in cambio una boccetta contenente dell'acqua e dei piccoli pezzi di calce (è possibile che questa informazione non sia molto precisa; non è escluso che si tratti del *pembe*, il caolino bianco con il quale quasi tutte le popolazioni dell'Angola si dipingevano il corpo per rendere omaggio agli spiriti ed ai capi; il che confermerebbe il carattere nello stesso tempo tradizionale ed innovatore di questa offerta). Il profeta è stato molto ascoltato e le popolazioni si affrettavano ad uccidere i volatili, i cui cadaveri erano gettati nei corsi d'acqua perché la carne non potesse essere mangiata. Tuttavia l'influsso di questo movimento non è stato profondo, scomparendo esso con il profeta, che ha continuato la sua peregrinazione.

né omologhe; i movimenti profetici della regione di Lunda fanno appello a concettualizzazioni tradizionali, che devono render conto di fatti nuovi. Ciò significa che il concetto non può essere dissociato da una pratica, nonostante gli scarti che si potrebbero osservare, e che il ricorso alla storia tradizionale non provoca una chiusura nei confronti del passato, ma piuttosto una continuità.

[61] Questa informazione è dovuta al signor Mesquitela Lima, che in quell'epoca faceva parte dell'amministrazione angolese in questa regione orientale.

[62] Il capo dell'impero Luanda, il Mwatianvua, non poteva né mangiare né bere in pubblico; egli doveva tenersi nascosto per non essere avvelenato dallo sguardo di uno stregone.

IL MOVIMENTO DEI « SANTI » DI NOVA LISBOA.

Nei primi giorni del mese di luglio 1955 le autorità portoghesi del distretto di Nova Lisboa si trovarono dinanzi ad un movimento profetico che aveva preso delle proporzioni considerevoli senza che esse se ne fossero rese conto. Il segreto, che è sempre imposto a coloro che appartengono alle sette angolesi (sola garanzia contro l'intervento delle autorità) aveva ancora una volta svolto bene la sua funzione; e così il movimento aveva potuto svilupparsi in tutta la regione attorno a Nova Lisboa senza incontrare ostacoli seri nonostante il manifestarsi di sintomi che rivelavano la comparsa di perturbamenti profondi nelle strutture africane, come la vendita dei vestiti e degli animali domestici di color nero o la vendita improvvisa e massiccia delle messi e talvolta persino delle sementi.

Il movimento ripete schemi già noti. Un gruppo di persone si presentano proclamandosi santi e sante; essi affermano che sono posseduti da spiriti superiori e che hanno ricevuto da questi spiriti l'ordine di distruggere i feticci e di eliminare tutti gli stregoni. Queste due operazioni tuttavia non potevano essere compiute senza la collaborazione di tutta la popolazione che doveva eseguire gli ordini ricevuti dai santi e dalle sante durante le loro estasi.

L'estasi è la chiave di volta della loro predicazione. I santi e le sante morivano durante l'estasi per trovarsi con Cristo o con dei santi, con i quali discutevano e dai quali ricevevano le istruzioni che poi dovevano trasmettere al popolo dopo la resurrezione. Questi ordini si organizzano in un corpus molto solido ed omogeneo: esso impone agli Africani di liberarsi di tutti i beni materiali e di distruggere le sementi e le messi, di uccidere tutti gli animali domestici, specialmente quelli neri. I vestiti neri devono essere parimenti distrutti. Questa distruzione poteva anche esser trasformata in vendita, provocando delle vendite clandestine ai commercianti bianchi, i quali ne approfittarono per concludere ottimi affari senza esser capaci di scoprire le ragioni di questo strano comportamento.

Le popolazioni si sono dimostrate fortemente ricettive di fronte al proselitismo dei santi e delle sante, che dava loro una possibilità di risposta ai cambiamenti brutali introdotti di mano in mano che s'allargava la manomissione portoghese sulla regione. Del resto i santi annunciavano che, se le loro istruzioni non fossero state seguite, Dio avrebbe fatto cadere sulla terra una pioggia di sangue la quale avrebbe distrutto tutto il creato, e gli stregoni ed i possessori di feticci sarebbero stati inevitabilmente fulminati dalla volontà divina, essendo la fonte dei mali che affliggevano le popolazioni.

Possiamo qui constatare la ricomparsa dei grandi temi dei gruppi obbligati a cambiamenti dovuti all'introduzione di valori e di nuovi dati di fatto che essi non riescono a dominare completamente. Non potendo trovare una risposta nel quadro tradizionale, i gruppi cercano dei dati capaci di facilitare la loro normale reintegrazione in un mondo esteriore, normale, in cui l'intervento delle potenze celesti può garantire la salvezza.

La salvezza tuttavia non è lontana ma immediata e potrà essere sentita immediatamente a tutti i livelli del gruppo.

L'intervento delle autorità amministrative ha posto fine all'attività del gruppo seguendo il processo di smantellamento già osservato in altre occasioni. I dirigenti sono arrestati e trasferiti altrove per compiere lunghi periodi di lavoro sotto contratto; alcuni sono inviati verso la Baia dos Tigres, villaggio di pescatori che è stato trasformato in campo di concentramento per tutti gli indesiderabili, politici e religiosi.

Il lassysmo nel territorio di Cabinda.

Il lassysmo non è un movimento angolese; esso tuttavia ha conosciuto una diffusione rapida e profonda nel territorio di Cabinda, soprattutto presso i Vili. Questa diffusione ha suscitato critiche sia contro l'amministrazione sia contro i missionari cattolici. Il missionario José Martins Vaz ha preso le difese degli uni e degli altri affermando che « i nostri cristiani (cioè quelli appartenenti alle comunità cattoliche), il governo ed i missionari sono stati colti di sorpresa, poiché tutto si è svolto in maniera fulminea, obbedendo al più rigido segreto di clan »[63].

La personalità di Lassy Simon Zèphérin si è formata attraverso contatti numerosi e talvolta contraddittori con tre culture: l'europea, l'americana e l'africana. Nato nel 1908 a N'Goio (Punta Nera), Lassy, a quanto pare, frequentò una missione cattolica, benché senza risultati degni di nota per la sua formazione culturale. Egli esercitò quindi diverse professioni, essendo stato marinaio, soldato durante la seconda guerra mondiale e poi pugile; egli ha percorso l'Europa (dove visse per qualche tempo ad Anversa) e l'America. Egli ha preso così contatto con diverse forme della cultura occidentale ed ha assorbito una certa quantità di regole di cui si servirà più tardi nell'elaborazione del culto della sua Chiesa, che mescola il rituale ortodosso della Chiesa cattolica a elementi esibizionisti provenienti dalle religioni messianiche nord-americane, condizionando il tutto ai dati della consuetudine africana.

Sino al 1931 egli non aveva ancora imparato a leggere; il che conferma che, se egli frequentò le scuole delle missioni cattoliche, non ne trasse molto profitto. Nel 1932 egli si vede in sogno mentre legge il Vangelo di San Giovanni e chiede che gli si insegni a leggere ed a scrivere; dieci giorni dopo l'inizio delle lezioni Lassy è già in grado di leggere e scrivere. Nel 1947 egli acquista a Lourdes una Bibbia, che comincia tosto a studiare, sentendo che la fede aumenta in lui senza sosta. Nel 1948 ritorna nell'Africa Equatoriale e il 5 luglio a Dolisie, a mezzanotte, gli appare una luce che gli annuncia il Cristo, il quale gli parla per la prima volta. Nel 1951 egli entra nell'Esercito della Salvezza, dove assume il grado di ufficiale il 14 luglio 1953.

Fondando la sua Chiesa, Lassy assume il titolo di « liberatore delle

[63] José Martins Vaz, *Problemas africanos*, « Portugal em Africa ».

coscienze oppresse dai feticci », che egli considera responsabili del clima di terrore che domina le popolazioni della regione. La sua Chiesa e la sua predicazione mirano soprattutto ad imporre un certo numero di regole nello stesso tempo semplici, precise, molto generali e in grado di essere applicate e seguite da tutti gli Africani, indipendentemente da ogni considerazione di appartenenza etnica. Contemporaneamente Lassy si impone di combattere i feticci e le cattive opere, che sono all'origine delle disgrazie e delle discordie umane.

Cercando di stabilire la sintesi delle ragioni concrete che dilaniano la vita congolese, Lassy condanna i feticci, che rappresentano le potenze antiche, finalmente vinte dall'apparizione di forze nuove, e nello stesso tempo egli cura le malattie. Ma egli non le cura con i medicamenti utilizzati dalla medicina tradizionale, e meno ancora con quelli applicati dai medici occidentali, bensì soltanto con l'acqua e la preghiera.

Se il rituale è tratto dal rito cattolico (il che ha facilitato l'adesione dei fedeli delle missioni cattoliche, che trovano nella nuova Chiesa una risposta africana agli insegnamenti religiosi che avevano accettato), la Chiesa di Lassy non si inscrive in un quadro universale: si tratta di una chiesa riservata ai soli Africani e che radicalizza in tal modo la loro posizione di fronte ai colonizzatori, respingendo ogni possibilità di compromesso con le organizzazioni cristiane occidentali.

Sarebbe interessante conoscere i legami che la Chiesa di Lassy conserva con i sistemi religiosi tradizionali, una delle regole imposte essendo quella di non lavorare nel giorno di mercoledì, conformemente alle consuetudini della tradizione. Padre Vaz afferma che in tal modo viene mantenuta una regola del « feticismo ». Ma ciò non è esatto, poiché il mercoledì è il giorno che, nel quadro della tradizione, è dedicato agli spiriti degli antenati. Questa regola del resto non ha potuto essere mantenuta, a causa delle proteste dei padroni bianchi presso le autorità. Lassy ha quindi deciso che i fedeli che lavorano alle dipendenze di una terza persona non sono tenuti a seguire questa disposizione, mentre quelli che lavorano per proprio conto dovranno astenersi dall'accudire al lavoro dei campi, limitandosi ad attività che possano essere svolte in casa.

Ma la pressione degli elementi tradizionali va più lontano. Le preghiere si fanno con accompagnamento di tamburi e la popolazione vi deve partecipare a piedi nudi (regola antica nel regno del Congo: nel palazzo del re si doveva entrare a piedi nudi) e con le tasche vuote. L'acqua, altro elemento tradizionale di questa regione, è sempre presente; i neofiti debbono bere lo *swing*, ossia l'acqua che loro è presentata dopo che è stata benedetta da Lassy. Essi inoltre debbono obbedire a numerose interdizioni, che mescolano regole dalle origini più disparate: non uccidere, non rubare, non commettere adulterio, non bere alcool, non fumare del canhamo ecc.

Il movimento, che disponeva di catechisti maschi (*sicundi*) e femmine (*mama hintuali*), si è diffuso largamente nel territorio di Cabinda fra il 1953 ed il 1956. Se esso ha sorpreso le autorità con la rapidità della sua

comparsa e della sua diffusione, questo movimento ha saputo per altro stabilire buoni rapporti con esse, predicando una obbedienza totale alle autorità stesse ed anche alle missioni. La distruzione sistematica delle medaglie, degli scapolari, il furto e la distruzione delle immagini delle cappelle inducono padre Vaz ad affermare che questa obbedienza è solo un atteggiamento ufficiale ed esteriore violato ad ogni istante da gesti di insubordinazione, che il rifiuto di entrare negli ospedali o di ricorrere ai *kimbandas* (medici) rafforza. Il lassysmo sarebbe quindi un amalgama sincretico di elementi originati da un contatto molto vasto con la cultura religiosa occidentale, pur cercando di ritornare alle pratiche tradizionali. Questo tentativo di africanizzazione della pratica religiosa assicura del resto a Lassy un successo sempre più considerevole. Basandosi su una esperienza cattolica, egli può rivolgere il suo insegnamento a popolazioni iniziate alle pratiche dei missionari cattolici.

Conclusione

I movimenti profetici e messianici congolesi si presentano, a partire dall'antonianismo, come una reazione contro l'influenza straniera, il cui intervento crea il bisogno di una interpretazione e di un rigetto degli elementi eteronomi. Se i movimenti apparsi dopo la prima guerra mondiale possono essere classificati come reazioni di popoli ridotti alla condizione di paria (nel senso che Max Weber dà a questa parola), ciò non può applicarsi alle reazioni manifestatesi prima dell'inizio del XX secolo. La storia permette di meglio analizzare i movimenti, che devono essere ricollocati nella loro peculiare situazione storica, per giungere alla descrizione dei diversi stadi di evoluzione.

Questa evoluzione appartiene del resto contemporaneamente a due storie, essendo essa significativa sia per la storia coloniale sia per la storia nazionale. Ma è opportuno *decolonizzare* questa storia, essendo questo il solo modo di integrarla nelle società che la misero in atto e che possono proiettare i dati dell'analisi sulla loro esperienza; il che non può condurre che alla correzione dei concetti tradizionali degli avvenimenti africani. L'elemento religioso appare allora come un modo di meglio descrivere le ideologie legate alle concezioni del potere e come l'attività in cui vanno finalmente a sciogliersi tutte le contraddizioni delle società ed in cui vanno nello stesso tempo a riflettersi le contestazioni contro il potere straniero.

I movimenti profetici e messianici non sono una creazione arbitraria, né d'altra parte possono essere considerati o descritti come una conseguenza in fondo inevitabile della presenza europea. Certamente gli europei introducono numerosi elementi nuovi, materiali, religiosi, giuridici ecc. Tuttavia gli elementi introdotti non si ripercuotono istantaneamente su tutti i piani della società invasa o sottomessa; la penetrazione è lenta ed obbedisce ad una specie di setacciamento, per cui i cambiamenti avvengono con un certo ritardo. Le società locali non accettano alcun elemento nuovo senza avervi introdotto il risultato di una rielaborazione propria.

Così la storia di questi movimenti, spostandosi sia nello spazio sia nel tempo, giunge a considerarli come dei fenomeni significanti in una doppia prospettiva: validi in sé perché validi per la società globale in cui essi si manifestano, validi per la società nella misura in cui la loro propria struttura riflette una elaborazione nuova delle strutture tradizionali sottoposte a pressioni, a contestazioni straniere accettate pacificamente o imposte con la forza. Considerandoli nel loro insieme si dispone di una visione totale dei fenomeni religiosi in quanto manifestazioni congruenti delle società.

I movimenti non si limitano a rispondere ai traumi imposti dalla situazione coloniale (o piuttosto dalle diverse situazioni coloniali); essi obbligano a sistemazioni nuove del potere, che debbono corrispondere in modo efficace ai cambiamenti che derivano dai rapporti nuovi con gruppi sociali stranieri. In questo caso la società non può essere considerata come un sistema chiuso, autosufficiente, ma piuttosto come un sistema che, pur volendo conservare il suo equilibrio, ammette di fatto dei contatti e delle comunicazioni con altri sistemi, l'intervento di elementi eteronomi che obbligano a cercare nuovi equilibrî.

La contiguità dell'elemento religioso e di quello politico fa sì che tutti questi movimenti sono costretti ad intervenire nel quadro politico, anche quando essi vorrebbero rifiutarvisi. La missione di Donna Beatrice non è soltanto religiosa, oppure possiamo dire che essa è religiosa in quanto fornisce una nuova concettualizzazione del potere. Così pure il tokoismo, pur volendosi tenere staccato dalle elaborazioni politiche della società civile, non può impedirsi un intervento il quale — proponendosi solamente di difendere l'integrità della Chiesa — è in effetti una presa di posizione carica di elementi politici. I movimenti intermediari sono parimenti obbligati ad impegnarsi nella politica, compromettendosi qualche volta addirittura sino all'intervento armato.

In tal modo la storia dei movimenti profetici e messianici angolesi rivela i legami intimi che esistono tra il dato religioso e quello sociale e la loro indivisibilità, ad un punto tale che la storia della religione diventa fatalmente la storia delle evoluzioni politiche e sociali. Così il fatto religioso aderisce intieramente alla società e appare come l'asse su cui non solamente tutti i cambiamenti vanno a riflettersi, ma attorno al quale si elaborano tutte le strutturazioni nuove sociali e politiche. Seguendo il percorso di questi movimenti si possono scorgere, da un lato, le costanti dei sistemi religiosi e politici tradizionali, dall'altro le forme acquisite attraverso la resistenza ai cambiamenti imposti dai fattori nuovi, emerse nella società civile sottomessa alla pressione coloniale.

(traduzione di Narciso Nada)

ALFREDO MARGARIDO

BIBLIOGRAFIA

PERRY ANDERSON, *Le Portugal et la fin de l'ultra-colonialisme*, François Maspero, Paris, 1963.

EFRAIM ANDERSSON, *Messianic Popular Movements in the Lower Congo*, Uppsala, 1958.

GEORGES BALANDIER, *Messianismes et nationalismes en Afrique noire*, « Cahiers Internationaux de Sociologie », XIV, 1953.

ID., *Brèves remarques sur les messianismes de l'Afrique congolaise*, « Archives de Sociologie des Religions », 3 (5), 1968.

ID., *Sociologie de l'Afrique Noire*, sec. ed., Paris, PUF, 1963.

ID., *La vie quotidienne au Royaume de Congo du XVIe au XVIIIe siècles*, Paris, Hachette, 1965.

ANTÓNIO JOSÉ BARROSO, « Trabalhos em Africa. Missão Portuguesa do Congo », « Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa », 6 (8), 1886.

ANTÓNIO BRASIO, *Monumenta Missionaria Africana*. Africa Ocidental, vol. I-IX, 1952-1960, Lisboa.

G. A. CAVAZZI DA MONTECUCCOLO, *Istorica descrizione dei tre Regni Congo, Matamba e Angola*, Bologna, 1687.

JEAN J. COMHAIRE, « Religious Trends in African and Afro-American urban societies » « Antropology Quarterly », 26 (4), ott. 1953.

ELIAS ALEXANDRE DA SILVA CORREA, *Historia de Angola*, 2 v., Lisboa, 1937.

IAN CUNNISON, *Une Assemblée de la Tour de Garde en Afrique Centrale*, « Le monde non Chrétien », 20, oct-déc. 1951.

J. CUVELIER, *Relations sur le Congo du Père Laurent de Lucques (1700-1717)*, ACRSC, Bruxelles, 1953.

J. CUVELIER et L. JADIN, *L'Ancien Congo d'après les archives romaines (1518-1640)*, Bruxelles, 1954.

LOBATO DE FARIA, *Polos do Pombo*, « Mensáro administrativo », 12, août 1948.

ALFREDO DE ALBUQUERQUE FELNER, *Angola. Apontamentos sobre a ocupação e início do estabelecimento dos portugueses no Congo, Angola e Benguela*, Coimbra, 1916.

LOUIS JADIN, *Le Congo et la Secte des Antoniens*, Bruxelles, 1961.

E. DE JONGHE, *Les sociétés secrètes au Bas-Congo*, Bruxelles, 1907.

VITTORIO LANTERNARI, *Les mouvements religieux de liberté et de salut des peuples opprimés*, François Maspero, Paris, 1962.

ID., « Syncrétismes, messianismes, néo-traditionalismes en Afrique Noire », « Archives de Sociologie des Religions », 19, genn.-giugno 1965, 21, genn.-giugno 1966.

LIVINGSTONE, *Missionary Travels and Researches in South Africa*, London, 1857.

VISCONDE DE PAIVA MANSO, *História do Congo. Documentos, 1492-1712*, Lisboa, 1877.

ALFREDO MARGARIDO, *Processus de domination fondant un empire: le cas des Lundi*, « Prèsence Africaine », 55, 1965.

ID., *L'Eglise Toko et le mouvement de libération de l'Angola*, « Le Mois en Afrique », 1 (5), mai 1966.

MANUEL ALFREDO DE MORAIS MARTINS, *Contactos de Cultura no Congo Português. Achegas para o seu estudo*, Lisboa, 1958.

MÁRIO MILHEIROS, *Registo social e etnográfico sovre a tribo dos Sosso*, « Mensário administrativo », 77-78, genn.-febbr. 1954.

ID., *Registo social e etnográfico sobre a tribo dos Congos*, « Mensário administrativo », 81-82, maggio-giugno 1954.

ID., *Registo etnográfico e social sobre a tribo dos Sòlongos*, « Mensário administrativo », 85-86, sett.-ottobre 1954.

ID., *Anatomia social dos Maiacas*, Luanda, 1956.

HERCULANO DE OLIVEIRA, *Religiões acatólicas em Angola*, « Portugal ed Africa », 60, 1953.

ID., *Movimento messiânico-comunista africano*, « Portugal em Africa », 15 (85), genn.-febbr. 1958.

FILIPPO PIGAFETTA & DUARTE LOPES, *Description du Royaume de Congo et des contrées environnantes*, trad. de Willy Bal, sec. edizione, Louvain, 1965.

RUY DE PINA, *Chronique Del rei Dom Joham II*, Lisboa.

A. Rodrigues Pintassilgo, *Seitas secretas no Congo*, « Potrugal em Africa », 69, 1953.
K. Ratelband, *Elementos históricos dos arquivos holandeses da Companhia das Indias Ocidentais (W.I.C.)*, « Mensário administrativo », 10, giugno 1948.
A. da Silva Rego, *Curso de Missionologia*, Lisboa, 1956.
K. Schlosser, *Propheten in Afrika*, Braunschweig, 1949.
Francisco Valente, *Confiança e interrogação*, « Portugal em Africa », 21 (125), sett.-ottobre 1964.
Van Wing, *Etudes Bakongo, I, Histoire et Sociologie*, Bruxelles, 1921.
Id., *Etudes Bakongo, II, Religion et magie*, Bruxelles, 1938.
José Martins Vaz, *Problemas africanos*, « Portugal em Africa », 89 90 et 91, 1958, et 1959.
João Evangelista de Lima Vidal, *Por terras d'Angola*, Coimbra, 1916.
Year Book of Jehovah's Witnesses, 1955.
Id. 1956.
Id. 1966.

STUDI E RICERCHE

TRAFFICO PORTUALE, NAVIGLIO MERCANTILE E CONSOLATI GENOVESI NEL CINQUECENTO

Nella più antica scrittura che possiamo leggere la città appare come una croce racchiusa da un circolo. Il circolo sono le mura, che definiscono l'identità della città e, nell'esegesi di R.S. Lopez, « la croce rappresenta la convergenza delle vie che portano e redistribuiscono uomini, merci e idee »[1]. La città vive di queste vie, vive cioè in virtù del controllo su di uno spazio che la trascende. Per Genova, come per ogni porto, queste vie sono, almeno in parte, le rotte della navigazione, lo spazio è il Mediterraneo, e gli agenti del suo controllo su questo spazio sono i genovesi. Di qui le ragioni strutturali di una diaspora genovese: una diaspora che acquista nel cinquecento un carattere di massa. Abbiamo alcune stime al riguardo, tutte fra la fine del secolo e gli inizi del nuovo: si parla di diecimila genovesi nel regno di Castiglia, più di ottomila nel regno di Napoli, quasi duemila in Corsica[2]. Alcune di queste cifre sono di dubbio valore, né abbiamo dati sui genovesi in Provenza, in Sardegna, in Lombardia, nel Monferrato, in Toscana. In ogni caso il fenomeno ebbe notevole rilevanza. Rammentiamo la presenza di contadini della Repubblica in Provenza e in Castiglia: contadini-marinai forse, ma non è questa stessa simbiosi il sintomo di una bilancia migratoria negativa?

E ovviamente non è soltanto Genova che occorre tener presente ma le tante altre croci entro il cerchio che sono i porti delle Riviere e soprattutto del Ponente, più ricco d'uomini, più denso d'entroterra. La diaspora è legata con la navigazione di cabotaggio: diaspora a breve raggio, e poi

* Si ringraziano il prof. Costamagna direttore e il signor Schiavi dell'Archivio di Stato di Genova, la dottoressa Saginati dell'Archivio dei Padri del Comune e le signorine Anna De Micheli e Graziella Borghetti per l'impareggiabile collaborazione. Si ringrazia anche il dott. G. Levi per alcuni utili suggerimenti di revisione del testo.

[1] R. S. Lopez, *The Cross roads within the Wall*, in O. Handlin-J. Burchard eds., *The historian and the City*, Harvard 1963, p. 27.

[2] Stime riportate da R. S. Lopez, *Il predominio economico dei genovesi nella monarchia spagnola*, in *Giornale storico e letterario della Liguria*, 1936, fasc. II, pp. 65-74, G. Galasso, *Economia e società nella Calabria del Cinquecento*, Napoli, 1967, p. 209 e F. Borlandi, *Per la storia della popolazione della Corsica*, Milano, 1942, pp. 81 e ss.

ripresa verso Ponente e verso Sud. Sappiamo dei poveri della « nazione » il cui sollievo gravava le massarie di Napoli, Messina, Roma, Siviglia, Anversa ecc.: poveri marinai, soldati dimessi, artigiani senza lavoro, mendicanti girovaghi.

Ciò che è in causa non sono solo il capitalismo cosmopolitico, la febbre mercantile, ma anche la politica di assistenza, la debolezza delle industrie e soprattutto la miseria incomparabile delle campagne e dei borghi rivieraschi.

Diaspora dell'aristocrazia: gruppo assai più composito di quel che non indichi la corrente terminologia sociale, è dei suoi ranghi che si nutre il grande capitalismo cosmopolitico europeo. I contemporanei genovesi hanno chiara consapevolezza del carattere internazionale delle loro grandi famiglie.

È luogo comune della recente storiografia l'enfasi sull'importanza dei rapporti familiari d'interesse fra i mercanti del Cinquecento [3]. Il caso genovese è comunque caratteristico da almeno due punti di vista: l'ampiezza del suo irradiamento e la persistenza del dogma familiaristico che è alla base delle riforme politiche; una diaspora quindi e un elemento unitario, « genovese », tanto più netto quando si pensi che buona parte dei nobili all'estero erano giovani fattori. S'intuisce facilmente tutta una tipologia: ma dal punto di vista strutturale sarebbe curioso riscontrare delle affinità fra gli alberghi genovesi e i « corporate patrilineages » della Cina del sud-est di qualche decennio or sono [4].

Diaspora popolare: che ne sarà a questo livello dell'elemento unitario, della struttura di parentaggio? Berengo nega che la famiglia popolare della Lucca del Cinquecento sia una « famiglia estesa » [5], e può anche essere, ma solo in virtù di un determinante condizionamento urbano: riesce assai più difficile crederlo per la famiglia rivierasca o contadina. In ogni caso anch'essa mancava di quel significativo sostegno giuridico di cui era provvisto l'albergo nobiliare, né ovviamente gli istituti giuridico-statuali della Repubblica potevano avere per marinai e contadini all'estero un comparabile significato [6]. Nei documenti è più facile trovare traccia dell'emigrazione qualificata: quei tessitori di seta che si sono rapidamente amalgamati nella società lucchese [7]; quei mercanti che dominano la vita commerciale di Marsiglia [8]; quei cartari di cui già all'inizio del secolo si cerca di evitare la fuga [9]; quei maestri d'ascia e calafati che trovano lavoro nei cantieri mediterranei [10]; quei maestri-muratori che sono ricer-

[3] P. Jeannin, *Les marchands au XVIème siècle*, Parigi, 1957, p. 152.

[4] G. Freedman, *Lineage Organization in Southeastern China*, Londra, 1958.

[5] M. Berengo, *Nobili e mercanti nella Lucca del 500*, Torino, 1965, cap. I.

[6] È soprattutto da controversie di natura commerciale che ricaviamo la maggior parte di notizie sulle società operanti all'estero.

[7] M. Berengo, *op. cit.*, pp. 68 e 73.

[8] R. Collier - J. Billoud, *Histoire du Commerce de Marseille*, III, Parigi, 1951.

[9] Archivio di Stato di Genova (A.S.G.), Archivio Segreto, *Diversorum Communis*, *Reg.* 670, cte 29.

[10] A.S.G., Archivio Segreto, *Diversorum Communis*, filza 3084, 19-1-1507; si fa di-

cati nella Spagna rinascimentale [11]; quei patroni di nave, marinai e cartografi che lavorano nella gran « carrera » americana [12]; quegli « officiali, calafati, remolari, ferrari e marinai » che, fatti schiavi ad Algeri, chiedono il riscatto, minacciando di farsi maomettani e razziare le riviere [13], ecc. Spesso questi documenti sono il riflesso della preoccupazione mercantilistica della Repubblica per la propria migliore mano d'opera: ma non diremmo che Genova sia, col trascorrere del secolo, particolarmente attenta a questo problema [14].

Sembra così che debba distinguersi una diaspora economicamente attiva attraverso la quale la città realizza un suo controllo sullo spazio — poiché senza dubbio Genova esercitò nel Cinquecento questo controllo — e una diaspora passiva o, per usare un termine che l'esperienza più recente ha caricato di un suo denso significato sociale, una diaspora di emigranti. E questi potrebbero essere i poli dello sviluppo di una popolazione condannata a un precoce depauperamento demografico [15]. Può ritenersi che, finché la città conserva un suo potere economico, cioè un suo effettivo controllo, essa conservi altresì una sua funzione unitaria nei confronti dei concittadini all'estero.

Che diremo in conclusione? Certo, al momento, la grande inchiesta sulla diaspora genovese nel Cinquecento non può uscire dal bozzetto impressionistico. Essa richiede studi complementari e di lungo periodo. E uno almeno possiamo proporlo. Si riprenda l'immagine della croce nel circolo: tagliamone un braccio, certo non secondario, la « venuta terrae » dei Carati del Mare, vale a dire la via terrestre complementare. A ponente, a levante e a sud non c'è che il mare: il cabotaggio quindi e la grande navigazione.

La vita economica della Repubblica è soprattutto sulle braccia di questa croce amputata: Genova è soprattutto un porto. Questo ci dà la possibilità di ricorrere a delle cifre, a delle quantità lungo un arco secolare, e a delle comparazioni. Navi, tonnellaggio, rotte, navi genovesi navi straniere.

E vediamo come su queste rotte prendano forma delle comunità genovesi, s'organizzino e vivano consolati e massarie delle « nazioni ». Ci poniamo così a un livello genericamente mercantile e non sempre aristocratico: è soprattutto il mondo dei patroni di nave e dei mercanti. E dietro di essi, dietro queste strutture giuridiche che testimoniano nella storia, c'è offerta qualche volta l'opportunità di intendere altresì la massa degli emigrati sempre anonima e altrimenti muta.

vieto ai maestri d'ascia e ai calafatti di abbandonare Genova. In realtà questi operai genovesi sono citati a Barcellona nel 1534 e '43 e più tardi a Livorno.

[11] La sintesi più recente è di D. Bayon, *L'architecture en Castille au XVIe siècle. Commande et réalisations*, Parigi, 1967.

[12] Cfr. la *Coleccion de documentos ineditos para la historia de Hispano-America*, voll. X, XI, XIV, Madrid-Buenos Aires, 1930-32.

[13] A.S.G., *Senato, Literarum* 444, lettera del 1-1-1555.

[14] Cfr. la serie « dei Manuali e Decreti del Senato », A.S.G. *Archivio Segreto*.

[15] Cfr. G. Felloni, *Popolazione e sviluppo economico della Liguria nel secolo XIX*, Torino, 1961.

I. Il traffico portuale (1487-1600)

La fonte documentaria della nostra ricostruzione del traffico portuale genovese è costituita dall'esame di una particolare entrata dei Padri del Comune. La serie dei Cartulari e Manuali ove sono registrate le entrate e le uscite di questa magistratura si presta felicemente al nostro assunto, soprattutto a partire dal 1537: per il periodo 1537-1600 abbiamo solo otto anni scoperti. Assai meno brillante è la situazione fra il 1487 e il 1536: per questo periodo disponiamo dei dati relativi a soli dodici anni. Nondimeno il confronto che si può istituire fra i due periodi è, come vedremo, abbastanza significativo [16]. La particolare tassa che è al centro della nostra attenzione è il cosiddetto « jactus navium » e l'equivalenza è precisa: lire una per migliaio di cantari genovesi fino al 1585, e lire due dal 1586.

Secondo gli Statuti dei Padri del Comune del 1459, ogni patrono di nave di una certa dimensione (« unius copertae et abinde supra ») era costretto a una speciale « corvée » per liberare il porto dalle scorie che si accumulavano sul fondo pregiudicandone l'agibilità. Erano escluse le navi che già pagavano la gabella dello « schifato », cioè la gabella d'ormeggio. Per evitare i molti abusi nel 1482 le navi venivano esentate dall'obbligo dietro pagamento di venti soldi per migliaio di cantari [17]. A più di un secolo di distanza i Padri risollevarono la questione tentando di costringere i patroni di navi a inzavorrare le navi con due parti di scorie e una dell'usuale sabbia. Per liberarsi di tale obbligo i patroni di nave offrirono di pagare il doppio per una medesima portata [18]. Le rilevazioni di questi pagamenti registrati costituiscono la base della nostra ricostruzione quantitativa.

Una prima questione: quali navi erano escluse? Come già detto quelle che pagavano lo « schifato ». Il significato e la storia di questa gabella non sono del tutto chiari. Il fatto che si tratti di una gabella appaltata e non riscossa direttamente (sicché mancano le registrazioni per unità contribuente) ci costringe a riferirci ai soli regolamenti.

Ora, a tenore degli statuti, la copertura della gabella era molto varia: dal piccolo cabotaggio alle galere, dalle imbarcazioni che venivano affondate nell'area portuale ai « mercanti siculi » [19]. « Platae vero et barcae magnae pro onere » erano escluse dal pagamento in quanto obbligate al servizio di trasporto delle scorie: sembrerebbe così che il pagamento per lo « jactus » (e gli altri annessi) debba esser considerato come sostitutivo dello schifato e quindi come una tassa d'ancoraggio per le navi di più rilevante portata [20].

Un decreto del 1548 avvalora questa tesi. Vi si dice fra l'altro che

[16] *Archivio dei Padri del Comune* (Palazzo Bianco), serie Cartulari e manuali di scritture, registri n. 10 al 94.

[17] *Statuti dei Padri del Comune della Repubblica di Genova, illustrati* da C. De Simoni, Genova, 1885, XLII e XCIII.

[18] *Archivio dei Padri del Comune, Atti*, filza 42, doc. 67, 26-4-1585.

[19] *Statuti* cit., LXI.

[20] Questo sembra confermato dal fatto che nei registri più tardi le varie voci sono assommate in un unico totale detto « ancoraggio ».

è tradizionale pratica dell'Ufficio esigere diritto d'ancoraggio da quelle navi che hanno il castello (« balao ») mentre da quelle che non lo hanno si esigeva soltanto la gabella dello schifato: per combattere l'abuso invalso di togliere il castello per sottrarsi alla gabella più gravosa, si stabiliva che lo schifato coprisse solo le navi sotto i 1500 cantari, mentre le altre dovevano pagare diritto d'ancoraggio [21], che comunque nei registri non è qualificato come tale, ma frammentato in una serie di voci. Se i dati riferiti agli anni precedenti e seguenti il 1548 possono essere uniformati eliminando dal computo le navi inferiori alla suddetta portata, è ovvio tuttavia che risulta documentata una tendenza a sfuggire al pagamento dello « jactus », e di conseguenza la lacunosità dei nostri dati. D'altra parte non ci pare avventato riferire l'introito dello schifato all'andamento complessivo del traffico di portata inferiore ai 1500 cantari, soprattutto traffico di cabotaggio.

Un'altra questione è presentata dalla diversa composizione delle registrazioni di pagamento. A partire dal 1528 il modello è uniforme. Abbiamo cioè: la data, il nome del patrono, la sua nazionalità (a volte), la provenienza della nave e poi le varie gabelle cui sottostava ogni nave e cioè lo « jactus » già detto, l'« introitus fanalium », l'« exitus », a volte il « molagium » e altre minori. La tassa sui fanali gravava ogni imbarcazione tassata nella misura di diciotto danari « pro qualibet persona habente mercedem et stipendium a dicto patrono », ed era destinata alla manutenzione dei fanali della lanterna: era cioè una tassa di venuta gravando sulla ciurma della nave che, entrando in porto, utilizzava quel servizio. L'« exitus » ovviamente gravava sulle navi in uscita ed era stabilito a soldi trenta per le navi di una coperta e a lire tre e soldi cinque per navi di due coperte. Il « molagium » era una tassa più pesante (25 soldi per migliaio di cantari) che sembra colpisse le navi nuove e straniere o, più esattamente, le navi che per la prima volta attraccavano nel porto di Genova [22]. Si trattava dunque di due gabelle di venuta (famali e molagio), di una di uscita e dello « jactus » che forse potrebbe considerarsi una gabella di permanenza [23].

Questo spiega la composizione dei primi registri. Abbiamo infatti le indicazioni di « jactus » con la destinazione dell'imbarcazione e, non sempre, l'indicazione del pagamento per i fanali con la provenienza della stessa. Quindi una doppia notizia: viaggio di venuta e viaggio di uscita.

[21] *Statuti* cit., CLVIII.

[22] *Ibidem*, XVII e LXVIII. Si veda la voce « mollare » in A. Jal, *Glossaire Nautique*, II, Parigi, 1848. Ritroviamo però l'uso di questa voce « mollaje » — derivato da « muelle » cioè molo — in un porto del Cantabrico, Bermeo. In definitiva possiamo ritenerlo uno speciale contributo per i lavori del molo. Cfr. Guiard Larrauri T., *Historia del Consulado y Casa de Contractación de Bilbao y del comercio de la villa (1511-1880)*, Bilbao, 1913-14, vol. I, pp. 69-70.

[23] I registri infatti testimoniano qualche volta di pagamenti successivi dello « jatus » per uno stesso periodo di permanenza. Sul porto di Genova citiamo gli utili lavori di F. Podestà, *Il porto di Genova dalle origini alla caduta della Repubblica genovese*, Genova, 1913 e di N. Malnate, *Della storia del porto di Genova dalle origini all'anno 1892*, Genova, 1892.

In realtà tali determinazioni sono tutt'altro che sistematiche. Questo vale comunque soltanto per i primi otto registri, ché nel caso degli altri l'uniformità è palese: abbiamo sempre l'indicazione di provenienza delle navi e la registrazione successiva dei pagamenti, con qualche modalità nuova per i registri successivi al 1591, nei quali cessa l'indicazione di provenienza, si riduce quasi del tutto quella della nazionalità e i pagamenti parziali sono assommati in un totale complessivo. Ai fini di una valutazione uniforme delle correnti del traffico portuale genovese, non ci è parso arbitrario comunque basarci su un'analogia fra provenienze e destinazioni, costruendo grafici e tabelle sempre sulle prime. Va da sé che ciascun viaggio di nave risulta conteggiato una sola volta, e non distinto in arrivo e partenza.

Un'ultima questione: non possiamo ritenere sistematica la registrazione della nazionalità del patrone: l'integrazione è possibile sulla base dell'onomastica e, per quanto s'è detto, del pagamento del « molagio ». Assumendo che la nazionalità del patrono corrisponda a quella della nave, ciò che vale certamente nella maggior parte dei casi, l'elaborazione e il confronto dei dati relativi possono essere ritenuti attendibili [23 bis].

In conclusione dunque i registri a nostra disposizione ci consentono questa serie di elaborazioni: volume del traffico complessivo dato dal numero delle navi superiori alla portata di 1500 cantari; provenienza delle navi (numero e portata); apporto delle marine straniera e genovese (numero e portata); distribuzione delle navi per classi di tonnellaggio.

Il grafico n. 1, il più semplice, ci illustra l'andamento del traffico del porto di Genova: i valori, in tonnellate metriche, sono ottenuti dividendo il numero dei cantari genovesi per il quoziente 21, ritenendo l'equivalenza del cantaro a kg. 47,65 [24]. La lettura della curva è disturbata, per i non pochi anni mancanti, anche dopo il 1537. La serie è continua solo per gli anni 1562-94, e per questo periodo abbiamo indicato la media mobile (quinquennale). Gli anni-vetta, si noterà, si susseguono con una certa regolarità: 1543 - 1548 - 1553 - 1559 - 1564 - 1569 - 1574 - 1579 - 1585 - 1592 [25]. Questo ritmo quinquennale, con qualche variazione più lunga soprattutto verso la fine, caratterizza così tutto il periodo. In particolare la media mobile ci permette di individuare dopo il '64 tre fasi ascendenti: 1564-69, 1571-76 e poi 1586-91 e una più lunga fase « depressa » 1578-85; i dati che possediamo per gli « anni novanta » ci suggeriscono un'altra depressione dopo il 1593. Anticipando qualche risultato ci sembra di poter argomentare per una tendenza secolare alla crescita dopo

[23 bis] L'assunzione è certamente discutibile. I genovesi per esempio possedevano molte parti (« corati ») di navi ragusee: una sistematica ricerca sui ragusei a Genova documenterebbe la portata di questo fatto. È logico ritenere che, data la potenza finanziaria dei genovesi, casi inversi fossero assai meno frequenti.

[24] Il quoziente 21 ci dà kg. 1.000,65. Il Lane indica un quoziente 20 ma questo ci dà solo kg. 953 (*Tonnage, medieval and modern*, in *Economic History Review*, XVII, n. 2, 1964, pp. 213-33).

[25] Il 1539 è probabilmente anno-vetta, ma ci mancano i dati del '40, '42, '47, '49, '55, '61: in qualche caso tuttavia altre fonti (fideiussioni, Carati del Mare) ci consentono di considerare questi anni inseriti nella descritta tendenza.

il 1532 che culminerebbe negli anni 1551-55. La curva tende ad abbassarsi dopo il 1560 e questo abbassamento si accentua in seguito fino alla ripresa successiva al 1586 quando il traffico raggiunge il suo culmine secolare nel 1592.

I valori di traffico che possediamo per gli « anni trenta » sono certamente rilevanti: indici 107,6 per il 1533, 94,8, 96,6 e 114 per il 1537, '38 e '39 rispettivamente (cfr. grafico 2). Possiamo individuare gli anni-vetta nel 1534 e nel 1539 [26].

Una straordinaria coincidenza di segni negativi caratterizza il periodo 1523-31. Già nel '23 infatti si parla di « penuria di traffici »[27], nel 1524 la peste, nel 1526-27 i blocchi di Andrea Doria, nel 1528-29 peste, miseria e penuria di traffici [28]. E ancora nel 1531 pestilenzia, carestia e crisi del commercio. Nel giugno del '31 il Senato prende alcuni provvedimenti per incoraggiare la mercatura e la navigazione « ora quasi del tutto estinta »[29]. Ce n'è abbastanza per caratterizzare il periodo come singolarmente depresso. L'influenza della peste in particolare è decisiva: il traffico scende nel '28 a un indice 31,9, così come nel 1580 scenderà a un indice comparabile (26,2). L'indicazione del 1532 come anno da cui far iniziare il nuovo « palier » secolare è certamente opinabile. A quest'epoca la ri-conversione della flotta mercantile, da unità di grossa a unità di media e piccola portata è già avvenuta (cfr. grafico n. 5). I citati « elementi perturbatori » possono oscurare un livello di traffico già raggiunto in anni normali. In ogni caso quel che ci vieta di essere precisi è l'insufficiente conoscenza del traffico portuale genovese durante i primi decenni del secolo. La nostra tesi di un « palier » più basso si fonda sui pochi dati a nostra disposizione che suggeriscono un andamento medio del traffico annuale più basso (1487 - 1491 - 1502 e 1504). Il valore più alto che possediamo corrisponde a un indice 96,4 (1498). È assai probabile che questo non rappresenti il culmine del periodo: nel 1509 ad esempio il traffico fu certamente superiore [30]. Il registro della « Gabella Marinariorum » di quest'anno ci fa

[26] Il numero delle navi arrivate nel porto registrato dai Carati del Mare è di 104 nel '34, 85 nel '33 e 67 nel '31; poi 75 e 73 rispettivamente nel '35 e nel '36. Possiamo supporre la vetta del '34 superiore ai 600.000 cantari (588.000 nel '33). Si vedano i dati riassunti da D. Gioffrè, *Il commercio d'importazione genovese alla luce dei registri del dazio (1495-1537)*, in *Studi in onore di A. Fanfani*, V, Roma, 1962, pp. 115-241.

[27] Istruzione all'amb. Martino Centurione, 25-7-1523 in R. Ciasca, *Istruzioni e Relazioni degli ambasciatori genovesi*, I, Roma, 1951; della povertà dei traffici s'accusano le perdite in Provenza e quel che accadeva in Lombardia « de la quale in maggior parte procede tutto il traffico nostro ».

[28] *Ibidem*, Istruzione a Sinibaldo Fieschi, 3-3-1529 e poi A. Giustiniani *Castigatissimi Annali della Repubblica di Genova*, ed. 1854, vol. II e *Annali della Repubblica di Genova*, descritti da F. Casoni, III, Genova, 1708.

[29] J. Bonfadio, *Annali delle cose dei genovesi* ed. Genova, 1871 e F. Casoni, *op. cit.*, *IV*. Per i provvedimenti del Senato, A.S.G., *Senato*, Atti 1208, 13-6-1531.

[30] G. Costamagna, *Gli armatori genovesi nell'età di Colombo*, in *Studi colombiani*, III, Genova, 1951, pp. 407-08. Questo studio si fonda sul registro della « Gabella Marinariorum ». La gabella era pagata esclusivamente dalle navi genovesi durante l'anno ed erano tenute ad essa tutte le navi superiori a 500 cantari. Nel 1509 il ton-

conoscere una flotta genovese costituita da navi di grossa portata. Sei anni dopo la Repubblica sostiene un programma di costruzioni navali dello stesso tipo [31]. È un segno che questo tipo di naviglio andava riducendosi già allora? I Registri dei Carati del Mare non risolvono questo problema, giacché quel che manca è precisamente la portata delle navi che arrivano in porto; dati (saltuari) sul numero delle navi, dettagli dei carichi, fideiussioni rilasciate dai patroni di nave all'Ufficio del Mare, qualche valore del traffico d'importazione, registri sparsi di gabelle, qualche « drictus »: questo il materiale che dovrebbe consentire di portar luce sul traffico e sulla flotta mercantile genovesi in questo periodo [32].

Qual è il rapporto fra il traffico di cabotaggio e il traffico di unità superiori ai 1500 cantari (cui sono riferiti i dati sopra analizzati)? La cifra d'appalto dello schifato passa da 250 lire (1487 e 1489-91) a 320 (1502-06), a 360 (1506-12), a 375 (1512-17). Due soli valori fra il '18 e il '30: lire 325 (1517-22) e lire 380 (1530). Le cifre degli appalti annuali sono notevolmente più basse fino al 1543. Una circostanza sembra darci la chiave di questo fatto: la crisi dei rapporti con Provenza e Linguadoca nel periodo 1529-41 [33]. La tabella seguente, costituita sulla base della « ve-

TABELLA I

Provenienze	1520 n. viaggi	1571 n. viaggi	Variazioni
Catalogna	3	25	+ 22
Provenza e Ling.	66	130	+ 64
Porti sabaudi	31	145	+ 114
Riviera Ponente	735	1.247	+ 512
Totale Ponente	835	1.547	+ 712
Riviera Levante	364	335	— 29
Toscana	49	259	+ 210
Porti romani	3	32	+ 29
Corsica e Sardegna	36	57	+ 19
Napoli e Sicilia	14	3	— 11
Totale Levante	466	686	+ 218
TOTAL GENERALE	1.301	2.233	+ 930

nellaggio ammontava a 430.000 cantari contro i 450.000 cantari del 1498 (sopra i 1500 cantari), ma, se escludiamo le navi che vi figurono più che una volta, non raggiungiamo in questo anno i 300.000 cantari.

[31] A.S.G., Archivio segreto, *Diversorum Comunis*, filza 3100, 23-1-1515 (« Formula fabricae navium antiquae magnitudinis... »).

[32] È in corso in questo senso uno studio del dottor Calegari e della dottoressa Borghesi. Notiamo tuttavia che le statistiche di tasse marittime genovesi di Sievering elaborata in un grafico da Miskimin sembrano confermare le nostre ipotesi. Il commercio marittimo depresso nel periodo 1450-1480, s'incrementerebbe fino a una vetta attorno al 1510 per poi calare nel successivo ventennio. Cfr. R. LOPEZ, *Market Expansion: the Case of Genoa*, in *Journal of Economic History*, 1964, p. 52.

[33] In conseguenza del rovesciamento delle alleanze della Repubblica. Si vedano gli annalisti citati, e soprattutto il CASONI.

nuta parva » dei registri dei Carati del Mare ci illustra infatti il predominio del commercio ponentino.

Rapportate a indici (1487-1583 = 100) le cifre d'appalto dello schifato erano 87 nel 1520 e 145 nel 1571: i due incrementi sono quindi assai vicini (75% e 66%). Si noterà la rilevanza del cabotaggio con la Riviera di Ponente i cui porti si nutrivano a lor volta del cabotaggio con la Sardegna (quasi esclusa dalla navigazione diretta per Genova) e soprattutto con la Provenza [31].

La corrispondenza fra l'introito dello schifato e il traffico di cabotaggio è così assodata: d'altronde questa era la ragione della tassa. Ma il problema che il grafico n. 2 cerca di mettere a fuoco è quello del rapporto fra traffico « grande » e traffico « piccolo ». Il confronto è reso problematico da una serie di fatti: eccetto che per il periodo 1529-67, l'appalto del traffico di cabotaggio è pluriennale; i periodi di esercizio non corrispondono: lo schifato è appaltato da marzo a marzo, poi da maggio, da luglio e da agosto, alfine (1574) da gennaio; non possiamo valutare le variazioni delle mete introdotte nel gennaio 1584 e quindi la serie, pur con i suoi « buchi » non è uniforme; da ultimo lo « jactus » è una gabella riscossa direttamente e quindi registrata, lo schifato una gabella appaltata in anticipo. Quest'ultimo fatto dà un carattere di previsione all'introito (e lo slittamento del tempo d'appalto ne è una logica conseguenza): ora tale previsione era necessariamente basata su criteri in buona parte soggettivi. Il carattere pluriennale dell'appalto amplia il peso di tali criteri e sgancia ulteriormente i valori dall'andamento reale del traffico annuale. Per ovviare alla non concordanza dei due esercizi abbiamo ricostruito i proventi dello « jactus » per l'arco di tempo corrispondente a quello dello schifato. Poste queste indispensabili premesse, cerchiamo di leggere il grafico. Innanzitutto c'è da osservare che la serie continua di punti a uno stesso livello (e cioè la pluriennalità dell'appalto) impedisce di ritrovare una regolare costante periodica. L'indicazione di caratteristici anni-vetta riesce meno ovvia, più difficile. Le variazioni sono meno ragguardevoli che non per la « tassa dello zetto » (lo « jactus »): l'indice cioè varia fra meno di cento punti (61 e 157), mentre l'altro varia fra quasi duecento punti (26 e 220). La regolarità quindi, come si conviene al tipo di traffico, è ben maggiore. Si può anche osservare come la distinzione fra i due periodi, 1487-1532 e 1532-1600, sia più problematica. Le cifre d'appalto per il periodo 1502-1521 appaiono singolarmente sganciate dalle poche indicazioni che abbiamo per la tassa dello zetto. Ci colpisce invece la depressione indicata dalle cifre d'appalto comprese fra il 1533 e il 1545: ma di questa abbiamo già indicato le ragioni. Questo non impedisce del resto la singolare coincidenza di anni privilegiati, fra il 1550 e il '54.

Da questo momento possiamo ritrovare una certa periodicità regolare con anni-vetta 1553-54 (indice 148), 1559-60 (154), 1565-66 (126), 1570-71

[31] Sarebbe seducente riferire di conseguenza all'indice 100 dello schifato (1487-1583 = 100) un numero di viaggi fra 1506 e 1583, per esempio 1550. Cfr. al riguardo a p. 602.

(145) e 1575 (134), ove è da notare il frequente ritardo di un anno sugli anni-vetta corrispondenti dell'introito dello zetto: ciò potrebbe suggerirci una correzione consistente nell'anticipare di un anno il valore della tassa dello schifato, considerandolo legato quindi alla portata complessiva del naviglio superiore ai 1500 cantari dell'anno precedente. La soluzione potrebbe avere una sua logica, giacché tale naviglio costituiva la maggior parte del traffico portuale e si può ammettere che fattori congiunturali che favorivano l'uno dovevano favorire anche l'altro tipo di traffico. Gli « anni sessanta » registrano appalti dello schifato piuttosto regolari, ma denunciano altresì un certo calo rispetto al decennio precedente: tale calo si fa più netto con l'appalto 1577-80 quando si raggiunge un indice (73,6) non più toccato dopo il 1544-45. L'appalto successivo testimonia una certa ripresa ma di questa non possiamo seguire le ulteriori tracce. Infatti la lettura dei dati dopo il 1576 si fa più difficile, e per il ritorno accentuato alla pluriennalità e per la « coupure » del 1584 dovuta all'introduzione di nuove mete che ci sono sconosciute. La cifra d'appalto del 1584 corrisponderebbe a un indice 73,8, ma abbiamo preferito costruire un nuovo indice limitato al periodo 1584-1600 che ne porta il valore a 136,4: su questa base calcoliamo un calo successivo fino al 1596-98. È molto probabile così che a quella relativamente lunga fase depressa segnalata per il grosso traffico fra il 1578 e l'85, corrisponda una caduta più costante e regolare del traffico di cabotaggio: da questo punto di vista dunque la crisi del traffico portuale dell'ultimo quarto del secolo, interrotta dallo straordinario arrivo dei nordici, risulterebbe più accentuata. Non siamo certo in grado di tradurre in valori di portata il fenomeno del traffico di cabotaggio. Ricordiamo soltanto che, sulla scorta dei controlli effettuati per il 1520 e il 1571 sulla « venuta parva » dei Carati del Mare, il massimo dei viaggi di un anno (1550/51 e 1559/60) può essere considerato pari a 2400 e il minimo (1537-39) pari a 960 viaggi. In questi numeri sono comprese imbarcazioni inferiori al migliaio di cantari. È chiaro che la media dovrebbe essere calcolata piuttosto in basso, ma comunque non certo a livelli di portata indifferenti alla valutazione complessiva del traffico del porto di Genova nel suo complesso [35]. In conclusione quindi una valutazione del traffico complessivo avrebbe probabilmente queste conseguenze: elevare il « palier » 1487-1531; spostare la crescita dal 1532 al 1545; accentuare il rilievo positivo del periodo 1545-1576/78 e, in ultimo, sottolineare un più coerente calo successivo. In questo modo l'andamento del traffico risulterebbe più legato alle fortune storiche del naviglio mercantile genovese e di quello raguseo, grandi protagonisti del traffico portuale. D'altronde il ruolo sostitutivo dei nordici può esser valutato soltanto in un arco di tempo che vada oltre la fittizia cesura del 1600.

Non bisogna dimenticare del resto che nella maggior parte dei casi, da un punto di vista commerciale il cabotaggio è una lunga navigazione

[35] Billoud parla per Marsiglia di 135.000 « quintali » di naviglio grosso, contro 60.000 di barche di cabotaggio: R. Collier - J. Billoud, *op. cit.*

a tappe. Diamone un esempio: il « Drictus Barbariae » tassava le merci di provenienza africana. Queste merci affluivano a Genova da porti diversi.

TABELLA 2

Porti di partenza	1546	1547	1548	1549	1550	Totale imbarcaz.
Tobarca	3	2	2	4	4	15
Londra-Anversa	—	—	1	1	1	3
Cadice	14	1	—	1	1	17
Cartagena-Alicante	8	9	5	1	2	25
Valencia	2	—	1	—	—	3
Provenza	4	—	16	12	?	32
Riviera Potente	1	—	1	—	—	2
Corsica e Sardegna	1	2	2	2	2	9
Sicilia	1	1	3	2	?	7
Chio	—	—	3	1	1	5
TOTALE IMBARCAZIONI	34	15	34	24	11	118

Questo specchio ci dà un'idea della natura degli scambi con la Berberia nel Mediterraneo. Ci mostra anche come un tipo di traffico merceologico impostato per Genova sulla media distanza (1546-47: porti spagnoli) si converta in un traffico di corta distanza e cioè per lo più in un traffico di cabotaggio (1548-49: porti provenzali). Così, richiamandoci alla tabella precedente sul cabotaggio del 1520 e del '71, l'incremento dei viaggi dai porti toscani è da attribuirsi al nuovo ruolo di emporio di Livorno e le stesse considerazioni valgono per Nizza. Così altri porti vicini, anche nel territorio della Repubblica, hanno importanza come scali, qualche volta di vie terrestri che risalgono la penisola [36].

Queste considerazioni non ci vietano però di considerare il grafico n. 3 illustrante la provenienza delle diverse imbarcazioni superiori ai 1500 cantari anche con criteri merceologici: ci sono dei porti-emporio e dei porti regionali (cioè con entroterra). Cosí se la portata delle navi provenienti dalla Sicilia rappresenta quasi il 42% del traffico genovese (come illustrato dalla carta annessa), ciò si spiega con l'importanza del grano siculo, poiché la seta viaggiava sulle galere; così come il 31% dei porti castigliani si spiega con la lana, lo zucchero, i cuoi, i tonni ecc. e « a fortiori » il 5,8% di « Ebiza » (l'Ibiza attuale) col sale dell'isola. Ma esaminiamo il grafico n. 3 tenendo presente i valori di portata più particolareggiati espressi dalla tabella riassuntiva finale. Il complesso ispano-siculo domina, come s'è accennato, il traffico genovese: questo spiega la decisiva scelta delle alleanze nel 1528, così come ne è una conseguenza. La navigazione dall'Oriente è certamente in declino: d'altronde i suoi fasti non erano certamente legati alla rotta Chio-Messina-Genova. Ci sono tuttavia alcune eccezioni da giustificare: quelle del 1533 e degli « anni cinquanta ». La

[36] Si veda D. GIOFFRÉE, *op. cit.* È il caso di Viareggio e Sestri Levante. Il « Drictus Barbariae », registri dal 1516 al 1600 in A.S.G., *San Giorgio*, sala 37. Sui porti liguri si veda l'articolo del De Negri, negli « *Studi Colombiani* » cit.

punta del '33 è giustificata dal fatto che sono registrate diciannove navi mercantili (di una portata media di 8.800 cantari) che rientrano da Corono ove erano state noleggiate al seguito di Andrea Doria. Il traffico sostenuto del periodo 1550-59 con le punte del '50-'51-'52 e '58 si spiega col cattivo raccolto siciliano: proprio nel 1550-'51 il traffico con la Sicilia tocca il suo più basso livello. Comunque questo « episodio orientale » sembra protrarsi oltre la stessa crisi granaria siciliana [37]. È sempre il grano che è alla base dell'ascesa, quarant'anni dopo, del traffico occidentale, cioè dai porti del Nord. Questo traffico è in ripresa dal 1574 ma il suo « boom » negli anni 1591-94 giunse pressocché inatteso: « Il giorno 18 gennaio (1592) — scrive l'annalista Roccatagliata — con gran maraviglia nonché della città e di tutta la cristianità, ma del mondo tutto, 130 navi cariche di frumento e d'altri viveri, e recando una grandissima abbondanza alla città, tolse il popolo genovese dalle sue brame ». E questo sciame di piccole navi arricchì d'un colpo la città che mai aveva potuto disporre assieme di più che centomila mine, di trecentomila mine di grano [38].

Il grano quindi era il gran protagonista del porto di Genova: le 60/70.000 mine di grano che Genova importava ogni anno dalla Sicilia corrispondevano a circa 110.000 cantari, vale a dire più del 20% della portata del traffico medio annuale del porto di Genova, escludendo il cabotaggio che d'altronde dalla Sicilia era ben poca cosa [39]. Ora, ammettendo un consumo « pro-capite » uguale a quello di Venezia e accettando la stima della popolazione data dal Felloni per il 1531-35, la sola città richiedeva almeno 130.000 mine all'anno per sfamarsi [40]. Questo implica il sistematico ricorso ad altre zone di approvvigionamento, e cioè non solo i caricatori turchi, greci e siciliani, non solo il Nord (dopo il 1590), la Spagna e perfino l'Africa (Orano nel 1540, Tabarca nel 1569), ma soprattutto la Provenza e la Linguadoca, la Lombardia e la Maremma e perfino la Sardegna. E ciò implicava anche il traffico di cabotaggio e a dorso di mulo. Così quando c'è una nuova crisi del raccolto siciliano, fra il 1575 e il 1580, e infatti cala il traffico dalla Sicilia, il grano doveva esser ricevuto soprattutto per queste vie. La « chiave » quindi rimane utile: ci permette fra l'altro di giustificare le vette del traffico di Tabarca e Berberia

[37] Nel 1558 fu rilasciato salvacondotto al patrono Mahomet Cilibi turco di Metelino che portava frumento a Genova (A.S.G., *Senato*, Atti 1307, 31-1-'58). Una ricca messe di documenti su questa complessa « operazione grano » è reperibile nell'archivio genovese. Ad essa dedicherò un prossimo lavoro.

[38] A. Roccatagliata, *Annali della Repubblica di Genova dall'anno 1581 all'anno 1607*, Genova, 1873, p. 158. L'annalista cita acquisti in Fiandre e in Amburgo nel '90 e, poi nel '91, arrivi da Danzica, Lubecca e Gratz.

[39] L'ammontare delle importazioni siciliane di grano è dato da F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéeen à l'epoque de Philippe II*, 2ª ed., Parigi, 1966, I, p. 525. Secondo il Giovrné (*op. cit.*, p. 190) la quantità importata era la medesima nel '32. La cifra ci sembra troppo bassa. Anche a non voler considerare che le navi facessero il pieno carico, l'incidenza media del traffico siculo era infatti il doppio.

[40] Il consumo veneto è dato da M. Aymard, *Venise, Raguse et le commerce du blé pendant la seconde moitié du XVIème siècle*, Parigi, 1966, p. 17. Per la popolazione di Genova G. Felloni, *Popolazione e case a Genova nel 1531-35*, in *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, n.s. IV, 1964, pp. 305-23.

e di spiegare qualche variazione del traffico castigliano, così spesso asimmetrico rispetto a quello siciliano [41]. Il grafico ci mostra la netta ascesa del traffico castigliano dopo il 1555, con un culmine nel periodo 1574-80; viceversa il traffico siciliano raggiunge le sue quote più elevate nel periodo 1542-54.

Nel ventennio 1570-90 il traffico spagnolo ha ormai il sopravvento, e questo si spiega anche considerando la fase più caratteristicamente mediterranea del commercio laniero [42]. Si noterà altresì la continuità della via africana per tutto il secolo: come ormai sappiamo solo una parte, circa il 12% secondo la tabella precedente, delle molteplici relazioni commerciali con la costa berbera. Certo, come ha mostrato il Gioffré, solo la rilevazione sistematica sui registri dei Carati del Mare, rilevazione condannata ad essere episodica per la più gran parte del secolo [43], può restituire al commercio genovese quella sua piena fisionomia che la registrazione della provenienza del naviglio illustra solo all'ingrosso; così come può chiarire quei rapporti con la Catalogna, la Provenza, le isole del Tirreno, la Toscana, Civitavecchia e Napoli che la nostra tavola, limitata al naviglio superiore alla portata di 1.500 cantari, illustra solo parzialmente. Notiamo ad esempio che essa non registra affatto il fenomeno di Livorno porto di transito per Genova e altrimenti rotta tipica del cabotaggio ligure [44]. Ancora, solo i Carati ci possono illustrare l'importanza delle vie terrestri, la « venuta terrae ». Ma non possiamo non citare qui un'altra preziosissima fonte, quella dei registri del « Drictus Armamenti », una serie mirabilmente continua dal 1548 alla fine del XVIII secolo, tale che forse potrebbe consentirci nelle sue tre voci (« éxitus », « introitus orientis » e « introitus occidentis »), con le necessarie integrazioni di qualche gabella speciale, una valutazione della bilancia commerciale genovese [45].

Ma della rotta di Ibiza possiamo parlare. Ibiza vuol dire sale e sale vuol dire grosse imbarcazioni. Ma vediamo che il traffico è molto irregolare, laddove le condizioni di monopolio della Repubblica — fra Marsiglia e monte Argentario, ovvero fra Monaco e Crovo — avrebbero dovuto assicurarle un mercato regolare [46]. Notiamo l'anomalia del 1590: uno sciame

[41] La migliore fonte al riguardo, Archivio General de Simancas, Estado, *Genova, 1362-1630, Correspondencia*, serie primera.

[42] Sull'argomento F. Braudel - R. Romano, *Navires et marchandises à l'entrée du port de Livourne, 1547-1611*, pp. 45-49 e tavole, M. Ulloa, *La Hacienda Real de Castilla en el Reinado de Felipe II*, Roma, 1963, cap. IX (« El nuevo derecho de las lanas »), p. 207 con tavole.

[43] La serie è lungi dall'esser continua almeno per il Cinquecento. Per il periodo successivo al 1537 abbiamo per esempio: 1541, poi 1548 Occidentis, 1550 (Occ. e Orientis), 1551 '52 e '58 tutti « Orientis », 1561 (Occ. e Orientis), 1563, 1564 « Occidentis » — e così via.

[44] Braudel-Romano, *op. cit.*, p. 41.

[45] A.S.G., *San Giorgio*, sala 36, n. 204 grossi registri. Il « drictus armamenti » era stato istituito ben prima del '48. Si veda per le mete del '35 A.S.G., *Manoscritti San Giorgio*, n. 52.

[46] Secondo le Regole del 1563 l'Ufficio del Sale doveva far porre ogni anno nei magazzini di Genova per la vendita giornaliera 22.000 mine di sale di Jbiza, 5.850 di sale bianco di Hyeres e 650 di sale di Malta. Altre 12.000 mine potevano esser ven-

di piccole imbarcazioni provenzali, una ventina, riforniscono Genova di sale, su una rotta tradizionalmente riservata a ben più rilevanti unità. Si tratta probabilmente di un aspetto del problema più generale posto dal declino del naviglio mercantile genovese. Il grafico n. 4 ci documenta questo fenomeno fra il 1530 e il 1596.

Nel 1530 il traffico straniero, biscaglino, provenzale, raguseo e siciliano rappresenta meno di un quarto del traffico portuale. La percentuale è già nettamente più elevata che negli anni precedenti quando le « marine ausiliarie » erano soprattutto le piccole unità biscagline, non di rado di portata inferiore ai 1.500 cantari[47]. Dal 1530 in poi tale percentuale cresce costantemente fino al 41/48%, e la curva è, come si può vedere, perfettamente simmetrica a quella del traffico genovese fino al 1560. Nel 1564 il traffico straniero supera la metà del traffico totale (56%): la già rilevata simmetria sembra smarrirsi. Nel '68 il traffico genovese riprende il sopravvento (55,6%) e lo mantiene, sia pure di misura e con le eccezioni del 1576, 1580 e 1582, fino al 1586, per perderlo dopo, quando il traffico straniero giunge a superare il 70%. È chiaro che non si può più parlare di « marine ausiliarie »: lo conferma, oltreché le cifre suddette, l'andamento non più rigorosamente simmetrico delle due curve, fatto che ci sembra indicare un ruolo di protagonista della marina straniera.

Questa marina è soprattutto la marina ragusea che nel suo momento migliore, fra il 1564 e il '69, convoglia nel porto di Genova fino a trenta grosse navi per una portata complessiva di 310.000 cantari (1567). Già nel '16 troviamo registrate quattro navi ragusee: a quest'epoca c'era già il consolato della nazione ragusea in Genova[48]. La portata dei « cargo » ragusani aumenta costantemente lungo il secolo. Ancora minima nel '16 (meno di 2.500 cantari), nel 1528-30 è già di oltre 4.000 cantari, poi sale fino ai 14/15.000 cantari nel 1570. La nave più grossa è una patronata dagli Isveglia che giunge a Genova nel 1578 e '79: provenienza Spagna, portata 30.000 cantari. I ragusei li troviamo presto su tutte le rotte del gran traffico genovese: l'Oriente, la Sicilia, Ibiza e i porti castigliani, con navi di grossa portata, assai spesso finanziati o a nolo dei commercianti genovesi. Il declino della marina biscaglina è netto dopo le « punte » del '41: nell'ultimo trentennio del secolo solo quattro navi. I nordici li ritroviamo saltuariamente fino al 1571: si tratta di imbarcazioni di una certa portata (da 3 a 10.000 cantari) e alcune di esse, fiamminghe, trovano acquirenti a Genova. Dal '72 riappaiono gli inglesi, non di rado provenienti da Livorno, e sono piccole imbarcazioni, di portata inferiore ai 4.000 cantari. La flotta frumentaria del 1592 è costituita soprattutto da tedeschi e olandesi.

La seconda tavola generale riassuntiva documenta altresì la costante

dute fuori banco. L'Ufficio appaltava anche la condotta di Milano. La materia è complessa e degna di uno studio particolare.

[47] Sui biscaglini cfr. J. Heers, *Le commerce des basques en Méditerranée au XVIème siècle*, in « *Bulletin Hispanique* », 1955.

[48] A.S.G., *Archivio Segreto, Giunta di Marina* 1, elezione 9-7-1516.

presenza della marina catalana, senza che tuttavia sia riscontrabile dopo il '70 un sensibile incremento[49]. Diciamo da ultimo del naviglio degli altri stati italiani: l'apporto di navi venete è trascurabile, più rilevante invece è quello di navi siciliane, soprattutto nel periodo 1537-53, quando il traffico dalla Sicilia è al culmine e la marina ragusea non ha ancora assunto la sua posizione di netto predominio.

La documentazione del ruolo del naviglio straniero ci offre una chiave per l'illustrazione del fenomeno documentato nel grafico n. 5: la distribuzione delle imbarcazioni nel porto di Genova per classi di tonnellaggio. L'altra « chiave », complementare, ci è data ovviamente dall'evoluzione della marina mercantile genovese. Le medie decennali sono relative a un numero di anni variabile, ma, a parte la nostra ignoranza del periodo 1521-30, il grafico rimane attendibile. La portata delle navi varia notevolmente di decennio in decennio, e varia anche il numero medio delle navi: fra 37 (prima figura) e 128 (quarta figura). Queste variazioni sono leggibili nelle variazioni degli istogrammi indicanti le diverse classi e in particolare nella diversa lunghezza della colonna nera. Questo è il fenomeno più vistoso ma non certo il più importante. L'evoluzione indicata dalle prime quattro figure è netta: diminuzione delle due classi superiori e aumento costante delle due classi inferiori. Anche se l'apporto della marina biscaglina ha la sua importanza in questo senso, determinante è l'evoluzione del naviglio mercantile genovese. Le tre figure seguenti che coprono il periodo 1551-80 esprimono una netta inversione di tendenza, ma questa volta, ancorché il fenomeno interessi anche la marina genovese, protagonista è la marina ragusea. Le ultime due figure indicano un ulteriore capovolgimento di tendenza: è notevole che questo si presenti già delineato prima del decisivo apporto del naviglio leggero nordico, in conseguenza di un certo alleggerimento del naviglio raguseo, ma anche di un più sostanziale apporto del naviglio delle riviere all'interno del « naviglio genovese »[50]. In conclusione, poiché conosciamo le specializzazioni delle marine biscaglina, ragusea e nordica, la vera incognita rimane a questo punto la marina genovese.

II. Il naviglio mercantile genovese

I registri delle entrate e uscite dei Padri del Comune non ci danno quasi nessuna indicazione sui nomi delle navi: pertanto l'identificazione di una stessa imbarcazione negli anni è possibile solo tenendo presente la portata, il nome del patrono e il cambio di patronato. Questa circostanza non facilita certo il calcolo dell'età delle navi. In generale le notizie sulla morte delle navi (naufragio, attacco di pirati, affondamento) sono tutt'altro

[49] In relazione al nuovo asse Barcellona-Genova; ma i trasporti di metalli preziosi avvenivano tramite galere che ovviamente non figurano nei registri.

[50] Purtroppo dobbiamo rinunciare a dati precisi al riguardo, nel senso che qualsiasi costruzione quantitativa dovrebbe sostenersi su un eccessivo arbitrio di attribuzioni onomastiche.

che sistematiche; il fatto poi che un'imbarcazione non risulti più ancorata nel porto di Genova non significa che essa abbia cessato di esistere.

Non ci resta che ricorrere a singole biografie, una serie di casi particolari dai quali tentar di cavare delle conclusioni più generali.

Il « patronato » di una nave è un tipo di contratto marittimo; i Padri del Comune avevano l'autorità di incatenare le navi a seguito delle decisioni dei tribunali commerciali [51]. Se non era proprietario « in toto », il patrone di nave era, nella maggior parte dei casi, proprietario di una caratura minoritaria: era cioè membro attivo di una società che manteneva del resto anche un suo rappresentante « a terra »; poteva esser anche capitano della nave o avere un ruolo distinto secondo i casi, ossia secondo l'ampiezza della nave.

Il patrone è quindi più spesso un membro di un gruppo armatoriale. La distinzione fra interesse armatoriale e interesse commerciale era nel costume economico-sociale dell'epoca: l'oggetto della società armatoriale era come logico il nolo. Ma in un'epoca di minima specializzazione degli investimenti è ovvio che un qualche legame persistesse. Comunque una carta, senza data, ma certamente della seconda metà del cinquecento, denunciava la scissione fra i due interessi come la causa fondamentale del declino della « navigazione genovese ». I mercanti — si diceva — preferivano le bandiere straniere perché erano meglio armate, praticavano noli più bassi e soggiornavano nei porti un tempo più breve. Come rimedio si proponeva l'aumento del numero dei carati o porzioni di proprietà delle navi da venti circa che erano a cinquanta e la distribuzione dei titoli corrispondenti « fra tutti quelli negotianti che scaricano mercantie », oltre a un « premio » dell'autorità agli interessati [52].

Possiamo ritenere che il declino dei nomi aristocratici fra i patroni di nave, abbastanza netto a partire dal 1563 (ma anche da prima), abbia significato una definitiva scissione fra i grossi interessi consorziati degli alberghi genovesi, attratti piuttosto dall'armamento di galere e dagli « asientos » navali, e l'armamento mercantile. Del resto gli investimenti potevano anche essere diretti all'acquisto di carati di navi ragusee [53], ed è probabile una sempre crescente specializzazione finanziario-commerciale dei mercanti genovesi, considerando le garanzie offerte dalle « marine ausiliarie ».

Ma torniamo alle nostre « biografie ». Rileviamo che se l'elezione del patrono era di regola annuale, sembra esistere però una frequenza dello stesso patrono per periodi più lunghi, di 2/4 anni. Il mutamento di patrono non di rado è segnalato dai nostri dati: per sedici anni non continui, compresi fra il 1541 e il 1560, abbiamo 245 mutazioni su 355 nomi di patrono che ricorrono nei registri, spesso saltuariamente.

[51] Nel 1542 ad esempio furono incatenate 8 navi, 13 nel '43 e 12 nel '44: *Archivio dei Padri del Comune, Atti*, filza 17. Alcuni caratteristici contratti di patronato ritroviamo nelle filze del notaio *Francesco Caraxeto*, ad esempio, l'atto 452 della filza 5 (1560). Fra le ragioni del provvedimento c'era certamente anche la violazione del contratto suddetto.

[52] A.S.G., *Archivio Segreto, Giunta di Marina* 1, documento s.d.

[53] A.S.G., *Notaio Cicala Cazero* filza 2, 3-1-1567.

Quanto durava la « carriera » del patrono di nave? Eccezionale appare il caso di un Gio Pico di Savona citato dal 1550 al 1586: patrono prima di una nave di 6.000 cantari, poi di navi di 8.000, 14.000 e 22.000. Poniamo che sia l'età del massimo successo, della matura esperienza che assume più gravi responsabilità prima del declino: le ultime due navi infatti sono di 12.000 e 10.000 cantari. Altri casi di più che ventennale patronato sul mare sono quelli di Agostino Nigrono Maddalena, Cristoforo Musto, Bernardo Garibaldo, Stefano Calvo de Albaro, Giuliano Promontorio de Ferrari [54]. La media doveva essere naturalmente più bassa, fra i dieci e i vent'anni.

Heers li definisce come dei « salariati »[55], ma la terminologia è un po' rigida. Il gruppo ci appare sotto una fisionomia corporativa. C'era nel mestiere un elemento patrimoniale come suggeriscono gli stessi cognomi ricorrenti e i passaggi di patronato ai figli; agiscono come gruppo compatto nei confronti dei Padri del Comune, nelle controversie sulla tassa dello zetto e nelle richieste di pagamenti all'Imperatore [56]; agli inizi almeno, il Magistrato dei Conservatori del Mare, istituito nel 1490, è eletto da essi, dai capitani o dai loro procuratori [57]. Almeno uno di essi è fatto console [58]. Del resto molti consolati nascono per loro: da questo punto di vista essi sono i sensali della diaspora genovese.

Anche nel caso delle navi possiamo registrare solo delle biografie. Un caso almeno di precoce mortalità: la nave di Bernardo Dondi di 5.000 cantari uscita dai cantieri di Varazze nel 1546 e naufragata sulla spiaggia di Barcellona nel 1548 [59]. Un caso opposto: una nave di 8.000 cantari in mare per 14 anni. Vediamo il caso di una famiglia: i Vassallo.

Pietro Paolo è patrono di una nave di 11.500 cantari dal 1574 al 1583, poi la cede a Clemente che è il patrono fino al 1586 (totale: 13 anni); Pietro Paolo è diventato patrono di un'altra unità di 14.000 cantari dal 1584 al 1593, il cui patronato nel 1596 è di Delfino. Sono accertabili almeno 17 viaggi della prima nave (per Spagna e Sicilia) e almeno 13 della seconda. Gli stessi Vassallo figurano poi patroni di una nave da 16.000 cantari nel 1591-96 e di una da 11.000 nel 1597.

Ma esemplifichiamo ancora: Lazzaro Grapione patrone di una nave di 9.300 cantari, compie 17 viaggi da Tabarca nel periodo 1567-74; Stefano Porta per 9 anni patrono di un'imbarcazione di 4.000 cantari; Gerolamo Campodonico e Sebastiano Schiatino successivamente patroni di una nave di 2.000 cantari (8 anni); la nave « Imperiale » di 16.000

[54] Il primo patrono di 5 navi fra il '31 e il '51; il secondo di altrettante fra il '31 e il '58; il terzo di 3 fra il '36 e il '58; il quarto di 4 fra il '47 e il '59 e l'ultimo di 5 fra il '30 e il '52.

[55] J. Heers, *Gênes au XVème siècle*, Parigi, 1961, p. 309.

[56] *Statuti dei Padri del Comune* citati, XLII e XCIII e per la petizione A.S.G., *Notaio R. Saoli-Carega*, filza 6.

[57] *Biblioteca Universitaria di Genova, Sezione Manoscritti*, Ms. C V 15. Le carte d'archivio di questa Magistratura sono assai più tarde.

[58] A.S.G., *Notaio B. Borsoto*, filza 2 doc. 20.

[59] A.S.G., *Notaio R. Saoli-Carega*, filza 16.

cantari cambia almeno quattro patroni fra il 1552 e il '60; un'altra di 7.000 cantari che troviamo per la prima volta nel 1541 è catturata dieci anni dopo; Michel Pietro Cochino di Chio patrono di nave da 7.500 cantari fra 1555 e 1563; Gerolamo Salvago patrono di nave di 9.000 cantari per 10 anni; almeno 12 anni di vita per una nave di F. de Franchi naufragata nel Levante del 1553 e forse 18 per un'altra di 6.000 cantari di Agostino Flisco Maruffo naufragata nel '52 a Chio [60]; poi molte altre navi di cui è accertabile una vita fra i sei e i dieci anni. Di contro la maggior parte delle imbarcazioni le cui tracce si perdono rapidamente nei nostri registri di traffico. Non è possibile quindi fare affermazioni perentorie sulla vita delle navi. Quindici anni dovrebbero rappresentare un massimo, eccezionale. Il problema dell'età media di una nave è ancora più complicato quando si rifletta che non è in gioco solo l'usura dell'imbarcazione, ma altresì tanti altri accidenti come il naufragio, la cattura ecc.

È interessante ricordare come un patrone raguseo dopo sei anni continui di viaggi in Spagna chieda di poter ritirare la nave a Ragusa per rimetterla in sesto: purtroppo non sappiamo nulla su eventuali « vite successive »[61]. Lane parla di una vita media di 10 anni, ed è forse troppo; più cauta e più accettabile la proposta di Luzzatto per una vita media variante fra i 5 e i 10 anni [62]. Ritengo che ci si possa allineare su questa tesi. La nostra fonte, pur essendo fonte di traffico, non è del tutto inidonea a darci qualche base di valutazione: per lo meno una buona parte della marina genovese doveva costantemente, o con una certa periodicità, gettar l'ancora nel porto di Genova. I legami economici creano, come tutti i legami, un costume, e una certa specializzazione delle rotte pur esisteva, se non altro per ragioni di carico.

Vediamo ora se è possibile fare una stima del naviglio mercantile genovese. Neanche in questo caso le fonti ci pongono in una condizione ideale; d'altronde, date le tradizioni privatistiche del mondo economico genovese, è fuor di luogo attenderci grosse scoperte archivistiche: Heers s'è addirittura affidato al sistematico sondaggio notarile [63]. In ogni caso ci sono due fatti da tener presenti: in primo luogo il porto di Genova non è l'unico porto ligure, né v'è alcuna ragione di ritenere che i porti minori debbano esser considerati come porti meramente sussidiari o di semplice cabotaggio; in secondo luogo il naviglio mercantile genovese non si identifica solo con quello che tocca il porto. I notai testimoniano di molte navi genovesi impegnate su rotte di navigazione esterne al porto di Genova in relazione alle molteplici iniziative dei mercanti genovesi: sfruttamento

[60] A.S.G., *Senato, Atti*, 1283, 22-3-1552; *Ibidem*, 1289, doc. 349.

[61] A.S.G., *Senato, Atti* 1365 (1567): si tratta del patrono F. Scorciabocca. In un rogito notarile del 1561 si parla di una nave ragusea vecchia di 15 anni mentre si sa — dice il testo — « che una nave di 5 anni è vecchia e per tale havuta e tenuta ». A.S.G., *Notaio M. Sivori* f. 15, atto 130.

[62] F. C. Lane, *Venetian Ships and Shipbuilders in the Italian Renaissance*, Baltimora, 1934, pp. 108 e 263; Gino Luzzatto, *Per la storia delle costruzioni navali a Venezia nei secoli XV e XVI*, in *Studi di storia economica veneziana*, Padova, 1954.

[63] *Op. cit.*, pp. 281 e tavole a pp. 639 e 645.

di monopolii, vettovagliamento di città, rifornimento di mercati tradizionali, vettovagliamento ed equipaggiamento e trasporto di eserciti, concessioni favorevoli d'importazione ecc. È facile documentare queste attività sugli atti notarili, ma la fonte classica, più sistematica, la ritroviamo nella prassi di tenere cartulari dello « strazeto », cioè di registrare a fini fiscali un traffico esterno a Genova che non toccava la città ma interessava i genovesi. Il cartulare del 1495-97 è già stato illustrato da Gioffré e sembra che non ce ne siano altri [64]. Ma la prassi continuò. Nel 1513 gli strazeti furono aboliti, poi re-introdotti e aboliti di nuovo nel 1531 per incoraggiare il commercio; così pure furono aboliti gli strazeti per terra introdotti nel 1528. Ma indubbiamente si ritornò alla prassi tradizionale come testimonia un frammento di strazeto ritrovato in una filza notarile che documenta i negozi di un Raffaele Spinola della Torre nel periodo 1548-52. Il documento dimostra una varia corrente di traffici da Chio, da Alessandria, da Tripoli, da Gallipoli e da Venezia per Palermo, Messina, Cadice, Alicante e Marsiglia: sono citate molte navi su cui venivano imbarcati lini, cotone, cordami, cuoi, saponi, carisee, olii di Caffa ecc. Su una ventina di imbarcazioni citate solo una è nominata « il galeone inglese », le altre tutte di patroni genovesi, i più a noi già noti: comunque nessuna di queste navi tocca Genova in quegli anni [65].

Tenendo presente queste due circostanze, il traffico « indipendente » dei porti liguri e l'attività mercantile della marina genovese fuori del porto di Genova, non ci rimane che tentare una valutazione del naviglio mercantile sulla base dei dati per qualche anno di intenso traffico. Nel 1548 l'affluenza nel porto provocò seri problemi di ormeggio: così scegliamo questo anno isolato e lo poniamo a confronto con la situazione degli anni 1537-39 e 1556-58 [66]. Per questi due trienni abbiamo tenuto presente le mutazioni di patronato onde evitare calcoli doppi; inoltre abbiamo integrato tutte e tre le serie con la documentazione supplementare di un'altra fonte, della quale ci conviene ora discorrere brevemente.

A norma di due decreti del 1437 e del 1481 ogni imbarcazione genovese prima di salpare da Genova o da Portofino diretta « ad partes extraneas » doveva rilasciare all'« Officium Maris » fideiussione per la quale il patrono si impegnava a rispettare nella guerra di corsa gli alleati della Repubblica, a non prendere stipendio da alcun principe e città, a non vendere la nave e in generale a rispettare gli statuti della Repubblica. Potevano poi esserci altre fideiussioni « a-latere », ma la prassi era destinata a rimanere poiché esprimeva una viva preoccupazione politica e un interesse per il patrimonio navale tipico delle tradizioni mercantili cittadine. La fideiussione era stabilita presso notaio e molte di queste fideiussioni sono rintracciabili, oltreché nelle filze notarili, raccolte in altri fondi ufficiali.

[64] D. Gioffré, *op. cit.*, p. 6.

[65] A.S.G., *Notaio Gio. G. Fiesco-Paxero*, filza 2, doc. 742. Sullo strazeto si veda A.S.G., *Senato, Atti* 1208, 13-6-1531.

[66] A.S.G., *Senato, Atti* 1258, doc. 138: i Conservatori del Mare impongono alle navi l'obbligo di reggersi l'un l'altra.

TABELLA 3

Classi di portata	1537-39 n. navi	1537-39 cant.	1548 n. navi	1548 cant.	1556-58 n. navi	1556-58 cant.
cantari 1.500- 2.000	4	5.000	7	10.500	4	6.600
» 2.000- 3.000	17	35.500	11	24.000	9	21.500
» 3.000- 4.000	22	68.200	13	41.000	11	37.500
» 4.000- 5.000	15	62.000	11	44.000	7	30.000
» 5.000- 6.000	9	46.500	13	66.800	14	72.300
» 6.000- 7.000	7	42.000	18	108.000	9	55.800
» 7.000- 8.000	1	7.000	3	21.000	7	50.200
» 8.000- 9.000	6	48.000	9	72.700	9	72.500
» 9.000-10.000	—	—	3	27.500	7	63.000
» 10.000-11.000	1	10.000	—	—	5	50.500
» 11.000-12.000	—	—	2	220.000	3	33.500
» 12.000-15.000	4	48.000	—	—	4	77.000
» oltre 15.000	—	—	—	—	2	32.000
TOTALI	86	373.200	90	437.500	91	602.000

Ciònonostante la documentazione riesce incomparabilmente inferiore a quella fornitaci dai Registri dei Padri del Comune ancorché, come s'è accennato, in qualche caso la possa integrare [67]. L'ammontare della fideiussione era stabilito in fiorini, moneta di conto che rapportava il fiorino a 25 soldi, ed era corrispondente alla portata delle navi. Ma non abbiamo ritrovato il testo dei su-accennati decreti e il confronto coi dati della tassa dello zetto ci permette solo delle conclusioni « di frequenza ». Fino a 6.000 fiorini la corrispondenza è di mille fiorini per mille cantari, ma dai 6 ai 10.000 fiorini è compreso tutto il naviglio superiore a 6.000 cantari. Le integrazioni apportate al quadro costruito sui nostri registri sono volutamente « di minima », il che significa che il suddetto rapporto fra cantari e fiorini è stato considerato generale.

Come si vede, se il numero delle imbarcazioni varia di poco, aumenta considerevolmente il tonnellaggio, specie fra il 1548 e il 1556-58, in ragione di un incremento del naviglio più pesante. Il naviglio genovese cioè, dopo un lungo periodo di « alleggerimento », tende ad appesantirsi di nuovo secondando quel processo di inversione 1550-1580 di cui s'è parlato a proposito delle classi di portata delle navi (grafico n. 5). Siamo nel periodo di massimo auge del traffico genovese nel porto di Genova (cfr. grafico n. 4) e cioè, secondo l'ipotesi da noi implicitamente accettata, nel periodo più felice per la marina mercantile genovese nel Cinquecento. Val la pena allora di tentare un confronto con altre marine mercantili dell'epoca.

La marina mercantile ragusea, grande protagonista fra l'altro del traffico portuale genovese, appare fuori concorrenza. Secondo il Tadic si trattava di una flotta di 180 navi per un tonnellaggio complessivo crescente

[67] Gli atti di fideiussione sono raccolti per il periodo 1530-60 in A.S.G., *Senato, Atti* 1204, 1225 e 1279 e in *Archivio Segreto, Maritimarum*, 1665. Per il periodo 1541-60 le fideiussioni aggiungono 65 nomi di patroni di nave che non ritroviamo nei 16 registri del periodo.

da 30.000 tonnellate nel 1530 a 55.000 nel 1565 (quasi raddoppiando la portata per unità), e cioè da 630.000 a 1.150.000 cantari. Notiamo che la vetta del traffico raguseo nel porto di Genova raggiunge i 320.000 cantari nel '67 [68]. Ma come è noto l'armamento mercantile rappresentava la specializzazione dell'economia ragusana. Il confronto con Venezia è più opportuno tanto più che anche il traffico portuale veneto era tributario della marina ragusana. A Venezia una speciale tassa d'ancoraggio gravava sulle imbarcazioni inferiori ai 400 botti, cioè a 5.000 cantari genovesi. Ruggero Romano ci dà delle stime per il naviglio mercantile superiore ai 400 botti: 37 unità per 29.000 botti, e cioè 348.000 cantari nel 560 e 42 unità per 53.400 botti e cioè 640.000 cantari nel 1567 [69]. Le corrispondenti cifre genovesi sono 38 unità per 318.000 cantari nel '48 e 62 unità per 507.000 cantari nel 1556/58. L'inferiorità genovese, non molto sensibile, potrebbe esser stata ricuperata nel naviglio inferiore: la Repubblica infatti non aveva in questo periodo alcuna nave superiore ai 18.000 cantari, contro 9 navi veneziane nel '67. Se, come sembra, il « laissez faire » incoraggiava il piccolo tonnellaggio, c'è da tener presente la superiore incidenza a Venezia dei pubblici poteri, chiaramente fautori del grosso tonnellaggio.

Marsiglia era ancora un destino del futuro come attestano le sue quaranta grosse imbarcazioni con una portata complessiva di 86.000 cantari, segnalate per il 1555 da Billoud [70]. È un fatto comunque che dei tre porti quello genovese era senza dubbio il più aperto al naviglio straniero già prima che la crisi dell'armamento mercantile si segnalasse più nettamente.

I nostri dati comunque ci consentono ancora una significativa esplozione proprio in riferimento alle costruzioni navali, un tipo di attività industriale non facilmente documentabile nel territorio della Repubblica. Possiamo considerare tre serie di dati: imbarcazioni costruite nei cantieri liguri e registrate come provenienti dal varo, mutazioni di proprietà da stranieri a genovesi e imbarcazioni che pagavano il « molagio », cioè, presumibilmente, imbarcazioni che non erano mai state in precedenza nel porto di Genova. In generale l'acquisto di navi straniere dovrebbero rappresentare già un indice negativo per l'industria locale. La pratica è già documentabile nel '37 nei confronti di navi ragusee, poi di navi biscagline, italiane e fiamminghe. Ma tutti i passaggi di proprietà sono più sistematicamente documentabili sui registri della « gabella delle Ripe »[71]. Sulla base di quanto sappiamo dai nostri registri non possiamo argomentare in favore di una generalizzazione del fenomeno. In realtà il problema può esser circoscritto al problema dei rapporti fra armamento genovese e marina

[68] J. Tadic, *Le porte de Raguse et sa flotte au XVIème siècle*, in *Le navire et l'économie maritime du Moyen Age au XVIIIème siècle principalement en Mediterranée* a c. di M. Mollat, Parigi, 1958.

[69] R. Romano, *La marine marchande vénitienne au XVIème siècle*, in *Le navire* cit.

[70] R. Collier - J. Billoud, *op. cit.*, *passim*.

[71] Il dottor Calegari ha individuato l'importanza di questa fonte forse utile anche per lo studio della congiuntura armatoriale.

ragusea, ed è problema aperto. I dati più diretti sulla costruzione di navi sono troppo scarsi ma, assommati alle imbarcazioni della Repubblica che pagano molagio e quindi indicano anch'esse presumibilmente nuove costruzioni navali, possono dar luogo a qualche interessante considerazione, sia pure in un ambito assai ipotetico. Ecco le statistiche quinquennali per il periodo 1550-1591.

TABELLA 4

Periodi quinquennali	Presunte costruzioni n.	cantari (a)	Naviglio genovese n.	cantari (b)	Percentuale a - b
1550-54	35	195.600	332	2.076.700	9,4
1556-60	40	247.000	284	2.153.500	11,5
1562-66	24	167.700	165	1.299.900	12,9
1567-71	35	289.200	176	1.552.800	18,6
1572-76	29	158.900	173	1.535.400	10,3
1577-81	22	102.200	155	1.495.600	6,8
1585-86	34	205.000	192	1.454.400	14,1
1587-91	62	209.100	245	1.314.800	15,9

Questa tabella mostra come al calo del naviglio mercantile genovese nel traffico del porto di Genova, non corrisponda un calo parallelo delle costruzioni navali presunte: la percentuale infatti è inferiore soltanto nel quinquennio 1577-81. Dal fatto che negli altri quinquenni sia uguale o più elevata rispetto al periodo 1550-60, sembra doversi trarre la conclusione che il suddetto calo nel traffico non sia dovuto che in parte a una diminuzione delle costruzioni navali (una certa riduzione nelle cifre assolute è pur sensibile fra il '72 e l'81). In conclusione dunque non ci sarebbe una crisi del naviglio mercantile ligure dopo il '60 come suggerito dai dati del traffico portuale. Ma la nostra tabella è ipotetica e conviene lasciare aperto il problema [72].

III. I CONSOLATI

Se i protagonisti della storia come dice Febvre non sono tanto gli individui quanto i gruppi sociali, non c'è dubbio che la storia del Cinquecento genovese è, oltreché storia delle famiglie e delle società, anche storia dei consolati.

Lo Stato, la Repubblica non è davvero gran cosa. Ciascuno dei gruppi ha le sue determinazioni documentarie: per le famiglie, le famiglie aristocratiche beninteso, si tratta di atti vitali (matrimoni, « veniae

[72] È chiaro per esempio che non possiamo avere certezza sulla ragione della tassa di « molagio » dato che essa non viene specificata negli « Statuti dei Padri del Comune » citati. Val la pena rilevare comunque una singolare coincidenza con quanto osservato per il quinquennio 1577-81, e cioè il quasi nullo provento della « gabella legnami » nel periodo 1575-79. Cfr. R. DI TUCCI, *Le imposte sul commercio genovese fino alla gestione del Banco di S. Giorgio*, in *Giornale storico e letterario della Liguria*, 1929-30, tavole finali.

aetatis » e emancipazioni, morti), di alberi genealogici, di consistenze patrimoniali; per le società che sono un modo di strutturarsi delle relazioni economiche e sempre a breve termine, si tratta di statuti, di liti, di lettere; per i consolati ancora di statuti, di privilegi, di conflitti di competenze, di simboli associativi.

Non v'è dubbio che proprio quest'ultima istituzione ha il massimo rilievo comunitario: organizzazione di minoranze in paese straniero, organizzazione giuridico-politica per tutelare il rispetto di storiche concessioni, organizzazione giudiziaria per dirimere liti commerciali e non solo commerciali; organizzazione economica in difesa del commercio e della navigazione, organizzazione sociale infine col suo centro cultuale e i suoi simboli di preminenza, la sua vita associativa e politica. Non stupisce dunque che essa si presenti spesso come una riproduzione della società genovese con i suoi contrasti di colore, i suoi esclusivismi, i suoi fondamentali interessi. Certamente l'esperienza sociale è diversa: quello che è in causa nella nuova società è il complesso ruolo dello straniero. La Repubblica elegge o conferma l'elezione dei consoli « qui nostrorum curam habeant et illos sub honesto vivendi ordine regant »[73]. E i « nostri » sono divisi insolitamente in « frequentantes, moram trahentes et ibidem confluentes »[74]. Dal punto di vista della giurisdizione e del costume locale la distinzione ha una diversa precisione: innanzitutto non tutti gli stranieri sono riconosciuti come uguali e all'interno di una medesima « nazione » sono distinti, in una prospettiva che è spesso d'integrazione, transeunti, dimoranti e residenti. A questi ultimi infatti si apre la possibilità della naturalizzazione[75]. Ma ci sono pure degli stranieri privilegiati in quanto tali: a rigore anzi gli statuti dei consolati delimitano una zona di privilegio collettivo. Sono statuti per mercanti, per patroni di nave. Ne è esclusa, benché non esplicitamente, l'emigrazione povera: l'esclusivismo sociale sembra nascere piuttosto all'interno della comunità, giacché lo statuto è perlopiù concesso alla « nazione ». Ma ne rimangono fuori anche i singoli privilegiati, quei mercanti, quei finanzieri che seguono la corte, e se ne escludono successivamente i « naturalizzati » per diritto di residenza e di sangue. Facili condizioni d'integrazione tendono a dissolvere la comunità che si esprime nel consolato così come d'altra parte un'immigrazione troppo numerosa di « nazionali » finisce col mettere in crisi l'istituzione.

D'altra parte le tensioni interne non mancano mai e sfociano, nella maggior parte dei casi, nel ricorso al tribunale locale invece che a quello consolare. La tensione investe allora magistrature del luogo e magistrature della madre-patria giacché la delega delle une e delle altre alla magistratura consolare è sempre limitata: a questo punto la situazione può essere risolta solo per via diplomatica. E su questo terreno la situazione della Repubblica è estremamente delicata, « considerando la forma nostra del

[73] A.S.G., *Archivio Segreto, Literarum*, reg. 1802 cte 45 v., 26-2-1480.
[74] A.S.G., *Senato, Atti* 1249, conferma elezione console Cadice, 19-10-1545.
[75] J. Gilissen, *Le statut des étrangers à la lumière de l'histoire comparée*, in *L'Étranger* a cura della *Société J. Bodin*, I, pp. 5-57, Bruxelles, 1958.

vivere tutta mercanti, e quanto sia a proposito della mercantia la pace, quanto per contra sian contrarie le guerre, e non solo le guerre, ma le suspicioni di esse »[76].

Non rimangono che le suppliche, e spesso le rinuncie, ed è a questo fine di pace economica che la Repubblica deve sviluppare il suo controllo sulla navigazione [77], sui corsari liguri e sui suoi consolati, armando navi, moltiplicando ambascerie e magistrature speciali e poi istituendo tasse sul commercio per pagarseli. Non le rimane che insistere sulla reciprocità e, su questo principio e sulla tradizione, fondare i suoi trattati di pace, le sue petizioni diplomatiche. L'elezione di un console è spesso una complessa operazione politica: non di rado viene nominato un notabile locale affinché la nazione possa giovarsi del suo prestigio. Questo è caso frequente laddove la nazione è soprattutto un fenomeno transeunte, come quando si tratta di scali della navigazione e gli elettori sono soprattutto patroni di nave. D'altra parte il processo democratico è limitato come attesta molto spesso la tendenza a trasferire la carica di padre in figlio.

Si costiuisce così una complessa morfologia consolare. Riassumiamone le varianti. Fra esse, l'abbiamo detto, il numero e il grado d'integrazione sociale e poi l'area dell'autonomia giudiziaria. Dal punto di vista sociale abbiamo consolati di mercanti, spesso aristocratici, consolati di patroni di nave e consolati misti, distinzione sulla quale s'innesta l'altra, d'origine, fra genovesi e rivieraschi. Altre distinzioni nascono da fattori geografici e di tradizione giacché l'area di giurisdizione può essere più o meno limitata: più limitata certamente quando il consolato viene creato in un porto che è semplice scalo della navigazione; più ampia per la tradizione di qualche antico consolato come Barcellona, Palermo, Siviglia, sicché un nuovo consolato vicino nasce come consolato subalterno a quello centrale. Ma quel che ci interessa in questa sede è illustrare la vita di queste comunità, ricostruire tanti episodi sociali che spesso non sono che il riflesso della vicenda economica genovese del cinquecento, vicenda che almeno nelle sue grandi linee comincia ad esserci nota.

La carta inserita in questo testo ci illustra la distribuzione dei consolati genovesi, una settantina circa, ed è basata su un esteso spoglio dei fondi dell'Archivio genovese fra il 1480 circa e il 1570. Come si vede con le eccezioni dei luoghi di fiera, di Toledo di Aquisgrana, tutte le altre sedi consolari sono sul mare. E questo testimonia la netta caratteristica marinara dell'irradiamento genovese, incidentalmente la validità della nostra prospettiva per un primo studio della diaspora genovese nel Cinquecento.

Conosciamo l'area della navigazione di cabotaggio ligure: da Barcellona e la Provenza alla Toscana, fino a Napoli, e poi le isole (Corsica e Sardegna); così pure sappiamo quali erano i porti principali: Savona soprattutto, e poi Cervo, Seiforni, Diano, Finale, Vado, Alassio, Albenga, Pietra, Voltri a ponente, e Sestri, Lerici, Spezia, Chiavari, i porti del

[76] A.S.G., *Archivio Segreto, Diversorum Comunis*, reg. 664 cte 128 r., 14-11-1505.
[77] A.S.G., *Archivio Segreto, Literarum* reg. 1806 cte 147, 20-11-1487: « ligna habemus plura per orbem sparsa » — suona come un'apologia.

Tigullio e Nervi a levante. Questo spiega la presenza e spesso la prevalenza di patroni e mercanti delle riviere nei consolati provenzali, sardi e toscani. A cominciare dai consolati dei piccoli porti della Costa Brava e della Linguadoca: Palamos, Roses, Coliuri, Acque Morte. Un gruppo di otto patroni di nave di Alassio, di Lodano e Toirano soliti frequentare Coliuri nominano nel 1519 un aromatario del luogo console dei genovesi [78]. Di un console in Arles abbiamo notizia nel 1501 [79]. Rammentiamo il carattere economico della Francia meridionale dominata da Marsiglia scalo marittimo naturale fra Linguadoca, Arles e Genova e dal capitale lionese.

La presenza genovese s'intensifica già alla fine del XV secolo: R. Collier parla di un'immigrazione di mercanti, artigiani e contadini liguri [80]. Il traffico di transito è spesso in mano a nizzardi e a sudditi della Repubblica, la bilancia commerciale è certamente attiva (grano, vini); di più, deve tenersi presente il ruolo crescente di Marsiglia sul mercato nordafricano come ci attesta, da fonte genovese, il « Drictus Barbariae ». Gli affari del vino, del grano, del sale di Hères, il ruolo di emporio di Marsiglia, la prossimità di Lione spiegano la presenza di grossi mercanti come quel Biagio Doria console della nazione in Marsiglia già nel 1517 e poi nel '42 e nel '47, grosso mercante laniero e accaparratore di grani per la Repubblica [81]. Il gruppo genovese aveva una posizione di predominio commerciale in Marsiglia, ma Billoud insiste in particolare sul ruolo dei marinai della Riviera e della numerosa colonia di Alassio [82]. Questo lo si può notare con netta evidenza per i consolati dei piccoli porti provenzali, Tolone, Cannes, Antibes e S. Tropez. Tolone e S. Tropez sembrano esser stati meta preferita di marinai e patroni « de Sexto » [83]; il porto di Antibes era frequentato prevalentemente da ponentini, gente di Spotorno e del Finale [84], così come il porto di Cannes dove fra gli elettori del console troviamo patroni di Vado e di Bergeggi [85]. Nell'isola di Hères, donde i genovesi importavano forse un sesto del loro sale, patroni e mercanti delle riviere richiedono nel 1519 al nobile Janonus de Clapeis di sostituire il defunto console [86].

Ovviamente diverso è il caso di Lione, città di fiera e di cambi: di certo i genovesi non abbandonarono la città nel 1535 quando nacquero le fiere di Besançon. Ancora nel '48 la nazione contendeva attivamente ai fiorentini il diritto di precedenza [87].

Nel '50 si lamenta l'assenza di qualunque forma di reggimento e due

[78] A.S.G., *Giunta di Marina*, 1, 30-3-1519.
[79] A.S.G., *Archivio Segreto, Literarum*, reg. 1814 cte 26v.
[80] R. Collier - J. Billoud, *op. cit.*, p. 21.
[81] *Ibidem*, p. 204.
[82] *Ibidem*, pp. 231-33.
[83] A.S.G. *Giunta di Marina* 1 (1527), e per Tolone, A.S.G., *Senato, Atti* 1363 21 marzo 1567). « Sexto » designa Sestri Ponente.
[84] A.S.G., *Senato, Atti* 1335, 14-8-1563.
[85] A.S.G., *Giunta di Marina*, 1, s.d.
[86] A.S.G., *Archivio Segreto, Literarum* reg. 1831 cte 6 (1515). Cfr. nota 46.
[87] A.S.G., *Senato, Literarum* 423 doc. 179.

anni dopo gli ultimi mercanti si trasferivano alle fiere di Besançon [88]. È ovvio che consolati aristocratici troviamo alle altre sedi di fiera, a Besançon e a Chambéry dove un consolato genovese è citato nel '71 [89]. Qui il consolato è modo di associazione di una comunità di banchieri, impegnati a mantenere in paese straniero una disciplina di fiera controllata dalla Repubblica stessa. Nei territori dei Savoia, oltreché a Chambery, abbiamo consolati a Nizza e poi anche a Villafranca dove nel '71 patroni di nave della Riviera decidono di servirsi come console di un capitano delle galere di S.M. che Emanuele Filiberto ha nominato nel '60 console dell'arte marittima di tutte le nazioni forestiere [90].

Poche notizie abbiamo di consolati genovesi in Corsica [91]. In Sardegna invece almeno cinque erano i consolati importanti: Cagliari, Alghero, Orestano, Bosa e Sassari. L'alleanza con la Spagna offrì ai genovesi privilegi generali di nominare e revocare consoli nei territori della Corona ovunque volessero. I cinque consolati comunque esistevano già nel 1507 e la loro cumulativa giurisdizione si riteneva sufficiente a coprire tutta l'isola: non sembra che Cagliari abbia avuto giurisdizione prevalente [92]. I consoli erano scelti fra i primi cittadini e si riteneva sconveniente che uomini di vile condizione ricoprissero tale carica come era accaduto a Cagliari nel 1550 e a Orestano nel 1546 [93]. La « nazione » di Cagliari era costituita da patroni e mercanti della città di Genova; quelle di Alghero, Bosa e Orestano erano più nettamente rivierasche: la gente di Alassio in Alghero, di Alassio e di Laigueglia in Orestano, di Diano e del Cervo in Bosa. Si trattava delle zone classiche della pesca del corallo, prima della scoperta dei nuovi banchi delle isole di S. Pietro e S. Antioco (1599). In particolare Cervo viveva del corallare: cinquanta delle settanta imbarcazioni che frequentavano la spiaggia di Bosa erano del Cervo e almeno 300 uomini s'ingaggiavano ogni anno per la Sardegna [94]. Nel levante protagonisti erano i paesi del golfo di Rapallo. Tramontata l'epoca di Massacarès, nel 1540 era iniziata l'avventura africana di Tabarca dove Lomellini e Grimaldi avevano appaltato la pesca. I patroni di barche delle riviere contrattavano con gli appaltatori o sub-appaltatori e poi arruolavano le ciurme col sistema della co-partecipazione ai benefici della pesca. A Tabarca, Bosa e Alghero vivevano queste comunità miste di piccoli mercanti, fattori, patroni e pescatori, protette da maggiorenti locali. Era la tipica

[88] A.S.G., *Senato, Atti* 1283 doc. 104 e *Archivio Segreto, Literarum*, reg. 1841 cte 16 v.

[89] A.S.G., *Senato, Atti* 1384, doc. 285.

[90] *Ibidem*, doc. 48. 28-11-1570.

[91] La Corsica era come è noto un possesso di San Giorgio e, poi, della Repubblica. Consolati genovesi sembra siano stati ad Ajaccio e a Bastia. A.S.G., *Notaio Matteo Sivori* filza 8, d. 168.

[92] A.S.G., *Archivio Segreto, Lettere consoli*, 2668 (1507).

[93] A.S.G., *Giunta di Marina*, 1, marzo 1556 e *Senato, Atti* 1251, doc. 325.

[94] A.S.G., *Senato, Atti* 1358, doc. 403 (24-9-1566). Si vedano anche: F. Podestà, *I genovesi e le pescherie di corallo nei mari dell'isola di Sardegna*, in *Miscellanea di storia ligure*, serie III, tomo VI (XXXVII), pp. 13-24, e O. Pastine, *Liguri pescatori di corallo*, in *Giornale storico e letterario della Liguria*, n.s. VII, 1931.

avventura del cabotaggio: qui come non mai il cabotaggio diventava un vivo veicolo di relazioni e di uomini, una via di trasmissione culturale che doveva segnare a fondo come poche altre la tradizione dei villaggi della riviera ligure. Tabarca era altresì la porta genovese sull'Africa, l'unica da quando il consolato di Tunisi aveva cessato di esistere; Cagliari era invece la porta del commercio isolano, commercio di pochi cereali e formaggi.

Grani, legname e ferro segnavano altresì la via del cabotaggio maremmano e piombinese ma a Viareggio e poi soprattutto a Livorno confluivano altre, più varie e più ricche vie commerciali. Nel 1519, per dirimere liti insorte fra patroni di riviera e marinai — gente di Chiavari, Sestri, Rapallo e Lavagna — si proponeva l'elezione a Pisa di un mercante fiorentino come console della nazione [95]; ma questa consuetudine prossenica sembra essere stata presto abbandonata. Già negli « anni quaranta » si presenta il problema di un'assistenza in Livorno e il console di Pisa delega d'autorità il figlio Cornelio Castagnola. Alcuni patroni di nave tutti della città di Genova eleggevano poco dopo un certo Mariano de Bandeccia di professione soldato: « del ché si duole — scriveva il Castagnola — perché converrebbe persona mercantile dovendosi difendere ragioni di poveri e ignoranti barcaroli e per non essere della nazione e per essere tale elezione usanza nuova »[96]. Si tratta probabilmente del riflesso di un contrasto fra i poveri barcaroli liguri che esercitavano fra Porto Pisano e il piccolo villaggio portuale ch'era allora Livorno e i patroni di nave che arrivavano direttamente al porto. Nel 1550 veniva eletto Bernardo de Franchi « console di Pisa e Livorno »[97]. Secondo il Vivoli il primo console della nazione genovese a Livorno sarebbe del 1596 [98], ma la questione non ha soverchia importanza: è chiaro infatti che, incrementandosi il traffico e la frequenza liguri in Livorno, il console comune diventava sempre più console di Livorno anziché di Pisa. Braudel e Romano insistono sul ruolo predominante di Genova e dei porti liguri nel cabotaggio livornese.

Non è senza significato forse che nel 1551 commercianti liguri di Spotorno, Cogoleto, Portovenere e Varazze chiedessero la nomina di un console protettore per il contado pisano e il capitanato di Campiglia nella persona del conte Jacopo della Gherardesca [99]. Si tratta delle due direttrici della penetrazione ligure in Toscana: il commercio all'interno in caccia di grano e legnami e il cabotaggio livornese. E poi, all'Elba, il ferro: certamente nel '47 a Piombino c'è già un console della nazione; fra i firmatari di una più tarda petizione erano sedici patroni di nave di Arenzano, Cogoleto e Moneglia. Parimente è gente di Moneglia, Framura,

[95] A.S.G., *Senato Atti* 1200 14-11-1519.
[96] A.S.G., *Senato, Literarum* 426, 4-6-1549.
[97] A.S.G., *Senato, Atti* 1267, 5-5-1550.
[98] G. Vivoli, *Annali di Livorno dalla sua origine sino al 1840*, Livorno, 1844 citato da Braudel-Romano, *op. cit.*, p. 21.
[99] A.S.G., *Senato, Atti* 1275, 10-12-1551.

Levanto, Vernazza e Bonassola che nel 1561 chiede il riconoscimento di un console per Montalto, terra e marina, nella giurisdizione di Castro [100].

A Roma i due mondi liguri della città e dei villaggi di mare, l'aristocratico e il popolare, s'incontrano e si scontrano. Delumeau ha ampiamente chiarito il ruolo del primo, banchieri, approvvigionatori di grano, appaltatori di allume e di imposte; il secondo è meno conosciuto: in ogni caso Roma era ancora la meta di un vivace cabotaggio ligure, come Civitavecchia del resto [101].

Fra i trentacinque patroni di nave che, riuniti nel 1459 in casa Bracelli, confermavano il consolato alla famiglia prevalevano nettamente i popolari: cinque di Levanto e altrettanti di Taggia, poi gente di Portomaurizio, Moneglia, Lavagna, Portovenere [102]. I nobili hanno tenuto fede ai loro obblighi sociali: Meliaduce Cigala ha fondato infatti un ospedale destinato a soccorrere i poveri della nazione e diretto dal consolato medesimo. Col tempo un Pietro Meliti, eletto console nel '29 su istanza di cinque aristocratici genovesi, ha trasformato l'ospedale in un semplice cespite di rendite private; a più riprese una compagnia di marinai e patroni di nave tentò di impossessarsi del consolato per riorganizzare l'assistenza e restituire l'ospedale alle sue originarie funzioni [103]. Il contrasto sociale della madre-patria si trasferiva così nel mondo ridotto del consolato, e non è l'unico caso. S'è visto così come il mondo dei villaggi portuali delle riviere desse la sua fisionomia a molti dei consolati genovesi, soprattutto nei porti del cabotaggio. Non che essi mancassero altrove, a Barcellona e nei grossi porti spagnoli, a Napoli, in Sicilia e altrove, ma qui era predominante l'influenza del grosso mercante e gli interessi del commercio richiedevano l'intervento del capitale di Genova e dei suoi aristocratici emissari che finivano spesso con l'assumere nei consolati un ruolo egemonico ed esclusivistico. È un fatto che nel 1524 l'ambasciatore Centurione in Spagna temeva la concorrenza delle minori imbarcazioni rivierasche nei porti spagnoli a danno delle grosse navi genovesi [104]. Invero l'iniziativa delle costru-

[100] A.S.G., *Senato, Atti* 1328 doc. 219. Per Piombino, gli stessi *Atti*, filza 1252 e *Giunta di Marina* 1, 1582.

[101] Nel 1570 una petizione per il consolato è firmata da patroni di S. Margherita. A.S.G., *Senato, Atti* 1380 doc. 43. 8-2-1570. Per il traffico genovese da Civitavecchia (allume di Tolfa) si veda J. Delumeau, *L'alun de Rome, XV-XIX s.*, Parigi. 1962, tavole XXXII e XXXIII.

[102] A.S.G., *Giunta di Marina*, 1.

[103] A.S.G., *Senato, Atti* 1312, 23-2-1559. « La plupart des Génois de Rome devait être des marins », così J. Delumeau, *Vie économique et sociale de Rome dans la seconde moitié du XVI*ème *siècle*, Roma, 1959, vol. I, p. 207. Una versione dei fatti relativi all'ospedale, in M. Maroni Lumbroso - A. Martini, *Le Confraternite romane nelle loro chiese*, Roma, 1963, pp. 161-63.

[104] A.S.G., *Archivio Segreto, Lettere Ministri*, 2410. Scrive l'ambasciatore Centurione il 13-6-1524: « Io dubito assai che per questa licenza ottenuta di poter caricare ogni vascello de la natione nostra in Spagna in tempo di pace li vasselli piccoli leverano lo armamento a li grossi e che li rivieraschi se ne valeranno assai ». Sull'importanza di Savona così il Casoni: « A Savona approdavano vascelli stranieri; colà si faceva la scala della Lombardia; colà aprivasi il passo del sale, colà riscotevansi le gabelle e l'entrate pubbliche ». *Annali cit.*, III, p. 101.

zioni e dell'armamento navali non era affatto centralizzata: Savona, Diano, Alassio, Arenzano, Varazze, Chiavari, S. Margherita e altri borghi marini possedevano cantieri in grado di allestire navi spesso anche di portata rilevante né più né meno come avveniva alla Foce, a Cornigliano, a Sestri ponente e a Sanpierdarena.

Queste popolazioni potevano ben essere angariate coi dazi e le privative del sale: il mare era dinnanzi ad esse. Occorre ben riflettere sul ruolo di una Dominante il cui territorio si estendeva lungo un'ampia fascia litoranea, incomunicabile se non per via di mare, e sulla quale essa poteva far sentire soltanto il peso politico-militare delle sue galere, o meglio delle galere dei suoi privati ammiragli di mare intenti al proprio « particolare ». Il mare e, alle spalle, qualche strada viabile per l'interno rilanciavano continuamente l'iniziativa dei liguri di riviera che non potevano nutrirsi di olio e di attese. Se Savona era stata alfine assoggettata, doveva sorgere poi la questione del Finale, piena di pericoli per il lucroso monopolio genovese del sale. Non per nulla nel 1571 il governo esternava la sua preoccupazione che il piccolo porticciolo di Varigotti potesse far concorrenza al porto di Genova [105]. Ricordiamo quanto s'è detto sull'aumento dei patroni di riviera nel traffico del porto di Genova e sulla crisi del naviglio mercantile, più genovese che ligure. Rimane un grosso lavoro da fare negli archivi periferici certo assai più ricchi che conosciuti, un'inchiesta senza la quale la storia della navigazione della Repubblica nel XVI secolo non potrà mai essere scritta per intero.

È ovvio comunque che l'influenza complessiva dei genovesi fu ben più sensibile in altre aree dove il capitale degli aristocratici poté dilagare e imporsi, e cioè nel Napoletano, in Sicilia e in Castiglia. Nelle prime due regioni in particolare il ruolo dei genovesi fu predominante e decisivo nel Cinquecento: commercio del grano siculo, della seta calabra, messa in valore della terra, prestiti finanziari, appalti, acquisti di terre e feudi — una vicenda che ci sta diventando familiare [106]. Nasce anzi il sospetto che l'emigrazione ligure di massa in questi territori sia proprio in funzione del ruolo sostanziale del capitale e della penetrazione genovesi.

In mancanza di una forte tradizione di particolarismo locale, i consolati principali erano tre: Napoli, Palermo e Messina e da essi dipendevano tutti gli altri. Col privilegio scritto più antico re Manfredi concedeva ai genovesi nel 1259 di aprile loggie in Napoli, Gaeta, Siracusa, Augusta, Siponte e Trani mentre venivano riconosciute le loggie già aperte in Messina e altrove [107]. Quello napoletano era certamente un consolato aristo-

[105] A.S.G., *Archivio Segreto*, 1377, lettera al Sauli del 29-3-1571.

[106] G. Coniglio, *Il Regno di Napoli al tempo di Carlo V*, Napoli, 1951; G. Galasso, *op. cit.*; A. Silvestri, *Sui banchieri pubblici napoletani nella prima metà del Cinquecento*, in *Bollettino Archivio Storico del Banco di Napoli*, Napoli, 1951, vol. I, n. 2 e n. 3. Sulla Sicilia più che il vecchio Bianchini, i lavori di C. Trasselli e, fra non molto speriamo, la tesi di dottorato di M. Aymard.

[107] « Privilegia Reipublicae in regno Siciliae, 1259-1652 » A.S.G., *Sezione, Manoscritti*, Ms. 152 e 154. Il primo privilegio non tramandato vien fatto risalire a Guglielmo I nel 1157, *Ibidem*, Ms. 157 b. Così la prima franchigia in Messina cui riferirsi datava dal 1283.

cratico come ci attestano due liste di mercanti del 1551 e '54 [108]; così « il Principe » interviene apertamente nella nomina del console di Castellammare; così otto patrizi chiedono la nomina di Gio Filippo di Prato a console per Lecce e Otranto (1568); così in Reggio i firmatari di un'elezione consolare sono diciannove patrizi, grandi mercanti di seta c'è da crederlo [109]. Non troviamo traccia in questi atti dei patroni del cabotaggio ligure a Napoli, né delle migliaia di emigrati. Patroni di navi genovesi e mercanti li ritroviamo invece a Trapani che chiedono conferma del nuovo console: istanza di Andrea Doria nel '38, di Adamo Centurione nel '60 [110]. Viceversa i consoli di Palermo o Messina eleggevano direttamente i consoli di Milazzo, Taormina e dei caricatori del grano come Sciacca, Agrigento, Catania, Termini Imerese, Mazara, Bruca, Girgenti [111]. Il dato caratteristico delle formazioni consolari della Sicilia e del Napoletano rimane dunque il controllo delle aristocrazie genovesi delle capitali. Galasso ha rilevato la crisi dei consolati napoletani in corrispondenza dell'incremento dell'immigrazione ligure, e ciò testimonia di una inadattabilità dell'istituzione probabilmente attribuibile alla sua originaria fisionomia aristocratica. Tipicamente aristocratico era in Calabria e in Sicilia il commercio della seta che veniva di solito caricata sulle galere.

A Napoli e in Sicilia i genovesi venivano in contatto coi rappresentanti della monarchia spagnola: questo spiega l'accanimento delle contese giurisdizionali da una parte, l'inserimento nel quadro diplomatico delle questioni di privilegio per tratte e dazi dall'altra. I consoli genovesi rivendicavano contro il Regio Fisco giurisdizione in cause d'ogni genere e non solo mercantili, e l'ambito della controversia si ampliava con riferimento a privilegi scritti molto antichi, di epoche cioè di minori ambizioni giuridico-statuali [112]. La questione delle tratte per l'esportazione del grano riempie lettere e dispacci diplomatici: l'ambasciatore in Spagna si doleva costantemente presso il monarca delle inadempienze del vice-re [113]. E inoltre la comunità genovese risentiva vivacemente il nuovo fiscalismo vice-reale.

La nazione genovese in Palermo aveva una sua confraternita dei disciplinanti, una sua cappella e i suoi poveri da mantenere, oltreché una sua politica consolare; di qui la necessità di una massaria che disponesse di una somma annuale ricavata dalla tassa imposta sulle esportazioni di frumenti e legumi. Due brani del « Registro della Massaria » ne documentano parzialmente l'attività fra il 1553 e il '68.

Il dritto della Massaria che preventivava un grano per ogni salma di frumenti e legumi estratti dal Regno fu appaltato nel 1553 e '54 a oncie 225 e 216 rispettivamente: ciò equivarrebbe a una quantità ben più elevata di quella importata a Genova. I due anni furono singolarmente favorevoli

[108] A.S.G., *Senato, Literarum* 430 (13-2-1551) e 442 (11-8-1554).

[109] A.S.G., *Senato Literarum* 434 (22-10-1552): il principe dovrebbe essere A. Doria principe di Melfi; A.S.G., *Senato, Atti* 1342 (1563) e 1368 (doc. 392).

[110] A.S.G., *Giunta di Marina*, 1 (1538) e *Senato, Atti* 1321 3-1-1560.

[111] A.S.G., *Sezione Manoscritti*, Ms. 157, « Consolato di Sicilia ».

[112] *Ibidem*, Ms. 153, « De jurisdictione consulis genovesi in suas ».

[113] Cfr. R. Ciasca, *Istruzioni e Relazioni* cit., passim.

per il traffico portuale dalla Sicilia, ma questo non ci impedisce di valutare il più ampio ruolo mediterraneo del commercio granario genovese. La questione comunque deve essere approfondita.

Fra le spese della Massaria figurano acquisti di grano all'incanto, spese per la cappella, elemosine per il Natale, doti per maritaggio. L'elenco delle persone caritatevoli ci permette di apprezzare il carattere aristocratico della comunità; ciònonostante una lettera del 1557 del console Pelegro Giustiniani faceva notare l'inconveniente determinato dalla partecipazione di persone di ogni condizione all'elezione del console (che era ancora semestrale) e del rischio che il consolato passasse perciò a persona non idonea [114].

Il controllo genovese sull'altro settore-chiave dell'economia calabro-sicula, la seta, era ancor più rilevante. In corrispondenza dell'autonomia storica del distretto di Messina, anche il consolato della nazione genovese era autonomo e da esso dipendevano probabilmente i consolati di Lentini e Bruca, Taormina, Milazzo e Catania. Ma l'asse economico del commercio genovese era l'asse Messina-Reggio [115]. Il console Pietro Lomellini del Campo dovette affrontare nel 1528 l'ostilità dei consoli del mare, ma fu sostenuto contro le pretese di un Fornari che vantava investitura regia dalla « maior et sanior pars mercatorum januensium » che si tassava e creava una massaria [116].

Il suddetto Lomellini fu console per almeno tre decenni. La nazione aveva cappella intitolata a San Giorgio nel convento di San Domenico: le riunioni erano esclusive, rimanendo fuori coloro che non appartenevano alle ventotto famiglie. Nel 1569 i mercanti di seta o fattori che si riunivano erano trentasette; più tardi anche cinquantadue. La tassa per la massaria variò spesso: nel '69 fu introdotta una tassa di 30 carlini per balla di seta, donde si pensava di cavare 50 o 60 oncie annuali, corrispondenti dunque a 100/120 balle di seta [117]. Nel '56 il console stimava che il 90% della seta negoziata a Messina spettasse alla nazione: di qui la necessità di disciplinare gli acquisti per contenere i prezzi dei quali risentiva ovviamente l'industria serica genovese [118]. La Repubblica interveniva nel '59 facendo divieto ai mercanti di inviare fattori « ad casalem extra civitatem, excepto loco ipso ubi feria seu mercatum fit » e costituiva una commissione per limitare i prezzi. Il tentativo non ebbe gran successo: il traffico era altamente lucrativo e i negozianti « volevano fare a modo loro », né pensavano di limitare i prezzi a giovani e fattori; di più sapevano benissimo

[114] A.S.G., *Sezione Manoscritti*, Ms. 195, « Pratiche cavate dal libro della Massaria della nazione genovese in Palermo, 1553-68 » e altro frammento in *Archivio Segreto, Lettere Consoli* 2647. Nel 1568 il console Gerolamo Centurione riferisce una spesa di 100 scudi per soccorrere artigiani « che si riducono sotto consoli et mercanti in numero de 700 ». A.S.G., *Senato Literarum* 181, doc. 222.

[115] A.S.G., Archivio Segreto, *Lettere Consoli* 2647, 19-3-1536. Privilegio genovese del 22-11-1519 cit. *Ibidem*, *Literarum* 1959 (19-6-1523).

[116] A.S.G., *Giunta di Marina*, 1 (15-7-29).

[117] A.S.G., *Archivio Segreto, Lettere Consoli* 2634, e *Senato, Atti* 1389 (21-3-'69).

[118] Secondo Galasso, *op. cit.*, p. 347, le esportazioni di seta dal Regno di Napoli erano, attorno al 1570, di 800-1000 balle.

che il Senato si muoveva su un terreno molto scottante, rischiando la reazione delle autorità locali [119].

I dati raccolti sul traffico del porto di Genova dimostrano, di fronte alla importanza del traffico siculo, il declino del commercio col Levante, salvo per qualche periodo negli « anni cinquanta » quando la Repubblica, di fronte alla carestia sicula, organizzò, basandola su Chio, una complessa operazione di acquisti di frumento nei caricatori turchi che merita uno studio particolare. Abbiamo notizia di consolati genovesi ad Alessandria, Zante, Pera, Corfù, Milo e Candia e nel '73, sette anni dopo la perdita dell'isola, a Chio [120]. Chio aveva assunto un ruolo di importante « rélais » per i consolati genovesi dei mari orientali [121].

Del resto, con la sola eccezione dell'isola, abbiamo ben poche notizie sui consolati genovesi del Levante: nemmeno le filze notarili dicono molto. Ma qualcosa sul commercio genovese possiamo ben trarre da queste, per esempio circa il commercio dei vini di Candia per l'Inghilterra. Si rammenti che la rotta di Genova era tutt'altro che tipica per la navigazione genovese e il commercio dal Levante. Non è del resto senza significato che nel nostro secolo si accentui la presenza genovese a Venezia dove nel '46 la nazione si dava un console e dei capitoli [122]. Pochi anni dopo assistiamo a un « colpo » aristocratico: con decreto del dicembre 1550 veniva stabilito che elettori ed eletti dovessero esser membri delle ventotto famiglie, e il console popolare in carica veniva sostituito da un inappuntabile Grimaldi-Durazzo [123]. È caratteristico che nel 1554, trovandosi come al solito in strettezze finanziarie, la Repubblica si sia rivolta alla nazione di Venezia, così come ai genovesi di Napoli, Siviglia, Anversa, Londra, Hampton e Pera; i mercanti dimoranti a Venezia s'impegnavano a scrivere in merito ai fratelli, cognati, padri, suoceri e zii a Genova. Il carattere indiretto della petizione non manca di un certo « humour ». Nell'Adriatico i genovesi avevano altri consolati a Ragusa e ad Ancona [124].

Le nostre statistiche sul traffico portuale ci fanno intuire l'importanza di un'altra importante zona di formazioni consolari: la penisola iberica. La tradizione, importante qui come in Sicilia, si chiama Barcellona (per la Catalogna) e Siviglia (per la Castiglia).

Pierre Vilar ha ricordato recentemente l'importanza decisiva per le sorti economiche della Catalogna del Cinquecento dell'asse Castiglia-Genova,

[119] A.S.G., *Senato, Atti*, 1312 22-4-1559, 1319 e 1317. Per un precedente analogo tentativo fra i mercanti genovesi di Tunisi cfr. A.S.G., *Archivio Segreto, Diversorum Comunis* reg. 631 cte 29 e 633 cte 109 (v. E. Marenco, *Genova e Tunisi, 1388-1515*, Atti Società Ligure di Storia Patria XXXII, 1901).

[120] A.S.G., *Giunta di Marina*, 1

[121] Probabilmente i commissari governativi di Chio eleggevano i consoli della nazione nel Levante, come accadeva per Milo (A.S.G., *Senato, Atti* 1307, 6-3-1557). Notizie di questi consolati noi l'abbiamo per lo più in occasione dell'« operazione grano orientale » degli « anni cinquanta ». Allora infatti il « réseau » consolare orientale viene messo in relazione diretta con Genova.

[122] A.S.G., *Senato, Atti* 1256, d. 110 12-5-1547.

[123] *Ibidem*, 1721, 3-1-1551.

[124] A.S.G., *Giunta di Marina*, 1; A.S.G., *Senato, Atti* 1285, 14-5-1552.

più decisivo, a suo parere, che non il monopolio americano dei castigliani: quel che era in gioco erano i mercati della Sicilia e del Napoletano [125]. Ci sono buone ragioni per non considerare il regno di Castiglia, questo immenso paese di difficili comunicazioni e dalle diverse latitudini costiere, alla stregua dell'Italia meridionale, terra di conquista del capitalismo genovese. Si possono ricostruire delle cifre: il traffico, le importazioni genovesi (e livornesi), i prestiti ai sovrani. Si può tentare di ricostruire il sistema sempre mobile delle società genovesi ivi operanti, studiarne l'interesse e l'attività economici; si può fare la storia degli appalti reali, tentare di valutare la ripartizione degli « juros » e studiarne i tipi, le manipolazioni, il mercato. Si può cioè prendere il problema dall'alto secondo una prospettiva di storia finanziaria che ha il suo riflesso sociale generale nella fiscalità e nel « pompaggio » del risparmio; o lo si può prendere dal basso studiando l'immigrazione, l'attività degli uomini e delle società, la storia secolare della penetrazione ligure. Nonostante qualche fascio di luce, il problema rimane ancora oscuro; ma non v'è dubbio, mi pare, che nel regno di Castiglia si giocano le fortune storiche della diaspora genovese. Qui ci limitiamo a proseguire l'esemplificazione dei consolati della nazione nel Cinquecento.

A Lisbona il consolato genovese vantava privilegi almeno dal 1357 [126]; il consolato più recente era quello di Gibilterra, dove nel 1561 tre patroni di nave, la Terranova, la Bertorota e la Lomellina, decidevano di nominare console Angelo Salomone ivi abitante, impegnandosi ogni nave della nazione transitante nel porto a pagare un ducato d'oro perché si provvedesse « al bisogno delle navi e naulii di nostra nazione »[127]. Fanno fede altri patroni, tutti dell'aristocrazia: si tratta di una navigazione di grossa portata diretta a Cadice, a Lisbona, alle Canarie o, più a nord, a Ramua e a Southampton. Alle Canarie c'era una nazione genovese organizzata con cappella nel monastero dei Frati Minori, una colonia mercantile di tipo misto, di aristocratici e popolari: nel documento che la riguarda tuttavia non si parla di consolato [128]. Genovesi e liguri pullulavano soprattutto nell'Andalusia occidentale, in quella provincia di Siviglia che era la più ricca del Regno. A Cadice in particolare i genovesi avevano assunto un predominio nel governo locale, il console genovese era spesso un « regidor » e la nazione era armata in una compagnia di difesa militare. Nel 1545 avevano cappella nella cattedrale, confraternità e massaria [129]. Ma il consolato più antico, consolato egemonico per la Castiglia, era quello di Siviglia, dove i privilegi della nazione risalivano al 1250. Le vicende cinquecentesche del consolato furono tutt'altro che tranquille. Nel 1492 sono registrati dei contrasti di colore simili a quelli che travagliavano la madrepatria, tali

[125] *La Catalogne dans l'Espagne Moderne*, Parigi, 1962, I, t. II.

[126] A.S.G., *Sezione Manoscritti*, Ms. 194. Privilegi concessi dal re di Portogallo alla nazione genovese dal 1357 al 1765.

[127] A.S.G. *Senato, Atti* 1335, 31-7-1562.

[128] A.S.G., *Senato Literarum* 429, 15-12-1550.

[129] A.S.G., *Senato, Atti* 1249, 19-10-1545. Regidor, era prominente autorità municipale.

che turbavano perfino i commerci. I consoli lamentavano che molti ricusavano di pagare il tributo necessario affinché la loggia potesse armare navi contro i corsari « ut non immerito diceretur aliam esse in Hispania Januam »[130]. Per evitare la rissa politica l'elezione del console fu stabilita per sorte. Nel 1551 tuttavia lo stesso predominio del « caucus » aristocratico veniva messo in discussione quando « i savonesi e altri giovani di nostra nazione » apertamente si ribellarono al tradizionale monopolio dei « capi di casa aggregati alla nobiltà »[131]. Un'altra Genova in Spagna, senza dubbio, ove ritroviamo le stesse divisioni della madre-patria: fra nobili vecchi e nobili nuovi, fra aggregati alla nobiltà e « savonesi », fra anziani (« capi di casa ») e giovani, contrasti stimolati senza dubbio da quella fervente, irriguardosa America che era la Siviglia di metà secolo. Non insistiamo qui sul ruolo economico di Cadice, scalo del commercio genovese per il nord prima, e poi emporio di merci africane, di zucchero canario, di panni nordici; né su quello di Siviglia, cuore del commercio americano, possente polmone finanziario dell'Andalusia al centro di una regione agricola che il mercato d'oltre-atlantico stimolava allo spasimo.

Più a est, nell'Andalusia orientale, il consolato di Malaga fu creato, pare, solo nel 1498, per appoggiare la navigazione genovese[132]. Più a est sono i grandi porti lanieri: Alicante, Cartagena e Tortosa. La lana spagnola era un grande affare genovese. Lapeyre ci ha dato la geografia di questo commercio che è la gran spina dorsale della Castiglia, ha determinato l'area dell'egemonia genovese, ci ha dato altresì delle cifre che possono essere ri-controllate a Livorno e a Genova[133]. Puntualmente vi ritroviamo i consolati genovesi. Da trent'anni — scriveva il console della nazione di Alicante nel '59 — la città « è scalo di grande contrattazione soprattutto per la nazione nostra ».

La nazione s'organizza, cura la sua cappella nella chiesa di San Francesco, chiede di organizzare una sua massaria come a Cadice: arrivavano « molti di nostra nazione, poveri, miseri e dolenti, e altri già schiavi vengono qui a imbarcarsi per Genova »[134]. Anche qui dunque, in questa che non era una metropoli, lo stesso corteo di miseria che circonda la nazione organizzata, come a Palermo, a Roma, ad Anversa: in questo porto di mare era una curiosa miseria di transeunti, di vittime del mare, in marcia verso i salari o le generose elemosine delle metropoli cinquecentesche. Nel 1541, erano dodici patroni di nave che chiedevano la rimozione del

[130] A.S.G., *Archivio Segreto, Literarum* reg. 1810, cte 124.

[131] A.S.G., *Senato, Literarum* 429, 20-3-1551. Sui genovesi in Siviglia si veda Ruth Pike, *Enterprise and Adventure, The Genoese in Seville and the Opening of the New World*, Cornell, 1966.

[132] A.S.G., *Senato Literarum*, 1813 A, cte 59. Cfr. F. Melis, *Malaga nel sistema economico del XIV e XV secolo*, in *Economia e storia*, 1956, II.

[133] H. Lapeyre, *Une famille des marchands: les Ruiz*, Parigi, 1955 e del medesimo, *Le commerce des laines en Espagne sous Philippe II*, in *Bulletin de la société d'histoire moderne*, 1965, n. 2, pp. 5-8.

[134] A.S.G., *Archivio Segreto, Lettere consoli*, 2670, 8-3-1559.

console, patroni per lo più di grosse imbarcazioni, come s'addice al commercio laniero; nel '54 la comunità appare già più numerosa [135].

Patroni e mercanti ritroviamo a Cartagena dove solo nel '38 viene eletto un console genovese come era costume in Alicante e in tutti i consolati castigliani: troviamo spesso gli stessi patroni che firmano le petizioni nei due porti lanieri. Gli altri consoli nel « levante » erano a Valenza dove le fortune dei genovesi nel Quattrocento s'erano accompagnate alla splendida maturazione economica della città, e naturalmente a Barcellona; poi nelle isole, a Maiorca e a Ibiza. S'è visto che i traffici con la zona catalana e con Ibiza soprattutto rimasero costanti lungo tutto il secolo; inoltre il cabotaggio ligure arrivava fino a Barcellona. Non è infrequente trovare come console un maggiorente del luogo. A Ibiza i petizionari sono mercanti e patroni genovesi di grosse navi, come esigeva il pesante carico. L'autorità del console genovese di Barcellona si estendeva su tutta l'area del principato di Catalogna: era consolato misto di mercanti e patroni di nave, come quello di Maiorca, ma aveva una più distinta fisionomia aristocratica. Certo si ha l'impressione di frizioni e attriti più frequenti con le autorità locali, come voleva una tradizione di aspra rivalità, assente invece in Castiglia.

Naturalmente ritroviamo genovesi in quasi tutta la penisola, in Murcia e nelle zone interne, da Zaragoza a Cuenca, da Segovia a Toledo [136], da Valladolid a Madrid: dove troviamo i mercanti « che seguono la corte », un gruppo distinto di aristocratici itineranti, prestatori di danaro, appaltatori, fornitori, monopolisti ecc. Più a nord ritroviamo genovesi anche in Galizia e in Biscaglia, fra i quali probabilmente erano fattori e commissionari della ricca nazione genovese di Anversa, l'altro grosso centro strategico del capitalismo finanziario genovese.

Già nel 1522, trasferita la maggior parte dei mercanti ad Anversa, si chiedeva il trasferimento dell'autorità consolare da Bruges che si estendeva allora su tutti i genovesi residenti in Fiandra, Brabante, Olanda e Zelanda [137]; nel '41 era rimasta a Bruges una « povera, minuta e quasi nulla comunità » di non più di diciotto fuochi « che vivono di pane, lacriman e non credessero — si legge in una supplica — fussimo uomini potenti » [138]. Secondo Goris consolato e massaria si erano trasferiti ad Anversa già nel '32 [139]; nel 1536 la Repubblica sanciva che la massaria dovesse esser costituita da mercanti genovesi nobili con un anno di residenza, che questi dovessero eleggere il console e i suoi consiglieri, che la tassa sul valore delle merci fosse dell'1%. I consoli avevano giurisdizione anche in cause civili di prima istanza [140]. La comunità non era molto numerosa:

[135] A.S.G., *Senato, Atti* 1231, 24-12-1540; A.S.G., *Giunta di Marina*, 1 13-4-1554.

[136] A Toledo come a Valenza, la « nazione » genovese aveva una sua confraternita e una sua cappella, A.S.G., *Archivio Segreto, Jurisdictionalium* 1334 (doc. 280).

[137] A.S.G., *Giunta di Marina*, 1, 19-11-1496; A.S.G., *Senato, Atti* 1450, 15-11-1522.

[138] A.S.G., *Senato, Literarum*, 406, 16-12-1541.

[139] J. A. Goris, *Études sur les colonies marchandes méridionales à Anvers de 1488 à 1567*, Louvain, 1925, p. 75.

[140] A.S.G., *Senato, Atti* 1226, 30-5-1536 (doc. 461).

venti o trenta mercanti. Aveva la sua cappella, le sue liti da sostenere, i suoi poveri [141]. Era comunità certamente molto ricca e ciònonostante i mezzi non bastavano. La ragione è caratteristica: accadeva infatti che « attenendosi qui a cambi e ad altri contratti pecuniari che non a mercatura diversi cittadini genovesi di costì, di Sicilia, Venezia, Spagna e Inghilterra mandano le merci ai lucchesi, spagnoli ed altri, cosicché non si può scotere il dritto della masseria »[142].

Nel 1583 s'avvertono già i segni della crisi: il ciclo anversano si chiudeva. La pratica della mercatura della seta si estendeva a Colonia che rimaneva fuori dalla giurisdizione del consolato di Anversa: di fronte al più difficile mercato, diciotto mercanti stabilivano un patto di vendita. La masseria abbassava la tassa sulle merci a 1/3% [143].

Lo studio dei consolati genovesi, anche al livello impressionistico a cui noi l'abbiamo mantenuto, ci consente un primo apprezzamento della diaspora ligure del Cinquecento: quella settantina di consolati che abbiamo enumerato definisce l'area dell'emigrazione attiva e, indirettamente, di tutta l'emigrazione genovese. Fino a un certo punto lo stato giuridico dello straniero qualifica il consolato: i consolati dei patroni di nave sono per definizione consolati di « transeunti »; i consolati di mercanti dei « moram trahentes » e dei « residentes ». Il che non esclude che in quegli stessi luoghi già potevano esistere degli insediamenti genovesi. È il modo in cui si creano i centri vitali dell'emigrazione attiva, già stabili comunità di interessi nelle grosse metropoli, nei grossi empori del commercio. E sono ancora il comercio e la navigazione che ne definiscono l'ideale unità d'interessi per il mondo europeo e mediterraneo. Da questo punto di vista nulla è più significativo dell'attività dell'« Officium Maris » attraverso il quale, specie con l'impegno delle fideiussioni rilasciate ai patroni di nave e coi trattati, si cerca di far rientrare questo complesso mondo di privati interessi nel quadro diplomatico delle alleanze della Repubblica, nel quadro cioè delle scelte economiche e politiche che le « nazioni » stesse impongono alla madre-patria. Il nemico comune, il nemico generale di questa « forma nostra del vivere tutta mercanti » è l'arbitrio sul mare, la pirateria dalla quale occorre difendersi. E l'« Officium Maris » attraverso i consolati capta le informazioni sul movimento delle navi nemiche, s'affretta a comunicare le notizie, ingiunge di arrestare la navigazione, di viaggiare in convoglio, di rifugiarsi in un porto sicuro. Si può vedere così la nazione di Siviglia tassarsi per la nazione di Londra, onde assicurarne la navigazione [144]. In ogni caso sono i mercanti stessi che pagano questo servizio: l'« Officium Maris », come tante altre magistrature genovesi, non

[141] Nel 1548 si parla di « molti poveri genovesi, soldati, maestri d'ascia, mulattieri venuti ammalati dal campo militare »; A.S.G., *Senato, Literarum*, 423, doc. 178. Liste di mercanti in J. A. Goris, *op. cit.*, pp. 75 e 617.

[142] A.S.G., *Senato, Literarum* 450, 11-7-1556.

[143] A.S.G., *Giunta di Marina*, 1, 8-10-1583. I genovesi avevano da tempo un altro consolato ad Aquisgrana, l'odierna Hacken, nella regione renana. *Ibidem*.

[144] A.S.G., *Archivio Segreto, Literarum*, 1803, cte 52 (1482) e *Diversorum Comunis*, filza 3061.

è lo Stato, è una loro istituzione che essi pagano. Non c'è dubbio: questa diaspora attiva rimane legata ancora, almeno per buona parte del Cinquecento, alla città. C'erano naturalmente i grandi mercanti « naturalizzati » a Napoli, a Roma, a Milano, più tardi in Spagna: così come in misura minore c'erano stati in passato. Ma fondamentalmente Genova rimaneva, come la Londra dell'Ottocento, il centro del suo impero economico, un impero che conosceva nel Cinquecento una clamorosa reviviscenza.

Come già s'è accennato l'altro capitolo, complementare, di questa storia è quello dell'agricoltura ligure, del pauperismo urbano e rurale, dell'assistenza e della sussistenza, ed è un capitolo strettamente connesso con lo spostamento, evidente nel corso del secolo del ruolo economico fondamentale dei genovesi, dal commercio alle finanze, dalle casse e dai sacchi alle cedole e alle lettere di cambio. La xenofobia antigenovese dei « letrados » della Castiglia di fine secolo trovava il suo puntuale riscontro proprio nell'anti-spagnolismo del popolo genovese al quale certo nulla giovava la gran fuga a occidente dell'oro spagnolo.

EDOARDO GRENDI

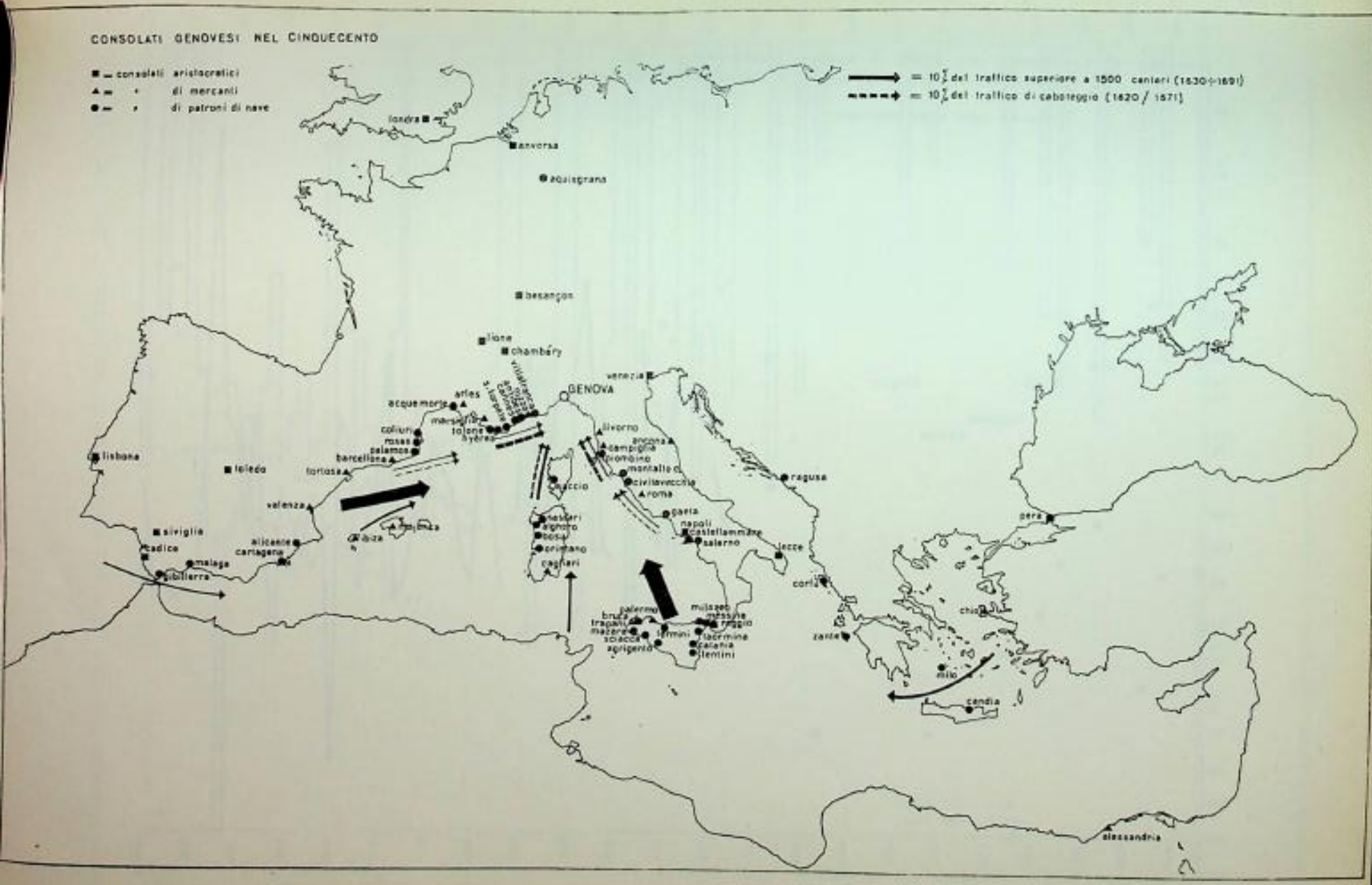
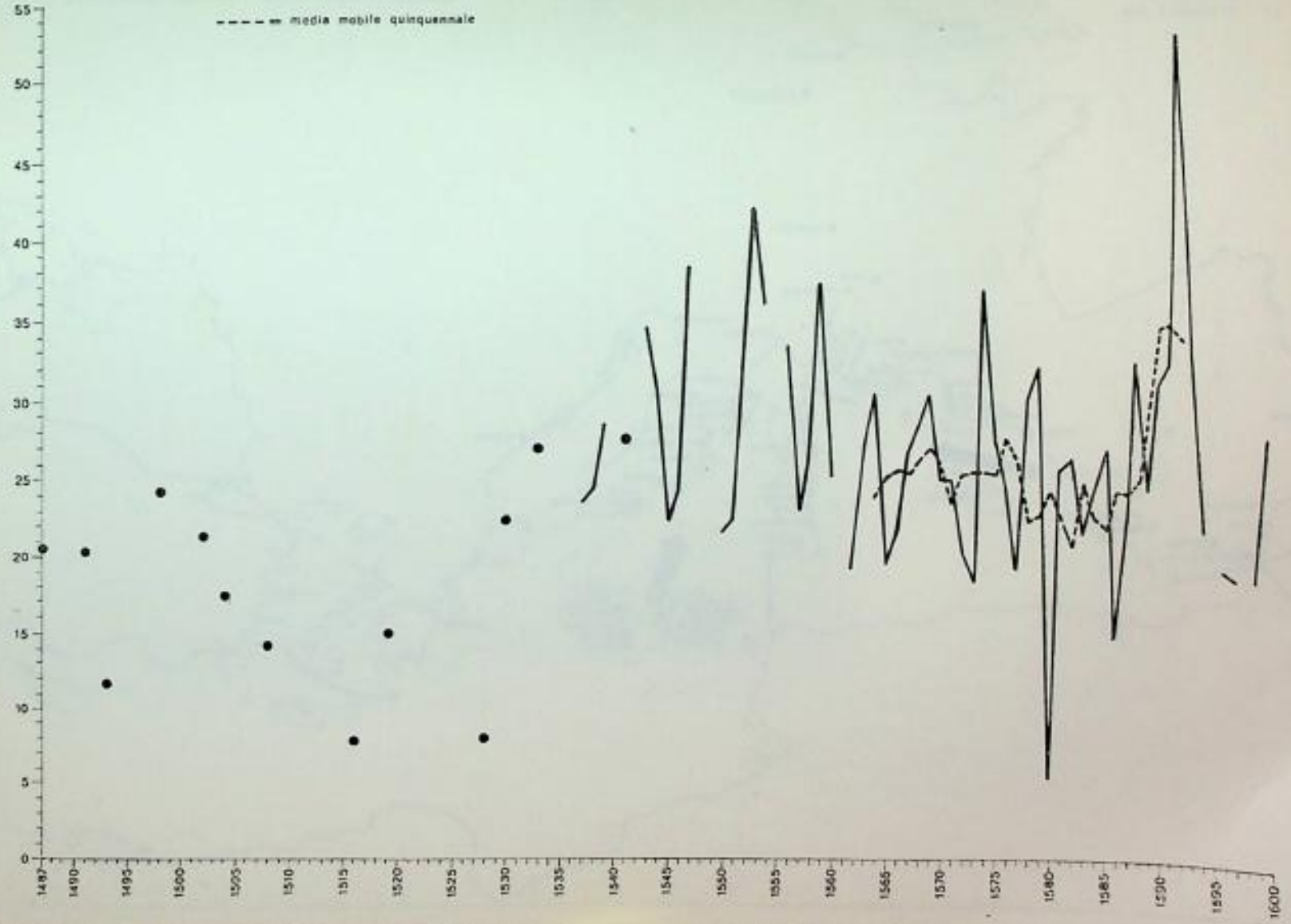

CONSOLATI GENOVESI NEL CINQUECENTO
consolati aristocratici
" di mercanti
" di patroni di nave
= 10% del traffico superiore a 1500 cantari (1630÷1691)
= 10% del traffico di cabotaggio (1620 / 1671)
londra
anversa
aquisgrana
besançon
lione
chambéry
GENOVA
venezia
acque morte
arles
marsiglia
tolone
hyères
collioure
rosas
palamos
barcellona
tortosa
lisbona
toledo
valenza
siviglia
cadice
malaga
gibilterra
alicante
cartagena
ibiza
livorno
ancona
campiglia
piombino
montalto
civitavecchia
roma
gaeta
napoli
castellammare
salerno
bonifacio
sassari
alghero
bosa
oristano
cagliari
ragusa
lecce
corfù
zante
chio
pera
milo
candia
alessandria
palermo
trapani
mazara
sciacca
agrigento
termini
milazzo
messina
reggio
taormina
catania
siracusa

GRAFICO N° 1 – TRAFFICO DEL PORTO DI GENOVA 1487 – 1600

(imbarcazioni superiori a 1500 cantari, in migliaia di tonnellate metriche)



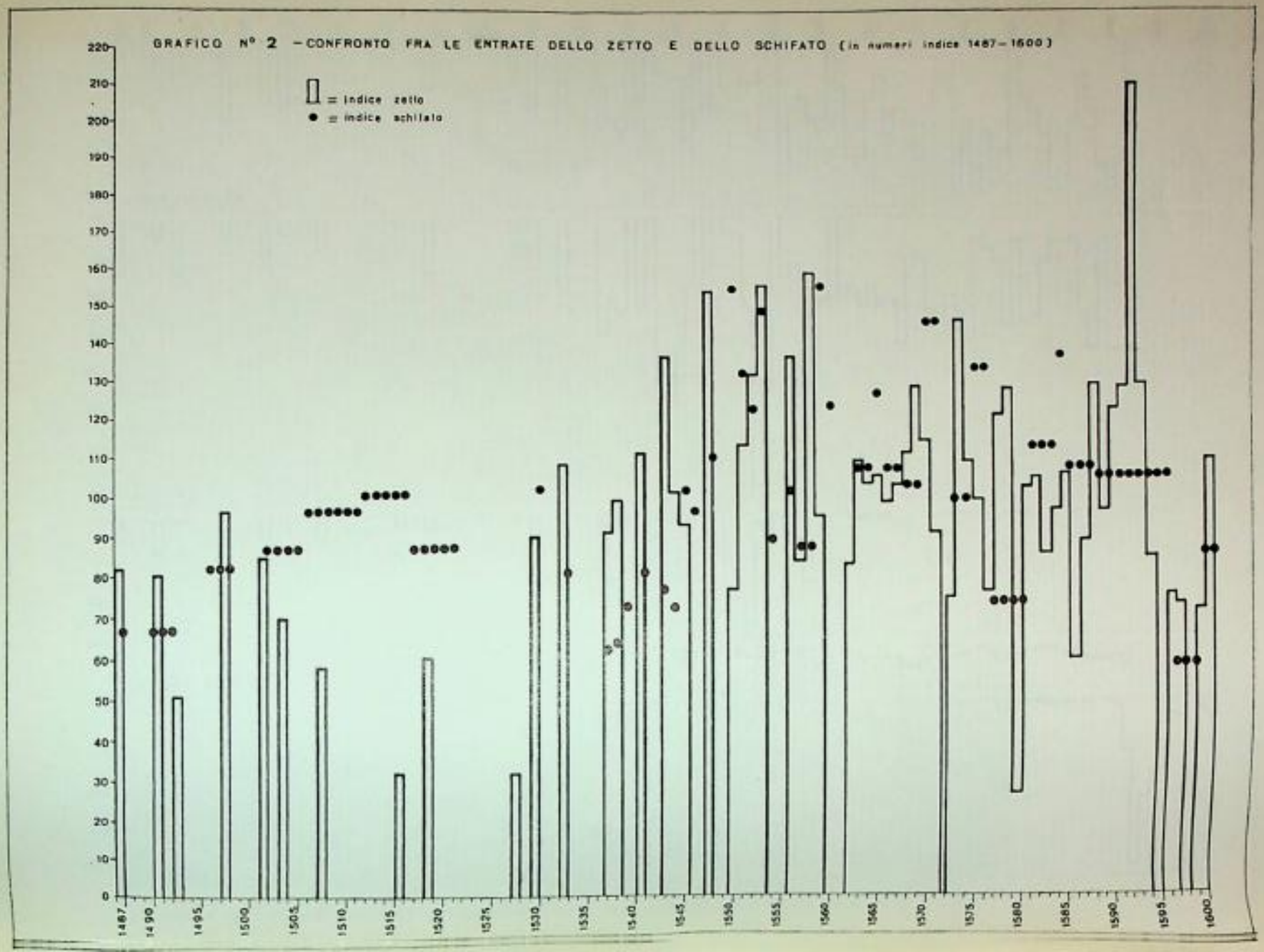


GRAFICO N° 2 - CONFRONTO FRA LE ENTRATE DELLO ZETTO E DELLO SCHIFATO (in numeri indice 1487-1600)
= indice zetto
= indice schifato
220
210
200
190
180
170
160
150
140
130
120
110
100
90
80
70
60
50
40
30
20
10
0
1487
1490
1495
1500
1505
1510
1515
1520
1525
1530
1535
1540
1545
1550
1555
1560
1565
1570
1575
1580
1585
1590
1595
1600

GRAFICO N° 3 – DISTRIBUZIONE DEL TRAFFICO PORTUALE PER PROVENIENZE (in migliaia di cantari genovesi)

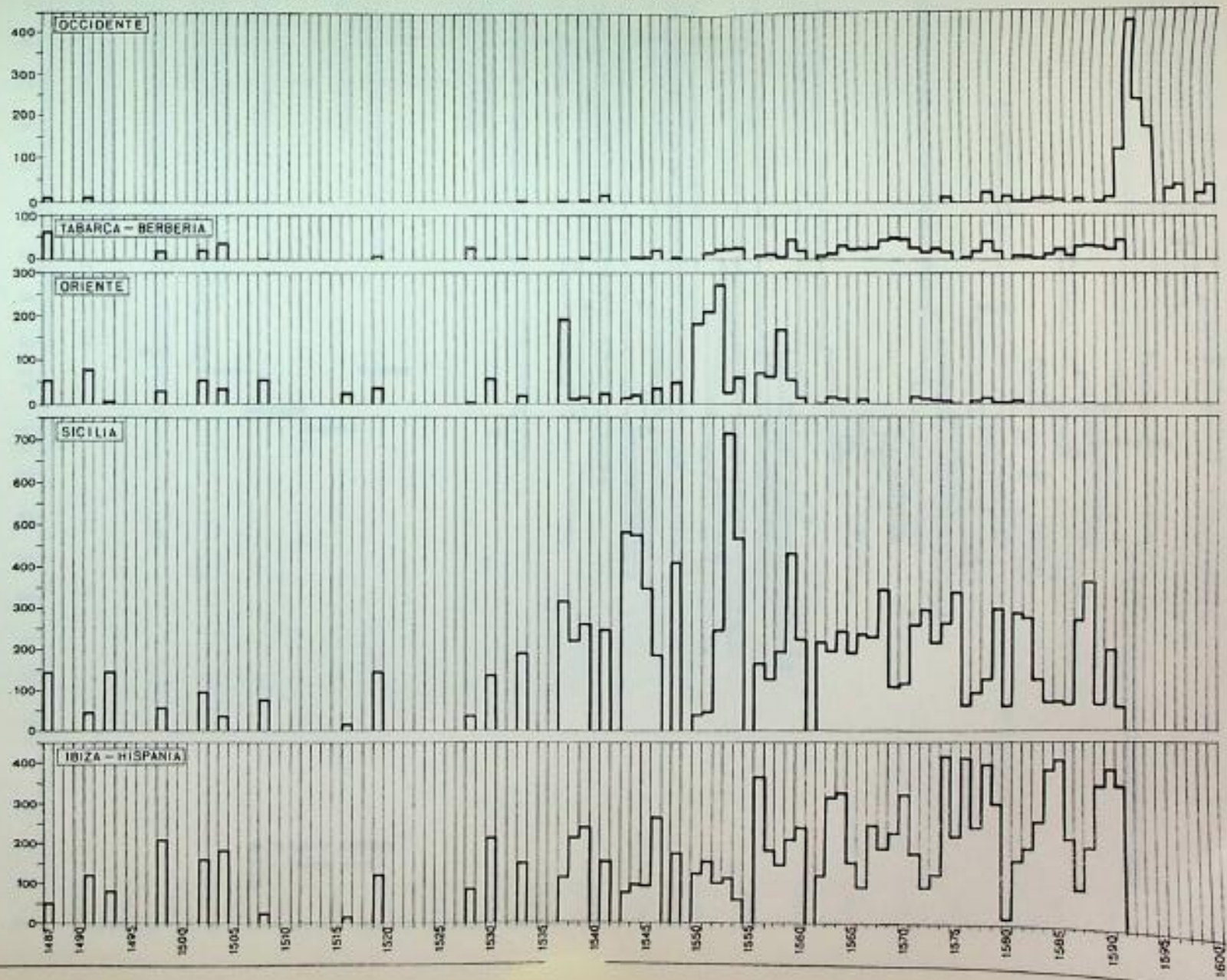


GRAFICO N° 4 – TRAFFICO PORTUALE SECONDO LA NAZIONALITA' DEI PATRONI DI NAVE 1530 ÷ 1596 (in migliaia di cantari)

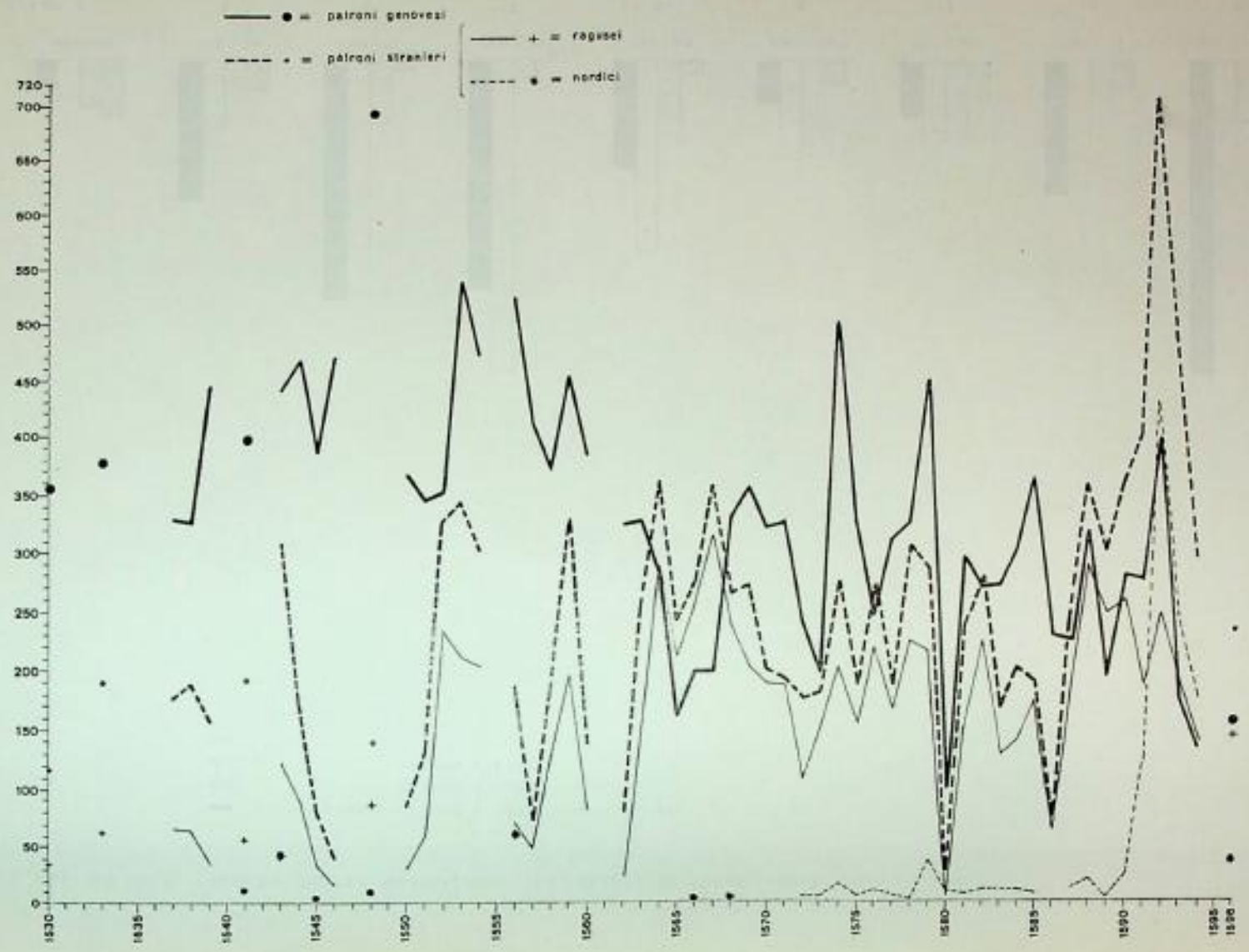
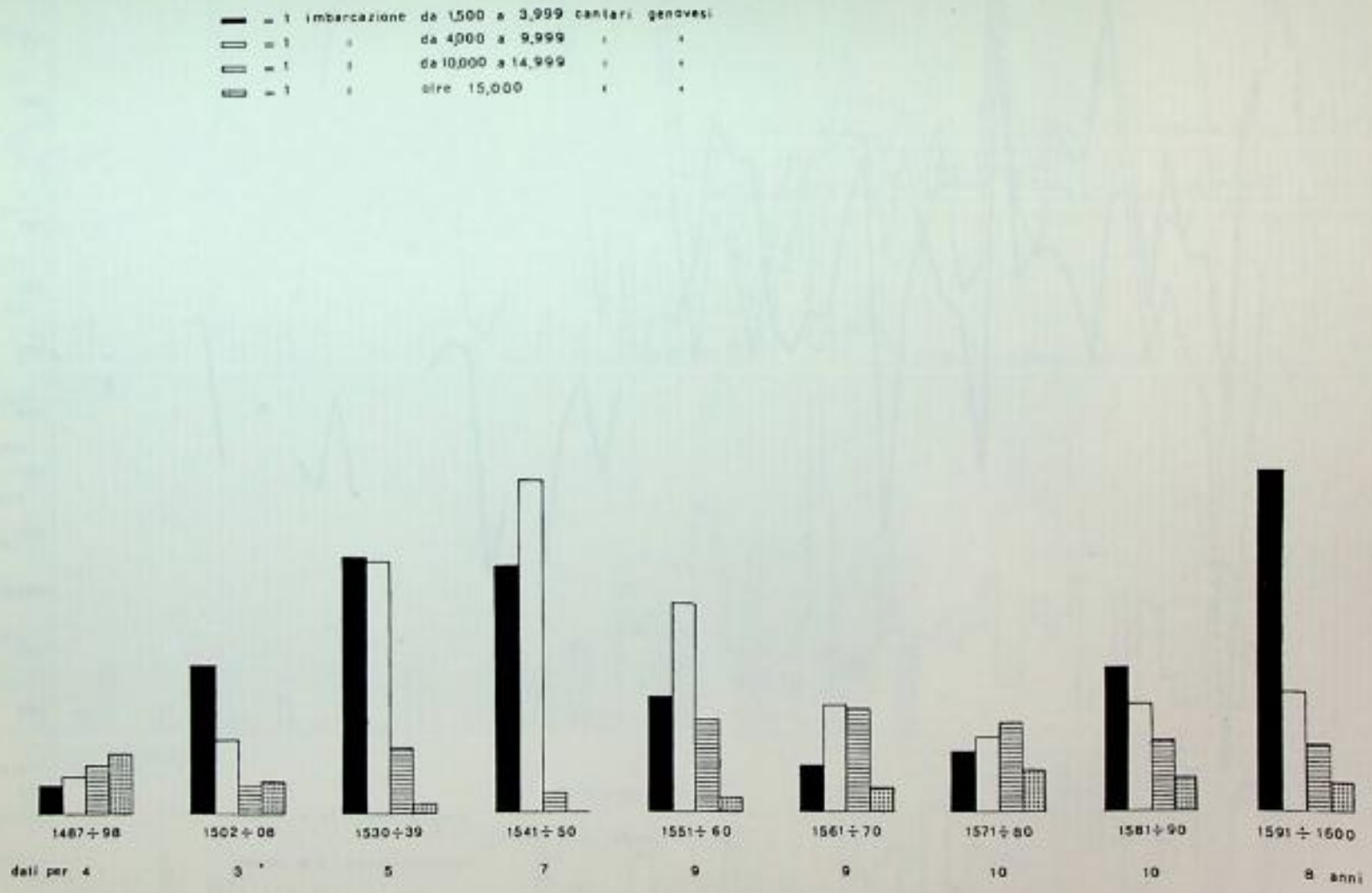


GRAFICO N° 5 - NUMERO DELLE IMBARCAZIONI PER CLASSI DI TONNELLAGGIO (medie pluriennali)



PATRONI DI NAVE FORESTIERI

(numero delle navi superiori

Anni	Totale N.	Forestieri cantari	Ragusei N.	cant.	Nordici N.	cant.	Portoghesi N.	cant.	[illegible]
1498	17	50,7	—		1	9,7	—		1
1502	20	71	—		1	2	—		1
1508	19	36,8	—		—		2	3	1
1516	11	30,3	4	9,8	—		—		[illegible]
1519	3	10,8	—		—		—		1
1528	4	17,5	4	17,5	—		—		
1530	25	115,7	9	38,2	—		1	5	[illegible]
1533	43	189,2	11	62,5	—		3	6	1
1537	33	151,7	11	67,5	—		—		[illegible]
1538	45	187	10	65,5	—		2	3	1
1539	39	157,8	5	33	—		1	2	1
1541	40	191,7	9	59	2	13	3	6,7	1
1543	79	309	20	126	8	44,5	6	14,2	[illegible]
1544	36	175	16	92	—		—		[illegible]
1545	22	80	8	35,5	1	5	1	4	[illegible]
1546	11	41	6	22,8	—		—		
1548	52	190,4	15	84,8	3	11,2	2	4	[illegible]
1550	20	92,2	5	33	—		2	5	1
1551	23	130,8	7	64	—		2	5,6	3
1552	49	325,4	28	231,3	—		1	3,4	[illegible]
1553	45	343,5	21	215	—		—		[illegible]
1554	44	307,7	21	210	—		—		[illegible]
1556	23	187,8	8	72,2	5	65,5	—		2
1557	14	81,5	7	52,7	—		1	4	1
1558	28	182,7	15	130,2	—		—		2
1559	52	316,5	24	198	—		—		1
1560	21	139,4	8	86	—		—		2
1562	16	81,6	5	28,5	—		1	5	1
1563	33	251,1	15	159,5	—		—		2
1564	38	360,4	28	288,7	—		—		2
1565	25	247,4	21	216	—		—		2
1566	27	269	23	250,8	1	3,3	—		1
1567	34	359,2	30	319,5	—		—		1
1568	24	278,4	19	241,4	1	4,7	—		1
1569	25	275,2	17	206,2	—		—		
1570	18	202,8	14	192,4	—		—		
1571	19	197	16	190	—		—		
1572	25	180,9	9	116,5	1	5	—		
1573	19	187,8	10	152,9	2	7,3	—		
1574	34	278,5	18	206	6	20,4	—		1
1575	22	191,4	15	161	2	7,5	—		
1576	36	270,6	23	222	3	11,5	1	3	
1577	22	191	14	173,4	3	6,6	—		
1578	28	306,4	16	227,2	3	4,6	—		
1579	32	291,7	19	223,6	8	40,8	—		
1580	13	33	1	5,7	9	22,5	—		
1581	44	240,8	16	158,5	6	7,9	—		
1582	35	280,6	21	222,4	7	15,3	—		
1583	26	174	13	132,8	7	15,5	—		1
1584	27	194,3	14	147,6	6	15,6	—		
1585	20	194,5	14	179	4	8	—		
1586	6	81,5	4	77	—		—		
1587	34	240,3	18	191,5	8	16,3	—		
1588	50	363,7	23	295,2	11	24,6	—		
1589	39	307,1	22	253,5	4	5,2	—		
1590	62	364,2	29	265,3	6	31,1	—		
1591	48	339	16	190,5	28	131,3	—		
1592	174*	710,4*	22	250	152	429,3	?		
1593	112*	501,9*	16	199	96	241,5	?		
1594	32*	325*	12	145,5	70	179,5	?		
1596	24*	236,5*	12	150	12	38	?		
1597	?	?	9	101,6	22	47,8	?		
1599	?	?	11	158,4	8	25,5	?		
1600	?	?	5	67,4	11	49,3	?		

* Col cartolare del 1592 cessa la rilevazione delle nazionalità dei patroni. I totali qui a
facilmente deducibile dall'onomastico. Dato tuttavia il ruolo di queste marine in

NEL TRAFFICO PORTUALE DI GENOVA (1498-1600)

a 1.500 cantari e portata in migliaia di cantari)

Castigliani N. cant.	Catalani N. cant.	Provenzali e nizzardi N. cant.	Corsi, sardi toscani N. cant.	Napoletani, siciliani N. cant.	Veneti N. cant.	Altri imprecisati N. cant.
34,5	—	—	2 4	—	—	1 2,5
44,5	1 2,5	1 2	—	1 4	1 5	—
23,3	—	—	—	—	2 9,6	1 1,5
14,5	—	3 6	—	—	—	—
28	—	—	—	2 8	—	—
—	—	—	—	—	—	—
30,5	1 1,5	2 22,5	—	3 18	—	—
61,7	1 4	1 2,5	2 23	7 26	1 4	—
33,2	1 2,5	1 4	2 4	8 36,4	1 4	—
48,5	9 24	—	1 5	9 37	—	1 4
79	4 10,4	2 4	—	7 25	—	1 4
80	3 13	4 8,5	1 4	3 7,5	—	—
14	7 21	7 16,5	4 13,2	19 53	1 4	1 2,5
20,8	3 8	2 8	—	8 37	1 4	1 6
13,5	1 1,6	2 4,8	2 7	4 8,5	—	—
—	—	1 2,2	—	—	—	4 16
36,5	10 17,2	—	—	5 12	3 9	6 14,7
5	3 8,5	3 9,2	1 8	1 6	1 5	3 12,5
23	4 13,4	4 13,3	—	1 2,5	—	2 9
17,2	8 24,3	—	—	5 28,2	—	5 21
25,4	5 22,8	—	—	14 70,3	2 10	—
42	5 20,7	—	3 9,6	3 11,6	2 8	2 5,8
21,5	4 7,8	2 13	—	—	1 3	1 4,8
12,5	2 3,3	—	—	2 3,4	—	1 5,6
13,9	5 12,1	—	1 2,5	2 6,8	3 17,2	1 3,5
6,7	13 33,5	2 7,7	2 13	6 37,8	3 16,3	1 3,5
18	7 16,2	3 16,2	—	1 3	—	—
13	5 12,1	—	3 15	1 8	—	—
19,2	7 20,8	3 7,6	1 8	2 12,5	—	3 23,5
20,2	2 7,2	—	1 5	2 13,3	—	3 26
26	2 5,4	—	—	—	—	—
11	—	—	1 2,2	1 7	—	—
9,6	1 2,6	—	—	—	2 27,5	—
11,4	2 3,9	—	—	—	1 17	—
—	2 3,7	1 4,2	—	1 11,5	3 42	1 7,6
—	4 10,4	—	—	—	—	—
—	3 7	—	—	—	—	—
—	15 59,4	—	—	—	—	—
—	5 18,6	2 9	—	—	—	—
5,7	6 13,9	2 7,5	1 25	—	—	—
—	4 12,4	1 10,5	—	—	—	—
—	7 24,5	2 9,6	—	—	—	—
—	1 2	3 6	—	—	—	1 4
—	4 10,3	1 1,5	1 25	—	1 2,8	—
—	2 6	—	—	1 11,5	2 9,8	—
—	1 1,6	2 3,1	—	—	—	—
—	8 25,2	7 19,7	1 13	1 2,5	5 15	—
—	3 7,4	1 5	—	1 20	2 10,5	—
7	2 6	2 5,6	—	—	1 7	—
—	5 21,6	—	—	2 9,5	—	—
—	1 2	—	—	—	1 5,5	—
—	1 3	1 1,5	—	—	—	—
—	3 16,7	2 5,8	—	3 10	—	—
—	3 18	6 9	—	3 10,3	—	4 6,6
—	—	6 12,2	—	1 2,7	—	6 33,5
—	1 1,6	17 28,9	—	3 18	—	6 19,3
—	—	—	—	—	—	4 17,2
?	?	?	?	?	?	?
?	?	?	?	?	?	?
?	?	?	?	?	?	?
?	?	?	?	?	?	?
?	?	?	?	?	?	?
?	?	?	?	?	?	?
?	?	?	?	?	?	?

ssommati del 1592, 1593, 1594 e 1596 si riferiscono solo ai ragusei e ai nordici la cui nazionalità è più
questi anni, i totali possono considerarsi significativi in assoluto.

STORICI E STORIA

LA TRADIZIONE STORIOGRAFICA NELL'INDIA ANTICA

A lungo è stato ritenuto che gli antichi Indiani fossero un popolo mancante di senso storico, dal momento in cui non sembra che essi serbassero un'accurata trascrizione degli eventi passati. Vien fatto il confronto con gli antichi Greci, le cui vicende erano tramandate da una serie di storici, ed i cinesi, che hanno mantenuto per tradizione le cronache di varie dinastie e governanti. La tradizione indiana fino al settimo secolo d.C. manca di ogni letteratura che possa essere specificamente definita come scrittura storica. Le testimonianze del passato sono nascoste in diversi scritti letterari, che non sono documenti storici in senso stretto. Dal settimo al dodicesimo secolo d.C. ci sono diverse biografie ed alcune cronache di regni, che possono certamente essere incluse nella categoria della letteratura storica. Ma molte di queste non sono trattate come seri documenti storici, poiché la necessaria valutazione critica degli avvenimenti è spesso mancante, e, con qualche rara eccezione, la causalità storica non è per lo più fondata su una argomentazione razionale ed empirica.

Poiché molta parte della discussione verte intorno alla definizione di un senso della storia, cominciamo col suggerire una definizione. Il senso della storia può essere definito come la consapevolezza degli eventi passati (quegli eventi che sono rilevanti ad una particolare società) visti in una struttura cronologica ed espressi in una forma che soddisfi i bisogni di quella società. Può essere sostenuto che questa è una definizione troppo ristretta, che la storia implica un riferimento agli avvenimenti politici ed inoltre richiede l'analisi degli avvenimenti passati mediante la proposta di relazioni causali fondate su una spiegazione razionale del cambiamento e che perciò presume un giudizio critico dello storico sul passato. Si può comunque discutere se questa estensione della definizione di senso storico non sia il prodotto del pensiero moderno; e quando una scrittura storica esiste nelle culture antiche (come difatti avviene anche nella tradizione indiana in un periodo più tardo), non sia questo il prodotto meditato di

una filosofia della storia, ma il risultato di una mente individuale e tendenzialmente analitica che si applica alla narrazione storica.

Se questa definizione del senso storico può essere accettata, allora la tradizione storica può essere estratta dalla letteratura esistente, sia essa più o meno specificamente storica. Ogni società ha un concetto del suo passato e per questo nessuna società può essere chiamata astorica. Ed inoltre la memoria dei fatti è frequentemente trascritta in ordine cronologico. Di conseguenza il più significativo compito nello studio della tradizione storica di una società è capire perché certi eventi siano considerati come più rilevanti e degni di essere tramandati. La forma in cui la testimonianza è mantenuta (e questo può spaziare dalla mitologia alla narrazione critica) dipenderà in gran parte dal tipo degli avvenimenti tramandati. In questo articolo si sostiene che la tradizione storica indiana, particolarmente nel periodo precedente al settimo secolo d.C., non era interessata soprattutto a registrare gli essenziali avvenimenti politici, dal momento in cui questi non erano sempre considerati essere i più importanti da coloro che erano responsabili del mantenimento della tradizione storica. In questa misura, la forma in cui il senso della storia era espresso nell'India antica non deve essere giudicata sul metro della letteratura di altre culture classiche. Quello che forse è più importante è cercare di capire che cosa fosse considerato come rilevante e perché.

La prima parte di questo articolo è un riassunto delle fonti e della letteratura che includono la tradizione storica o ne formano parte. La seconda parte dell'articolo tratta delle tre principali costituenti della tradizione storica, cioè mitologia, genealogia e narrativa storica. Un tentativo è fatto per spiegare perché questi tre fattori costituiscono la tradizione storica ed il modo in cui essi possono essere collegati ad un senso di storia. Questo servirà anche a rivelare i disegni ed i significati nel flusso degli eventi come visti nella antica India. Si fa una distinzione tra l'esistenza della tradizione storica e della filosofia della storia. Parimente è necessario tenere presente il fatto che, sebbene la consapevolezza di una filosofia della storia potrebbe rendere i racconti storici più significativi, non per questo essi esprimerebbero necessariamente una maggiore verità storica. D'altro lato la tradizione storica stessa può non identificarsi in primo luogo con la questione delle finalità nella storia e ciononostante essa può darci una uguale o più autentica testimonianza del passato.

Il più recente termine equivalente a storia usato nella lettertura sanscrita è *itihāsa*, che letteralmente significa « così era » oppure « così è stato ». Per estensione il termine veniva a riferirsi a leggende ed a relazioni narrative di avvenimenti passati. Lo scopo di *itihāsa* era di riferirsi agli avvenimenti del passato in modo tale da ricollegarli agli scopi ed ai valori della tradizione hindu [1]. La tradizione storica nacque da una varietà di forme letterarie correnti durante il periodo Vedico. Tra queste le più significative erano *gāthā* (canti), *nārāsamsī* (elogi di eroi), *ākhyāna* (racconti drammatici) e *purāṇa* (antica erudizione). Questi erano molto spesso

[1] *Arthaśāstra*, I.5.

le composizioni dei sacerdoti-poeti delle varie tribù. La tradizione originale era orale e le composizioni venivano recitate alle riunioni. Le testimonianze scritte della tradizione vennero notevolmente più tardi.

I due poemi epici, il *Rāmāyana* ed il *Mahābhārata*, includono elementi della tradizione storica, che sorsero soprattutto da tentativi di fornire dei precedenti in modo da collegare le origini delle tribù e delle località geografiche con gli eroi dell'epica e, nelle sezioni genealogiche, per indicare relazioni a vari livelli tra gli dei e gli eroi.

Il lavoro di raccogliere queste informazioni e comporle in una forma letteraria era la speciale funzione dei *sūta* e dei *māgadha*, i bardi ed i cronisti. Probabilmente essi discendevano originariamente dalle famiglie dei sacerdoti-poeti del periodo Vedico ed a quel tempo veniva loro accordato un notevole prestigio sociale. Il loro lavoro era di preservare le genealogie degli dei, dei re, dei *rsi* (saggi) e degli eroi, e di comporre i panegirici reali e gli elogi come richiedeva l'occasione. In un contesto di nuove colonie e di uno stato di guerra fra le tribù, le genealogie dei re divennero il nucleo della tradizione storica, dal momento in cui queste erano mantenute, tra le altre cose, per il proposito funzionale di provvedere diritti legali e prestigio sociale. Nel periodo che va dal sorgere dell'impero Mauryano nel quarto secolo a.C. fino alla istituzione del regno Gupta nel quarto secolo d.C. non c'è, per quanto ne sappiamo, alcuna traccia di scritti puramente storici. Questo nonostante il fatto che il periodo abbia visto l'evoluzione delle più importanti strutture politiche e sociali dell'India antica. Noi possiamo solamente assumere che i *sūta* ed i *māgadha* e gli archivisti officiali quietamente continuavano nella loro attività. Giacché è il materiale che essi raccoglievano e mettevano in forma letteraria che è incorporato nei testi purānici che erano compilati o riscritti dal tempo dei Gupta e cioè nel quarto secolo a.C. La parola *Purāṇa* letteralmente significa « vecchio », e veniva usata per un corpo di letteratura consistente soprattutto di storia tradizionale — *itihāsa* — ed aspetti di vita religiosa e sociale, che si pensava dovesse essere conservata. Gli autori dei *Purāṇa* sostenevano che la letteratura puranica fosse stata tramandata da tempi molto antichi.

La più antica testimonianza scritta pervenutaci di almeno una parte della tradizione *itihāsa*, si trova nei *Purāṇa*, data perciò del quarto secolo d.C.[3]. Questo è un periodo molto più tardo di quello della composizione originale e si riferisce ad un ambiente socio-culturale mutato. Il materiale originale deve essere stato sottoposto a considerevoli modificazioni nel processo di incorporazione nei *Purāṇa*. Se, come suggerisce Pargiter le genealogie, erano conservate originariamente in pracrito e quando trascritte nei *Purāṇa*, erano tradotte in sanscrito con errori metrici e grammaticali occasionali che danno un indizio della loro origine pracrita, allora chiaramente l'originale fu ulteriormente diluito. Inoltre, nei giorni in cui la tradizione era ancora orale, varie formule mnemoniche

[2] PATHAK, *Ancient Historians of India*, p. 21 ss.
[3] PARGITER, *The Ancient Indian Historical Tradition*, p. 77 ss.

erano usate — fra queste le più comuni erano le leggende — e queste erano anche più facilmente incorporate nella tradizione. E ai *Purāṇa* che ci dobbiamo volgere ora nella nostra ricerca della tradizione storica. In questo articolo il *Viṣṇu Purāṇa* è stato usato come esempio di questa letteratura.

Il materiale storico nei *Purāṇa* non si può trovare in una sezione chiaramente definita e separata. La materia genealogica è certamente mantenuta distinta, ma è vista nel contesto del materiale mitologico e cosmologico, per non ricordare leggi relative al comportamento sociale e al rituale. Il valore storico dei *Purāṇa* come testimonianza del passato è limitato dal fatto che essi erano deliberatamente e consciamente trascritti in un particolare periodo successivo agli eventi descritti, e la trascrizione non era fatta dai *sūta* e dai *māgadha* che erano stati i primi custodi della tradizione storica. La paternità veniva ora ascritta ad una varietà di saggi antichi e quasi leggendari. Infatti i testi erano compilati da varie famiglie bramine. Lo sforzo consisteva nel raccogliere dagli araldi e cronisti « le tradizioni disperse che essi avevano conservato solo imperfettamente »[4]. Questo materiale erano soprattutto le genealogie delle dinastie reali e le descrizioni dell'universo. È interessante che allora il prestigio sociale dei *sūta* e dei *māgadha* risultava considerevolmente ridotto, poiché entrambi sono descritti in libri di legge contemporanei come discendenza di un matrimonio misto tra caste e perciò molto in basso nella gerarchia sociale[5].

Fino al momento in cui la tradizione era mantenuta orale essa richiedeva dei memorizzatori di professione; una volta che veniva trascritta, il lavoro di questi bardi perdeva valore. Le persone che accedevano alla istruzione formale tendevano a rilevare le testimonianze. Così i bramini che avevano accesso a tale istruzione si appropiarono delle genealogie e divennero i conservatori delle testimonianze. Il fatto che le testimonianze furono trascritte nella forma puranica fu però la conseguenza di diverse ragioni storiche.

È chiaro che a quel tempo si comprese l'importanza della tradizione storica e perciò essa dovette essere incorporata con la funzione sacerdotale e non essere lasciata a puri genealogisti e cronisti. Questo a sua volta fu la conseguenza di un delicato bilanciamento tra controllo sacro e secolare. Il concetto di divinità non era più un aspetto dominante della tradizione politica indiana. Durante questo periodo il prestigio sociale della nascita divenne un fattore molto più importante. All'interno della struttura di casta, il potere politico, sebbene in teoria confinato alla casta dei guerrieri, era di fatto aperto a tutti. Questo è evidente dal numero delle dinastie discendenti da caste non guerriere che anche i testi legali dovevano ammettere. Se questo accesso al potere politico fosse rimasto ininterrotto, il prestigio del potere sacerdotale sarebbe stato ridotto ad un minimo all'interno del sistema politico. Con la crescente importanza dei bramini durante il periodo Gupta divenne necessario per i governanti ottenere il loro ben

[4] WILSON, *The Visnu Purâna*, p. xi.

[5] Cfr. *Atharvaveda*, V. III, 5.7. e *Taittareya Brâhamana*, II.4.1 assieme a *Gautama* IV.15; Manu, X.11. e *Nārada* 110.

volere e presto divenne usuale per le dinastie delle caste non guerriere cercare la loro legittimazione acquistando una genealogia fabbricata da un autore bramino. Il medesimo processo di legittimazione era anche utilizzato da dinastie straniere che aspiravano ad avere radici in India. Così i bramini rilevarono le testimonianze e le genealogie dai *sūta* e dai *māgadha* e fornirono i nuovi governanti di legittimi vincoli con gli dei ed i re dell'antichità. Il mantenimento delle genealogie fornì posizione sociale ad entrambi, il soggetto della genealogia ed il conservatore della testimonianza.

La attribuzione della paternità dei *Purāṇa* ad antichi o leggendari saggi fu un tentativo di affermare sia l'antichità che l'autorità dei testi. Questo è ulteriormente accentuato nelle sezioni genealogiche, dove le liste dinastiche sono date in forma di profezia usando il tempo futuro. Ciò ha il vantaggio per noi, oggi, di fornirci un grezzo indizio per la data della composizione del *Purāṇa*, poiché la profezia doveva terminare con eventi contemporanei. La collocazione geografica del *Purāṇa*, sebbene in teoria si estenda all'intero sub-continente, era in effetti largamente concentrata nella valle del Gange e nelle aree laterali di questa, con centro nel regno di Magadha.

Sebbene il materiale storico sia intessuto nelle varie sezioni del *Purāṇa*, questo non è fatto in maniera totalmente arbitraria. Il formato del *Purāṇa* suggerisce una forma esteriore che riflette una visione del passato abbastanza integrata, e ciononostante il fatto che questa visione sia in qualche modo oscurata dalla mitologia, dalla cosmologia e dall'esposizione della tradizione Vaishnavita. Lo scopo del *Purāṇa* era di considerare soggetti rilevanti la natura della creazione, la relazione tra uomini e dei, il mantenimento delle istituzioni sociali, le genealogie dei re e degli eroi, le leggende riferentesi al Krishna, la incarnazione di Viṣṇu e la eventuale distruzione del mondo alla fine del Kaliyuga. Il *Purāṇa* perciò presenta una visione del mondo integrata da una prospettiva Vaishnavita braminica. Vista in questa luce la tradizione storica diventa una parte di questa visione del mondo. I limiti derivanti dalla nuova stesura di questa tradizione ed il conseguente indebolimento della sua storicità, sono forse compensati dall'aver essa acquistato ora un contesto socio-culturale ed una base filosofica. Il *Purāṇa* di Viṣṇu può non rivelare una analisi critica e causale del passato ma certamente dimostra un'immagine consciamente formata.

Dal settimo secolo d.C. in avanti la tradizione storica espressa nell'idea di *itihāsa* e *purāṇa* fu sottoposta ad un processo di allargamento. L'aspetto genealogico della tradizione fu non solo mantenuto ma intensificato nelle varie *vamśāvali* o cronache familiari redatte in molti regni. Di più, la tradizione diede origine ad un nuovo genere di storiografia, la biografia storica. Questo era dovuto ad una serie di ragioni. L'emergere di piccoli regni regionali, basati su un modello di funzionamento feudale, portò allo sviluppo di fedeltà ed interessi locali e ad una associazione più fortemente definita di una località con la sua storia. Contemporaneamente il centro dell'interesse storico s'era spostato dalla tribù al re e alla corte. La tradizione eroica era stata sostituita da una tradizione cortigiana e la

storiografia s'incentrava ora sulla corte ed il centro della corte, il re. I *sūta* tornarono dietro le quinte ed il poeta cortigiano divenne centrale nella storiografia.

Una serie di biografie storiche di personaggi regali fu scritta nel periodo dal 600 al 1200 d.C. Tra queste le meglio conosciute sono lo *Harṣa-carita* di Bāṇa, il *Vikramāṅkadevacarita* di Bilhaṇa, il *Kumārapāla carita*, ed il *Pṛithvi-rāja-vijaya* attribuito a Jayānaka. Occasionalmente vennero anche scritte le biografie di ministri importanti. Queste dimostrano un crescente interesse per il potere secolare. Queste opere furono scritte entro la cornice della prospettiva cortigiana indiana sul mondo, che accentuava i valori della cavalleria, dell'eroismo e della lealtà. Veniva usata una forma letteraria ben caratteristica per ben definite fasi di introduzione, svolgimento e culmine del racconto e del tema. Poiché gli autori erano raffinati poeti cortigiani, non esitavano all'occasione a sacrificare la verità storica ad un elegante giro di frase o ad una drammatica analogia. Inoltre era spesso ammesso che il proposito della biografia fosse francamente di celebrazione. L'autore stava cercando la protezione ed il soggetto l'immortalità. L'allontanamento dalla più antica tradizione sta nel fatto che queste opere concentravano la loro attenzione su di una particolare persona o su una singola dinastia e perciò coprivano uno spazio di tempo molto più piccolo, e riguardavano un'area geografica che permetteva un dettaglio maggiore. Il legame con la tradizione degli *itihāsa* e dei *purāṇa* fu mantenuto sia indirettamente, quando i poeti cortigiani usavano questi testi anteriori come fonte materiale, sia più direttamente associando il soggetto della biografia ai più antichi eroi e leggende. Questo esprimeva chiaramente una tendenza all'ornamento letterario e alla continuazione della tradizione *itihāsa*. Gli autori delle biografie conoscevano bene la tradizione storica. La tradizione storica può aver dato vita a quella cortigiana ma non era morta. Sfortunatamente storici moderni hanno tentato di diminuire la storicità di queste biografie in gran parte a causa degli ornamenti letterari. La stretta affinità tra il *Purāṇa* e la biografia storica fu anche dovuta al fatto che gli autori di questi testi, generalmente bramini, non solo venivano dallo stesso ambiente sociale ma avevano una quasi identica educazione. Porzioni dei più antichi *Purāṇa* avrebbero formato una parte del programma nell'educazione dei poeti cortigiani.

L'ultimo dei maggiori lavori che può essere incluso in questo esame è la famosa storia del Kashmir, la *Rājataraṅgiṇī* scritta da Kalhaṇa intorno al 1149. Sebbene debba molto alla tradizione *itihāsa* e *purāṇa*, lo scritto storico di Kalhaṇa è ciononostante un allontanamento di questa. Narra la storia del Kashmir dal suo mitico passato al dodicesimo secolo d.C. Kalhaṇa usa come fonte non solo la tradizione più antica ma molto più la letteratura religiosa e secolare, iscrizioni e ricordi storici di un periodo precedente. Dal punto di vista della trattazione degli avvenimenti storici di Kalhaṇa, la *Rājataraṅgiṇī* può essere divisa in tre parti principali. La più antica che tratta del passato mitico, utilizza ampiamente la tradizione *itihāsa-purāṇa*. Nella seconda parte, l'autore incomincia a riunire informazioni da fonti più varie e il materiale storicamente verificabile risulta

ben maggiore. L'ultima sezione tratta della storia del Kashmir dall'ottavo al dodicesimo secolo ed è di gran lunga la più accurata ed interessante. È soprattutto sulla base di questa sezione che può essere ricostruito il significato di Kalhaṇa come storico critico. Qui egli non si interessa soltanto della cronaca degli avvenimenti ma anche cerca spiegazioni causali che tengano conto di una larga varietà di fattori. C'è un notevole cambiamento nel carattere delle relazioni causali tra le prime e le ultime sezioni, dove gli elementi soprannaturali sono sostituiti da spiegazioni razionali e profane, a volte basate sull'osservazione empirica. Il fatto che Kalhaṇa e la sua famiglia fossero intimamente collegati con la politica del Kashmir durante i secoli undicesimo e dodicesimo può in parte spiegare questo cambiamento. La *Rājataraṅgiṇī* è spesso considerata come al di fuori in qualche modo della tradizione indiana a causa del suo senso storico altamente sviluppato. Si fanno dei tentativi per spiegare questo, attribuendolo all'influenza dei Greci — un migliaio di anni anteriori alla composizione di questo libro — od alla influenza dei Turchi nell'Asia centrale che, poiché convertiti all'Islam, sono immediatamente accreditati di tradizione storiografica. Rimane il fatto che se la *Rājataraṅgiṇī* è vista nel contesto della evoluzione degli antichi scritti storici indiani, allora ben appare all'interno della tradizione indiana *itihāsa*. Se tuttavia influenze indirette devono essere trovate, allora forse varrebbe piuttosto la pena di considerare l'influenza della tradizione buddista su Kalhaṇa: un'influenza che diventerà più chiara dalla discussione dei concetti storiografici nel pensiero buddista, più avanti in questo stesso articolo.

Le biografie storiche in sanscrito declinarono dopo la conquista di molte parti nell'India del Nord da parte dei Turchi e degli Afgani nel tredicesimo secolo. Ora i poeti cortigiani erano mussulmani che scrivevano in persiano. Ciononostante anche in queste aree i poeti continuarono a scrivere biografie dei sultani in sanscrito, ma dal momento in cui molti di loro non erano poeti cortigiani di primo rango, queste biografie spesso degenerarono in aridi lavori di piccolo interesse sia letterario che storico. In altre parti del paese la trascrizione storica in sanscrito fu continuata con più grande successo; forse le opere più rilevanti del dodicesimo e tredicesimo secolo furono quelle dei maestri Jaina dell'India occidentale[6]. Queste erano principalmente biografie storiche che stilisticamente ricordano il modello della tradizione cortigiana ricordata di sopra. Tuttavia in questi lavori degli autori Jaina i valori cortigiani erano asserviti ad un forte senso moralistico che dominava la narrazione. La tradizione storica fu preservata dagli Jaina in due categorie di letteratura. Una era la scrittura continuata dei *prabandhas*, narrazioni in successione relative a personaggi regali, che erano mantenute da monaci Jaina itineranti che utilizzarono questi testi per far la morale sulle azioni dei re che regnavano. Questi scritti coincidevano con l'intento dei maestri Jaina di riformare la religione Jaina in questo periodo. L'altra letteratura consisteva di ge-

[6] *Pariśiṣṭaparvan* di Hemcandra, *Prabandha-cintāmaṇi* di Merutuṅga e *Hammīramahākāvya* di Nayacandra Sūri.

nealogie e cronache pertinenti ai re locali ed agli stati. Di fatto non sarebbe errato sostenere che i maestri della religione Jaina ed i monaci mostrarono un considerevole interesse per la tradizione storica.

Il ricordo di monaci associati con la tradizione storica mi porta all'ultima categoria di letteratura che voglio includere in questa rassegna — le cronache buddhiste di Ceylon, comunemente conosciute come le Cronache Pāli a causa della lingua Pāli in cui sono composte. Queste furono scritte in un'area al di fuori dei limiti geografici dell'India vera e propria, ciononostante la loro associazione con la tradizione storica indiana ne giustifica l'inclusione. Sebbene minori in numero che i testi sanscriti, essi sono ugualmente importanti nel contesto della storiografia come riflesso della attitudine buddista verso la storia, o, per essere più precisi, l'attitudine della setta buddhista Theverada. Delle molte cronache, le più pertinenti a questo sommario sono la *Dīpavaṃsa* e la *Mahāvaṃsa*. Queste cronache incominciarono come una tradizione orale e furono trascritte in un periodo più tardo: la loro forma presente data intorno al quinto e sesto secolo d.C. Dei due testi, la *Dīpavaṃsa* è più chiusa nei suoi interessi poiché narra la storia dell'isola. La *Mahāvaṃsa* d'altro lato pretende di essere l'introduzione delle cronache del monastero Mahāvihāra — un importante monastero buddhista in Ceylon — e la sua paternità è attribuita ad un monaco chiamato Mahānāma. La narrazione corre attraverso la storia di Ceylon e la storia del buddhismo nell'isola con riferimenti a importanti avvenimenti nella storia del buddhismo affermantesi in India. Sono usate diverse fonti, come testimonianze regali, monastiche, storie di reliquie e santuari, leggende, folklore e l'esperienza personale di coloro che hanno assistito agli eventi. La *Mahāvaṃsa* si caratterizza piuttosto per gli abbellimenti lette[illegible]a facile accettazione di materiale mitologico e leggendario. I[illegible] del monastero Mahāvihāra nel quarto secolo d.C. distrusse[illegible]ze. È stato suggerito che il materiale era allora collen-ziona[illegible]nti monastiche. Il proposito nello scrivere le cronache fu in[illegible]e in parte didattico poiché esse erano anche rivolte all'ed[illegible]rdine Buddhista, il *Saṃgha*.

* * *

[illegible] segna della tradizione storica delle sue manifestazioni [illegible]ratura. Vorrei ora esaminare i vari concetti che en-[illegible]one di questa tradizione e considerare se tali concetti costituiscono [illegible] di storia. Questi concetti erano basati su di un vasto numero di assunzioni accettabili alla società indiana. Prima di discutere queste assunzioni si può pure guardare alle forme caratteristiche della tradizione storica in cui i concetti sono impliciti. C'erano tre forme fondamentali, genealogie, miti e narrazioni storiche, e queste tre sono frequentemente intessute tra loro nei testi.

Il cuore della tradizione storica furono le testimonianze genealogiche. Queste sono rimaste costanti sulla scena indiana attraverso i secoli e di fatto fino al giorno d'oggi. Nei *Purāṇa* le genealogie sono conservate con

cura e seguono un ordine storico. Con il regno di Magadha nel Bihar del Sud come base ed estendendosi fino alle frange della valle del Gange, si fa un tentativo per tracciare gli antecedenti delle dinastie più importanti. La testimonianza incomincia con il grande diluvio da cui sopravvissero soltanto Manu e la sua famiglia e sette saggi. Manu ritorna a Jambūdvīpa — il nome di quella parte dell'India nei *Purāṇa* — dopo che il diluvio è rientrato. Dei suoi molti figli il decimo è ermafrodito. Questo bambino dà origine a due stirpi. Dalla metà femmina nasce la famiglia Lunare, dalla metà maschio la famiglia Solare. Da questo punto in poi le più tarde dinastie sono dette appartenere o all'una o all'altra stirpe. Il testo poi ci fornisce le genealogie delle tre maggiori dinastie, i Paurava di Hastinapur, gli Aihṣvākus di Ayodhyā ed i Barhadratha di Magadha, e queste sono le fondamenta delle testimonianze genealogiche. Il movimento geografico verso Est dalla valle del Gange a Magadha segue una direzione storicamente attestata, sebbene i dettagli delle liste dei re non possono essere sempre verificati per mezzo di controprove. I testi continuano con le più importanti dinastie di Maghada, la cui esistenza storica è controprovata, come i Siṣunāga, Nanda, Maurya, Suṅga e Gupta, con altri come gli Āndhra, Śaka, Yavana, citati nelle zone periferiche[7].

Manca ogni controprova per verificare l'autenticità delle genealogie del remoto passato. Qui l'uso del mito fu probabilmente estensivo. Le genealogie del passato più immediato, cioè del periodo seguente la Grande Guerra descritta nell'epica, il Mahābhārata, sembrano storicamente più accurate poiché ci sono citazioni in altre fonti di dinastie e re da queste liste. Probabilmente la guerra del Mahābhārata fu la linea di divisione tra il mito e la storia — nel qual caso non sarebbe puramente una coincidenza che un punto importante nel ciclo del tempo sia anche associato con questa guerra.

Se i *Purāṇa* fossero stati solamente una serie di testimonianze genealogiche, essi avrebbero ricevuto maggior rispetto come documenti storici dagli storici moderni. Ma dal momento che queste sezioni genealogiche sono inserite in un più vasto complesso fatto di miti, teorie cosmologiche, leggi sociali e rituali, c'è una tendenza a diminuire l'intero testo come fantasioso. È interessante osservare come la struttura formale dei *Purāṇa* sia simile a quelle forme genealogiche come i *vahivaṃśa* e le *pothī* mantenute in molte parti dell'India di oggi dai bardi e dai sacerdoti di famiglia. Queste generalmente consistono di due parti: la fattuale, dove le genealogie sono elencate e tenute aggiornate a regolari intrvalli, e la mitica[8]. La seconda consiste in parte di mitologia tradizionale proveniente dai *Purāṇa* classici ed in parte di quella che è stata chiamata la « sezione mitico-storica », dove il bardo cerca di collegare i suoi patroni con gli eroi e gli avvenimenti storici del passato. Mentre la sezione mitica è tenuta generalmente intatta, quella genealogica è di continuo condensata per rendere la sua conservazione più maneggevole. Questa « condensazione » consiste inevitabilmente nella potatura del testo dove spesso solo le nude ossa dei nomi e delle

[7] *Viṣṇu-Purāṇa*, IV.
[8] MILTON-SINGER, (ed.) *Traditional India*.

parentele sono lasciate: dal momento che si considerano come le più significanti per le necessità sociali. Così dove una volta ci poteva essere una narrazione od una spiegazione di accompagnamento per la genealogia, nella sua forma finale rimaneva soltanto una scarna genealogia. Lo stesso processo di condensazione è usato al giorno d'oggi dai preti di famiglia che mantengono i testi familiari nei vari centri di pellegrinaggio Hindu. Presi come complesso, i *Purāṇa* vennero ad essere considerati sia come testimonianze storiche per conservare informazioni sulla continuità della dinastia, sia come documenti socialmente necessari per stabilire le origini nel passato di una comunità e, più limitatamente, come base per l'affermazione delle rivendicazioni legali e per provvedere prestigio e tradizione a coloro che cercassero onori sociali e politici. Le genealogie sono anche utili come testimonianza del tempo. Il periodo di tempo può essere calcolato attraverso le generazioni nelle genealogie. Allo stesso modo una testimonianza degli anni di regno può indicare lo spazio di tempo di una dinastia. La condensazione del materiale genealogico non modificò il calcolo del tempo fino al momento in cui le relazioni fra generazioni furono chiaramente mantenute. Nei casi in cui gli anni di governo di una serie di re sono ricordati, come avviene spesso nel caso dei *Purāṇa*, la genealogia diventa anche la base del sistema di datazione.

Il processo di condensazione fa nascere comunque un ovvio problema. A meno che un controllo molto accurato sia mantenuto nella trascrizione dei nomi e delle parentele che si riferiscono alla parte più antica della genealogia, c'è la possibilità dell'errore di un nome e della sua perdita. Rimane solamente la trascrizione delle generazioni e questa deve essere completata poi con una genealogia fabbricata. Non è sorprendente che nelle genealogie sia dei *Purāṇa* sia delle Cronache *Pāli* quelle più recenti siano le più accurate. L'informazione genealogica nel *Mahāvaṃsa* può essere divisa in due parti. Le prime genealogie fino al periodo del re *Devānampiyatissa* nel terzo secolo a.C. sembrano essere largamente fabbricate. Si dice perfino di un gruppo di re che regnò per il mistico numero di 84.000 anni ($7 \times 12 \times 1000$). Con la ascesa al trono di Tissa il testo diventa molto accurato e attendibile.

Le liste dei re sono mantenute più accuratamente da questo periodo fino alla distruzione del monastero. Ancora una volta la linea di divisione tra mito e storia nelle menti degli autori sarebbe l'arrivo del primo missionario buddista a Ceylon durante il regno del re Tissa. La posizione è simile a quella del *Purāṇa* dove le dinastie del periodo successivo alla guerra del *Mahābhārata* sembrano essere più accuratamente registrate dal punto di vista della autenticità storica. In tutte queste genealogie la maggior preoccupazione dal punto di vista della testimonianza storica stava nel passato immediato e non in quello più lontano.

La seconda caratteristica della più antica tradizione storica indiana fu la inclusione dei miti. Qui la questione pertinente è quella dell'importanza dei miti rispetto la visione storica del mondo degli autori di questi testi.

Il mito Puranico che si riferisce all'origine delle due stirpi reali ha

un significato abbastanza ovvio. Il grande diluvio causò la distruzione del mondo e questo è uno stadio riconosciuto nel concetto di tempo ciclico. Gli inizi della storia perciò emergono da una condizione che non ha antecedenti: è infatti simbolico proprio fin dall'inizio. La nascita delle due famiglie reali da un ermafrodita suggerisce una variazione dell'idea di gemelli come genitori, indicante la purezza della stirpe. La scelta dei due nomi delle stirpi — il Sole e la Luna — sono ugualmente significanti. Forse uno strutturalista vedrebbe in questo la bi-polarità di maschio e femmina, giorno e notte, ed una serie di altre coppie di opposti. Forse il mito era un ricordo della divisione delle tribù in due gruppi rivali. Alternativamente, ci fu un tentativo per tessere i molti fili dinastici in due correnti principali ed alla fine in una unica origine. Non è sorprendente che la parola Manu forni la base generica per *mānava* che significa umanità.

Consideriamo brevemente un ben conosciuto mito dalla sezione di apertura del *Mahāvaṃsa* — la storia della nascita e arrivo di Vijaya a Ceylon — e vedere se contiene qualche assunzione storica [9].

C'era una volta una principessa nella terra di Vaṅga (India orientale) che era stata sposata da suo padre ad un leone. Ella diede alla luce un figlio ed una figlia. Ma rimase infelice e piena di nostalgia. Così quando suo figlio divenne grande lo consigliò di uccidere suo padre, il leone. La principessa con i due figli tornò alla sua casa paterna. Ma i figli presto lasciarono la madre e se ne andarono vagando lontano, in un posto dove si unirono in matrimonio tra loro, costruirono una città e presto fondarono un regno. Dal matrimonio videro la luce sedici paia gemelli di cui il più vecchio era Vijaya. Costui era così malvagio che dovette essere mandato in esilio, ma gli fu concesso di portare con sé 700 persone al suo servizio. Egli viaggiò dapprima fino all'India occidentale ed alla fine arrivò a Ceylon con i suoi 700 seguaci nello stesso giorno della morte di Buddha. Alla fine domò i demoni che abitavano l'isola, mandò a cercare in India delle mogli per sé ed i suoi seguaci e divenne un re virtuoso.

L'area geografica della storia è molto ampia, iniziando con l'India orientale continuando verso l'India occidentale, da dove Vijaya si imbarcò per Ceylon. Questa può ben essere stata la strada normale usata dalla gente che andava verso Sud. La via di terra certamente passava attraverso l'India occidentale. Il fatto della sua origine insolita e soprannaturale è ampiamente rilevato. Egli è il nipote di un leone, il figlio di un matrimonio incestuoso, il più vecchio di sedici gemelli, e la condizione della sua nascita serve a sottolineare la purezza della sua ascendenza. La sua condizione sociale è ben messa in luce dai suoi reali predecessori sia nel regno animale che in quello umano. I suoi predecessori reali lo forniscono anche con i mezzi economici per coprire la lunga distanza da Vaṅga a Ceylon assieme ai seguaci. L'esilio era presumibilmente necessario per spiegare perché qualcuno volesse viaggiare per tutto il paese per arrivare in un'isola abitata solamente da demoni. È anche appropriato che l'uomo che fondò

[9] *Mahāvaṃsa*, VI.

la popolazione di Ceylon dovesse arrivare nel fausto giorno del *parinirvāna* del Buddha.

Da un punto di vista più strettamente storico, la leggenda cerca di spiegare la derivazione del nome dell'isola — Sinhala — associato con il leone. La leggenda allude decisamente ad un'antica e vicina connessione con l'India. Questa connessione è anche vista da un altro livello. È interessante che alcuni degli importanti eventi narrati in questo mito sembrano essere degli stereotipi dei miti che si riferiscono alle origini di certi stati repubblicani nell'India settentrionale, nel settimo secolo a.C., come vengono descritti in altri testi della letteratura buddista [10]. Il tema dell'incesto ed il richiamo alle sedici paia di gemelli sono comuni a molti di questi miti delle origini, ad esempio nell'origine dei Sākya descritti nel *Mahāvastu* della tradizione buddhista settentrionale. Poiché i Sākya sono la tribù che produsse il Buddha, è possibile che l'autore dei *Mahāvaṃsa* ben a conoscenza di questo mito, avesse desiderato associare simili condizioni alla nascita della popolazione di Ceylon. Che il monaco buddista non fosse solamente a conoscenza della letteratura buddista del nord, ma anche delle leggende del culto Hindu è evidente dalla storia della nascita e della vita di Pāṇḍukābhaya, in un successivo capitolo del *Mahāvaṃsa* [11].

Questa storia segue così da vicino quella della vita e della nascita del dio Krishna-Vāsudeva, che uno pensa se l'autore del *Mahāvaṃsa* non possa essere stato così a conoscenza del Purāṇa di Viṣṇu. I dettagli della storia sono troppo simili per permettere soltanto una spiegazione jungiana dello stesso mito.

A differenza del *Purāṇa* di Viṣṇu con la sua limitata quantità di narrazione storica, il *Mahāvaṃsa* fornisce una ragionevole bilancia tra mito, genealogia e narrazione storica. Il racconto è in parte fantasioso ed in parte fattuale. Ma la logica degli eventi è mantenuta e ci sono comparativamente poche discordanze una volta che i postulati siano accettati. Bisogna tenere presente che la cronaca è il lavoro di monaci buddhisti e riguarda la storia del buddhismo a Ceylon. Così il Buddha viene portato a Ceylon. Questo può essere fattualmente inesatto, ma nella prospettiva storica dei monaci buddhisti aveva un senso, dal momento in cui il Buddha era il personaggio centrale della loro storia. L'arrivo del Buddha è quasi completamente avvolto in fatti di carattere soprannaturale, ma farebbe pensare che l'autore fosse a conoscenza della dubbia storicità di questo avvenimento. Una volta fatta questa concessione ad una posizione ideologica, gli avvenimenti successivi si sviluppano poi in un modo più probabile.

Nella prima parte della cronaca la località si sposta alternativamente tra l'India settentrionale e Ceylon dal momento in cui gli avvenimenti importanti per la più antica storia del buddhismo si svolsero in India. I concilii buddhisti tenuti in India per chiarificare la dottrina sono descritti come sfondo probabilmente per spiegare perché una particolare dottrina venne ad essere accettata a Ceylon. Così è tracciato un rapido schema della

[10] *Mahāvastu*.
[11] *Mahāvaṃsa*, IX e X.

storia Mauriana poiché fu un principe Mauriano nel terzo secolo a.C. che per primo iniziò al buddismo il popolo di Ceylon. La scena allora si sposta all'isola stessa con la venuta di Vijaya e l'istituzione del suo governo ed il racconto è portato avanti fino al regno di Tissa nel terzo secelo a.C. con una citazione del Terzo Concilio Buddhista tenuto nell'India settentrionale. A questo punto le due località e le molte sfaccettature della storia si incontrano con l'arrivo di Mahinda, il principe Mauriano alla corte di Tissa, mandato dal terzo Concilio Buddhista a propagare il buddhismo in Ceylon. Da questo momento in avanti la storia è essenzialmente quella di Ceylon e le citazioni di fatti e persone in India, sebbene frequenti, sono essenzialmente subordinate. Ci sono delle incongruenze storiche, ma queste sono nell'insieme di poca rilevanza, se paragonate con la cornice logica esterna entro cui la narrazione si svolge.

La narrazione spesso contiene il nucleo di una spiegazione storica. Per cercarne di capire la natura è necessario esaminare qualcuna delle assunzioni ideologiche implicite nel racconto storico. Dal nostro punto di vista, forse le due più importanti assunzioni sono in primo luogo la nozione di tempo, e, secondariamente, il ruolo dell'individuo nella storia.

La misura del tempo cambia e si evolve in accordo con i cambiamenti storici in una società. Nella sua fase più antica il tempo è misurato sulla base dei fenomeni naturali che accadono regolarmente.

Generalmente è ciclico e la misurazione lunare diventa l'ovvia misura di base. Per scopi di memoria storica, le genealogie sono mantenute dove la cronologia si riferisce agli anni di governo e non ad una data centrale. I periodi di tempo sono spesso conteggiati non in relazione al calendario ma per mezzo di qualche avvenimento importante. Anche quando la misurazione del tempo diventa più precisa con progressi nella conoscenza matematica ed astronomica e con l'adozione del calendario solare diversi calcoli del tempo possono continuare a coesistere all'interno della società. Così avvenne nell'India antica, dove il calendario lunare fu frequentemente usato per le attività di ogni giorno, ed il calendario solare fu usato dai preti per tenere accurate registrazioni, per accertare date, ecc. Era anche conosciuto un calendario luni-solare che comprendeva entrambi i sistemi di calcolo. Il calendario lunare continuò ad essere usato largamente forse perché è più facile da usare e forse perché molta parte del rituale associato con il calcolo del tempo era già stato stabilito sulla base del calendario lunare.

In termini storici l'uso di un calendario suggerisce anche l'uso di epoche, cioè punti particolare nel tempo a cui le date possono essere riferite. In India la più antica citazione dell'uso di un'era data dal primo secolo a.C., mentre la precedente misurazione era tenuta in anni di regno. Le due epoche comunemente usate nel sistema di datazione di questo tempo erano l'epoca *Krita* o *Vikrama*, attorno al 58 a.C. e quella *Śaka* del 78 d.C. Dal periodo Gupta in avanti c'è una fioritura di ere dovunque nel sub-continente. Questo era dovuto senza dubbio all'emergenza di numerosi regni feudali come la proliferazione della conoscenza in matematica ed astronomia. La citazione della guerra del *Mahābhārata* nella tradizione

Hindu, generalmente calcolata dagli storici moderni attorno al 3102 a.C., sembra essere stata uno sforzo considerevolmente più tardo che l'evento stesso per trovare un punto storico che potesse essere usato come la base di un'era. Il fatto che anche questa data fu raramente usata come il punto centrale di un'era risulta dal continuo calcolo in anni di regno e generazioni in testi come i *Purāṇa*.

I buddisti, d'altro lato, avevano un punto centrale nel tempo bene riconoscibile — la morte del Buddha — che anche se venne in uso un poco più tardi era cionostante usato regolarmente come un'era. La selezione di una data particolare per un'era è in se stesso un fatto interessante. In India gli avvenimenti religiosi e secolari vennero usati entrambi come basi di epoche, e queste epoche erano usate contemporaneamente.

Calendari ed ere sono l'aspetto più funzionale del calcolo del tempo. Più ampia è la questione del concetto di tempo. Nell'India antica il concetto di tempo era generalmente un concetto ciclico, dove il movimento del tempo aveva per taluni la forma di un circolo, secondo altri di una serie di onde. La tradizione Hindu come registrata nei *Purāṇa* concepì il tempo come muoventesi in un ciclo — il *mahāyuga* — il grande ciclo della durata di 4.320.000 anni. Il ciclo era diviso in quattro parti che diminuiscono in dimensione secondo una progressione aritmetica. Questi quattro sono Krita, Treta, Dvāpara e Kaliyuga delle quali l'ultima è la più piccola formata di 432.000 anni. Il Kaliyuga è il periodo corrente di tempo in cui stiamo vivendo ed incominciò, se i calcoli moderni sono esatti, intorno al 3102 a.C. Alla fine di questo grande ciclo viene la distruzione totale e da questa distruzione nasce un nuovo ciclo recente. La parola più comunemente usata per il tempo è *kāla*. Questa deriva dalla radice *kal* — « calcolare » —, e fu perciò originalmente usata nel senso di mezzo di misura. Per estensione e, probabilmente sotto l'influenza della teoria ciclica, finì anche col significare « distruzione ». È interessante notare che dal primo secolo a.C. quando la *Bhāgvat Gītā* fu composta, *kāla* è descritto in questo testo come « l'imperituro ».

Le cifre date per il ciclo e le parti del medesimo non sono interamente arbitrarie. Esse sono basate sui numeri 7, 12, 27 e 72 che sono frequentemente usati nello studio dell'astronomia [12]. Inoltre il fatto che molte di queste cifre avevano una controparte nei calcoli astronomici del tempo, suggerisce un prestito, dei numeri almeno, dall'astronomia. Nonostante il fatto che il concetto del grande ciclo sia mitologico era grande preoccupazione degli autori che nei suoi dettagli dovesse essere « ... una nozione matematicamente ordinata e riferita all'astronomia intorno alla relazione dell'uomo e dei ritmi della sua vita sulla terra, non unicamente alle stagioni, il mistero annuale della nascita, morte e rigenerazione, ma oltre a questi anche a più grandi, molto più grandi cicli — i grandi anni ... » [13]. All'altro capo della scala una cura meticolosa era mantenuta per il momento esatto nella misurazione del tempo nell'associazione del rituale col

[12] Cambell, *The Masks of the Gods*, II, p. 128 sg.
[13] *Ibid.*

tempo. La misurazione del tempo era fatta frequentemente in termini spaziali.

La teoria del *Mahāyuga* non era puramente un concetto di tempo ciclico. Assumeva anche l'idea della morale che cambia come è qualche volta il caso con teorie cicliche del tempo. L'inizio del ciclo è un periodo di pristina felicità ed abbondanza di virtù. Ma gradualmente la virtù è sostituita dal male finché da ultimo il Kaliyuga, l'ultimo delle quattro parti del ciclo, diventa un'età del male *per se*. Il male è sradicato nella distruzione finale ed il nuovo ciclo inizia fresco con un periodo di virtù. L'utilità di questa teoria per la società è che l'esistenza del male può essere, se necessario, spiegata in un modo abbastanza semplicistico. Il male deve essere tollerato dal momento in cui è inevitabile nel Kaliyuga. Ma c'è speranza e soccorso per coloro che combattono contro il male per il dio Viṣṇu che si manifesta in una serie di incarnazioni e viene in aiuto di coloro che sono genuinamente virtuosi. Considerata letteralmente l'immensità dello spazio di tempo che porta all'eventuale sradicamento del male tenderebbe ad impicciolire l'uomo e a rendere l'attività umana quasi senza significato. Ciò era tuttavia contraddetto dal credo religioso dominante che la salvezza — libertà dalla reincarnazione — era ottenibile per ogni essere umano durante la sua vita.

Sono state fatte delle comparazioni tra il concetto ciclico Hindu del tempo che postula un'età dell'oro all'inizio del ciclo ed il movimento regressivo nel tempo, con il concetto giudeo-cristiano del tempo che è visto piuttosto come un movimento lineare e dove la tradizione messianica ed il simbolismo del nuovo paradiso e della nuova terra forniscono una prospettiva che guarda in avanti dove la Volontà Divina dà una direzione progressiva agli avvenimenti storici [14]. È stato suggerito che l'associazione del tempo con la distruzione ed il movimento regressivo inibisce l'idea di una finalità nella storia. Questo è parzialmente vero. Ma il concetto ciclico Hindu è essenzialmente un concetto cosmologico. Esso non prevenne la registrazione del passato in una forma considerata socialmente rilevante e necessaria al presente ed al futuro. Tale concetto ciclico accentuava il continuo cangiamento. Così si respingeva implicitamente l'idea che la storia si ripete: o, per essere più esatti, che la storia può ripetersi entro lo spazio di tempo di un ciclo. Ciò nonostante, si mantenne che il passato può insegnare ed insegna lezioni, generalmente lezioni morali. Poiché l'individuo è preoccupato con la sua salvazione, la lezione della storia può essere di qualche utilità [15].

Secondo i Buddhisti, il tempo era di lunghezza incalcolabile [16]. I buddhisti presupponevano un movimento ondulatorio del tempo, che iniziava con un'età d'oro e in condizioni utopiche e gradualmente degenerava nel male che alla fine è superato da un lento ritorno allo stato utopico. L'accento era posto su una fuga dalla reincarnazione vista come la sola

[14] PATRIDES, *The Phoenix and the Ladder*, p. 3.
[15] *Rājataraṅgiṇī*, V.21.
[16] *Saṃyutta Nikāya*, 15, ii, pp. 178-193.

ed ultima liberazione. La morte del Buddha divenne il punto centrale nel tempo e questo pose il Buddha stesso in un processo storico. Il concetto del *Buddha Maitreya* — il Buddha compassionevole ancora da venire — con i suoi mezzitoni messianici aiutò a dare una prospettiva progressista al pensiero storico buddhista. Il buddhismo divenne una religione proselitista con un senso di missione. Questo sottolineava l'idea del suo ruolo storico. La maggiore istituzione del buddhismo fu un ben organizzato sistema monastico. La necessità di mantenere le cronache dei monasteri, della successione dei monaci, come anche il bisogno di mantenere notizia di gruppi settari, tutto rafforzava l'idea di continuità storica. Vengono fatti dei tentativi per allineare la storia di Ceylon con i più importanti avvenimenti nel mondo più ampio della storia del buddhismo. Gli autori delle cronache *Pāli* ritengono che Ceylon era stata intesa dal Buddha per la propagazione del buddismo, ciò che avrebbe richiesto che gli avvenimenti storici muovessero in questa direzione. Di certo un eccellente esempio di determinismo teologico. La comprensione del ruolo storico fu accentuata dall'idea di casualità che era di base a gran parte del più antico pensiero buddhista.

Se al tema della causalità fosse stato concesso libero sfogo, la natura della spiegazione storica sarebbe stata diversa nella tradizione indiana. Ma nella spiegazione storica erano intessuti i due concetti di *Dharma* e *Karma* che a due livelli introducevano elementi di determinismo storico come anche l'idea della responsabilità dell'individuo nella storia. *Dharma* era visto nel contesto storico come l'ordinamento socio-religioso della società. Si supponeva che la società fosse così ben ordinata, che gli avvenimenti storici dovessero quasi automaticamente seguire le leggi dell'ordine sociale. Gli avvenimenti erano così illustrazioni delle massime religiose, morali e sociali che componevano il sistema *Dharma* [17]. In uno schema dove ogni uomo ha un posto ed ogni uomo dovrebbe essere teoricamente in questo posto, l'inevitabilità storica tenderebbe a sopraffare la ricerca di una spiegazione storica variata. Comunque questo concetto era un modello ideale e di conseguenza l'applicazione di una spiegazione deterministica era rara.

Il concetto di *Karma* riguarda le azioni nella vita di un individuo che condizionano la sua nascita futura. Ciò è strettamente associato con l'idea di *punya* o merito, poiché i meriti accumulati dalle attività delle nascite precedenti possono servire di spiegazione per i fatti e gli avvenimenti di questa nascita. Così la continuità col passato è insieme rilevante e significativa. Lo scopo storico dell'uomo è di compiere azioni meritevoli e arrivare così alla salvezza. Le azioni più meritevoli sono quelle che sono portate a termine in conformità con le leggi di *Dharma*. Questa relazione tra *Dharma* e *Karma* avrebbe potuto ben degenerare in fatalismo, ma, cosa abbastanza interessante, ciò avviene raramente. Il concetto di *Karma* offre frequentemente la traccia per una spiegazione storica. Il concetto di *Karma* mantiene una posizione quasi dialettica di fronte a quella di *Dharma*. Nessun modello di struttura sociale può essere così rigido da escludere com-

[17] *Rājataraṅgiṇī* (Stein ed.), p. 32.

pletamente il libero arbitrio umano, poiché sarebbe allora troppo irreale anche per il funzionamento teoretico. Accettando il concetto di *Karma*, alla fine il controllo dell'uomo sulle proprie azioni fu anche concesso. Il significato di questa attitudine in relazione alla questione dei fini nella storia può forse meglio essere dimostrata dal fatto che il periodo che vide la popolarizzazione e l'accettazione a vasto raggio dell'insegnamento *bhakti* (che pone l'accento sulla relazione dell'individuo con la sua divinità e l'idea di *Karma*) coincideva con una produzione crescente di letteratura storica. Ci furono, come è stato suggerito più dietro, anche altre ragioni di questo sviluppo nel periodo post-Gupta, ma l'influenza di questo insegnamento non può essere ignorata.

L'accettazione dell'idea più estrema del Fato o Destino su cui l'uomo non ha nessun controllo non è, cosa abbastanza interessante, usualmente attribuita alla credenza nel *Karma*, ma al diretto intervento del soprannaturale. Gli uomini muoiono e in determinate occasioni sono restituiti alla vita per volere degli dei [18]. Carestie, pestilenze ed epoche di travagli possono essere attribuiti al volere degli dei [19]. La punizione divina delle azioni cattive o l'intervento divino in battaglia non sono sconosciuti [20].

Una delle applicazioni più significative della teoria del *Karma* in senso politico è la credenza che il *Karma* del re è integro o altrimenti intimamente collegato con quello del suo popolo. Così un popolo ottiene quel che il re si merita. Questo è particolarmente rilevante in una società dove il compito del re è a volte mescolato con le funzioni dello stato.

Le teorie che concernono l'origine del governo e le forme della struttura politica hanno un'influenza sulla spiegazione storica dal momento in cui i testi storici molto spesso trattano del potere politico. Qui la differenza tra la tradizione Hindu e la tradizione buddista merita di essere commentata. La tradizione buddhista postula un remoto periodo utopico dove regnava una naturale armonia sociale e la necessità del governo non esisteva. Nondimeno il desiderio del possesso ebbe come risultato disordine e confusione. Perciò gli uomini si unirono ed elessero tra di loro un uomo che volesse mantenere la legge e l'ordine [21]. Così l'essenziale istituzione politica è un prodotto dell'uomo ed in origine è contrattuale. L'elemento contrattuale fu un fattore importante nelle forme e nelle istituzioni associate con i buddhisti.

Le più antiche teorie Hindu spiegano l'origine della regalità essenzialmente come il bisogno essenziale di un capo tribale, specialmente in tempo di guerra [22]. Sebbene l'elemento contrattuale sia implicito, ed in qualcuna delle fonti è di fatto espresso, questo elemento è controbilanciato dall'egualmente forte enfasi sull'intervento divino nella nomina del re: e veramente il carattere divino implicito nell'ufficio del re non può essere trascurato [23].

[18] *Rājataraṅgiṇī*, II, 92.
[19] *Ibid.*, I.179; II, 17-55.
[20] BILHANA, *Vikramāṅkadevacarita*.
[21] *Dīgha Nikāya*, III, 90-93.
[22] *Rg Veda*, VIII, 35-86.
[23] *Mahābhārata*, Sānti Parvan, 59.

Dove la regalità è associata con qualche forma di interesse divino allora la spiegazione storica deve presumibilmente anche fare delle concessioni agli interessi divini. Dove la regalità nasce da sforzi completamente umani verso l'organizzazione politica, là l'opzione di associare gli dei con la spiegazione storica è aperta allo storico.

Riassumendo: nella prima parte di questo articolo ho cercato di descrivere i testi che si possono considerare costituiscano una tradizione storica. Il centro di questa letteratura consiste nella tradizione *itihāsa-purāṇa* che è sparsa e largamente non documentata nel periodo pre-Gupta. Malgrado la sua continuità non è una tradizione statica, poiché la forma in cui è usata cambia durante i secoli. Che fu una parte importante dell'ethos culturale hindu è evidente dal fatto che fu trascritto nella forma dei *Purāṇa* che assicurarono la sua conservazione e trasmissione, poiché i *Purāṇa* acquistarono il carattere di testi sacri. Cambiamenti storici di vario genere nel periodo post-Gupta portarono alla comparsa di scritti storici che erano sempre considerati come letteratura profana, sebbene avessero dei legami con la tradizione dei *Purāṇa*.

La tradizione *itihāsa-purāṇa* aveva tre principali costituenti: mito, genealogia e narrazione storica. Il passato remoto era descritto nella forma di miti e di genealogie probabilmente fabbricate. Fino a questo momento non ci sono mezzi per controllare la autenticità di queste genealogie. Il passato più recente fu registrato quasi interamente nella forma di genealogie completate con narrazioni storiche. Alcune di queste genealogie possono essere controllate con altre fonti per stabilire la loro autenticità storica. La letteratura storica del periodo post-Gupta è quasi completamente narrazione storica, ma gli autori di questa letteratura dimostrano una grande familiarità con la tradizione *itihāsa-purāṇa* che è frequentemente usata come fonte per riferimenti a miti e genealogie. Le iscrizioni del periodo post-Gupta che si riferiscono ai predecessori dei re locali servono anche come collegamento con la tradizione *itihāsa-purāṇa*.

La storia è generalmente considerata come la testimonianza delle attività di gruppi a livello socio-politico. In società dove il potere politico era il criterio del prestigio sociale la sequenza degli avvenimenti politici era di prima importanza nella registrazione del passato. Singoli individui divennero storicamente importanti quando acquistarono un prestigio politico. Nella società indiana il criterio di giudizio del prestigio era la nascita, e la mobilità sociale era possibile solamente attraverso il gruppo di appartenenza. Perciò ciò che era storicamente rilevante era il lignaggio e la cronaca del gruppo: di qui l'importanza data alle genealogie. La continuità era vista, non nel succedersi di avvenimenti politici, ma più spesso nel succedersi di dinastie. La storia politica non era perciò il centro della tradizione storica indiana, come era forse per la tradizione storica greca. Ciò nonostante divenne gradualmente importante nella letteratura storica del periodo post-Gupta.

La spiegazione degli eventi storici era influenzata da certe assunzioni ideologiche correnti nella società e che tendevano a produrre un pensiero storico piuttosto differente da quello di altre cultura classiche.

Nel discutere la storiografia dell'India antica si deve operare una distinzione tra tradizione storica e letteratura storica. La tradizione storica è quella che ho chiamata *itihāsa-purāṇa* che è a noi attingibile ora nei *Purāṇa* e che è stata posta in un contesto essenzialmente socio-religioso da autori sacerdotali. Le fonti che essi usarono non sono più a nostra disposizione. Biografie storiche, cronache familiari e storie regionali, di data più tarda, sono l'estensione più secolare di questa tradizione e formano il corpo principale degli scritti storici. Comunque questa non è la sola distinzione. Si deve fare una seconda distinzione tra la tradizione buddhista e quella hindu di fronte allo scritto storico. Chiaramente i buddhisti erano a conoscenza della tradizione *itihāsa-purāṇa* ma la loro letteratura storica assume uno sviluppo diverso.

Entrambe queste distinzioni sono rilevanti per il primo problema — quello della relazione tra la tradizione storica ed una filosofia della storia. Nel contesto dell'India antica si può dire che il concetto di significato nella storia appare rozzo, e la testimonianza di una affermata filosofia della storia, paragonabile per esempio alla tradizione giudeo-cristiana, è certamente limitata. Nondimeno questo non preclude una tradizione storica sviluppata, che è persistita attraverso i secoli e che forma una parte significativa dell'ethos culturale.

ROMILA THAPAR

PROBLEMI E DOCUMENTI

TRE ASPETTI DELLA ROMANITÀ ARCAICA

L'impronta

Dalla cerchia della Sorbona [1] è stato mosso un giorno un appunto a un mio vecchio libro, *Gli antichi Italici*, uscito la prima volta nel 1931 e in terza edizione nel 1967. Esso sarebbe stato animato da spirito antiromano.

Non sarebbe stato un delitto. Non avrei bisogno di scagionarmi. Ma, se non dal punto di vista del libro, da quello della realtà storica, dalla osservazione nasce un problema: che cosa vuol dire « antiromano »? e che cosa « romanità »? come si fa a decidere se un libro o un atteggiamento corrisponde o reagisce alla nozione di « romanità »?

Ogni definizione presuppone una analisi della parola e un confronto con termini affini. L'analisi della parola in questo caso non conduce lontano: « romanità » è l'astratto di « romano », e « romano » è aggettivo derivato da Roma. Non mi lascio qui attrarre ad andare più lontano, inseguendo l'etimologia di Roma: se davvero questa deriva da « Rumon », antico nome del Tevere secondo Servio [2], o dal nome di un fiumiciattolo che rasentava il Palatino e la porta Romana, ricordata dal lessicografo Festo 318 L.

Per quanto riguarda i confronti, comincerò con un'antitesi: a « Roma » si oppone « Italia ». Questo è un termine originario del Bruzio e cioè della odierna Calabria, che si è esteso progressivamente, arrivando a comprendere nel IV secolo a.C. anche Taranto, nel III anche la Campania, ai primi del I secolo la intiera Italia centromeridionale [3]. Questa antitesi ha raggiunto apparentemente il suo vertice proprio in questa età perché servì a definire quella che rimase nota nella storia come « guerra sociale ». Tut-

[1] « Revue des Etudes Latines » 30 (1952), 376.
[2] *ad Aen*, VIII 63.
[3] V. i miei *Antichi Italici*, 3ª ed. Firenze, 102.

tavia, per quanto gli Italici combattessero accanitamente contro Roma, in realtà non intendevano allontanarsi e tanto meno contrapporsi ad essa. Essi desideravano anzi divenire cittadini romani a parità di diritti. Con la guerra sociale gli Italici attestarono non già odio ma amore per Roma[4]. La romanità aveva vinto. La nozione di « italico » si era venuta snaturando in confronto della stabilità del termine « romano »; ma dal punto di vista geografico accentuava la sua antitesi. « Italico » si riferiva a qualcosa di ampio ed esteso, « romano » si associava a un territorio ristretto.

Certo, nei due secoli e mezzo prima della guerra sociale, il territorio romano si era ingrandito. Ma basta risalire al periodo anteriore alle guerre sannitiche, per rendersi conto della sua piccolezza, non solo relativa ma assoluta. Nel V secolo a.C. Roma è contornata dai territorî abitati da popolazioni straniere: subito al di là del Tevere dagli Etruschi; sulle due rive del Tevere più a settentrione, da una parte dai Falisci, dall'altra dai Sabini; lungo l'asse dell'Aniene dagli Equi; sul fronte dei colli Albani fino al mare, in direzione di Anzio, dai Volsci. Anche ai piedi dei colli Albani, a Lanuvio[5], non si era più nell'area del latino proprio di Roma. Se poi ai Romani del V secolo, confinati nel loro esiguo territorio, si contrappongono gli Italici, non già nel senso storico del termine ma in quello etnico-linguistico convenzionale, ecco che la sproporzione si accresce: nel V secolo il territorio italico comprende tutta l'Italia contenuta fra Umbria e Lucania. In questo senso « romanità » si identifica con « esiguità geografica ».

Se dalla piccolezza geografica discende non già decadenza e annullamento finale, ma un periodo di riscossa, questo vuol dire che fattori umani, per il momento non precisati, sono venuti a correggere la fragilità geografica. Diremo provvisoriamente che una forza morale, una pervicacia intrinseca, una capacità di sopportare prima ancora che di reagire, sono state le condizioni che hanno consentito, in una seconda fase, di contrattaccare in tutte le direzioni; di rimontare la differenza che separava la consistenza di « romano » rispetto a « italico »; infine di annullare quest'ultimo come entità politica, per ridursi a nozione geografica.

Tuttavia queste definizioni psicologiche di energia o pervicacia non superano il nostro interrogativo essenziale: perché queste capacità e queste virtù si sono trovate costrette in un territorio esiguo, e in quello soltanto? e se preesistevano, come è che hanno permesso che il territorio romano si riducesse quasi al nulla? e se non preesistevano, quali forze

[4] *Ant. Italici* cit., 274-281.

[5] Vi si dice *nebrundines* per ' testicoli ' Paolo Festo 157, 9. L. mentre nel latino di Roma la parola dovrebbe cominciare con *negr-*.

e quali fatti nuovi le hanno fatte nascere? Le risposte le troviamo, chiare sì, ma tutte in una antichità remota, che ha le sue radici in età ancora anteriore alla fondazione della città.

Da una parte si ha la prova della crudele distinzione, che, agli occhi dei progenitori dei Romani, aveva la nozione di « straniero ». Questi, nel patrimonio lessicale indeuropeo era definito dal tema GHOSTI [6], regolarmente trasformato nel tedesco « Gast », che vuol dire « ospite ». Se questo valore sopravvive in latino nella parola composta GHOSTI-POTIS, divenuta « hospes » col valore di « ospite », nella forma semplice ha subito le conseguenze di un duro ambiente, di inimicizie senza quartiere: « hostis » non vuol dire più lo straniero innocuo, ma soltanto il « nemico ».

Più addentro sono penetrate le conseguenze di altre vicende, che hanno inciso sulla compattezza dei nuclei romani primitivi e vi hanno lasciato un'impronta durevole. La prima e più importante è la natura composita della Roma primitiva, fondata sulla tradizione tripartita dei « Titii » dei « Ramni » e dei « Luceri » [7], rispettivamente di ascendenza sabina protolatina e italico-settentrionale. Subito dopo, ancora nell'ottavo secolo, si è avuto l'accordo romano-sabino, che ha mantenuto in Roma il filone di una doppia tradizione. Successivamente, sotto l'influenza etrusca, si è avuta da una parte una nuova tradizione straniera affermata sulla posizione strategica del Campidoglio. Finalmente la sistemazione della città delle quattro regioni inseriva in una visione territoriale organizzata anche l'apporto rilevante di questa cultura etrusca [8] al tempo del re Servio Tullio.

L'apertura del recinto romano a forze e tradizioni forestiere appare anche nella lingua, la quale non rifiuta rusticismi definitivi come « bos » per « bove » (che latinamente avrebbe dovuto essere invece VOS) o « lupus » per « lupo » (che avrebbe regolarmente dovuto dare LUCUS). E nella lingua appare anche la capacità di resistere reagire e restaurare forme cittadine, che avevano cominciato a snaturarsi: tale il caso della pronuncia negletta della S in posizione finale di parola, che riappare invece nella pronuncia classica successiva e sopravvive ancora in certe aree romanze [9]. La stabilità e la compattezza linguistica a Roma non sono dunque qualcosa di primitivo, che il tempo ha intaccato, ma, inversamente, una conquista che ha impegnato secoli. Essa si è anche conclusa, quando, col I secolo a.C.

[6] V. le mie *Origini indeuropee*, Firenze, 1962, 278.

[7] Mantengo le mie tesi (apparse a qualcuno eccessivamente schematiche) esposte nei miei *Scritti minori*, II, Firenze, 1968, 349-354.

[8] Pasquali, *Preistoria della poesia romana*, 59 ss.

[9] V. la mia *Italia dialettale* (in corso di stampa).

e col conferimento della cittadinanza a tutti gli Italiani, cominciano a entrare in circolo nuovi germi di alterazioni fonetiche [10].

A queste forze e a queste esperienze composite che sono proprie di Roma e di Roma soltanto, è allora lecito far risalire tre dure caratteristiche della romanità. La prima sta nell'antitesi fra « popolo » e « plebe », messa recentemente bene in luce da Arnaldo Momigliano [11]. Ma questa antitesi, rappresenta solo l'assetto finale di un confronto, che in partenza si era svolto fra termini non comparabili. Il primo definisce un'aristocrazia guerriera, fondata sulla genealogia e sull'attività militare, che appare chiaramente nel verbo derivato « populari », equivalente a « fare razzie » o « saccheggiare ». Il suo aggettivo, incrociato con « pubes » che significa « gioventù », fu « publicus », e tutti sapevano quello che voleva dire in età regia. Ma « plebs » non richiamava una nozione altrettanto concreta: equivaleva a « massa », non significava niente di definito, non poteva dar vita a un eventuale verbo PLEBARI, che sarebbe stato privo di un significato preciso. Solo più tardi « plebs » si identificò con « quelle » masse che, dandosi a commerci e traffici nella prospera fase della monarchia etrusca, contribuirono a creare quella che fu detta « la grande Roma dei Tarquinî »[12] e si assicurarono vantaggi e privilegi che, mutati i tempi, furono costretti a tentare piuttosto di riprendere che di difendere. Fino a tanto che non diventò grande e temuta, la « plebs » non ebbe nemmeno bisogno di un aggettivo: lo ebbe soltanto in età repubblicana, con un suffisso non latino ma sabino, nella forma « plebeius ». È solo in questa età che i due termini vengono a costituire vera antitesi, e riempiono del loro conflitto 150 anni di storia della romanità.

La seconda durezza nasce in quello stesso tempo. Alla monarchia subentra non già una unica magistratura, quasi un monarca attenuato; ma la doppia magistratura dei consoli, poggiante sulla collegialità di uguali, indivisibile, e, in Italia, unica. La terza durezza si proietta più a lungo nel tempo. Sta nel rifiuto di creare strutture nuove, che pure sarebbero risultate necessarie il giorno, in cui lo stato romano non si identificò più con la città di Roma.

Di fronte alla dura artificialità di queste tre impronte della romanità, la tradizione italica si comporta in modo più spontaneo e graduale. Sul primo punto, invece della lotta di classe fra patrizi e plebei, mantiene la

[10] V. il mio *Profilo di storia linguistica italiana*, 4ª ed., Firenze, 1964, 10 ss.

[11] « Entretiens sur l'antiquité classique », 13 (Fondation Hardt, Ginevra, 1967) 199-221.

[12] V. il capitolo omonimo nelle *Terze pagine stravaganti* di Giorgio Pasquali, Firenze, 1942, 1 sgg.

distinzione fra anziani e giovani, come provano le associazioni giovanili pompeiane dette « vereias »[13]. La sovranità collegiale compare anche nel mondo italico, ma consente l'affiancamento di un primo magistrato normale e di uno minore, come avviene a Capua [14].

Sul terzo punto, l'antitesi fra Romani e Sanniti non potrebbe essere maggiore, in quanto i Sanniti sono riusciti ad assicurare l'unità linguistica alla intera Italia meridionale senza nessuna guerra di conquista, senza una capitale accentrata, ma solo per mezzo di un organizzazione federale, ricca di prestigio culturale unitario [15].

Tale è la romanità vista con occhio alieno da mistificazioni. Lo studioso libero da pregiudizi non si lascia tentare troppo da giudizi di valore e da confronti con la più ingenua e meno provata tradizione italica. Egli si accontenta di fissare le radici e l'impronta essenziale della romanità nel tempo giusto, già nell'età regia.

Il contorno

Per difendermi dall'accusa sopra ricordata di « antiromanità », ho aspettato più di tre anni. Per una critica analoga di « antilatinità »[16], ho aspettato settimane.

Non ci sono ragioni. L'uomo di studî vive nel dubbio, e cioè, a ogni momento, le questioni gli appaiono grandi o piccole, meritevoli di approfondimento oppure trascurabili, urgenti o rimandabili a un futuro, anche non immediato. Tutto questo non impedisce, all'uomo di studî, di giudicare e tanto meno di costruire. Ma i suoi giudizi e le sue costruzioni sono sempre legate al suo tempo, e nessuno può pretendere di essere stato giusto per sempre; e tanto meno credere che le sue (ri)costruzioni e le sue teorie siano definitive.

La critica contesta l'affermazione a me cara che il territorio di Roma e della sua lingua sia stato a un certo momento così esiguo, da considerare miracolosa la resistenza, la riscossa, alla fine la diffusione della lingua latina in tutto il mondo d'occidente.

Prima di prendere posizione in argomento, vorrei ricordare che le unità di misura per lo storico non sono né i fatti isolati, né le singole affermazioni. Lo storico procede per « problemi ». M. Lopes Pegna è per-

[13] V. i miei cit. *Antichi Italici*, 222, 229.
[14] *Ant. Ital.*, 215-217.
[15] *Ant. Ital.* 231 ss.
[16] Lettera di M. Lopes Pegna, pubblicata nel giornale « La Nazione » nel giugno 1968.

sona volenterosa e impegnata, che sa molte cose, e in certi campi ne sa più di me. Ma ha due difetti che lo rendono da me lontanissimo. Primo: l'incapacità a formulare e intendere correttamente i problemi; secondo, l'eccessiva sicurezza. Con buona maniera, vorrei condurlo qui a fare la penitenza necessaria per quelli che sono (a mio avviso) i suoi peccati: beninteso, senza valermi dei due attributi complimentosi che mi rivolge, di « illustre » e di « ligure », perché gli argomenti sono intrinsecamente validi o non validi, senza che la fama dell'autore possa avere peso per deformarne la portata, e perché lo spirito mercantile dei miei antenati mi guida a valutare in modo rigoroso le opinioni che prendo a considerare, ivi comprese le mie, indipendentemente da qualsiasi patriottismo regionale.

Si tratta di definizioni lessicali. La parola « latino » non ha un significato unico. Dal punto di vista linguistico, essa definisce la lingua di Roma, che non è stata riconosciuta dalla storia come « lingua romana ». Nella fissazione della tradizione storiografica, nessuno ha mai messo in dubbio che Roma fosse la continuatrice autorevole e per così dire automatica di una più antica e più ampia ascendenza unitaria (proto)latina [17]. Dal punto di vista storico, « latino » ha due significati: uno arcaico, leggendario; legato alla popolazione del vecchio Lazio, risalente a un re Latino, e che comprende anche i Romani fra i suoi discendenti [18]; l'altro, più recente, che esclude i Romani, si rifà alle nozioni dell'alleanza cassiana (493 a.C.), e della Lega latina, prima ricostituita, e poi definitivamente sciolta, nel 338 a.C.[19].

La differenza giuridica fra « romano » e « latino » appare poi evidente, quando, con la estensione dello spazio vitale romano, le colonie che si fondano sono di doppia natura: le une, di cittadini, costituiscono propaggini di Roma città; le altre, dette di diritto latino, rappresentano propaggini, collegate in modo molto meno diretto [20]. Anche dal punto di vista dell'espansione linguistica del latino, queste seconde dovevano irradiare una tradizione linguistica meno limpida delle prime. Dal punto di vista dei singoli fatti linguistici, la questione è meno semplice. Se noi ci riferiamo, come mi riferivo io, al periodo successivo alla discesa dei Volsci nella regione pontina, e cioè al V secolo a.C., ci troviamo di fronte a un territorio « latino », che non ha lasciato documenti linguistici diretti ma che, di indiretti, ne ha lasciati due, adatti a completarsi reciprocamente.

[17] V. la mia *Storia della lingua di Roma*, nella traduzione tedesca *Geschichte der Sprache Roms*, Heidelberg, 1968, p. 57 ss.
[18] Pauly-Wissowa XII (1924), 928-937 (Schur).
[19] Pauly-Wissowa III 1749 s. (Münzen), XII 961 ss. (Gelzer).
[20] Vd. Fraccaro « Athenaeum » 20 (1942), 141 sgg.

L'uno è vistoso. È una iscrizione ben nota, la « Tavola di Velletri », del III secolo a.C., in lingua volsca [21]. Se, nell'età delle guerre puniche, quando Roma è abbastanza potente per contrastare Cartagine, a poche decine di chilometri da Roma, si usa ancora, in documenti ufficiali, la lingua volsca, vuol dire che questa, dal tempo della discesa dei Volsci, si era imposta in estensione e soprattutto in profondità. Ma non occorre arrivare fino a Velletri, per trovare un'area linguistica non romana. Fermiamoci a tre quarti di strada, a Lanuvio. Ebbene, da Lanuvio ci è stata tramandata la parola « nebr(undines) », imparentata con la parola greca « nephròi » che vuol dire « reni »[22]. Se questa parola esistesse in latino, comincerebbe non con « nebr- », ma con « negr- ». Possiamo certo considerarla una parola latina, ma di un latino sensibilmente diverso da quello di Roma.

A questo punto un critico che sia specialista di topografia antica, deve prendere posizione, rispondendo alla seguente domanda: « quale attributo spetta a un territorio come quello della Roma del V secolo a.C., il quale, appena al di là del Tevere, è delimitato dall'area linguistica etrusca, al di là dell'Aniene da quella sabina, all'altezza di Lanuvio da una lingua, latina sì, ma diversa da quella romana? ». Risposta: l'attributo conveniente è « esiguo ». E tanto più appare come esiguo, quanto maggiore è il contrasto con le età successive, fino al I secolo a.C., quando quella stessa lingua, che era moribonda, si impone in tutta l'Italia.

Non mi accontento di questo risultato. Anche all'interno di Roma, erano penetrate parole rustiche in forma sabina, non latina: per ripetere gli esempi citati sopra a p. 660 a Roma si era imparato a dire « bos » « bove » invece della forma regolare che sarebbe stata VOS; si diceva « lupus » invece di LUCUS; si diceva « forfex » « forbice » invece di FORBEX. E cioè non solo dall'esterno le trincee di prima linea erano vicinissime alla città; ma già nell'interno si erano verificate delle infiltrazioni, foriere di quinte colonne linguistiche; capaci di dare un colpo mortale alla tradizione linguistica superstite. Linguisticamente, Roma era una città assediata, sulla soglia della resa.

E tuttavia non voglio stravincere. Le mie considerazioni non annullano il fatto che i Latini esistessero, proprio perché fino al 338 a.C. una Lega latina è sussistita. Ma, nei limiti di tempo qui considerati, e cioè fra il V e il IV secolo, chi domina la situazione politica e in parte anche culturale

[21] Vd. PISANI, *Le lingue dell'Italia antica oltre il latino*, 2ª ed., Torino, 1964, p. 122 ss.
[22] V. sopra n. 5.

sono i Volsci. La latinità linguistica è divisa fra un territorio romano esiguo ma dominato da una classe dirigente sia pure ottusa ma certo volitiva, e un territorio laziale, ampio ma politicamente dominato all'esterno e al di sopra dai Volsci, all'interno e al di sotto da singoli campanilismi [23].

Da questo non deriva che « latinità » vada associata a « debolezza » contro la « esiguità romana », corretta da una forte capacità di recupero. Rimane il fatto che, come ho avuto modo di mostrare sopra, il vigore della romanità è stato pagato con pesanti aperture e concessioni a tradizioni straniere, mentre « latinità » significa, in questa età antica, qualche cosa di rassegnato ma anche di più puro. Rimane, soprattutto, l'altro fatto, che oggi « romanità » è termine essenzialmente politico, inattuale, di valore soltanto storico; mentre « latinità », termine in sé linguistico, rispecchia una eredità, che va bene al di là della parentela genealogica delle lingue neolatine: essa entra nel campo culturale. Contro i caratteri del mondo tecnologico moderno, « latinità » si identifica polemicamente con una visione attualissima della vita, quella che ritiene, essenziale, insopprimibile, la sensibilità per la storia.

Non si intende, a pieno, la portata della « impronta » ricevuta dai Romani nella loro ascendenza eterogenea, se non si considera equamente la portata delle forze che hanno per secoli costituito il loro « contorno ».

La parentesi

Plebe, proletariato, popolo, sono parole diverse, solenni, per quello che indicano, quello che non indicano, quello che evocano: tre parole che costituiscono la storia interna della società, tesa a stabilire eguaglianza e giustizia, e insieme deformata dall'ebrezza del potere acquisito, non soltanto economico. « Plebe » rappresenta per noi oggi, il primo tempo, il livello inferiore della scala sociale. Non si usa la parola « plebe » senza associare le due immagini opposte, della sottomissione rassegnata o della ascesa pensata, voluta, sofferta, realizzata. Di una ascesa della plebe tratta la lezione veramente esemplare di Arnaldo Momigliano [24].

La plebe di cui in questa lezione si tratta, è però diversa dalla nostra. Anche se si è cristallizzata nella nostra memoria fin dalle scuole elementari, attraverso le vicende poetizzate delle sue lotte contro i patrizi avversari, la plebe romana era diversa dal significato, così carico di affetti, della parola italiana « plebe ». Il confronto delle due formule « le plebi delle

[23] V. gli *Ant. Ital.* cit., p. 113 ss.
[24] V. la n. 11.

campagne nell'età borbonica » o « la potenza dei tribuni della plebe » ce lo dimostra. Ma non si tratta di un confronto rigido fra il nostro modo di vedere e quello dell'evo antico. La storia fluiva anche in età romana. Come ben dice Momigliano, bisogna guardarsi dal proiettare notizie e apprezzamenti delle fonti storiografiche del II secolo a.C. fino al lontano V secolo, deformandone la natura. Oso anzi dire che c'è meno differenza nel fluire graduale del latino del II secolo a.C. fino all'italiano, che nel salto brusco dal latino del V a quello del III secolo a.C.[25].

Se con questo ammonimento, il Momigliano si rende benemerito, un po' freddo mi lascia invece con la sua presentazione rettilinea di quelle vicende, come se la parità di diritti ottenuta dalla plebe alla fine del IV secolo potesse essere paragonata effettivamente a una ascesa iniziata ai piedi di una vetta ideale oppure a un organismo vivente, che, nato da un minuscolo germe, cresce, inesorabilmente cresce, senza arresti, senza ritorni; uno dei tanti gradini della scala che portò Roma dalla fondazione fino al suo apogeo con Traiano. Che la storia di Roma non sia stata rettilinea, lo mostra il fatto che essa è stata grande durante il secolo VI a.C., mentre, durante il V, ha rasentato la catastrofe politica, nazionale, linguistica, in una misura, cui gli storici di professione rimangono solitamente insensibili. Se rettilinea non è la storia romana nel suo insieme, ci si domanda se, anche per quanto riguarda le vicende della plebe, una analoga restrizione non si imponga. Gli elementi di cui disponiamo sono i seguenti.

Primo. Dopo la fase agricola antecedente alla monarchia etrusca (secoli VIII e VII), Roma, a partire dal re Tarquinio Prisco, diventa, e rimane durante tutto il VI secolo, un centro commerciale, una metropoli: aperta ai commerci internazionali, atta a stipulare un trattato di commercio con Cartagine[26], aperta alla cultura greca che irradia dalla colonia greca di Cuma. Lo ha mostrato con chiarezza e validità il nostro Pasquali[27]. Secondo: nell'organizzazione del senato romano, accanto al nome tradizionale dei « patres » e cioè i patrizi, compaiono i « conscripti » e cioè, come ha bene messo in luce il Momigliano[28], degli elementi non patrizi, che ad essi sono stati equiparati. Il diritto alla equiparazione dovevano questi esserselo assicurato attraverso titoli di credito diversi dalla nobiltà e dalla connessa proprietà terriera, maturatasi precisamente durante la fioritura del VI secolo, quello della monarchia etrusca. « Conscripti » saranno stati perciò

[25] V. il mio scritto *La crisi del latino nel V secolo*, in « Scritti minori », II, 362-368.
[26] Polizio III, 22.
[27] Nell'opera citata alla n. 12.
[28] *O. c.*, 211 ss.

i baroni Rotschild del tempo, associati alla nobiltà per ragioni diverse da quelle del sangue. Quale nome si desse a questi imprenditori economici, a questi commercianti di alto livello, non sappiamo.

Disponiamo invece di una parola vuota, « plebes », alla quale in questo stesso periodo non sappiamo quale entità far corrispondere: è facile lasciarsi prendere dalla tentazione di connettere una parola vuota con una cosa anonima: i « conscripti » erano senatori di (lontana) origine plebea. I « conscripti » anziché rappresentare una massa amorfa non collegata, né con patrizi né con plebei, erano dei plebei assurti a una condizione di privilegio, come rappresentanti di quella ricchezza mobiliare che ormai, di fronte alla tradizionale immobiliare, si era imposta. La contrapposizione di « populus » e di « plebes » rettamente sottolineata dal Momigliano avvalora il contrasto, fra la prima nozione che ha origine militare e la seconda, che non può che indicare una parte della popolazione non ammessa all'« onore delle armi ».

Terzo: l'equilibrio raggiunto sotto la monarchia etrusca, con la integrazione dei plebei, « conscripti » nel Senato, si rompe nell'anno 509 con la cacciata dei re. Questa rappresenta la reazione degli agrarî contro la borghesia urbana, associata a una attività di grandi traffici anche transmarini.

Quarto. Non si tratta di un fatto soltanto interno. La decadenza della potenza etrusca e della sua capacità coordinatrice, da una parte, la discesa dei Volsci dai monti dall'altra diradano e finiscono per impedire la continuazione dei fecondi scambi con la cultura e le attività greche, irradianti da Cuma.

Quinto. Un cambiamento istituzionale non è una ghigliottina. Agisce a poco per volta, ha manifestazioni a scoppio ritardato. Fra il 509 e il 445 compaiono fra i consoli subentrati ai re, rappresentanti appartenenti ancora a genti plebee come la Cassia la Volumnia la Sempronia e così via [29]. Solo dopo sessant'anni vengono sistematicamente esclusi. La costruzione di grandi templi, l'accettazione di culti greci si continua ancora per un quarto di secolo: tali quelli di Giove capitolino 509, di Saturno (497), di Mercurio (495), di Cerere (493), di Castore (484) [30]. Anche questa attività si conclude in concomitanza con la messa fuori gioco dei plebei, che mi appaiono dunque non come la « umile plebe » o come i piccoli commercianti e artigiani del Momigliano, ma come i plutocrati, i ricchi. La bravura della

[29] Dissento perciò radicalmente dalla ipercritica del Beloch in *Römische Geschichte*, Berlino e Lipsia, 1926, 9-22, che trae motivo da questo fatto per dubitare dell'autenticità dei Fasti Consolari del tempo.

[30] Sempre valide sono le notizie del Wissowa in *Religion u. Kultus der Römer* (2ª ed., Monaco Bav., 1912).

loro organizzazione, riconosciuta dal Momigliano, non dipende perciò da un lavoro progressivo compiuto per « ascendere » a poco a poco, ma è il resto di una organizzazione, esistente da una lunga data, convalidata nel periodo della buona fortuna precedente, non distrutta dall'avversa fortuna. Aperti ai grandi traffici, i plebei rimasero in qualche modo aderenti a modelli e tradizioni greche. Il loro culto principale, quello di Cerere, ricalca la triade greca di Demetra Dioniso Core. Se la tormentata redazione delle XII tavole risente di qualche reminiscenza greca, questo non dipende da influenze contemporanee, escluse dal periodo delle guerre con i Volsci, ma da tradizioni non morte, cui i plebei erano rimasti fedeli.

Guerre e guerricciole, la stessa conquista di Veio non tolgono che, a partire dal patto Cassiano del 493, Roma cessi di avere una politica a largo raggio e accetti una certa quale parità con gli altri centri del Lazio. Condizionata ostilmente dai Volsci, amichevolmente dai Sabini, in soggezione culturale di fronte alla vicina Cerveteri etrusca, Roma segue una politica di piede di casa, una minipolitica. Il periodo corrispondente è un periodo di provincialismo, decadenza e ottusità. Stretta in un territorio grande quanto quello dell'attuale comune di Roma, la lingua latina, abbandonata a forze centrifughe, si altera rapidamente, e, nello spazio di un secolo e mezzo, subisce una trasformazione più violenta che quella da Odoacre a Carlo Magno [31]. L'esautoramento dei plebei ha voluto dire esautoramento così dello stato come delle tradizioni culturali preesistenti.

A un certo momento, il corso della storia si inverte. I plebei cominciano a risalire la china, e solo allora il termine di « ascesa » si giustifica, anche se si tratta in realtà di una riemersione. Nel 366 a.C. i plebei riacquistano il diritto di adire il consolato. Nel 338 lo scioglimento della lega latina ridà a Roma un compito direttivo. Nel 293 l'accoglimento del culto di Asclepio annuncia la ripresa dei rapporti religiosi con la Grecia.

La parola « parentesi », di lontana origine greca, voleva dire un tempo « inserimento » e, quindi aveva un valore essenzialmente positivo. Da quando è arrivata in italiano, forse attraverso una precedente esperienza francese, essa ha assunto anche quello negativo di « interruzione ». E interruzione è il senso che nella storia romana ha il secolo V: parentesi di aperture religiose (dal 484 al 293); parentesi di espansione politica (dal 493 al 338); parentesi di aperture costituzionali (dal 445 al 366); parentesi (e non ascesa) nelle funzioni della « plebe ». Così, le tante cose che oggi non ci piacciono, possano, dagli storici del futuro, essere chiamate analogamente « parentesi ».

GIACOMO DEVOTO

LA PLEBE NELLA MONARCHIA

Giacomo Devoto, come è naturale per un linguista, parte dalle parole e arriva alle istituzioni e alla vita sociale.

Io, come posso, faccio il cammino opposto. Ne deriva inevitabilmente una certa diversità di prospettive — diversità che ha costituito e costituisce per entrambi il significato del nostro lungo dibattito (cominciato il 1930) ed è per me ragione di profonda riconoscenza verso il mio contraddittore. Perché sarebbe perfino impertinente sottolineare quale unica capacità Devoto ha sempre dimostrato di impadronirsi delle situazioni storiche a cui le parole si riferiscono.

In questo caso la zona del nostro dissenso è (direi eccezionalmente!) ristretta, ed io sono pronto ad ammettere immediatamente che l'alternativa offerta da Devoto sulla ascesa della plebe deve contenere del vero. La conoscenza che noi abbiamo dell'organizzazione politica e sociale di Roma durante l'età regia è cosí scarsa che viene naturale di cominciare a discutere sulla plebe, quando essa appare alla luce della storia, con la fondazione della Repubblica.

Cosí ho fatto io; ma Devoto ha ragione di ricordarci che quando noi sappiamo delle lotte tra patrizi e plebei presuppone un colpo di forza patrizio contro una struttura politica che non si limitava alla Monarchia, ma doveva includere gli elementi della società che piú tardi appare come plebe. Qui il partire da parole, certo piú antiche dell'età repubblicana, come *plebs*, ha giovato a Devoto. Non posso che dargliene atto. La questione fondamentale, tuttavia, rimane per me quella del rapporto tra clienti e plebei, e conseguentemente se i « conscripti » del senato fossero scelti dai patrizi fra i loro clienti o fra i plebei arricchiti.

Il medesimo problema si presenta da un altro angolo, quando ci si domanda se la legione romana fosse originariamente riempita di clienti (dei patrizi) o di plebei — o di entrambi.

Abbiamo insomma da circoscrivere la realtà sociale che sottostava ad almeno cinque termini: popolo, plebe, patrizi, clienti, coscritti. L'ultimo di questi cinque termini è probabilmente di età piú recente degli altri, ma può essere anch'esso anteriore alla Repubblica.

Mentre dunque concordo con Devoto che ormai dovremo spostare, per quanto è possibile, la ricerca sulla plebe all'età regia, continuo a ritenere verosimile che essa vada delimitata, anche in questa età, di fronte a popolo, patrizi, clienti e forse coscritti — non solo di fronte ai patrizi.

In questa nuova fase della ricerca, che Devoto apre con le sue note, mi auguro che lui ed io ci potremo ancora trovare insieme ad argomentare.

ARNALDO MOMIGLIANO

DOCUMENTI TEDESCHI ED INGLESI SUI TENTATIVI DI PACE FRA L'INTESA E L'AUSTRIA-UNGHERIA

La pubblicazione del secondo volume, relativo al 1917, dei documenti tedeschi sull'atteggiamento della Germania, ma anche dell'Austria-Ungheria, di fronte ai problemi della pace e l'apertura degli archivi inglesi per tutto il periodo della prima guerra mondiale, rendono utile una ricapitolazione di quel che ne risulta sui sondaggi intercorsi fra il governo di Vienna e i governi di Londra e di Parigi [1].

Sul tentativo di pace separata effettuato dai fratelli dell'imperatrice d'Austria, Zita, i principi Sixte e Xavier di Borbone-Parma, i documenti tedeschi ed inglesi non offrono nulla d'inedito [2]. I documenti tedeschi confermano semplicemente che del contenuto di quelle conversazioni, ma non delle due lettere consegnate da Carlo I a suo cognato Sixte (nella prima d'esse l'imperatore aveva definito come « les justes revendications françaises » la richiesta di restituzione dell'Alsazia-Lorena alla Francia), il cancelliere del Reich, Bethmann Hollweg, fu messo al corrente il 13 maggio 1917, in occasione di una sua visita a Vienna [3].

Com'è noto, a seguito dei contatti che, poco dopo la morte di Francesco Giuseppe, avvenuta il 21 novembre 1916, la moglie del nuovo sovrano riallacciò, tramite la madre, duchessa di Borbone-Parma, coi suoi fratelli, Sixte e Xavier, ufficiali nell'esercito belga, i due principi si erano

[1] *L'Allemagne et les problèmes de la paix pendant la première guerre mondiale.* II. *De la guerre sous-marine à outrance à la révolution soviétique (1 février 1917 - 7 novembre 1917)*, a cura di André Scherer et Jacques Grunewald, Presses Universitaires de France, Paris, 1966, pp. XLVI, 579.

[2] Cfr. il testo originale in PRINCE SIXTE DE BOURBON, *L'offre de paix séparée de l'Autriche (5 décembre 1916 - 12 octobre 1917)*, Paris, 1920; cfr. anche l'edizione inglese di G. DE MANTEYER, *Austria's Peace offer. 1916-1917*, London, 1921. Cfr. egualmente PHILIPPE AMIGUET, *La vie du prince Sixte de Bourbon. Lettres*, Paris, 1934. FRANCOIS CHARLESROUX, *La paix des Empires centraux*, Paris, 1947. Cfr. ora ROBERT A. KANN, *Joseph Maria Baernreithers und Graf Ottokar Czernins fragmentarische Darstellung der Sixtus-Affaire*, in « Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs », vol. XVI, 1963.

[3] L'*Allemagne* cit., p. 199. Nella sua esposizione dell'affare Sixte, dettata a Baernreither probabilmente nel 1920 (cfr. R. A. KANN, *op. cit.*, p. 434) Czernin afferma d'aver subito informato Bethmann Hollweg delle proposte dell'Intesa. In realtà, l'informò dopo la seconda visita del cognato dell'imperatore austriaco, ossia un mese e mezzo dopo la prima.

recati segretamente a Vienna, per incontrare, il 23 e 24 marzo 1917, il loro cognato, Carlo I e il suo ministro degli Esteri, conte Czernin. (In precedenza, il 5 marzo, il principe Sixte era stato ricevuto dal presidente della Repubblica francese, Poincaré, che approvava la ricerca d'una pace negoziata con l'Austria-Ungheria. Al suo ritorno in Occidente, il principe Sixte fu ricevuto di nuovo, il 31 marzo, da Poincaré e il 18 aprile dal primo ministro britannico Lloyd George). Di questo primo sondaggio Czernin non aveva informato il governo tedesco. Egli non nascose tuttavia a Bethmann Hollweg di esser sicuro che ad una pace generale si poteva giungere solo con la cessione alla Francia d'una parte almeno dell'Alsazia-Lorena e fece capire che, a suo avviso, la Germania avrebbe agito nel proprio interesse, e in quello dei suoi alleati, non escludendo a priori questa per quanto dolorosa cessione e cercando di compensarla con territori che poteva incamerare nell'Europa orientale, a spese della Russia in piena rivoluzione [4].

Il principe Sixte tornò a Vienna, questa volta da solo, nella prima settimana di maggio. Pochi giorni dopo, Czernin comunicò a Bethmann Hollweg, secondo quanto questi scrisse l'indomani (14 maggio) a Guglielmo II, che i governi dell'Intesa avevano offerto all'Austria-Ungheria una « pace separata contro cessione del Trentino e di una o un'altra isola all'Italia »[5]. Secondo l'interpretazione di Czernin, con una eventuale pace separata « legittima », che l'Austria-Ungheria avrebbe accettato di concludere solo col consenso dell'alleata Germania, il governo di Vienna non avrebbe danneggiato la situazione militare tedesca. A suo giudizio, ciò avrebbe reso possibile che le truppe austro-ungariche, non dovendo più combattere sul fronte italiano, si concentrassero tutte in Russia, consentendo alle ingenti truppe tedesche dislocate ivi di essere trasferite sul fronte occidentale. Inoltre, se il blocco marittimo imposto dall'Intesa sarebbe cessato nei confronti dell'Austria-Ungheria, questa avrebbe potuto importare quanto meno dei generi alimentari attraverso i suoi porti adriatici e avrebbe potuto cederne una parte alla Germania, che ne aveva pure gran bisogno [6].

Bethmann Hollweg non aveva tuttavia torto di definire la proposta come « non chiara » e di sospettare che l'Intesa non si prefiggesse altro scopo che quello di separare l'Austria-Ungheria dalla Germania, per poter abbattere più facilmente questa [7]. Czernin stesso era troppo intelligente per non capire che l'Intesa mirava proprio a ciò. Se mai, ignorava che anche la proposta di una cessione all'Italia del solo Trentino e d'un paio di isole, era stata avanzata all'insaputa del governo italiano. (Quando, il

[4] L'*Allemagne* cit., *passim*. Cfr. sempre Wolfgang Steglich, *Die Friedenspolitik der Mittelmächte. 1917-18*, Wiesbaden, 1964, vol. I.

[5] L'*Allemagne* cit., p. 199. Il documento fu pubblicato già nel 1922, ma qui, inserito fra tutti gli altri documenti tedeschi, assume un significato più preciso. Bisogna aggiungere però che l'Italia fu informata con ritardo della missione del principe Sixte.

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid.*

19 aprile 1917, a St. Jean de la Maurienne, il presidente del Consiglio e ministro degli Esteri francese Ribot, senza rivelare tutti i dettagli del sondaggio, disse al ministro degli Esteri italiano che esisteva la possibilità d'una pace separata con l'Austria-Ungheria. Sonnino rifiutò di prendere in considerazione quest'eventualità, proprio per non dover rinunciare alla rivendicazione di alcuno dei territori austro-ungarici promessi all'Italia col Trattato di Londra del 1915).

Czernin si recò il 17 maggio a Kreuznach, per incontrarsi oltre che con Bethmann Hollweg, anche col Feldmaresciallo Hindenburg, e per formulare insieme a loro gli scopi di guerra degli Imperi Centrali. In quella occasione fu concordato che, nell'eventualità di trattative di pace, l'Austria-Ungheria avrebbe chiesto la piena integrità del proprio territorio, l'annessione del Lovcen, rettifiche di frontiera in Serbia, la dipendenza militare, economica e politica della Serbia stessa e del Montenegro dalla monarchia asburgica. Nel caso che la Germania fosse riuscita ad ottenere l'annessione della Curlandia e della Lituania e l'egemonia totale sulla Polonia già russa, l'egemonia politica sulla Romania (con salvaguardia però della partecipazione tedesca allo sfruttamento dell'economia romena) sarebbe stata riconosciuta, dai tedeschi, all'Austria-Ungheria [8]. Lungi dall'ammettere concessioni all'Italia, l'accordo di Kreuznach stabiliva che « l'Italia dev'essere allontanata da Valona »[9].

I governi di Parigi e di Londra non erano naturalmente a conoscenza delle deliberazioni di Kreuznach. Essi vedevano però che l'intransigenza di Sonnino da un lato, la riluttanza austriaca, dall'altro, a fare concessioni apprezzabili all'Italia, votavano al fallimento la missione del principe Sixte. Quanto ne ha scritto Lloyd George medesimo è sostanzialmente confermato da un memorandum che, su richiesta del ministro degli Esteri britannico Balfour, il segretario del *War Cabinet*, Maurice Hankey, redasse nel maggio 1918 sui tentativi di pace con l'Austria-Ungheria [10]. Ne risulta, come già si sapeva, ma con maggior precisione di date, che mentre ancora l'8 giugno 1917 Lloyd George aveva proposto al *War Cabinet* che si trattasse con l'Austria-Ungheria per una pace separata, sulla base di concessioni all'Italia analoghe a quelle che il governo di Vienna era stato disposto a fare, nel maggio 1915, in cambio della neutralità italiana, il 20 luglio egli insistette nel *War Cabinet* per un'offensiva dell'Intesa (ossia dell'esercito italiano, rafforzato da artiglieria pesante anglo-francese e da altri aiuti) sul fronte austro-italiano. Secondo il primo ministro britannico, l'offensiva avrebbe dovuto portare alla conquista di Trieste, costrin-

[8] *Ibid.*, pp. 204-6. Il documento (anch'esso già pubblicato nel primo dopoguerra) faceva poi salve le rivendicazioni territoriali della Bulgaria su territori serbi e romeni e stabiliva che sarebbero continuate le trattative (notoriamente desiderate dai tedeschi) fra la Germania e l'Austria-Ungheria, per la loro unione economico-doganale.

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

[10] *Proceedings in regard to a separate peace with Austria*; memorandum del 14 maggio 1918 di P. M. A. Hankey, in Public Record Office (d'ora in avanti P.R.O.) 1918 - *Political* - *Austria-Hungary*, 3134. Il memorandum avrebbe dovuto consistere di tre parti, ma in *loc. cit.* se ne trovano solo due, che giungono fino al settembre 1917.

gendo così l'Austria-Ungheria a cedere questa città e il Trentino per aver la pace [11]. La proposta, avanzata il 25-26 luglio a Parigi, fu respinta dai comandanti dell'esercito francese, coi quali i generali inglesi si trovavano del resto d'accordo. Ai primi di settembre, i generali francesi cambiarono idea e si dissero pronti a spedire cento cannoni pesanti all'Italia, ma stavolta fu il generale Cadorna a giudicare che l'autunno era già troppo vicino per una grande offensiva [12].

Il 14 agosto Lloyd George aveva però già riferito al *War Cabinet* che i tentativi di pace con Vienna non erano tramontati. Egli aveva avuto da Parigi informazioni circa l'esistenza di contatti, bene promettenti, fra Painlevé (ministro della guerra nel governo Ribot) e il conte Czernin [13].

Mentre, ad eccezione del rapporto, corredato da alcuni documenti riservati, che uno degli emissari francesi, il conte Armand, pubblicò su un giornale di Parigi, nel 1920, negli archivi del *Quai d'Orsay* finora non s'è trovato quasi nulla sui contatti austriaci di Painlevé, il secondo volume, già citato, dei documenti tedeschi ne è pieno. Il fatto che Lloyd George considerasse abbastanza seria l'informazione giuntagli sui contatti fra Painlevé e Czernin, per riferirne in una seduta del *War Cabinet*, fa sì che non si possa non tener conto dei documenti tedeschi che su di essi ci ragguagliano, e sia pure talvolta sulla base di notizie incontrollabili, con una ricchezza di dettagli molto maggiore di quanto non si conoscesse, per esempio, dalle rievocazioni del conte Revertera, l'interlocutore austriaco del conte Armand.

Una delle sorelle di Julius Szeps, redattore capo di un autorevole giornale quotidiano viennese, era sposata a Paul Clemenceau, fratello del celebre uomo politico. Il salotto parigino di Sophie Szeps-Clemenceau era frequentato da numerose personalità, fra cui Briand, e soprattutto Painlevé. L'altra sorella di Julius Szeps, Berta, sposata ad un medico viennese d'alta reputazione, il professor Emil Zuckerkandl, conosceva Czernin [14]. Le due sorelle Szeps, l'una venendo da Parigi, l'altra da Vienna, si incontrarono a Vevey. Il ministro di Germania in Svizzera ne fu messo immediatamente al corrente, tramite un amico della signora Zuckerkandl, lo scrittore Harry Kessler. Il suo lungo rapporto, del 31 luglio 1917, riferisce, ovviamente, quel che la signora Szeps-Zuckerkandl gli disse d'aver appreso dalla propria sorella. Stando a questa versione, Painlevé, contrario, anch'egli, come Lloyd George, alle offensive in Francia, perché troppo costose e inutili, sin dal mese di marzo avrebbe voluto far sapere a Czernin che la Francia desiderava giungere ad una pace separata con l'Austria-Ungheria. (Non

[11] *Ibid.*

[12] *Ibid.* Qui menzioniamo la faccenda solo per i suoi legami coi tentativi di pace separata. Cfr. A. J. P. Taylor, *English History. 1914-1945*, London, 1965, trad. it. *Storia dell'Inghilterra contemporanea*, Bari, 1968, per la supposizione che l'offensiva alleata in Italia fosse solo strumentale per Lloyd George, che mirava sopratutto ad imporre la propria autorità sui generali inglesi.

[13] W. Steglich, *op. cit.*, p. 148.

[14] Friedrich Engel-Janosi, *Die Friedensaktion der Frau Hofrat Szeps-Zuckerkandl, im Frühjahr 1917*, Wien, 1966. Cfr. dello stesso F. Engel-Janosi, *Die Friedensgespräche Graf Nikolaus Reverteras mit Comte Abel Armand. 1917/1918*, Wien, 1965.

sappiamo se, come ministro della guerra, Painlevé era stato messo al corrente della missione del principe Sixte, che avrebbe dovuto rimanere un segreto gelosamente custodito fra Poincaré, Ribot e il segretario generale del *Quai d'Orsay*). Czernin avendo reagito sfavorevolmente alla sollecitazione volta a separare Vienna da Berlino, Painlevé gli avrebbe fatto sapere che la Francia non sarebbe stata aliena dal fare la pace anche con la Germania, contro la restituzione dell'Alsazia-Lorena, in cambio della quale sarebbe stata disposta a compensi coloniali [15].

Da una nota austro-ungarica sull'incontro che Czernin ebbe il primo agosto 1917 col nuovo Cancelliere tedesco, Michaelis, e con altri esponenti del *Reich*, appare che in quell'occasione il ministro degli Esteri austriaco ribadì che l'Austria-Ungheria sarebbe stata fedele alla Germania in ogni caso, ma temeva che non potesse reggere ad un quarto inverno di guerra e pensava che il suo crollo avrebbe trascinato nella rovina l'alleato germanico. Czernin giudicava impossibile una pace separata con la Russia, stante il caos che regnava a Pietrogrado, mentre riteneva possibile la pace con la Francia, a condizione che la Germania facesse delle concessioni in Alsazia-Lorena. Per compensare la Germania, l'Austria-Ungheria le avrebbe lasciato tutta la Polonia, aggiungendo a quella russa la Galizia. A loro volta, gli austro-ungarici si sarebbero compensati in Romania [16]. I tedeschi, che quattro mesi prima avevano voluto (in realtà su pressione dei loro generali, che all'incontro del primo agosto non furono presenti) che l'Austria-Ungheria rinunciasse definitivamente in loro favore alla Polonia russa, ora obbiettarono a Czernin che quest'offerta rappresentava più un peso che un vantaggio. D'altra parte, senza escludere una discussione circa concessioni, esigue, però, in Alsazia-Lorena, non credevano che la Francia avrebbe fatto la pace indipendentemente dall'Inghilterra [17]. Di fatto, nell'incontro che ebbe con Michaelis il 9 agosto, il generale Luderdorff fece decidere che la Germania non poteva cedere nulla o quasi nulla in Alsazia-Lorena; che essa intendeva anzi assicurarsi dei vantaggi economici nel bacino minerario francese di Longwy-Briey e non intendeva rinunciare all'egemonia sul Belgio; che non era interessata alla Galizia, ma intendeva che fosse mantenuto l'accordo già raggiunto che le assegnava la Polonia russa, contro concessioni all'Austria-Ungheria, in Romania [18]. L'insistenza di Luderdorff per tenere il Belgio in mani tedesche (anche se con l'apparente conservazione della sua sovranità) votò notoriamente al fallimento, nelle settimane successive, la proposta del Pontefice, Benedetto XV, per una pace negoziata fra i due blocchi [19].

[15] *L'Allemagne* cit., pp. 291 sgg. W. Steglich, *op. cit.*, pp. 146 sgg.
[16] *L'Allemagne* cit., pp. 296 sgg.
[17] *Ibid.*
[18] *Ibid.*, pp. 339 sgg. I tedeschi naturalmente sapevano bene che non soltanto i polacchi di Russia preferivano passare sotto l'Austria, anziché sotto la Germania, ma i deputati polacchi della Galizia al *Reichsrat* di Vienna s'opponevano acché il Regno di Polonia istituito dagli Imperi Centrali nel novembre 1916 rimanesse sotto egemonia tedesca.
[19] *Ibid.*, *passim*. Michaelis comunicò per iscritto a Czernin, il 17 agosto, le decisioni imposte da Ludendorff, fra cui quelle concorrenti il Belgio. *Ibid.*, pp. 347 sgg.

Il 30 agosto l'ambasciatore austro-ungarico a Berlino informò il Segretario di Stato tedesco agli Esteri che Painlevé aveva fatto sapere a Czernin d'essere disposto ad incontrarlo in Svizzera [20]. Alcune settimane dopo i tedeschi accertarono, tramite il conte Kessler, che Czernin si era illuso pensando che Painlevé, che nel frattempo (il 12 settembre) era diventato capo del governo francese, sarebbe venuto di persona in Svizzera; egli avrebbe mandato un suo amico personale, un certo non meglio identificato Bernard, supponendo che Czernin avrebbe a sua volta mandato Julius Szeps, il fratello della signora Clemenceau [21]. L'opinione di Czernin era probabilmente dovuta ai colloqui che il 7-8 agosto e poi di nuovo il 22 agosto, non è sicuro se su iniziativa di Vienna o di Parigi, un fiduciario del ministro degli Esteri austriaco, conte Revertera, aveva avuto col conte Armand, emissario del ministro della guerra francese. A Revertera, Armand aveva recato una proposta francese di trattare la pace sulla base del ristabilimento nella loro situazione prebellica del Belgio, della Serbia e della Romania (salvo che alla Serbia si sarebbe dovuto assicurare un accesso al mare e l'unione col Montenegro), della cessione alla Francia dell'Alsazia-Lorena, contro colonie alla Germania e di Trento e Trieste all'Italia, contro l'aggregazione all'Austria di tutta la Polonia, ristabilita nelle sue frontiere del 1772 [22]. Czernin, facendola conoscere ai tedeschi, definiva questa proposta come « un cattivo scherzo » e precisava che « l'Austria-Ungheria non cede nulla all'Italia » [23]. Tuttavia, egli suggeriva di rispondere che gli Imperi Centrali erano disposti a trattative per una pace generale, con rinuncia di tutti i belligeranti ad ogni annessione, fuor che nei limiti di rettifiche di frontiera e sulla base di compensi, in favore della Germania nell'Europa orientale, dell'Austria-Ungheria nei Balcani.

Successivamente, Czernin confidò al suo collega tedesco, Kühlmann, che il sondaggio francese includeva, in caso di pace separata con l'Austria-Ungheria, l'offerta a questa, contro la cessione del Trentino, dell'ege-

[20] *Ibid.*, pp. 378 sgg.

[21] *Ibid.*, p. 460. Cfr. il rapporto di Armand, accompagnato dai documenti francesi relativi al suo invio in Svizzera, in « L'Opinion », dal 10 al 31 luglio 1920, nonché in W. Steglich, *op. cit.*, *passim*. Fu il capo del « Deuxième Bureau » a far sapere, nel giugno 1917, a Painlevé, ministro della guerra, che un suo ufficiale, il conte Armand, era stato invitato in Svizzera, per incontrarvi il diplomatico austriaco conte Revertera, al quale era anche legato da parentela lontana e indiretta. Painlevé ne parlò a Ribot, che era contrario all'iniziativa, prevedendo ch'essa sarebbe fallita per la riluttanza austriaca a concessioni all'Italia. Tuttavia, su insistenza di Painlevé, Ribot ne mise al corrente, ai primi di agosto, Lloyd George, che approvò che si desse corso al tentativo. Così Armand incontrò Revertera. A suo avviso le conversazioni non diedero alcun risultato per il rifiuto austriaco di negoziare la cessione di Trieste, ma nell'occasione era stata avanzata l'idea di un incontro fra Czernin e un membro del governo francese. La seconda missione di Armand, nel febbraio 1918, dovuta anch'essa, a suo dire, ad un'iniziativa di Revertera, era stata autorizzata da Clemenceau, ormai capo del governo, con la direttiva « écouter, ne rien dire ». Questa volta Armand ebbe l'impressione che le posizioni austriache si fossero irrigidite, a seguito di Caporetto e di Brest-Litovsk. Cfr. « L'Opinion » del 24 e 31 luglio 1920.

[22] *L'Allemagne*, p. 375 sgg.

[23] *Ibid.*, p. 379.

monia in Polonia e in Romania e addirittura dell'aggregazione della Baviera, della Sassonia e della Silesia all'impero degli Asburgo, ossia dello smembramento della Germania [24]. Quei francesi che avevano formulato questo disegno vivevano evidentemente, con la fantasia, in un passato lontano, ormai irrevocabile. Tuttavia, anche ciò dimostrava il prezzo che annettevano al distacco dell'Austria-Ungheria dalla Germania. Czernin rassicurò i tedeschi di aver respinto ogni « ballon d'essai » del genere. Aggiunse che sarebbe stato egualmente propenso ad incontrare Painlevé, col consenso dell'alleato tedesco. Kühlmann lo sconsigliò però da questo incontro [25].

Secondo le successive informazioni della legazione tedesca a Berna, un incontro fra gli inviati personali di Painlevé e di Czernin (questi avrebbe designato proprio Julius Szeps) avrebbe dovuto aver luogo il 10 ottobre in Svizzera, ma fu disdetto all'ultimo minuto dal presidente del Consiglio francese, il cui ministero era già in difficoltà [26]. Tornata a Vienna alla fine di ottobre, la signora Szeps-Zuckerkandl medesima fece visita, con suo fratello, all'ambasciatore tedesco per dirgli che lo stato d'animo in Francia, riferitole dalla signora Clemenceau, era tale che nessun negoziato poteva essere intrapreso se non contemplava la cessione dell'Alsazia-Lorena [27].

L'Austria-Ungheria continuò a ricevere, da parte francese, inglese e anche americana, sollecitazioni di pace separata. Czernin però si legò le mani nell'incontro che ebbe coi capi del *Reich* il 6 novembre 1917. Egli promise che l'Austria-Ungheria avrebbe firmato con la Germania il patto d'alleanza militare ventennale, la cui conclusione i tedeschi chiedevano da tempo. Da parte sua, la Germania promise di lasciare (prendendosi dei compensi nella Romania, alla quale l'Austria-Ungheria rinunciava) la Polonia russa all'Austria. Czernin era stato costretto, dalla situazione parlamentare viennese, ad insistere per questa soluzione. I deputati polacchi al *Reichsrat*, senza il cui appoggio il governo austriaco non poteva avere una maggioranza parlamentare, erano unanimi nell'opporsi all'egemonia della Germania sulla Polonia russa [28].

In sostanza, Czernin sperava di rinsaldare l'Austria-Ungheria, le cui prospettive militari erano molto migliorate grazie alla vittoria di Caporetto, ottenuta alla fine d'ottobre con l'aiuto di truppe tedesche, in modo tale ch'essa, contrariamente alle sue precedenti previsioni, potesse affrontare un altro inverno di guerra e fare a meno d'una pace separata. Quel che Czernin non comprese subito fu che la rivoluzione bolscevica — essa stessa non prevista nei colloqui austro-tedeschi svoltisi il giorno prima del suo scoppio, nei quali si dava per sicura la sconfitta russa, ma non si parlò affatto delle sue conseguenze politiche — avrebbe bensí alleggerito la si-

[24] *Ibid.*, p. 383.
[25] *Ibid.*, p. 384.
[26] *Ibid.*, p. 493. Painlevé rimase presidente del Consiglio fino al 13 novembre 1917. Fu sostituito da Clemenceau, nel cui gabinetto non fu incluso.
[27] *Ibid.*, p. 520.
[28] *Ibid.*, p. 533 sgg

tuazione militare degli Imperi Centrali, ma li avrebbe posti davanti alla realtà della parola d'ordine, fino a quel momento solo propagandistica, dell'autodecisione dei popoli. Notoriamente, gli Imperi Centrali pretesero di applicare questa parola d'ordine a Brest-Litovsk nel senso di riconoscere l'indipendenza dell'Ucraina, dalla quale s'aspettavano grosse forniture di cereali. Ciò obbligò però l'Austria-Ungheria a cedere agli ucraini il distretto di Cholm, da essa occupato, scontentando così irreparabilmente tutti i polacchi, che consideravano quel distretto come facente parte integrante della Polonia storica.

Fu dunque un'illusione, da parte di Czernin, quella di credere d'aver risolto, nel novembre 1917, il problema polacco. Quest'illusione, congiuntamente all'euforia generata da Caporetto, dall'armistizio russo e dalla probabilità della conseguente capitolazione della Romania, ebbe il suo peso nell'indurre il ministro degli Esteri di Vienna a respingere le ulteriori offerte di pace separata che, in modo molto più autorevole ed impegnativo che non in precedenza, gli furono fatte da parte del governo britannico.

I documenti viennesi danno l'inizio del sondaggio britannico ai primi di novembre del 1917 [29]. Dai documenti del *Foreign Office* risulta però che i contatti anglo-austriaci in Svizzera (ce ne furono anche altri, in Olanda, ma su di essi sorvoliamo) risalivano all'estate di quell'anno. Il ministro britannico a Berna, Horace Rumbold, informò il suo governo il 17 luglio e il 18 agosto 1917 che il pascià Djemil Tussun (parente del Khedive dell'Egitto) era stato avvicinato dal consigliere della Legazione austriaca in Svizzera, Skrzynski, suo buon conoscente, e ne aveva appreso che il governo di Vienna sarebbe stato disposto ad inviare in Svizzera l'ex-ambasciatore austro-ungarico a Londra, conte Mensdorff, per incontrare un eventuale emissario inglese [30]. Dai documenti austriaci e tedeschi appare che, in coincidenza dei primi contatti delle sorelle Szeps, ma specificamente su sollecitazione del direttore dell'Ufficio stampa francese a Berna professor Haguenin, del quale il *Quai d'Orsay* si serviva anche per avvicinare degli aventi tedeschi, Mensdorff si era già recato in Svizzera, nel marzo 1917, per potersi abboccare con un rappresentante francese, ma fu poi richiamato a Vienna, poiché nessun interlocutore di grado pari al suo era venuto da Parigi [31]. Sempre secondo un rapporto (del 13 ottobre) del ministro inglese a Berna, Skrzynski tornò alla carica, domandando a Tussun se il governo di Londra aveva reagito alla proposta di mandare Mensdorff in Svizzera [32]. Il rapporto di Horace Rumbold del 31 ottobre è ancora più preciso. Skrzynski dichiarò a Tussun di essere stato istruito da Czernin di far sapere all'Inghilterra « that if she were prepared to have an 'officieuse' conversation on the subject of peace, the Austrian Government would pledge its honour to keep the matter secret. Czernin would

[29] W. Steglich, *op. cit.*, pp. 224 sgg. e 249 sg..

[30] P.R.O. *Austria-Hungary*. 2864.

[31] *L'Allemagne* cit., pp. 65 sgg. Cfr. anche Eleonore Jenicek, *Albert Graf Mensdorff-Pouilly-Dietrichstein*; dissertazione alla Facoltà di filosofia dell'Università, Wien, 1965.

[32] P.R.O. *Austria-Hungary*. 2864.

be disposed immediately to make a declaration guaranteeing the integrity of Italian territory as it existed before the war, in spite of favourable turn which events are taking for Austria on Italian Front »[33].

Quest'ultima frase era indubbiamente dovuta alla sopravvalutazione austriaca della sconfitta italiana di Caporetto. L'ostacolo che aveva fatto fallire la missione del principe Sixte era costituito dalle rivendicazioni italiane di territorio austriaco. Se, come nei primi giorni dopo Caporetto poteva sembrare, l'Italia fosse stata definitivamente prostrata, essa avrebbe dovuto accettare la pace, rinunciando alle sue rivendicazioni. Di questa proposta di Czernin, la diplomazia britannica mise al corrente, il 3 novembre, sia quella francese, che l'italiana — e anche quella russa[34]. Si può senz'altro supporre che l'informazione britannica contribuì a spingere il nuovo capo del governo italiano, Orlando, sul doppio binario della politica che egli inaugurò al principio del 1918, cercando di saggiare, tramite il Vaticano, l'eventuale buona disposizione dell'Austria-Ungheria a fare, malgrado Caporetto, qualche concessione all'Italia per poter avere la pace, ma dando altresì il suo consenso, in previsione del rifiuto austriaco di concessioni sostanziose, al tentativo di fare appello, dal fronte italiano, con la parola dell'auto-decisione dei popoli, alla rivoluzione delle nazionalità slave della monarchia degli Asburgo.

In effetti, Rumbold ricevette da Londra l'istruzione di far sapere a Vienna che la Gran Bretagna era disposta a negoziare soltanto d'accordo coi suoi alleati, ma era pronta ad ascoltare le eventuali proposte austriache[35]. Stando al telegramma di Rumbold del 3 novembre, Czernin gli fece rispondere che « the Austrian nation is very favourably disposed towards the English nation » e che era pronto a spedire Mensdorff, oppure un altro autorevole ex-ambasciatore, il conte Mérey, in Svizzera, se gli si garantiva che una personalità equivalente sarebbe venuta da Londra. Il *Foreign Office* rispose a Rumbold che la questione sarebbe stata sottoposta alla Conferenza interalleata, riunita a Parigi. Anche dai documenti italiani sappiamo che lo fu e che i rappresentanti dell'Italia ne presero nota con amarezza. Il 29 novembre Balfour telegrafò a Rumbold di non avere obbiezioni all'incontro prospettato da Czernin[36]. Così si giunse, a metà dicembre, all'invio in Svizzera di Mensdorff e, da parte britannica, di una personalità dell'autorità eccezionale di Smuts, accompagnato dal segretario particolare di Lloyd George, Kerr.

La scelta di Smuts, membro del *War Cabinet* imperiale, prova l'importanza che Lloyd George e Balfour attribuivano a questo sondaggio. La direttiva che diedero all'uomo di Stato sudafricano fu di dire agli austriaci che, se essi si fossero liberati dalla dominazione della Germania, avrebbero potuto contare su « full simpathy and support » dell'impero

[33] *Ibid.*
[34] *Ibid.*
[35] *Ibid.*
[36] *Ibid.*

britannico [37]. Alla domanda di Rumbold se poteva riferire sui colloqui Smuts-Mensdorff ai suoi colleghi francese ed italiano, il *Foreign Office* gli proibì dapprima di farlo [38]. Solo dopo che qualche indiscrezione sui colloqui era già filtrata (tramite il giornalista Wickham Steed) Lloyd George personalmente ne mise al corrente il presidente Wilson, Clemenceau e Orlando [39].

Il rapporto di Smuts è stato pubblicato a suo tempo, da Lloyd George. I colloqui non diedero esito, poiché il governo di Vienna non era disposto né alla pace separata, né a cessioni di territorio austriaco. Anzi, Mensdorff aveva avuto da Czernin la direttiva di chiedere l'evacuazione italiana di Valona e l'autorizzazione a promettere il ristabilimento della Serbia e del Montenegro solo con garanzie per la sicurezza dell'Austria-Ungheria, il che, secondo Mensdorff stesso, poteva implicare il cambiamento della dinastia dei Karageorgevic [40].

Davanti alle dichiarazioni pubbliche di Lloyd George (nel suo discorso del 5 gennaio 1918) e del presidente Wilson (nei suoi 14 punti) che riaffermavano di non voler smembrare l'Austria-Ungheria, Skrzynski comunicò a Rumbold che Czernin desiderava venire personalmente in Svizzera per avere un colloqui col primo ministro britannico [41]. L'idea, suggerita a Czernin da Mensdorff, che, come del resto Smuts, riteneva fosse un errore rompere le conversazioni, non ebbe seguito, anche perché il ministro degli Esteri austro-ungarico fu impegnato, nelle settimane successive, nelle trattative di pace coi russi a Brest-Litovsk e coi romeni a Bu-

[37] *Ibid.* La sincerità dell'intenzione inglese di salvare, a quella data, l'Austria, è suffragata anche dal commento che il sottosegretario permanente al *Foreign Office*, Charles Hardinge, fece alla richiesta che, a fine ottobre 1917, Beneš gli aveva trasmesso. Beneš desiderava una dichiarazione in cui si promettesse ai cecoslovacchi che l'Intesa non intendeva mantenere immutata l'Austria-Ungheria. La risposta di Hardinge, che pure esprimeva la sua simpatia per il « self-government of minor nationalities », fu negativa: « The geographical position of Bohemia is an almost unsormountable thumbling block ». *Ibid.* Cfr. in ogni modo il rapporto di Smuts, in DAVID LLOYD GEORGE, *War Memoirs*, 6. voll., London, 1934-36, vol. V, pp. 2161 sgg. Cfr. l'eccellente opera di W. K. HANCOCK, *Smuts. The supreme years. 1870-1919*, Cambridge, 1962. Cfr. pure J. R. M. BUTLER, *Lord Lothian (Philip Kerr), 1882-1940*, London, 1960.

[38] P.R.O. *Austria-Hungary*. 2864, telegrammi del 23 e 24 dicembre 1917.

[39] *Ibid.* Telegrammi del 20 e 23 gennaio 1918.

[40] E. JENICEK, *op. cit.*, pp. 177 sgg.; memorandum di Mensdorff per Czernin. Smuts insistette con Mensdorff per la cessione almeno del Trentino, ma le istruzioni del diplomatico austriaco gli vietavano di prometterlo. *Ibid.*, pp. 239 sgg. *Post festum*, nel settembre 1918, Mensdorff deplorò amaramente, nel suo diario, che non si fosse dato ascolto alle proposte di Smuts concernenti la trasformazione federalistica dell'Austria (che, non senza la sua influenza, Carlo I si proponeva di attuare ora, quando era già troppo tardi) e si fosse comunque persa quella che era l'ultima occasione buona per la pace fra la monarchia degli Asburgo e l'Intesa. *Ibid.*, p. 205. E il 9 gennaio 1919, volgendosi indietro, Mensdorff ne concluse, nel suo diario: « Da noi la colpa principale è dei politici austro-tedeschi e degli uomini di Stato ungheresi, che erano presi da illusioni inafferrabili e da mania di grandezza. Contro questa follia e questa radicata petulanza nessun imperatore e nessun uomo di Stato poteva imporre la conclusione di una pace ragionevole e sormontare la resistenza accanita dei militari tedeschi carichi d'ignoranza e di superbia ». *Ibid.*, pp. 209-10.

[41] P.R.O. *Austria-Hungary*. 3133. Telegramma di Rumbold del 13 gennaio 1918.

carest. L'esito, favorevole agli Imperi Centrali, di queste trattative, rese Czernin meno che mai disposto a staccarsi dalla Germania. Questa volta fu il *Foreign Office* a riprendere l'iniziativa. Il 2 marzo esso telegrafò a Rumbold: « Have any developments taken place? We are anxious that the door shall remain ajär and that Austria should not think that there is no chance of further conversations »[42]. Il 6 marzo il *War Cabinet* decise di mandare di nuovo Kerr in Svizzera, per verificare se l'Austria-Ungheria era pronta a discutere di pace e « if so the general line of the Austrian programme »[43]. Il 12 marzo Lloyd George fece telegrafare a Kerr, già giunto a Berna, che, se questi lo riteneva opportuno, egli avrebbe mandato di nuovo lo stesso Smuts in Svizzera, per incontrare Czernin[44]. Essendogli chiaro che si sarebbe potuto trattare, per il momento, data l'imminenza dell'offensiva tedesca, solo di una pace separata, Czernin rifiutò però di mandare nuovamente in Svizzera Mensdorff che, stando al suo diario, insisteva invece affinché il filo non fosse lasciato cadere. Tramite Skrzynski, Czernin fece sapere a Rumbold e a Kerr che ogni conversazione era inutile finché la Francia e l'Italia non rinunciavano alla loro volontà di annettersi dei territori tedeschi rispettivamente austriaci[45]. Il commento di Kerr fu che l'Austria-Ungheria avrebbe cambiato atteggiamento entro pochi mesi, quando le sue speranze, a cominciare da quelle riposte nell'importanza delle forniture di cereali ucraini, si fossero rivelate fallaci[46]. La previsione era destinata ad avverarsi. L'Austria-Ungheria cambiò atteggiamento, ma troppo tardi, alla fine dell'estate 1918. A giudizio di Rumbold, Czernin aveva desiderato giungere ad una pace di compromesso, finché temeva che la carestia portasse, attraverso scioperi e disordini, al collasso dell'Austria, ma la pace di Brest-Litovsk e l'offensiva tedesca in Occidente gli avevano ridato speranze nella vittoria[47].

Tornando dalla Svizzera, nel memoriale che redasse, Kerr non escludeva tuttavia la possibilità di un'altra spiegazione e cioè che l'Austria preferisse negoziare, anziché con la Gran Bretagna, con gli Stati Uniti, che non erano legati da alcun trattato all'accettazione delle rivendicazioni dell'Italia[48]. Oggi sappiamo che questa spiegazione, mentre non era più valida per Czernin, il quale, con l'impressionabilità che gli era propria, s'era veramente convinto che la Germania stava per vincere sul fronte occidentale e riteneva perciò urgente sconfessare persino le conversazioni che il suo imperatore aveva cercato di avviare con Wilson, colpiva invece nel segno quanto a Carlo I. L'ultimo imperatore d'Austria desiderava continuare i contatti col presidente degli Stati Uniti, benché poi non sapesse risolversi a prendere le decisioni, e fare le concessioni, che il loro successo avrebbe richiesto.

LEO VALIANI

[42] *Ibid.* Tel. del 2 marzo.
[43] *Ibid.* Tel. e nota di Balfour del 6 marzo.
[44] *Ibid.* Tel. del 12 marzo.
[45] *Ibid.* Tel. di Rumbold del 25 marzo.
[46] *Ibid.*
[47] *Ibid.* Tel. del 27 marzo.
[48] D. LLOYD GEORGE, *op. cit.*, vol. V, pp. 2502 sgg.

RECENSIONI

MARIA CAPOZZA, *Movimenti servili nel mondo romano in età repubblicana. I: Dal 501 al 184 a.C.* (Università degli Studi di Padova: Pubblicazioni dell'Istituto di Storia Antica, vol. V), « L'Erma » di Bretschneider, Roma 1966, pp. 164.

Non è certo necessario richiamare l'attenzione sull'ampiezza e vivacità dell'attuale, e sempre crescente, interesse storiografico per la schiavitù antica [1]: lo ricorda Franco Sartori nella sua prefazione a questo volume, giustamente sottolineando il contributo che ad « una non fallace base di giudizio » offrirebbe — in un campo di studio più di ogni altro, forse, sensibile alla polemica delle diverse posizioni ideologiche e politiche — « una narrazione ordinata e critica dei moti servili nel mondo antico » (p. 8). E l'Autrice, convinta — con il Lauffer — « che una completa raccolta ed esposizione dei movimenti servili dall'età greca arcaica all'età tardo-imperiale romana darebbe più risultati di quello che ordinariamente si crede » (p. 12), ha inteso appunto recare il proprio contributo alla realizzazione di questa importante prospettiva storiografica, esaminando analiticamente « le sommosse servili in Roma repubblicana » [2].

Lasciato alla seconda parte del volume, di futura pubblicazione, l'esame delle più note vicende del periodo successivo alla metà del II secolo, in questa prima parte sono passate in rassegna le rivolte servili degli anni 501-184, sulle quali la presente ricerca costituisce — come l'A. ricorda

[1] Dopo la relazione di S. LAUFFER al Congresso storico di Stoccolma (*Die Sklaverei in der griechisch-römischen Welt*, nei *Rapports* del congresso, II, 1960, pp. 71-97, e poi in « Gymnasium », LXVIII (1961), pp. 370-395), si ricordano specialmente le importanti rassegne di J. VOGT, *Die antike Sklaverei als Forschungsproblem von Humboldt bis heute*, e di FR. VITTINGHOFF, *Die Sklavenfrage in der Forschung der Sowjetunion*, in « Gimnasium », LXIX (1962), rispett. pp. 264-278 e 279-286. E si vedano le considerazioni di M. I. FINLEY, nell'introduzione a *Slavery in Classical Antiquity. Views and Controversies*, Cambridge, 1960 (con saggio bibliografico: pp. 229-235).

[2] Nell'introduzione (pp. 11-13) sono anche indicate alcune limitazioni, che l'A. (della quale era già noto un precedente articolo su Spartaco, in « Critica Storica », II (1963), pp. 251-293) ha inteso porre alla propria trattazione, da cui sono esclusi i problemi relativi alla « schiavitù per debiti » e all'uso di schiavi contro Roma fuori dei suoi territori, così come gli aspetti più propriamente giuridici del fenomeno.

(p. 13) — « la prima monografia specifica ». Si tratta di nove episodi che, ai fini di una breve rassegna, si lasciano utilmente raccogliere in due gruppi: quelli del V e quelli del III-II secolo. Al primo gruppo appartengono la congiura di servi del 501 e la congiura di liberi e servi del 500 [3] in Roma (cap. I), l'azione di Erdonio [4] del 460 (cap. II), la congiura di servi in Roma del 419 (cap. III); al secondo, la congiura di schiavi e *socii navales* in Roma del 259 (cap. IV), la congiura dei servi *in campo Martio* del 217 (cap. V), la rivolta [5] di *obsides* cartaginesi e servi africani in Sezia del 198 (cap. VI), la *coniuratio servorum* in Etruria del 196 (cap. VII) e, infine, le *pastorum coniurationes* in Apulia del 185-184 (cap. VIII).

Un breve giudizio complessivo sulle congiure del V secolo (pp. 71-72) viene fondato dall'A. sulla considerazione di due fatti « essenziali »: la situazione di Roma nella prima età repubblicana, caratterizzata dalla limitatezza del territorio, dalla frequenza di guerre esterne e dissidi civili, dal tipo « familiare » di un'economia agricola e pastorale, e la conseguente natura dei rapporti che potevano stabilirsi tra i padroni e lo scarso numero di servi, generalmente domestici. In questo quadro, l'A. ritiene che si possa accettare la sostanziale verità storica degli episodi di rivolte servili attestati per il V secolo, sia pure « privati di tutte le sovrastrutture anacronistiche, ristretti nei giusti limiti e, nello stesso tempo, non connessi con un preciso momento storico » (p. 72). Con queste, peraltro notevolissime, limitazioni la realtà delle insurrezioni servili del V secolo è dunque ammessa, contro la pressoché generale tendenza degli studiosi [6], ma anche nettamente distinta dalla serie di episodi che, a partire dalla metà del III secolo, caratterizzano specialmente il corso del II secolo, come effetto vistoso della nuova situazione politica, economica e sociale connessa con l'inizio della crisi repubblicana. Mentre i movimenti del V secolo non lasciano, in definitiva, riconoscere che il fondamento umano di una ribellione contro una situazione infelice o la strumentalizzazione del malcontento servile ad opera dei nemici esterni o delle fazioni politiche.

[3] Al 500/499 e 499/8 sono, rispettivamente, attribuiti da Dionigi di Alicarnasso (ma si veda la giusta considerazione cronologica dell'A., p. 17 n. 1) i due episodi, generalmente rifiutati come anticipazioni annalistiche (classica, in questo senso, la comparazione tra la rivolta del 500 e la congiura di Catilina — su cui quella sarebbe stata modellata — svolta da E. Schwartz all'inizio del secolo: ora in *Ges. Schrift.* II, Berlin, 1956, pp. 337-345).

[4] « *Primum bellum servile* » lo definisce Floro (II 7,2); ma alla tradizione liviana si oppone Dionigi di Alicarnasso, che presenta Erdonio come il capo di un esercito personale di clienti e servi.

[5] Questo episodio viene generalmente considerato l'inizio — all'indomani della guerra annibalica — delle rivolte servili in Italia: si veda W. L. Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, Philadelphia, 1955, p. 63.

[6] Westermann, *The Slave Systems*, p. 59: « Because of the improbability of important slave numbers in the fifth and fourth centuries the traditional record of slave revolts at Rome in the early period of the Republic must be rejected as reflections of a later situation ». Così, più cautamente, anche F. De Martino, *St. Cost. Rom.*, I [2], Napoli, 1958, pp. 46-47: « Nè si può supporre che la schiavitù fosse un fatto notevole o comunque largamente diffuso. Lo stato romano cominciò a divenire uno stato schiavistico per eccellenza solo alla fine del IV secolo a.C. Le sommosse di schiavi, di cui nella tradizione, sono probabilmente anticipazioni storiche ».

Questi spunti di più generale interpretazione sono ripresi in una breve conclusione (pp. 161-164) che, peraltro, si limita a ricapitolare tutti e nove gli episodi esaminati, nell'impossibilità di trovare in essi un denominatore comune più consistente dell'ovvia somiglianza costituita dal fatto che « una delle loro componenti è sempre rappresentata da schiavi che si ribellano o cospirano per ribellarsi a Roma » (p. 161). Non resta, perciò, che attendere la seconda parte del volume per il giudizio di un'eventuale interpretazione complessiva, che voglia far seguito alla revisione sistematica (costituente, peraltro, il dichiarato fine della ricerca) degli episodi comunque attestati dalle fonti. E per quanto riguarda il loro esame analitico, sembra opportuno limitarsi — in questa sede — ad alcune osservazioni e considerazioni suscitate dalla lettura del libro in esame.

Nel I capitolo, gli episodi del 501-500 impongono all'A. di muoversi nella complessa problematica relativa all'età di passaggio dalla monarchia alla repubblica (un tema che, in questi ultimissimi anni, ha mostrato un'eccezionale vitalità [7]): mi sembra che la lettura e la consultazione del libro sarebbero state facilitate, più che da nutrite rassegne bibliografiche (note 17, 19 e 31), dalla puntualizzazione della tesi a volta a volta fatta propria dall'A. — nella folla di opposte posizioni, non ancora o non del tutto decantate — a fondamento o conferma delle sue conclusioni. E, sempre in questo capitolo, suscita una certa sorpresa l'inizio dell'*ultimo* capoverso: « Sussiste ancora un quesito: gli avvenimenti del 501 e del 500 sono pure invenzioni o nascondono qualche nucleo storico? » (p. 34); stante l'atteggiamento generalmente negativo della critica di fronte a questi episodi, la presa di posizione sulla loro « storicità » sembrerebbe il compito fondamentale, e preliminare, di una loro esposizione critica.

Mi pare, invece, abbastanza scontata — una volta che sia stato risolto in senso affermativo il problema della realtà storica di questi antichissimi movimenti servili — la questione delle loro cause, che l'A. si pone ripetutamente: nel III capitolo, a proposito della rivolta del 419 (p. 68: « A noi ora sfuggono le cause remote che spinsero questi servi a ribellarsi e penso che nemmeno gli antichi ne fossero pienamente consapevoli. L'unico motivo plausibile è che gli schiavi desideravano ritornare liberi »), e similmente nel IV capitolo, sulla congiura del 259 (p. 86), e nel VI, sulla rivolta di Svezia (p. 113, dove appare superflua la rilevazione — a proposito delle rivolte servili — del loro « carattere... di... guerre mai dichiarate », come anche l'altra sulle fonti, « generalmente di parte avversa agli schiavi »). Quanto, infine, all'affermazione (relativamente alla mancanza di attestazioni di moti servili nel periodo 419-259) che « lo stato delle nostre conoscenze non permette altro che la constatazione del dato di fatto che per un secolo e mezzo gli schiavi rimasero tranquilli » (p. 76), è appena il caso di notare che — salvo dare eccessivo credito all'argomento *ex silentio* — « dato di fatto » è il silenzio delle fonti, non la tranquillità degli schiavi.

[7] Un'eccellente introduzione al problema costituisce ora il vol. XIII degli *Entretiens Hardt: Les origines de la République Romaine*, Vandoeuvres-Genève, 1967.

Ma queste osservazioni vogliono solo mostrare il vivo interesse con cui il recensore ha letto il libro in esame (e ne attende la seconda parte), nulla togliendo alla serietà dell'impegno e all'accuratezza della ricostruzione storica, continuamente testimoniate dalla ricerca. Pure degne di nota le analisi dei testi e la cautela così nei giudizi, come nei collegamenti fra moti servili ed avvenimenti interni ed esterni. E merita, infine, di essere sottolineata l'utilizzazione di contributi orientali che, per non essere stati tradotti in lingue più « accessibili » (e, purtroppo, l'onore della traduzione tocca il più delle volte ad opere di sintesi, dove più facilmente l'apporto storiografico è sacrificato all'impostazione ideologica), finiscono per restare praticamente fuori della cultura storiografica occidentale: di questi studi l'A. presenta, ai rispettivi luoghi, l'indicazione, con la traduzione dei passi citati o un breve riassunto, promettendo un'appendice bibliografica, curata da Jan Burian dell'Università di Praga, in calce alla seconda parte. Il completamento del volume permetterà, in conclusione, un più adeguato giudizio del libro in esame, del quale piace fin da ora rilevare l'interesse e l'utilità.

LEANDRO POLVERINI

SALVATORE D'ELIA, *Il Basso Impero nella Cultura Moderna dal Quattrocento a Oggi*, Napoli, Editore Liguori, 1967, pp. 475.

I - Non si può non essere d'accordo con S. D'Elia nei cinque punti programmatici per lo studio della cultura del Basso Impero enunciati a pp. 446-447. La scelta del materiale di studio non deve essere condizionata da pregiudizi classicistici, deve abbracciare documenti di ogni specie, non deve catalogarli per generi letterari del periodo classico, deve tener conto dei vari livelli culturali e deve infine mettere in evidenza i valori spirituali di quella cultura. Ma questi sono criteri comunemente accettati da chi proprio non è provinciale e hanno avuto tutta una brillante esemplificazione nella cultura francese contemporanea, e soprattutto negli studi di H.-I. Marrou e della sua scuola, per non parlare della più ristretta applicazione a problemi linguistici nella scuola svedese di E. Löfstedt e in quella olandese di Chr. Mohrmann. Ciò che di fatto D'Elia implica è che questi criteri sono adottati in Francia, ma non in Italia. Ora anche ciò è, o è stato, parzialmente vero. Ma a spiegare la situazione italiana basterebbero poche pagine esplicite, che D'Elia non ha scritto. Se in Italia siamo rimasti indietro in fatto di studi sulla cultura del Basso Impero, la ragione è che il fascismo stroncò o modificò profondamente le carriere accademiche di Buonaiuti, Salvatorelli e Omodeo, che per altezza di ingegno e ampiezza di orizzonti erano ovviamente destinati a suscitare studi nuovi di storia del Cristianesimo. Anche Omodeo, come è noto, trovò difficile il continuare le sue indagini sul pensiero cristiano non solo per i nuovi problemi che il fascismo gli imponeva, ma per le difficoltà di mantenere in vita una scuola di libera discussione sul Cristianesimo alla Università di Napoli.

Per di più il generale orientamento verso la Germania piuttosto che verso la Francia degli studi classici italiani impedì di cogliere immediatamente ciò che di più nuovo si andava formulando nella cultura francese degli anni 1935-1950. Ma non mi pare che oggi ci sia da temere che la cultura italiana resti arretrata in argomento. Intanto uno storico di originali e personali vedute come il Mazzarino è venuto imprimendo la sua personalità su tutti gli studi del Basso Impero e ha creato una scuola. Lo stesso si deve dire in storia dell'arte con R. Bianchi Bandinelli. Poi ci sono altri centri, a Catania, Bologna, Milano, Torino dove si lavora modernamente. Il momento giusto per segnalare l'arretratezza culturale italiana su questo argomento poteva essere intorno al 1950. Non mi sembra che sia oggi.

II - Se dunque il libro di D'Elia non deriva il suo significato dal manifesto con cui si conclude, quale altro significato gli si può attribuire? Non senza esitazione debbo dire che non so bene quale altro significato attribuirgli. Non senza esitazione, anzitutto perché io ho un debito personale di gratitudine al D'Elia che ha studiato alcuni miei lavori con simpatia e generosità di giudizio, e poi perché è evidente che egli ha grande vivacità di ingegno, straordinaria capacità di assimilare idee e orientarsi culturalmente su un campo vastissimo.

Ma, ripeto, se si elimina il manifesto finale, io non vedo perché D'Elia avrebbe dovuto scrivere queste 450 pagine. Esse sono in funzione del manifesto: intendono spiegare la situazione attuale degli studi sul Basso Impero, definendo periodo per periodo l'importanza e il significato del Basso Impero nei vari ambienti culturali, così da chiarire la genesi dell'errore di valutare in chiave di decadenza la civiltà del Basso Impero. La descrizione è inevitabilmente vaga, impressionistica e fondata su nozioni risapute: non chiarifica nulla, perché non si tratta di problema aperto. Solo un preciso studio della storia della ricerca sul Basso Impero avrebbe determinato sul serio situazioni culturali del passato in funzione di apertura di nuovi problemi. Indicare quali autori furono studiati in un certo tempo e in un certo ambiente, per che scopo, con che metodo, con quali scoperte, entro quale contesto di interessi, di pregiudizi, di tendenze, sarebbe stato utile. È ovvio che ci sono testi come il Digesto o Sant'Agostino che sono sempre restati in primo piano, mentre altri testi sono stati ora attentamente letti e commentati, ora lasciati in mano di incompetenti, ora dimenticati. Tutto ciò non si può definire impressionisticamente: va documentato. E poiché nessuno può avere letto tutti gli scrittori greci, latini, ebraici, siriaci etc. fra il 300 e il 600 d.C., tanto varrebbe dichiarare subito ciò che si è letto, e limitarsi a quegli autori e rispettivi editori, commentatori, critici.

Non è caso che manchino nel libro di D'Elia tutti quei nomi italiani settecenteschi che rappresentano negli studi degli autori del Basso Impero uno stadio ben definito: nemmeno il gruppo veronese di Noris, Ballerini, Vallarsi etc. è preso in considerazione. Anche là dove il giudizio verte su figure ben note di cultura generale, non mi pare che si dia giudizio

preciso su letture effettive. L'attività di Casaubono non fu di armonica lettura « dei padri e dei classici ». Il trapasso alla patristica fu il risultato di una crisi per l'uomo e il suo paese: l'uomo, esiliatosi in Inghilterra, fu schiacciato in pochi anni. Né so come si possa parlare del lungo silenzio della storiografia ufficiale su uno studioso come il Gotofredo (p. 142, n. 2). Poiché « storiografia ufficiale » è nel contesto espressione senza senso, non domanderò a D'Elia se egli include Mommsen nella storiografia ufficiale. Ad ogni modo bastava aprire l'introduzione del Mommsen alla sua edizione del Codice Teodosiano: « quali doctrina qualique sagacitate constitutionum hanc syllogen (Godofredus) illustrarit, nemo horum temporum studiosus vel hodie post plus duo saecula ignorat ». È anche chiaro che F. Cumont, l'allievo di Usener e di Diels, non può descriversi (p. 288) come « l'autentico prosecutore » di Buckhardt e Rohde, *toto coelo* distanti dal Cumont; e del resto Cumont stesso nelle ultime opere è diverso da quello della maturità. Se mai, ci sarebbe da guardare attentamente a Usener, per la sua singolare formazione, per l'influenza di Bernays su di lui, il complesso rapporto con Wilamowitz, la decisiva influenza postuma su A.D. Nock e così via. Le situazioni culturali che caratterizzano la storia della filologia non possono apprendersi che lavorando su definiti problemi e studiando allo stesso tempo i testi originali e i loro passati studiosi [1]. Mazzarino e io abbiamo cercato di far questo, e in verità non c'è altro metodo. D'Elia ci fa sapere che « il presente libro è stato concepito come parte di un'opera in più volumi intitolata 'La civiltà del Basso Impero' ». A me pare che avrebbe dovuto essere non il primo, ma l'ultimo volume di quest'opera, e cioè che D'Elia abbia messo il carro avanti ai buoi. Non c'è dubbio che egli ha l'ingegno e l'entusiasmo per l'opera a cui si è accinto e a cui va il mio augurio.

ARNALDO MOMIGLIANO

WALTHER KIENAST, *Der Herzogstitel in Frankreich und Deutschland (9. bis 12. Jahrhundert). Mit Listen der ältesten deutschen Herzogsurkunden*, München-Wien, R. Oldenbourg Verlag, 1968, pp. 505.

Come la *res publica* carolingia si sia disciolta nella più assurda confusione di forze e come i nuclei di potere formatisi entro il tessuto sociale si siano radicati nel territorio, frantumandolo e insieme vivificandolo quale molteplice base di azione politica, fino alla graduale ricostituzione di forme coerenti di potenza pubblica, rimane un tema centrale della medievistica. È il tema che più di ogni altro, in sede di storia generale, è parso esprimere il significato dinamico del medioevo, la sua forza insieme corrosiva e creatrice. In questa tradizione di studi si è collocata sempre l'in-

[1] Un buon esempio potrebbe essere lo studio di Sulpicio Severo che da Flacio Illirico a Sigonio, da Gerolamo da Prato a J. Bernays e poi più recentemente da E. Ch. Babut a J. Fontaine ha rappresentato passi decisivi nella interpretazione della cultura del Basso Impero.

dagine del Kienast, ma con una cura tutta particolare nell'analisi filologica volta a precisare le forme in cui la coesistenza politica via via nel medioevo si attuava. Di questa cura l'opera presente è una testimonianza persino esuberante.

Per intendere come un così ponderoso volume possa avere per oggetto il titolo ducale dal IX al XII secolo, occorre considerare l'importanza tradizionalmente attribuita dalla storiografia tedesca all'articolazione del germanesimo altomedievale in stirpi (cfr. ancora REINHARD WENSKUS, *Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes*, Köln-Graz, Böhlau Verlag, 1961, pp. 656) e il rilievo conferito al ducato come organizzazione di stirpe all'interno del regno tedesco — « Stammesherzogtum » — nel periodo di transizione dall'ordinamento carolingio alla creazione degli stati regionali del basso medioevo: con accentuazione sempre del contrasto fra il ducato di stirpe e il posteriore stato territoriale (ERNST KLEBEL, *Vom Herzogtum zum Territorium*, in *Aus Verfassungs- und Landesgeschichte. Festschrift Th. Mayer*, I, Lindau-Konstanz 1954, p. 205), ma con simultaneo riconoscimento dell'efficacia esercitata dal primo sull'ulteriore sviluppo istituzionale, se Gerd Tellenbach nel 1943 consentiva, « dass der Prototyp des deutschen Landes das Stammland ist » (*Vom karolingischen Reichsadel zum deutschen Reichsfürstenstand*, in *Adel und Bauern im deutschen Staat des Mittelalters*, Leipzig 1943, p. 62, ripubblicato in *Herrschaft und Staat im Mittelalter*, Darmstadt 1956, p. 231). Come si poteva infatti ignorare che il « Reichsfürstenstand » dell'età degli Svevi, la classe dei principi dell'impero, posta all'apice del movimento signorile tedesco come suprema forma di coesistenza delle dominazioni territoriali e come gruppo corresponsabile col potere regio nella direzione unitaria dell'impero, era costituita — a parte i principi ecclesiastici — quasi esclusivamente di duchi, di signori cioè forniti del medesimo titolo già usato dai capi delle singole stirpi? Intanto si andava meglio chiarendo la molteplicità di significati assunta via via dal potere ducale: un potere espresso talvolta prevalentemente dall'interno dell'entità etnica, quasi a indicare le tendenze autonome di una popolazione, insediata in una speciale regione del regno; altra volta preposto alla stirpe per iniziativa del regno, quasi a frenare quelle tendenze medesime mediante un ufficio pubblico apposito; oppure un potere creato su una vasta regione come una sorta di viceregno, senza connessione con alcuna unità di carattere etnico; altre volte infine — e sempre più spesso dall'età degli Ottoni — un potere nato spontaneamente dalla convergenza di un'egemonia territoriale dinastica, esercitata sulla base del grande possesso fondiario e di prerogative comitali e avvocaziali di carattere pubblico, con l'uso costante del nome ducale, già portato un giorno da un membro della famiglia come ufficiale regio e poi da essa conservato per consuetudine e in funzione di un'autonomia politica che la pareggiasse alle maggiori dominazioni dinastiche riconosciute dal regno. Su quest'ultimo uso del nome, sul « Titelherzogtum » come strumento di affermazione di una « Herzogsherrschaft », si è acuito l'interesse storiografico all'interno delle ricerche sulla formazione della superiorità territoriale dei principi

(HANS WERLE, *Titelherzogtum und Herzogsherrschaft*, in « Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte », Germ. Abt., 73, 1956, pp. 225-299). Di qui — di fronte alle interpretazioni storiografiche del nome ducale nella sua efficacia storica — l'utilità dell'enorme lavoro compiuto dal Kienast per accertare il fluido uso di un nome mediante uno spoglio sistematico delle carte: « Viele Zehntausende solcher Stücke mussten gesichtet und überprüft werden », afferma l'autore già solo a proposito dello spoglio delle carte francesi (p. 5).

Delle carte francesi: perché il Kienast, qui come in altre sue notevoli opere su Francia e Germania e su Francia e Inghilterra, ama condurre ricerche parallele sulle istituzioni di paesi che furono in relazione intensa fra loro, per togliere la ricostruzione storica dall'isolamento nazionale, confidando che dalla comparazione ricevano luce le vicende dell'uno e dell'altro paese; al modo stesso in cui procedettero studiosi come Marc Bloch e Heinrich Mitteis. Il Kienast anzi, pur ricevendo il primo stimolo alla ricerca indubbiamente dalla folta produzione tedesca su stirpi e ducati in Germania, ha rivolto la sua attenzione anzitutto e soprattutto alla Francia, verso cui lo orientava la sua personale competenza di storico e da cui poteva sperare venisse in modo nuovo chiarito lo sviluppo tedesco: attraverso analogie e contrasti. Dopo la grande opera di Jacques Flach sul fondamento etnico delle divisioni del regno di Francia nell'età postcalolingia (*Les origines de l'ancienne France*, Paris 1886-1917), nessuno ha più osato affermare una simile tesi con tutto il rigore voluto dal Flach, ed anzi in Germania si è sempre sottolineato il contrasto fra lo « Stammesherzogtum » tedesco e il carattere genericamente regionale del « duché féodal » francese. Ma la concezione via via meno rigida secondo cui da qualche decennio vengono pensate le stirpi tedesche, mediante il rilievo attribuito al loro processo di formazione e di ristrutturazione dal germanesimo antico fino al cuore stesso del medioevo, sotto l'efficacia non secondaria anche dell'organizzazione politica, e il simultaneo crescente interesse per la « Mannigfaltigkeit » del potere ducale in Germania, a cui si è sopra accennato, sembrano suggerire di sfumare quel contrasto, consueto nelle esposizioni degli studiosi tedeschi. Quali sono al riguardo, dopo lo spoglio di tanti atti regi e di tante carte ducali, le conclusioni del Kienast?

Due soli ducati il potere regio riconobbe nel regno di Francia. Anzitutto il *ducatus Franciae* dei conti di Parigi Ugo il Grande e Ugo Capeto: un « Amtsherzogtum », un ufficio ducale creato dai Carolingi del X secolo a guisa di un viceregno, esteso molto probabilmente alle sole regioni del regno situate fra Loire, Schelda e Mosa, al fine di garantire e in pari tempo contenere in una forma legale la preponderanza della potente dinastia comitale su quella popolazione che, distinguendosi territorialmente da Borgognoni e Aquitani, attribuiva da tempo a se stessa il nome di *Franci* e si identificava così col popolo conquistatore e dominatore del regno, lo « Staatsvolk ». In secondo luogo il *ducatus Burgundiae*: nato dapprima, sul principio del X secolo, come denominazione di una grande famiglia comitale, usata in alternanza con le denominazioni di *comes* e di *nobilissimus marchio*, ma introdotta dalla metà del secolo nei diplomi regi

e più tardi impiegata in modo esclusivo, quasi a indicare la preponderanza sulla stirpe dei *Burgundiones* e sulla regione del loro insediamento. La cancelleria regia non riconosce invece un *ducatus Normandiae* fino al momento in cui la regione viene annessa al patrimonio della corona di Francia, e del resto i capi stessi normanni, fino a tutto l'XI secolo, non mostrano preferenze esclusive, indifferentemente denominandosi nei modi più vari, quasi sentano superfluo appoggiare a uno specifico titolo una potenza fondata sul comando incontrastato della propria gente: press'a poco come avviene nei medesimi secoli per i duchi o conti o principi dei Bretoni e della Bretagna. Una diversa importanza presenta la questione del titolo ducale per la vasta Aquitania, una regione la cui popolazione si sentiva nettamente distinta da *Franci* e da *Burgundiones*, ma non costituiva una precisa stirpe guerriera o, comunque, omogenea, solo richiamandosi a un'antica tradizione di autonomia regionale e di cultura romana: donde la cura quasi costante che dopo lunghe oscillazioni i principi aquitani mostrano, dalla fine del X secolo, nell'uso di un titolo di evidente prestigio politico e di un significato regionale assai utile per l'affermazione di una dominazione coerente: nonostante la non minore cura dei Capetingi nell'ignorarlo in tutti i diplomi regi che concernono il *comes Aquitanorum*, fino al momento in cui Luigi VII di Francia assume egli stesso il titolo ducale di Aquitania. Troppo scarso è invece il materiale concernente il ducato di Guascogna — quasi del tutto privo, del resto, di relazioni con la corona di Francia in quei secoli — perché se ne possa trarre qualche suggerimento sul significato delle oscillazioni di titolo; mentre per il ducato di Narbona risulta chiara la derivazione del nome dalla volontà della dinastia comitale di Tolosa, sul finire dell'XI secolo, di imitare i duchi di Aquitania, senz'alcuna influenza dunque delle tradizioni delle stirpi etniche e in perfetta concomitanza col consueto processo di formazione territoriale.

Questa la vicenda dei sette « ducati » del regno di Francia. Storia di un nome, che certo a tutta prima delude: un grande disordine nell'uso dei notai e delle cancellerie, a non dire di quello più fluido ancora di cronisti e di letterati; eppure una storia istruttiva, una testimonianza ulteriore degl'informi contorni che le istituzioni assunsero fra IX e XII secolo, quando il potere politico visse la sua grande avventura, e toccò ai redattori di carte di inventare giorno per giorno le formule atte ad esprimere una potenza quasi incapace di pensare se stessa con chiarezza di idee. Quale poi il contributo del confronto col mondo francese al giudizio sullo sviluppo tedesco? Una chiara conferma della maggior consistenza del regno in Germania, della sua attitudine, fino all'età degli Svevi, a convogliare il tumulto delle forze politiche in quadri un po' meno labili; ma anche un monito ad usare una grande cautela, anche per il mondo tedesco, nell'impiego di concetti come « Stammesherzogtum » e « Amtsherzogtum », « Lehnherzogtum » e « Titularherzogtum ». La parte dell'opera concernente i singoli ducati tedeschi non sembra portare risultati nuovi. Ma è bene chiarire che, sia in questa sia nella parte anteriore, il volume vale soprattutto come mezzo di accertamento, a cui ricorrere, con l'ausilio del-

l'ampio « Namenregister » e del prezioso « Sachregister », ogni volta che lo studioso intenda sfuggire alle suggestioni delle sistematiche interpretazioni d'insieme.

GIOVANNI TABACCO

I prezzi in Europa dal XIII secolo a oggi. Saggi di storia dei prezzi raccolti e presentati da RUGGERO ROMANO, Torino, Einaudi, 1967, pp. 590.

Questa raccolta esce in un momento che l'A. reputa propizio per un bilancio di tale settore storiografico, un momento di « stanchezza » (sarebbe forse troppo parlare di saturazione?) che segue ad un trentennio certamente operoso, nel quale esso ha conosciuto tutti i benefici e gli incomodi generati di solito dalle mode. Appunto fra la produzione di questo trentennio — per la quale si può accettare la definizione di « classica » in virtù dei punti fermi che ha saputo stabilire — è stata condotta la scelta dei ventun saggi presentati, mentre a fornire una rassegna di quanto si è fatto, se non proprio a partire dall'operetta dello Stainero, per lo meno negli ultimi due secoli, provvede una ricchissima bibliografia. Dell'introduzione sarà qui sufficiente dire che riproduce il saggio pubblicato in questa rivista nel 1963 (pp. 239-268), con un'aggiunta sostanziosa la quale rende conto dei criteri seguiti nella selezione dei testi. Da qualcuno potrà forse avvertirsi la mancanza di note introduttive per ciascuno dei contributi presentati, con accenni alle discussioni alle quali abbia dato luogo ed un discorso sulla sua validità alla luce dei giorni nostri, ma a nostro modo di vedere i vantaggi di un apparato del genere non avrebbero compensato i rischi di « canonizzazioni », le quali soprattutto nella fase presente degli studi sarebbero state premature e dannose: bene ha fatto il Romano ad ometterle, lasciando che gli autori si esprimessero liberamente con la propria voce.

L'antologia principia con i saggi dell'Usher dedicati ai prezzi del grano in Inghilterra e in Francia, che delineano — con chiarezza e precisione, sottolinea il presentatore — il movimento secolare e la tendenza d'assieme. Dopo questa sorta di panorama generale, il compito d'offrire un quadro dei singoli periodi nel quale fossero rappresentate le regioni « strategicamente » importanti viene affidato al lavoro di Ostrogorsky su Bisanzio (ancora insostituibile, nonostante la povertà delle sue basi statistiche e per quanto vi ricorrano discussioni scarsamente produttive come quella sul potere d'acquisto della moneta bizantina rispetto alla moneta del 1914), allo studio di Abel sullo spopolamento dei villaggi nel Basso Medioevo e a quello del Dieck che confronta i prezzi europei coi prezzi del Medio Oriente. Per l'epoca successiva — che s'arricchisce della vastissima bibliografia sulla « rivoluzione » — abbiamo l'Andalusia di Hamilton, Monaco di Elsas, Firenze di Parenti (due ampi squarci, sul movimento di fondo dell'indice dei prezzi e sulla dinamica dei salari, con le pagine conclusive), il Belgio di Verlinden, Crayebeckx, Scholliers, l'Europa centrale di Hoszowski. Seguono quindi il saggio di Jean Meuvret sul movimento generale dal 1661 al 1715,

e per il secolo XVIII — dopo l'analisi del Sachs sulle colonie nordamericane — i contributi di Gilboy, Vilar, Corrado Vivanti, Kula, Jakovcevskij, proposti non solo per considerazioni d'ordine geografico, in quanto dedicati a Londra, Barcellona, Mantova, Polonia, Russia, ma anche per le particolari correlazioni che pongono in luce: prezzi e salari; prezzi, salari e sviluppo urbanistico; prezzi e agricoltura; prezzi e pauperismo; prezzi e profitto commerciale. Abbiamo infine prezzi e struttura regionale nello studio del Labrousse sui prezzi del grano in Francia alla vigilia della Rivoluzione.

Non ci sono dubbi che questo complesso riesca ad offrire la visione sicura e ben articolata del movimento europeo dei prezzi dal XIV al XVIII secolo e della sua problematica che era nelle intenzioni dell'A., e oltre all'opportunità (di ordine pratico, se vogliamo, ma non per questo trascurabile) della ristampa di saggi divenuti ormai introvabili — qui in qualche caso corredati anche di note addizionali e rivisti dagli autori — si dovrà apprezzare la traduzione delle pagine del Kula e dello Jakovcevskij, che per la prima volta diventano accessibili al lettore occidentale che non abbia familiarità col polacco o col russo. Witold Kula, verificando su materiale polacco la nota tesi labroussiana che il rincaro dei prezzi dei prodotti « più poveri » ha un movimento più rapido degli altri, richiama l'attenzione sulle ripercussioni sociali del fenomeno, anche per l'effetto che il progresso tecnologico fa registrare sui costi di articoli destinati a soddisfare bisogni secondari. Lo scritto dello Jakovcevskij è il capitolo quarto del suo volume su « Il capitale mercantile nella Russia feudale-servile », dove l'analisi dei prezzi corsi fra le ultime decadi del Settecento e le prime del secolo successivo dimostra — nelle linee di un'interpretazione rigorosamente marxistica — come il profitto commerciale s'alimentasse largamente, a tutto danno dell'economia contadina, delle differenze di prezzo stagionali, di quelle fra mercato e mercato, fra prodotti nazionali ed esteri, agricoli e industriali.

Detto questo, ci sarebbe da chiedersi se la visione che il Romano voleva dare si sarebbe potuta raggiungere meglio attraverso una scelta diversa degli autori e dei saggi. La domanda è forse formulata male, perché in queste cose un meglio e un peggio non possono porsi in assoluto, ma esistono solo in rapporto ad intenti particolari, e d'altra parte ogni scelta risponde a criteri che si possono accettare o respingere (e non è poi detto che un'esclusione debba di necessità significare una condanna: in certi casi potrebbe accadere anche il contrario). Neppure noi, del resto, che sostanzialmente condividiamo i criteri seguiti dal Romano, possiamo tacere delle esclusioni che avremmo operato (del contributo del Dieck, ad esempio, che ci pare costruito su una documentazione di poca consistenza) e delle aggiunte (soprattutto di altri autori italiani — che non mancano e dei quali è ora superfluo fare i nomi — anche per definire meglio in questa direzione una silloge che, non fosse altro che per la lingua, è destinata segnatamente al lettore italiano). Ma, in fondo, queste riserve, le nostre o le altrui, proverebbero soltanto una cosa risaputa, e cioè che sarebbe possibile costruire un'altra antologia di questo tipo con nomi in tutto o in parte differenti. Lo stesso Romano non contesta questa possibilità, ma tiene a sottolineare —

secondo noi a buon diritto — che « il risultato sarebbe di certo differente, non certo migliore »; e proprio perché consapevole che non c'è scelta che non sia soggettiva e non offra, precisamente per questo, il fianco alla critica, ha voluto schivare le insidie del compromesso nel quale è fatale che si vada a cadere volendo sacrificare a troppi altari, oltre che a quello della propria sensibilità, ed ha condotto la sua con assoluta indipendenza e senza far mistero delle ragioni, buone o cattive, che l'hanno ispirata: per dissipare ogni equivoco, anzi, egli parla decisamente di « preferenze ». Di questo, almeno, sarà doveroso tributargli lode, anche non volendo essere d'accordo coi termini della selezione.

Benché il Romano non ponga esplicitamente questioni metodologiche (per le quali rimanda ad altro volume che ha in animo di allestire), ci si accorge con facilità che nella sua scelta ha bandito tutte le elaborazioni troppo lambiccate, alle quali si deve far colpa d'aver tentato di fare della storia dei prezzi l'ancella di altre discipline, allontanandola dai suoi fini, e di avere in certo qual modo contribuito a screditarla per la disinvoltura con cui taluno ha creduto di potersi servire di questo o di quel metodo per far dire ai dati ciò che voleva. Molto opportunamente egli raccomanda, a chi voglia ragguagliarsi dei metodi più proprî, una lettura attenta e meditata dei testi di Parenti e di Labrousse (ai quali noi aggiungeremmo anche il lavoro del Meuvret dato in queste pagine), non come modelli da imitare, ma come esperienza viva d'una problematica di grande respiro, senza dubbio più efficace di qualunque propedeutica di carattere manualistico da parte degli specialisti di varia estrazione ed appartenenza che se ne contendono il monopolio. Egualmente bandita, per lo meno nei limiti entro i quali gli autori del periodo considerato sono riusciti ad andarne immuni, è la corrente dei « monetaristi », vale a dire la schiera degli storici, in verità tutt'altro che esigua, per i quali le serie dei prezzi espresse in valuta di conto, così come di solito appaiono nei documenti, hanno bisogno di essere « corrette », depurate dell'influenza delle variazioni monetarie, mediante la trasformazione in grammi d'oro o d'argento, ovvero in moneta ad intrinseco stabile. Lo spazio che il Romano riserva a questa polemica potrà apparire persino eccessivo, dato che le sono dedicate molte pagine dell'introduzione e i tre saggi che chiudono il volume — la recensione di Luigi Einaudi a *Prices and Wages in England* di Beveridge (attraverso la quale lo storico inglese, di cui avremmo qui visto volentieri un contributo, è in qualche modo presente nella raccolta), l'articolo di Judges pubblicato in questa rivista nel 1951 (pp. 162-179) e uno di René Baehrel del 1953 — ma non bisogna dimenticare che questo è uno dei punti chiave della storiografia dei prezzi: o si è a favore o contro, né è dal presentatore di questa antologia che ci si sarebbe potuto aspettare una posizione conciliante o ambigua. Queste acrobazie con i grammi d'argento, si legge nell'articolo di Baehrel, non sono un ragionamento da storico, e Ruggiero Romano, condividendo tale impostazione, fa rilevare come i prezzi metallici abbiano attratto l'ago della storia dei prezzi in direzione di un polo secondario. A parte l'incongruenza del metodo, che non viene neppure applicato integralmente, in quanto —

pur assumendo l'equazione del Fisher — trascura una delle variabili, la velocità di circolazione, per aver voluto impostare e risolvere problemi che sono soprattutto monetari — continua il Romano — si sono quasi completamente negletti altri fattori di incidenza ben maggiore, la produzione e il consumo. L'osservazione è acuta e l'appunto esatto, ma ci sembra che sia anche da considerare che molto spesso, nella storia *seriale*, le correlazioni trovano in pratica la loro ragione di essere nella disponibilità del materiale statistico. È vero che quando un problema esiste — e i problemi ai quali l'A. accenna sono reali ed importanti — bisogna cercare di risolverlo anche percorrendo vie oblique, ma per esempio a proposito del rapporto prezzi/produzione nel settore cerealicolo non si può dar torto a chi non ha creduto di poter sopperire alla mancanza di dati specifici sui raccolti (legata alle ben note difficoltà delle rilevazioni e allo scarso interesse che esse rivestivano nelle annate non cattive) intraprendendo il cammino avventuroso dei campionamenti, i quali — a parte il discorso sul loro grado di rappresentatività e quindi sulla legittimità di generalizzarne gli elementi — si rivelano particolarmente vacui e infidi specie nei periodi di maggiore elasticità della superficie agraria sotto la pressione della congiuntura. Resta però il fatto che la prospettiva monetaria ha portato alla rinuncia di ogni altra possibilità di utilizzazione delle serie storiche ed ha spazzato via ogni problema che non fosse la costruzione di un indice generale dei prezzi, da contrapporre nella sua dinamica secolare a quello dei salari; e per arrivare a questo non si è voluto badar troppo alla scarsa idoneità degli strumenti impiegati e, in definitiva, alla modestia dell'obbiettivo nel quadro dell'osservazione storica.

L'analisi nitida che il Romano traccia dei motivi dell'attuale momento di « stanchezza » della storiografia dei prezzi lo porta a concludere che essi possono essere solo apparenti e ad indicare alcuni indirizzi di ricerca finora scarsamente sviluppati: se i lavori degli ultimi decenni ci consentono di seguire con sicurezza le tendenze europee, non sappiamo niente di ciò che sia accaduto negli altri continenti, per i quali sono bastati i pochi assaggi finora condotti per farci intravedere nette divergenze; nella stessa geografia europea conosciamo bene i movimenti secolari, ma ci sfuggono quelli corti e cortissimi; inoltre l'attenzione, che si è per lo più concentrata sui cereali, meriterebbe di estendersi al vino, ai materiali da costruzione e a numerosi altri prodotti. Un altro settore che resta aperto ad indagini fruttifere è la vita economica delle campagne, che esprime fenomeni ai quali si deve riconoscere un'importanza preponderante nella realtà storica; le stesse « misure d'un'economia urbana dovranno essere prese come riflesso a largo raggio di situazioni agricole », le quali si collocano in posizione di « situazioni maggioritarie » in quanto interessano la storia delle grandi masse che costituiscono la popolazione contadina: in questi più vasti contesti la storia dei prezzi potrà inserirsi utilmente, contribuendo ad interpretarne la composizione e i processi biologici, costruita, insomma, « in funzione d'una totalità economica ».

Con la lezione offerta dai testi presentati, che il curatore ha avuto il

merito di scegliere con esemplare franchezza di giudizio fra i più validi e rappresentativi, con le pagine così persuasive e vive di problematica dell'introduzione, questa raccolta è un atto di fede verso la storia dei prezzi come strada per penetrare nella realtà delle economie e delle società del passato. In essa gli storici troveranno uno strumento di lavoro di rara qualità, e se è vero che molti della nostra generazione si sono « fatti le ossa » sulla storia dei prezzi, è augurabile che i giovanissimi si avvicinino a questo libro e vogliano considerarlo uno degli elementi di base della loro formazione, traendone alimento per nuovi studi che sviluppino e completino il prezioso patrimonio di conoscenze di cui siamo debitori a questo settore storiografico.

UGO TUCCI

RAMON CARANDE, *Carlos V y sus banqueros. I, La vida economica en Castilla (1516-1556)*, 1ª ed. 1943, 2ª ed. aum. 1955; *II, La Hacienda Real de Castilla*, 1949; *III, Los caminos del oro y la plata (deuda exterior y tesoros ultramarinos)*, 1967, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1949-67, pp.XXII-542; XVI-635; 627.

A ventiquattro anni di distanza dalla pubblicazione del primo volume della sua opera monumentale, Ramon Carande ha concluso la grande fatica della sua vita di storico, affrontando nel terzo volume l'argomento del suo originario proposito, ispirato alla lezione di Ehrenberg il cui « Das Zeitalter des Fugger » apparve nel 1896. Ora questo splendido « corpus » di tre densi volumi di circa 1.800 pagine complessive è sul tavolo di ogni storico del Cinquecento, imponente di dati, di erudizione, di concezione.

È appunto questa concezione che richiama tutta un'epoca della storiografia, una serietà, uno stile di vita. Il protagonista è senza dubbio il grande imperatore cavalleresco erasmiano, Carlo V « el campeón más abnegado, el último Emperador ecuménico que ha conocido la Historia, el que lleva *mas allá* que todo la unidad de la fe » (II, X): la simpatia, l'emozione di Carande sono all'unisono con la grande tradizione universalistica della spiritualità spagnola. Ma questo tema romantico castigliano è trattenuto, disciplinato entro una solida architettura costruttiva di problemi storici che ancora una volta ruotano attorno ai grandi, angosciosi interrogativi del destino spagnolo senza tuttavia che l'Autore li affronti direttamente con la dialettica semplificatrice dello storico-ideologo.

Lo schema dell'opera si articola su un elementare legame di temi: Carlo V e i suoi banchieri; la Castiglia e la sua ricchezza; la « Hacienda » e la nuova finanza pubblica. Lo sforzo eroico, la tensione pratico-ideale del cesare è commisurata alla ricchezza del paese che lo sostenne, all'organismo statuale che tentò di amministrarla, all'intervento dei grandi banchieri. Ma Carande non ravvisa nell'inadeguatezza dei mezzi al sogno una situazione di ironia storica, non ne trae ispirazione per un realismo critico spregiudicato e smitizzante. Egli è, come Brandi, profondo, appassionato

lettore della corrispondenza imperiale (si veda il suo contributo al « Colloquio » parigino del 1958, *Charles Quint et son temps*, ed. Parigi 1959): anche se non fa esplicitamente opera di biografo, si avverte chiaramente che la vita dell'imperatore, i suoi pensieri, le sue meditazioni costituiscono un tema ricorrente, costantemente inglobato nell'opera, più che un tema accanto agli altri, quasi un « leit-motiv ». Si direbbe d'altronde che Carande non abbia quel gusto, caratteristicamente moderno, per l'analitica relazionalità dei fatti in vista di una conclusione radicale. Certamente lo svolgimento dei suoi interessi, la « crescita » della sua opera si giustificano nel quadro di uno schema di relazioni, ma il suo gusto di storico si definisce nell'illustrazione erudita, documentaria e non scevra talora di spunti problematici generali, di tanti singoli temi.

Il primo volume è così una storia dell'economia castigliana nell'età di Carlo V: popolazione, agricoltura, allevamento, industria, moneta, banca e fiere, commercio, marina; giudizio d'assieme, messa a punto e apertura di nuovi campi di indagine; il secondo è una storia « ex novo », o quasi, della « hacienda »: strutture amministrative, bilanci, spese, entrate, con l'esame minuto delle singole gabelle; il terzo la ricostruzione assolutamente inedita di 491 « asientos » fra il 1520 e il 1556. È caratteristico che l'opera si chiuda con un'appendice sulle licenze d'esportazione di numerario, un tema già trattato in occasione del VI Congresso di storia della Corona di Aragon (Madrid, 1959), e non con un epilogo.

È Carande medesimo che si spiega: « Mis maestros pertenecen — de acuerdo con mis años — al *bon vieux temps;* son todos ellos hombres eminentes (Brentano, Schmoller, Sombart, Diez Canseco, Finke, von Below) que ya no estan de moda. Soy fiel — se me figura — a sus enseñanzas ... » e, di seguito, pianamente: « Persisto afanoso dentro del marco narrativo que impone el area de mi tema; invoco — con dilectación literal — pasajes de las fuentes que manejo; no me separo apenas de lo que dicen, que, en más de un caso, pudiera ser anecdótico, y es, asimismo, revelador; no remonto el vuelo; procuro no prescindir de cuantas noticias pude captar; todas me parecen pocas; cuando juzgo, creo atenerme a situaciones y criterios coetáneos, datos auténticos, ninguno me parece estéril, y aspiro a interpretarlos con la ayuda ajena y con mis proprios medios; pero, como la zorra de la fábula, no sabría sacar el zumo de las uvas que para mi están verdes. Admiro la labor de representantes de novissima corrientes de la historiografia y me falta mucho para estar al día en métodos y tendencias. Creo además, que si pudiera hacer lo que ellos prefieren, también me contendría, si tan lejos llegara, antes de construir sintesis como las que leo a menudo, que estarán, acaso, en razón cuando conozcamos bien grandes zonas inexploradas del pasado, en la vida económica y social de España » (III, 23).

La lunga citazione vale come testimonianza di stile e insieme come precisazione del carattere di una vocazione storica. Carande stesso si preoccupa di « datarsi », esponente di una certa tedescofilia culturale che fu uno dei lieviti del « rinnovamento » spagnolo fin dal primo Nove-

cento: più che nella tendenza sociologizzante, egli sembra riconoscersi in quella positivo-erudita. Certe preoccupazioni contemporanee per il discorso strettamente rilevante e per la totalità sembrano rimanergli estranee.

Alcune pagine del secondo volume (segnatamente il capitolo 1°) ci introducono alla « grande problematica ». Carande si richiama a von Below. Nell'affrontare il problema della genesi istituzionale dello Stato — egli argomenta — occorre spostare l'attenzione dalle idee e dalle dottrine al « sentido de los hechos »: appunto, l'esame delle attribuzioni della « hacienda » del Regno di Castiglia permette di tracciare « una expresiva silueta del Estado » (II, 6).

Lo colpisce in particolare lo squilibrio fra lo sviluppo precoce e considerevole di alcuni organi della « hacienda » e le troppo scarse funzioni esercitate dallo stato spagnolo, « quando si cominciava a pianificare l'economia europea »: la pesante eredità politica dell'Impero portò cioè a una maturazione della « hacienda », centro-motore dell'amministrazione statuale nel suo complesso, del tutto sproporzionata all'effettivo potere del cesare nel Regno; e questo enorme peso politico gravava sulla gracile economia castigliana. L'« esquisse » problematico è così veramente grandioso, degno della grande storiografia tedesca. Ma è un fatto che Carande non si preoccupa di sviluppare coerentemente questa centrale ipotesi di lavoro, e s'accontenta di darcene le « membra disiecta » o, per meglio dire, alcune pezze documentarie. Senza dubbio, entrate fiscali, indebitamento pubblico, spese politico-militari sono elementi fondamentali che possono giustificare la tensione della costruzione dello stato intesa come creazione di una burocrazia, ma le possibilità di una verifica implicano un tempo ben più lungo che quello del regno di Carlo I. La prospettiva ha il pregio di chiarirci quanto di « privato », di « patrimoniale », di occasionale infine, ci sia nella costruzione di un apparato statuale nel Cinquecento, di metterci in guardia contro la facile tesi organisticistica della « nascita dello stato moderno ». Occorre riflettere che la cultura giuridica spagnola del cinquecento non ebbe certo un'impronta regalistica, che l'ambizione proto-nazionale della Castiglia fu largamente soffocata, che, nonostante i particolari rapporti fra stato e chiesa, il diritto canonico (per tacere del diritto naturale) ebbe libero corso, che, nonostante « corregidores » e « Chancillerias », autonomie locali e autonomie di « señorios » furono largamente rispettate e che sistema federale e sistema di governo per consigli (i più a contenuto regionale) non sono precisamente la soluzione amministrativa dello stato moderno (si veda l'eccellente sintesi di Juan Beneyto, *Historia de la administración española y hispano-americana*, Madrid 1958). Non possiamo stupirci che, in particolare al tempo di Filippo II, il ricorso sistematico ad arbitrii ed espedienti finanziari di ogni tipo (vendita di cariche, alienazioni di terre e di giurisprudenze ecc.), abbia avuto un effetto chiaramente disgregatore nei confronti di un'ipotetica « centralizzazione ». In un certo senso è proprio l'inasprimento del fiscalismo che può esser caratterizzato come il modo in cui l'apparato statale, sorto in funzione della « hacienda », cerca di saldarsi al paese,

traducendosi in legame di coercizione amministrativa per i sudditi. La lettura del libro di M. Ulloa, *La Hacienda Real de Castilla en el Reinado de Felipe II* (Roma 1963), sembra suggerire questa tesi paradossale: la valutazione del potere effettivo dello stato potrebbe esser espressa dall'effettiva incidenza sociale negativa del fiscalismo regio. Non occorre dire che l'assunto implicherebbe una considerazione dell'economia castigliana e anzi dell'economia-mondo di quell'epoca. E innanzitutto della politica economica dei sovrani.

Carande non è certo un partigiano del « mercantilismo » di Carlo V. Non solo, egli sostiene, mancò l'ispirazione mercantilista, ma mancò coerenza di propositi e direttive, e aggiunge: « Pretendere che l'imperatore rimediasse alla deficienza (delle sue entrate) ridimensionando la sua politica equivale a negare la sicurezza che gli davano le sue giuste aspirazioni » (I, 140). L'incongruenza del passaggio è caratteristica: qui come altrove Carande predilige l'« anima » di Carlo V. Lo si avverte al centro di una problematica decisamente spagnola: « ... l'ispirazione disinteressata di molte pagine della storia di Spagna equivale a un *mentis terminante* della supremazia del fattore economico nella marcia della storia » (I, 160-61). Possiamo stupirci allora se i grandi mercanti stranieri appaiono decisamente come « les vilains de la pièce »? Va detto subito comunque che tali giudizi di valore non invalidano per nulla il suo grande equilibrio di storico. È vero bensì che egli non ama particolarmente porsi in una prospettiva macro-economica, né giudicare comparativamente delle « strutture » dell'economia castigliana: così la vicenda economica castigliana non appare sufficientemente dialettizzata con quella dell'economia-mondo dell'epoca; insiste piuttosto sugli schemi tecnici delle relazioni dei cambi, da fiera a fiera, e assai meno sull'analisi di un qualificato rapporto di forze. Notiamo ad esempio che egli parla assai poco dei titoli del debito consolidato (« juros ») e che rinuncia a studiare come dice esplicitamente (III, 468) « la funzione di questo debito consolidato ». Da questo punto di vista il suo lavoro soffre di una certa incompletezza: Ruiz Martin ad esempio, ci ha mostrato brillantemente il ruolo che hanno assunto questi « juros » nelle relazioni fra Filippo II e i suoi banchieri (Introduzione a « *Lettres marchandes échangés entre Florence et Medina del Campo*, Parigi 1965, ma anche in *Moneda y Credito*, 1965 n. 1). Ma, lo ripetiamo, il gusto storico del Carande è fondamentalmente interesse per la documentazione, per la ricostruzione precisa, e per il resto, le sue problematiche, i suoi « temi generali » sono quelli dei suoi maestri, quelli di un « historiador rezagado » com'egli dice di sé, con ammirevole modestia. Così quando narra delle vicende dei banchi di deposito sivigliani (I, 299); quando descrive, sulla scorta di sondaggi notarili, l'industria laniera segoviana (I, 172); quando parla del mercato delle sete granadino (II, 321) ecc. Gran conoscitore di archivi, soprattutto di quelli di Siviglia e Simancas, egli trae alla luce una buona messe degli inesauribili manoscritti delle biblioteche spagnole e dimostra largamente le possibilità di una felice utilizzazione storiografica di quei dottori spagnoli del cinquecento del cui

interesse economico si sono fatti assertori abbastanza recentemente diversi studiosi, dal Larrar a P. Vilar.

Queste considerazioni non ci vietano certamente di apprezzare appieno il carattere sistematico dell'opera sua. Da questo punto di vista il secondo volume della « Hacienda Real de Castilla », ancorché di non leggiera lettura, è un vero capolavoro. Lo storico del cinquecento come quello di ogni altro secolo pre-censitario, sa bene la grande utilità dei registri gabellari, è consapevole dell'importanza di conoscere origini, meccanismi e trasformazioni delle innumerevoli gabelle, unica via a quelle quantità che costituiscono un prezioso punto d'appoggio per il discorso storiografico. Di più, nella storia delle gabelle spagnole è possibile ritrovare quella continuità storica, quella sintesi di culture che altri ha cercato nei testi letterari, nell'architettura o anche nei temi distintivi della spiritualità e del carattere spagnoli.

I nomi stessi — « alcabala », « almojarifazgo » — denunciano l'eredità moresca e, con essa, quella continuità di una tradizione statuale che rappresenta uno dei motivi classici della storia di Spagna. L'inventario storico-fiscale permette altresì di illustrare la natura dei rapporti fra stato e chiesa (la « Cruzada », i « maestrazgos », il « subsidio »: quelli che Carande chiama gli « ingresos de Gracia ») e fra monarchia e Cortes (« servicio »). Politica e tradizione da una parte, geografia dall'altra: diritti di passo, come il famoso pagato dai greggi transumanti della « Mesta », il grande sindacato degli allevatori, diritti portuali, altre dogane locali. In un ampio territorio come quello del Regno di Castiglia, la conoscenza di queste entrate fiscali può consentire di precisare rilevanti caratteristiche economiche regionali, di fare comparazioni fra provincia e provincia, di capire certe operazioni commerciali fondate su sperequazioni regionali. Su queste entrate prima, e poi anche sulle rimesse americane veniva garantito il debito pubblico del Regno, e la somma di queste entrate ci dà una prima dimensione, fondamentale, del suo bilancio. Il vario sistema di riscossione — diretto, appalto e « encabezamiento » (imposta assegnata su base provinciale e amministrata dall'autorità locale) — ci illumina sulla burocrazia statale, sull'autonomia locale, sul potere dei grandi gruppi capitalistici. Cosicchè è tutto il complesso panorama economico, politico, amministrativo e sociale del Regno di Castiglia che ne risulta evidenziato. E poiché le linee dell'intervento dello stato sono quelle note (revisione di tariffe, nuove stime sulle possibilità contributive, nuove ripartizioni, nuove imposte particolari e trasformazione dei sistemi di riscossione) s'apre così la possibilità di prospettive diacroniche, comparazioni nel tempo, oltrechè nello spazio. Carande si trattiene per lo più da sviluppare queste possibilità, ma altri, sulla scorta dei suoi studi, lo ha già fatto.

Fra il 1527 e il '56 il « situado » sulle rendite oscillò fra il 54% e il 65%: poichè le rimesse americane non salirono notevolmente prima del '35 e poi del '50, si tratta di vedere in che modo Carlo V finanziava le sue imprese politico-militari. Questo l'assunto del terzo volume ove

il proposito documentario dell'Autore è ancora più esplicito. Il numero degli « asientos », registrati sulle carte dei mercanti d'Augusta da Ehrenberg, si dilata enormemente: 518 ne ha dato Carande in occasione di una lettura alla « Academia de Historia » di Madrid (« *El credito de Castilla en el precio de la politica imperial* », Madrid 1949), e nel lavoro definitivo sono ridotti a 491 per una somma complessiva di 28.858.207 ducati. Il 34% di questa somma viene presa a prestito nel periodo 1520-42, il resto fra il '43 e il '56 (quasi il 38% negli ultimi cinque anni). Declina il ruolo dei tedeschi (36,1%) e aumenta quello dei genovesi (40,1%), i cui prestiti sono in generale i più cari; le ragioni del rincaro generale sono da attribuire all'aumento della « tasa del cambio » che dal 7% sale, dopo il 1540, fino al 30%, mentre l'interesse rimane pressochè invariato fra il 12 e il 15%, vale a dire che l'interesse cresce costantemente ma, giusta l'etica economica del tempo, viene mascherato nell'operazione di cambio (che comunque rincara anche per motivi strettamente monetari). Di passaggio, Carande raccoglie qualche notizia biografica sui banchieri, il loro comportamento acquista una certa razionalità economica, ma protagonista rimane ancora l'imperatore, Carlo V e la sua « hacienda », Carlo V e la sua « grande politica ». Nel nesso fra prestiti e grandi operazioni militari, fra congiuntura finanziaria e congiuntura politica che l'Autore ricostruisce pazientemente, episodio per episodio, quel che risalta non è tanto l'onnipotenza della « borsa » quanto la volontà del cesare. Le casse finiscono col pagare 38.011.170 ducati: il prezzo medio degli asientos è del 28,89%.

La documentazione raccolta da Carande è tanto più eccezionale quando si rifletta che il periodo è scarsamente coperto dai fondi sistematici rilevanti degli archivi dell'« hacienda », « Contaduría Mayor de Cuentas » e soprattutto « Contaduría de la Razón », nei quali è possibile ritrovare una documentazione organica degli asientos dopo il 1561. Ancora una volta sono la grande corrispondenza imperiale e la corrispondenza politica (« Estado », simancas) che gli offrono il loro materiale prezioso.

Egli non si prefigge di cifrare il costo totale effettivo della politica imperiale, compito impossibile allo stato attuale delle ricerche. Dichiaratamente trascura emissioni di « juros », requisizioni sivigliane, giri di cambio all'interno e all'estero. La ricerca sull'attività di ambasciatori e tesorieri imperiali nelle rilevanti sedi « estere » può integrare significativamente i dati raccolti da Carande. A Genova, per esempio, le filze notarili dell'Archivio di Stato offrono una raccolta di quietanze di pagamento rilasciate a personaggi locali che riguardano invii di denaro, prestiti a breve termine, asientos veri e propri.

Ricordiamo ancora che l'« impero » è un fenomeno internazionale. Paga il contribuente castigliano, pagano gli « indios » d'America. Per questo, anche se il discorso comparatista è minimo, l'interesse dell'opera di Carande stà proprio in questo, nello studio della finanza pubblica di una grande monarchia europea della prima metà del cinquecento. « Finanza pubblica » è invero terminologia troppo moderna, dato che sembra

supporre uno stato ossia la garanzia di un intramontabile istituto collettivo. Allora invece la garanzia era « personale », si trattava della « parola dell'imperatore »: sostanziata, per i prestatori, dalle entrate fiscali, dalle rimesse americane, da privilegi di monopolio e, in ultima istanza, dal « comportamento » del sovrano medesimo.

È chiaro che tutta l'economia castigliana era « interessata ». In nome della « publica necessitas » l'armatura scolastica dei dottori s'apriva ai fenomeni dell'interesse, del monopolio, e i dottori per lo più non erano dei « nazionalisti ».

« El centralismo — commenta Carande — es muy laxo, tanto que en Castilla es improprio hablar de una consumada integración estatal. La unidad del poder presenta, a lo sumo, los caracteres de una tendencia, no siempre acusada. El Estado de aquellos monarcas *absolutistas*, padre e hijo, tarda mucho en incorporar privilegios personales o corporativos, clásicos unos, que subsisten o languidecen, y flamantes otros, que van surgiendo a expensas de las defecciones del poder real. De esta manera coexisten regímenes entre los que media, en ocasiones, una colaboración capitulada y, en otras, tácita, y de este modo se satisfacen distintas necesitades colectivas, y se realizan servicios que, aparentemente por los menos, non implican gastos para la hacienda real » (II, 149-50).

La grande ricchezza privata germina per le antiche vie del monopolio e del prestito a interesse, ma con nuove possibilità offerte dalla più larga diffusione dell'economia monetaria e dall'accresciuta velocità di circolazione della moneta: accanto alla vecchia arte dei cambi, quella, relativamente più nuova, della manipolazione dei titoli del dilatato debito pubblico.

Il meccanismo è chiaro. La politica fiscale rastrella danaro o beni, per la « hacienda » (ma anche per i banchieri appaltatori o titolari di juros) dai contribuenti; gli « juros » servono a rastrellare risparmi di esenti e contribuenti per convogliarli negli « asientos »; gli « asientos » tornano, con profitto dei banchieri, alla « hacienda ». Il « gasto », cioè la spesa, è perlopiù esterno. Hacienda e banchieri incidono a fondo sull'economia castigliana: la tradizionale comunità agraria finirà coll'essere progressivamente sfruttata con pregiudizio delle sue stesse fondamenta e lo sbocco degli investimenti risulterà pre-costituito (orientamento « rentista »). È lo schema di un'economia di guerra decurtata degli investimenti produttivi interni.

Naturalmente per valutare il fenomeno occorrerebbero dati quantitativi globali che non sono attingibili (ad es. il reddito territoriale); non ci sembra comunque che considerazioni restrittive sulla scala particolare di un'economia cinquecentesca, possano snaturare il significato del meccanismo illustrato. I limiti della maturazione statuale rilevati da Carande costituiscono un ostacolo solo parziale: va da sè che la « collaborazione » « hacienda »-banchieri richiede una tematizzazione più complessa dei loro rapporti.

Ulloa ci ha raccontato il fallimento del piano di ri-conversione del

debito pubblico in occasione della prima bancarotta di Filippo II (*Op. cit.* cap. IV). Carande stesso ha una visione ben disincantata della politica finanziaria di Carlo V: nella traiettoria della politica imperiale risanamento della « hacienda » significa soltanto guadagnar tempo per irrobustire le entrate e cioè mettere di nuovo la « hacienda » in condizione di impegnarle (III, 207). Una volta di più è il primato delle « hazañas », dell'imperatore « campéon ». Eraso non è il Gresham di Carlo V: Carlo V non poteva avere il suo Gresham.

È noto che gli eroi ufficiali della storia spagnola sono i Re-Cattolici. Ramon Carande ha riproposto invece l'ultimo campione della grande causa universale spagnola, eroe-uomo, figura a pieno tondo, la malinconia del generoso idealismo: il suo « Carlos V y sus banqueros » è un omaggio alla memoria del grande imperatore. L'opera di una vita non può non avere un suo « animus », uno storico spagnolo che ha scritto e lavorato nell'ultimo trentennio non può essere solo un metodologo. S'avverte in lui l'eredità della « generazione del '98 », l'eco dei grandi dibattiti sul destino spagnolo. Ma egli non è un polemista: è soprattutto uno storico cresciuto alla scuola della classica storiografia germanica, ma uno storico castigliano. Come la maggior parte degli uomini di rilievo culturale anche Carande studioso è il prodotto di un innesto di culture diverse, un uomo del *bon vieux temps*, un « historiador rezagado ». È per questo che le correnti più vive e moderne della storiografia spagnola gli sono particolarmente vicine.

EDOARDO GRENDI

S. WILLIAM HALPERIN, *Diplomat under Stress, Visconti-Venosta and the Crisis of July 1870*, Chicago, The University of Chicago Press, 1964, pp. 196.

Nel 1870 Visconti-Venosta era ormai un uomo maturo, che aveva superato da poco la cinquantina e che si era fatto, in campo internazionale, una impareggiabile preparazione. Un uomo con un largo credito all'interno ed all'estero. Fu una fortuna per l'Italia di averlo al timone della sua politica estera, durante la tempestosa drammatica crisi del luglio 1870, che sfociò nella guerra franco-prussiana.

Ben pochi sanno quanti rischi abbia corso l'Italia in quei giorni, rischi di essere coinvolta in guerra dalla parte sbagliata. Visconti-Venosta era un francofilo dichiarato; ma seppe sacrificare questi suoi sentimenti sull'altare degli interessi della Patria. Oggi che un rinomato storico americano ci presenta una ricostruzione analitica ed accurata di quella fase storica con il ricorso a tutte le principali fonti archivistiche dell'epoca, tra cui quelle italiane, si vede la figura del Visconti-Venosta giganteggiare sull'arena diplomatica del tempo.

Noi possiamo ben comprendere l'imbarazzo del nostro ministro degli Esteri quando, nel pomeriggio dell'8 luglio, l'ambasciatore francese si recò

da lui per chiedergli di sapere « sino a che punto il suo governo poteva contare sull'aiuto italiano se la guerra diventasse inevitabile ». La crisi era scoppiata, come noto, a proposito della candidatura del principe Leopoldo di Hohenzollern-Sigmaringen, parente di re Guglielmo di Prussia, al trono di Spagna. Napoleone III era deciso a bloccare una tale candidatura a costo di ricorrere alla guerra. Era chiaro che, sotto la crisi dinastica, si celava malamente il problema della supremazia europea, reso acuto dalla vittoria della Prussia sull'Austria-Ungheria nel 1866.

Naturalmente Napoleone contava sull'aiuto dell'Italia e dell'Austria. Vittorio Emanuele II era andato più in là del legittimo nel promettere il suo a Napoleone III. Perciò all'imbarazzante richiesta dell'ambasciatore francese, Visconti-Venosta si limitò a rispondere che « la Francia non avrebbe trovato l'Italia fra i suoi nemici ».

Cominciò allora una frenetica corsa contro il tempo per salvare la pace. L'azione di Visconti-Venosta si sviluppò contemporaneamente in più direzioni convergenti. In primo luogo agì, di concerto con la diplomazia inglese, a Madrid per indurre quel governo a rinunciare alla scelta di un Hohenzollern. E tenne pronta, di riserva, la candidatura del Duca di Aosta, riuscendo a convincere quest'ultimo ad accettare eventualmente quel trono di Spagna, che aveva già rifiutato durante un tempestoso colloquio con Vittorio Emanuele.

Poi, sempre d'accordo con Londra, cercò di agire a Berlino per indurre re Guglielmo a sconfessare la candidatura del principe Leopoldo.

Le difficoltà di gran lunga maggiori, Visconti-Venosta le doveva incontrare da parte del suo re e della Francia. Le prime aperture di Napoleone III all'Italia per un'alleanza italo-austro-francese contro la Prussia erano iniziate nel dicembre del 1867. Esse avevano trovato subito l'aperto favore di Vittorio Emanuele II, il quale non solo detestava i prussiani (anche perché nel 1866 avevano concluso la pace con l'Austria-Ungheria senza consultarlo), ma simpatizzava a tal punto con Napoleone III da vagheggiare un marcia italo-austriaca su Parigi per domare un'eventuale insurrezione contro l'imperatore...

Condotte nel più stretto segreto, queste trattative presero in considerazione la cessione all'Italia del Trentino e di una zona di territorio lungo l'Isonzo, una rettifica del confine vicino a Nizza, uno stabilimento italiano a Tunisi e, nel caso di un intervento svizzero, l'annessione all'Italia del Canton Ticino; senza incontrare ostacoli insormontabili, neppure da parte austriaca. Ma si arenarono sulla questione di Roma, rioccupata dai francesi dopo Mentana.

Quello che vi è di caratteristico, e anche di complicato, in questa trama diplomatica, è il sovrapporsi dei linguaggi. Napoleone III e Vittorio Emanuele II parlano talvolta in modo ben diverso dai loro governi. Mentre Visconti-Venosta si preoccupa di evitare ogni impegno che possa precipitare un conflitto o coinvolgere l'Italia, Vittorio Emanuele fa sapere a Napoleone ch'egli si ritiene già impegnato dai negoziati tripartiti. Dall'altra parte delle Alpi, mentre Napoleone lascia intendere di essere pronto

a ritirare le truppe da Roma, uomini politici francesi, fra cui il Ministro della Giustizia Ollivier, pronunciano su Roma le dichiarazioni più oltranziste, sollevando in Italia, e specie nei circoli della sinistra, violente reazioni.

Era una situazione estremamente difficile, se non disperata per chi, come Visconti-Venosta, voleva mantenere l'Italia fuori dal conflitto. Fortunatamente, giunse l'annuncio che il re di Prussia aveva acconsentito al ritiro della candidatura del principe Leopoldo.

La crisi non finì lì, come tutti sanno, né terminarono lì le fatiche e le preoccupazioni di Visconti-Venosta. Quando, con la richiesta avanzata dalla Francia di garanzie e persino di scuse da parte della Prussia, divenne chiaro a tutti che la guerra era inevitabile, l'azione del nostro ministro degli Esteri fu diretta a impedire l'allargamento del conflitto.

Se la gaffe francese aveva ingrossato in Italia il partito per il non-intervento, il nostro Paese poteva trovarsi coinvolto nel conflitto in seguito alla partecipazione dell'Austria, sempre desiderosa di vendetta, che avrebbe trascinato a sua volta quella della Russia. In caso di un conflitto generalizzato diventava quasi impossibile per l'Italia mantenersi fuori.

In altre parole la neutralità italiana dipendeva da quell'austriaca.

Mentre da un lato Visconti-Venosta agì su Vienna per il tramite della diplomazia inglese allo scopo di localizzare il conflitto, dall'altra cercò di fare della questione romana un ostacolo insormontabile alla conclusione della triplice alleanza: non bastava il ritiro delle truppe francesi, occorreva anche un impegno francese di non-intervento negli affari romani. In altre parole la Francia doveva riconoscere all'Italia « mano libera » per la soluzione della questione.

L'Austria-Ungheria, alla fine, decise di rimanere neutrale nel conflitto franco-prussiano. La stessa strada fu seguita dall'Italia, benché Vittorio Emanuele abbia continuato a sperare di poter intervenire a fianco di Napoleone, fino a quando la sorte delle armi non parve chiaramente segnata a danno della Francia.

Così terminò il dramma di Visconti-Venosta, tanto più grande in quanto egli era di sentimenti francofili, come si è detto e come si dimostrò in molte altre occasioni.

Emilio Visconti-Venosta fu ministro degli Esteri per ben cinque volte, tra il 1863 e il 1901. Complessivamente influì sulla politica italiana più di ogni altro ministro, dopo Cavour. Ma se sulle altre fasi della sua azione esistono lavori che si possono definire in un certo senso esaurienti, sulla crisi del 1870 mancava finora una ricostruzione dettagliata e completa. Il libro di S.W. Halperin, professore di storia moderna dell'Università di Chicago, già noto per altri suoi ottimi studi sulla politica italiana, è venuto dunque a colmare una lacuna. E a colmarla felicemente.

La conclusione dell'Halperin merita di essere citata: « La crisi di luglio ha segnato la fine di un'epoca e l'inizio di un'altra. Durante questo interludio, Visconti-Venosta ha servito egregiamente il suo Paese. Certamente alcune irrisolutezze e rinvii non si possono elogiare. D'altro canto però, prudenza, sangue freddo e assoluto realismo furono le qualità che

l'Italia, la più debole fra le grandi potenze, necessitava di più nel suo ministro degli Esteri. Essa perciò fu fortunata nell'aver avuto Visconti-Venosta quale guida nell'estate del 1870 ».

Come si è già detto l'Halperin, che in questo suo ottimo studio dimostra di conoscere a fondo la storiografia italiana, anche quella più recente, ha consultato gli archivi dei ministeri degli Esteri italiano, francese, austro-ungarico ed inglese, nonché l'archivio di Giovanni Lanza. Non sembra abbia invece consultato quelli di Visconti-Venosta e di Nigra.

Quando quest'ultimo, con dubbia opportunità, pubblicò sulla *Nuova Antologia* del marzo 1895 il famoso articolo di ricordi sulla situazione diplomatica del 1870, addossando in gran parte al comportamento di Napoleone III la mancata conclusione di un patto italo-austriaco per un'azione comune dei due Stati (e perciò provocando la risposta polemica della stampa francese) ebbe luogo tra l'ambasciatore, Visconti-Venosta ed Isacco Artom un'intensa corrispondenza, che precisa molti dettagli, soprattutto a proposito della missione Vimercati e di quella di Minghetti a Londra (di cui l'Halperin non parla) che aveva lo scopo di cercare « una pace durevole » che salvasse « l'integrità territoriale della Francia »[1].

ENRICO SERRA

ALBERTO CARACCIOLO, *Domenico Passionei tra Roma e la repubblica delle lettere*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1968, pp. 294.

Una biografia di Domenico Passionei mancava: e gli studiosi di storia religiosa del 700 italiano avevano più volte indicato questa lacuna augurandosi di vederla presto colmata. Il loro interesse era però soprattutto rivolto al principe della Chiesa, al cardinale che nel Conclave del 1758 — da cui sarebbe uscito vincitore il Rezzonico — doveva riportare 18 voti sfiorando la tiara pontificia, all'uomo che per un ventennio aveva diretto nel Sacro Collegio la battaglia contro i gesuiti. I primi anni della sua vita, il proporsi e il dissolversi delle alternative che di quel nobile e salottiero marchigiano avevano fatto uno dei massimi esponenti della gerarchia cattolica, non apparivano invece meritevoli di particolare ricerca.

Il libro di Caracciolo percorre la prima metà della lunga esistenza di Passionei, giungendo al 1721, ossia al momento in cui, ormai quarantenne, egli si risolve a prendere gli ordini sacerdotali e, nominato vescovo, parte per assumere la carica di nunzio in Svizzera. Questo taglio della ricerca indica di per sé quale sia il problema che viene qui impostato e seguito. Passionei « non era certamente né un teologo, né un moralista, né un mi-

[1] Si tenga ancora presente che la pubblicazione della corrispondenza dell'Isacco Artom nel noto libro *Iniziative neutralistiche della diplomazia italiana nel 1870 e 1915*, è stata fatta sulla base delle minute conservate nell'archivio di famiglia. Ma gli originali che si trovano negli archivi Nigra e Visconti-Venosta denunciano, talvolta, delle significative differenze.

stico. Si trattava di un letterato ed umanista, di quello che presto si sarebbe chiamato un *philosophe* e che oggi diremmo un *intellettuale* » (p. 50). La sua spontanea vocazione alla tolleranza, il carteggio e la durevole amicizia con i dotti delle varie confessioni protestanti, la tendenza ad affrontare i conflitti teologico-ecclesiastici (come gli accadrà per la Chiesa scismatica di Utrecht nel 1703) « in termini realistici, diplomatici, non puramente disciplinari » sono espressioni di un uomo che accetta dalla religione una norma etica; che una volta scelta, tra le molte carriere, quella ecclesiastica, servirà la Chiesa con tutte le sue energie: ma siamo di fronte ad un intellettuale che, fatti saldi alcuni principî cui non si dimostra disposto a venir meno, offre la sua preparazione culturale e la sua abilità a quella forma di Stato e di governo che meglio è idonea ad accoglierlo.

Il rapporto funzionario colto - governo, che è tipico del Settecento, ha nello Stato pontificio un punto di passaggio quasi obbligato nella carriera ecclesiastica; e quindi la biografia di un prelato nativo in quelle province presenta un'implicazione politica e amministrativa che non trova analogia altrove. Il Caracciolo, che da tempo si dedica allo studio della società marchigiana nel Settecento, aveva, già, anni or sono, scelto un filone di indagine, quello dei mercanti banchieri che come Francesco Trionfi salgono dalla media borghesia urbana alla ricchezza e alla nobiltà, e acquistano udienza nei circoli di governo. Il tema innestava il taglio biografico, l'interesse per la personalità di questi imprenditori, nel processo di sviluppo della Marca: e l'ampia indagine sul porto di Ancona (Parigi, S.E.V.P.E.N., 1965) costituisce la verifica delle forze che si muovevano al fondo della società marchigiana. Il progressivo ampliarsi di queste sue ricerche economico-sociali ha ora richiamato l'attenzione di Caracciolo sul problema del potere politico che gli si è concretamente formulato come quello dell'alta burocrazia ecclesiastica. Un fascicolo della sua rivista, i *Quaderni storici delle Marche*, è dedicato appunto allo studio degli « ecclesiastici novatori tra Settecento e Ottocento », e sin dalla premessa introduttiva, Caracciolo nota come essi appartengano « a quei ceti elevati ... che più avvertono le sollecitazioni all'avanzamento e riconoscimento sociale in un'epoca di diffusa redistribuzione di ruoli e posti di comando ». Ed è tutta gente colta, amante delle belle biblioteche, che « sa scrivere, studiare, polemizzare ». (*Quaderni storici delle Marche*, fasc. 5, maggio 1967, p. 186).

L'intento di Caracciolo non è dunque quello di esaminare i modi in cui i nobili di provincia esercitano in patria le cariche e volgono a loro profitto quelle larghissime autonomie locali che nello Stato pontificio sopravviveranno sino all'età rivoluzionaria. Di essi alcuni « si fermeranno a gradini più modesti, al ruolo di professionisti o di cortigiani, o semplicemente di abati senz'arte né parte », altri saliranno (come appunto il Passionei) in alto, ma pochi torneranno in patria, ed è un processo per cui la provincia « si esaurisce di numerose energie, e soprattutto delle energie più vivaci e del ceto colto » (p. 20).

In Passionei l'origine nobiliare, confortata da un largo censo, costi-

tuisce uno dei più spiccati e durevoli tratti caratteristici. Una volta lasciatasi alle spalle la nativa Fossombrone per entrare a 13 anni nel Collegio Clementino di Roma, egli vi tornerà solo per un quinquennio, dal 1716 al '21, durante una forzata interruzione della sua carriera politica; ma assai più dell'affetto per la piccola patria e per le sue tradizioni è il senso della famiglia e del decoro che le si addice, a stargli a cuore. Nel novembre del 1710, allorché si trova di fronte alla scelta decisiva se passare al servizio della Francia o prendere il sacerdozio ed entrare definitivamente nella carriera ecclesiastica pontificia, scrive al padre una lettera ch'è una delle più ferme professioni di fede di un gentiluomo colto del Settecento. Quando si chiede ai nobili prelati pontifici perché « si sono messi per questa strada, tutti risponderanno per far fortuna », e « dunque per questo motivo, e non per quello di servire Dio si desiderano gl'impieghi ecclesiastici ». « In tutte le famiglie, quello che ha maggior spirito e che è più lesto sempre prende il collarino per tirare avanti la Casa »; e spende a piene mani per far carriera col tranquillo convincimento che « possa uno, giunto al cappello, risarcire coi beni di Chiesa quel che ha sofferto. In questo mondo di dove uno dee passare, a far i conti con Dio bisogna discorrerla così! » (pp. 236-237). Questo richiamo continuo al timor di Dio nasce da un'esigenza di rigore che, sino alla fine della vita del Passionei, sarà restia a tradursi in definizioni teologiche precise: ci sono atti che in nessun caso debbono esser compiuti; e quando si accetta di servire Dio, ci si impegna a seguire una norma cui non è più lecito sottrarsi. Caracciolo è incline a ridurre il significato religioso di questo atteggiamento, intendendolo soprattutto come linea di condotta dell'intellettuale, del futuro *philosophe*. E l'osservazione è, indubbiamente, fine e convincente; ma d'altronde, quando quell'intellettuale è un abate che attraversa una faticosa crisi di coscienza per decidere se deve o non deve indossare l'abito di sacerdote, questa distinzione diviene difficile da tracciare. D'altronde se Passionei non fosse partito da questa vocazione rigoristica, non avrebbe tanto tenacemente incrociato le armi, pur senza esplicitamente aderire al partito giansenista, con i cardinali *zelanti*. E se la seconda metà della sua vita, quella che dal 1721 si allunga sino al 1761, rappresenta una testimonianza importante nella vita religiosa italiana del Settecento, fu forse ed appunto in virtù del principio che farsi prete era sì indispensabile per entrare e per progredire nella carriera diplomatica ecclesiastica, ma non si riduceva ad un mero espediente né ad una formalità.

Ritorniamo alla coscienza domestica e nobiliare di Passionei. « Io prima di ogni altra cosa ho in testa l'interesse di Casa, e poi il mio vantaggio, e se viverò spero che i nostri posteri si ricorderanno di me » confida sempre al padre quel 27 novembre 1710. Qui l'ansia di fama e di gloria del primo Cinquecento, o il bisogno di « reputazione », di onore del secondo, han ceduto il luogo a un concetto fondamentalmente diverso: la carriera, che non dà solo splendore, ma peso sociale; e costituisce l'anello di una catena che perverrà nelle mani dei discendenti, « i nostri posteri ». Questa ricca, ma un po' soffocata, aristocrazia paesana sa che il controllo delle magistrature civiche è solo un aspetto, magari lucroso e certo non

rinunciabile, del suo potere e della sua sopravvivenza; ma che il suo terreno naturale d'espansione sono le Corti dei principi e, in particolare, quella del suo legittimo sovrano, il Pontefice.

È proprio il modo di inserirsi al vertice della classe dirigente cattolica, e non le vie in cui il potere così acquisito viene poi esercitato, il soggetto di questo volume. Si tratta di un'impostazione nuova ed originale che, applicata ad un personaggio su cui esiste una sterminata ricchezza di fonti e del quale è quindi possibile ricostruire esitazioni e certezze, amicizie e viaggi e studi, ci rivela un mondo che le monografie di taglio o tutto religioso, o tutto diplomatico, o tutto politico-amministrativo non ci lasciavano che intravvedere a fatica.

Domenico Passionei tra i venti e i quarant'anni passa attraverso ambienti ed esperienze decisive nella vita europea del primo Settecento. A Roma, protetto dallo zio monsignore che è segretario alla cifra e ben addentro nelle alte sfere della Curia, entra presto in contatto con Giusto Fontanini e con tutto quel gruppo di ecclesiastici eruditi che s'incontrano nel circolo del Tamburo. Ma l'erudizione storica, archeologica ed antiquaria non esaurisce le conversazioni e l'impegno di quegli uomini: il senso di una cultura rispettosa di quel controllo filologico ch'è guidato dalla ragione, impone il rifiuto del dogmatismo e della sistematica diffidenza verso quanto di nuovo produce il mondo dei dotti. Ed ecco nel 1705 il ventitreenne Passionei, giovane sì ma già abile e ricco di aderenze, e il più maturo e già celebre Fontanini impegnati a fondo per evitare che l'edizione di Agnello Ravennate, curata da Benedetto Bacchini (e mal vista a Roma per quegli spunti intorno a problemi di giurisdizione episcopale di cui poteva farsi fonte e pretesto) fosse proibita dal S. Uffizio; e vinsero assieme quella che « fu una bella e moderna battaglia, nel senso che attestava una precisa concezione culturale, non disposta a sacrificare i risultati della critica storica ed erudita alla ragion di Stato ecclesiastica » (p. 54). Il senso della cultura che Passionei rivela già ora, e che sino alla lontana ora della morte continuerà a nutrire, pur senza esprimersi in un'autentica vocazione per la ricerca storica, è dominato dalla curiosità di conoscere le cose definite e certe, care al suo grande amico Muratori; e passa perentorio al di sopra delle dispute confessionali. È una spregiudicatezza che Caracciolo è incline ad accostare a una certa indifferenza per le chiese e per le loro esigenze dogmatico-disciplinari; ma che tra qualche decennio, animandosi di un più preciso accento religioso, farà di Passionei il campione di quel cattolicesimo tollerante che avrà una splendida fioritura nell'Austria e nella Boemia teresiane degli anni '50.

Le dotte frequentazioni romane non bastano però all'« abate magnetico », a quest'uomo pieno di spirito e di ambizione, che nel 1706 ottiene l'incarico di recare a Parigi il cappello cardinalizio al Nunzio apostolico. Alla corte di Francia rimarrà due anni (sino cioè a quando si urta irreparabilmente col Nunzio di cui ha preceduto e incrociato la politica), che maturano la sua vocazione diplomatica: egli si trova « sistematicamente non solo dalla parte della larghezza negli *imprimatur* contro i divieti censorî, ma anche a fianco dei monaci di San Mauro, sospetti di eresia, e

al partito francese in Curia » (p. 67). La tentazione di lasciare il servizio pontificio per passare a quello francese si fa forte all'Aja dove egli rappresenta Roma con veste semiufficiale alla conferenza per la pace; e nel 1710 si offre senza successo alla Casa di Borbone per sfuggire alla carriera pontificia che gli pare ristagnare e che, senza voti sacerdotati, non potrebbe condurlo al desiderato traguardo di una nunziatura. Ma non avrà fortuna, e continuerà a servire, con profonde esitazioni, la Corte romana in Olanda sino al '13, poi per tre anni ancora in Svizzera; quando però nel 1716 vede che nessuna delle funzioni cui aspirava gli viene offerta, e che persino il trascurabile posto di Inquisitore a Malta gli è attribuito di mala voglia. Passionei abbandona il servizio e si ritira a Fossombrone per curare i suoi interessi terrieri e, assai più, per dedicarsi agli studi antiquarî. È coll'ascesa al pontificato di Innocenzo XIII che il suo nome ritorna a galla nella Curia pontificia; e dal 1721 decolla la sua grande carriera di dignitario ecclesiastico.

Nel percorrere questo ricco itinerario il libro di Caracciolo ci fa conoscere i dibattiti e le opposizioni romane di fronte ai progetti muratoriani per una « repubblica delle lettere » associativamente intesa; gli incontri di Passionei con i calvinisti d'Olanda, la politica di conciliazione di fronte a quello « scisma di Utrecht » che ora è alle prime mosse, ma che l'intransigenza pontificia farà inasprire sino alla frattura definitiva. È un vivacissimo ventaglio di argomenti questo che si apre sulla vita del nobile abate di Fossombrone, nella sua lunga incertezza di fronte al sacerdozio e alla carriera ecclesiastica; e che meriterebbe di essere punto per punto analizzato e discusso. Penso però che sia più opportuno soffermarsi un poco intorno a quel ruolo degli intellettuali italiani del Settecento e al loro cosmopolitismo, che è il filo conduttore di questo lavoro.

Caracciolo dedica il capitolo migliore forse di questo libro (il quinto) ai tentativi compiuti intorno al 1710 da Passionei per passare dal servizio pontificio a quello francese. Pur di ottenere il suo scopo, l'abate non va troppo per il sottile, e sembra decisamente posporre, nella sua stessa azione diplomatica, gli interessi di Roma a quelli di Parigi. Ma è una condotta che « non deve oltremodo sorprendere. Essa si inserisce in una tradizione tipicamente italiana, rinascimentale e postrinascimentale, di servizio presso le Corti straniere, né va dimenticato come la Curia pontificia fosse esplicitamente divisa, da sempre, fra partiti legati a varie corone, a varie politiche »; ed è per questo che le voci del suo « doppio gioco » non si tradussero mai in accuse di tradimento, ma solo in critiche alla sua francofilia » (pp. 115-116). Una interpretazione di questo tipo va salutata con un profondo sospiro di sollievo perché rompe finalmente lo schema moralistico che ha imprigionato sinora la comprensione di questi uomini, e delle loro difficili scelte, classificandoli come « avventurieri della penna ». Laici o ecclesiastici, questi intellettuali italiani del Settecento non si identificano con uno degli Stati e staterelli della penisola per il semplice fatto di esservi nati; e ritengono temporaneo, transitorio il servizio che possono dedicare al loro « principe naturale ». E se questo non è né uno stato d'animo né un fenomeno sociale specifico del 700, è però il più organico senso di una

carriera da impostare all'interno di strutture statali moderne, ed è la coscienza che la propria cultura sia un elemento indispensabile e condizionante nel promuovere un'opera di amministrazione e di governo, che stan prendendo una consistenza nuova, prima non conosciuta.

Quando, di fronte all'incrociarsi di rapporti con uomini di fedi religiose, politiche e culturali diverse nell'Olanda del primo 700, Caracciolo scrive che « si perdevano i limiti esatti di ortodossia, di formazione culturale, di missione politica, per navigare spregiudicatamente fra le novità di quei paesi » (p. 85), le secche di schemi interpretativi tradizionali sono sfiorate, ma restano subito alle spalle, e fuori del discorso. Il Passionei che nel 1721 parte coll'abito vescovile per iniziare la carriera di Nunzio « non era un prelato come tanti, un disciplinato interprete delle direttive della Santa Sede. Era un uomo inquieto, talvolta fino all'incongruenza, ma non di rado nel senso del tormento critico, il quale alla credenza religiosa aggiungeva una battagliera fiducia nelle forze della ragione » (p. 184).

Questa fiducia nella ragione, e nel compito che le compete di guida al buon governo della società, apre i tempi nuovi dell'illuminismo. Caracciolo ha percorso la via della ricerca biografica per impostare un grosso problema di storia politica e sociale, quello dell'ascesa di un nuovo tipo di intellettuale a posti di potere, avvenuta nel primo Settecento. Se molti temi di storia culturale e religiosa entrano in questo discorso, l'attenzione rimane ben fissa sulla classe dirigente ecclesiastica e sui modi in cui essa si costituisce. Questa sicurezza di disegno, che consente costantemente a Caracciolo di recuperare una vastissima documentazione e una moltitudine di avvenimenti e di figure nel filo del ragionamento storico, fa del libro su Passionei un avvenimento di reale importanza negli studi settecenteschi; e apre una base di ulteriore discussione che speriamo di vedere presto sfruttata.

MARINO BERENGO

R. DE FELICE, *Sindacalismo rivoluzionario e fiumanesimo nel carteggio De Ambris-D'Annunzio*, Brescia, Morcelliana, 1966, pp. 364.

La vicenda fiumana è il punto di confluenza di molteplici e, in apparenza, contraddittorie istanze politiche. Di esse alcune saranno destinate ad emergere in primo piano (come, per esempio, la componente nazionalista, il legionarismo ecc., assorbite dal movimento fascista), altre a soccombere definitivamente o ad innestarsi ad alcune tendenze di fondo del regime, rinunciando alla propria autonomia ed originalità (come il sindacalismo rivoluzionario).

Il carattere composito di queste esperienze e il fallimento dei tentativi di ricondurle ad un quadro ideologico unitario spiega — insieme a ragioni di opportunità politica di parte fascista — l'estrema cautela e le stesse reticenze intorno alla questione fiumana che hanno prevalso nella storiografia italiana degli ultimi vent'anni.

Non si intende dire, ovviamente, che abbia dominato in essa la preoccupazione di non urtare il mito eroico-propagandistico del « duce ». Tuttavia è facile constatare come la storia dei rapporti di D'Annunzio con Mussolini e colle forze di sinistra (repubblicani, socialisti, comunisti, Partito sardo d'azione), le trattative tra la Reggenza e il governo di Roma, le vicende della Federazione della Gente del mare e della Federazione dei legionari dannunziani, punti decisivi per descrivere la traiettoria delle relazioni stabilitesi tra D'Annunzio e il fascismo, sono stati più intuiti che direttamente affrontati.

Un'uniformità di spiegazioni ha finito per prevalere in seno alla polemica storiografica. Il momento della contestazione, sia nei confronti dei residui politici della destra fascista sia delle deformazioni di cui gli storici devoti al regime seminarono gli studi di storia, venne privilegiato rispetto all'esigenza di una rimeditazione generale degli anni 1914-'15 meno sollecita della tattica dell'azione politica contingente. Ciò ha condotto a sacrificare la regola del *distingue frequenter* quanto mai necessaria quando si tratta di individuare la natura reale delle componenti storiche confluite nel fascismo.

Questo lavoro di Renzo De Felice, in diversa misura e con diverso successo, chiarisce due momenti importanti. Nella lunghissima introduzione (pp. 7-156) traccia, infatti, per la prima volta, un ampio profilo di Alceste De Ambris e del sindacalismo rivoluzionario, situandoli nella fase del distacco dal partito socialista e dalle esperienze sindacali sino all'assorbimento di una parte di esso nel fiumanesimo e nel fascismo e, più tardi, all'evoluzione verso posizioni apertamente antifasciste. La seconda sezione del volume (pp. 159-346) contiene il carteggio D'Annunzio-De Ambris su Fiume (dal novembre 1919 al dicembre 1920), sull'organizzazione dei legionari (dal gennaio 1921 al novembre 1922), ed un'appendice costituita da articoli, discorsi, pro-memoria, interviste e lettere di De Ambris dal 1920 in poi.

La vita di militante operaio di De Ambris si svolge coerentemente con quella che è la caratteristica principale del sindacalismo rivoluzionario: « espressione istintiva, elementare, primitiva, ma sana — secondo le parole di A. Gramsci — della reazione operaia contro il blocco con la borghesia e per il blocco coi contadini » (cfr. *La questione meridionale*, Roma 1966, p. 144). Pertanto, organizzatore eccezionale di contadini nell'Alta Lunigiana e nel Parmense, suscitatore di energie e di istituzioni sindacali tra gli emigrati italiani nelle *fazendas* dell'interno del Brasile, giornalista infaticabile (la sua prosa aveva più la sobrietà di un Serrati che l'incisività suggestiva di un Mussolini), dirigente sindacale di grandi masse contadine, De Ambris è interamente uomo d'azione e rifugge costantemente da ogni riflessione teorica. Nel sindacalismo, sorto in una fase cruciale della crisi del marxismo della seconda Internazionale, scorge prevalentemente uno strumento vigoroso di reazione contro il riformismo dominante nel socialismo italiano; il terreno dello scontro di classe non sono più — per lui — né il parlamento né le dispute elettorali, ma le fabbriche e le campagne,

dove, cioè, matura ogni giorno la contraddizione tra capitale e lavoro salariato. Gli strumenti della lotta, ravvisati nell'azione diretta e nello sciopero generale, se, da un lato, affermano il principio della *resistenza* e dell'*intransigenza* come « una regola indeclinabile nei conflitti di classe » (secondo le parole di A. Labriola); dall'altro, si inquadrano in una concezione rivoluzionaria del socialismo che, riducendo l'ordinamento statuale a espressione immediata della borghesia capitalistica, mirava senza mediazioni tattiche all'espropriazione dei detentori dei mezzi di produzione, di distribuzione e di scambio da parte del proletariato.

Questa tematica teorica e il risvolto pratico che ne consegue nella tattica dell'astensionismo dalle elezioni (infranta solo nel 1913 e nel 1921 su proposta dei Circoli popolari e repubblicani e su « ordine » di D'Annunzio) fanno del sindacalismo rivoluzionario l'unica forza antagonistica al disegno giolittiano. L'antagonismo è, però, puramente *tradeunionistico*, contesta, cioè, il prezzo della vendita della forza-lavoro della contrattazione riformistica e non perviene mai a trasformarsi in una contrapposizione di linea politica alternativa (cfr. gli spunti di A. Riosa, *Sindacalismo riformista e sindacalismo rivoluzionario*, in « Il cannocchiale », 1966 n. 1/3, pp. 105-114). La dimensione sindacale, in cui è costretto lo scontro tra proletariato e borghesia capitalistica, si rivela sempre più uno strumento capace di suscitare una straordinaria combattività operaia e di rendere, questa, irriducibile al controllo politico delle alleanze giolittiane come dimostra la catena degli scioperi che agitarono il Parmense, Milano, Torino e una parte dell'Italia settentrionale negli anni precedenti lo scoppio della guerra.

Una teoria intrisa di economicismo, quale era tutto il marxismo europeo in questo periodo di *revirement* della *Bernstein Debatte*, nella misura in cui non mette capo al partito di classe, non poteva che essere indifesa contro l'espressione più drammatica dell'imperialismo costituita dal conflitto mondiale. Nel 1914 i rapporti di produzione capitalistici sfociano, infatti, in un contrasto aperto ed armato, e, dopo qualche esitazione, De Ambris insieme ad una parte dei sindacalisti rivoluzionari e ai socialisti di mezza Europa ne è travolto, coltivando tutti i miti e le illusioni catastrofiche — sul conto della borghesia — dell'interventismo democratico col quale si confonde.

Tra il periodo dell'intensa attività svolta tra i combattenti per provocare, sull'onda della rivoluzione bolscevica, la trasformazione della guerra in occasione rivoluzionaria (« I due termini, soldati combattenti e contadini espropriatori — scrive nell'agosto 1917 sull'*Internazionale* — sono correlativi ed inscindibili nella rivoluzione: chi vuole scinderli lavora contro la rivoluzione, è un reazionario, anche se si maschera da massimalista ») e la ricerca di un punto di riferimento politicamente stabile nel dopoguerra, non c'è contraddizione. L'incontro con Mussolini nel 1919 e con D'Annunzio successivamente costituiscono, infatti, la continuazione, in un contesto progressivamente sempre più diverso, di un programma sociale di un dirigente che vive con disinteressata ambiguità le inquietudini e i travagli della crisi della Seconda Internazionale senza avere la consapevolezza del-

l'importanza storica cruciale rappresentata, in quel momento, dal leninismo per il movimento operaio e socialista dell'Europa.

Delusioni e resipiscenze s'alternano, nella biografia politica ed umana di De Ambris, a questa incomprensione delle nuove strade battute dalle masse rivoluzionarie. Ma in lui rimane costante, ed autentico, lo sforzo di spostare su un piano « sovversivo », di sinistra, tutti i movimenti ai quali si accosta nel dopoguerra, pagando coll'amarezza della sconfitta e dell'esilio il tentativo di innestare sul tronco di convergenze antitetiche ed effimere (come il fascismo e il fiumanesimo) gli ideali sindacalisti della sua giovinezza.

Nell'*Appendice* occorre segnalare un'omissione che, se fosse stata evitata, avrebbe consentito a De Felice di cogliere — in una sede politicamente e geograficamente periferica come la Sardegna — la risonanza raggiunta dalle idee di De Ambris a testimonianza della portata nazionale del loro significato politico. Nel 1920, infatti, l'esperimento fiumano in cui è più presente la partecipazione ideologica deambrisiana, la Costituzione del Carnaro, serve da modello empirico di riferimento ai dirigenti del movimento degli ex-combattenti sardi. Nel programma di Macomer (agosto 1920) sull'ala repubblicana libero-scambista e cooperativista di Sassari (che fa capo al salveminiano Camillo Bellieni) prevalgono le tesi, della mozione Lussu-De Lisi, arieggianti istanze del sindacalismo rivoluzionario e del « produttivismo » fascista. Al fiumanesimo il Partito sardo d'azione continuerà a guardare a lungo come al possibile artefice di una ribellione delle masse contadine del sud in funzione antigiolittiana e all'uomo che, mettendosi a capo del movimento democratico-riformatore dei reduci meridionali, poteva liberare la dialettica politica del paese dalla contrapposizione socialismo-fascismo colla creazione di una « terza forza ». De Ambris, in una lunga lettera ad Emilio Lussu (*Sul programma di Macomer una lettera di Alceste De Ambris*, in « Il solco », 12 dicembre 1920) commenterà favorevolmente la piattaforma ideologica dei reduci sardi, e sarà il prologo di altri rapporti politicamente coerenti a questa ispirazione, ma destinati a non trasformarsi in un accordo politico durevole.

SALVATORE SECHI

1919-1925 Dopoguerra e fascismo (Politica e stampa in Italia) a cura di BRUNELLO VIGEZZI. Saggi di E. Decleva, M. Legnani, G. Rumi, L. Ganapini, A. Giobbio. Bari, Laterza, 1965 pagg. XXI-788 (a cura dell'Istituto Nazionale per la Storia del Movimento di Liberazione in Italia).

Il sottotitolo dell'opera, « Politica e stampa in Italia », chiarisce l'obbiettivo e i limiti dell'impresa che cinque giovani studiosi hanno portato a termine sotto la guida di B. Vigezzi. Non una nuova storia del dopoguerra, insomma, da affiancare agli studi ormai classici di Tasca o di Salvemini, di Salvatorelli o di Valeri ma un'indagine minuta e approfondita su alcuni

tra i maggiori quotidiani italiani per seguire, quasi giorno per giorno, gli avvenimenti che condussero alla dissoluzione dello stato liberale e all'avvento del fascismo. « Queste grandi ' fonti ' della storia contemporanea — ha osservato giustamente Vigezzi nella sua introduzione — si riducono spesso, come tali, a pezze d'appoggio di un più ampio discorso. È giusto e inevitabile; ma, per le recenti vicende italiane, non si è ecceduto in simile direzione? Non si è stati troppo sbrigativi? Tentare di rivedere, nella loro continuità e in tutte le loro sfumature, le prese di posizione del ' Corriere della Sera ' o della ' Stampa ', dell' ' Italia ' o dell' ' Avanti! ', poteva essere così un'ipotesi avvincente. Occorreva, naturalmente, considerare i giornali come l'espressione d'un gruppo politico — e questa s'è rivelata una difficoltà non lieve — e ricostruirne poi la linea » (pag. VI).

Ecco il punto di partenza della ricerca, che si segnala per la novità di un esperimento, quello del « lavoro di gruppo », abbastanza inconsueto in questo campo in Italia. « Il progetto — avverte ancora il curatore nell'introduzione — basato sul saggio individuale, lasciava in ogni caso, com'era indispensabile, la completa responsabilità al suo autore. La discussione ha incontrato perciò degli ovvi limiti ed ha avuto ripercussioni più o meno felici. Alcuni saggi, così, conservano forse parti troppo sbrigative o sono gravati da un materiale non in tutto rielaborato. Tuttavia, se si tiene presente la formazione spesso diversissima dei collaboratori, se si ricorda la drastica contrapposizione delle tesi correnti; la relativa rispondenza tra i vari saggi, l'omogeneità dei problemi affrontati, l'impostazione in larga parte comune delle indagini risultano evidenti » (pagg. IX-X).

In realtà, l'attenta lettura di « 1919-1925 Dopoguerra e fascismo » permette di sottoscrivere solo in parte il giudizio finale di Vigezzi. Nei singoli saggi permane senza dubbio l'eco delle discussioni avvenute nell'ambito dell'équipe sui nodi essenziali della vicenda politica del dopoguerra e punti comuni si ritrovano nella periodizzazione delle ricerche, nella particolare attenzione dedicata a un momento piuttosto che a un altro del periodo esaminato. Ma possono individuarsi differenze rilevanti nella stessa impostazione dei saggi, differenze che non è agevole spiegare soltanto con le particolari caratteristiche d'ogni giornale analizzato. Chiariremo meglio quest'osservazione parlando in seguito dei vari studi. Qui vorremmo notare come, ad esempio, solo alcuni autori abbiano condotto un'esauriente indagine sulla struttura e sulle vicende della proprietà dei giornali presi in esame e abbiano messo opportunamente in relazione le prese di posizione sull'uno o sull'altro avvenimento con gli interessi e gli eventuali « gruppi di pressione » rappresentati nella società editrice del giornale. Si tratta in molti casi di ricerca ardua e difficoltosa ma, a nostro avviso, indispensabile per comprendere svolte e mutamenti d'indirizzo non spiegabili per altra via.

Se ne ha del resto la migliore conferma confrontando la pur stimolante analisi dedicata da Enrico Decleva al « Corriere della Sera » (pagg. 151-257 di « 1919-1925 Dopoguerra e fascismo » cit.) con l'introduzione di Piero Melograni a un'antologia dello stesso giornale apparsa quasi contemporaneamente (« Il Corriere della Sera » 1919-1943 Antologia

a cura di P. M., pagg. XCIII-625, Bologna, Cappelli, 1965). Grazie a una paziente indagine, il Melograni ricostruisce le vicende della proprietà del giornale e i rapporti degli Albertini non solo con la famiglia Crespi ma con altri gruppi industriali lombardi, tra i quali Pirelli e la ditta De Angeli-Frua, illuminando, ad esempio, assai meglio di quanto possa farsi attraverso la semplice lettura del quotidiano, tutte le componenti che determinarono l'atteggiamento del giornale di fronte agli scioperi del dopoguerra o all'occupazione delle fabbriche.

Analogo rilievo può avanzarsi per quanto riguarda il ruolo ricoperto, oltre che dai direttori dei giornali, dai principali collaboratori d'ogni testata. Sempre a proposito del « Corriere della Sera » ci sembra, infatti, che Decleva non tenga nel dovuto conto, come fa invece nella sua introduzione il Melograni, l'assenza di Luigi Albertini dal giornale nel periodo che va dal settembre 1921 al marzo 1922.

Poggiando le sue affermazioni su quanto scrive lo stesso Albertini nei suoi « Vent'anni di vita politica » (Bologna, 1950-53, cinque volumi), Decleva si limita ad avvertire in una nota del suo saggio che l'Albertini « partecipando alla conferenza di Washington, lasciava... al fratello Alberto la direzione del giornale, restandone però gerente e mantenendone il controllo politico (nota 189 a pag. 219 di « 1919-1925 Dopoguerra e fascismo » cit.) e nell'analisi dei sei mesi intercorsi tra la partenza e il ritorno di Luigi Albertini non pone, a nostro avviso, nel giusto rilievo la parte che ebbe il fratello Alberto nella linea seguita dal quotidiano di fronte al dilagante squadrismo fascista.

Assai più convincenti e, quel che più conta, confermate dalla lettura del giornale, ci sembrano le osservazioni di Melograni nella sua introduzione: « È noto che Luigi conservò per sé la guida politica del giornale, ma è forse meno noto che l'esercizio di quella guida gli fu reso impossibile durante i primi cinque mesi a causa della sua assenza dall'Italia. Quando infatti egli s'imbarcò alla volta degli Stati Uniti nell'ottobre del 1921, non esisteva ancora quella facilità e rapidità di comunicazioni che oggi serve a ridurre enormemente la distanza tra Washington e Milano. Nel '21 lo stesso *Corriere* era recapitato con moltissimi giorni di ritardo ad Albertini, e ci si può dunque immaginare come in tali condizioni fosse impossibile un proficuo colloquio tra Albertini e la redazione milanese... Dopo il ritorno dagli Stati Uniti Luigi Albertini impiegò un certo tempo prima di riuscire a riprendere il controllo del *Corriere*... Dalle testimonianze che ho raccolte risulterebbe anzi che nella primavera del '22 una diversa valutazione degli avvenimenti divise i due fratelli Albertini... » (pag.XXXII Introduzione cit.).

Si tratta, dunque, di un aspetto particolare della vicenda del « Corriere della Sera » in quegli anni ma ci è parso utile insistervi perchè la differenza d'impostazione tra i saggi di Decleva e Melograni deriva da una scelta metodologica di non poca importanza, che si ritrova lungo tutta la raccolta di studi curata da Vigezzi. Mentre alcuni autori, cioè, (in modo particolare Massimo Legnani per la « Tribuna » e Luigi Ganapini per l'« Italia ») cercano nei limiti del possibile di ricostruire le vicende eco-

nomiche e la parte avuta dai vari redattori nella politica dei giornali, con risultati che testimoniano da soli della bontà d'un simile metodo, altri concentrano la propria attenzione esclusivamente sulla lettura « dall'esterno » dei quotidiani, rischiando di ridurre il proprio lavoro a un'analisi astratta delle singole prese di posizione che ignora i concreti interessi e le personalità che stanno dietro quelle idee e quegli atteggiamenti politici.

Il pericolo dell'astrattezza è del resto quello che più di frequente corrono indagini sui giornali condotte con i criteri di cui si diceva. E vorremmo solo accennare all'altro interrogativo che suscita la lettura di « 1919-1925 Dopoguerra e fascismo »: è lecito, per ricostruire la politica dei giornali, basarsi essenzialmente sull'esame degli editoriali? Salvo qualche eccezione, è questo il metodo seguito dagli autori delle ricerche. Eppure, per motivi essenzialmente storici che qui non è il caso di rievocare, nel giornalismo italiano s'è creata, ancor meno che nella stampa di altri paesi, una netta distinzione tra cronaca e commento sicchè assai spesso i titoli o i semplici resoconti più e meglio degli articoli di fondo rivelano l'orientamento politico d'un quotidiano. Non c'è dubbio che l'applicazione integrale di un simile criterio avrebbe esteso in maniera eccessiva il compito degli studiosi ma è senz'altro vero che sarebbe stato utile ai fini della ricerca tenere maggior conto di quanto si è fatto di tale situazione e ricorrere di volta in volta all'analisi del resoconto e della titolazione sull'uno o sull'altro avvenimento per precisare meglio la politica dei vari quotidiani.

Quanto alla completezza del panorama giornalistico del tempo, ha ragione Vigezzi nella sua introduzione a sottolineare che « alcune esclusioni balzano all'occhio. Mancano, ad esempio, i nazionalisti. Mancano il « Resto del Carlino » e il « Mattino »; manca un giornale che rifletta le esperienze del gruppo nittiano; manca una espressione più diretta del partito popolare; e l'elenco potrebbe continuare. La prospettiva rimane parziale; tuttavia il quadro, se non esauriente, è fitto, animato ed efficace ». (pag. VII).

Nell'impossibilità, per ragioni di spazio, di esaminare uno per uno i saggi che compongono la raccolta, cercheremo di sottolineare alcuni punti fermi che si ricavano dalla lettura di tutti i lavori, prima di analizzare tre problemi che dalle nuove indagini ricevono maggior luce: e cioè il liberalismo del « Corriere della Sera » e della « Stampa », il « fascismo delle origini », il massimalismo socialista.

Le ricerche di «1919-25 Dopoguerra e fascismo» confermano innanzitutto la tesi, diffusa nella più recente storiografia, dell'influenza che il ricordo delle « radiose giornate di maggio » e della battaglia per l'intervento italiano in guerra esercitò negli anni immediatamente successivi alla fine del conflitto sull'opinione pubblica e sui vari gruppi politici. « Lo spartiacque fra seguaci e nemici di Giolitti — scrive ancora Vigezzi — del ' bolscevico dell'Annunziata ', in realtà, non viene mai completamente meno; così come — su un piano più largo — in tutti i giornali liberali s'avverte l'eredità d'anteguerra. Il « Corriere della Sera » o il « Giornale d'Italia », la « Tribuna » o la « Stampa » — nei loro rapporti reciproci e nell'atteggiamento verso gli altri partiti e il paese — non riescono a scostarsi dai

ricordi delle contese del '15, ma anche delle polemiche del '12 o del '13, tra la guerra di Libia e il suffragio universale o, ancora più in là, dei profondi contrasti durati per tutta l'età giolittiana dopo la sconfitta dei « consorti » nel lontano 1898 » (pag. VIII Introduzione cit.). E' questo un punto essenziale, ci pare, per comprendere, nelle sue cause profonde, la crisi del liberalismo nel dopoguerra, la sua incapacità di adeguarsi alla nuova, prepotente realtà costituita dai partiti di massa e dal rapido evolvere delle condizioni culturali, economiche e sociali in Italia.

Le ricerche sui giornali permettono inoltre di sottolineare l'importanza determinante che ebbe il mito della « pace mutilata » nei mutamenti avvenuti nel maggio-giugno 1919 nell'opinione pubblica e di tracciare un disegno assai più ricco di sfumature, di quanto si fosse tentato finora, sull'atteggiamento dei giornali « liberali » di fronte al nascente fascismo. Gli autori dei saggi sul « Giornale d'Italia », sulla « Tribuna », sul « Corriere della Sera » e sulla « Stampa » hanno infatti il merito di insistere, più che sul fondo comune ai quattro giornali, sulle differenze più o meno sensibili che caratterizzano l'uno o l'altro quotidiano e che consentirebbero di raccontare in maniera ben più precisa e puntuale del consueto la « decadenza » del liberalismo in Italia. Ma questa è appunto una storia ancora in parte da scrivere, di cui gli studi di «1919-1925 Dopoguerra e fascismo » costituiscono un materiale prezioso.

Per quanto riguarda il « Corriere della Sera » e la « Stampa », vale a dire gli organi più autorevoli e influenti del giornalismo italiano del tempo, l'interesse dell'analisi che ad essi hanno dedicato rispettivamente Enrico Decleva e Massimo Legnani scaturisce proprio dal fatto che i due giornali sono state finora tra le fonti di maggior importanza per la ricostruzione di quel periodo. Spesso, infatti, la loro storia è stata strumentalizzata per sostenere l'una o l'altra tesi di fondo sulle origini del fascismo e non si è tentato di registrare e spiegare giorno per giorno il tormentoso cammino che i due giornali hanno percorso nel dopoguerra e collegare tale itinerario alle motivazioni politiche di fondo dei gruppi che detenevano il controllo di quei quotidiani.

L'osservazione vale in particolare per il « Corriere della Sera » di Luigi Albertini. È giudizio abbastanza diffuso che nell'atteggiamento del giornale milanese possano distinguersi nettamente due periodi: il primo, dal '19 alla « marcia su Roma », sarebbe caratterizzato da un costante filofascismo; il secondo, dall'ottobre 1922 al novembre 1925, quando gli Albertini furono costretti ad abbandonare la guida del quotidiano, di recisa opposizione al regime. Ma nel suo saggio Decleva, pur pronto a cogliere e sottolineare ogni cedimento al fascismo, traccia uno schema assai più complesso della vicenda del quotidiano, su cui concorda, nelle linee essenziali, l'introduzione di Piero Melograni alla citata antologia del « Corriere della Sera ».

All'indomani della vittoria dell'Intesa, il giornale milanese auspica un generale rinnovamento in Europa e ritiene che la sopravvivenza della classe dirigente nazionale sia subordinata all'adozione di un programma

innovatore. Ma mentre in politica estera si distacca dalla destra liberale e dai nazionalisti battendosi con coerenza per l'attuazione del diritto delle nazionalità, in politica interna non mostra di avere idee altrettanto definite. O meglio, un punto è chiaro: dovrà essere la borghesia interventista ad attuare la ricostruzione, al movimento operaio si chiede di collaborare a quest'opera lasciando da parte la lotta di classe. La lettura del giornale negli anni 1919 e 1920 permette di ricostruire sia i tentativi di Albertini per trovare punti di contatto con le « masse » sia l'indeterminatezza del suo programma: il giornale, nota Decleva, oscilla tra il riconoscimento dei pericoli insiti nella nuova sistemazione europea decisa a Parigi e la volontà di dissociare l'interventismo dai risultati negativi della guerra (pag. 178 e passim). Le oscillazioni del « Corriere », soprattutto in politica interna, durano fin oltre il settembre 1920, quando l'occupazione delle fabbriche spinge Albertini ad auspicare per un momento un governo di liberali e socialisti. Il « no » di Treves alle vaghe « avances » del giornale segna, in coincidenza con l'esplosione dello squadrismo agrario nel nord, un deciso spostamento a destra di Albertini. Ispirato da una inequivocabile volontà di rivincita nei confronti dei socialisti, il « Corriere » giudica con pesante parzialità le aggressioni fasciste alle camere del lavoro e ai circoli operai. Si fa strada giorno dopo giorno il piano di usare il fascismo come « inevitabile reazione » a tutela dello stato liberale contro il « sovversivismo » dei rossi. Ma anche in questo periodo che dagli inizi del '21 giunge fino all'epilogo della « marcia su Roma » non mancano pentimenti e incertezze. Sia Decleva che Melograni ricordano i contrasti tra Luigi Albertini e i fascisti per le elezioni nella primavera del '21 e il dissenso espresso dal giornale sul discorso che Mussolini tenne dopo il successo elettorale a proposito del programma dei Fasci.

La polemica apertasi già alla fine del '22 tra « Corriere della Sera » e « Popolo d'Italia » mette in luce inoltre la natura del contrasto che è essenzialmente politico-morale, di principi più che di programmi. Non mancano infatti sul giornale i consensi per la politica estera fascista, in occasione dell'incidente di Corfù, o per i progetti economici del governo. Ma Albertini non può accettare riforme che intacchino le istituzioni e il regime liberale. Fa bene Decleva a sottolineare il carattere astratto e dottrinario del liberalismo del « Corriere » quando scrive: « L'intransigenza nei principi non s'arrestava nemmeno di fronte all'evidente decadenza d'una classe dirigente pronta ad accettare dal fascismo anche i provvedimenti più lesivi dello Stato liberale. Ciò mostra fino a che punto il « programma » prevalesse sulle forze concretamente in gioco e gli ideali fossero posti al di sopra delle contingenze che ne sanzionavano l'insuccesso immediato » (pag. 241 op. cit.).

Gli ultimi due anni di gestione del « Corriere » da parte degli Albertini sono contrassegnati dal progressivo ma lento distacco da ogni illusione sulla « normalizzazione » fascista e nell'autunno del '24, dopo che la crisi Matteotti si è chiusa senza che si siano verificati i mutamenti auspicati dal giornale, la situazione precipita: i sequestri si succedono senza

poter impedire, tuttavia, che Albertini precisi via via il suo atteggiamento di netta opposizione al regime liberticida.

Un discorso più lineare basterà a caratterizzare la battaglia della « Stampa » nello stesso periodo. Un punto fondamentale, in concreto, divide i due grandi giornali liberali: se ad Albertini sfuggì la comprensione storica del fenomeno fascista, questa fu chiara fin dall'inizio, pur tra le inevitabili incertezze, agli uomini che elaborano la politica della « Stampa », da Frassati a Salvatorelli ad Ambrosini. L'interesse maggiore dell'analisi, attenta e intelligente, di Legnani consiste, a nostro avviso, nell'aver sottolineato due aspetti della storia del giornale, non sufficientemente noti fino ad oggi. Il primo riguarda il ruolo di rilievo che Luigi Ambrosini ricoprì nel '19 e nei primi mesi del '20 con i suoi articoli tesi ad attrarre nell'auspicata maggioranza liberali-socialisti il partito popolare appena sorto e sul punto d'esser aggregato in funzione clientelare alle formazioni « costituzionali ». L'altro aspetto, decisivo per spiegare la politica del quotidiano torinese, concerne i rapporti tra Frassati e Giolitti e l'oscillare del giornale, soprattutto nel '21 e nel '22, tra la posizione di moderno liberalismo assunta da Salvatorelli nei confronti del fascismo e la fedeltà personale del direttore Frassati al vecchio statista piemontese, la quale si concretava tra l'altro nel tentativo di sottrarre il giolittismo alle collusioni con la destra. Ma nel luglio '22 il distacco dalle tesi giolittiane si fa più netto: la « Stampa » insiste con forza sul fatto che le forze liberali e democratiche non si trovano di fronte a una delle solite crisi ministeriali ma dinanzi alla crisi dello stesso stato liberale minato nelle sue fondamenta dall'illegalismo fascista. L'affermazione non è che il naturale punto d'arrivo del discorso iniziato da Salvatorelli sulla cattura della piccola borghesia da parte del fascismo nell'assenza di un movimento politico che faccia valere le istanze delle classi medie e di fronte a un massimalismo che favorisce con il suo « verboso rivoluzionarismo » l'insorgere della reazione. Ma è importante per cogliere la distanza che separa la « Stampa » dagli altri fogli liberali e che ne fa l'unico giornale « borghese » capace di proporre un'analisi lucida (anche se non esauriente) sull'avvento del fascismo. Pur nella coerenza della linea di fondo, Legnani individua a ragione certe ambiguità, certe oscillazioni di stampo nazionalistico (come per il ritiro della delegazione italiana dalla conferenza di Parigi nel '19 o per l'impresa di Fiume), qualche concessione all'alleanza liberali-fascisti del '21 ma, ci pare, insiste eccessivamente sulla « mancanza di prospettive politiche » delle soluzioni proposte dal giornale e sulle riposte intenzioni antisocialiste — o meglio antiproletarie — che avrebbero animato la politica della « Stampa ». Simili giudizi non tengono conto abbastanza dell'incertezza e della confusione che dominarono gli anni del dopoguerra e dell'interno travaglio dei gruppi più avanzati della borghesia, di cui la stessa « Stampa » era espressione.

La polemica, aperta e costante, con le tesi esposte da Renzo De Felice nel suo « Mussolini il rivoluzionario 1883-1920 » (Torino, 1965) domina l'indagine che Giorgio Rumi ha dedicato al « Popolo d'Italia » dal 1918

al 1925. Divide i due studiosi una differente valutazione dei postulati programmatici del « fascismo delle origini », a cominciare dal « programma di San Sepolcro » che prende nome dal luogo in cui avvenne il 23 marzo 1919 a Milano l'adunata che segnò la nascita dei fasci di combattimento mussoliniani. La storiografia quasi unanime (da Salvatorelli e Mira nella « Storia d'Italia nel periodo fascista », Torino, 1957, pagg. 55-56 a G. Salvemini in « Scritti sul fascismo, I », Milano, 1961, pagg. 9-10 ad A. Tasca in « Nascita ed avvento del fascismo », Bari, 1965, vol. I pagg. 53-54) sostiene che dalla prima riunione dei fasci di combattimento uscì un programma organico e ben articolato che costituì almeno per tutto il '19 la piattaforma ideologica del movimento mussoliniano. Ma le ricerche di De Felice e di Rumi dimostrano che « la riunione di piazza S. Sepolcro fu ..., più che un vero e proprio convegno costitutivo di un movimento politico nuovo, un'adunata di persone politicamente affini che stabilirono in quell'occasione di rendere più stabili i loro reciproci rapporti e, all'atto pratico, si trovarono d'accordo su un programma negativo... Sul piano positivo dalla riunione del 23 marzo non uscì praticamente nulla » (De Felice op. cit. pag. 509). Il « programma di San Sepolcro », pubblicato sul « Popolo d'Italia » del 6 giugno 1919, a cui si è rifatta la maggior parte degli studiosi finora, nacque, secondo il De Felice, nei mesi di aprile e maggio dalle discussioni avvenute nella sezione milanese dei fasci. Ma Rumi osserva giustamente (nota 45 a pag. 440 di « 1919-1925 Dopoguerra e fascismo » cit.) che il programma pubblicato nel giugno si differenzia in vari punti essenziali da quello generalmente attribuito dagli storici alla riunione del marzo 1919. Sicchè, a suo avviso, il « programma di San Sepolcro » non esiste ma è frutto di voci incontrollate raccolte dalla storiografia.

A parte, però, il contrasto su quest'ultimo punto, il dissenso di Rumi dalle tesi di De Felice verte principalmente sul giudizio complessivo che spetta emettere allo storico sui primi programmi mussoliniani. Mentre De Felice, riferendosi al programma del giugno '19, afferma che era « genericamente orientato a sinistra » (op. cit. pag. 509) e più volte ribadisce l'idea del « fascismo delle origini » quale « movimento di sinistra » (cfr. op. cit. pagg. 461, 469 e segg., 501, 517 e segg., 540 e passim), il Rumi, analizzando le prese di posizione del « Popolo d'Italia » dal '19 al '22, sostiene che le formule « rivoluzionarie » usate da Mussolini non possono nascondere i motivi di fondo della politica fascista già in quel periodo: il nazionalismo aggressivo ed espansionistico in politica estera, il « sindacalismo produttivistico » nemico della lotta di classe e l'esaltazione della disciplina, dell'autorità, della gerarchia in politica interna (vedasi pag. 444 e passim di « 1919-1925 Dopoguerra e fascismo » cit.). Per il Rumi, al di là delle frequenti oscillazioni, esiste nella politica di Mussolini una fondamentale unità, che fa capo all'idea della competizione fra nazioni proletarie e nazioni capitaliste. Non c'è dubbio, insomma, afferma il giovane studioso in polemica con De Felice, che il fascismo delle origini fu orientato a destra, e non a sinistra.

L'attenta analisi del « Popolo d'Italia » e degli atteggiamenti assunti da Mussolini nel dopoguerra persuadono, in realtà, della fragilità di una tesi, come quella del De Felice, sul « sinistrismo » delle origini — che finirebbe poi per consistere soltanto nelle formule « rivoluzionarie » di Mussolini e in certe manovre demagogiche come l'esaltazione dell'occupazione d'una fabbrica a Dalmine, ignorando il fondo reazionario non solo della politica estera ma anche di tanti appelli alla mistica della produzione e all'accordo tra le classi — anche se non consentono forse di caratterizzare così rigidamente l'ideologia fascista come ha fatto il Rumi. Già nel '25 C. Avarna di Gualtieri nel suo « Il fascismo » (Torino, pag. 17) scriveva: « Tutti i luoghi comuni del dopoguerra, tutte le aspirazioni più estremiste ed assurde di quel periodo di sovreccitazione morbosa vennero accolti tra i postulati del nascente partito ». E più tardi Salvemini nelle sue « Lezioni di Harvard » (ora in « Scritti sul fascismo » cit.) forniva un giudizio equilibrato e, ci sembra, ancora valido sul « fascismo delle origini »: « È del tutto inutile nel calderone intellettuale di Mussolini in questo periodo isterico cercare di trovare una qualche coerenza. Nel 1932, volgendosi indietro a considerare i primi giorni del fascismo, fece lui stesso la seguente ammissione: « Non c'era nessun piano specifico dottrinale nel mio spirito (...). Il fascismo non fu tenuto a balia da una dottrina elaborata in precedenza, a tavolino; nacque da un bisogno di azione e fu azione ». Come ultrarivoluzionario insultava tutti i vecchi partiti costituzionali, ma come patriotta che aveva voluto la guerra e inveito più di ogni altro contro i neutralisti, andava di perfetto accordo con i nazionalisti, il gruppo più conservatore di tutti » (pagg. 399). Pur con le note differenze, l'interpretazione di Salvemini si riallaccia, del resto, almeno su questo punto, a quella di Salvatorelli che spiega la duplicità contraddittoria, le due facce del primo fascismo, con la psicologia della « piccola borghesia » stretta fra capitalismo e proletariato (vedasi « Nazionalfascismo » Torino, 1923, pagg. 16-23 e passim).

Naturalmente, e siamo d'accordo in questo con l'impostazione del saggio di Rumi, occorre individuare, al di là della caratteristica contraddittorietà delle enunciazioni mussoliniane, il dato essenziale della politica fascista: che si qualifica fin dall'inizio come una politica di destra, come di recente ha ben dimostrato R. Vivarelli nel capitolo dedicato a « Mussolini e la guerra » e nelle pagine sul « fascismo delle origini » della sua opera su *Il dopoguerra in Italia e l'avvento del fascismo 1918-1922*, vol. I, Napoli, 1967).

Un'inattesa rivalutazione del massimalismo socialista e dell'azione politica di G.M. Serrati è la tesi centrale del saggio di Aldo Giobbio sull'« Avanti » dal '19 al '26. Il dissenso non solo dall'interpretazione di Tasca e di Salvemini ma in particolare dall'analisi che del quotidiano socialista ha tracciato Gaetano Arfè nel primo volume della sua « Storia dell'Avanti! » (Milano-Roma, 1956) e che ha ribadito nella sua « Storia del socialismo Italiano » (Torino, 1965), è di fondo. Giobbio individua nelle scissioni continue che caratterizzarono in quegli anni il movimento operaio uno dei mo-

tivi principali dell'orientamento storiografico che addossa al massimalismo le maggiori responsabilità nell'aver provocato e reso poi gradita alla borghesia la « santa reazione fascista »: « In definitiva, il fatto che il PSI a Livorno si fosse diviso in due tronconi, permise a ciasuno dei due di addossare all'altro la colpa di quanto era accaduto nel biennio precedente, e quando, poi, nel congresso di Roma del 1922, i due tronconi divennero addirittura tre, fu facile e naturale per riformisti e comunisti far convergere le accuse reciproche sul troncone, chiamiamole così, di centro. Infine, quando si furono verificati gli ulteriori distacchi, dal troncone superstite, di Serrati sulla sinistra e di Nenni sulla destra, parve proprio che il massimalismo non esistesse per altra funzione che per quella di capro espiatorio » (pag. 613 di « 1919-1925 Dopoguerra e fascismo » cit.).

Naturalmente, lo studioso non basa soltanto su questo argomento, peraltro discutibile, la sua rivalutazione del massimalismo ma su un'analisi minuziosa del quotidiano socialista. Dalla lettura dell'« Avanti! » il Giobbio ricava la convinzione che l'accusa fatta più volte ai dirigenti massimalisti di aver esasperato le masse senza incanalare tale esasperazione verso un obiettivo concreto, cioè, la rivoluzione, rimane ancora da dimostrare; e che d'altra parte la collaborazione con la borghesia non era una via facile da seguire appunto per la « spontanea » esasperazione che secondo Giobbio agitava le masse e per le condizioni che poneva una borghesia gretta ed egoista quale era quella del primo dopoguerra.

Sicché in conclusione, afferma il Giobbio, « un'ipotesi di lavoro legittima potrebbe anche essere quella di un partito che accetta di farsi portavoce delle masse per non perdere il contatto con esse, pur sapendo di non essere in grado ... di guidarle fino al termine logico delle rivendicazioni. Col pericolo, naturalmente, che, la rivoluzione non potendosi fare, all'eccitazione succedesse la frustrazione, e a questo la spossatezza e l'inerzia, di modo che le masse non sarebbero poi state disponibili nemmeno per la semplice difesa delle posizioni acquisite. Una tattica erronea, si dirà. Certo. Resta però da vedere se era possibile applicarne un'altra » (pag. 613 di « 1919-1925 Dopoguerra e fascismo » cit.).

Ora è necessario avvertire che tutto il saggio del giovane studioso poggia su una condanna netta e recisa dell'esperienza storica italiana, dall'Unità al fascismo, che non è possibile accettare, soprattutto in mancanza di una nuova, convincente interpretazione di quel periodo nel senso indicato. In secondo luogo, la tesi esposta da Giobbio non regge, ci sembra, a una lettura più serena, meno parziale dell'« Avanti! ». Nell'impossibilità di accennare a tutti i punti di dissenso, vorremmo tentare solo qualche esempio, da cui si possa comprendere il metodo di Giobbio e le ragioni del contrasto tra le sue tesi e quelle di Arfè. Di fronte al disorientamento e alla confusione prevalenti nell'opinione pubblica all'indomani del conflitto, l'« Avanti! » — come si ricava sia dal saggio di Giobbio sia da quello di Arfè — non solo attacca l'interventismo di ogni tendenza che ha voluto la guerra ma estende la sua requisitoria ad ogni gruppo sociale. « Non si salva il clero — scrive lo stesso Giobbio — perché tra i preti v'era padre

Semeria; non i giornalisti, poiché tra di essi v'era Albertini. Solo i socialisti sono puliti, poiché essi solo furono contro la guerra; la scheda socialista è la sola che non si sia macchiata di sangue » (pag. 632 op. cit.). Ma mentre la maggior parte degli studiosi — e ci sembra, a ragione — ha tratto argomento proprio da simili prese di posizione per criticare l'isolamento che in tal modo si stabiliva tra i socialisti e il paese, Giobbio ne prende spunto per esaltare il valore e la coerenza, da noi non contestate, della campagna pacifista condotta dal socialismo italiano. D'altronde, malgrado un'abile analisi che fornisce in più punti un utile contributo ad una migliore comprensione delle tesi massimaliste, l'autore del saggio sull'« Avanti! » non riesce a confutare le note osservazioni sull'astrattezza della polemica di Serrati, sulla mancanza di un programma chiaro da opporre agli altri partiti, sul fatalismo messianico che ne animò sino all'ultimo la propaganda e l'azione.

I motivi di fondo, insomma, che hanno giustificato il severo giudizio degli storici sul massimalismo socialista ed hanno indotto gli studiosi a sottolineare le responsabilità del PSI nella crisi del 1922.

È sempre Giobbio, infine, che ricordando il ritorno del partito socialista all'intransigenza ideologica nel '26 si pone la domanda « se potevano i socialisti del '26 ragionevolmente credere di poter superare da soli questa bufera, come avevano superato le altre » e, riferendosi in particolare al successo della sottoscrizione per l'« Avanti! », risponde « che un certo tipo di indicazione politica che saliva dalla base poteva incoraggiarli in tale opinione » (pag. 700 op. cit.). Anche in quest'occasione, a nostro avviso, egli porta avanti un discorso troppo astratto, che non tiene sufficientemente conto non solo della reale situazione italiana in quel periodo, ma anche delle voci che si erano levate anche in campo socialista (a cominciare da Nenni e Rosselli su « Il Quarto Stato ») per riconoscere la disfatta del movimento e denunciare il carattere niente affatto temporaneo della crisi politica.

Per concludere, un accenno agli altri saggi (sul « Giornale d'Italia », sulla « Tribuna », sul « Secolo » e sull'« Italia ») che completano il denso volume. Di essi forse i più interessanti sono quelli dedicati al quotidiano comunista e a quello cattolico, giacché gli altri in sostanza confermano e approfondiscono quel che già si sapeva sul nazionalismo filofascista del gruppo salandrino, sull'involuzione conservatrice-nazionalistica della « Tribuna », sull'isolamento e sulla scarsa incidenza politica ma anche sulla lucidità di analisi dei democratici milanesi del « Secolo ».

L'« Italia », lo si è già detto, non può considerarsi particolarmente rappresentativa dello schieramento politico cattolico ma è un punto d'osservazione interessante per seguire i rapporti tra i laici cattolici e le gerarchie ecclesiastiche. Grazie a un esame penetrante, che ha qualche volta il tono d'una requisitoria, Ganapini ricostruisce assai bene gli sforzi del giornale per evitare la frattura fra clericofascisti e popolari antifascisti e il disorientamento del movimento cattolico nel « biennio rosso » e di fronte all'insorgere della reazione fascista. Il giovane studioso coglie e analizza con acume

l'oscillare del quotidiano tra i sogni egemonici dei popolari dopo i grandi successi elettorali del dopoguerra e il progetto di sostituire i liberali e « assorbire » i socialisti in una coalizione di governo. Ganapini distingue opportunamente tra le incertezze del partito popolare di Don Sturzo e la politica della Curia milanese che fin dall'aprile 1921 saluta con comprensione e simpatia le squadre fasciste e sempre più vede nel movimento mussoliniano lo « strumento per un assestamento (in senso antisocialista) della situazione ».

Più difficile, quasi disperato, il compito di Aldo Giobbio nel suo lavoro sull'« Unità ». C'erano ancora tanti e così gravi punti oscuri nelle vicende iniziali del P.C. d'Italia quando Giobbio scrisse il suo lavoro, che il saggio, a carattere più espositivo che critico, si presenta come una storia esterna, non sempre convincente, dei rapporti tra la Terza Internazionale e i due gruppi, di Bordiga e di Gramsci, in lotta per la guida del comunismo italiano. Sicché anche le conclusioni dell'autore sulla « bolscevizzazione » del P.C. d'Italia e sulla « svolta centrista » del '26 non trovano piena giustificazione nell'analisi del quotidiano e, per essere accettate o respinte, andrebbero inquadrate in una discussione più ampia sulla storia del partito che tenesse conto di altri documenti, ancora inaccessibili, e dei lavori di Spriano, Berti, Ragionieri ed altri sul primo decennio del P.C.I. apparsi nell'ultimo biennio.

NICOLA TRANFAGLIA

NOTIZIARIO

XIII CONGRESSO INTERNAZIONALE DI SCIENZE STORICHE

MOSCA - 18-25 agosto 1970

I lavori del Bureau del C.I.S.H., per l'organizzazione del prossimo Congresso Internazionale di Mosca, sono progrediti regolarmente sì che nel prossimo ottobre sarà diffusa la prima circolare ai Comitati Storici Nazionali, con le informazioni opportune circa l'iscrizione preliminare dei Congressisti. Il versamento della quota di iscrizione potrà essere effettuato all'atto dell'iscrizione definitiva, nella primavera del 1970.

Si prevede che l'affluenza a Mosca dei partecipanti al Congresso non sarà inferiore ai 3000-3500 iscritti.

È stato intanto pubblicato, nel Bulletin d'Information del C.I.S.H. (1965-1968), il Programma del Congresso che riproduciamo in appresso.

Le comunicazioni sono circa 80 e provengono da 26 nazioni diverse.

Esse saranno divise nei sette giorni del Congresso e riguardano *Grands thèmes*, che verranno discussi nella mattina dai vari Relatori e dagli Esperti designati dai Comitati Nazionali; e *Rapports*, su temi di più limitato interesse, che saranno discussi senza esperti nelle sedute pomeridiane.

Il Programma si può considerare ormai come definitivo. Qualche piccola aggiunta, deliberata dopo la pubblicazione di esso, non ne altererà in maniera apprezzabile nè la struttura nè il contenuto.

I *Grandi temi*, in numero di due, verteranno l'uno sulla metodologia storica, l'altro sulla storia extra-europea. La giornata di lunedì sarà loro interamente ed esclusivamente riservata. Le *Grandi relazioni*, in numero di quattro, saranno inquadrate nella ripartizione tradizionale in periodi cronologici. Anche la loro discussione occuperà un'intera giornata, dal martedì al venerdì. Le relazioni, suddivise anch'esse in periodi cronologici, saranno discusse contemporaneamente.

Il lavoro degli organismi internazionali affiliati e delle commissioni troverà posto nel Congresso e la giornata di sabato sarà interamente ed esclusivamente dedicata ad uno di questi.

I testi non saranno stampati prima del Congresso, ma saranno distribuiti ciclostilati man mano che arriveranno a Mosca.

A queste disposizioni generali sono state aggiunte le seguenti decisioni:

1) Il *Bureau* si è riservato di proporre un titolo generale per i *Grandi temi* o

per le *Grandi relazioni*, quando questo titolo non figuri già tra le proposte indirizzate al Segretario generale; sotto questo titolo saranno raggruppati sei o sette contributi di una quindicina di pagine a stampa l'uno. Trattandosi di relazioni, il *Bureau* ha deciso inoltre d'aggiungere due sedute nel corso delle quali saranno discusse otto relazioni di metodologia e tre relative alla storia dei continenti extra-europei.

2) Le relazioni saranno al massimo di una decina di pagine a stampa.

3) I testi, ciclostilati a cura del Comitato nazionale degli storici dell'U.R.S.S. non appena arriveranno a Mosca, saranno inviati ai vari Comitati nazionali che ne assicureranno la distribuzione ai congressisti.

4) La discussione sui *Grandi temi* e sulle *Grandi relazioni* si svolgerà nel corso della seduta del mattino tra gli autori dei contributi e a questi sarà invitato ad unirsi un certo numero di esperti: il numero complessivo di autori e di esperti non dovrà in ogni caso superare i dieci. Nelle sedute del pomeriggio la discussione sarà aperta a tutti i congressisti.

5) I Comitati nazionali dovranno comunicare al Segretario generale del C.I.S.H. i nomi di coloro che propongono come esperti, come presidenti e vice-presidenti delle sedute, entro il 30 aprile 1969.

6) Gli autori dei contributi dovranno far pervenire i loro testi a Mosca (*Comité national des historiens de l'U.R.S.S.*, ul. Dmitriia Ulianova 19, Moscou B 36) il più presto possibile e comunque tra il primo ottobre e il 31 dicembre 1969. L'invio dei testi da parte del Comitato nazionale degli storici dell'U.R.S.S. ai Comitati nazionali dovrà essere portato a termine entro il 1° maggio 1970 al più tardi.

7) La Commissione internazionale di storia dei movimenti sociali e delle strutture sociali e il *Comité international d'histoire de la Deuxième Guerre mondiale* sono stati scelti per la presentazione e la discussione delle loro *Grandi relazioni* all'interno del Congresso.

PROGRAMMA DEFINITIVO DEI GRANDI TEMI, DELLE GRANDI RELAZIONI E DELLE RELAZIONI

I. - GRANDI TEMI

Primo grande tema con la partecipazione di esperti: Metodologia

L'HISTORIEN ET LES SCIENCES SOCIALES

1. Unterschiede der historischen und der sozialwissenschaftlichen Methode (Th. SCHIEDER, Köln).
2. La méthode des sciences sociales dans la recherche historique (Th. PAPADOPOULOS, Chypre).
3. The relationship of history to the social sciences, including the quantitative method (J. HEXTER, Yale).
4. The historian and the social sciences (T. P. R. LASLETT, Cambridge).
5. Le rôle des connaissances historiques formatrices de la conscience sociale (L. ELEKES, Hongrie).
6. Langage et histoire (A. DUPRONT, Paris).
7. Storia degli avvenimenti e storia delle strutture (E. SESTAN, Firenze).

RELAZIONI

A. — Le nombre comme élément d'information de l'historien

1. L'élaboration automatique de l'information au service de la science historique (G. M. Dobrov, Kiev; Kh. Palli, Tallinn).
2. La machine et la recherche historique (J. Schneider, Nancy).
3. L'histoire économique quantitative. Méthodes, résultats, perspective (P. Lebrun, Namur).
4. L'emploi des méthodes quantitatives dans l'étude des mouvements populaires et sociaux des XIXe et XXe siècles (C. G. Andrae, Upsala; S. Lundkvist, Stockholm).

B. — Le rôle et la place de la biographie dans les sciences historiques

1. Biographie und Geschichtswissenschaft (H. L. Mikoletzky, H. Lutz, F. Engel-Janosi, Wien).
2. Biography as historical study (A. Wilson, Trent Univ. Peterborough).
3. Biographie und Autobiographie; das Problem von Quelle und Darstellung (W. Hubatsch, Bonn).
4. L'historien et l'interview (L. de Jong, Amsterdam).

Secondo grande tema con la partecipazione di esperti: Storia dei Continenti

Nationalisme et lutte des classes dans le processus de modernisation en Asie et en Afrique

1. Nationalism and the class struggle (J. M. Lonsdale, Cambridge).
2. Nationalisme et lutte des classes dans le processus de modernisation de l'Extrême-Orient (Seiji Imahori, Hiroshima).
3. Des changements qualitatifs dans le développement des états asiatiques après la deuxième guerre mondiale (A. Palat, Prague).
4. Das Entstehen moderner Eliten in Afrika seit der Mitte des 18. Jh. (I. Geiss, Bonn).
5. Afrikanische-Staaten unter dem Druk der europäischen Kolonisation und Dekolonisation (F. Ansprenger, Berlin).
6. Wege und Formen der Staatsbildung in Afrika und Asien seit dem 2. Weltkrieg (W. Markov, Leipzig).
7. Slavery and history. A comparative study (D. B. Davis, Cornell Univ.).

RELAZIONI

A. — La place de l'Amérique latine dans le processus historique mondial aux XIXe et XXe siècles

1. Ursprünge und Probleme lateinamerikanischer Guerillabewegungen im 19. Jh. (G. Kahle, Köln).
2. L'Amérique latine et le processus historique mondial aux XIXe et XXe siècles (A. N. Glinkine, Moscou).

B. — THE CHALLENGE OF FRONTIER LANDS IN THE HISTORY OF CONTINENTS

The challenge of Frontier Lands in the history of continents (R. COOK, Univ. Toronto).

II. - STORIA ANTICA

1. - *Grandi relazioni con partecipazione di esperti*

IL PROBLEMA DELL'EQUILIBRIO POLITICO NEL MONDO MEDITERRANEO

1. Il problema dell'equilibrio politico greco nel mondo mediterraneo (P. TREVES, Firenze).
2. La colonisation grecque en Occident (G. VALLET, Paris).
3. La citoyenneté romaine (W. SESTON, Paris).

2. - *Relazioni*

1. La stratification sociale des sociétés antiques, dynamisme et tendance (S. L. OUTTCHENKO, Moscou; I. M. DIAKONOV, Leningrad).
2. Problemas sociales del urbanismo en el area mediterranea durante la Edad Antigua (A. GARCIA Y BELLIDO, Madrid).
3. Gedanken über gesellschaftlichen Fortschrift im Altertum (L. WELSKOPF, Berlin).
4. Die Fortwirtschaft während der Antike (O. MAKKONEN, Finlande).
5. Formation et développement de la romanité orientale dans l'Empire romain (D. M. PIPPIDI, Bucarest).
6. Le monde antique et l'Orient (V. D. BLAVATSKY, Moscou).
7. Conflict and continuity in the ancient Near East (T. R. S. BROUGHTON, North Caroline).
8. La civilisation italique (J. HEURGON, Paris).
9. Le monde « barbare » et la fin du monde antique (I. NESTOR, Bucarest).
10. Political structure of the ancient nomadic State in Mongolia (Masao MORI, Tokyo).
11. Il mutamento delle idee sull'« antichità » nell'Ottocento (S. MAZZARINO, Roma).

III. - MEDIO EVO

1. - *Grandi relazioni con la partecipazione di esperti*

IL FEUDALESIMO COME MOMENTO STORICO,
COME MOVIMENTO SOCIALE, COME MODO DI PRODUZIONE

1. Les problèmes de la genèse du féodalisme dans les pays européens (Z. V. OUDALTSOVA, E. V. GOUTNOVA, Moscou).
2. Problèmes de la transition de l'Antiquité au féodalisme dans l'Europe du Sud-Est (D. ANGUELOV, Bulgarie).
3. Il feudalismo come momento storico, come movimento sociale, come modo di produzione (G. ARNALDI, Roma).
4. Les voies historiques du développement de la féodalité et les variantes de la société médiévale (G. SZEKELY, Hongrie).

5. Les rapports économiques et sociaux en Europe centrale et orientale dans le haut moyen âge (H. Lowmiansky, Poznán).
6. The dynamics of mediaeval society (S. Thrupp, Univ. of Michigan).
7. Special features of the Japanese feudalism (Hisato Matsuoka, Hiroshima).

2. - *Relazioni*

1. The mediaeval world and classical antiquity (R. W. Hunt, Oxford).
2. Sovereignty and its limitations in the Middle Ages (Gaines Post, Princeton).
3. Structures familiales dans le moyen âge occidental (G. Duby, Aix-en-Provence).
4. Les pauvres et la société médiéval (M. Mollat, France).
5. Causes de la diffusion tardive de l'idée du christianisme dans le pays baltes (U. M. Urchinis, Vilnius).
6. Die Ostmissionen der abendländischen und der griechischen Kirche im Mittelalter (F. Dvornik, Dumbarton Oaks) [Saint-Siège].
7. Byzance et la Russie du XIe au XVe siècle: aspects politiques, religieux, économiques, culturels et artistiques (D. Obolensky, Oxford) [Association intern. des Études byzantines].
8. Le commerce en mer Noire des débuts de l'époque byzantine au lendemain de la conquête de l'Égypte par les Ottomans (1517) (Ch. Verlinden, Gand) [Commission intern. d'Histoire maritime].
9. L'économie des Balkans et la Méditerranée aux XVe-XVIe siècles (J. Tadić, Belgrade, N. Filipović, Serajevo).
10. Tensions politiques, religieuses et sociales de l'Islam jusqu'au milieu du XIe siècle (E. L. Petersen, Odense).
11. Islam y Cristianidad en la economia mediterranea de la baja Edad Media (P. Martinez Montavez, Madrid).
12. The impact of Islam in the West (R. W. Southern, Oxford).
13. La société chrétienne du moyen âge vue par une minorité non-chrétienne; sources juives pour l'étude du moyen âge (H. H. Ben Sasson, Israël).

IV. - STORIA MODERNA

1. - *Grandi relazioni con la partecipazione di esperti*

Les problèmes de l'Europe au XVIIe siècle

1. Frankreich und der englische Verfassungskonflikt um die Mitte des 17. Jh. (St. Skalweit, Bonn).
2. Phénomènes de crise politiques, sociaux, économiques et religieux pendant le XVIIe siècle (N. Steenscaard, Copenhague).
3. The revolution in thought and technology (H. R. Trevor-Roper, Oxford; H. C. Kearney, Sussex).
4. La révolution sociale et scientifique du XVIIe siècle (J. Polišensky, Prague).
5. The secularization of society in the XVIIth century (W. J. Bouwsma, Berkeley).
6. L'europe centrale au XVIIe siècle et ses principales tendances politique (J. Gierowski, Cracovie).

2. - *Relazioni*

1. Il modernismo (A. Frugoni, R. Manselli, Roma)
2. Le développement de l'esprit d'organisation et de la pensée méthodique dans la mentalité occidentale à l'époque de la Renaissance (J. Delumeau, Rennes).
3. Nobiltà e amministrazione; formazione del ceto burocratico in Italia nell'età del Rinascimento (M. Berengo, Milano; F. Diaz, Pisa).
4. Von Untertan zum Mitbürger, die Auflockerung des Obrigkeitsstaates vor der französischen Revolution (P. Renvall, Finlande).
5. Strutture agrarie dell'Occidente mediterraneo dal XVI al XIX sec. (R. Romeo, Roma).
6. Silver circulation in East Asia in the XVIth and XVIIth centuries (Atsushi Kobata, Kyoto).
7. Unité des Chrétiens et unité de l'Europe dans la période moderne (A. Dupront, Paris) [Saint-Siège].
8. Eastern European conservatism in the XIXth century (R. Pipes, Univ. of Harvard).
9. L'introduction du parlementarisme en Norvège (A. Kaartvedt, Bergen).
10. Probleme der türkisch, arabisch, persiaen Quellenpublikation der türkischen Geschichte (Baykal, Altundag, Erzi, Turquie).
11. A propos de la tendance générale de l'histoire des États-Unis d'Amérique (A. V. Efimov, Moscou).
12. The gentry in the U.S.A. (S. Persons, Univ. of Iowa).

V. - HISTOIRE CONTEMPORAINE

1. - *Grand rapport avec experts*

Le monde entre les deux guerres mondiales

1. Strukturprobleme der Parlamentsdemokratie seit dem 1. Weltkrieg (D. Bracher, Bonn).
2. Begriff und Wirklichkeit der Demokratisierung: das Beispiel Deutschlands (W. Conze, Heidelberg).
3. Il movimento socialista in Italia dopo il 1914 (L. Valiani, Milano).
4. Le problème des minorités nationales entre les deux guerres mondiales (S. Ettinger, Israël).
5. Le problème de la sécurité collective entre les deux guerres mondiales (I. Oprea, I. Campus, Bucarest).
6. La problèmatique du fascisme dans la période de l'entre deux guerres (I. T. Berend, G. Ránki, Budapest).
7. Le Christianisme social (chan. R. Aubert, Louvain) [Belgique, Saint-Siège].

2. - *Rapports*

1. Mouvements idéologiques en Europe du Sud-Est au cours des XIXe-XXe siècles, jusqu'à la première guerre mondiale (H. Hristov, Bulgarie).
2. L'année 1871, tournant de l'histoire universelle (J. Borejsza, Varsovie).

3. Les puissances européennes et les Balkans au début du XXe siècle, 1900-1914 B. Pavicević, Belgrade; D. Zografski, Skopje).
4. Mouvements des classes moyennes en Europe et aux U.S.A. (V. Dybdahl, Aarhus).
5. La crise des mutineries aux divers fronts en 1916-1917 (R. de Schryver, Louvain).
6. Bilanz der Welt 1917-1918 (L. Berthold, Berlin).
7. Les traits essentiels de la « révolution culturelle » en U.R.S.S. (M. P. Kim, Moscou).
8. Le changement dans la structure sociale de la population de l'U.R.S.S. (J. A. Poliakov, Moscou).
9. The role of the state in U.S. economic life (F. Freidel, Univ. of Harvard).
10. Law enforcement in the modern state (J. H. Burns, London).

VI. - ORGANISMES INTERNATIONAUX AFFILIÉS ET COMMISSIONS

1. Mouvements paysans et problèmes agraires de la fin du XVIIIe siècle à nos jours [Commission d'Histoire des Mouvements sociaux et structures sociales].
2. Les masses de travailleurs dans l'effort de guerre pendant le deuxième conflit mondial [Comité international d'Histoire de la Deuxième Guerre mondiale].

VII. - SEDUTE PLENARIE

1. - *Seduta d'apertura*

Lénine et l'histoire (E. M. Joukov, Moscou).

2. - *Seduta conclusiva*

L'art dans la Russie médiévale et l'Occident (V. N. Lazarev, Moscou).

LIBRI RICEVUTI

Abbazia di Montecassino. I regesti dell'Archivio, vol. IV, a cura di Tommaso LECCISOTTI, Roma, Ministero dell'Interno. Ufficio centrale degli Archivi di Stato, 1968, pp. VIII-381, L. 6.000.

BAER George, *The coming of the Italian-Ethiopian war*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1967, pp. 104, $. 9.50.

BALBONI Dante, *La cattedra di San Pietro*, Roma, Tip. Poliglotta Vaticana, 1967, pp. VII-128, s.p.

BAYET Jean, *Mélanges de littérature latine*, Roma, Ed. di storia e letteratura, 1967, pp. 560, L. 10.000.

BECKER Marvin B., *Florence in transition*, Vol. I, *The decline of the Commune*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1967, pp. 263.

BENNASSAR Bartolomé, *Valladolid au siècle d'or*, Paris-La Haye, Mouton, 1967, pp. 634, s.p.

BILLING Joseph, *L'hitlérisme et le système concentrationnaire*, Paris, PUF, 1967, pp. 321, F. 28.

BORGES DE MACEDO Jorge, *Problemas de história da industria portuguesa no século XVIII*, Lisboa, Associação industrial portuguesa, 1963, pp. 394, s.p.

BOYER Ferdinand, *La seconde République, l'Italie du Nord et Charles-Albert en 1848*, Paris, Pedone, 1967, pp. 348, s.p.

BRASCA Santo, *Viaggio in Terrasanta* (1480), con l'*Itinerario* di G. Capodilista, a cura di A. L. MOMICLIANO LEPSCKY, Milano, Longanesi, 1967, pp. 301, L. 4.500.

BROCCOLI Angelo, *Educazione e politica nel Mezzogiorno d'Italia, 1767-1860*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, pp. VI-254, L. 2.000.

BROWN Martin jr., *The Comte de Chambord*, Durham (N.C.), Duke Univ. Press, 1967, pp. VII-225, $. 8.00.

BUSH John, *Venetia redeemed. Franco-Italian relations, 1864-1866*, Syracuse (N. Y.), Syracuse Univ. Press, 1967, pp. 160, $. 6.00.

CARACCIOLO Alberto, *Domenico Passionei tra Roma e la Repubblica delle lettere*, Roma, Ediz. di Storia e Letteratura, 1968, pp. 294, s.p.

CARR Edward, *Il socialismo in un solo paese*, Vol. I, *La politica interna, 1924-26*, Torino, Einaudi, 1968, pp. 937, L. 8.000.

Carteggio Cavalletto-Meneghini (1865-1866), a cura di Federico SENECA, Padova, Marsilio, 1967, pp. 355, s.p.

CATTANEO Mario, *Libertà e virtù nel pensiero politico di Robespierre*, Milano-Varese, Istituto editoriale subalpino, 1968, pp. 231, L. 2.400.

CAVOUR Camillo, *Epistolario*, vol. II *(1841-1843)*, con supplemento per gli anni 1819-1840, a cura di Carlo PISCHEDDA, Bologna, Zanichelli, 1968, pp. XIV-544, L. 6.000.

CHECKELAND S. G., *The Mines of Tharsis*, London, Allen & Unwin, 1967, pp. 288, s. 60.

CHERNIAVSKY Michael, *Prologue to revolution*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1967, pp. 249, s.p.

CHURCH Frederic, *I riformatori italiani*, Trad. di Delio Cantimori, Milano, Il Saggiatore, 1967, 2 voll. L. 1.600.

COMTE Auguste, *Corso di filosofia positiva*, a cura di Franco Ferrarotti, Torino, UTET, 1967, 2 voll., L. 13.000.

Correspondance des nonces en France Dandino, Della Torre et Trivultio (1546-1551), éditée par J. LESTOCQUOY, Rome-Paris, Presses de l'Université Grégorienne, Editions de Boccard, 1966, pp. 604, L. 7.000.

COLET Henry, *Le roman jusqu'à la Revolution*. Tome II, *Anthologie*, Paris, Colin, 1968, pp. 283, s.p.

CARCOPINO Jerome, *Jules César*, Paris, P.U.F., 1968, pp. 593, F. 50.

CARRILLO Elisa, *Alcide De Gasperi. The long apprenticeship*, Notre Dame. Univ. of Notre Dame Press, 1965, pp. 185, $. 5.50.

CLARK Ronald, *The Huxleys*, London, Heinemann, 1968, pp. 398, s. 63.

COSTER Charles Henry, *Late roman studies*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1968, pp. 408, $. 4.00.

COLE G.D.H., *Storia del pensiero socialista. La seconda Internazionale. 1889-1914*, parte I, Bari, Laterza, 1968, pp. VI-610, L. 6.500.

CRISTIANI Emilio, *La consorteria da Crespignano e l'origine degli Alvarotti di Padova*. Estr. da « Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici », I, Napoli, 1967, pp. 64.

CRISTIANI Emilio, *Note sui rapporti tra il comune e il contado di Pistoia nel sec. XIII*. Estr. da *Il Gotico a Pistoia nei suoi rapporti con l'arte gotica in Italia*, Pistoia, Centro di studi italiani di storia e d'arte, 1966, pp. 13.

CULTRERA Giuseppe, *Precisazioni sulla questione dell'arte alessandrina*, Roma, Accademia Naz. dei Lincei, 1968, pp. 357, s. p.

D'ADDARIO Arnaldo, *Gli archivi dei regni dei Paesi Bassi*, Roma, Ministero dell'Interno. Ufficio centrale degli Archivi di Stato, 1968, pp. 139, L. 2.000.

DAHMUS Joseph, *Seven medieval Kings*, London, Allen & Unwin, 1967, pp. 344, s. 42.

DAWSON Jerry, *Friedrich Schleiermacher. The evolution of a nationalist*, Austin and London, Univ. of Texas Press, 1966, pp. 173, $. 5.

DE MARTINO Francesco, *Storia della Costituzione romana*, vol. V, Napoli, Jovene, 1967, pp. 532, L. 6.000.

Deuxième (La) Internationale et l'Orient, a cura di Georges HAUPT e Madeleine REBÉRIOUX, Paris, Ed. Cujas, 1967, pp. 493, s.p.

DEYON Pierre, *Amiens capitale provinciale. Etude sur la société urbaine au XVIIe siècle*, Paris - La Haye, Mouton, 1967, pp. 606, s.p.

DAIGNÉ Pathé, *Pouvoir politique traditionnel en Afrique occidentale*, Paris, Présence Africaine, 1967, pp. 294, s.p.

DILCHER Gerhard, *Die Entstehung der Lombardischen Stadtkommune*, Aalen, Scientia Verlag, 1967, pp. 208, DM. 36.

DORIA Giorgio, *Uomini e terre di un borgo collinare. Dal XVI al XVIII secolo*, Milano, Giuffrè, 1968, pp. XV-437, L. 4.200.

DREUX-BREZE Joachim de, *Le problème du regroupement en Afrique Equatoriale*, Tome II, Paris, Pichon & Durand-Auzias, 1968, pp. 207, F. 26.90.

FABRE Michel, *Les Noirs américains*, Paris, Colin, 1967, pp. 320, s.p.

FILIPPONE Giustino, *Le relazioni fra lo Stato pontificio e la Francia rivoluzionaria*, Milano, Giuffrè, 1967, pp. 729, L. 6.000.

FOA Vittorio, *Italian social democracy, yesterday and today*, Reading, Univ. of Reading Press, 1967, pp. 17.

FONTANA Sandro, *La controrivoluzione cattolica in Italia (1820-1830)*, Brescia, Morcelliana, 1966, pp. 349, L. 3.000.

FRIEDMAN Milton, *Efficienza economica e libertà*, Firenze, Vallecchi, 1967, pp. 306, L. 1.000.

GASBARRI Carlo, *Persone e fatti di Roma fra Ottocento e Novecento. Memorie vallicelliane*, Roma, Palombi, 1968, pp. 199, L. 3.000.

GENTILE Giovanni, *Studi vichiani*, Firenze, Sansoni, 1968, pp. 436, L. 6.000.

GHIRARDINI L. L., *L'enigma di Canossa*, Bologna, Patròn, 1968, pp. 175, L. 1.800.

GIBELLI Antonio, *Genova operaia nella Resistenza*, Genova, Istituto storico della Resistenza in Liguria, 1968, pp. 368, L. 1.500.

GILG Peter, *Die Erneuerung des demokratischen Denkens im wilhelminischen Deutschland*, Wiesbaden, Steiner, 1965, pp. 280, DM. 36.

GILL Joseph, *Il Concilio di Firenze*, Firenze, Sansoni, 1967, pp. XIX-535, L. 6.000.

GIURA LONGO R., *Clero e borghesia nella campagna meridionale*, Matera, Basilicata Ed., 1967, pp. 276, L. 2.200.

GLOTZ Gustavo, *La cité grecque*, Paris, Michel, 1968, pp. 473, F. 9.

GONNET Giovanni, *Le confessioni di fede valdesi prima della Riforma*, Torino, Claudiana, 1967, pp. 196, L. 2.400.

Grandi (Le) controversie della storia americana, Vol. I, *1765-1865*; vol. II, *1864-1957*. Rassegna documentaria a cura di R. HOFSTADTER, Roma, Opere Nuove, 1966, pp. 510-557, L. 6.000.

GRIFFITHS David Albert, *Jean Reynaud encyclopédiste de l'époque romantique*, Paris, Rivière, 1965, pp. 483, s.p.

GUICCIARDINI Francesco, *Carteggi*, Vol. XIII *(6 marzo - 22 aprile 1527)*, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1968, pp. 263, L. 5.000.

GUILLEN Pierre, *L'Allemagne et le Maroc de 1870 à 1905*, Paris, P.U.F., 1967, pp. 990, F. 60.

HABAKKUK H. J., *American and British technology in nineteenth century*, Cambridge, Univ. Press, 1967, pp. 222, s.p.

HARPAZ Ephraïm, *L'école libérale sous la Restauration*, Genève, Droz, 1968, pp. 424, s.p.

HEDVA Ben-Israel, *English Historians on the French Revolution*, Cambridge, Univ. Press, 1968, pp. 312, s.p.

HEROLD J. Christopher, *L'età di Napoleone*, Milano, Il Saggiatore, 1967, pp. 466, L. 3.000.

HILL Christopher, *Reformation to industrial revolution*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1968, pp. 253, s. 42.

Histoire du Languedoc, publiée sous la direction de Philippe WOLFF, Paris, Privat, 1967, pp. 535, s.p.

HORN D. B., *Great Britain and Europe in the XVIII century*, Oxford, Univ. Press, 1967, pp. XI-411, s. 45.

HROCHOVÁ Věra, *Byzantská Věsta ve 13-15 století*, Praha, Universita Karlova, 1967, pp. 118, Kcs. 20.

LEVINE Mortimer, *Bibliographical handbook on Tudor England, 1485-1603*, Cambridge, Univ. Press, 1968, pp. 115, s. 25.

IRMSCHER Johannes, *Der Philellenismus in Preussen als Forschungsanliegen*, Berlin, Akademie Verlag, 1966, pp. 73, D.M. 4.50.

ISNENGHI Mario, *I vinti di Caporetto*, Padova, Marsilio, 1967, pp. 274, L. 3.500.

KENNET Lee, *The French Armies in Seven Years' War*, Durham (N.C.), Duke Univ. Press, 1967, pp. XVI-165, $. 6.00.

KIENAST Walther, *Der Herzogtitel in Frankreich und Deutschland (9. bis 12. Jahrhundert)*, Mit Listen der ältesten deutschen Herzogsurkunden, München-Wien, Verlag Oldenburg, 1968, pp. 505, s. p.

KNACHEL Philip A., *England and the Fronde*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1967, pp. XI-312, $. 7.00.

KOENIG Helmut, *Lenin und der italienische Sozialismus, 1915-1921*, Tübingen, Arbeitsgemeinschaft für Osteuropaforschung, 1967, pp. 240, D.M. 32.

LAMMA Paolo, *Oriente ed Occidente nell'Alto Medioevo*, Padova, Antenore, 1968, pp. 489, L. 7.000.

LAPEYRE Henri, *Les monarchies européennes du XVIe siècle. Les relations internationales*, Paris, P.U.F., 1967, pp. 384, F. 22.

Lettres de Henry IV concernant les relations du Saint-Siège et de la France, 1595-1609, editées par B. BARBICHE, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1968, pp. V-225, s.p.

LICATA Glauco, *La « Rassegna Nazionale ». Conservatori e cattolici liberali italiani attraverso la loro rivista (1879-1915)*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1968, pp. 614, s.p.

MACK SMITH Denis, *Il Risorgimento italiano. Storia e testi*, Bari, Laterza, 1968, pp. 702, L. 6.000.

MANCA Ciro, *Aspetti dell'espansione economica catalano-aragonese nel Mediterraneo occidentale*, Milano, Giuffrè, 1966, pp. 376, L. 3.000.

MARTEL André, *Louis Arnold et Joseph Allegro consuls du Bey de Tunis à Bone*, Paris, P.U.F., 1967, pp. 241, s.p.

MARTI Berthe M., *The Spanish College at Bologna in the fourteenth century*, Philadelphia, Univ. of Pennsylvania Press, 1966, pp. 393, $. 12.

MAYER Arno, *Politics and diplomacy of peacemaking*, London, Weidenfeld, 1967, pp. 918-XX, s.p.

MAZZINI Giuseppe, *Scritti editi ed inediti*, Nuova serie, vol. II, *Zibaldone giovanile*, vol. II, a cura di Arturo CODIGNOLA, Imola, Galeati, 1967, pp. 215, L. 1.200.

MESCHAT Klaus, *Die Pariser Kommune von 1871 im Spiegel der sowietischen Geschichtsschreibung*, Berlin, Osteuropa-Institut an der Freien Universität Berlin, 1965, pp. 267, DM. 38.

MILLMAN Richard, *British foreign policy and the coming of the Franco-Prussian war*, Oxford, Univ. Press, 1965, pp. 238, s. 35.

Miscellanea di storia del Risorgimento in onore di Arturo Codignola, Genova, Comitato genovese dell'Istituto per la Storia del Risorgimento, 1967, pp. VII-279, L. 3.500.

MOLINELLI Raffaele, *I repubblicani in una città delle Marche (1900-1914)*, Urbino, Argalia, 1966, pp. 131, L. 1.400.

MORI Renato, *Il tramonto del potere temporale, 1866-1870*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1967, pp. 624, L. 8.000.

Nord e Sud nella società italiana di oggi, Atti del Convegno promosso dalla Fondazione Luigi Einaudi (Torino 30 marzo-8 aprile 1967), Torino Fondazione Luigi Einaudi, 1968, pp. 542, s.p.

OUTRAM Evennett, *The spirit of the Counter-Reformation*, Cambridge, Univ. Press, 1968, pp. 158, s. 15.

PAGLIANO UNGARI Graziella, *Croce in Francia. Ricerche sulla fortuna dell'opera crociana*, Napoli, Istituto italiano per gli studi storici, 1967, pp. 198, L. 2.500.

PAOLINI Pietro, *Autoritratto di Luigi Cadorna*, Estr. da « Archivio Storico Italiano », 1968, pp. 28.

PAUER Hans, *Kaiser Franz Joseph I*, Wien-München, Herold, 1966, pp. 436, Sc. 395.

PAYNE Stanley G., *Politics and military in modern Spain*, Stanford (Cal.), Univ. Press, 1967, pp. 574, $. 12.50.

PETRUCCI Armando, *La scrittura di Francesco Petrarca*, Città del Vaticano, Biblioteca Ap. Vaticana, 1967, pp. 155, s.p.

PINI Antonio Ivan, *I « Libri matricularum societatum bononiensium » e il loro riordinamento archivistico*, Bologna, Archivio di Stato, 1967, pp. 36, s.p.

PRODI Paolo, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, vol. II, Roma, Ediz. di Storia e Letteratura, 1967, pp. 621, s.p.

PROST Antoine, *Histoire de l'enseignement en France, 1800-1967*, Paris, Colin, 1968, pp. 524, s.p.

Reformministerium (Das) Stein, a cura di H. SCHEEL e D. SCHMIDT, Berlin, Akademie Verlag, 1966-67, 2 voll., DM. 90.50.

RICHARDSON Nicholas, *The french prefectoral corps, 1814-1830*, London, Cambridge Univ. Press, 1966, pp. 263, s. 50.

RICUPERATI Giuseppe, *La prima formazione di Pietro Giannone*, Estr. da « Studi sul 700 italiano », Napoli, Istituto italiano di studi storici, 1968, pp. 93-170.

RIZZA Cecilia, *Peiresc e l'Italia*, Torino, Giappichelli, 1965, pp. 351, L. 4.000.

ROMERO José Luis, *La revolución burguesa en el mundo feudal*, Buenos Aires, Sudamericana, 1967, pp. 553, s.p.

RYDER A. J., *The German revolution of 1918*, Cambridge, Univ. Press, 1967, pp. 304, s. 63.

SALVEMINI Gaetano, *Lettere dall'America, 1944-1946*, Bari, Laterza, 1967, pp. XIV-433, L. 2.400.

SAUMAGNE Charles, *La Numidie et Rome*, Paris, P.U.F., 1966, pp. 267, F. 20.

SERRA Franco, *Humboldt e la rivoluzione tedesca*, Bologna, Il Mulino, 1966, pp. 185, L. 2.000.

SKIDMORE Thomas E., *Politics in Brazil, 1930-1964*, New York, Oxford Univ. Press, 1967, pp. XVIII-446, $. 8.75.

TACCARI Mario, *I Florio*. Presentazione di G. Innorta. Premessa di C. Trasselli, Caltanissetta-Roma, Sciascia, 1967, pp. XXXIII-147, L. 2.000.

TOSCANO Mario, *Storia diplomatica della questione dell'Alto Adige*, Bari, Laterza, 1967, pp. XXIII-745, L. 7.500.

VALERA Paolo, *Milano sconosciuta*, Milano, Martello, 1968, pp. 229, L. 3.200.

VOLPE Gioacchino, *Storici e maestri*, Firenze, Sansoni, 1967, pp. IX-492, L. 6.000.

WHITE Lynn jr., *Tecnica e società nel Medioevo*, Milano, Il Saggiatore, 1967, pp. 257, L. 2.000.

ZERELLA Francesco, *Monaldo Leopardi giornalista*, Roma, Opere Nuove, 1968, pp. 122, L. 700.

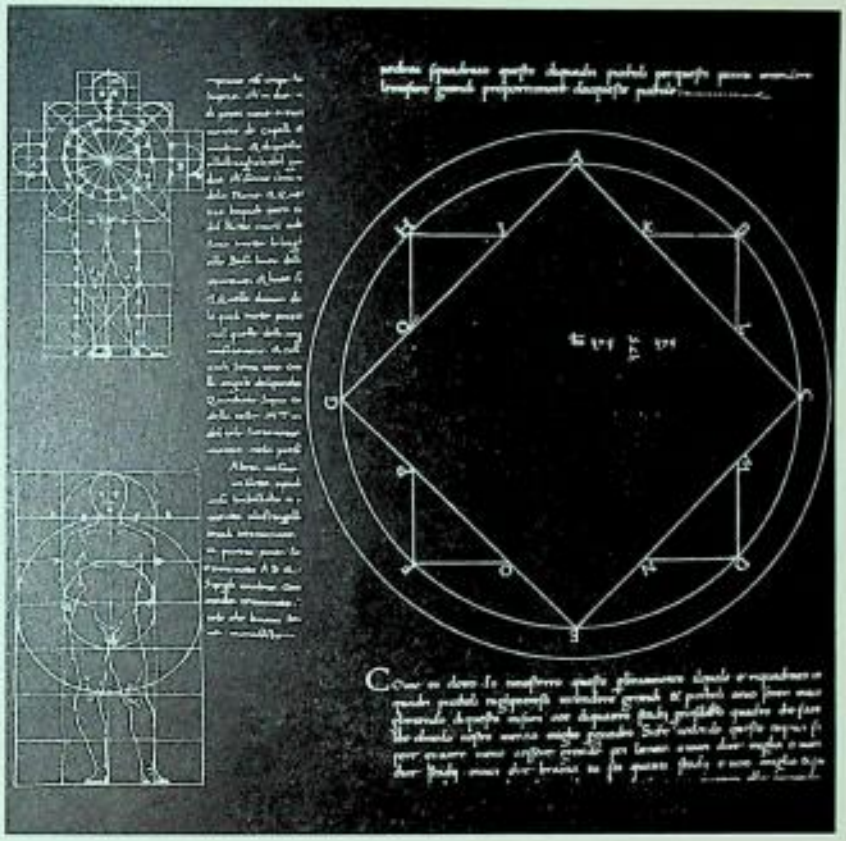
L'Arte Tipografica - Napoli - 30-9-1968 Direttore respons.: FRANCO VENTURI

QUADERNI STORICI DELLE MARCHE

SOMMARIO DEL NUMERO 9 SETTEMBRE-DICEMBRE 1968

DEDICATO A STORIA E DIRITTO

Quadrimestrale diretto da ALBERTO CARACCIOLO; Comitato di redazione: SERGIO ANSELMI, ALBERTO CARACCIOLO, RENZO PACI; Segretaria di redazione: MARINELLA MAZZANTI BONVINI; Direzione, redazione, amministrazione: *Palazzo degli Anziani, 60100 Ancona*. Abbonamento annuo L. 2.000 (c/c postale 15/920 intestato a « Argalia Editore - Urbino »); un fascicolo L. 800



PUBBLICAZIONE TRIMETRALE - SETTEMBRE 1968 - SPEDIZ. IN ABBON. POST. - IV GRUPPO