

# PERCORSI DI LIBERTÀ FRA TARDO MEDIOEVO ED ETÀ CONTEMPORANEA

a cura di

PIERPAOLO MERLIN - FRANCESCO PANERO



CENTRO  
INTERNAZIONALE  
DI STUDI SUGLI  
INSEGUIMENTI  
MEDIEVALI

DIPARTIMENTO  
DI LINGUE E  
LETTERATURE STRANIERE  
E CULTURE MODERNE  
UNIVERSITÀ DI TORINO



**INSEDIAMENTI UMANI, POPOLAMENTO, SOCIETÀ**

*collana diretta da  
Francesco Panero e Giuliano Pinto*



CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI SUGLI INSEDIAMENTI MEDIEVALI  
DIPARTIMENTO DI LINGUE E LETTERATURE STRANIERE E CULTURE MODERNE  
DELL'UNIVERSITÀ DI TORINO

**PERCORSI DI LIBERTÀ  
FRA TARDO MEDIOEVO  
ED ETÀ CONTEMPORANEA**

a cura di

**PIERPAOLO MERLIN - FRANCESCO PANERO**

Cherasco 2017

*Atti del Convegno «Percorsi di libertà fra tardo Medioevo ed Età contemporanea»  
Torino e Cherasco, 15 e 16 marzo 2016*

Le ricerche sono state parzialmente finanziate e il volume è stato pubblicato con contributi dei seguenti Enti: Centro Internazionale di Studi sugli Inseguimenti Medievali, Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere e Culture Moderne dell'Università di Torino

Ove non indicato diversamente, le fotografie sono degli autori dei testi. L'autorizzazione alla pubblicazione delle immagini è stata richiesta agli Enti conservatori.

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA  
2017

CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI SUGLI INSEDIAMENTI MEDIEVALI  
Palazzo Comunale - Via Vittorio Emanuele II, 79 - 12062 Cherasco (CN)  
Tel. 0172 427010 - Fax 0172 427016  
[www.cisim.org](http://www.cisim.org)

ISBN 978-88-94069860

## *Presentazione*

Le relazioni presentate al Convegno *Percorsi di libertà fra tardo Medioevo ed Età contemporanea*, svoltosi a Torino il 15 e 16 marzo 2016, si inquadrano nel progetto di ricerca «L'idea di libertà fra Medioevo ed Età contemporanea: fonti, letteratura, dibattito storiografico», organizzato dalla sezione Culture moderne del Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere e Culture Moderne dell'Università di Torino.

Alcuni studiosi del Dipartimento collaborano anche con il Centro Internazionale di Studi sugli Insediamenti Medievali, che ha voluto ospitare in una delle sue collane gli Atti del Convegno. D'altro canto, già una precedente pubblicazione – apparsa nella stessa collana con il titolo *Migrazioni interne e forme di dipendenza libera e servile* (2015) – rientrava nel medesimo progetto di ricerca.

Della libertà si può parlare in molti modi, formulando per esempio una *teoria* della libertà, particolarmente cara ai filosofi analitici, che si concentrano sugli usi contemporanei di «libertà», trascurando l'evoluzione storica del concetto. Il Convegno è stato invece organizzato con un approccio che considera le forme diverse in cui la libertà (termine, concetto e cosa) si è espressa nelle varie epoche, sopravvivendo nel tempo solo a patto di continui cambiamenti di senso. Tale ottica ha interessato differenti discipline, dalla storia alla letteratura, dalla pedagogia all'antropologia, nell'intento di favorire il confronto multidisciplinare.

Così a partire dal tardo Medioevo, come evidenziano i contributi di Francesco Panero e Alberto Sciascia, a fronte di un insieme di libertà economiche, o privilegi, richiesti a signori, comunità urbane, principi e sovrani, si pone la libertà giuridica alla quale aspirano *tailables*, *mainmortables* e *remences*, che sono documentati in alcune regioni dell'Europa occidentale fino alla prima Età moderna o, addirittura, fino alla Rivoluzione francese.

Tra XV e XVI secolo la libertà è ancora declinata in senso feudale e cetuale, ma acquista rilevanza nella riflessione etico-filosofica sulla condizione dell'uomo nel mondo, che si esprime anche in forme drammatiche come nella «moralità» (*moralité*) di cui ci parla Giovanni Matteo Roccati. Mentre assumono un rilievo particolare i tentativi di limitare le autonomie comunitarie da parte del potere centrale, si assiste alla strenua difesa di li-

*bertates* che in realtà sono privilegi (particolari) piuttosto che libertà (generali). È la situazione descritta da Pierpaolo Merlin per il ducato sabaudo del primo Cinquecento. In un mondo che cambia grazie all'espandersi degli orizzonti geografici e delle relazioni commerciali, la libertà si concretizza a certi livelli sociali nella presenza di spazi per la mobilità femminile, come ci dimostra Rita Mazzei nel suo intervento.

In tali spazi si muovono pure alcune figure di donne libere dell'alta aristocrazia: è il caso considerato da Alice Blythe Raviola. Prettamente aristocratica è la concezione di libertà che si evidenzia nel conflitto politico ricostruito da Frédéric Ieva, consumatosi all'interno della dinastia sabauda durante la reggenza di Madama Cristina.

Con l'Illuminismo si compie indubbiamente una svolta, perché a questo punto è il dibattito filosofico-storiografico a condizionare fortemente l'idea di libertà, che si lega all'affermazione di valori «positivi» come ad esempio la libertà di opinione e di stampa, a cui è dedicato il contributo di Patrizia Delpiano. La Rivoluzione francese porta a compimento la sintesi tra aspirazioni libertarie maturate in Europa nel corso dei secoli precedenti e l'elaborazione teorica degli intellettuali. Questo nuovo clima influenza sia grandi scrittori come Alessandro Manzoni, come mostra ampiamente Luca Badini Confalonieri, sia modesti letterati di provincia, come ci ricorda Paolo Gerbaldo.

L'esperienza rivoluzionaria lascia in eredità i nuovi concetti, astratti e assoluti, dei «diritti dell'uomo», dell'impostazione pedagogica dell'*homo faber*, della libertà di pensiero e d'insegnamento, definendo l'idea di un'identità culturale e di una coscienza sociale che trovano ulteriori sviluppi nel corso dell'Ottocento e dell'Età contemporanea. Alcuni di questi fondamentali passaggi sono colti negli interventi di Silvano Calvetto ed Elena Madrussan, che ci insegnano come ancora oggi la libertà sia un valore lontano dall'essere realizzato, ricordando la forte responsabilità morale che spetta in questo senso alla figura dell'educatore. Nel XIX secolo tuttavia è anche l'artista a diventare un testimone della libertà, come dimostrano gli esempi studiati da Anna Ciotta.

L'idea di libertà continua ad esercitare un forte fascino sull'immaginario popolare contemporaneo, come sottolineano gli interventi di Laura Bonato e Lia Emilia Zola. Entrambe ricostruiscono feste e rituali collettivi che richiamano un passato lontano, quasi mitico, a riprova di quanto la libertà sia un concetto ancora altamente evocativo e di valore assoluto. Come dice Isaiah Berlin «Ogni cosa è ciò che è: la libertà è libertà, non è uguaglianza od onestà, o giustizia, o cultura, o felicità o coscienza tranquilla».

*Forme di servitù e aspirazioni alla libertà  
fra basso Medioevo e Antico regime*





**«Mainmortables» e «taillables»  
nell'area alpina occidentale (secoli XII-XVI)**

FRANCESCO PANERO

*1. Premessa*

L'onere della «manomorta» e la conseguente definizione di *mainmortables* dei dipendenti che vi erano soggetti ha rappresentato, e rappresenta tuttora, uno dei problemi centrali dell'interpretazione storiografica della dipendenza servile e libera bassomedievale.

Infatti, secondo Marc Bloch, il diritto di successione del signore (per lo più definito «manomorta») nei confronti del *servus* bassomedievale – vale a dire il contadino soggetto a una dipendenza ereditaria – nel territorio transalpino sarebbe stato uno degli oneri caratteristici della subordinazione servile: in alcune regioni della Francia, alla morte del dipendente non libero il signore aveva il diritto di prelevare una parte dei suoi beni mobili, lasciando il resto dell'eredità ai figli; in altre invece «Se il servo lascia dei discendenti, il patrimonio spetta integralmente a loro. A una condizione, però: è necessario che questi eredi siano costantemente vissuti in comunanza con il defunto ... Se invece il servo moriva senza lasciare discendenti, o eventualmente dei fratelli, oppure sia questi che quelli, prima ancora della sua morte, avevano rotto ogni rapporto di comunanza con lui, allora il signore, salvo naturalmente il doario della vedova e la sua parte di beni che erano stati acquisiti, e dei diritti dei creditori sui beni mobili, ereditava la totalità dei beni, di qualsiasi natura essi fossero»<sup>1</sup>.

Per Louis Binz nel territorio di Ginevra la manomorta avrebbe costituito l'unico carico tipico della servitù bassomedievale<sup>2</sup>, contrariamente a quanto aveva invece affermato Pierre Petot, secondo il quale, se la manomorta nel

---

<sup>1</sup> M. BLOCH, *La servitù nella società medievale*, a c. di G. CHERUBINI, trad. it., Firenze 1993, p. 59 sgg. (i passi cit. alle pp. 60 e 62). Sull'origine del termine Bloch riteneva che «il diritto di 'manomorta', così chiamato perché la 'mano' del servo, vale a dire il suo potere sui suoi beni, deve, in certi casi e su tutto o parte del suo patrimonio, 'morire' irrevocabilmente con lui, senza che al servo sia lecito trasmetterne l'eredità ai propri parenti» (infatti l'eredità solitamente andava al signore). Ma l'ipotesi dell'origine servile della manomorta è stata messa in discussione: cfr. nota 5.

<sup>2</sup> L. BINZ, *Le servage dans la campagne genevoise à la fin du Moyen Âge*, in «Genava», n.s., 11 (1963), p. 443.

basso Medioevo era spesso associata alla dipendenza servile, tuttavia pesava ugualmente sulle persone libere, morte intestate o che destinavano l'eredità a collaterali: in questi ultimi due casi una quota dei beni mobili e immobili o, per gli intestati, addirittura tutta l'eredità, passava ai signori locali o al principe territoriale, senza che per questo venisse messa in discussione la condizione di libertà del deceduto e degli eredi<sup>3</sup>. In altre parole, i beni incamerati dal potere signorile rappresentavano in quest'ultimo caso il tributo di successione dovuto ai detentori del potere pubblico, sempre che non si trattasse di terre signorili date in concessione ai contadini a tempo indeterminato, sulle quali però il signore continuava a esercitare il dominio eminente e a riscuotere laudemie al momento di una cessione delle stesse a terzi o in caso di reinvestitura agli eredi legittimi del concessionario defunto<sup>4</sup>.

Secondo Pierre Petot l'origine della manomorta bassomedievale non sarebbe da connettersi al sistema successoriale dei servi dell'alto Medioevo – i quali non avevano ancora acquisito diritti sulla successione per il peculio servile e per le terre avute in concessione dai genitori (*servi casati*) – ma ai diritti dei liberti condizionati dei secoli XI e XII e dei contadini dipendenti liberi (*tributarii*) che avevano ottenuto terre in locazione a tempo indeterminato<sup>5</sup>.

Tuttavia, almeno a partire dal secolo XIII, in alcune aree della regione alpina occidentale e del Giura franco-svizzero anche taluni *talliabiles*, ossia dipendenti soggetti alla taglia signorile<sup>6</sup>, riconoscevano al proprio *dominus* il diritto di prelevare quel tributo *à merci* (cioè a sua volontà) e al tempo stesso si impegnavano a essere suoi *homines proprii* o *homines de*

---

<sup>3</sup> P. PETOT, *L'origine de la mainmorte servile*, in «Revue historique du droit français et étranger», 19 (1940-41), pp. 278 sgg., 287 sg. (Borgogna). Cfr. anche D. ANEX, *Le servage au Pays de Vaud (XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*, Lausanne 1973, pp. 215-222.

<sup>4</sup> Cfr. note 16, 21, 24, 27 e paragrafo 3.

<sup>5</sup> PETOT, *L'origine de la mainmorte servile* cit., p. 297 sgg. Per i liberti condizionati cfr. F. PANERO, *Il tema dei colliberti medievali nella storiografia italiana e francese del Novecento*, in *Uomini, paesaggi, storie. Studi di storia medievale per Giovanni Cherubini*, a c. di D. BALESTRACCI, A. BARLUCCHI, F. FRANCESCHI, P. NANNI, G. PICCINI, A. ZORZI, Siena 2012, pp. 1159-1179.

<sup>6</sup> F. PANERO, *Un tributo bassomedievale gravante su servi e liberti: la «taglia» in Savoia e in Piemonte (secoli XII-XV)*, in corso di stampa. La taglia era un tributo bassomedievale pagato nell'Europa occidentale ai signori che offrivano protezione ai residenti nel territorio soggetto alla propria giurisdizione. Quindi anche nei casi in cui un «uomo ligio» riconosceva di essere tagliabile *ad misericordiam*, come per esempio avviene a Ugine, in Savoia, nel 1279, è dubbia la sua condizione giuridica, se non è espressamente dichiarata la sua dipendenza ereditaria: il documento è edito in M. CHIAUDANO, *La finanza sabauda nel secolo XIII*, Torino 1933-1937 (Biblioteca della Società Storica Subalpina, d'ora in poi BSSS, 131-133), III, p. 219 sg. Cfr. il saggio di A. Sciascia in questo volume.

*corpore* per sé e per i propri eredi, diventando così dipendenti ereditari soggetti all'onere della manomorta (*mainmortables*).

Per esempio, è stato evidenziato recentemente da Vincent Corriol che alcuni abitanti del Revermont (Bresse-Vallée de l'Ain) fin dal 1289 riconoscevano esplicitamente di essere esclusivamente «talliabiles, expectabiles, absque alio dominio levantes et cubantes» dell'abbazia di Saint-Claude: pur non trattandosi di una chiara sottomissione in stato di servaggio ereditario, questo tipo di dichiarazioni in forma scritta è assimilabile alle auto-dedizioni perpetue che prefigurano una dipendenza servile<sup>7</sup>. Altri atti della stessa epoca chiariscono che se questi *talliabiles/expectabiles* avessero deciso di abbandonare la terra avuta in concessione, avrebbero dovuto restituire la stessa ai grandi proprietari e subire la confisca di un terzo dei loro beni a titolo di risarcimento ai signori, diversamente dai dipendenti liberi che, prima di emigrare, invece avrebbero potuto cedere il dominio utile su terre e case ad altri dipendenti della signoria (fermo restando il diritto dei monaci di percepire laudemie sulle concessioni terriere a favore dei contadini subentranti e tributi sulle vendite)<sup>8</sup>.

In questo modo la condizione dei *talliabiles et homines de manumortua* o *talliabiles vel de corpore* e la *condicio manumortue* diventavano spesso espressione di una dipendenza in stato di servaggio ereditario per gli uomini qualificati come *mainmortables et taillables* oppure come *taillables de mainmorte* o, ancora, come *taillables et de serve condition* o *talliabiles, ascrittios et manumortue*: ciò è stato evidenziato in particolare, con una ricca scelta documentaria, da Jean-François Poudret in un importante saggio pubblicato nel 1998<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> V. CORRIOL, *Les serfs de Saint-Claude. Étude sur la condition servile au Moyen Âge*, Rennes 2009, p. 77 sgg.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 79: «Tamen remanserunt expectabiles ita quod si vellent a nobis vel a dicto tenemento recedere vel burgensium facere, dictum tenementum nobis remaneret et in bonis ipsorum haberemus terciam partem». Molto diversa è invece la condizione dei liberi dipendenti residenti in un borgo (*burgenses, habitantes*), ai quali gli stessi monaci di Saint-Claude riconoscevano la libertà di vendere il dominio utile di case e terre appartenenti al monastero, per es. a Saint-Cergue nel 1357: «Item volumus, statuimus et etiam ordinamus quod si aliquis burgensium vel habitantium se transferre vellet ad alium dominium, locum nostrum et nostrum dominium penitus relinquendo, domos suas, sive lapidee fuerint sive lignee ac etiam hereditates suas quascumque possint vendere cuicumque existenti, tamen sub iurisdicione et potestate nostra, retentis nobis et nostris successoribus laudibus et vendis» (*Ibid.*, p. 131).

<sup>9</sup> J.F. POUDRET, *Coutumes et coutumiers. Histoire comparative des droits des pays romands du XIII<sup>e</sup> à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle*, avec la collaboration de M.-A. VALAZZA TRICARICO, II, Berne 1998, p. 421 sgg., p. 488 sg., p. 496 sgg. Le espressioni «talliabiles vel de corpore», «talliabiles manu mortue», «talliable de main morte», «taillable et de serve condition», «talliabiles, ascrittios et

Per sottrarsi alla manomorta e quindi avere la potestà di lasciare liberamente in eredità i propri beni o, per i parenti dei morti intestati, di ereditare senza impedimenti, per questi *taillables et mainmortables* non liberi era indispensabile avere una carta di liberazione personale (*manumissio*), oppure di *désaveu*, che in taluni casi – in particolare nella Franca Contea e in Borgogna – aboliva quel diritto signorile e in altri lo precisava o lo limitava, allineandolo ai tributi di successione, di natura pubblica, pagati dai dipendenti liberi<sup>10</sup>.

## 2. Il versante nord-occidentale delle Alpi

Ciò che va precisato sin da ora è che questi *talliabiles e homines de manumortua* non erano considerati *servi* in quanto soggetti a questi due oneri signorili, ma erano tali perché avevano accettato con una scrittura e, spesso, con un secondo atto di *confessio* di essere *homines proprii* o *homines de corpore* ereditari, oppure *homines de serve condition* o *homines glebe astricti*<sup>11</sup>, secondo la normativa prevista dal diritto romano commentato dai glossatori e poi applicato dai giuristi postirneriani, dal secolo XII in avanti, attraverso specifiche clausole inserite nei patti agrari o con un'espressa promessa da parte dei dipendenti<sup>12</sup>. In quanto soggetti a una condizione di dipendenza ereditaria, questi uomini non avrebbero più potuto allontanarsi liberamente dalla signoria essendo rivendicabili in tribunale dai propri signori (i quali avrebbero potuto catturarli e riportarli al luogo d'origine, proprio come avveniva per i *servi* altomedievali: *droit de poursuite*), oppure avrebbero subito la confisca di una parte dei beni mobili e sarebbero stati costretti a restituire le terre avute in concessione a tempo indeterminato. A meno che – come abbiamo detto – non fossero stati prima autorizzati dai signori ad andarsene (*désaveu*) oppure liberati con un esplicito atto di ma-

---

manusmortue» appaiono rispettivamente in atti del 1300 circa, del 1412, del 1484, del 1475 e del 1481 relativi al Vaud, al contado di Neuchâtel e al territorio di Losanna (pp. 405, 425, 428, 551). In qualche caso anche «l'homme commande» (ossia il commendato) s'impegna alla residenza perpetua su terra signorile, anche se non sembra ravvisabile un'immediata coincidenza con il *taillable* di condizione servile (p. 360 sg.). Per contro, a p. 477 sg. sono citati casi di *homines liberi* soggetti a taglia e altri oneri di dipendenza signorile.

<sup>10</sup> CORRIOL, *Les serfs de Saint-Claude* cit., p. 131.

<sup>11</sup> PLOUDRET, *Coutumes* cit., p. 426 sg.: atto del 1287.

<sup>12</sup> F. PANERO, *Schiavi, servi e villani nell'Italia medievale*, Torino 1999, p. 216 sgg.; Id., *Schiavi, servi e «homines alterius» nelle città e nelle campagne dell'Italia centro-settentrionale (secoli IX-XII)*, in *Città e campagna nei secoli altomedievali*, Atti della LVI Settimana del CISAM, Spoleto 2009, p. 940 sgg.

*numissio*, che non era una semplice affrancazione dalla taglia o da altri tributi (spesso contemplata, peraltro, nella stessa carta di manumissione), ma un vero e proprio atto di liberazione dallo *status* di servaggio personale ereditario, come è documentato in particolare nel Vaud, nel Vallese e nella Franca Contea meridionale<sup>13</sup>.

In altre parole, l'avvertenza che lo storico deve avere di fronte ad atti di questo tipo è quella di chiarire se gli *homines liberi* di un signore sono tali sul piano giuridico/personale o se sono così definiti in quanto «affrancati» dalla taglia o da altri tributi, magari attraverso un pagamento *una tantum* oppure con la trasformazione della taglia in un censo fisso<sup>14</sup>. Per esempio, gli *homines domini liberi* del conte di Savoia nelle castellanie di Romont e Rue nel 1278 rappresentavano rispettivamente il 20% e il 30% degli *homines domini*, senza che per questo se ne possa tuttavia dedurre che solo un quinto o un terzo dei dipendenti era di condizione personale libera: in entrambi i casi, infatti, si trattava semplicemente di uomini esentati dal pagamento di certi tributi e magari nello stesso documento qualificati come *talliabiles*, temporanei o ereditari<sup>15</sup>. Del resto, negli inventari dei redditi e dei diritti dei conti di Savoia (*extentae*) è raro trovare dei *mainmortables* dichiarati, anche se i figli dei *taillables* spesso lasciavano la casa e l'azienda del padre, per ritornarvi soltanto alla morte del capofamiglia per poter recuperare le terre in concessione, che in caso contrario sarebbero passate

---

<sup>13</sup> POUURET, *Coutumes* cit., p. 421 sg., p. 428 sg., p. 430 sgg. (*droit de poursuite*), pp. 535 sgg., 545 sgg., 551 (atti dei secoli XIII-XV di *manumissio* dalla condizione personale di servaggio ereditario, e di «affrancazione» dal semplice pagamento di tributi, come la taglia arbitraria e la manomorta: gli atti di manumissione sono spesso condizionati dalla richiesta ai contadini di restare nel dominio signorile come «uomini personalmente liberi» dipendenti o come «uomini ligi», soggetti all'esclusiva signoria del signore che ha concesso l'atto di liberazione); CORRIOL, *Les serfs de Saint-Claude* cit., p. 357 sg., 26 apr. 1356; p. 365 sg., 31 dic. 1447; L. FALLETTI, *Le contraste juridique entre Bourgogne et Savoie au sujet de la mainmorte seigneuriale*, in «Mémoires de la Société pour l'Histoire du Droit et des Institutions des anciens pays bourguignons, comtois et romands», 12 (1948-49), pp. 117-139; 13 (1950-51), pp. 139-176; 14 (1952), pp. 131-157; 23 (1962), pp. 7-82 (dedicato in particolare al territorio di Ginevra e al Vaud).

<sup>14</sup> PANERO, *Un tributo* cit. In qualche caso il signore si accordava con il *taillable* perpetuo emigrato, rinunciando al *droit de poursuite* in cambio dei beni mobili del contadino e della restituzione delle terre in concessione da parte del medesimo (per es. a Grandson nel 1412-13): POUURET, *Coutumes* cit., p. 433. Per il Delfinato cfr. P. VAILLANT, *Les libertés des communautés dauphinoises des origines au 5 janvier 1355*, Paris 1951, p. 310 sgg.

<sup>15</sup> N. CARRIER, *Les origines d'un «nouveau servage» en Savoie d'après les enquêtes princières du XIII<sup>e</sup> siècle*, in *Nouveaux servages et sociétés en Europe (XIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*, a cura di N. CARRIER, Caen 2010, p. 83 sg.

nella piena disponibilità del signore concedente, il quale *de iure* avrebbe esercitato il diritto che, se vogliamo, possiamo definire «manomorta reale», derivante dal dominio eminente sulla *res* allogata dal signore ai contadini contro la prestazione di canoni d'affitto e tributi di vario genere, tra cui la taglia<sup>16</sup>.

Per contro, nel 1315 i contadini di Bossonens, nel territorio di Friburgo, promettevano al proprio signore di non emigrare verso un altro castello o villaggio o città senza la sua autorizzazione, diventando così suoi *taillables* ereditari. In altri termini, se in precedenza pagavano taglia e diritti di successione in quanto uomini liberi, con possibilità di emigrare rinunciando alle terre avute in locazione perpetua dal signore, a partire da quell'anno sarebbero stati rivendicabili dal proprio *dominus* dovunque fossero emigrati<sup>17</sup>.

Già nel 1292 un abitante libero di Écublens, nello stesso cantone, aveva donato se stesso e i propri discendenti all'abbazia cistercense di Hauterive, nei confronti della quale si era impegnato con i propri eredi a pagare «*tallias et omnes alias exactiones ... imperpetuum*». Qualora il neo-servo si fosse sottratto alla signoria dell'abbazia, questa avrebbe avuto il diritto di inseguirlo, arrestarlo e confiscargli tutti i beni mobili e immobili. Anche se i beni immobiliari erano verosimilmente terre monastiche date in concessione perpetua al dipendente (e sarebbe pertanto difficile, secondo l'ottica italiana, definirle «terre di manomorta», come vedremo), la confisca dei beni mobili è invece una chiara prova dell'esercizio del diritto di manomorta «personale»<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> CHIAUDANO, *La finanza sabauda* cit., III, p. 170: «... iure est homo domini talliabilis ad misericordiam et tenet de eo idem et frater suus ... ad talliam ... heredes cuius recesserunt ... quousque dicti heredes recuperari voluerint dictum albergamentum».

<sup>17</sup> POUURET, *Coutumes* cit., p. 441: «Promittimus ... quod nos non faciemus aliquam burgesium in aliqua villa, civitate vel castro nec subiemus seu intrabimus wardam seu custodiam alicuius hominis cuiuscumque condicionis existat, nisi de licentia dicti domini Willelmi ... Item quod si in futurum contrahamus moram in aliqua villa, civitate seu castro, quod nobis prodesse non possit dicta mora, quantumcumque esset longi temporis seu longissimi ad prescribendam aliquam libertatem».

<sup>18</sup> N. MORARD, *Servage et manumissions dans le canton de Fribourg à la fin du Moyen Âge*, in «Mémoires de la Société pour l'histoire du droit des anciens pays bourguignons, franc-comtois et romands», 28 (1967), p. 94, doc. 2, a. 1292: «Recognosco etiam quod predictos dominos non possumus subterfugere, aut alterum dominum aut alicuius ville sive loci burgesium, iuramentum aut fedus facere, nisi de dictorum dominorum nostrorum licentia speciali. Quod si ipsos, quod absit, aliquatenus fugeremus ... ipsi tanquam veri domini omnia bona nostra mobilia et immobilia possint tanquam res suas proprias capere et tenere. Et nichilominus corpora nostra tanquam hominum suorum ligiorum ubicumque reperti fuerimus arrestare». Già un atto del 1170 documenta un tentativo signorile (non riuscito) di imporre la dipendenza perpetua a tre *liberi homines*, dipendenti in realtà dai canonici del capitolo di Ginevra: POUURET, *Coutumes* cit., p. 431 sg.

Similmente, nel 1412 i singoli componenti di una famiglia di contadini confessavano di essere «talliabiles manu mortue et serve conditionis» del conte di Friburgo e Neuchâtel, di rinunciare a emigrare in un borgo franco e promettevano di maritare la prole sulle terre soggette al conte<sup>19</sup>.

In un progetto di accordo fra Ludovico di Savoia, signore del Vaud, e il vescovo di Morges (che agiva insieme con il preposito e il capitolo della cattedrale), databile intorno all'anno 1300, si faceva una netta distinzione fra *homines talliabiles vel de corpore* dei religiosi, o subordinati a loro vassalli, e *aliis hominibus episcopi, prepositi et capituli*: i primi non avrebbero potuto sottrarsi alla giurisdizione ecclesiastica, in quanto dipendenti perpetui, gli altri *homines* avrebbero potuto cambiare signore e quindi risiedere liberamente a Morges come sudditi di Ludovico, restituendo però le terre della Chiesa avute in concessione a tempo indeterminato<sup>20</sup>.

D'altronde, secondo un placito generale del 1266, confermato da un consegnamento della fine del XV secolo, a Romainmôtier tutti gli uomini liberi avevano il diritto di abbandonare la signoria monastica locale, risarcendo però i monaci o restituendo loro i beni immobili avuti in concessione. Ciò è ribadito anche quando il documento affronta il caso di coloro che intendevano sposare un servo o una serva di un altro signore: essi, per

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 428: «Vienetus Perregnez de Covet, Angnelleta eius uxor et Iohanneta eius filia ... confitentur esse talliabiles manu mortue et serve conditionis domini comitis Friburgi et Novicacstri. Et promittunt manere sub dicto comite, tali conditione quod promittunt maritare pueros suos in antea sub dicto comite. Et casu quo in premissis difficerent, volunt esse capiendos in omnibus aliis locis, renunciantes omnibus franchises villarum bonarum et patrie». Cfr. anche p. 452 (atti di autoasservimento del 1429 e del 1483).

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 405: «Item actum est quod homines episcopi, prepositi et capituli, vel homines hominum suorum talliabiles vel de corpore iuratos aut habitatores Morgie, dictus dominus Lodovicus prefatis episcopo, preposito et capitulo vel hominibus ipsorum reddat nec ipsos in Morgia defendat sed eisdem iuramentum contramandet nec de cetero ipsos vel alios eiusdem conditionis recipiat in Morgia. De aliis hominibus episcopi, prepositi et capituli, qui possunt facere alium dominum, sic est actum quod si dicti homines voluerint in Morgia morari, terre quas ab episcopo, preposito et capitulo tenerent eisdem episcopo, preposito et capitulo sine contradictione remanerent».

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 468: «Si aliquis vel aliqua matrimonium contraxerit cum aliquo vel aliqua, qui vel que non sit liber, vel libera, debet de dominio ecclesie recedere et exire, sicut superius est expressum, et eius hereditas ecclesie remanebit». Tuttavia, meno di trent'anni dopo, nel 1293, a seguito di intense migrazioni dei contadini liberi verso il borgo di Morges, il priorato di Romainmôtier si accordava con Ludovico di Savoia sia per limitarle, sia per garantirsi la continuità della percezione della taglia e dei diritti di manomorta degli emigrati in tempi più antichi, che probabilmente non era comprovata da puntuali atti di autodedizione in stato di servaggio da parte dei dipendenti stessi (pp. 441 sg., 468 sg.).



farlo, avrebbero dovuto emigrare, rinunciando a favore del monastero alle terre avute in locazione perpetua dallo stesso<sup>21</sup>. Questa forma di dipendenza «fondiaria» o «territoriale» (e non «personale»), che si sarebbe potuta interrompere con l'emigrazione insieme con la restituzione di eventuali terre in concessione perpetua, è sostanzialmente quella più diffusa fra i contadini liberi dell'Europa occidentale del basso medioevo, dal XII al XV secolo, come vedremo<sup>22</sup>.

Già lo Statuto di Sion del 1217 riconosceva a tutti gli abitanti liberi della città e del suo territorio il diritto di trasmettere ai parenti prossimi i loro beni immobili e di ereditare i beni mobili da padre, madre, figlio, figlia, zii, nipoti. Solo in assenza di parenti entro i gradi precisati il vescovo avrebbe ereditato i beni mobili. In questa situazione non è però corretto parlare di un diritto di manomorta del presule, poiché si trattava evidentemente di un diritto pubblico sulle successioni dei morti senza eredi entro un certo grado di parentela, esercitato da chi deteneva la giurisdizione sul territorio<sup>23</sup>. Del resto, nel basso Vallese i tributi pubblici sulle successioni percepiti dal conte di Savoia nella prima metà del Trecento ammontavano a un terzo dei beni mobili anche in presenza di testamento redatto da uomini liberi<sup>24</sup>. Solamente attraverso una carta di franchigia le comunità di uomini liberi potevano essere alleggerite da tali oneri. Così nel 1276 il conte Filippo I di Savoia, nel confermare agli abitanti di St.-Julien-de-Maurienne la carta concessa dal fratello Pietro II nel 1264, riconobbe la validità legale di tutte le disposizioni testamentarie e stabili che in assenza di eredi legittimi (i figli) potessero succedere ai morti intestati gli agnati e i cognati<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 366 sg., 432 sg.; MORARD, *Servage et manumissions dans le canton de Fribourg* cit., pp. 89-140, a p. 116. Cfr. note 50-52.

<sup>23</sup> *Documents relatifs à l'histoire du Valais*, a cura di J. GRÉMAUD, Lausanne 1875-1898, doc. 265, a. 1217: «Item si aliquis moriatur sine heredibus, heredes autem appellant filium vel filiam, patrem vel matrem, patruum vel amittam, fratrem vel sororem, nepotem vel neptem. Si moritur sine tale herede, episcopus potest accipere omnes res suas mobiles, preter ea que dederit in helemosinam. Res autem immobiles proximiori de genere suo».

<sup>24</sup> P. DUBUIS, *Une économie alpine à la fin du Moyen Âge. Orsière, l'Entremont et les régions voisines (1250-1500)*, Sion 1990, I, p. 172.

<sup>25</sup> R. MARIOTTE-LÖBER, *Ville et seigneurie. Les chartes de franchises des comtes de Savoie (fin XII<sup>e</sup> siècle-1343)*, Annecy-Genève 1973, p. 209. Cfr. anche p. 225: carta di franchigia concessa nel 1292 da Amedeo V alla comunità di St.-Jean-de-Bournay (possono succedere ai morti intestati i parenti fino al quinto grado); p. 233: la carta di franchigia del 1329 a favore di La Rochette prevede la possibilità di successione dei parenti fino al quarto grado. Anche nel Delfinato fin dal secolo XIII furono concesse alcune carte di franchigia che riconoscevano agli abitanti (uomini liberi) di alcune località la libertà di testare insieme con l'abolizione della manomorta «reale» (per es. ad Allevard nel 1239); P. VAILLANT, *Les libertés des communautés dauphinoises* cit., p. 278 sg.

È anche una forzatura interpretativa quella di classificare senz'altro fra i diritti di manomorta il ritorno della terra in concessione al signore concedente qualora non vi fossero eredi diretti a subentrare ai concessionari defunti. Per esempio, il patto agrario stipulato nel 1352 fra l'abate di Humilimont nella regione di Friburgo e una famiglia di contadini liberi prevedeva semplicemente il diritto dei signori fondiari di ricongiungere il dominio eminente al dominio utile sulla terra data in concessione qualora non vi fossero figli e nipoti legittimi in linea retta a succedere ai concessionari<sup>26</sup>.

Riassumendo, l'equivoco in cui spesso incorre l'interpretazione storiografica allorché attribuisce un significato servile ai prelievi della taglia e dei tributi di successione è sostanzialmente determinato dalla confusione tra la taglia e l'onere della manomorta (in questo caso corrispondente a un tributo pubblico di successione) dovuti ai signori dai dipendenti liberi – che in quanto tali potevano emigrare risarcendo i proprietari per la mancata coltivazione oppure rinunciando alle terre avute in locazione perpetua o cedendone preventivamente il dominio utile ad altri dipendenti della signoria locale, sottraendosi così legalmente alla subordinazione signorile e agli oneri connessi – e gli stessi oneri cui erano sottoposti coloro che avevano assunto l'impegno specifico della dipendenza ereditaria<sup>27</sup>. Come abbiamo visto, solo questi ultimi, effettivamente, potevano *de iure* essere costretti a ritornare nel luogo d'origine, dove erano soggetti alla taglia e agli oneri della manomorta (che in definitiva rappresentavano i tributi signorili più stabili e, spesso, più pesanti, oltre ai canoni d'affitto dovuti dagli stessi contadini per la terra in concessione) e quindi in alcune regioni alpine e

---

<sup>26</sup> N. MORARD, *Le sort des ruraux attirés par les villes: mainmorte et liberté réelle à Fribourg (Suisse), XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle*, in «Mémoires de la Société pour l'histoire du droit des anciens pays bourguignons, franc-comtois et romands», 63 (2006), doc. 11, a. 1352: «Nos abbas et conventus de Humilimonte ... ad censam ... Iohanni dicto Pipyn de Marsens et Clemencie eius uxoris et eorum heredibus ab ipsis coniugibus pariter procreatis vel procreandis, ac etiam heredibus a corporibus dictorum heredum predictorum coniugum legitime procreatis vel procreandis totum tenementum infrascriptum ... Nec possunt vel debent aliqui propinqui seu proximi nepotes, neptes aut consanguinei dictorum coniugum aut heredum predictorum predicta ad censam aliquo modo in futurum succedere vel habere; sed nobis et nostris successoribus penitus remanere ... Et sunt et esse debent homines liberi Ecclesie et abbacie de Humilimonte predictae». Il documento è considerato invece un caso di «manomorta reale» da N. CARRIER, *Les usages de la servitude. Seigneurs et paysans dans le royaume de Bourgogne (VI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris 2012, p. 322.

<sup>27</sup> F. PANERO, *Il nuovo servaggio dei secoli XII-XIV in Italia: ricerche socio-economiche sul mondo contadino e comparazioni con alcune regioni dell'Europa mediterranea*, in *Schiavitù e servaggio nell'economia europea (secc. XI-XVIII)*, a c. di S. CAVACIOCCHI, Atti della XLV Settimana di Studi della Fondazione «F. Datini» di Prato, Firenze 2014, p. 104 sgg.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 99. Cfr. note 6-13, 20-22.

transalpine erano comunemente chiamati *taillables et mainmortables* per distinguerli dai dipendenti liberi, che invece erano per lo più denominati genericamente *burgenses*, *rustici* o *homines*, senza altra qualifica<sup>28</sup>.

Per esempio, gli abitanti di Grenoble, una città vescovile di circa duemila abitanti, soggetti al pagamento della taglia a favore del Delfino, nei secoli XIV e XV erano nondimeno ritenuti uomini liberi: circa il 10% di essi erano però esenti dalla taglia delfinale per privilegio, ma insieme ai nobili e agli ufficiali la pagavano per le esigenze della comunità. Del resto, nel Briançonnais la taglia era per lo più considerata, già nel secolo XIII, un tributo «reale» e non «personale»<sup>29</sup>.

Nel basso Medioevo erano infatti considerati liberi, in linea di principio, oltre ai *cives*, ai *burgenses*, ai contadini allodieri, anche i coltivatori dipendenti che non avevano assunto i vincoli dell'*hominia* e dell'*ascriptio glebae*, fatte salve le possibili confusioni tra l'una e l'altra categoria di contadini, che i signori – con atti di violenza o attraverso concessioni di beni comuni o di terre a condizioni più vantaggiose per i coltivatori stessi, che nondimeno dovevano giurare di essere loro uomini esclusivi – tendevano spesso a uniformare, considerandoli talvolta illegittimamente di *status* non-libero, suscitando però reazioni delle comunità in difesa della libertà, emigrazioni di singoli o di gruppi di famiglie verso città e villenove e conseguenti accordi fra signori e dipendenti per sanare situazioni irregolari di giurisdizione e regolamentare i flussi migratori<sup>30</sup>.

Il rifiuto progressivo delle comunità, costituite prevalentemente da uomini liberi, di accettare i tributi sulle successioni ereditarie – negli ultimi due secoli del Medioevo spesso interpretati impropriamente dai signori come diritti di «manomorta» servile –, talvolta dopo lunghe liti con i *domini*, portava spesso all'affrancazione onerosa delle stesse per i beni immobili (attraverso un pagamento *una tantum* da parte delle famiglie contadine), magari concordando il tributo per i soli beni mobili, in assenza di testamento e di eredi in linea retta, come è ben documentato dal Vallese, alla

---

<sup>29</sup> G. MONPIED, *La société grenobloise à la fin du Moyen Âge d'après les révisions des feux et des rôles de taille*, in *Économies et sociétés dans le Dauphiné médiéval*, Paris 1984, pp. 51-65; VAILLANT, *Les libertés des communautés dauphinoises* cit., p. 230 (Briançonnais).

<sup>30</sup> Cfr. AA.VV., *Rivolte urbane e rivolte contadine nell'Europa del Trecento. Un confronto*, a c. di M. BOURIN, G. CHERUBINI, G. PINTO, Firenze 2008; AA.VV., *Migrazioni interne e forme di dipendenza libera e servile nelle campagne bassomedievali. Dall'Italia nord-occidentale alla Catalogna*, a cura di R. LLUCH BRAMON, P. ORTI GOST, F. PANERO, L. TO FIGUERAS, Cherasco 2015; CARRIER, *Les usages* cit., p. 328 sgg.; PLOUDRET, *Coutumes* cit., p. 499 sgg. Cfr. nota 12.

<sup>31</sup> G. DAVID-BRINGÉ, *Les chartes de franchises du comté de Bourgogne au Moyen Âge et la notion de «nouveau servage»*, in *Nouveaux servages* cit., p. 114.

Savoia, al Delfinato, alla Franca Contea, alla Borgogna: per esempio, nel 1355 Giovanni II di Châlon Arlay affrancava dalla manomorta la comunità di Bouverans e nel 1463 Étienne d'Arguel ne esonerava dall'onere i suoi uomini residenti nella stessa località e a Dompierre<sup>31</sup>. Gli affrancati avrebbero potuto testare liberamente oppure, se morti intestati, i loro beni sarebbero passati agli eredi diretti o ancora, in mancanza di questi, ai parenti più prossimi residenti nel luogo, per lo più esclusi i figli illegittimi<sup>32</sup>. Vincolando, inoltre, l'eredità ai soli residenti, i signori riuscivano a esercitare continuativamente su un numero congruo, abbastanza stabile, di persone la giurisdizione e i diritti di prelievo di censi e canoni d'affitto.

In alcuni casi gli eredi residenti altrove avevano tempo un anno e un giorno per reclamare i propri diritti di successione nei confronti dei morti intestati, in altri casi il signore si appropriava immediatamente dell'eredità assumendosi tuttavia l'onere dei debiti del defunto senza eredi diretti<sup>33</sup>. Ancora una volta, però, le differenze più importanti da luogo a luogo concernono lo *status* dei contadini, cosicché la manomorta autentica vincolava maggiormente ed era più onerosa per i dipendenti ereditari (manomorta «personale»), mentre per gli *homines* liberi si riduceva a un tributo di successione di natura pubblica, più o meno oneroso, e al pagamento di laudemi (connessi alla necessità di una nuova investitura dei beni fondiari in concessione a tempo indeterminato), taglie, tributi e canoni al signore emittente delle terre pervenute in possesso di ascendenti e collaterali se non dimoranti nella stessa casa (manomorta «reale»), secondo la definizione di alcune consuetudini tardomedievali d'Oltralpe), in particolare durante le crisi di mortalità della seconda metà del Trecento<sup>34</sup>.

In Savoia, nel Vaud e nel contado di Neuchâtel gli immigrati in villenove e in borghi dotati di franchigie erano considerati personalmente liberi e sciolti dagli obblighi della taglia, indipendentemente dal loro *status* effet-

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 124 sgg. Le franchigie attribuite alle comunità delfinali di La Roche-sur-le-Buis (1282) e Allevard (1337) consentivano agli abitanti di disporre liberamente dei beni mobili e immobili; a Mévouillon e Barret-de-Lioure invece si poteva testare liberamente per i beni mobili e solo entro il quarto grado di parentela per gli immobili: VAILLANT, *Les libertés des communautés dauphinoises* cit., p. 286 sg.

<sup>33</sup> CORRIOL, *Les serfs de Saint-Claude* cit., p. 129 sgg.; POUURET, *Coutumes* cit., p. 505 sgg.

<sup>34</sup> ANEX, *Le servage* cit., p. 350 sg. Anche nel Delfinato vi erano nel Duecento comunità soggette a vincoli molto stretti ai signori: per es. a Les Crottes gli emigranti – pur non essendo definiti *servi* – avrebbero dovuto lasciare ai *domini* tutti i loro beni posseduti in loco. Per contro, gli abitanti di Montbrun, Nyon, La Roche-sur-le-Buis avrebbero invece potuto emigrare portando con sé tutti i loro beni e vendere immobili e terre in concessione prima di emigrare: VAILLANT, *Les libertés des communautés dauphinoises* cit., p. 276 sg.

tivo, se entro un anno e un giorno non fossero stati rivendicati dai loro signori come *homines proprii/de corpore/talliabiles* (quindi soggetti alla manomorta «personale») e se nel frattempo avessero sostenuto gli oneri fiscali dei *burgenses* a favore della comunità. È chiaro che in questo caso le terre in concessione lasciate nel luogo d'origine entravano nella disponibilità degli antichi signori.

Le franchigie di Neuchâtel del 1214 proteggevano però l'immigrato non-libero anche qualora fosse stato rivendicato dal proprio signore entro il termine stabilito. In questo caso l'immigrato, per continuare a essere considerato *burgensis*, avrebbe dovuto cedere al signore legittimo i due terzi dei propri beni a titolo di risarcimento (per i mancati tributi e per i diritti di manomorta spettanti al *dominus*) se era fuggito per propria colpa, oppure un terzo dei beni se era emigrato a causa del signore; qualora non avesse voluto pagare il risarcimento dei danni, o non si fosse accordato con il signore, avrebbe inoltre avuto la possibilità di andarsene dal borgo nuovo nei successivi quaranta giorni<sup>35</sup>. Si potrebbero citare per i secoli XIII e XIV molti altri casi simili, relativi per esempio a Landeron, Aubonne, Avenches<sup>36</sup>, ma anche al Chablais, al Vallese, al Delfinato e all'area tra Savoia e Valle d'Aosta<sup>37</sup>.

Per il Quattrocento le attestazioni di questa consuetudine sono più rare: infatti oltre a un espresso richiamo nelle franchigie di Neuchâtel del 1455, se ne possono ricordare poche altre, come la consuetudine vigente a Ginevra nel 1493. La consuetudine ginevrina, oltre a riconoscere l'esonazione da taglie e servitù ai *burgenses seu cives* che avessero dimorato in città per

---

<sup>35</sup> POUURET, *Coutumes* cit., p. 438: «Si aliquis advena, dummodo non sit de hominibus nostris, ad villam nostram de Novocastro confugerit, et non requisitus ibi per annum et diem moram fecerit, et si ministerialibus ville vel nobis representaverit et ad ea que communibus usibus sunt necessaria iuverit, burgenses deinceps eum pro coburgense habebunt ... Si infra annum et diem requiratur, requirenti fiet ratio de ipso ita quod si culpa sua fugerit et cum requirente componit, requirens capiet duas partes omnium rerum fugitivi. Si vero culpa requirentis fugit et cum eo componat, terciam partem tantum rerum fugitivi capiet. Si vero non componat observabit (sic) illum villa per quadraginta dies infra quos prebebimus ei ducatum per unam diem et noctem ut confugiat quo confugere voluerit».

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 438 sgg.

<sup>37</sup> MARIOTTE-LÖBER, *Ville et seigneurie* cit., p. 49 sg. (in alcuni casi, tuttavia, il conte di Savoia comminava multe a chi non avesse rispettato l'impegno alla residenza nella villanova di immigrazione); P. ROSSO, *Confronti tra culture: circolazione di persone e di idee nell'arco alpino*, in P. MERLIN, F. PANERO, P. ROSSO, *Società, culture e istituzioni di una regione europea. L'area alpina occidentale fra Medioevo ed Età moderna*, con un'appendice di L. BELLONE, Cercenasco-Torino 2013, p. 127 sgg.

<sup>38</sup> POUURET, *Coutumes* cit., p. 439 sg., doc. 1 ott. 1493: «Articulat quod talis se habet consuetudo quod omnes et singuli burgenses seu cives civitatis Gebennensis et ibi habitantes per an-

un anno e un giorno, accordava loro la possibilità di testare, vendere e donare, nonché ai parenti prossimi di ereditare nonostante l'assenza di testamento, quantunque i deceduti fossero «tagliabili» (di condizione servile) soggetti a nobili della Savoia e del comitato di Ginevra<sup>38</sup>.

All'opposto, nel contado di Neuchâtel durante i secoli XIV e XV il marito, libero, per continuare a tenere i beni in concessione della moglie, sottoposta agli oneri della taglia e della manomorta personale, talvolta doveva diventare uomo ligio (cioè dipendente esclusivo del signore fondiario)<sup>39</sup> o *taillable et mainmorteable* del *dominus* delle terre ereditate dalla moglie e portate in dote, oppure avrebbe dovuto pagare una forte ammenda e i figli, per ereditare le terre in concessione, avrebbero dovuto seguire lo *status* della madre<sup>40</sup>.

Per l'emigrante il problema della manomorta si poneva anche in relazione alla signoria del luogo di immigrazione, qualora non si fosse trattato di una città o di un borgo franco. Infatti a Sion il già citato Statuto del 1217 prevedeva che se dopo un anno e un giorno gli immigrati non fossero stati rivendicati da un signore e non avessero ottenuto terre o case in concessione, sarebbero stati considerati uomini (liberi) sottoposti esclusivamente alla giurisdizione del vescovo, dal quale avrebbero ricevuto terre e/o casa in concessione a tempo indeterminato (*feudum vel casamentum*): chiaramente su questi beni, oltre ai canoni d'affitto, il vescovo avrebbe riscosso tributi e laudemie, e, come si può ritenere, avrebbe esercitato i consueti diritti di successione in assenza di eredi diretti o di testamento<sup>41</sup>.

Con qualche analogia, secondo un'inchiesta del 1265, anche nel Delfinato gli immigrati che entro un anno e un giorno non avessero giurato fedeltà a un signore sarebbero diventati *homines ligii* del Delfino di Vienne, in questo caso il conte Guigo VII, signore territoriale della regione, che so-

---

num et diem sunt franchi, liberi et immunes ab omni talliabilitate et servitute ita et taliter quod de bonis suis possunt testari, vendere, donare et disponere prout voluerint et eos ab intestato succeditur per proximiores in gradu succedendi non obstante quod sint homines talliabiles alicuius domini seu nobilis ubicumque sint et undecumque sint ipsi domini seu nobiles sive de Sabaudia sive de comitatu Gebennense ...».

<sup>39</sup> L. BELLONE, «Homines ligii». *Lessico e semantica della dipendenza nell'arco alpino occidentale (sec. XIII)*, in *Migrazioni interne e forme di dipendenza libera e servile* cit., pp. 97-111.

<sup>40</sup> POUURET, *Coutumes* cit., pp. 444, 471.

<sup>41</sup> *Documents relatifs à l'histoire du Valais* cit., doc. 265, a. 1217: «Undequaque veniant habitatores in civitate Sedunense, si per annum et diem manserint sine reclamatione alicuius aut cuiuscumque feudum recipiant, homines sunt episcopi ... Et quam primo venit habitator, primo debeat petere feudum vel casamentum ab episcopo, nec debeat recipere ab alio si episcopus voluit sibi dare».

stituiva e rappresentava legittimamente il potere pubblico. Del resto, il Delfino considerava come diritto pubblico la successione signorile nei confronti sia degli uomini morti intestati, sia delle donne sposatesi fuori dal territorio delfinale e decedute senza figli e intestate, sia di chi non avesse previsto nel testamento una quota per il signore territoriale (che avrebbe in tal caso prelevato in tutto o in parte, a seconda delle consuetudini locali, i beni mobili del defunto)<sup>42</sup>.

I diritti signorili di manomorta «personale», «reale» o «mista» in alcune regioni francesi, come la Borgogna e la Franca Contea, tra la fine del Medioevo e l'inizio dell'Età moderna furono codificati in Consuetudini scritte, che permettevano a coloro i quali non avessero ottenuto un atto di manomissione dalla condizione di servaggio personale, o una carta di franchigia per quanto riguardava la manomorta connessa alle terre signorili ottenute in concessione perpetua, di separarsi dalla signoria (con un atto di *désaveu*) rinunciando alla *tenure* in concessione e ai beni mobili prodotti nell'azienda in locazione, come era previsto in Borgogna. Invece nella Franca Contea l'emigrante avrebbe potuto portare con sé un terzo o i due terzi dei beni mobili, a seconda delle circostanze, rinunciando però anche qui alle terre in concessione a tempo indeterminato per sé e per i propri eredi<sup>43</sup>.

L'insediamento consapevole su mansi soggetti a manomorta «reale» per un anno o un giorno nella Franca Contea equivaleva talvolta alla pattuizione scritta, rendendo *mainmortable* anche sul piano personale il contadino dipendente<sup>44</sup>. Senza un formale atto di *désaveu*, il signore avrebbe così potuto raggiungere gli emigranti e i loro eredi – ma in tal caso, ripetiamolo,

---

<sup>42</sup> CARRIER, *Les usages* cit., p. 226: «Quilibet extraneus in comitatu eligens mansionem, si infra annum et diem non fecerit fidelitatem alicui, ex tunc efficiatur homo ligius domini comitis secundum usum terre» (1265). Cfr. anche VAILLANT, *Les libertés des communautés dauphinoises* cit., p. 229 sg.: «si aliquis de dicta villa (Vallouise) moritur sine filiis vel filiabus et testamento vel cum testamento in quo nihil domino reliquitur, quod omnia mobilia ipsius mortui sint in manu domini G. dalphini» (1260); ma per Bellino/Pontechianale, nel 1265, si precisa che per consuetudine «habet dominus dalphinus in suis hominibus rusticis, si decesserint sine liberis et faciunt testamentum, terciam partem mobilium».

<sup>43</sup> J. BART, *Des avatars du servage à sa disparition*, in *Nouveaux servages* cit., p. 183 sgg.

<sup>44</sup> R. BUEB, *Servage tardif et droit de mainmorte dans la coutume de la Franche-Comté au XVIII<sup>e</sup> siècle*, in *Nouveaux servages* cit., pp. 192 sg., 196 sgg. Oltre alle persone espressamente affrancate, erano esclusi dalla manomorta gli ufficiali di giustizia, i maestri di scuola, i medici e i chirurghi, le ostetriche, i soldati mercenari, gli affittuari (a tempo determinato), i pastori, i domestici, i manovali itineranti, i commercianti forestieri, i quali se fossero morti in località tradizionalmente *mainmortables* sarebbero stati nondimeno considerati liberi e sciolti da quel vincolo (p. 199).



si trattava di servaggio personale, trasmissibile per via paterna, trattandosi di manomorta concernente beni tenuti in concessione o prodotti dal capofamiglia in stato di servitù –, dovunque fossero andati, per pretendere i diritti di manomorta in assenza di testamento o di eredi diretti<sup>45</sup>. In queste regioni caratterizzate dalla manomorta, la dipendenza «personale» e la dipendenza «reale» acquisite con un contratto, con la nascita, con l'unione matrimoniale a un *mainmortable*, con la consapevole residenza per un anno e un giorno su terre soggette a quell'onere tra la fine del Medioevo e l'inizio dell'Età moderna si erano ormai confuse e, in definitiva, si sarebbe potuto sfuggire alla manomorta solo con un atto di *désaveu* o con una carta di franchigia collettiva o di manumissione e affrancazione individuale. Alcuni studiosi ritengono che alla vigilia della Rivoluzione francese un terzo della popolazione rurale della Franca Contea fosse ancora soggetta alla manomorta nell'una o nell'altra delle sue forme<sup>46</sup>.

### 3. Il versante italiano delle Alpi occidentali e l'area subalpina

Sul versante italiano delle Alpi occidentali, taglia e «diritti signorili di successione» (locuzione preferibile, in quanto tali diritti hanno un fondamento pubblico, in parte diverso da quelli di «manomorta»)<sup>47</sup> sono documentati prevalentemente a carico di persone libere, forse perché l'accentuata presenza di grandi e piccole città, nonché la crescente diffusione di centri semiurbani e di borghi franchi dell'area padana – insieme con l'applicazione della normativa longobarda codificata nel *Liber Papiensis* ancora durante la prima età comunale e la più tardiva applicazione della precettistica giustiniana nei patti agrari<sup>48</sup> – avevano di fatto impedito la diffusione di forme di *ascriptio terrae* e di *hominicum* servile, che altrove (in alcune regioni dell'Italia centro-meridionale e in pochi altri Paesi europei) avevano finito per dare un certo rilievo al nuovo servaggio bassomedievale, sviluppatosi durante i secoli XII-XIV e largamente influenzato dalla rinascita del diritto romano<sup>49</sup>.

Per altro verso, la stessa normativa giustiniana sui patti agrari aveva

---

<sup>45</sup> BART, *Des avatars du servage* cit., pp. 184 sg.

<sup>46</sup> A. FERRER, *Les affranchissements en Franche-Comté aux XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, in *Nouveaux servages* cit., p. 217 sgg.

<sup>47</sup> Sul passaggio dei diritti pubblici alla signoria di banno, in età postcarolingia, sono sempre utili le riflessioni di G. DUBY, *Una società francese nel Medioevo. La regione di Mâcon nei secoli XI e XII*, trad. it., Bologna 1985, p. 199 sgg. Cfr. anche testo corrisp. alla nota 42.

<sup>48</sup> PANERO, *Schiavi, servi e «homines alterius»* cit., p. 942.

<sup>49</sup> ID., *Il nuovo servaggio* cit., pp. 110-119.



aperto la strada per una convergenza dei contratti di livello ventinovennali rinnovabili, delle investiture perpetue *ad fictum reddendum* e dei patti enfiteutici stipulati con uomini liberi, ai quali era per lo più concesso il diritto di cedere a terzi il dominio utile sulle terre in concessione a tempo indeterminato, previo pagamento di laudemi di entrata al *dominus* da parte del nuovo contadino concessionario e fermo restando il diritto di prelazione del signore concedente sul riacquisto del dominio utile<sup>50</sup>.

In particolare nei confronti dei contadini dipendenti liberi del Piemonte, della Lombardia e della Liguria centro-occidentale (coltivatori diretti e utilisti intermediari) – in caso di emigrazione degli stessi – i proprietari terrieri potevano inoltre esercitare il diritto di recupero tanto del dominio utile delle terre quanto dei materiali da costruzione (legname e pietre) prelevati dai contadini su terra signorile per edificare le proprie abitazioni<sup>51</sup>. Infine i signori avrebbero potuto confiscare gli eventuali beni mobili dei contadini insolventi posti sotto sequestro cautelativo<sup>52</sup>.

La documentazione canavesana dei secoli XIV-XV è poi molto chiara riguardo ai diritti di successione dei signori sia nei confronti dei contadini concessionari di terre a tempo indeterminato sia dei *districtabiles* liberi soggetti ai tributi pubblici di successione sia, ancora, di quelli morti intestati e privi di eredi diretti.

Nel 1235 gli abitanti di Chivasso ottennero dai marchesi di Monferrato una carta di franchigia che consentiva loro di vendere, comprare e dare in pegno le terre «feudali» loro concesse dai signori<sup>53</sup>. Va osservato che l'aggettivo «feudale» in questo caso è applicabile anche alle concessioni onerose a favore dei contadini, oltre che al feudo «paterno e gentile» di cavalieri e comunità. Nel 1305, con la conferma della carta precedente, i Chivassesi ottennero l'attribuzione di diritti di natura pubblica al comune e fu-

---

<sup>50</sup> ID., *Terre in concessione e mobilità contadina. Le campagne fra Po, Sesia e Dora Baltea (secoli XII e XIII)*, Bologna 1984, p. 255 sgg.; ID., *Libera contrattazione e patti di manenza ascrivibile fra Piemonte sud-occidentale, Liguria di Levante e Lunigiana (secoli XIII-XV)*, in *Migrazioni interne e forme di dipendenza libera e servile* cit., pp. 279-306. Cfr. note 51-52.

<sup>51</sup> I. NASO, *Normativa statutaria e concessioni agrarie nell'Italia nord-occidentale (secoli XIII-XV)*, in *Migrazioni interne e forme di dipendenza libera e servile* cit., pp. 253-278.

<sup>52</sup> F. PANERO, *La giurisdizione signorile sui rustici della «Langobardia» nei secoli X-XII*, in *Seigniorial Jurisdiction*, a cura di L. BONFIELD, Berlin 2000 («Comparative Studies in Continental and Anglo-American Legal History», 21), p. 133 sgg. Per la Lombardia e la Liguria occidentale cfr. poi A. RAPETTI, *Patti agrari nella Lombardia del basso Medioevo*, in *Migrazioni interne e forme di dipendenza libera e servile* cit., pp. 235-251; E. BASSO, *Contratti agrari e forme di dipendenza servile nel Genovesato e nel Ponente ligure*, *Ibid.*, pp. 307-341.

<sup>53</sup> *Corpus Statutorum Canavisii*, a cura di G. FROLA, Torino 1918 (BSSS, 92-94), II, p. 106.

rono esentati da vari servizi e tributi, compresi gli oneri di successione e la *tercia vendicionum*, vale a dire il tributo del terzo del valore del bene ceduto<sup>54</sup>.

Le comunità di Balangero, Villanova e Mathi nel 1342 rivolsero una supplica al principe Giacomo di Savoia-Acaia affinché li esentasse sia dal pagamento della *tercia vendicionum* sulle cessioni delle terre in concessione a tempo indeterminato e sui beni allodiali, sia dai tributi di successione. Va rilevato che queste comunità, confrontandosi con altri comuni che già avevano ottenuto franchigie sulle successioni, ritenevano di essere oberate da una *servitute* di natura reale, dal momento che i signori continuavano a ereditare i beni dei morti intestati<sup>55</sup>. In cambio delle franchigie, pertanto, le tre comunità si impegnavano a fortificare il castello signorile e ad assicurare il servizio militare e, in particolare, quelle di Villanova e Mathi si obbligavano a costruire un ricetto murato, munito di fossato. Anche in questo caso si trattava comunque di un esonero da tributi pubblici, ottenuto in cambio di servizi a favore del principe territoriale.

Solo nel 1376 i *burgenses* di Rivarolo Canavese ottennero dai conti di Savoia la facoltà di donare a chicchessia, per testamento e tra vivi, i beni immobili in concessione perpetua<sup>56</sup>. Successivamente, nel 1420, i Savoia regolamentarono ulteriormente le successioni, liberalizzandole ma riservandosi al tempo stesso il tributo del terzo sui beni trasmessi in eredità<sup>57</sup>.

In una richiesta rivolta nel 1385 al conte Amedeo VII di Savoia dagli *hominis* dipendenti dai conti canavesani di Valperga e di San Martino veniva espressa l'esigenza delle comunità di ridimensionare i prelievi dei signori locali relativi a fodro, successioni, taglia e altri tributi. Senza peraltro mettere in discussione i diritti signorili sulle eredità, si sollecitava il signore territoriale a stabilire la procedura per le successioni tra fratelli indivisi e a

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, II, p. 109 sgg.

<sup>55</sup> *Ibid.*, I, pp. 260-261: «Et quod bona morientium ab intestato, dum ibi habitarent ut supra, dictis iure, servitute, usu et consuetudine successionis et sucedendi, tam mobilia quam immobilia, feudalia et non feudalia, transeant et devolvantur ad illos, qui secundum leges et iura succedere debent et deberent, si idem dominus princeps ius dicte successionis et sucedendi in ipsis bonis non haberet ... Ubi tamen non reperiretur aliquis, ad quem de iure successorio pertineret ... ultimo loco succedat dominus ... Hoc addito et expresso, quod ipsa res bona et iura mobilia et immobilia sint, maneat et manere ac esse intelligantur francha et libera a predictis iure, servitute et usu successionis et sucedendi, si dum erunt et manebunt propria alicuius vel aliquorum in dicta castellata residencium» (in caso contrario, sarebbe stato pagato il tributo consueto di successione da parte degli eredi forestieri).

<sup>56</sup> *Ibid.*, III, pp. 137-138.

<sup>57</sup> *Ibid.*, III, pp. 144-145.

imporre al signore locale che raccoglieva l'eredità dei morti intestati e i tributi di successione di farsi carico dei debiti e degli obblighi dotali del defunto. Tuttavia la risposta interlocutoria del principe sabauda, se dava soddisfazione a una parte delle petizioni, prevedendo nondimeno una contestuale imposizione di un forte tributo *una tantum* come corrispettivo per la concessione delle franchigie, non fu accolta favorevolmente dalle comunità, che l'anno seguente presero parte alla rivolta del Tuchinaggio<sup>58</sup>.

Per arginare la rivolta contadina, nel 1386-1387 i consignori di Valperga autorizzarono la comunità del borgo a vendere e donare liberamente i propri beni versando ai signori un laudemio pari a un terzo del loro valore. La stessa carta di franchigia consentiva agli abitanti di fare testamento senza vincoli per un terzo dei beni posseduti<sup>59</sup>.

Nel corso della sommossa dei Tuchini, nel 1387, le comunità della Valle Caprina ricevettero dal capitano sabauda del Piemonte, una carta di franchigia che permetteva agli abitanti di fare testamento per i beni mobili e immobili e agli eredi dei defunti intestati di ereditare fino al quarto grado di parentela. Le stesse comunità ottennero inoltre la riduzione della taglia, che venne stabilizzata nella misura di un quarto di fiorino all'anno<sup>60</sup>.

Agli abitanti di Rivara nel 1390 fu concessa una carta di franchigia dai conti di Valperga concernente la libertà per i figli maschi di ereditare tutto il patrimonio lasciato dal padre defunto anche senza testamento e per le femmine di ereditarne i due terzi<sup>61</sup>. Probabilmente, come si può ipotizzare, in precedenza i figli non potevano ereditare (forse se non una parte del patrimonio) se non c'era un testamento e in tal caso avrebbero perso verosimilmente una quota dei beni mobili e avrebbero dovuto pagare un laudemio di entrata per riottenere dai signori la totalità delle terre in concessione a tempo indeterminato già tenute dal padre. Va rimarcato che la carta – oltre ad altre norme relative a roide, durata dei processi, danni campestri, libertà

---

<sup>58</sup> A. BARBERO, *Una rivolta antinobiliare nel Piemonte trecentesco: il Tuchinaggio del Canavese*, in *Rivolte urbane e rivolte contadine* cit., p. 169 sgg.

<sup>59</sup> *Corpus* cit., III, pp. 492-494: «... homines loci et villae Valpergiae et habitantes ibidem possint et valeant de bonis eorum immobilibus testari, et testamentum facere in tertiam partem praedictorum eorum bonorum immobilium, dare, legare et heredem instituere». Invece per i beni immobili di proprietà signorile, dati in concessione agli abitanti di Valperga, era previsto che canoni, servizi «et tertiam venditionem et plenum dominium sint et intelligantur fore et esse praedictis dominis reservata».

<sup>60</sup> *Corpus* cit., II, p. 73 sgg. Cfr. F. PANERO, *Forme di protesta contadina, rivolte e carte di franchigia nel Canavese (secoli XIV-XV)*, in corso di stampa.

<sup>61</sup> *Corpus* cit., III, pp. 121-123.

di testare per una parte del patrimonio –, stabiliva anche che le donne avrebbero potuto ereditare i due terzi dei beni paterni, come già detto (un terzo sarebbe stato incamerato dai signori come tributo di successione) e, a certe condizioni, le madri avrebbero potuto ereditare dai figli anche senza testamento<sup>62</sup>.

I contrasti fra la comunità di Vestignè e i conti di Masino sui diritti di successione nel 1406 furono appianati con la mediazione del conte Amedeo VIII di Savoia. Da quel momento i Masino non avrebbero più potuto entrare in possesso dei beni feudali, enfiteutici e allodiali dei defunti intestati a patto che gli eredi, fino al quinto grado di parentela compreso, prendessero residenza nel luogo entro un anno e giurassero fedeltà ai signori locali<sup>63</sup>.

Nel 1419 gli abitanti di Cuornè furono esentati dai conti di Valperga dal pagamento della taglia richiesta in occasione dell'investitura militare dei signori, in caso di prigionia degli stessi o di incendio delle case signorili, per acquisti di terre da parte dei *domini* eccedenti i duecento fiorini oppure per i matrimoni delle figlie e delle sorelle dei signori stessi<sup>64</sup>. La comunità fu pure esentata dai tributi di successione e gli abitanti ebbero la facoltà di ereditare entro il quinto grado di parentela anche senza testamento<sup>65</sup>.

Nel 1408 e nel 1443 i contadini dipendenti dell'abbazia di San Benigno di Fruttuaria furono inizialmente esentati dal tributo della «terzavendita» sui beni allodiali e in concessione e successivamente furono affrancati dalla successione abbaziale sui beni dotali, mentre il diritto di successione del monastero fu ridotto a due terzi sui beni dei morti intestati e a un terzo in presenza di testamento<sup>66</sup>.

Anche i signori di Agliè nel 1423 concedettero alla comunità una carta di franchigia che consentiva agli abitanti del borgo di alienare e legare liberamente per testamento i propri beni a chiunque nei domini sabaudi, senza pagamenti di tributi di successione; riconosceva poi ai parenti fino al quinto grado compreso di succedere ai defunti intestati. Gli acquirenti di

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, III, p. 121. La madre avrebbe potuto ereditare, anche senza testamento, la metà del patrimonio dei figli defunti qualora non vi fossero fratelli viventi (l'altra metà sarebbe andata ai signori). Infine tutti gli abitanti di Rivara avrebbero potuto testare liberamente per due terzi dei beni a favore di persone anche non conviventi (un terzo sarebbe andato ai signori).

<sup>63</sup> *Ibid.*, III, p. 519 sg., cap. 14.

<sup>64</sup> *Ibid.*, II, pp. 311-313.

<sup>65</sup> *Ibid.*, II, p. 314 sg.

<sup>66</sup> *Ibid.*, III, pp. 230-232, 234-236.

terre in concessione e gli eredi delle stesse, sarebbero stati investiti a vita di quei beni pagando un laudemio di entrata ai signori<sup>67</sup>.

La comunità di Ozegna nel 1433 fu esonerata dal duca Amedeo VIII di Savoia dal tributo della «terzavendita» e dalla «manomorta» signorile, ove esistente<sup>68</sup>. E gli abitanti di Barbania nel 1461 ebbero l'esenzione da Ludovico I di Savoia dal pagamento della terzavendita e dei tributi di successione<sup>69</sup>.

Infine, nel 1473, i signori di Orio Canavese abrogarono la consuetudine sul pagamento dei tributi di successione per coloro che vivevano nella casa del defunto. Invece i figli, maschi e femmine, con un proprio nucleo familiare avrebbero potuto ereditare pagando ai signori un terzo del valore dei beni. In presenza di testamento per tutte le eredità si sarebbe pagato il tributo del terzo; invece i signori avrebbero incamerato tutta l'eredità se l'intestato non avesse avuto famigliari o *consortes* conviventi, come del resto prevedevano anche gli Statuti generali di Amedeo VIII<sup>70</sup>.

Sul versante italiano delle Alpi del Delfinato, in Val Chisone, un'inchiesta del conte Guigo VII del 1265 rilevava che in tutta la vallata ciascun estraneo immigrato era considerato *homo ligius* del signore territoriale, il legittimo detentore dei diritti pubblici di giurisdizione nel Delfinato, senza che per questo fosse menomata la libertà personale dell'uomo ligio<sup>71</sup>. Infatti a Bellino la stessa inchiesta rimarcava la piena libertà dei contadini dipendenti di trasferire il proprio domicilio da una terra all'altra, riconoscendo come *dominus* il signore proprietario del sedime abitativo<sup>72</sup>.

Del resto, in Val Chisone, come anche nel Queyras e in altre località del Delfinato, il laudemio (*placitum, replagium, mutagium*) pagato, nei secoli XII-XIV, ai signori dagli eredi diretti del contadino per subentrare nella concessione fondiaria del *tenementum*, non era propriamente considerato alla stregua della manomorta in quanto si configurava come tributo dovuto

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, I, pp. 94-97. Per le donazioni a favore di enti ecclesiastici si sarebbe dovuta ottenere l'autorizzazione dei signori (mentre in precedenza queste erano vietate). Le franchigie concesse precisavano poi gli obblighi della comunità di Agliè nei confronti dei signori locali.

<sup>68</sup> *Ibid.*, III, p. 418-419.

<sup>69</sup> *Ibid.*, I, pp. 344-345.

<sup>70</sup> *Ibid.*, II, pp. 559-560. Cfr. nota 76.

<sup>71</sup> CARRIER, *Les usages* cit., p. 225: «Quilibet extraneus eligens mansionem infra Valle Clusonem a fonte de Olainguer superius est homo ligius domini secundum consuetudines Vallis Clusonis, quam cito habitare incipit». Sugli «homines ligii» cfr. BELLONE, «*Homines ligii*» cit.

<sup>72</sup> CARRIER, *Les usages* cit., p. 303: «Si totaliter se transferet de uno tenemento ad aliud, illius domini dicitur esse homo ligius in cuius domo eligit mansionem».

per il rinnovo della concessione terriera a tempo indeterminato, analogamente a quello dovuto dagli eredi del *feudum* per la reinvestitura dello stesso. D'altro canto, come abbiamo visto, in generale la manomorta era l'incapacità del contadino a trasmettere i propri beni – mobili e immobili, di qualsiasi natura – in linea collaterale, consentendo così al signore di subentrare nell'eredità complessiva o di recuperare le terre date in concessione al defunto<sup>73</sup>. Comunque, nel Delfinato diverse consuetudini locali della seconda metà del Duecento e della prima metà del Trecento – nate dalla concessione di carte di franchigia non sempre giunte sino a noi – prevedevano che al contadino morto senza figli potessero succedere la madre, il padre, i parenti prossimi e, più raramente la vedova, fatti salvi i diritti del *dominus* di prelevare in tutto o in parte i soli beni mobili a titolo di tributo pubblico di successione<sup>74</sup>.

Anche nel territorio sabauda compreso fra Valle d'Aosta, Chablais e Tarentasia i collaterali potevano succedere al defunto per lo più entro il terzo/quarto (o persino il quinto, in alcune località) grado di parentela, mentre le terre feudali o in concessione onerosa sfuggivano alla manomorta, essendo tuttavia previsto il diritto del concedente di recuperarle in assenza di eredi del vassallo o del concessionario<sup>75</sup>.

I *Decreta Sabaudiae ducalia* emanati nel 1430 precisavano che sia i soggetti alla taglia (*taliabiles*) sia gli altri *homines* conviventi nello stesso *albergum* (fratelli, ma anche non consanguinei) avrebbero potuto ereditare dai *consortes* le terre ottenute in concessione perpetua e gestite per indiviso. In tal modo i contadini avrebbero potuto sottrarsi al diritto che il signore aveva sulle terre assegnate a tempo indeterminato e recuperabili in caso di mancanza di eredi diretti legittimi, vale a dire il diritto signorile che comunemente rientrava tra i casi di manomorta<sup>76</sup>.

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 316 sg.; VAILLANT, *Les libertés des communautés dauphinoises* cit., p. 282 sgg.

<sup>74</sup> CARRIER, *Les usages* cit., p. 319 sg. Cfr. anche nota 32. Nelle Baronnie è ammessa la successione della vedova in assenza di figli e parenti entro il settimo grado: VAILLANT, *Les libertés des communautés dauphinoises* cit., p. 290 sg.

<sup>75</sup> MARIOTTE-LÖBER, *Ville et seigneurie* cit., pp. 49 sgg., 209, 233.

<sup>76</sup> *Decreta Sabaudiae ducalia*, Turin 1477, a cura di G. IMMEL, Glashütten-Taunus 1973, libro III, f. 122v: «De feudis homagiis enphiteotibus commissionibus et exchaytis. Altero fratrum vel hominum aliorum taliabilium vel consistorum unum albergum incontrahentium sine liberis decedente non pertinent dominis eorum exchaytis seu manus mortua sed succedunt alii indivisim». Cfr. PANERO, *Un tributo* cit.

#### 4. Osservazioni conclusive

La condizione giuridica dei contadini soggetti a taglia e manomorta sul versante settentrionale delle Alpi occidentali – ancorché diversificata, a seconda che si trattasse di uomini liberi sottoposti a questi due oneri signorili oppure dipendenti asserviti ereditariamente a un *dominus* e definiti per vie brevi *mainmortables et taillables* –, come si è visto, è molto diversa da quella dei contadini del versante meridionale, influenzato direttamente dalle libertà urbane della Valle Padana. Nell'area subalpina, infatti, l'accensamento, la riduzione, la delimitazione e la liberazione da taglia e manomorta si configurano per lo più come atti di affrancazione onerosa o come franchigie concesse a comunità di liberi come contropartita per servizi militari o di manutenzione delle fortificazioni oppure all'interno di specifici patti agrari. In pochissimi casi i diritti signorili di successione sui morti intestati sono definiti *servitudes* (comunque con riferimento a oneri «reali» e non «personali»)<sup>77</sup>.

Nel territorio pedemontano, le carte di franchigia concesse nel corso dei secoli XIV e XV avevano alleggerito, in ogni caso, i prelievi signorili sulle successioni (quasi dovunque trasformati in tributi pubblici, ridotti per lo più a un terzo o addirittura a un quinto del valore dei beni dei morti intestati o privi di eredi diretti)<sup>78</sup> e sostanzialmente avevano risolto il problema della percezione della taglia «personale», in quanto a esserne soggetti, almeno a partire dagli ultimi due secoli del Medioevo, erano gli uomini personalmente liberi e l'imposta divenne progressivamente un tributo di famiglia o sui possessi fondiari spesso riscossa dalle comunità e non più dai signori<sup>79</sup>. I coltivatori dipendenti, del resto, fin dai secoli XII e XIII per consuetudine – confermata in tanti patti agrari scritti – erano autorizzati a spostarsi liberamente dopo aver trovato un sostituto nella conduzione del manto in concessione, previo pagamento di un laudemio al signore da parte dei conces-

---

<sup>77</sup> Cfr. nota 55 (Balangero, Villanova e Mathi) e nota 67 (Aglìe).

<sup>78</sup> E. GENTA, *Il marchese d'Ormea feudatario: prerogative signorili, normative, controversie giudiziarie*, in *Nobiltà e Stato in Piemonte: i Ferrero d'Ormea*, a c. di A. MERLOTTI, Torino 2003, p. 284.

<sup>79</sup> A titolo esemplificativo cfr. *Corpus cit.*, II, pp. 355-357 (concessione dell'abate di S. Benigno di Fruttuaria al comune di Feletto); *Gli Statuti di Saluzzo (1480)*, a cura di G. GULLINO, Cuneo 2001, pp. 13 sgg., 198 sgg. Anche le comunità di Cesana, di Oulx e della Val Chisone nel 1343-44 riscattarono la taglia comitale (che passava così nella disponibilità impositiva delle stesse comunità) concordando con il Delfino Umberto II il pagamento sostitutivo di un censo annuale; la comunità di Embrun riscuoteva la taglia fin dal 1278-79 e nel Briançonnais, nel 1343, nobili e non nobili erano tenuti a pagare le taglie riscosse ormai dalle comunità: VAILLANT, *Les libertés des communautés dauphinoises cit.*, pp. 65, 145, 176, 262, 339 sg.



sionari subentranti e fatti salvi i diritti di prelazione dei proprietari che avrebbero potuto riacquistare il dominio utile delle terre assegnate in locazione a tempo indeterminato all'emigrante<sup>80</sup>.

È in parte assimilabile alle carte di affrancazione subalpine l'importante Statuto del Delfino di Vienne, Umberto II, il quale – in previsione del passaggio del Delfinato alla Corona francese – nel 1349 abolì i diritti di successione nei confronti dei propri vassalli, valvassori e sudditi non nobili, ingiungendo agli stessi di estendere tali franchigie ai loro dipendenti, pena la perdita dell'affrancazione<sup>81</sup>.

Guardando ad altre regioni del versante d'Oltralpe, si può invece osservare che, per esempio, nel contado di Verrières gli abitanti di alcune comunità cominciarono a ottenere la manumissione dalla condizione di *tail-lables* ereditari e l'affrancazione dagli oneri della taglia e della manomorta a partire dal 1337. Tuttavia in seguito alcuni nuovi commendati si asservirono ancora a questa forma di dipendenza perpetua e solo nel 1568 tutti gli abitanti ottennero la liberazione «de toul taillabilité, condition servile et mainmortable»<sup>82</sup>.

Pur non essendo numerosi i documenti della prima età moderna che attestino la presenza della manomorta nel Vallese e nel territorio savoiaro e ginevrino, si può citare un atto del 1520 con il quale il notaio Jean Besson di Corsier (Ginevra) ottenne dal *dominus Glaudius de Confignion* la liberazione personale «dall'omaggio ligio censito» relativo a taglia, manomorta e condizione servile, nonché la riduzione del 50% di tutti i censi e servizi dovuti per le terre ricevute in feudo o in enfiteusi perpetua: di conseguenza il notaio da quel momento in poi sarebbe stato tenuto soltanto al giuramento di un «omaggio franco» nei confronti del proprio signore<sup>83</sup>.

---

<sup>80</sup> Cfr. note 50-52.

<sup>81</sup> A. LEMONDE, *Le temps des libertés en Dauphiné. L'intégration d'une principauté à la Couronne de France (1349-1408)*, Grenoble 2002, p. 373 sgg., art. 50, a. 1349. Lo stesso Statuto riconosceva ai signori laici ed ecclesiastici del Delfinato il diritto di essere risarciti per la perdita di uomini emigrati verso eventuali villefranche che in futuro fossero costruite dal Delfino: risarcimenti che evidentemente prima del 1349 non erano previsti (art. 21). Cfr. anche VAILLANT, *Les libertés des communautés dauphinoises* cit., p. 279 sgg.

<sup>82</sup> POUURET, *Coutumes* cit., p. 553 e p. 556 sgg. per altri casi di manumissione successivi. Per la persistenza di forme di servaggio nel Vaud dei secoli XV e XVI cfr. ANEX, *Le servage* cit., p. 316 sgg.

<sup>83</sup> POUURET, *Coutumes* cit., p. 460 sg.: «... prefatus vero dominus Corsiaci ... absolvit pure et libere nunc et imperpetuum prenominatum egregium Johannem Bessonis et suas omnes predictas posteritates ... ab omni homagio ligio censito sive talliabili, manumortua, condicione servili ... reducendo premissaque res et possessiones ... sub eodem homagio franco equidem reducendo serviciaque sive census ... ad medietatem ...».



Anche nel territorio soggetto all'abbazia di Romainmôtier, nel Vaud, almeno gli abitanti del villaggio di Vallorbe nel 1530 continuavano a essere sottoposti all'onere della manomorta, mentre altre comunità dello stesso territorio ne erano state affrancate dall'abate in tempi più o meno recenti<sup>84</sup>.

Nel ducato di Savoia Emanuele Filiberto nel 1561-1565 affrancava a titolo oneroso i *taillables* soggetti a manomorta, ma tali disposizioni restavano circoscritte ai domini sabaudi e non erano estese alle altre signorie del ducato<sup>85</sup>.

Invece ancora nella seconda metà del Settecento in Borgogna si continuava a distinguere gli uomini soggetti alla «manomorta reale» – i quali per sottrarsi avrebbero dovuto lasciare ai propri signori le terre in concessione – da quelli soggetti alla «manomorta personale», che evidentemente continuavano a vivere in una condizione di servaggio ereditario<sup>86</sup>, peraltro confermata da un editto di Luigi XVI dell'agosto del 1779, che invitava i signori a liberare le persone in stato di servitù personale<sup>87</sup>.

Tuttavia è ben noto che la manomorta, in tutte le sue forme, insieme con la servitù personale, in Francia sarebbero state abolite, senza pagamenti di indennità ai signori, solo nella notte del 4 agosto 1789 dall'Assemblea nazionale costituente rivoluzionaria: «La mainmorte personnelle, réelle ou mixte, la servitude d'origine, la servitude personnelle du possesseur d'héritages tenus en mainmorte réelle; celle de corps et de poursuite; les droit de taille personnelle et de corvée personnelle, d'échute et de videmain; le droit prohibitif des aliénation et dispositions à titre de vente, donation entre vifs ou testamentaire et tous les autres effets de la mainmorte réelle, personnelle ou mixte qui s'étendaient sur les personnes ou les biens, sont abolis sans indemnité»<sup>88</sup>.

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, pp. 502-504.

<sup>85</sup> T. BRESSAN, *Servage savoyard et souveraineté française: le procès autour de la succession Louiset (1725-1729)*, in *Nouveaux servages* cit., p. 248.

<sup>86</sup> BART, *Des avatars du servage* cit., a p. 175 fa riferimento al giurista borgognone Jean Bannelier il quale verso la metà del Settecento scriveva: «Nos mainmortes en Bourgogne étant en partie réelles, il est juste que pour s'affranchir on renonce [par le désaveu] aux biens qui sont dans le territoire mainmortable. Cela ne peut néanmoins suffire: en ce que nos mainmortes ne sont pas purement réelles comme en quelques pays, elles affectent encore la personne, la faculté de disposer, et l'universalité de son patrimoine: ce qui les fait qualifier de mainmortes mixtes» (*Traité sur diverses matières de droit françois à l'usage de Bourgogne et des autres Pays qui ressortissent au parlement de Dijon, par feu Gabriel Davot [...] avec des notes de M. Jean Bannelier*, Dijon 1751-1765, I, p. 199).

<sup>87</sup> BART, *Des avatars du servage* cit., p. 176.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 177 (decreti pubblicati il 15-28 marzo 1790).

***Obblighi di residenza e riscatto della libertà:  
«remenças» catalani e «taillables» delle Alpi occidentali***

ALBERTO SCIASCIA

*1. Premessa*

Le forme di dipendenza servile che si affermano nel basso Medioevo con variazioni regionali sul territorio europeo sono direttamente rapportate alla definizione delle condizioni di gestione della terra e del potere politico-economico che vede come principali protagonisti il potere centrale, i signori fondiari e territoriali (sia laici che ecclesiastici) e le famiglie contadine, ma anche giuristi, notai e membri delle corti giudiziarie reali che contribuiscono e partecipano attivamente alla elaborazione e ratifica di clausole contrattuali e formule giuridico-legali aventi un impatto significativo, positivamente o negativamente, sullo *status* giuridico individuale dei dipendenti.

Gli interessi particolari di una o dell'altra categoria, inquadrati nell'ambito di circostanze riconducibili alternativamente e a seconda del periodo storico specifico a collaborazione, negoziazione, concorrenza e conflittualità, tracciano, per quanto concerne il tema di questo convegno, percorsi di libertà dotati di rilevanti e comprensibili tratti comuni ma, certamente, anche di peculiarità locali che differenziano le varie realtà europee delineando itinerari storici singolari da contraddistinguere sulla base delle fonti disponibili e dell'analisi incrociata delle stesse.

Questo intervento è volto a una ricostruzione delle caratteristiche principali di due note particolari varianti europee dei rapporti di dipendenza tra popolazione contadina e signori fondiari e territoriali, documentabili rispettivamente in Catalogna e sul versante francese e svizzero dell'area alpina occidentale.

Da questa comparazione storica emergono sfumature più o meno marcate di un processo avente radici e origini per certi versi comuni, segnatamente il legame di alcuni gruppi di contadini con la terra ottenuta in locazione a tempo indeterminato, ma anche manifestazioni e sviluppi specifici legati alla struttura del potere e all'alveo culturale locali che, come vedremo, influiscono sulla lettura ed esegesi stessa delle fonti documentarie e dei termini giuridici utilizzati e che talvolta generano problemi interpretativi sostanziali, la cui risoluzione richiede ulteriori sforzi di analisi comparate volti a una necessaria e auspicata disambiguazione degli stessi.

## 2. I «remenças» catalani

Il termine *remença*, o *redimentia*, è attestato nei documenti privati catalani bassomedievali a partire dalla fine del XII secolo<sup>1</sup>, con riferimento a soggetti che vivono sia in ambito rurale, sia in ambito urbano e nelle tante villenove che dal XII al XIV secolo si diffondono in Catalogna, sia con riferimento alle ondate colonizzatrici che si orientano a sud del fiume Llobregat e volte alla conquista delle Isole Baleari, del Paese Valenzano e della Catalogna Nuova che, come vedremo, costituiscono i territori in cui le dinamiche del popolamento portano alla definizione di percorsi di libertà peculiari e dai tratti significativamente diversi da quanto verificatosi nella Catalogna Vecchia e in altre regioni europee.

Il principale documento pubblico di riferimento in ambito catalano relativo a questa forma di dipendenza, imperniata sui vincoli dei contadini al manso in conduzione, risale all'ultimo quarto del XIII secolo e costituisce il primo esempio di attestazione di un processo storico di lunga durata, ormai consolidato con un termine specifico in un testo legale<sup>2</sup> della Corona d'Aragona, datato 1283. Tale documento, come rilevato anche dai fondamentali studi di Paul Freedman e di Lluís To Figueras<sup>3</sup>, ci offre una testimonianza diretta e di grande valore circa il contesto storico in cui si formalizza l'accordo tra re e signori affinché coloro che vengono identificati giuridicamente con il termine *remenças* non possano essere destinatari dei benefici e privilegi derivanti dal risiedere in centri urbani o villefranche

---

<sup>1</sup> Cfr. R. LLUCH BRAMON, «*Possit ire et redire quo voluerit libere*». *Els esforços senyorials per evitar la mobilitat dels remences (segles XIII-XV)*, in *Migrazioni interne e forme di dipendenza libera e servile nelle campagne bassomedievali. Dall'Italia nord-occidentale alla Catalogna*, Atti del Convegno (Torino e Cherasco, 24-25 novembre 2014), a cura di R. LLUCH BRAMON, P. ORTI GOST, F. PANERO, L. TO FIGUERAS, Cherasco 2015, pp. 155-175; EAD., *Els remences. La senyoria de l'almoïna de Girona als segles XIV i XV*, Girona 2005; G. FELIU I MONTFORT, *Els antecedents de la remença i els mals usos*, in «*Quaderns de la Selva*», 13 (2001), pp. 208-228; P. BONNASSIE, *Le servage: une sous-féodalité? Le témoignage des documents catalans (fin XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, in «*Mélanges de l'École Française de Rome-Moyen Âge*», 112/2, 2000, pp. 643-661; L. TO FIGUERAS, *Servitude et mobilité paysanne: les origines de la «remença» catalane (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, in «*Mélanges de l'École Française de Rome-Moyen Âge*» cit., pp. 827-865.

<sup>2</sup> L'accordo redatto nelle *Corts de Barcelona* recita testualmente «Item quod in terris sive locis ubi homines redimi consueverint non transferant domicilia sua ad loca nostra nisi se redimerint»: *Cortes de los antiguos reinos de Aragón y de Valencia y del Principado de Cataluña*, I, Madrid, 1896, p. 147.

<sup>3</sup> Si vedano, in particolare, P. FREEDMAN, *The Origins of Peasant Servitude in Medieval Catalonia*, Cambridge 1991; ID., *The enserfment process in Medieval Catalonia: Evidence from Ecclesiastical Sources*, in «*Viator*», 13 (1982), pp. 225-244; TO FIGUERAS, *Servitude et mobilité paysanne* cit.

catalane, dipendenti direttamente dal re, se prima non hanno riscattato la propria persona con un atto di *redimentia*.

La *remença* si riferisce infatti a un riscatto, in denaro o beni, che i contadini legati al manso, «unità egemonica di lavoro e residenza sparsa con cui essi (la nobiltà laica ed ecclesiastica) avevano operato l'occupazione del territorio durante i secoli a cavallo dell'anno mille»<sup>4</sup>, erano tenuti a corrispondere al signore territoriale a cui avevano scelto – essi o i loro antenati – di sottomettersi in autodedizione personale, in cambio di concessioni terriere a tempo indefinito; ora, con il pagamento della *redimentia* riscattano la libertà di trasferire la propria residenza altrove senza poter essere legalmente perseguiti e costretti a fare ritorno al manso originario al quale hanno a suo tempo accettato formalmente di essere vincolati personalmente ed ereditariamente. È questa sottomissione formale a carattere ereditario che si configura come trasformazione, o conferma, della condizione giuridica di molti contadini (originariamente liberi), in *status* servile.

Ricordiamo che la trasmissione ereditaria dello *status* giuridico – prima ancora delle condizioni di gestione della terra affidata *in perpetuum*, compresi i relativi canoni da corrispondere e i servizi da prestare – costituisce l'elemento formale indispensabile per distinguere il dipendente che gode della libertà giuridica da chi invece ne è privo (il dipendente ereditario). La storiografia inglese suole infatti distinguere in tal senso tra due alternative sostanzialmente diverse di prestazione di opere e servizi a vantaggio del proprio signore e di vincoli nei suoi confronti, nell'ambito del *villeinage*: legame «personale» ereditario (*ratione personarum*) e legame «reale», dovuto alla concessione di terre a uomini liberi (*ratione tenementorum*)<sup>5</sup>. Senza dilungarci oltre nel confronto con la realtà inglese, certamente rilevante in ottica paneuropea, ci si limita qui a rilevare come tale di-

---

<sup>4</sup> F. GARCIA-OLIVER, *Terra e libertà. La mobilità contadina in Catalogna, nelle Isole Baleari e nel Paese Valenzano (XII-XIII sec.)*, in *Migrazioni interne e forme di dipendenza* cit., p. 230.

<sup>5</sup> Cfr., tra gli altri, P.R. HYAMS, *Kings, Lords and Peasant in Medieval England – The Common Law of Villeinage in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Oxford 1980; P.R. SCHOFIELD, *Peasant and Community in Medieval England, 1200-1500*, New York 2003; P. VINOGRADOFF, *Roman Law in Medieval Europe*, Darmstadt 1961; ID., *Villeinage in England – Essays in English Medieval History*, Oxford 1968. Si veda inoltre HENRICI DE BRACON, *De legibus at consuetudinibus Angliae* (a cura di T. TWISS), Wiesbaden 1964, I, p. 50 e p. 52: «... fuerunt etiam in conquestu liberi homines, qui libere tenuerunt tenementa sua per libera servitia, vel per liberas consuetudines, et cum per potentiores ejecti essent, postmodum reversi receperunt eadem tenementa sua tenenda in villenagio, faciendo inde opera servilia, sed certa et nominata, qui quidem dicuntur glebae ascripticii, et nihilominus liberi, quia licet faciant opera servilia, eum non faciunt ea ratione personarum, sed ratione tenementorum, et ideo assisam mortis antecessoris; sed tantum

stinzione non sia altrettanto strettamente e sistematicamente applicabile in area catalana dove, comunque, la condizione servile rappresenta uno strumento nelle mani dei *domini* per esercitare e intensificare il proprio controllo e potere nei confronti del patrimonio contadino in un contesto fortemente orientato alla preservazione degli interessi economici più che (pur non escludendola) alla dimensione della condizione giuridica limitante i trasferimenti di residenza della popolazione rurale, in quanto «la questione fondamentale ... non era tanto evitare la mobilità contadina ma come ottenerne un profitto»<sup>6</sup>.

È infatti questa la prerogativa specifica della *remença*, quella di garantire, perlomeno come diritto pattuito ma certamente non sempre efficace, un riscontro economico qualora la famiglia contadina, o parte di essa, decida di spostarsi inseguendo le tante possibilità offerte dalle dinamiche demografiche e dalle iniziative di popolamento locali e oltre confine, che caratterizzano soprattutto i secoli XII e XIII, ma ancora i primi decenni del XIV. Si dimostra infatti particolarmente difficile porre in atto una efficace restrizione della mobilità contadina, tentando comunque di giungere perlomeno a una limitazione della stessa, ricorrendo all'applicazione di clausole contrattuali legate alla conduzione della terra e rituali di autodonazione. D'altro canto, questi ultimi già dal XIII secolo trovano nuova forza grazie alla ricezione dei quadri giuridici previsti dal diritto romano che in gran parte dell'Europa occidentale, compresa la Catalogna, contribuiscono all'affermazione di rapporti di dipendenza servile analoghi a quelli derivanti dalla *ascriptio terrae* riesumata dai glossatori bolognesi<sup>7</sup>. A tale proposito

---

parvum breve de recto, secundum privilegio, quod a gleba amoveri non poterunt, quamdiu solvere possunt debitas pensiones, ad quoscunque pervenerit dominicum domini regis, nec compelli poterint ad tale tenementum tenendum nisi voluerint».

<sup>6</sup> L. TO FIGUERAS, *Mobilità contadina e servaggio (Catalogna, Aragona e Francia meridionale)*, in *Migrazioni interne e forme di dipendenza* cit., p. 25. Cfr. lo stesso intervento nel suo complesso anche in relazione all'accennata distinzione tra Catalogna e Inghilterra con riferimento ai legami «personali» e «reali».

<sup>7</sup> Cfr. M. BLOCH, *Serf de la glèbe. Histoire d'une expression toute faite* (1921) et *Servus glebae* (1926), in Id., *Mélanges historiques*, I, Paris 1963, pp. 356 sgg., 373 sgg. (trad. it., in M. BLOCH, *La servitù nella società medievale*, Firenze 1975). Si vedano al riguardo anche le condizioni previste dai patti di manenza e la situazione dei *villani* in Toscana: cfr. S.M. COLLAVINI, *La condizione dei rustici/villani nei secoli XI-XII. Alcune considerazioni a partire dalle fonti toscane*, in *La signoria rurale in Italia nel medioevo*, Atti del II Convegno di studi (Pisa, 6-7 novembre 1998) organizzato da C. Violante e M.L. Ceccarelli Lemut, Pisa 2006, pp. 331-384; F. PANERO, *Schiavi, servi e villani nell'Italia medievale*, Torino 2000, pp. 203-260; C. WICKHAM, *Manentes e diritti signorili durante il XII secolo: il caso della Lucchesia*, in *Società, istituzioni, spiritualità. Studi in onore di Cinzio Violante*, Spoleto 1994, pp. 1067-1080.

è interessante peraltro notare come, per esempio nella diocesi di Girona, quasi nella totalità dei casi i contadini di *remença* che si riscattano dalla propria condizione di dipendenza decidano di farlo solo per potersi trasferire in un'altra località sotto la giurisdizione di un altro signore a cui si vincolano immediatamente in termini analoghi, facendo dunque pensare che anche da parte dei contadini l'interesse prevalente non sia quello di ottenere uno *status* giuridico libero, quanto quello di potersi effettivamente spostare per conseguire condizioni economiche migliori. Analogamente, nel caso in cui invece tali comportamenti derivino da condizionamenti signorili, il risultato raggiunto sembra non essere comunque quello dell'obbligo al mantenimento perpetuo della residenza, quanto quello di trarre un profitto da circostanze oggettive difficili da fronteggiare e ostacolare in modo drastico<sup>8</sup>.

La *remença* ha dunque una natura pattizia analoga a quella della *ascriptio terrae* e tra la fine del secolo XII e l'inizio del Duecento inizia a fare la sua comparsa negli atti privati riferibili all'area catalana, preceduta da documenti scritti che, pur non citando tale termine in modo esplicito e diretto, offrono un contributo determinante, insieme alla diffusione dei *mals usos*<sup>9</sup>, all'introduzione di restrizioni della mobilità contadina per assecondare le esigenze dei signori fondiari e territoriali, ossessionati dal rischio di non riuscire costantemente a mantenere l'occupazione e la produttività dei propri possedimenti<sup>10</sup>.

L'origine della volontà di porre vincoli alla possibilità per i contadini di trasferirsi liberamente su altre terre nasce infatti da pressioni signorili in un contesto di instabilità demografica dovuto da un lato alle iniziative re-

---

<sup>8</sup> Cfr. TO FIGUERAS, *Mobilità contadina e servaggio* cit., pp. 22-26.

<sup>9</sup> Tra i *mals usos* sono certamente anche da citare i diritti riconosciuti al signore in caso di *intestitia* (morte senza testamento) e *exorquia* (sterilità), la corresponsione di pagamenti in caso di *arsialarsina* (incendio del manso e degli immobili a esso riferiti) e di *cugucia* (adulterio) e, infine, la tassazione relativa ai beni costituenti la dote della sposa, nota come *firma de spoli*. Cfr. F. PANERO, *Il nuovo servaggio dei secoli XII-XIV in Italia: ricerche socio-economiche sul mondo contadino e comparazioni con alcune regioni dell'Europa mediterranea*, in S. CAVACIOCCHI (a cura di), *Schiavitù e servaggio nell'economia europea secc. XI-XVIII – Serfdom and Slavery in the European Economy 11<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> Centuries*. Atti della Quarantacinquesima Settimana di Studi 14-18 aprile 2013, Firenze 2014, pp. 130-133 e P. BENITO I MONCLÚS, «*Se redimere et collum excutere a iugo servitutis*». Retorica e terminologia della servitù e dei diritti sociali nella Catalogna dei secoli XII-XIII, in *Migrazioni interne e forme di dipendenza* cit., pp. 177-195.

<sup>10</sup> Questi atti sono le «precarie», diffuse in territorio catalano nel XII secolo. Per la Catalogna cfr. BENITO I MONCLÚS, «*Se redimere et collum excutere a iugo servitutis*» cit. Cfr. anche, per il Lazio, P. TOUBERT, *Les structures du Latium médiéval. Le Latium méridional et la Sabine du IX<sup>e</sup> siècle à la fin du XII<sup>e</sup> siècle*, Roma 1973.

gie o signorili di popolamento di nuovi insediamenti urbani e rurali, dall'altro alle colonizzazioni rivolte all'area meridionale della Catalogna, alle Isole Baleari e al territorio di Valencia, come si è detto.

La necessità di popolare i centri urbani (e i borghi franchi) induce il re a propendere per la concessione di privilegi e benefici di carattere fiscale e giuridico al fine di attrarre la maggior quantità possibile di popolazione dalle vicine campagne, in modo tale da concretizzare i progetti di espansione e consolidamento del potere giurisdizionale ed economico della corona.

Sebbene non sia possibile affermare in modo generico che il contesto urbano rende liberi<sup>11</sup>, certamente alcune delle norme promosse dalla corona prevedono tale possibilità, naturalmente in funzione della situazione specifica e a seconda degli interessi particolari e delle conflittualità del momento. Tendenzialmente la permanenza continuativa per un anno e un giorno entro i confini urbani – come, per esempio, si legge nelle consuetudini di Barcellona del secolo XIII<sup>12</sup> – senza essere stati legittimamente reclamati da chi si presenta come proprio *dominus* in virtù di atti formali che confermano la condizione servile, viene considerata la discriminante per la quale il residente può o meno vedere accolta la richiesta di essere considerato ufficialmente cittadino. Se certamente tutti i *cives* devono godere dello stato di libertà<sup>13</sup>, non può naturalmente essere dato altrettanto per scontato il fatto che chi richiede la cittadinanza non sia in realtà in condizione di dipendenza perpetua di un signore territoriale in evidente concorrenza con il centro urbano coinvolto. I rappresentanti dei cittadini, ricevuta richiesta formale di ottenimento della cittadinanza, ricorrono infatti a precise procedure e approfondite indagini volte a stabilire l'effettivo *status* giuridico del richiedente. Questi documenti, insieme a quelli eventualmente prodotti con-

---

<sup>11</sup> Cfr. nota 14.

<sup>12</sup> P. BENITO I MONCLÚS, *Senyoria de la terra i tinença pagesa al comtat de Barcelona (segles XI-XIII)*, Barcelona 2003, pp. 111-122, 429-547.

<sup>13</sup> Il motivo principale alla base di tale necessità è che, nell'interesse della salvaguardia e prosperità dell'insediamento e della sua struttura economica, l'individuo che accede attivamente alle attività commerciali presenti nei centri urbani deve avere la piena disponibilità dei propri beni e della propria capacità produttiva, eliminando quindi il rischio che un signore territoriale a cui risulti ancora dipendente in virtù di atti o giuramenti formali producibili possa vantare crediti o diritti che avrebbero un impatto fortemente negativo sia sull'andamento dell'attività intrapresa, sia sull'economia generale dell'insediamento, sia, infine, sul popolamento dello stesso. Cfr. LUCH BRAMON, «*Possit ire et redire quo voluerit libere*» cit., p. 167 sgg.; GARCIA-OLIVER, *Terra e libertà* cit., p. 219 sgg.; F. SABATÉ, *Il mito e la realtà della servitù in Catalogna nel Medioevo*, in *Migrazioni interne e forme di dipendenza* cit., pp. 399-417.



testualmente, sono fonte di informazioni preziose per ricostruire la condizione giuridica dei soggetti coinvolti, come anche la terminologia associata allo *status* dichiarato o deducibile dagli elementi che lo definiscono. È interessante rilevare come l'amministrazione urbana, a seconda delle circostanze e delle esigenze di popolamento del momento, decida o meno di sbilanciarsi nella difesa dei richiedenti cittadinanza in eventuali cause legali con i signori, di fatto facendo comunque emergere la consapevolezza che la permanenza in centri urbani sia effettivamente un possibile percorso di libertà a disposizione di una popolazione rurale mossa anche dalla ricerca di condizioni di vita e prospettive migliori<sup>14</sup>.

Esistono naturalmente anche casi, quantitativamente più limitati, in cui il promotore del nuovo insediamento è lo stesso signore territoriale che detiene già la completa giurisdizione sull'area di riferimento. Qualora sussistano tali circostanze, le fonti documentarie confermano comprensibilmente proposte di condizioni più conservatrici data l'assenza di effettiva concorrenza, ferma restando la necessità di fronteggiare con la dovuta attrattività le nuove esigenze di popolamento<sup>15</sup>.

Anche la colonizzazione delle terre della Catalogna Nuova a cui si è fatto riferimento precedentemente costituisce una importante occasione per proporre condizioni che consentano anche di sfuggire al proprio *status* – evidentemente quindi diffuso, conosciuto e identificabile come «servile» – grazie all'estrema necessità di coloni che rendano produttive le terre conquistate, che si traduce in massiccia offerta di terre e libertà.

Sono quindi in tal senso identificabili le differenze sostanziali tra la Catalogna Vecchia, dove in generale – escludendo tuttavia i centri urbani e le villefranche – si creano le condizioni per la diffusione di rapporti di dipendenza servile volti al controllo della popolazione contadina in termini di restrizione della mobilità o di monetizzazione della stessa, e la Catalogna Nuova, le Isole Baleari e il Paese Valenzano dove si delineano con maggior vigore percorsi di libertà che, comunque, confermano l'esistenza del servaggio come condizione di provenienza di coloro i quali si assumono il rischio di migrazioni anche significative o, addirittura, di partecipazione alle pericolose ma promettenti imprese belliche proprie delle iniziative colonizzatrici.

---

<sup>14</sup> Cfr. F. PANERO, *Schiavi, servi e «homines alterius» nelle città e nelle campagne dell'Italia centro-settentrionale (secoli IX-XII)*, in «Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo di Spoleto», LVI, 27 marzo-1 aprile 2008, Spoleto 2009, p. 960 sgg.

<sup>15</sup> Si veda a titolo esemplificativo il caso di Santa Pau proposto da TO FIGUERAS, *Mobilità contadina e servaggio* cit., pp. 32-33.



### 3. I «*taillables*» del versante francese e svizzero delle Alpi occidentali

Nell'area alpina occidentale è generalmente riscontrabile un analogo riferimento concettuale di base alla non validità della separazione netta tra condizioni di dipendenza *ratione personarum* e *ratione tenementorum*, in quanto il rapporto di subordinazione di origine pattizia della popolazione contadina nei confronti dei signori fondiari o territoriali che si diffonde a partire dal XII secolo è prevalentemente caratterizzato da una natura economico-fiscale che non porta necessariamente a variazioni dello *status* giuridico, come si è visto in relazione alla situazione catalana.

A tale proposito, tuttavia, è necessario rilevare che la storiografia francese ricorre spesso al termine *affranchissement* facendo riferimento in modo ambivalente sia all'affrancamento da oneri, più o meno significativi, gravanti sui soggetti interessati dalla concessione, sia a vere e proprie *manumissioni*, ovverosia a quel particolare tipo di atto che consente il riconoscimento giuridico dello *status* libero per chi versa in condizione di non-libertà. Risulta quindi determinante l'analisi comparata delle fonti documentali per consentire una disambiguazione volta a comprendere la portata effettiva della diffusione delle nuove condizioni di servaggio nell'area di riferimento, distinguendole nettamente da interventi signorili esclusivamente rivolti alla riduzione del peso di tributi e servizi richiesti ai propri contadini per ragioni di varia natura, territoriali/bannali, pattizie o dipendenti dalle congiunture e dalle circostanze politico-economiche specifiche del momento.

Riprendendo quanto accennato nel paragrafo precedente, la condizione servile che si afferma nel basso Medioevo – a differenza della schiavitù tardoantica e della servitù altomedievale (salvo qualche eccezione) – è perlopiù riferibile all'assunzione e al riconoscimento di particolari doveri nei confronti del signore fondiario o territoriale cui l'individuo decide di vincolarsi perpetuamente attraverso un atto di autodedizione che, normalmente, prevede formalmente una *promissio* unita a una *confessio*<sup>16</sup>. Questo patto, più o meno liberamente e consapevolmente sottoscritto dal contadino in sede notarile o davanti a testimoni, comporta la modifica – o conferma – del proprio *status* giuridico da uomo libero a uomo soggetto a un vincolo ereditario, quindi uomo di condizione servile. L'atto giuridico che invece consente il passaggio inverso, ovverosia la riconquista della libertà

---

<sup>16</sup> Cfr., tra gli altri, E. CONTE, *Servi medievali. Dinamiche del diritto comune*, Roma 1996, p. 91 sgg.; PANERO, *Schiavi, servi e villani* cit., p. 231 sgg.

da parte del contadino già servo, è la *manumissione*. Tale termine deve essere testualmente espresso nel documento per confermare l'effettiva intenzione di svincolare dalla dipendenza servile, a prescindere da qualsiasi altro tipo di affrancamento da oneri fiscali o economici che, da solo, non implica la modifica dello *status* giuridico personale<sup>17</sup>. A conferma di quanto detto, il ricorso in alcuni documenti alla doppia terminologia *affranchimus* e *manumittimus* consente di affermare la doppia valenza dell'atto: da una parte il riconoscimento dell'affrancazione dagli oneri elencati in dettaglio, dall'altra la liberazione dalla condizione giuridica corrente, che doveva essere necessariamente di tipo servile dato il contenuto stesso del documento e i riferimenti testuali espressamente citati<sup>18</sup>. Sono inoltre da contemplare nel ventaglio di possibilità offerte dalla contrattualistica del periodo anche le cosiddette manumissioni condizionate, che differiscono dalle manumissioni piene in quanto prevedono la cessazione del vincolo ereditario solo qualora permangano determinate condizioni – ad esempio, la prestazione di servizi *in perpetuum*, oppure la continuità di residenza in una villafranca – che, se non rispettate, possono portare alla reintroduzione di diritto del precedente *status*. Tale espediente, per quanto originato da interpretazioni giuridiche talvolta discutibili, risulta particolarmente utile ove sia più impellente la necessità di garantire la continuità di popolamento del nuovo insediamento<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Si veda a titolo esemplificativo per l'area in esame il documento datato 18 gennaio 1389 citato da Vincent Corriol e relativo alla località di Martigna. Facendo riferimento a «homines nostri ligii manusmortue et servili condicionis», il documento recita testualmente «Consideratis gratiis servitiis et officialitatibus nobis et dicto monasterio multipliciter et fructiferis factis et impensis per Johannem de Lahuz Petrum ejus filium, Guychardam uxorem dicti Petri ... Prefatos Joannem de Lahuz, Petrum ejus filium, Guychardam dicti Petri uxorem, et eorum liberos et eorum posteritatem et tenementa in perpetuum manumittimus, affranchimus ab omni servitute, manumortua, taillia, angaria, gicto, pischeria, corvata, complenta, subsidio, tributo et ab omni alia opera quacumque liberamus»: V. CORRIOL, *Les Serfs de Saint-Claude – Étude sur la condition servile au Moyen Âge*, Rennes 2009, p. 237.

<sup>18</sup> Oltre alla nota precedente cfr. l'atto del 1336 relativo a Corbières, con il quale si dichiara che «imperpetuum et irrevocabiliter affranchiavi, manumisi ... ab omni vincolo tallie, servitutis, homagii, servicii, adiutorii ...». Invece con un atto del 1229 relativo al Vallese i signori manumettono con una formula tradizionale, che fa esclusivo riferimento alla condizione personale ereditaria, un loro servo: «manumiserunt Wilelmum qui dicitur Pitot, filium Uldrici Theotonici de Chamoson, ab omni vincolo servitutis ... et dederunt eidem licenciam eundi in quatuor partes mundi, ita quod libere possit agere, contrahere et facere ad suam voluntatem»: J.F. POUDET (avec la collaboration de M.A. VALAZZA TRICARICO), *Coutumes et coutumiers. Histoire comparative des droits des pays romands du XIII<sup>e</sup> à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle*, Berne 1998, II, p. 535 sgg.

<sup>19</sup> Cfr. PANERO, *Il nuovo servaggio* cit., p. 122.

La preoccupazione per la continuità anche nella gestione e produttività delle terre, come già osservato per l'area catalana, è una delle ragioni per le quali si ricorre alle nuove forme pattizie. Certamente tale esigenza non incontra solo gli interessi del *dominus*, ma anche quelli della famiglia contadina che deve provvedere al proprio sostentamento nel tempo, talvolta accettando di sottoscrivere contratti onerosi, ma che offrono garanzie economiche per il futuro e per gli eredi. Ad esempio, nel 1380 Iohannes Rigaudi di Tencua, per avere l'eredità del padre (si tratta di terre in locazione perpetua) con il consenso di quest'ultimo si fa spontaneamente tagliabile di manomorta del monastero di Saint-Claude nel basso Giura e contestualmente viene investito delle terre già tenute dal padre, il quale acconsente, avendo anche altri figli che a quel punto sarebbero stati esclusi dall'eredità: «... dictus Iohannes, sciens, prudens et spontaneus ... licentia et voluntate predicti Perreti patris sui ... se donavit, redidit et constituit ... de cetero esse pro se et liberis suis naturalibus et legitimis perpetue quibuscumque homo servus et fidelis ac serve conditionis et manumortue dicte ecclesie»; pertanto ottiene per sé e i propri figli «in perpetuum totam terram sive tenementum» dietro prestazione di censi, canoni, donativi e servizi di *corvée* precisati nell'atto<sup>20</sup>. Come è del tutto evidente, Iohannes è considerato un uomo libero, che con quell'atto rinuncia ad alcune prerogative di libertà per ottenere in concessione le terre monastiche già allocate a tempo indeterminato al padre, il quale è dichiaratamente *taillable et mainmortable* del monastero: in questo caso la condizione di *mainmortable*, che implica il recupero delle terre da parte del monastero in caso di emigrazione o di mancanza di eredi diretti, è dunque connessa alla preliminare autodecisione in stato di servaggio da parte di Iohannes – certo a garanzia della stabilità e della produttività dell'azienda contadina dipendente –, ma non direttamente alla concessione fondiaria, che è subordinata all'assunzione della stessa condizione «personale» di *taillable* e *mainmortable*, già propria del padre e a questo punto passata al figlio che diventa responsabile della *tenure* in concessione.

Rimandando all'intervento di Francesco Panero sui «mainmortables» nell'ambito di questo stesso convegno per quanto concerne la manomorta e le sue dirette implicazioni e rivolgendo invece l'attenzione alla taglia (*tallia/taillie*, da cui il termine *taillables* riferibile a tutti coloro che siano soggetti all'imposizione di tale onere), si può osservare che sono attestate differenze sostanziali in merito al termine stesso che spesso è da considerare

---

<sup>20</sup> CORRIOL, *Les serfs de Saint-Claude* cit., p. 360 sgg.

applicabile alla condizione servile, sebbene sia d'obbligo una certa prudenza nel caso in cui esso si riferisca invece a oneri di tipo «reale», in particolare nei secoli più tardi del basso Medioevo successivamente alla sua grande diffusione nel corso del Duecento, quando lo stesso tributo viene sempre maggiormente assimilato a un censo.

Sul versante francese e svizzero delle Alpi occidentali e del Giura meridionale, la taglia infatti è da intendersi come un onere imposto ai *taillables* per ottenere la protezione del signore e, nei casi della taglia connessa alla dipendenza personale ereditaria, ancora nel Settecento si poteva abolire solo previa autorizzazione del signore ad abbandonare le terre avute in concessione, attraverso un atto di *désaveu*<sup>21</sup>. Nella sua forma peggiore, il diritto di taglia da parte dei *domini* viene esercitato *à merci* – ovverosia a piacere, senza restrizioni formali, *ad libitum*, *ad voluntatem domini* – e, quando il tributo viene riscosso *ad libitum* da più di trent'anni, ciò può costituire una prova della condizione servile dei dipendenti<sup>22</sup>. È soprattutto in questi casi particolari che il riferimento alla condizione servile sembra essere meno dubbia<sup>23</sup> data la completa arbitrarietà dell'onere, per quanto lo stesso venga normalmente imposto in modo proporzionale ai beni di cui la famiglia coinvolta effettivamente dispone, come in parte suggerisce altresì la formula *ad misericordiam* che, non limitando in ogni caso il potere decisionale signorile, fa esplicitamente riferimento a possibili intenti più benevoli. La discrezionalità legata alla taglia *à merci* risulta peraltro particolarmente utile ai *domini* per bilanciare l'entità degli introiti in seguito alla

---

<sup>21</sup> Cfr. T. BRESSAN, *Servage savoyard et souveraineté française: le procès autour de la succession Louiset (1725-1729)*, in *Nouveaux servages et sociétés en Europe (XIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle). Actes du colloque de Besançon (4-6 octobre 2007)*, a curadi N. CARRIER, Caen 2010, pp. 247-263.

<sup>22</sup> Cfr. N. CARRIER, *Les usages de la servitude. Seigneurs et paysans dans le royaume de Bourgogne (VI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris 2012, p. 238 sgg. e in particolare p. 243 dove in nota n.168 si cita il documento che recita testualmente «Confiteor ... me esse hominem talliabilem dictorum religiosorum, ita quod ipsi religiosi possunt et debent a me et meis heredibus levare ... annis singulis talliam ad misericordiam ipsorum et ad mercy, secundum quod processerit a spontanea voluntate ipsorum». Un altro atto del 1220, relativo al territorio di Montheron recita: «Dicentes videlicet dicti abbas et conventus et asserentes dictos reos esse homines talliabiles ipsorum abbatis et conventus et quod de predicta tallia tam predecessores sui quam ipsi per se vel per nuncios suos fuerunt in possessione ... per triginta annos et amplius pacifice et quiete» (POUDRET, *Coutumes* cit. p. 434).

<sup>23</sup> Cfr. F. PANERO, *Un tributo bassomedievale gravante su servi e liberi: la «taglia» in Savoia e in Piemonte (secoli XII-XV)*, in corso di stampa. Anche Corriol invita alla prudenza nello stabilire una correlazione diretta tra *taillabilité* e condizione servile, che reputa più strettamente legata alla sottomissione alla manomorta. CORRIOL, *Les serfs de Saint-Claude* cit., p. 255.

coniunturale diminuzione dei censi alla fine del Duecento e durante le crisi del Trecento (e oltre).

Per esempio, nel 1287 alcuni abitanti di Maracon, nel Vaud, dichiarano di essere tagliabili perpetui dei consignori di Pont e pertanto riconoscono alla signoria il diritto di considerarli *sicut servos suos et glebe astrictos*<sup>24</sup>.

Un altro esempio: nel 1484 un abitante di Colombier, nel territorio di Neuchâtel, giura ai signori locali che sarà loro *talliable de main morte* in perpetuo e di non giurare fedeltà ad altri senza licenza del *seigneur de Colombier*<sup>25</sup>.

Talvolta viene formulata dai contadini un'espressa dichiarazione di essere *talliabiles* perpetui dei signori per poter acquistare il dominio utile della terra in concessione da altri tagliabili di condizione servile, come per esempio avviene a Bex dove, nel 1450, *Roletus*, per poter subentrare al precedente concessionario, dichiara per sé e per i propri discendenti «se et suos eredes ... debere esse homines talliabiles dictorum nobilium et suorum successorum quorumcumque ... racione et ad causam dictarum decime et pecie prati ut supra albergatarum»<sup>26</sup>.

Seppur inserita in un contesto di imposizione di oneri di varia natura ed entità e con le limitazioni sopra definite, quindi, la taglia dal XIII secolo in poi «est la plus lourde de celles qui pèsent annuellement sur l'exploitation paysanne, et plus encore parce qu'elle met le taillable à la merci de son seigneur. C'est pourquoi sa suppression est la *libération par excellence*, et que l'homme non taillable peut être dit un homme libre»<sup>27</sup>. Come più volte sottolineato, tuttavia, il riferimento specifico al tipo di libertà implicata («reale» o «personale»), anche in riferimento a un atto di affrancazione oppure di manumissione) è determinante nel valutare caso per caso se si tratti di una dipendenza ereditaria, quindi riferibile al servaggio<sup>28</sup>, o una dipendenza temporanea o a tempo indeterminato meno vincolante per il contadino, il quale aveva la possibilità di cedere a terzi le terre ottenute prece-

---

<sup>24</sup> POUURET, *Coutumes* cit., p. 426: «... nos esse homines talliabiles Jocelmi, domicelli, condomini de Pont, et heredum suorum imperpetuum et suo dominio esse astrictos tamquam homines talliabiles et sicut servos suos et glebe astrictos».

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 425: «Guillaume Morel demorant a Columbier a jure et promis et jures sur saintes evangiles de Dieu en la main du notaire souscript de demorelx desoulx monseigneur de Columbier, estre son talliable de main morte et de non jamais faire sairement ne homage a seigneur quelconque sans la licence du seigneur de Columbier».

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 453 sg.

<sup>27</sup> CARRIER, *Les usages de la servitude* cit., p. 253.

<sup>28</sup> POUURET, *Coutumes* cit., p. 421 sgg.

dentemente in concessione prima di trasferirsi altrove, dopo aver corrisposto il pagamento dei canoni d'affitto e dei consueti diritti signorili<sup>29</sup>.

Il concetto di proporzionalità emerge in un certo senso anche in relazione alla stessa *tallia*, che comunemente, nell'area compresa tra basso Giura e Alpi occidentali, prevede la cessione della totalità dei beni immobili in concessione e di un terzo dei beni mobili affinché il contadino vincolato ereditariamente possa legittimamente emigrare<sup>30</sup>. Le fonti consentono di determinare un generale orientamento verso quantificazioni che in sostanza si approssimano a questa proporzione, evidenziando dunque, come anticipato, la natura particolarmente gravosa di questo onere e la possibilità che esso sia stabilito in seguito a negoziazioni con le famiglie contadine coinvolte, tuttavia portando in alcuni casi a estremizzazioni significative che vedono l'imposizione di pagamenti anche pari ai due terzi dei beni mobili<sup>31</sup>, confermando ancora una volta la diffusione dell'arbitrarietà originaria dell'onere nei confronti dei servi propriamente detti.

Per evitare le emigrazioni, spesso i signori scendevano a patti con le comunità di villaggio trasformando la taglia indefinita, e riscossa anche due volte all'anno, in un censo fisso (*tallia ad censata*), come emerge da alcuni atti della Savoia già a partire dal secolo XIII<sup>32</sup>: ma in questo caso non si trattava, perlopiù, di contadini *taillables* in condizione di servaggio, bensì di contadini dipendenti liberi ormai organizzati in comuni rurali<sup>33</sup>. Negli ultimi due secoli del Medioevo, inoltre, la concessione di franchigie alle comunità rurali sui due versanti delle Alpi occidentali consentì di ridurre questo tributo e talora di trasferirlo nella disponibilità di alcune comunità<sup>34</sup>.

#### 4. Una comparazione storica

Per concludere questa comparazione storica fra le due grandi aree dell'Europa occidentale prese in considerazione, si può osservare che nella Vecchia Catalogna risultano evidenti gli interessi politico-economici delle

---

<sup>29</sup> Cfr. la relazione di F. Panero in questi stessi Atti.

<sup>30</sup> CORRIOL, *Les serfs de Saint-Claude* cit., p. 248: «... tertia pars bonorum suorum mobilium».

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>32</sup> M. CHIAUDANO, *La finanza sabauda nel secolo XIII*, Torino 1933-1937 (BSSS, 131-133), I, pp. 298 (Salin e Tarentasia, a. 1275-1276), 306 (Ayent e Sassons, a. 1279-1280), 317 (Quart, a. 1279-1280).

<sup>33</sup> PANERO, *Un tributo bassomedievale* cit.

<sup>34</sup> *Ibid.*; cfr. R. MARIOTTE-LÖBER, *Ville et seigneurie. Les chartes de franchises des comptes de Savoie. Fin XII<sup>e</sup> siècle-1343*, Annecy 1973.

forze in gioco che si concretizzano in azioni rivolte alla manipolazione, non sempre subita passivamente, della popolazione contadina, la cui condizione di libertà viene utilizzata come strumento di negoziazione o risoluzione dei conflitti tra monarchia, signori di contadini *remenças* e – più estensivamente e con le modalità e precisazioni cui si è accennato – centri urbani e villenove.

Il punto di bilanciamento di queste tendenze viene in territorio catalano raggiunto facendo ricorso anche alle consuetudini locali in tema di successione, che prevedono l'imposizione del vincolo ereditario a un solo figlio che subentra nei diritti di gestione della terra perpetuando la dedizione al signore contratta dai genitori. Sono quindi prevalentemente i secondogeniti, indicati infatti nelle fonti come *iuvenes homines*, a seguire le iniziative di popolamento e di migrazione verso le villenove, che li allontanano dal manso originario senza per questo necessariamente consentire loro di ottenere condizioni di vita e giuridiche migliori delle precedenti<sup>35</sup>.

Nella seconda metà del XIV secolo, tuttavia, quando le possibilità fino ad allora percorribili da parte dei contadini soggetti a *remença* cominciano evidentemente a non essere più soddisfacenti e si manifestano in modo più importante le insofferenze nei confronti dei *mals usos* e della limitazione delle libertà che i signori impongono in modo sempre crescente, aumenta significativamente la conflittualità tra la popolazione rurale e i *domini*. Dopo un iniziale supporto della monarchia per i contadini, la decisione del re di restituire e confermare i diritti signorili suscita di conseguenza nel 1484 la definitiva rivolta dei *remences* o *remenças*, conclusasi due anni dopo con la sentenza arbitrale di Guadalupe del 1486 che, seppur ponendo le basi per un lento processo di liberazione dalla condizione di *remença* e dai *mals usos* la cui natura onerosa viene parzialmente alleviata, di fatto costituisce una riprova delle contrapposte solidarietà di classe a garanzia della conservazione dello *status quo* di tutti i protagonisti del conflitto (re/signori, comunità/contadini)<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> Cfr., tra gli altri, P. ORTI GOST, *Els remences i l'exercici de la jurisdicció als segles XIV i XV: una lluita pel poder polític*, in *Migrazioni interne e forme di dipendenza* cit., pp. 125-153; BONNASSIE, *Le servage: une sous-féodalité?* cit.; P. ORTI GOST, L. TO FIGUERAS, *Servidumbre y niveles de vida del campesinado catalán antes y después de la Peste Negra de 1348 (Serfdom and Standards of Living of the Catalan Peasantry before and after the Black Death of 1348)*, in *Schiavitù e servaggio nell'economia europea (secc. XI-XVIII)* cit., pp. 155-172; BENITO I MONCLÚS, *Senyoria de la terra i tinença pagesa al comtat de Barcelona* cit.

<sup>36</sup> Cfr., tra gli altri, LLUCH BRAMON, *Els remences. La Senyoria de l'Almonia de Girona* cit.; ORTI GOST, *Els remences i l'exercici de la jurisdicció* cit.; GARCIA-OLIVER, *Terra e libertà* cit.



Nell'area alpina occidentale – con la quale è più agevole che per altre regioni europee fare confronti sulla base della documentazione disponibile – e in particolare nella Franca Contea, sono invece la manomorta e la taglia i possibili indicatori di un rapporto di dipendenza di tipo servile che va diffondendosi a partire dal Duecento in forma pattizia come strumento in mano ai *domini* per contrastare, con più o meno efficacia, le congiunture sfavorevoli culminanti nella crisi generalizzata del Trecento, ivi compresa la diminuzione della forza-lavoro<sup>37</sup>.

È solo nei secoli compresi tra il Cinquecento e la Rivoluzione Francese che le forme residuali di servaggio vengono infine superate, in seguito anche alle crescenti conflittualità sociali e all'incremento degli atti di affrancazione collettiva delle comunità e di manumissione personale, che consentono di ridurre progressivamente il ricorso a tali strumenti pattizi fino a causarne la definitiva scomparsa e, con essi, anche la scomparsa delle relative conseguenze sulla condizione giuridica personale di parte della popolazione contadina<sup>38</sup>.

Esistono quindi alcuni fattori comuni alle due aree prese in esame. In particolare si possono evidenziare la natura prevalentemente pattizia della subordinazione ereditaria (a parte i possibili atti di violenza signorile e gli interventi della corona nella Catalogna volti a consolidare alcune forme di consuetudini sulla condizione di *remença*), la non necessariamente netta distinzione tra dipendenza reale e dipendenza personale dati i prevalenti interessi politico-economici sottostanti al ricorso alla contrattualistica e alle formule giuridiche riferibili al Diritto romano, la conseguente diretta monetizzazione della libertà sotto forma di riscatto che deve essere corrisposto al signore per ottenere la possibilità di trasferire la propria residenza in cerca di condizioni di vita migliori e, infine, la permanenza di tali rapporti di dipendenza fino al tardo Medioevo e all'Età moderna, in particolare nella Franca Contea<sup>39</sup>.

Per quanto concerne invece le principali differenze identificabili tra le due realtà regionali, emergono innanzitutto la condizione più genericamente definibile come «servile» dei contadini di *remença* catalani in contrapposizione alla situazione più fluida nell'area alpina occidentale dove non necessariamente la condizione di *taillable* è riferibile ad un preciso

---

<sup>37</sup> Cfr. CORRIOL, *Les serfs de Saint-Claude* cit.

<sup>38</sup> Cfr. PANERO, *Il nuovo servaggio* cit., p. 127 e il saggio del medesimo autore in questo volume.

<sup>39</sup> J. BART, *Des avatars du servage à sa disparition*, in *Nouveaux servages* cit., p. 183 sgg.



*status* giuridico se non ricorrono nella documentazione scritta precisi riferimenti all'assunzione della condizione servile da parte dei contadini. In secondo luogo, la quantificazione del costo della libertà in alcune aree della regione alpina occidentale è basata anche su un sistema di consuetudini locali che si affermano nel tardo Medioevo e coinvolgono direttamente gli eredi possibili attraverso l'onere della manomorta, diffuso dalla Savoia alla Borgogna<sup>40</sup>.

Si delineano quindi percorsi di libertà che si intrecciano e si dividono in un articolarsi di traiettorie dotate di peculiarità del tutto specifiche e tuttavia inserite in un processo storico complessivo che abbraccia le mutevoli condizioni sociali, politiche ed economiche dell'Europa occidentale del basso Medioevo definendone al contempo le caratteristiche in un contesto di continuo confronto dialettico tra principi, signori, comunità urbane e rurali e singole famiglie di contadini dipendenti.

---

<sup>40</sup> R. BUEB, *Servage tardif et droit de mainmorte dans la coutume de la Franche-Comté au XVIII<sup>e</sup> siècle*, in *Nouveaux servages* cit., p. 191 sgg.

## *Franc Arbitre, un personnage de la Moralité de Fortune et Povreté (XV<sup>e</sup> s.)*

GIOVANNI MATTEO ROCCATI

La *Moralité de Fortune et Povreté*, anonyme, composée sans doute dans le troisième quart du XV<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>, constitue la version dramatisée et développée du célèbre apologue raconté par Andalò del Negro en ouverture du livre III du *De casibus* de Boccace<sup>2</sup>: la rencontre puis la lutte entre *Paupertas* et *Fortuna*. Cette dernière, vaincue, doit se soumettre aux conditions que la première lui impose: attacher *Infortunium*, le mauvais sort, à un poteau qu'il ne pourra quitter que pour suivre celui qui l'aura délié. La signification est claire: chacun de nous est directement responsable du mauvais sort qui l'accable. Contrairement à l'apologue de Boccace, dans l'adaptation théâtrale l'altercation entre *Povreté* et *Fortune* n'occupe qu'une partie de l'action, elle est précédée et accompagnée de dialogues où, en plus des deux protagonistes, apparaissent d'autres personnages: *Eur* et *Maleur*, les deux enfants de *Fortune*, *Destinee* et, figure qui nous intéresse ici, *Franc Arbitre*. Ce dernier mérite l'attention en raison de son rôle dans l'économie dramatique de la pièce et pour les contenus exposés dans ses interventions. Le texte est en fait profondément philosophique: l'apologue moralisant de Boccace sert de point de départ à une réflexion, mise en œuvre sous la forme du débat, conformément au genre de la moralité, sur la situation de l'homme dans le monde. Le texte propose donc une discussion vivante qui garde toute sa vigueur si on la traduit dans des termes plus proches des nôtres: hasard, nécessité, liberté.

Après une partie introductive où apparaissent seulement *Fortune* et ses enfants, *Franc Arbitre* accompagne *Povreté* lors de son entrée en scène. Dans le dialogue qui suit entre tous les personnages, les deux s'interrogent

---

<sup>1</sup> Cf. mes articles: "La Moralité de Fortune, Maleur, Eur, Povreté, Franc Arbitre et Destinee". Une adaptation du "Certamen paupertatis et fortune" (Boccace, "De casibus", livre III), «L'analisi linguistica e letteraria», VIII (2000), 1-2, pp. 355-382; *Du récit au dialogue, du latin au français: du «Certamen paupertatis et fortune» (Boccace, «De casibus», livre III) à la «Moralité de Fortune et Povreté»*, in *Da un genere all'altro. Trasposizioni e riscritture nella letteratura francese*, a c. di D. DALLA VALLE, L. RESCIA, M. PAVESIO, Roma 2012, pp. 47-67.

<sup>2</sup> *Paupertatis et fortune certamen*, dans *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, a c. di V. BRANCA, t. IX: *De casibus virorum illustrium*, a c. di P.G. RICCI e V. ZACCARIA, Milano 1983, pp. 192-201.

sur la figure à l'aspect monstrueux qui se tient devant eux: *Fortune*. Les protagonistes s'étant enfin reconnues, *Maleur* et *Eur*, questionnés, montrent le contenu, l'un de sa malle, l'autre de son «tronc», où se trouvent les mauvaises et bonnes fortunes humaines, ce qui donne lieu à une longue énumération d'exemples de personnages célèbres qui ont été soumis à *Fortune*. *Franc Arbitre* constate que *Dyogenés* ne s'y trouve pas. Ce dernier est aussitôt revendiqué par *Povreté* qui raconte l'anecdote le liant à Alexandre. *Fortune* se lance alors dans un débat philosophique avec *Povreté* et *Franc Arbitre*, débat qui se termine par une altercation violente, suivie de la lutte entre les deux femmes. Vaincue, *Fortune* est obligée de se rendre et d'accepter la volonté de *Povreté*, malgré les argumentations juridiques de *Eur* et de *Maleur*. Surgit alors *Destinee*: estimant qu'elle est responsable de toute chose, elle s'arroge le droit d'intervenir contre *Povreté* qui demande que *Maleur* soit lié à un poteau. *Franc Arbitre* participe à la controverse et il finit par l'emporter. *Fortune* est donc obligée de plier: *Maleur* est attaché. Toutefois *Povreté*, sans illusions, prévoit que bientôt un pape ou un cardinal simoniaque viendra délier *Maleur*, enfin un appel de *Franc Arbitre*, en forme de ballade, pour que personne ne délivre jamais *Maleur*, termine la pièce.

On voit la place non négligeable que *Franc Arbitre* occupe dans le texte. Certes, par rapport à l'apologue de Boccace, il a été introduit comme faire-valoir de *Povreté*, dont il partage le point de vue, tout en étant plus posé, pour animer les débats. Au fil du texte, cependant, il joue un véritable rôle: il met tout d'abord un terme à l'énumération des personnages soumis à *Fortune*, il argumente ensuite en soutien de *Povreté*, notamment contre *Destinee*, et c'est à lui que revient le dernier mot, par l'exhortation finale.

Au-delà de sa fonction dramatique, son rôle est surtout important pour les arguments qu'il porte lors des deux discussions dans lesquelles il est partie prenante, d'abord avec *Fortune*, puis, après la lutte, avec *Destinee*. Toutefois, même au-delà de ces moments forts, ses autres interventions ne manquent pas d'intérêt<sup>3</sup>. La raison d'être de ses premières répliques à *Povreté* est de permettre à celle-ci de se présenter, mais, dès sa première intervention, son statut philosophique apparaît. Il s'adresse à *Povreté* qui vient, en chantant, de vanter sa situation: il commence par remarquer que

---

<sup>3</sup> Je relève principalement les arguments portés par *Franc Arbitre*, en rappelant cependant les développements les plus importants sur le hasard et la fortune mis dans la bouche des autres personnages.

n'importe quelle condition lui est agréable (*a moy tous estas sont plaisans*, v. 565), ce qui revient à dire que la liberté ne dépend pas des conditions où se trouve l'homme<sup>4</sup>. Il exhorte cependant son interlocutrice à préciser ses propos, car la pauvreté n'est pas a priori enviable (vv. 564-571). Le dialogue permet à *Povreté* d'évoquer les nombreux points qui montrent que sa situation n'est pas à mépriser: elle a été voulue par Dieu, et elle cite plusieurs passages de l'Ancien Testament qui l'attestent, elle est bien plus agréable et portée vers la vertu que la richesse, toujours soucieuse et en proie à la cupidité. *Franc Arbitre* l'approuve en renchérissant sur ses propos, il souligne que la richesse suscite l'avidité et l'insatisfaction alors que la pauvreté vertueuse permet, par la grâce, d'atteindre la gloire parfaite (vv. 612-632). Restant dans la même veine, un peu plus tard il fait l'éloge de la *souffissance*: l'autonomie et l'indépendance dont jouit celui qui ne dépend de personne (vv. 741-746)<sup>5</sup>.

Dans le dialogue qui suit, avec *Fortune* et ses enfants, ses répliques n'ont rien de particulier, mais c'est encore lui qui constate l'absence de Diogène parmi les personnages soumis à *Fortune* (vv. 917-920), ce qui oblige celle-ci à faire appel à d'autres arguments. La discussion devient philosophique: en s'appuyant sur Aristote – sur les *Ethiques* et sur le *Liber de bona fortuna*<sup>6</sup> –, *Fortune* revendique le gouvernement du monde parce que toute créature dépend d'elle pour obtenir les biens qu'elle désire, in-

---

<sup>4</sup> On trouve des formulations analogues dans d'autres textes de l'époque: dans la moralité de *L'homme pecheur*, *Franc Arbitre* affirme «tout m'est ung je m'en vante», et quelques vers plus loin «ne me chault quel vent vente», «je suis Roger Bon Temps / qui de tous suis contens» (*Homme pecheur par personnages, joué en la ville de Tours, Paris, le Petit Laurens pour Guillaume Eustace, [post 1494]*, reproduction numérisée, Paris, BnF, NUMM-111263, p. 18, je normalise la graphie); cf. W. HELMICH, *Die Allegorie im französischen Theater des 15. und 16. Jahrhunderts. I. Das religiöse Theater*, Tübingen 1976, p. 75.

<sup>5</sup> Le thème est courant dans les derniers siècles du Moyen Age: un auteur comme Eustache Deschamps en fait presque sa devise, cf. P. TUCCI, *La lode dell' "estat moyen" nella poesia di Eustache Deschamps*, in *Lingua, cultura e testo. Miscellanea di studi francesi in onore di Sergio Cigada*, a c. di E. GALAZZI e G. BERNARDELLI, Milano 2003, t. II/2, pp. 1211-1225. Dans la *Dance aux aveugles* de Pierre Michault, le *liberal arbitre* permet à l'homme de contrer *Fortune*, il peut y parvenir seulement grâce à *souffissance* (*Pierre Michault: Oeuvres poétiques*, présentées et éditées par B. FOLKART, Paris 1980, p. 108, 131).

<sup>6</sup> Le *Liber de bona fortuna* est une compilation du XIII<sup>e</sup> siècle qui réunit des extraits des *Magna moralia* et de l'*Ethica ad Eudemum*, cf. V. CORDONIER, *Sauver le Dieu du Philosophe: Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Guillaume de Moerbeke et l'invention du 'Liber de bona fortuna' comme alternative autorisée à l'interprétation averroïste de la doctrine aristotélicienne de la providence divine*, in L. BIANCHI (ed.), *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, Turnhout 2011, pp. 65-114.

dispensables, selon le philosophe, pour atteindre la *felicité*<sup>7</sup>. *Povreté*, soutenue par *Franc Arbitre*, répond en s'appuyant à son tour sur l'*Ethique* et la *Politique*. Tout en reconnaissant que les biens matériels sont nécessaires au bonheur, en s'appuyant à la fois sur Aristote et sur Boèce, elle distingue trois formes de *felicité*: *politique* (v. 1047), *contemplative* (v. 1054), et *fruition de beatitude divine* (vv. 1113-1114). Les biens matériels sont nécessaires seulement pour la première, ils sont plutôt un obstacle pour les deux autres, plus hautes<sup>8</sup>, et *Franc Arbitre* abonde dans ce sens en affirmant la supériorité de la partie *intellective* de l'homme sur la *sensitive* (vv. 1083-1108). *Fortune* porte alors le débat sur son statut: des *philosophes authentiques* (v. 1135), c'est-à-dire d'autorité, l'appellent *cause divine / et deesse de magesté* (vv. 1137-1138); elle reprend ici un autre argument qui se trouve dans le *Liber de bona fortuna*<sup>9</sup>. La réponse de *Franc Arbitre* est la réponse traditionnelle, il rétorque à son interlocutrice que Aristote le récuse: comme *Fortune* est dispensatrice de maux, autant que de biens, elle ne peut pas agir pour le compte de Dieu, la bonté de ce dernier exclut qu'il puisse être l'origine du mal (vv. 1145-1164)<sup>10</sup>.

Lors de l'altercation et la lutte qui viennent après, le personnage se limite à quelques répliques en faveur de *Povreté*, ensuite, en revanche, au cours du débat philosophique qui l'oppose à *Destinée* à propos de la question de fond,

<sup>7</sup> Deux passages du *Liber de bona fortuna*, auquel notre texte fait référence, l'affirment expressément: «Putant enim multi felicem vitam eam que bona fortuna est, aut non sine bona fortuna. Et recte forte sine enim exterioribus bonis quorum fortuna est domina, non contingat felicem esse» (*[Aristotelis] Liber de bona fortuna*, in *Opera Aristotelis de naturali philosophia*, Venetiis, per Philippum Venetum, 1482, exemplaire numérisé de la B.n.F., NUMM-59109, p. 519), «Quoniam igitur est felicitas non sine exterioribus bonis, hec autem fiunt ex bona fortuna, sicut satis diximus, cooperativa utique erit felicitati» (p. 520). Sur ces renvois, et les autres «autorités» invoquées par la suite, voir G.M. ROCCATI, *Les «autorités» antiques dans la «Moralité de Fortune et Povreté*», in *Le lent brassement des livres, des rites et de la vie, Mélanges offerts à James Dauphiné*, textes réunis par M. LÉONARD, X. LEROUX et F. ROUDAUT, Paris 2009, pp. 115-135.

<sup>8</sup> L'argumentation de *Povreté* est à rapprocher du commentaire que Nicole Oresme donne dans sa traduction de la *Politique* d'Aristote, IV, 15 (*Maistre Nicole Oresme. Le Livre de politiques d'Aristote*, Published from the Text of the Avranches Manuscript 223, With a Critical Introduction and Notes by A.D. MENUT, Philadelphia 1970, «Transactions of the American Philosophical Society», New Series, vol. 60, part 6, pp. 184-185, cf. aussi p. 321).

<sup>9</sup> «A fortuna omnia sunt» (*De bona fortuna*, éd. cit., p. 523), «manifestum itaque quoniam due / sunt species bone fortune: hec quidem divina» (*ibid.*, pp. 523-524). Sur *Fortune* considérée une déesse, cf. C. SALUTATI, *De fato et fortuna*, a c. di C. BIANCA, Firenze 1985, pp. XLI et 191.

<sup>10</sup> Le texte renvoie à la *Physique* et à la *Métaphysique*, l'argument se trouve à la lettre dans le *De bona fortuna*: «Deum autem dignificamus dominum existentem talium, ut dignis distribuat et bona et mala. Fortuna autem et que a fortuna, ut vere velut utique contingit, fiunt. Si autem deo tale attribuimus, pravum ipsum iudicem faciemus vel non iustum, et hoc non conveniens est deo» (*[Aristotelis] Liber de bona fortuna*, cit., p. 519).

la liberté de l'homme face au destin, il expose des contenus bien plus denses. Suite à l'intervention de *Destinee*, le débat se déplace en effet sur le pouvoir de cette dernière. Dans un premier temps *Destinee* s'attaque à *Povreté*: elle lui refuse le droit de lier ou délier *Maleur* car elle seule dispose de toutes choses. *Povreté* commence, en recourant à un raisonnement logique, par nier l'existence même de *Destinee*, car elle n'est ni *substance* ni *accident*<sup>11</sup>. Face aux arguments de sa rivale, qui invoque l'autorité de Sénèque, des *paron-pateticques*, de Platon, des *stoyques* et quelques autres, elle finit par jeter l'éponge et demande à *Franc Arbitre* de prendre la relève et de poursuivre la dispute (vv. 1718-1721). Ce dernier attaque alors frontalement *Destinee* en soulignant l'incompatibilité totale qui les oppose: l'une ne peut que détruire l'autre (vv. 1722-1733). *Destinee* prétend prouver son pouvoir par le déterminisme astrologique<sup>12</sup>, mais *Franc Arbitre* réfute son argumentation: l'influence des astres ne touche que la partie *corporelle, sensitive* de l'homme, non l'*intellective*, où la liberté réside avec *voulenté et raison* (v. 1792, tout le passage aux vv. 1766-1928)<sup>13</sup>. *Destinee* change alors d'argumentaire et, en se référant à Salluste et à Sénèque, soutient son identité avec l'ordre éternel et nécessaire qui gouverne le monde. Elle s'identifie à la providence, qui régit toute chose, et revendique pour elle-même d'être *immuable*, reprenant l'idée, déjà évoquée, de sa nature divine. *Franc Arbitre* l'accepte dans la mesure où elle peut être comparée à la *providence divine*, mais non en tant que *disposicion / inherente aux choses mobiles* (vv. 1962-1963), comme l'affirme Boèce<sup>14</sup> (vv. 1952-1967), et il continue: si *Destinee* est immobile (invariable, donc divine, comme la providence) elle ne peut être associée au mouvement des créatures, donc elle n'a aucun pouvoir sur elles (vv. 1976-1985). *Destinee* rétorque que, comme Dieu a la prescience de toute

<sup>11</sup> Ce qui rappelle la distinction entre cause essentielle et cause accidentelle qui nourrit la discussion au sujet du hasard, conçu comme la concomitance accidentelle de causes essentielles, cf. G. VERBEKE, *Le hasard et la fortune. Réflexions d'Albert le Grand sur la doctrine d'Aristote*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», LXX (1978), pp. 29-48, en particulier p. 34.

<sup>12</sup> Sur le débat, cf. *Le "Recueil des plus celebres astrologues" de Simon de Phares*, ed. par J.-P. BOUDET, II, Paris 1999, p. 19-25.

<sup>13</sup> Sur *Fortune*, le *fatum*, le libre arbitre et les corps célestes, voir O. ROTH, *Studien zum «Estrif de Fortune et Vertu» des Martin le Franc*, Bern 1970, pp. 216-332.

<sup>14</sup> Ce sont les mots mêmes de la *Consolation*: «*fatum vero inhaerens rebus mobilibus dispositio*» (IV, pr. 6). Boèce distingue la providence – «l'acte simple par lequel Dieu embrasse d'un seul coup d'œil l'infinité de êtres hors de l'espace et du temps» – et le destin qui «dépend de la Providence et règle par le détail tout ce qui se meut à travers l'espace et le temps» (P. COURCELLE, *La Consolation de philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité de Boèce*, Paris, Études augustiniennes, 1967, p. 203; pour la position de Boèce sur la providence et le destin, la prescience et le libre arbitre, voir pp. 203-221).

chose, tout est lié par la nécessité et la prédestination. *Franc Arbitre* se lance alors dans un long développement où il explique, en renvoyant à l'autorité de Bonnet<sup>15</sup>, saint Thomas et Boèce, que les idées éternelles sont dans l'entendement de Dieu comme le modèle de l'œuvre que l'ouvrier produit et, pour mettre en œuvre la création au sein de laquelle prend place la liberté de l'homme, Dieu se sert du destin. La providence n'exclut pas la liberté, au contraire la liberté en tant que telle est prévue dans la prescience divine, qui n'empiète pas sur la volonté humaine, ce qui permet le salut, la rémunération du mérite et la condamnation du pécheur. Dans ce passage est en fait résumée la position thomiste, qui devait être à l'époque communément admise, et qui trouve ici une vulgarisation argumentée (vv. 2008-2140)<sup>16</sup>. *Destinee* est incapable de répondre et quitte la scène. Après avoir défait *Destinee*, *Franc Arbitre* s'adresse enfin aux deux enfants de *Fortune* en remarquant qu'ils ont tort de se lamenter: si *Destinee* pouvait réellement disposer des humains, eux aussi seraient privés de tout pouvoir (vv. 2151-2168). Par la suite, et avant l'appel final, *Franc Arbitre* est encore présent, mais simplement comme faire-valoir de *Povreté*.

Dans ces débats s'affirme manifestement le goût pour la controverse scolastique, autant dans le déroulement des échanges que dans le lexique technique utilisé<sup>17</sup>. L'objet de la discussion – la liberté humaine confrontée à la providence et à la prescience divines, à la fatalité et à la contingence –

---

<sup>15</sup> Nicolas Bonnet, théologien franciscain, maître à l'Université de Paris, mort vers 1343 (cf. *Dizionario ecclesiastico*, sotto la direzione di A. MERCATI, Torino, 1953, p. 406).

<sup>16</sup> Saint Thomas concilie la nécessité qui régit les corps, soumis aux astres, les interventions divines miraculeuses, par le biais des anges, auxquelles l'homme est soumis par son intellect, la liberté de la volonté qui est sa réponse à Dieu, cf. CORDONIER, *Sauver le Dieu du Philosophe* cit., pp. 88-89; ID., *La doctrine aristotélicienne de la providence divine selon Thomas d'Aquin*, in *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, edited by P. D'HOINE, G. VAN RIEL, Leuven 2014, pp. 495-515, en particulier p. 511. Cf. aussi A. SPEER, *Divine Government and Human Freedom*, *ibid.*, pp. 517-537; P. PORRO, *Lex necessitatis vel contingentiae : Necessità, contingenza e provvidenza nell'universo di Tommaso d'Aquino*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 96 (2012), pp. 401-450, en particulier pp. 417-437; VERBEKE, *Le hasard et la fortune* cit., p. 31, 47. Sur la providence et la liberté humaine: E. DURAND, *La providence du salut selon Thomas d'Aquin. Un bénéfice théologique de la métaphysique des singuliers*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 96 (2012), pp. 451-492, en particulier pp. 460-467.

<sup>17</sup> Pour les termes techniques utilisés et la forme de la dispute scolastique, cf. O. WEIJERS, *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, [Turnhout]1996, en particulier pp. 77-102; EAD., *La 'disputatio' dans les Facultés des arts au moyen âge*, Turnhout 2002; EAD., *Queritur utrum. Recherches sur la 'disputatio' dans les universités médiévales*, Turnhout, 2009; dans notre texte: ROCCATI, «La Moralité de Fortune, *Ma leur* cit., p. 358.



est traditionnel: *Franc Arbitre* résume en fait à lui seul un chapitre fondamental de l'histoire intellectuelle de l'Occident. Dans le monde ancien, la vision stoïcienne – intégrée dans le néo-platonisme, qui prédomine dans l'Antiquité tardive – fait de l'homme un élément dans une suite immuable d'enchaînements nécessaires dans laquelle seul le sage, conscient de l'inévitabilité du destin, s'intègre volontairement et participe ainsi en quelque sorte au mouvement de l'univers. La pensée chrétienne ne peut admettre une telle fermeture en contradiction avec l'histoire du salut: saint Augustin affirme la liberté du choix moral, même si elle est limitée par la faute originelle. Telle qu'elle a été reçue, la formulation de Boèce dépend des deux: néo-platonicienne, elle est lue dans une perspective augustinienne et constitue ainsi le socle qui traverse les siècles médiévaux<sup>18</sup>. Par ailleurs Aristote avait théorisé le mécanisme psychologique fonctionnant dans le choix, entre volonté, désir et connaissance raisonnable. Sa reprise au XIII<sup>e</sup> siècle permet à saint Thomas de systématiser l'argumentation de la responsabilité morale, qu'il concilie avec la prescience et la providence divines, en opposition en plus avec l'astrologie qui connaît un essor inédit dans le même contexte de découverte des penseurs arabes<sup>19</sup>. Cette conception s'impose bien au-delà de l'université et elle résonne dans les textes littéraires, à commencer par le *Roman de la rose*<sup>20</sup>.

Nous retrouvons dans notre texte, comme dans de nombreux autres<sup>21</sup>, l'écho du débat qui parcourt le Moyen Âge, l'image et le statut de *Fortune* cristallisant le questionnement<sup>22</sup>. Conçue tour à tour comme l'ordre néces-

---

<sup>18</sup> «Le souci constant d'Alcuin a été d'interpréter la *Consolation* (...) en un sens chrétien (...). Cette interprétation audacieuse (...) a assuré le succès de la *Consolation* jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle et même au-delà» (COURCELLE, *La Consolation de philosophie* cit., p. 66).

<sup>19</sup> Cf. *Le "Recueil des plus célèbres astrologues"* cit., pp. 23-24.

<sup>20</sup> Cf. G. PARÉ, *Les idées et les lettres au XIII<sup>e</sup> siècle. Le Roman de la Rose*, Montréal 1947, pp. 115-135, en particulier, pp. 128-131, sur la position de saint Thomas à l'égard du hasard et de la providence, et pp. 231-252: «Liberté humaine et prescience divine». Pour le *Roman de la rose* et sa dépendance de Boèce voir, dans la longue digression de *Nature*, les vv. 17063-17883 (G. DE LORRIS ET J. DE MEUN, *Le Roman de la rose*, éd. A. STRUBEL, Paris, 1992, pp. 968-1031).

<sup>21</sup> Que l'on songe, pour la période, à: *L'Estrif de Fortune et Vertu de Martin Le Franc*, *Le Régime de Fortune* de Michault Taillevent, *La Dance aux aveugles* de Pierre Michault, *Le Débat de Cuidier et de Fortune* d'Olivier de la Marche, *L'Estrif de Science, Nature et de Fortune* de Jacques et Octovien de Saint-Gelais. *Fortune* a cependant dans notre texte un statut surtout philosophique, alors que la dimension morale prédomine lorsqu'elle est présentée en opposition aux autres personnifications.

<sup>22</sup> Cf. COURCELLE, *La Consolation de philosophie* cit., pp. 103-158. Sur la conception, chrétienne et philosophique, de *Fortune* chez Martin Le Franc et dans le contexte où il écrit, un contexte sans doute proche de celui où la moralité a été produite, voir O. ROTH, *Studien zum «Estrif de Fortune et Vertu» des Martin Le Franc*, Bern, 1970, pp. 77-183. Sur *Fortune* et son sta-

saire du monde ou, au contraire, comme un simple nom qui désigne sa dimension fortuite, *Fortune* est reçue de manières très différentes et son existence même peut être niée. Comme figure de l'enchaînement nécessaire des causes, elle est toutefois intégrée dans la vision chrétienne en tant que servante de Dieu – au même titre que *Nature*, par exemple dans les grands textes cosmologiques du XII<sup>e</sup> siècle – comme la *Cosmographia* de Bernard Silvestre ou le *De planctu Naturae* d'Alain de Lille – dont dépend le *Roman de la rose*<sup>23</sup>. *Franc Arbitre* prend le relais d'une telle tradition dont dépendent également, dans la période, d'autres œuvres bien plus illustres: le *De fato et fortuna* de Coluccio Salutati et le *De libero arbitrio* de Lorenzo Valla. Une période qui précède de peu les grands écrits de la Renaissance sur le sujet, dus à Erasme, Luther, Pomponazzi. Les arguments évoqués tour à tour devaient constituer une sorte de dossier traditionnel, dépendant de la culture universitaire de l'époque<sup>24</sup>, au sein de laquelle les dominicains se chargeaient de défendre les positions de leurs prédécesseurs illustres<sup>25</sup>. Les idées brassées par notre texte devaient être à l'époque largement répandues, comme les parallèles mis en lumière le montrent. Des florilèges de citations devaient circuler<sup>26</sup> et le fait que les œuvres dont il a été question aient été rapidement imprimées dans les incunables le confirme<sup>27</sup>.

---

tut dans les siècles médiévaux, cf. H. R. PATCH, *The Goddess Fortuna in Mediaeval Literature*, Cambridge 1927, en particulier pp. 35-87; I. SICILIANO, *François Villon et les thèmes poétiques du Moyen Age*, Paris 1967<sup>2</sup>, pp. 281-311; F. BUTTAY-JUTIER, *Fortuna. Usages politiques d'une allégorie morale à la Renaissance*, Paris 2008, pp. 33-161, 479-507.

<sup>23</sup> Dans le *Roman de la rose* *Nature* est définie *chamberiere* de Dieu (vv. 16784-16785, éd. A. STRUBEL cit., pp. 970-971; cf. PARÉ, *Les idées et les lettres* cit., pp. 215, 328-331). *Fortune* est dite de manière analogue *chamberiere* de Dieu, parmi les textes proches, dans la traduction du *De casibus* de Boccace par Laurent de Premierfait (cf. ROTH, *Studien* cit., p. 105), chez Evrart de Conty (*chamberiere de Jupiter: Le Livre des Eschez amoureux moralisés*, éd. critique par F. GUICHARD-TESSON, B. ROY, Montréal 1993, p. 18), dans l'*Avison Christine, Oppinion traite Fortune* de sa *chamberiere*: «je conclus vraie ma proposicion que je precelle les choses ouvrees et que Fortune, a qui tant de puissance atribues, n'est fors ma chamberiere mercenaire comme conduiserresse des oeuvres ja par moy disposees a mettre a effait» (éd. cit., XV, 29-32, p. 76).

<sup>24</sup> Cf. WEIJERS, *Le maniemment du savoir* cit., pp. 9-31.

<sup>25</sup> Cf. A. ROBIGLIO, *La sopravvivenza e la gloria. Appunti sulla formazione della prima scuola tomista: sec. XIV*, Bologna 2008, en particulier pp. 47-54.

<sup>26</sup> Sur les recueils de citations, surtout dans le cadre de l'enseignement et de la prédication, cf. A. MOSS, *Les Recueils de lieux communs. Apprendre à penser à la Renaissance*, Genève, 2002; sur les florilèges: WEIJERS, *Le maniemment du savoir* cit., p. 36; plus particulièrement sur ceux de *fato et fortuna*: SALUTATI, *De fato* cit., p. LIV, n. 251.

<sup>27</sup> Le *Liber de bona fortuna*, imprimé en 1482 (cf. *supra*, n. 7), les œuvres de Sénèque (*[Senecae] Opera philosophica et epistolae*, Tarvisii, per Bernardum de Colonia, 1478) et d'Aristote (*Les Ethiques en français*, [traduites par Nicolas Oresme], Paris, [A. Vérard], 1488); les *Aucto-*

Le personnage de *Franc Arbitre* est donc un révélateur de la culture de l'époque et son caractère emblématique est confirmé par sa présence dans d'autres textes. Sous le même nom, il apparaît également dans les moralités de l'*Homme pécheur*<sup>28</sup> et de *L'Homme juste et de l'homme mondain*<sup>29</sup>; un des poèmes de l'*Estrif de Fortune et Vertu* de Martin Le Franc lui est consacré<sup>30</sup>. Le personnage est en outre proche de ceux de *Franc Vouloir*<sup>31</sup> – qu'on trouve chez Eustache Deschamps, notamment dans le *Miroir de mariage*<sup>32</sup>, et dans la moralité de l'*Honneur des dames* d'André de La Vigne<sup>33</sup> – et de *Franche Voullenté*, qu'on trouve dans la moralité de *Bien Advisé Mal Advisé*<sup>34</sup>. Au siècle suivant Francesco Negri compose en italien une *Tragedie du Roy Franc-Arbitre*, dont la traduction française est publiée à Genève en 1558<sup>35</sup>. Le sens du personnage suit l'évolution des temps. Incarnation d'une instance essentiellement philosophique et morale dans la période médiévale, dans le contexte de la réforme il prend une connotation religieuse: chez Francesco Negri il devient «prince des Œuvres humaines» et la tragédie raconte son histoire «depuis son arrivée à Rome auprès du pape, sa conversion au christianisme “papistique” et son éléction au trône

---

*ritates Aristotelis*, à partir des années 1480, cf. J. HAMESSE, *Les Auctoritates Aristotelis, un florilège médiéval. Etude historique et édition critique*, Louvain-Paris 1974, p. 47).

<sup>28</sup> Voir *supra* n. 4.

<sup>29</sup> Sur ce texte voir la notice consacrée à Simon Bourgoüin dans le *Dictionnaire des lettres françaises*, publié sous la dir. du card. G. GRENTE, *Le Moyen Age*, éd. entièrement revue et mise à jour sous la dir. de G. HASENOHR et M. ZINK, Paris 1992 (*DLF*), p. 1392.

<sup>30</sup> Poème IX, voir ROTH, *Studien zum «Estrif de Fortune et Vertu»* cit., pp. 455-474; MARTIN LE FRANC, *L'Estrif de Fortune et Vertu*, éd. crit. par P. F. DEMBOWSKI, Genève 1999, pp. 83-85.

<sup>31</sup> Cf. HELMICH, *Die Allegorie im französischen Theater* cit., p. 70.

<sup>32</sup> Cf. J.-P. BOUDET, *Franc Vouloir, l'astrologie et la divination chez Eustache Deschamps*, in *Autour d'Eustache Deschamps*, actes du colloque organisé par le Centre d'études médiévales de l'Université de Picardie - Jules Verne, Amiens, 5-8 novembre 1998; publ. par les soins de D. BUSCHINGER, Presses du Centre d'études médiévales 1999, pp. 27-35.

<sup>33</sup> Cf. HELMICH, *Die Allegorie im französischen Theater* cit., p. 187; *Moralités françaises. Réimpression fac-simile de vingt-deux pièces allégoriques imprimées aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles*, avec une introduction de W. HELMICH, Genève 1980, t. 2, p. 87-101.

<sup>34</sup> Cf. ID., *Die Allegorie im französischen Theater* cit., pp. 74-75, 81-82.

<sup>35</sup> Cf. E. BARBIERI, *Note sulla fortuna europea della “Tragedia del libero arbitrio” di Francesco Negri da Bassano*, in *Circolazione di uomini e d'idee tra Italia ed Europa nell'età della Controriforma*, Atti del XXXVI Convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 1-3 settembre 1996), «Bollettino della Società di Studi Valdesi», n. 181 (1997), pp. 107-140. Cf. aussi F. LESTRINGANT, *Cartographie et Théâtre au service de la Réforme: l'Exemple de la “Mappe-Monde papistique”*, in *Les Deux Réformes chrétiennes. Propagation et diffusion*, édité par I. ZINGUER et M. YARDENI, Leiden-Boston, 2004, pp. 216-235, en particulier pp. 224-228. Mes remerciements à Franco Giaccone qui a attiré mon attention sur ce texte.

du royaume des Bonnes Œuvres jusqu'à sa chute et sa mort par l'action de la princesse Grâce justifiante»<sup>36</sup>.

Certes, nous sommes loin des libertés modernes, mais isoler ces dernières sans tenir compte du long cheminement dont elles sont l'aboutissement, et dont notre texte témoigne, nous priverait d'une clé de compréhension essentielle.

---

<sup>36</sup> D. SOLFAROLI CAMILLOCCI, *La critique paradoxale de la centralité de Rome dans le discours satirique des «hérétiques italiens»*, in *La Renaissance décentrée*. Actes du colloque de Genève, publiés sous la direction de F. TINGUELY, Genève 2008, pp. 139-153, je cite de la p. 148.

## *Libertà al tramonto nel Piemonte del Cinquecento*

PIERPAOLO MERLIN

### *1. Una realtà politica peculiare*

Chi ha una conoscenza non superficiale della storiografia relativa al ducato di Savoia, individuerà facilmente a partire dal titolo uno dei punti di partenza del presente saggio, vale a dire gli studi di Lino Marini sulla società politica sabauda tra medioevo ed età moderna, che rappresentano ancora un contributo fondamentale<sup>1</sup>. Riprendere oggi alcuni dei temi individuati da Marini all'inizio degli anni sessanta del secolo scorso, ha un senso nella misura in cui è motivo per ribadire la necessità di studiare con nuovi strumenti interpretativi il Cinquecento piemontese.

Gli studiosi hanno ormai compreso la necessità di superare le vecchie periodizzazioni della storia sabauda, per individuare una scansione cronologica alternativa, capace di favorire una migliore comprensione del nesso tra epoca medievale e moderna. Inoltre, è indispensabile analizzare in modo approfondito il periodo della lunga dominazione francese tra 1536 e 1559, rivelatasi così importante per il successivo sviluppo dello stato moderno in Piemonte<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Mi riferisco in particolare a L. MARINI, *Libertà e tramonti di libertà nello stato sabauda del Cinquecento*, Bologna s.d. Cfr. inoltre Id., *Savoardi e Piemontesi nello stato sabauda (1418-1601)*. I, 1418-1536, Roma 1962. Id., *Principe e Stati nello stato sabauda: lezioni tenute nell'Università di Bologna durante l'Anno Accademico 1961-62*, Bologna 1962. Id., *Libertà e privilegio: dalla Savoia al Monferrato. Da Amedeo VIII a Carlo Emanuele I*, Bologna 1972. Per una valutazione dell'opera storiografica di Marini, si veda A. BARBERO, *Il contributo di Lino Marini alla storia dello Stato sabauda*, in *Per Lino Marini, storico dell'età moderna*, a c. di L. CASALI, G. I. TOCCI, Roma, 2009, pp.29-39. Più in generale A. MONTI, *Stato "composito" e Stato - progetto nell'ermeneutica modernistica di Lino Marini*, *ibid.*, pp.41-62.

<sup>2</sup> A proposito mi permetto di rinviare a P. MERLIN, *Il Piemonte e la Francia nel primo Cinquecento: alcune considerazioni storiografiche*, in «Studi Piemontesi», XLV, 2016, pp. 7-16. Id., *Torino durante l'occupazione francese*, in *Storia di Torino*, III, *Dalla dominazione francese alla ricomposizione dello stato (1536-1630)*, Torino 1998, pp. 7-55. Sono tornato su questi temi nel mio intervento *La storiografia politico-istituzionale sul Cinquecento*, in occasione del Seminario internazionale di studi *Gli spazi sabaudi. Percorsi e prospettive della storiografia*, Vercelli - Venaria - Torino, 25-27 novembre 2015, i cui Atti saranno pubblicati dall'editore Carocci di Roma. Si veda inoltre A. BARBERO, *La vita e le strutture politiche nel quadro della bipolarità*

Ora è fuori di dubbio che nonostante le sue piccole dimensioni il ducato di Savoia dell'«autunno del medioevo» costituiva un esempio significativo di quella forma statale che gli storici hanno definito lo «stato per ceti», sia per quanto riguarda il cosiddetto «polo monarchico», sia per il «polo cetuale»<sup>3</sup>. Tale sistema si reggeva su un patto politico, che comportava di fatto una forma di sovranità esercitata in parte anche dal basso<sup>4</sup>; un aspetto che non è sfuggito alla storiografia europea, specie anglosassone, che a partire dalla metà del Novecento ha dedicato particolare attenzione all'istituto che rappresentava il cardine di questa struttura costituzionale, cioè l'assemblea dei «tre Stati».

Tale organismo in realtà era stato studiato dagli storici subalpini già nell'Ottocento, ma la svolta per un'interpretazione più moderna del fenomeno è venuta soltanto nel secondo dopoguerra grazie ad alcune ricerche, che anticipavano il lavoro di Helmut George Koenigsberger, il quale ha inserito a pieno titolo il «parlamento sabauda» tra le assemblee rappresentative esistenti nell'Europa del Cinquecento<sup>5</sup>. Nel 1980 uno storico marxista inglese, Perry Anderson, nel pieno del dibattito storiografico sullo «stato moderno», ha rilevato a sua volta come il ducato sabauda del tardo medioevo fosse «in Italia l'unico stato indipendente dotato di un autorevole sistema di Stati»<sup>6</sup>. Più di recente Alessandro Barbero ha sostenuto che fu proprio gra-

---

*signore-comune*, in *Storia di Torino*, II, Torino 1997, pp. 543-582, specie p. 582. Id., *Il ducato di Savoia: amministrazione e corte di uno stato franco-italiano*, Roma - Bari 2002. Cfr. anche P. BIANCHI, *Per una nuova storia del Piemonte: tempi e spazi*, in *Il Piemonte in età moderna. Linee storiografiche e prospettive di ricerca*, a c. di P. BIANCHI, Torino 2007, pp. 15-26.

<sup>3</sup> Per la scelta terminologica il riferimento è naturalmente il classico H. HUIZINGA, *Autunno del medioevo*, Rizzoli 1995 (I ed. Leida 1919). Per un inquadramento storiografico generale si veda G.G. ORTU, *Lo Stato moderno. Profili storici*, Roma - Bari 2001, pp. 54-72. Cfr. inoltre W. REINHARD, *Storia del potere politico in Europa*, Bologna 2001, pp. 256-266.

<sup>4</sup> Per una visione complessiva a livello europeo cfr. P. PRODI, *Il patto politico come fondamento del costituzionalismo europeo*, in *Le radici storiche dell'Europa. L'età moderna*, a c. di M.A. VISCEGLIA, Roma 2007, pp. 3-23.

<sup>5</sup> Si veda H. G. KOENIGSBERGER, *The Parliament of Piedmont during the Renaissance, 1460-1560*, saggio pubblicato per la prima volta nel 1952 e ristampato in Id., *Estates and Revolutions. Essays in Early Modern European History*, New York 1971, pp. 19-79. L'autore è poi tornato sull'argomento in *Parlamenti e istituzioni rappresentative negli antichi Stati italiani*, in *Storia d'Italia, Annali*, I, *Dal feudalesimo al capitalismo*, Torino 1978, pp. 604-609. Cfr. inoltre M. C. DAVISO, *Considerazioni intorno ai tre Stati in Piemonte*, in «Bollettino Storico Bibliografico Subalpino», XLV, 1948, pp. 13-41. M. A. DE BENEDETTO, *Note sulle assemblee dei domini sabaudi*, in «Rivista di Storia del Diritto Italiano», XXX, 1957, pp. 141-187.

<sup>6</sup> P. ANDERSON, *Lo Stato assoluto*, Milano 1980, p. 157 (I ed. London 1974). Giudizio analogo ha espresso R. MOUSNIER, *La monarchie absolue en Europe*, Paris 1982, pp. 120-121.

zie all'organismo degli Stati che il Piemonte conobbe «un modo di fare politica che altrove in Italia mancò totalmente»<sup>7</sup>.

Se la libertà in senso moderno significa anche «partecipazione alla formazione della volontà politica», allora si può dire che in Piemonte tra Quattro e Cinquecento la vita politica ebbe un tono più libero e ciò si verificò appunto grazie all'attività degli Stati<sup>8</sup>. La loro azione fu particolarmente efficace nella seconda metà del XV secolo, tanto da giustificare l'affermazione di Ludovico Tagliandi, rappresentante del comune di Ivrea, che nel 1476 sostenne con orgoglio che «benché habiano signore, nientedemanco al effecto in ogni grave caso sono li tre Stati che concludeno, deliberano et governano questo païse, né el signore da sé è possente ad sostenere una impresa se li tre Stati non l'adiutano»<sup>9</sup>.

È stato notato che gli Stati, pur con le limitazioni derivanti dalla loro composizione sociale ristretta (compredevano infatti i rappresentanti della nobiltà feudale, del clero e delle comunità urbane), costituivano uno spazio in cui non solo la concertazione prevaleva sul conflitto violento, ma le strategie vincenti si rivelavano quelle che erano in grado di superare l'orizzonte limitato di ciascuna città e gruppo sociale, per coinvolgere quello dell'intera «patria», vale a dire il Piemonte, che rappresentava, al pari della Savoia, un'entità politica ed economica ben distinta all'interno del ducato<sup>10</sup>.

Non è un caso quindi che l'attività degli Stati e le loro relazioni con il principe furono sempre contraddistinte da una precisa matrice territoriale e conferirono un carattere particolare anche all'autorità esercitata dai Savoia tra XV e XVI secolo. Walter Barberis ha sottolineato a proposito che la stabilità di tale potere era fondata «sull'equilibrio tra molte periferie»<sup>11</sup>.

---

<sup>7</sup> Cfr. A. BARBERO, *Storia del Piemonte. Dalla preistoria alla globalizzazione*, Torino 2009, p. 195.

<sup>8</sup> Cito una definizione usata da H. HOFMANN, *La libertà nello Stato moderno*, Napoli 2009, p. 82.

<sup>9</sup> Citato in BARBERO, *Storia del Piemonte* cit., p. 194.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 195. Sul carattere «composito» dello stato sabaudo insiste la storiografia più recente, soprattutto straniera (cfr. *Sabaudian Studies. Political Culture, Dynasty and Territory, 1400-1700*, a c. di M. VESTER, KIRKSVILLE 2013).

<sup>11</sup> W. BARBERIS, *I Savoia. Quattro storie per una dinastia*, in *I Savoia. I secoli d'oro di una dinastia europea*, a c. di W. BARBERIS, Torino 2007, p. XXXVII. Cfr. inoltre ID., *I caratteri originali del Piemonte sabaudo*, in *Il Piemonte come eccezione? Riflessioni sulla «Piedmontese exception»*, a c. di P. BIANCHI, Torino 2008, pp. 45-56. A proposito Lino Marini affermava che il governo dei Savoia «non fu mai assoluto» (ID., *Savoiani e Piemontesi* cit., p. VII) e che fino al 1536 il principe non superò mai «i particolarismi attraverso i quali aveva pur tuttavia affermato se stesso» (*ibid.*, p. 399).



In effetti, essa si basò in primo luogo su quello fra le due componenti maggioritarie della società sabauda, appunto i Piemontesi e i Savoiaardi. Individuata acutamente da Lino Marini, che purtroppo l'ha ricostruita soltanto per il periodo 1418-1536, tale questione è stata ripresa in anni più recenti e meriterebbe di essere studiata anche per le epoche successive, almeno fino all'inizio del Seicento, come del resto era anche nelle intenzioni dello storico cuneese<sup>12</sup>.

## 2. Dall'apogeo alla crisi

Come si è detto, l'influenza degli Stati si esercitò con forza soprattutto a partire dalla metà del Quattrocento, in coincidenza di una determinata serie di eventi: governi ducali brevi, reggenze e lotte dinastiche. Queste ultime trovarono un fertile terreno nella difficile situazione internazionale, allorché lo stato sabauda venne sottoposto prima alla pressione degli Sforza, signori di Milano e poi della monarchia francese. Il protagonismo politico degli Stati, sia piemontesi che savoiaardi, fu determinato anche dalla favorevole congiuntura che caratterizzò tra XV e XVI secolo i domini sabaudi al di qua e al di là dei monti. Come hanno rilevato gli studiosi, tutti i principali indicatori testimoniano che in questo periodo tali aree conobbero un consistente sviluppo economico e demografico<sup>13</sup>.

Tra 1496 e 1533 gli Stati piemontesi assegnarono ai duchi di Savoia sussidi per più di due milioni di fiorini e in media il 20% della cifra venne offerto dalle 17 *terrae* del principato di Piemonte (tra cui figuravano centri come Torino, Savigliano, Moncalieri, Pinerolo), le quali in due occasioni nel 1509 e 1533 si accollarono il 25% dell'intero contributo<sup>14</sup>. A causa della posizione geografica, il Piemonte era caratterizzato da un cospicuo com-

---

<sup>12</sup> Cfr. MARINI, *Savoiaardi e Piemontesi* cit. P. MERLIN, *Gli Stati, la giustizia e la politica nel ducato sabauda della prima metà del Cinquecento*, in «Studi Storici», 29, 1988, pp.503-525. A. BARBERO, *Savoiaardi e piemontesi nel ducato sabauda all'inizio del Cinquecento: un problema storiografico risolto?*, in «Bollettino Storico Bibliografico Subalpino», LXXXVII, 1989, pp. 591-637.

<sup>13</sup> Per quanto riguarda i territori subalpini, cfr. R. COMBA, *Contadini, signori e mercanti nel Piemonte medievale*, Roma- Bari 1988. C. ROTELLI, *Una campagna medievale. Storia agraria del Piemonte fra il 1250 e il 1450*, Torino 1973. La buona situazione economica del ducato verso il 1530 è descritta in un memoriale da Henry Pignet, responsabile della Zecca di Bourg en Bresse, conservato in AST (Archivio di Stato di Torino), Camerale, *Zecca e monete, Scritture diverse*, m. 4A. Per un giudizio recente cfr. BARBERO, *Storia del Piemonte* cit., p. 169 sgg.

<sup>14</sup> Si veda P. MERLIN, *Il Cinquecento*, in P. MERLIN, C. ROSSO, G. SYMCOX, G. RICUPERATI, *Il Piemonte sabauda. Stato e territori in età moderna*, vol. VIII, t.1 della *Storia d'Italia* diretta da G. GALASSO, Torino 1994, p. 37.

mercio di transito e la sua economia si basava sull'esportazione agroalimentare e dei prodotti dell'industria tessile<sup>15</sup>. Verso il 1530 il responsabile della Zecca di Bourg en Bresse Henry Pugnet calcolava che il Piemonte esportava cereali per un valore di 100.000 scudi e animali da macello per altri 50.000<sup>16</sup>.

Il progressivo inserimento del ducato nel conflitto tra le grandi monarchie europee, apertosi con la discesa di Carlo VIII in Italia nel 1494, comportò la crisi degli equilibri interni dello stato sabaudo. L'occupazione francese di Milano tra 1499 e 1512, l'attivismo militare degli Svizzeri tra 1512 e 1515, lo scoppio della rivalità tra Francesco I di Valois e l'imperatore Carlo V a partire dal 1521, non furono altro che altrettante tappe di un sempre maggior coinvolgimento del Piemonte nelle vicende politico-diplomatiche dell'Europa cinquecentesca e nel duello franco-asburgico<sup>17</sup>.

Tali eventi incrinarono i meccanismi costituzionali: un fenomeno che aveva già individuato Lino Marini, il quale affermava che la contrapposizione tra la «patria» piemontese e quella savoiarda, che pur aveva costituito «il sale della vita politica dello stato sabaudo per decenni», aveva perduto la sua fecondità e si era impoverita sotto l'urto dei grandi avvenimenti che stavano segnando la storia europea, come appunto le guerre tra Francia e Spagna, nonché la diffusione della Riforma protestante, che cominciava ad interessare anche le provincie oltremontane<sup>18</sup>.

In realtà, oltre a questi motivi, che sono stati ribaditi dalla storiografia successiva, Marini ne individuava altri, di natura più squisitamente economica e sociale, che meriterebbero di essere ripresi e approfonditi. In primo luogo la progressiva diminuzione della ricchezza generale del Piemonte, basata per una parte considerevole sul commercio di transito, sempre più ostacolato dalle vicende belliche. La crisi colpì i ceti dirigenti dei principali centri urbani, inducendoli a considerare in maniera diversa «da quella che

---

<sup>15</sup> Per un quadro di insieme cfr. P. MERLIN, F. PANERO, P. ROSSO, *Società, culture e istituzioni di una regione europea. L'area alpina occidentale fra Medioevo ed Età moderna*, Cercenasco-Torino 2013, utile anche per la bibliografia citata.

<sup>16</sup> Cfr. nota 13.

<sup>17</sup> Su questi eventi si veda S. MESCHINI, *La Francia nel ducato di Milano. La politica di Luigi XII (1499-1512)*, Milano 2006, 2 voll. MERLIN, *Il Cinquecento* cit., p. 12 sgg. ID., *Il Piemonte nel sistema imperiale di Carlo V, in Sardegna, Spagna e Stati italiani nell'età di Carlo V*, a c. di B. ANATRA e F. MANCONI, Roma, 2001, pp. 265-287. Per un quadro generale della politica dell'Impero, cfr. P. MERLIN, *La forza e la fede. Vita di Carlo V*, Roma - Bari 2004, p. 110 sgg. Si veda inoltre A. TALLON, *L'Europa del Cinquecento. Stati e relazioni internazionali*, Roma 2013, p. 27 sgg. (I ed. Paris 2010).

<sup>18</sup> Cfr. MARINI, *Savoardi e piemontesi* cit., p. 363.

li aveva guidati nel XV secolo, la partecipazione propria alla vita politica sabauda»<sup>19</sup>. Poi la mancata realizzazione di quelle riforme amministrative e istituzionali, che gli Stati avevano sollecitato a più riprese nei primi decenni del governo di Carlo II.

Il duca infatti, a dispetto del giudizio negativo che ne ha dato la storiografia fino a qualche tempo fa, si impegnò in un'azione riformatrice, mirante a migliorare l'amministrazione e a rafforzare l'autorità del principe. I momenti più importanti di questo percorso furono caratterizzati dal confronto con gli Stati: nel 1513 vennero emanati una serie di statuti che definivano meglio le competenze delle Corti d'appello del ducato (Consigli di Torino e Chambéry, *Consilium cum domino residens*), nel 1521-22 furono riformate la Camera dei Conti e la cancelleria ducale, fra 1530 e 1532 furono varate una serie di norme che interessavano vari settori della vita sociale, dall'economia alla giustizia<sup>20</sup>.

Tali provvedimenti intendevano rispondere anche alle proteste dei sudditi in merito agli abusi commessi dai funzionari ducali e alla richiesta dei Piemontesi di essere equiparati nelle cariche e negli onori ai «cugini» d'oltralpe. In realtà, corruzione e malversazioni non cessarono e gli stessi interventi legislativi favorirono la crescita di un ceto burocratico che perse il legame con l'ambiente sociale d'origine, finendo per difendere soprattutto le ragioni del principe e i propri privilegi di casta. Si venne così a realizzare quel distacco tra interessi dello stato e interessi del «paese», che Marini ha sintetizzato felicemente nella contrapposizione «governanti e governati».

Questa situazione non solo impedì agli Stati di correggere le dinamiche interne e di ritrovare una rinnovata spinta politica, ma ne indebolì anche la capacità di essere uno strumento in grado di aiutare il duca nell'organizzare un'efficace politica estera. Inoltre, quando il Piemonte venne a lungo governato tra gli anni venti e trenta dalla duchessa Beatrice di Portogallo, portatrice di una concezione assolutistica della sovranità, negli organi amministrativi prevalsero funzionari piemontesi apertamente governativi, i quali, in sintonia con la principessa, agirono affinché si imponesse un potere di tipo monarchico in grado di garantire in primo luogo la loro autorità e quella dei Corpi a cui essi appartenevano<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 347.

<sup>20</sup> Cfr. MERLIN, *Il Cinquecento* cit., p.17 sgg. C. ROSSO, *Una burocrazia di antico regime. I segretari di Stato dei duchi di Savoia*, I, (1559-1637), Torino 1992, p. 19 sgg. In particolare sugli interventi degli anni trenta si veda P. G. PATRIARCA, *La riforma legislativa di Carlo II di Savoia. Un tentativo di consolidazione agli albori dello stato moderno*, Torino 1988.

<sup>21</sup> Sul ruolo politico della principessa portoghese cfr. P. MERLIN, *Beatriz de Portugal e o governo do ducado de Sabóia*, M.A. LOPES, B.A. RAVIOLA (coords.), *Portugal e o Piemonte: a*

La mancata realizzazione delle riforme interne, l'affermazione di un gruppo di «curiali» più vicini al principe che ai sudditi e l'emergere di interessi economici divergenti, causarono il manifestarsi o per dir meglio l'irrigidirsi dei contrasti tra i ceti rappresentati negli Stati, specie tra l'aristocrazia feudale e le città. Ancora più acute furono le tensioni tra feudatari e comunità rurali, un fenomeno già evidenziato da Marini e che varrebbe la pena approfondire<sup>22</sup>. La situazione delle campagne tuttavia non fu caratterizzata soltanto dall'inasprimento della pressione signorile, bensì da un processo di concentrazione della terra nelle mani di un'oligarchia di proprietari di origine borghese, che andò a scapito dei contadini<sup>23</sup>. Nobili e magnati, pur entrando a volte in conflitto, accentuarono il processo di distinzione rispetto alle altre componenti sociali e finirono per identificare sempre più la libertà con il privilegio, ottenuto attraverso la contrattazione diretta con il duca o con il servizio prestato nella corte e nell'amministrazione<sup>24</sup>.

Tutto ciò aumentò il disagio sociale, favorendo il diffondersi della violenza, del banditismo e delle sommosse, fenomeni prontamente registrati sia dalle fonti ufficiali, sia dalle cronache contemporanee<sup>25</sup>. Emblematica a riguardo la rivolta dei contadini di Crescentino contro il loro feudatario conte Riccardo Tizzone, il cui castello nel 1529 fu assalito e dato alle fiamme e le scorribande del fuorilegge Antonio Torrosano, il quale nel marzo 1531 risultava inquisito dalla giustizia ducale «pro homicidiis, violentiis et raptu filiarum pupillarum, invasionibus et aliis» (per omicidi, violenze, rapimento di giovani fanciulle, effrazioni e altri reati)<sup>26</sup>. Inoltre, la crisi politica e sociale portò alla «serrata» delle istituzioni comunali, fenomeno che a differenza di altri contesti urbani italiani, le città piemontesi

---

*Casa real portuguesa e os Sabóias. Nove seculos de relações dinásticas e destinos políticos (XII-XX)*, Coimbra 2012, pp. 101-132. Del saggio esiste anche una versione italiana: *Beatrice di Portogallo e il governo del ducato sabauda (1521-1538)*, in *Portogallo e Piemonte. Nove secoli (XII-XX) di relazioni dinastiche e politiche*, a c. di M.A. LOPES e B.A. RAVIOLA, Roma 2014, pp. 79-102.

<sup>22</sup> Utili indicazioni a proposito sono contenute in A. BARBERO, *Politica e comunità contadina nel Piemonte medievale*, in «Studi Storici», 35, 1994, pp. 5-48.

<sup>23</sup> Sulla trasformazione dei rapporti di produzione nelle campagne cfr. ROTELLI, *Una campagna medievale* cit. Un caso emblematico è descritto in ID., *L'economia agraria di Chieri attraverso i catasti dei secoli XIV-XVI*, Milano 1967. Cfr. inoltre L. ALLEGRA, *La città verticale. Usurai, mercanti e tessitori nella Chieri del Cinquecento*, Milano 1987, pp. 116-117.

<sup>24</sup> Su questo processo cfr. MARINI, *Libertà e privilegio* cit.

<sup>25</sup> A proposito si veda *Verbali del Consilium cum domino residens del ducato di Savoia*, a c. di I. SOFFIETTI, Milano 1969.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p.229.

non avevano ancora sperimentato in misura massiccia. Questo processo fu accompagnato da aspre lotte tra opposte fazioni, che spesso richiesero l'intervento dell'autorità ducale, come ad esempio avvenne a Chieri, Cuneo, Mondovì e Savigliano<sup>27</sup>.

### 3. *L'occupazione francese*

La debolezza dello stato sabauda si manifestò pienamente quando dovette confrontarsi con la potenza della Francia, i cui eserciti invasero il ducato tra la fine del 1535 e l'inizio del 1536. Questo evento, secondo Marini, segnò la fine di un'epoca, determinando una svolta decisiva nella storia del Piemonte. Nel ricercarne le cause lo studioso citava un concorso di contingenze «politiche, finanziarie, militari, alle quali il piccolo stato sabauda avrebbe trovato difficile resistere anche in migliori condizioni esterne», vale a dire se anche non fosse stato coinvolto nelle guerre europee e nella diffusione della Riforma protestante<sup>28</sup>.

Senza dubbio il confronto con la corona transalpina rappresentò per gli Stati un'esperienza del tutto nuova. Nonostante i disagi provocati dalla guerra, i rappresentanti dei territori caduti in mano ai francesi cercarono di porsi subito come interlocutori nei confronti degli occupanti, specie allorché la corte di Parigi, dopo la tregua di Nizza del 1538, decise di avviare un'azione che mirava a passare dalla fase di conquista ad un vero e proprio governo, mediante la costituzione di un'efficiente struttura amministrativa e giudiziaria, nell'intento di trasformare il Piemonte in una provincia del regno.

La storiografia più recente, ribaltando il giudizio espresso dagli storici tra Otto e Novecento, ha dimostrato che l'atteggiamento degli Stati verso i conquistatori non fu di opposizione, bensì di sostanziale collaborazione<sup>29</sup>. Già nel luglio 1538 i delegati delle comunità chiesero al governatore francese Guillaume du Bellay che i sudditi piemontesi fossero messi nella possibilità di «cultiver les terres et faire sa merchandise». Non solo, essi sollecitarono interventi nel campo della giustizia, che portarono nel febbraio 1539 all'insediamento a Torino di un Parlamento e di una Camera dei Conti, mentre l'anno prima avevano già fatto richiesta, affinché le terre subalpine fossero unite «perpetuellement» alla Francia<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> A proposito si veda MERLIN, *Il Cinquecento* cit., pp. 43-44.

<sup>28</sup> Cfr. MARINI, *Savoardi e Piemontesi* cit., p. 400.

<sup>29</sup> Cfr. MERLIN, *Torino durante l'occupazione francese* cit., p. 13 sgg.

<sup>30</sup> ID., *Il Cinquecento*, p. 32. Preziose notizie sull'organizzazione della giustizia nel periodo francese fornisce I. SOFFIETTI, *La costituzione della Cour de Parlement di Torino*, in «Rivista di sto-

Nel complesso fino agli anni cinquanta, sia pur tra le difficoltà dovute alla periodica ripresa delle operazioni belliche, il rapporto tra governati e governanti, per riprendere l'espressione di Marini, fu costruttivo. L'apparato amministrativo fu migliorato e del resto il Piemonte fu interessato dal processo di rafforzamento dell'autorità sovrana che caratterizzò tutta la Francia e che trovò espressione nelle Ordinanze di Villers-Cotterets del 1539, prontamente recepite anche al di qua delle Alpi<sup>31</sup>. In questo senso il regime francese rappresentò una tappa importante nel percorso di modernizzazione della struttura statale e della società subalpina.

Il rapporto con la Francia comportò tuttavia un cambiamento nell'organizzazione degli Stati stessi. L'assemblea dei delegati cambiò forma, dando vita a un piccolo gruppo di «Eletti», così come vennero chiamati: erano 17 nel 1540, 24 nel 1541, ma soltanto 7 alla fine del 1542<sup>32</sup>. Avevano il compito di discutere con le autorità d'occupazione in merito a questioni amministrative, ma soprattutto fiscali. Il processo che portò alla creazione degli Eletti fu dovuto a due cause principali: la necessità dei francesi di potersi relazionare con un organismo più funzionale e malleabile dell'intera assemblea, la tendenza dei ceti sociali egemoni a monopolizzare le forme della rappresentanza per difendere i propri privilegi. Non è un caso infatti che gli Eletti furono quasi sempre membri della feudalità, come ad esempio il conte di Pancalieri Ludovico di Savoia oppure delegati dei maggiori centri urbani, a cominciare da Torino, i cui due sindaci, insieme all'oratore ufficiale della città Giorgio Antiochia, figurarono stabilmente nella commissione<sup>33</sup>. La città in questo modo ribadì ulteriormente l'egemonia poli-

---

ria del diritto italiano» XLIX, 1976, pp. 1-8. Cfr. inoltre ID, *Il riformismo giudiziario del re di Francia Francesco I in Piemonte*, in «Bollettino storico bibliografico subalpino», CXII, 2014, pp. 485-500. L'elenco degli ufficiali che componevano il tribunale è reperibile in AST, Camerale, *Art. 613*, par. 2, *Sessioni del Parlamento di Torino dal 10 ottobre 1539 al 7 ottobre 1540*, f. 1.

<sup>31</sup> Su questi processi Cfr. H. A. LLOYD, *La nascita dello stato moderno nella Francia del Cinquecento*, Bologna 1986 (1 ed. London 1983). A. ANTOINE, *Institutions françaises en Italie sous le règne de Henri II: gouverneurs et intendants (1547-1559)*, in «Mélanges de l'École française de Rome», 94, 1982, pp. 759-818. L. ROMIER, *Les institutions françaises en Piémont sous Henri II*, in «Revue Historique», XXXVI, 1911, pp. 1-26. Il testo delle Ordinanze si trova in *Ordonnances des Rois de France, Règne de François Ier*, IX, 3, Paris, CNRS, 1983, pp. 550-628. Esse furono estese al Piemonte già nell'agosto 1539.

<sup>32</sup> Cfr. MERLIN, *Torino durante l'occupazione francese* cit., p. 18.

<sup>33</sup> Sul feudatario, appartenente ad un ramo cadetto della dinastia, cfr. A.M. BERIO, *Per la storia dei Savoia - Racconigi*, in «Bollettino storico bibliografico subalpino», XLII, 1940. I. JORI, *Genealogia sabauda*, Bologna, pp. 213-218. A. MERLOTTI, *Dinastia, nobiltà e corte da Carlo II alla Guerra civile, in L'affermarsi della corte sabauda. Dinastie, poteri, élites in Piemonte e Savoia fra tardo medioevo e prima età moderna*, a cura di P. BIANCHI e L.C. GENTILE, Torino 2006, pp. 238-240.

tica che aveva raggiunto tra Quattro e Cinquecento nei confronti delle altre comunità piemontesi.

Nonostante tali limiti gli Eletti cercarono di proporsi come un vero e proprio organo permanente, in grado di coadiuvare le autorità francesi nel governo. A loro volta gli Stati, benché convocati sempre meno, non mancarono di ribadire tra 1546 e 1550 l'importanza del loro ruolo, chiedendo di essere riuniti «almanco una volta ogni anno»<sup>34</sup>. Enrico II, succeduto al padre Francesco I nel 1547, non accolse però tale richiesta e le rimostranze dei delegati ottennero soltanto il ristabilimento a Torino della Camera dei Conti, precedentemente soppressa. L'esautorazione degli Stati e la parallela trasformazione degli Eletti in un istituto totalmente controllato dai francesi avvennero nel 1551, quando il re stabilì che gli Eletti fossero soltanto tre: uno per la nobiltà, uno per il clero e uno per il terzo Stato, tutti di esclusiva nomina governativa.

Come aveva intuito Marini, a decretare la fine degli Stati furono la guerra, rinnovatasi in Piemonte con particolare violenza a partire dal 1551 e la politica fiscale imposta dal regime francese per sostenere le spese militari<sup>35</sup>. Se infatti l'occupazione straniera era stata accettata nella misura in cui aveva garantito l'ordine sociale e la stabilità economica, il pesante fiscalismo introdotto in Piemonte da Charles de Cossé conte di Brissac, abile generale diventato governatore nel 1550, finì per alienare le simpatie della popolazione<sup>36</sup>. Un altro motivo di scontento fu la mancata attuazione di un'effettiva parità nell'assegnazione degli uffici tra francesi e piemontesi, un processo che era stato avviato sin dall'inizio dell'occupazione, ma che si era bruscamente interrotto alla fine degli anni quaranta.

#### 4. *La fine di un'epoca*

Quando la guerra terminò e la Francia fu costretta a sgomberare il ducato in seguito alla pace di Cateau-Cambrésis dell'aprile 1559, i sudditi furono tutto sommato contenti di accogliere Emanuele Filiberto di Savoia. L'arrivo del giovane principe, che aveva militato quindici anni alle dipen-

---

<sup>34</sup> MERLIN, *Il Cinquecento* cit., p. 35.

<sup>35</sup> ID., *Torino durante l'occupazione francese* cit., p. 33 sgg. Una serie di documenti relativi a questi aspetti sono conservati in ANP (Archives Nationales Paris), *Trésor des Chartes*, J. 993, *Savoie et Piémont*, n. 7, 1536-1537. *Actes, mémoires et états concernant l'administration de la justice en Piémont, provisions d'officers au Parlement de Turin et autres juisdictions*.

<sup>36</sup> Cfr. *Il Maresciallo di Francia Charles de Cossé de Brissac, signore di Caluso (1508-1564) nel quarto centenario della nascita. Nuove ricerche*, a c. di A. ACTIS CAPOREALE, Caluso 2014.



denze dell'imperatore Carlo V e di Filippo II di Spagna, non significò però un ritorno al passato, anzi. L'esperienza maturata come governatore dei Paesi Bassi tra 1555 e 1559, nonché l'esempio di quanto era stato realizzato dal regime francese, guidarono il duca nella riorganizzazione dello stato e nella ridefinizione del suo rapporto con i ceti<sup>37</sup>.

Gli Stati furono sì convocati nel giugno 1560 per approvare l'aumento della gabella del sale, ma i funzionari ducali, alcuni dei quali appartenevano ancora alla generazione di «curiali» che avevano servito Carlo II e la duchessa Beatrice, preferirono trattare separatamente con eminenti membri della feudalità e del patriziato cittadino, piuttosto che con l'intera assemblea. L'esperienza degli Eletti quindi aveva insegnato molto, dimostrando che non c'era più unità di intenti all'interno degli Stati e soprattutto che la concertazione veniva ormai risolta a livello locale, senza più interessare il contesto dell'intera «patria» piemontese.

Tuttavia, anche le trattative separate lasciarono insoddisfatto Emanuele Filiberto, il quale le considerò lunghe e inconcludenti. Quando si trattò di sostituire la gabella del sale, dimostratasi troppo complicata da esigere, con una tassa sulle proprietà immobiliari, il cosiddetto *tasso*, la contrattazione venne fatta direttamente con le singole comunità e gli Stati non furono più convocati. Alcuni anni fa Wolfgang Reinhard ha sostenuto che nell'Europa della prima età moderna solo «in Danimarca si giunse alla completa eliminazione delle rappresentanze cetuali»<sup>38</sup>. In realtà, alla corona danese fece compagnia il piccolo ducato sabauda, con l'unica eccezione della provincia oltremontana della Bresse, dove l'assemblea sopravvisse ancora per qualche anno<sup>39</sup>.

Degli Stati e dell'esigenza di libertà che essi rappresentavano non rimase che un nostalgico ricordo, prontamente registrato da quegli acuti osservatori che furono gli ambasciatori veneti. Andrea Boldù, il primo che risedette stabilmente presso la corte sabauda, nel 1561 riferiva che Emanuele Filiberto per dimostrare la propria autorità non aveva voluto «tenerli tre stati del suo paese, come l'obbligano le convenzioni antiche della casa di Savoia con li suoi confederati, osservate sotto ciascun altro principe pas-

---

<sup>37</sup> Sul personaggio cfr. P. MERLIN, *Emanuele Filiberto. Un principe tra il Piemonte e l'Europa*, Torino 1995, di cui esiste anche una traduzione spagnola: *Manuel Filiberto. Duque de Saboya y general de España*, Madrid 2008.

<sup>38</sup> W. REINHARD, *Stato e modernità*, in *Le radici storiche dell'Europa* cit., p. 33.

<sup>39</sup> Cfr. a riguardo M. VESTER, *Perché l'autonomia istituzionale non significò meno tasse nella Bresse savoiarda (1560-1580)*, in «Studi Storici», 2005, 1, pp. 42-71.

sato. E di questo intesi io da sua eccellenza che la causa era che detti stati vogliano sempre più del principe, che del grado che hanno»<sup>40</sup>. Il vincitore di San Quintino, allevato alla scuola di Carlo V, ma soprattutto consapevole della nuova realtà del suo tempo, intendeva dunque assumere in sé quella *plenitudo potestatis* che in gran parte d'Europa avrebbe costituito fino all'Ottocento la base del patto politico tra sovrano e popolo<sup>41</sup>.

Quanto detto ribadisce l'importanza di riprendere i problemi individuati da Lino Marini, precisandone meglio le implicazioni sul piano sociale, politico ed economico. La sua ricerca si basava sull'utilizzo originale dell'enorme massa di informazioni fornita dai tredici volumi del *Parlamento sabauda*, curati da Alessandro Tallone<sup>42</sup>. L'analisi prosopografica, che ha costituito il principale criterio metodologico usato da Marini, potrebbe ancor oggi essere usata proficuamente per ricostruire la composizione sociale degli Stati e degli schieramenti che si confrontavano al loro interno, individuando la provenienza locale dei gruppi di potere economico e politico. Radicamento e rappresentanza territoriale determinarono infatti interessi divergenti e finirono per condizionare anche la politica sabauda nei confronti delle comunità.

L'analisi di Marini si interrompeva al 1536, ma egli stesso aveva già indicato agli studiosi la possibilità di proseguirla con profitto, quando si era interessato delle «fortune savoiarde» all'epoca della pace di Lione del 1601, considerando un personaggio emblematico come René de Lucinge, signore des Allymes, consigliere e ambasciatore di Carlo Emanuele I negli anni cruciali della costituzione della *Ligue* in Francia e degli interventi sabaudi nel marchesato di Saluzzo e in Provenza<sup>43</sup>. Fino a quando era durata l'influenza savoiarda nel governo ducale? In quale momento era emersa in modo preminente quella piemontese? E ancora, savoiardi e piemontesi

---

<sup>40</sup> Cfr. *Relazioni di ambasciatori veneti al Senato, tratte dalle migliori edizioni disponibili e ordinate cronologicamente*, a cura di L. FIRPO, Torino 1965-1984, 13 voll., XI, p. 44.

<sup>41</sup> Cfr. PRODI, *Il patto politico* cit.

<sup>42</sup> *Parlamento sabauda*, a c. di A. TALLONE, Bologna 1928-1946, 13 voll.

<sup>43</sup> A riguardo cfr. L. MARINI, *René de Lucinge, signore des Allymes. Le fortune savoiarde nello Stato sabauda e il trattato di Lione (1601)*, in «Rivista Storica Italiana», LXVII, 1955, pp. 125-147 e 334-365. A. E. BALDINI, *Botero e Lucinge: le radici della «Ragion di Stato»*, in *Ragion di Stato e ragioni dello Stato*, a c. di P. SCHIERA, Napoli 1996. P. MERLIN, *Saluzzo, il Piemonte, l'Europa. La politica sabauda dalla conquista del marchesato alla pace di Lione*, in *L'annessione sabauda del marchesato di Saluzzo tra dissidenza religiosa e ortodossia cattolica. Sec. XVI-XVIII*, a c. di M. FRATINI, Torino 2004, pp. 15-61. ID., *A la conquête d'un royaume, L'expédition de Provence de Charles-Emmanuel de Savoie (1590-1592)*, in *Nice et son comté, 1590-1680*, I, *Témoignages, récits et mémoires*, textes réunis par H. BARELLI, Nice 2012, pp. 45-55.

erano state le sole componenti territoriali a influire in qualche maniera sulla vita del ducato o ce n'erano state altre, come per esempio i valdostani? In uno stato composito come quello dei Savoia ogni «patria» diede probabilmente il suo contributo al processo di organizzazione politica e istituzionale.

Limitandoci al Cinquecento, il periodo qui esaminato, per tutto il secolo la presenza dell'elemento savoiaro nell'*elite* sabauda continuò ad essere consistente e riscontrabile in diversi settori, dalla diplomazia all'amministrazione<sup>44</sup>. Nell'ufficio che era diretta espressione dell'autorità sovrana, vale a dire la cancelleria ducale, evolutasi dal 1559 in segreteria di Stato, si impose a partire da Emanuele Filiberto una serie di funzionari valdostani e savoiardi che resistette praticamente fino all'inizio del Settecento, quando Vittorio Amedeo II riformò tutte le segreterie<sup>45</sup>.

Se lo studio prosopografico consentirebbe di meglio chiarire l'identità e la provenienza del personale a tutti i livelli (dai ministri, ai magistrati delle Corti supreme, ai funzionari delle varie amministrazioni), altrettanto utile si rivelerebbe nel definire la composizione dei gruppi dirigenti locali, protagonisti delle dinamiche che portarono tra Cinque e Seicento all'affermazione delle aristocrazie nelle principali città del Piemonte<sup>46</sup>. In questo senso un contributo significativo hanno fornito in questi ultimi anni una serie di storie urbane, che hanno ricostruito i processi attraverso i quali si realizzò la progressiva chiusura oligarchica delle istituzioni comunali<sup>47</sup>.

Sguardo dall'alto e analisi dal basso si dovrebbero dunque integrare, ma andrebbero completate tenendo conto dei condizionamenti provenienti dall'esterno e derivanti dal continuo coinvolgimento del Piemonte nelle guerre europee, soprattutto nel conflitto che contrappose per due secoli la Francia e gli Asburgo, di cui i Savoia furono di volta in volta alleati e avversari. L'esperienza dell'occupazione francese del 1536 sopra descritta non fu un caso isolato. La Francia governò il marchesato di Saluzzo dal 1548 al 1588, mentre tra 1631 e 1696 mantenne un'importante testa di ponte in territorio sabauda con la città di Pinerolo. Vercelli fu occupata a più riprese dagli spagnoli tra 1617 e 1656 ed esempi analoghi si potrebbero fare per altri territori non piemontesi, come la Savoia e Nizza, dove il governo sabauda ebbe interruzioni a volte piuttosto lunghe.

---

<sup>44</sup> Su questo punto cfr. MERLIN, *Emanuele Filiberto cit., ad indicem*.

<sup>45</sup> Per il Cinque - Seicento si veda C. ROSSO, *Una burocrazia di antico regime cit.*

<sup>46</sup> Cfr. A. MERLOTTI, *Società e ceti. Le complessità della struttura per ordini nel Piemonte d'Antico Regime*, in *Il Piemonte in età moderna cit.*, p. 137 sgg.

<sup>47</sup> Rimando al mio intervento *La storiografia politico-istituzionale sul Cinquecento*, citato nella nota 2.



## *Libertà personali in antico regime: gli spazi della mobilità femminile (secc. XVI-XVIII)*

RITA MAZZEI

Nei complessi scenari delle odierne migrazioni internazionali il protagonismo femminile costituisce uno dei tratti più rilevanti, sia di donne singole sia di donne all'interno di gruppi familiari. In passato, invece, nella società dei viaggiatori le donne a lungo non hanno occupato molto spazio. Non mancano certo prove del fatto che spesso la vita e il mestiere richiedessero anche ad esse la fatica di spostamenti più o meno lunghi, e non vi è dubbio che le donne si muovessero, e pure sulle lunghe distanze, ma le loro esperienze al proposito hanno per lo più lasciato un'esile traccia nella documentazione storica. Ne deriva che la letteratura di viaggio, quasi senza eccezioni, tratta della mobilità degli uomini e presume la stabilità delle donne<sup>1</sup>.

La partecipazione femminile rappresenta un aspetto significativo, anche se numericamente modesto, nel contesto generale della mobilità in *ancien régime*. Agli inizi dell'età moderna la forma più immediatamente visibile è quella che riguarda donne di illustre lignaggio che intraprendevano i cosiddetti 'viaggi nuziali', come quelli compiuti dalle principesse di Casa Asburgo che si spostavano fra Madrid e Vienna, o viceversa, per raggiungere i futuri mariti. Erano viaggi che non contemplavano il ritorno, in genere nemmeno in caso di vedovanza, e andavano a siglare alleanze matrimoniali dalle ricadute talvolta importanti sulla vita politica e culturale del regno che accoglieva la sposa<sup>2</sup>. Favorivano la circolazione e la conseguente

---

<sup>1</sup> «Les voyages accomplis par des femmes à l'époque moderne ont le plus souvent été délaissés dans les recherches sur l'histoire des voyages. La plupart des études ne les mentionnent pas»: D. NOLDE, *Princesses voyageuses au XVII<sup>e</sup> siècle. Médiatrices politiques et passeuses culturelles*, in «Clio. Histoire, femmes et sociétés» [En ligne], 28 |(2008), p. 3, mis en ligne le 15 décembre 2011 < <http://clio.revues.org/7833> >. Per esempio, poco spazio alla mobilità femminile è dedicato in *Voyager à la Renaissance. Actes du Colloque de Tours, 30 juin-13 juillet 1983*, sous la direction de J. CÉARD et de J.-C. MARGOLIN, Paris 1987. Cfr. inoltre E. J. LEED, *La mente del viaggiatore. Dall'Odisea al turismo globale*, tr. it., Bologna 1992; A. MAÇZAK, *Viaggi e viaggiatori nell'Europa moderna*, tr. it., Roma-Bari 1992; D. ROCHE, *Humeurs vagabondes. De la circulation des hommes et de l'utilité des voyages*, Paris 2003; *La culture du voyage. Pratiques et discours de la Renaissance à l'aube du XX<sup>e</sup> siècle*, sous la direction de G. BERTRAND, Paris-Budapest-Torino 2004.

<sup>2</sup> In particolare sulle infanti spagnole sposatesi con principi austriaci nel Seicento, cfr. F. LABRADOR ARROYO, *La organización de la casa y el séquito de la reina de Hungría en su Jornada*

contaminazione di aspetti della cultura, del gusto e della moda da una corte all'altra, divenendo fattori di «transferts culturels»<sup>3</sup>. Pur sempre una mobilità aristocratica era in Italia quella di gentildonne famose, fossero Vittoria Colonna, la celebre marchesa di Pescara, o Giulia Gonzaga, la discepolo prediletta di Juan de Valdés, che vediamo spostarsi al loro tempo con una libertà che l'affermarsi della Controriforma presto non avrebbe più consentito<sup>4</sup>. Non vi è dubbio che nel secolo che vide la fortuna della Riforma e la diaspora sefardita, le donne fossero coinvolte in una mobilità accelerata rispetto al passato. Nell'insieme della significativa emigrazione *religionis causa* che prese corpo nell'Italia del Cinquecento, ad esempio, ci fu una non trascurabile componente femminile. Basti pensare alle non poche lucchesi, molte delle quali dai nomi prestigiosi, che seguirono padri e mariti nella Ginevra di Calvino, andando incontro allo stesso loro destino di rischi e di privazioni<sup>5</sup>. In generale, in Europa, negli ambienti riformati la spinta religiosa fu essenziale a determinare una forma di mobilità femminile. Quanto alle donne ebraiche, esse erano più di tutte abituate a repentini trasferimenti.

Si può dire che persino al livello più basso della scala sociale non mancasse qualche esile rivolo di migrazione femminile come quella di cui diremo più oltre, espressione di interessi che gravitavano intorno al mondo dell'industria serica nei centri classici di produzione dell'Italia centro-set-

---

*al Imperio en 1629-30*, in *La Dinastía de los Austria. Las relaciones entre la Monarquía Católica y el Imperio*, J. M. MILLAN, R. GONZALEZ CUERVA (Coords.), Madrid 2011, 3 vols., II, pp. 801-836. L. OLIVAN SANTALESTRA, "Giovane d'anni ma vecchia di giudizio". *La emperatriz Margarita en la corte de Viena*, *ibid.*, pp. 837-908. R. SMISEK, "Quod genus hoc hominum". *Margarita Teresa de Austria y su corte española en los ojos de los observadores contemporáneos*, *ibid.*, pp. 909-951.

<sup>3</sup> «Le déplacement féminin au Moyen Age et aux débuts de l'époque moderne, appréhendé depuis une dizaine d'années, ressort essentiellement d'une histoire politique de l'itinérance des seigneurs qui inclut les reines et leur 'maison' et qui ne prendra fin que sous Louis XIV»: I. HAVELANGE, *Les voyageuses françaises au prisme de la bibliographie annuelle de l'histoire de France (de 1970 à 2010)*, in «Genre & Histoire» [En ligne], 8 | Printemps 2011, mis en ligne le 21 novembre 2011 < <http://genrehistoire.revues.org/1308>>. Per i cosiddetti 'viaggi nuziali', cfr. C. COESTER, *Passages de frontières. Le voyage de la jeune mariée dans la haute noblesse des temps modernes (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, in «Genre & Histoire» [En ligne], 9 | Automne 2011, mis en ligne le 17 juin 2012 < <http://genrehistoire.revues.org/1469>>. Per l'aspetto della mediazione culturale, cfr. NOLDE, *Princesses voyageuses au XVII<sup>e</sup> siècle*, cit. Si veda anche L. BÉLY, *La société des princes, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1999, p. 136.

<sup>4</sup> Si veda il caso, studiato di recente, di Giulia Gonzaga in S. PEYRONEL RAMBALDI, *Una gentildonna irrequieta. Giulia Gonzaga fra reti familiari e relazioni eterodosse*, Roma 2013.

<sup>5</sup> Cfr. V. BURLAMACCHI, *Libro di ricordi degnissimi delle nostre famiglie*, a c. di S. ADORNI-BRACCESI, Roma 1993.

tentrionale e dovuta a lavori stagionali. Il quadro generale della mobilità femminile nella prima età moderna si presenta dunque molto ricco e variegato, ma è ancora in gran parte da ricostruire<sup>6</sup>.

1. «*First, women for suspension of chastity are most unfit*»

A seguito dell'accresciuta mobilità cinquecentesca, e grazie alla rivoluzione tecnica della stampa a caratteri mobili, si affermò un interesse sempre più diffuso per la teoria del viaggio. Con esso presero piede le pubblicazioni che puntavano a istruire sul modo corretto di viaggiare e a dare un metodo a tutti quelli che desideravano farlo, applicando alla descrizione geografica un sistema di categorie per fissare nella sua totalità l'esperienza del viaggiatore. In quella scia presto si moltiplicarono le guide per specifici viaggiatori, volte a facilitare il viaggio in luoghi poco o niente conosciuti da chi si preparava a partire.

Quando i trattati dell'*ars apodemica* menzionano le donne, è unicamente per ricordare che quell'esperienza non fa in alcun modo per loro. Nel 1577 Theodor Zwinger, esponente di primo piano di una Basilea che aveva fatta propria l'eredità di Erasmo e che era divenuta il rifugio di esuli di tutte le confessioni, pubblicò presso l'editore cittadino Episcopius uno dei più celebri trattati sull'arte metodica del viaggio, dal titolo *Methodus Apodemica*. Esso pone le donne, insieme ai bambini, le persone malate e i pazzi, fra coloro che non possono viaggiare: «*Fœmina a peregrinatione arceatur*»<sup>7</sup>. Il viaggio richiedeva un impegno fisico non indifferente per soggetti considerati 'deboli', anche se nei fatti, poi, questi potevano dimostrare di reggere bene la prova della fisicità. L'opera del medico, naturalista e filosofo basilese ebbe un enorme successo destinato a durare a lungo e si impose come modello a chi avesse voluto misurarsi con quei temi dopo di lui («*teste Zvvingero*»). Come fece Georg Loys (Georgius Loysius, 1575-

---

<sup>6</sup> Per una sintesi delle tipologie del viaggio al femminile nella lunga durata, cfr. *Altrove. Viaggi di donne dall'antichità al Novecento*, a c. di D. CORSI, Roma 1999; *Donne in viaggio, viaggi di donne. Uno sguardo nel lungo periodo*, a c. di R. MAZZEI, Firenze 2009. In realtà, il tema è oggetto di ricerche soprattutto a partire dal secolo XVIII, cfr. nota 42.

<sup>7</sup> T. ZWINGER, *Methodus apodemica in eorum gratiam, qui cum fructu in quocunque tandem vitæ genere peregrinari cupiunt*, Argentinae, per Lazarum Zetznerum, MDXCIII, p. 56 e *ad indicem*. Su Zwinger (1533-1588), cfr. J. STAGL, *A History of Curiosity. The Theory of Travel, 1550-1800*, Chur 1995, pp. 58-60 e *passim*; per un contributo recente, P. MOLINO, *Alle origini della Methodus Apodemica di Theodor Zwinger: la collaborazione di Hugo Blotius, fra empirismo ed universalismo*, in «*Codices Manuscripti. Zeitschrift für Handschriftenkunde*», 56/57 (2006), pp. 43-61. Ringrazio Paola Molino per avermene facilitato la consultazione.



1602), un letterato vicino a personaggi illustri della cultura del tempo: umanisti quali Giuseppe Scaligero e Karl von Utenhove e il botanico Charles de L'Ecluse («mihi que amicissimo Carlo Clusio»). Li menziona, questi ed altri, nel suo *Pervigilium Mercurii*, pubblicato a soli ventitré anni nel 1598, ove affermava che era la natura a volere che la donna restasse a casa: «Cum inter officia virilia peregrinatio referatur, fœminam, (teste Zvvingero) κοῦρόν natura ipsa esse voluit. Et hoc omnino in Germania verum est, ut non nisi vel misera vel lasciva & petulans peregrinatura videatur»<sup>8</sup>. Tuttavia, come vedremo, lo stesso Loysius «summa cum admiratione» doveva prendere atto di una realtà che non rientrava sempre in quegli schemi. Non diversamente da quegli autori un noto viaggiatore inglese dell'età elisabettiana, Fynes Moryson, che attraversò in lungo e in largo l'Europa fra il 1591 e il 1595, procedendo spesso a piedi, riteneva che le donne fossero inadatte a viaggiare perché ogni spostamento di per sé poteva dare luogo a occasioni che avrebbero messo a rischio la loro castità. Sentenziava: «First, women for suspicion of chastity are most unfit»<sup>9</sup>.

In tal senso non mancavano i precedenti. Il pellegrinaggio, ad esempio, era da sempre ad esse sconsigliato, come pericoloso per le tentazioni a cui le esponeva a causa dell'inevitabile promiscuità e dei rischi di vario genere che comportava. Già in una lettera al vescovo di Canterbury del 747 san Bonifacio deplorava che troppe donne, religiose o no, si recassero in pellegrinaggio a Roma: «La maggior parte di loro soccombe e poche di quelle che ritornano conservano la loro castità. Quasi non vi è città in Lombardia o in Gallia in cui non vi sia una inglese adultera o prostituta»<sup>10</sup>. Anche se c'è da dire che la Chiesa medievale non aveva mai veramente approvato chi

---

<sup>8</sup> G. LOYSIUS, *Pervigilium Mercurii, quo in agitur de præstantissimis peregrinantis virtutibus [...]*, Curiaë Variscorum, ex officina Pfeilsmidiana, MDXCVIII - CIX. L'opera fu più volte pubblicata, fino al 1667. Poco dopo la morte di Loysius uscì di nuovo a Strasburgo, insieme alla *Methodus Apodemica* di Heinrich Rantzau (Ranzovius), *Methodus apodemica seu peregrinandi, perlustrandique regiones, urbes, & arces ratio, ampliss. & Nobiliss. viri Domini Heinrici Ranzovii [...] nunc typis denuo recusa una cum Pervigilio Mercurii Georgii Loysii*, Argentinae, impensis Pauli Ledertz, MDCIX. Vari riferimenti al *Pervigilium Mercurii* si trovano in MAŁCZAK, *Viaggi e viaggiatori* cit., pp. 166, 234, 258, 443-444, 450-451, che però non dà alcuna informazione sull'autore. Quel poco che è noto di lui ci fa ritenere che meriterebbe maggiore attenzione. Di scarsa utilità anche T. DESDEVICES DU DÉSERT, *Loysius ou le lettré voyageur au XVI<sup>e</sup> siècle*, «Revue de géographie», mars 1877, pp. 178-197.

<sup>9</sup> F. MORYSON, *An Itinerary Containing His Ten Yeeres Travell through the Twelve Domjnions of Germany, Bohmerland, Sweitzerland, Netherland, Denmarke, Poland, Italy, Turky, France, England, Scotland & Ireland*, 4 vols., Glasgow 1907-1908, vol. III, cap. I, p. 350.

<sup>10</sup> Cit. in J. LE GOFF, *L'Italia fuori d'Italia. L'Italia nello specchio del Medioevo*, in *Storia d'Italia*, a c. di R. ROMANO e C. VIVANTI, Torino 1974, vol. II, tomo II, p. 1992.

peregrinava, vedendovi un modo per evitare la disciplina e che poteva indurre facilmente alla scostumatezza<sup>11</sup>. Con il tempo l'atteggiamento non sarebbe cambiato, e la riprovazione per la mobilità femminile non rimase esclusiva prerogativa della Chiesa cattolica. Per un periodo lungo e importante della storia umana il viaggio fu visto come un'attività che avvalorava la forza maschile; e pur se le donne in realtà viaggiavano, il fatto era considerato anomalo<sup>12</sup>.

## 2. *Viaggi al seguito*

Tradizionalmente il viaggio femminile era nella maggioranza dei casi un viaggio 'non libero', piuttosto al seguito di un marito o, in ogni modo, sotto una protezione di segno maschile. Se i casi della vita richiedevano che si mettesse in viaggio, era bene che la donna fosse affiancata da una o più figure maschili di riferimento. Era ciò che accadeva ai margini del mondo internazionale degli affari nella prima età moderna, quando vediamo mogli di mercanti muoversi su lunghe e talora lunghissime distanze<sup>13</sup>. Con l'enorme aumento che si verificò allora del numero dei mercanti impegnati negli scambi su scala europea, fatto nuovo e importante dell'evoluzione commerciale della prima età moderna<sup>14</sup>, fu inevitabile che le stesse donne, in quelle famiglie, si trovassero talora nella necessità di affrontare lunghi e faticosi tragitti.

Sappiamo qualcosa delle lucchesi e delle fiorentine che andavano a metter su casa in città italiane dove più forti erano gli interessi di quelle oligarchie mercantili. Così a Roma, ove i fiorentini si affollavano nel rione di Ponte, nell'ansa del Tevere che fronteggia San Pietro<sup>15</sup>. Ve ne erano altre cui la sorte riservava itinerari ben più impegnativi che le portavano al di là delle Alpi. Sempre comunque in contesti urbani avvertiti in qualche modo come 'familiari', e relativamente più vicini, per cui meta privilegiata appare Lione, quasi alle porte d'Italia, e meno favorita la più remota Anversa. Nes-

---

<sup>11</sup> Cfr. LEED, *La mente del viaggiatore* cit., p. 188.

<sup>12</sup> Cfr. LEED, *La mente del viaggiatore* cit., p. 144 e sgg.

<sup>13</sup> A questo proposito, cfr. R. MAZZEI, *Ai margini del mondo degli affari: donne e minori in viaggio nell'Europa moderna*, in *Donne in viaggio, viaggi di donne* cit., pp. 59-110.

<sup>14</sup> Cfr. F. BRAUDEL, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, tr. it., Torino 1976, 2 voll., I, p. 216.

<sup>15</sup> Si veda il caso di Isabella di Pagnozzo Ridolfi, moglie di Benvenuto Olivieri che a Roma fu depositario generale della Camera Apostolica; cfr. F. GUIDI BRUSCOLI, *Benvenuto Olivieri. I mercatores fiorentini e la camera apostolica nella Roma di Paolo III Farnese (1534-1549)*, Firenze 2000; per la moglie, pp. 30, 35, 48, 50-52, 64, 68-69, 70, 78, 259, 272, 273, 274, 309.

sun mercante, per quanto ne sappiamo, si azzardò a condurre con sé la moglie a Norimberga, sebbene la città entrasse a pieno titolo nei circuiti commerciali dei mercanti toscani a partire dalla metà del Cinquecento. Se la moglie di un Balbani – famiglia fra le più potenti dell’oligarchia lucchese e di solidissime fortune mercantili in tutta l’Europa occidentale – poteva accompagnarlo ad Ancona, nello Stato pontificio, non lo seguiva più quando questi, in cerca di nuovi sbocchi commerciali per le aziende di famiglia, si spostava sull’altra sponda dell’Adriatico, a Ragusa (Dubrovnik). Nella capitale della minuscola repubblica di San Biagio, che per la sua funzione di snodo fra la cristianità e il mondo ottomano era un dinamico e prospero centro di traffici, Biagio Balbani andò, e visse per una breve stagione, da solo, mentre la famiglia rientrò in patria<sup>16</sup>.

Prendiamo ancora una famiglia lucchese, quella dei Buonvisi, grandi per le ricchezze e per la fama. Fu una delle più antiche casate della repubblica e operò sulla piazza di Lione per circa un secolo e mezzo, a partire dalla fine del Quattrocento fino al catastrofico fallimento che ne travolse le fortune nel 1629<sup>17</sup>. I suoi uomini avevano molti legami con la corte di Francia e con gli ambienti vicini ad essa. Per una intensa attività commerciale e bancaria che spaziava in ogni direzione, la loro fu in tutto quel lungo periodo firma fra le più illustri e le più rappresentative della piazza lionese. Da una generazione all’altra giovani spose Buonvisi lasciavano Lucca per trasferirsi sulle sponde della Saona al seguito dei mariti, che vi dirigevano le aziende di casa<sup>18</sup>. Una volta insediate nel bel palazzo che la famiglia occupò stabilmente nel corso del tempo in *rue Saint-Jean*, a due passi dalla *place des Changes*, esse venivano a svolgere una funzione importante nelle dinamiche di relazione con la città, esercitando il ruolo tipico della mediazione femminile nella gestione di una organizzazione domestica tutta mirata al primato degli affari e delle imprese del capofamiglia.

---

<sup>16</sup> Per Biagio Balbani che fu ad Ancona, e «di settembre [1565], ci menò la sua famiglia», cfr. BURLAMACCHI, *Libro di ricordi degnissimi*, cit., pp. 115-116. Nel 1559 aveva sposato a Lucca Esther di Girolamo Balbani. Per il Balbani a Ragusa, cfr. R. MAZZEI, *Strategie mercantili in tempo di crisi. La presenza lucchese a Ragusa (Dubrovnik) intorno ai tre quarti del Cinquecento*, in *The Late Medieval and Renaissance Italian City-State and Beyond. Essays in Honour of M.E. Bratchel*, edited by C.I. HAMILTON and A. VIRGA, in «The Southern African Journal of Medieval and Renaissance Studies», 22/23 (2012/2013), pp. 189-192.

<sup>17</sup> Cfr. R. GASCON, *Grand commerce et vie urbaine au XVI<sup>e</sup> siècle. Lyon et ses marchands (environs de 1520-environs de 1580)*, 2 vols., Paris-La Haye 1971, *passim*; F. BAYARD, *Les Bonvisi, marchands-banquiers à Lyon, 1575-1629*, «Annales E. S. C.», XXVI (1971), pp. 1234-1269.

<sup>18</sup> Cfr. MAZZEI, *Ai margini del mondo degli affari: donne e minori* cit., pp. 71-78.

Nel caso dei fiorentini al momento non sembra di poter individuare una vera e propria tradizione familiare di spose che affrontassero nel corso del tempo viaggi tanto lunghi, ma si conoscono singoli casi, come quello di Maria degli Albizzi. Probabilmente si trasferirono in Francia anche alcune genovesi, come doveva esserlo quella «Domina Maria, uxor D. Laurentii Alfonsi», che il noto processo di Agostino Centurione, celebrato a Trento sul finire del concilio (1563), ci fa intravedere sullo sfondo della città che per due anni fu nelle mani dei riformati (1562-1563). Ce la mostra, infatti, mentre andava «alle Prediche dei Ministri» insieme al marito, ma sembrava impaziente di rientrare a Genova<sup>19</sup>. Vi furono, dunque, spose provenienti dalla Penisola che lasciavano per lo più giovanissime le città di origine per trasferirsi a Lione, compiendo un percorso di circa ottocento chilometri che comportava l'attraversamento dei valichi alpini, passaggio che atterrava; un viaggio che nel complesso era pur sempre un'avventura non da poco. Poi lo facevano di nuovo, in senso inverso, per tornare a finire il resto dei loro giorni in patria<sup>20</sup>.

Maria degli Albizzi doveva essere giovanissima quando giunse a Lione nel 1500 in compagnia del marito Rinieri Dei, uomo di punta della 'nazione' fiorentina. A stare al letterato suo concittadino Lucantonio Ridolfi, che le dedicò la traduzione di un trattato di Plutarco, il *De virtute mulierum* (1542), e altre edizioni lionesi, fu personaggio che si faceva apprezzare per le sue doti nel *milieu* letterario della città. Una volta vedova (*post* 1543), fu costretta a rientrare in patria e la sua partenza fu celebrata da Ortensio Lando che ne ricorda l'acutezza dell'ingegno e «la prontezza delle belle risposte», e dice del dolore dei lionesi per quella perdita. Un sentimento di generale afflizione a cui sembravano associarsi gli stessi fiumi, la Saona e

---

<sup>19</sup> «Interrogatus [Agostino Centurione], an sit verum quod Domina Maria, uxor D. Laurentii Alfonsi morbo haeresis una cum viro suo laboret. Respondit: gli ho veduti andare ambedoi alle Prediche dei Ministri, et ho opinione, che siano Ugonotti ambedoi, ma la detta Maria mi ha detto, ch'è stata ingannata quando fu condotta là, et che volentieri tornaria a Genova». Cit. in L. CARCERERI, *Agostino Centurione, mercante genovese processato per eresia e assolto dal concilio di Trento (a. 1563)*, in «Archivio Trentino», XXI (1906), p. 86.

<sup>20</sup> Un percorso dalla Francia all'Italia, e ritorno, fu quello compiuto da Marie Christine de Pierrevive che, dopo aver sposato Antonio Gondi a Lione nel gennaio del 1516, fu per qualche mese a Firenze per conoscere la famiglia; cfr. S. TOGNETTI, *I Gondi di Lione. Una banca d'affari fiorentina nella Francia del primo Cinquecento*, Firenze 2013, pp. 22, 25. Gli stretti legami di Marion, come era abitualmente chiamata, con Caterina dei Medici contribuirono al radicamento dei Gondi nella società francese.

il Rodano, con quest'ultimo che scorreva più velocemente del solito quasi volesse andarsene via con la sfortunata Maria. A Firenze l'aspettava ben altra vita rispetto a quella che l'aveva vista brillare sulla scena lionese. Sappiamo che per sottrarsi ai maltrattamenti che le infliggeva il secondo marito, Piero Carnesecchi, fu costretta nel 1563 a ritirarsi in convento<sup>21</sup>.

In una società complessa come quella lionese, in cui primeggiava l'aristocrazia del denaro italiana, in un ambiente raffinato e aperto alle sollecitazioni culturali del Rinascimento come quello che gravitava intorno ai mercanti provenienti dalla Penisola, bellezza, conoscenze, musica, poesia, vivacità e prontezza di spirito, in qualche modo il «parler prompt» di Montaigne, divenivano virtù unanimemente apprezzate e potevano mettere in luce personaggi femminili. Del resto, quella che fu per gran parte del secolo, almeno fino al ritorno di Enrico di Valois dalla Polonia dopo la morte di Carlo IX (1574), la vera capitale del regno, era una città in cui negli anni cinquanta del Cinquecento gli ambienti letterari sembravano favorire apertamente l'affermazione di donne<sup>22</sup>. A cominciare dalla poetessa Louise Labé che presso Jean de Tournes vi pubblicò nel 1555 le sue *Œuvres*. Una indagine più accurata potrebbe facilmente fare emergere altre figure femminili,

---

<sup>21</sup> «[...] Ila Maria [...] che a questa ora debbe esser arrivata là con suo marito Rinieri»; Francesco Machiavelli, da Firenze il 5 novembre 1500, a Niccolò Machiavelli, ambasciatore in Francia insieme a Giovanni Della Casa: N. MACHIAVELLI, *Tutte le opere*, a c. di M. MARTELLI, Firenze 1971, p. 1025. Per la Albizzi a Lione, cfr. J. BALSAMO, *L'italianisme lyonnais et l'illustration de la langue française*, in *Lyon et l'illustration de la langue française à la Renaissance*, sous la direction de G. DEFAUX, avec la collaboration de B. COLOMBAT, Lyon 2003, pp. 213, 220; M.-M. FONTAINE, *Louise Labé et son entourage lyonnais*, in *Les Œuvres de Louise Labé. Actes de la journée d'étude du 12 novembre 2004*. Textes réunis par M.-M. FRAGONNARD, P. DEBAILLY, J. VIGNES, Paris 2005, pp. 18, 31. Scrive il Lando: «Non ha Firenze ancora donne da paragonar con e più valorosi uomini di qual si voglia secolo? Non nacque in essa M. Maria delli Albizi, che già fu del buon Rinieri Dei? non stupisce ognuno per meraviglia considerando l'acutezza del suo benigno ingegno, e la prontezza delle belle risposte? ben si ralegra Firenze con ragione avendo ricuperato sì caro tesoro, né con minor ragione si duolgono e Lionesi di haver perduto sì grata conversazione. Viddi io alla partenza sua più di cento mila lagrimosi occhi, viddi io turbarsi la Sonna [Saona], e per gran duolo quasi bagnar amendue le sponde, viddi io lo Rodano più del solito suo con gran velocità scorrere, quasi per forza ritener la volesse, o vero anch'esso dal suo nido far dipartenza»; O. LANDO, *Paradossi, cioè sentenze fuori del comun parere*, a c. di A. CORSARO, Roma 2000, pp. 231-232. Disponibile in Banca Dati 'Nuovo Rinascimento' <<http://www.nuovorinascimento.org/n-rinasc/testi/pdf/lando/paradossi.pdf>>. Delle sue traversie, una volta rientrata a Firenze, parla Antonio Albizi in una lettera del 19 aprile 1563, da Innsbruck, a Cosimo I dei Medici; Archivio di Stato di Firenze, *Mediceo del principato*, filza 4324, f. 151.

<sup>22</sup> Cfr. *L'émergence littéraire des femmes à Lyon à la Renaissance (1520-1560)*. Études réunies et présentées par M. CLÉMENT et J. INCARDONA, Saint-Etienne 2008.

arrivate a Lione dall'Italia, che furono oggetto di celebrazioni da parte di letterati o di musicisti. Alla lucchese Lucrezia nata Buonvisi e divenuta sposa Buonvisi, la quale visse nella città francese al fianco del marito Girolamo Buonvisi, per poco meno di un ventennio prima di rientrare a Lucca nel 1581, il musicista calabrese Gasparo Fiorino nel 1577 dedicò *La fama*, una raccolta di «canzonelle alla napolitana» da lui pubblicata per suo conto a Lione<sup>23</sup>.

Esperienze come quelle di un viaggio solitamente riservato agli uomini di casa e del soggiorno più o meno prolungato in una città straniera dovevano segnare in profondità questi destini femminili. Nell'insieme potevano contribuire a mettere in luce certi aspetti del carattere di donne che nel quotidiano si dovevano misurare con una nuova lingua, con abitudini e costumi assai diversi da quelli dell'ambiente in cui erano nate e cresciute, con il risultato di dare ad esse, per quanto confinate nello spazio d'ombra di uomini ricchi e importanti, una qualche visibilità. Di alcune meriterebbe ricostruire nei particolari le vicende di biografie che potrebbero rivelare aspetti singolari, e le fonti al proposito, specialmente quelle notarili, non mancherebbero. Non sorprende che da una simile tradizione familiare, in cui capitava che le donne affrontassero viaggi faticosi e prove significative in città straniere, uscisse una «dama principale francese di molto spirito» che, entrata per matrimonio nella casa più in vista dell'oligarchia lucchese, ossia quella Buonvisi, negli anni quaranta del Seicento si mostrò capace di seguire di persona gli interessi del marito nella vicina Livorno.

Si trattava di una Cenami del ramo francese della famiglia che, giovanissima, nel 1627 sposò Bernardo Buonvisi, facendo dunque al contrario, dalla Francia all'Italia, il viaggio che tante giovani di casa Buonvisi avevano compiuto nel secolo precedente<sup>24</sup>. Bernardo Buonvisi fu maestro di campo della repubblica di Venezia e partecipò alle operazioni della guerra di Candia che, a partire dal 1645 e fino al 1669, oppose Venezia all'impero ottomano; proprio a Candia, la città capitale, sarebbe morto alla fine del 1647. Il Buonvisi ebbe parte nel reclutamento di soldati per l'armata veneta

---

<sup>23</sup> Cfr. Villanella, *napolitana, canzonetta. Relazioni tra Gasparo Fiorino, compositori calabresi e scuole italiane del Cinquecento*. Atti del Convegno internazionale di studi, Arcavacata di Rende - Rossano Calabro, 9-11 dicembre 1994, a c. di M. P. BORSETTA e A. PUGLIESE, Vibo Valentia 1999, pp. 571, 573, 575, 580, 581.

<sup>24</sup> Per Anna di Rodolfo Cenami che sposò Bernardo Buonvisi nel 1627, cfr. G.V. BARONI, *Famiglie lucchesi*, Biblioteca Statale di Lucca, ms. 1108, f. 63r. Per la morte del Buonvisi a Candia, *ibid.*, f. 66r. Fa menzione del Buonvisi alla guerra di Candia A. VALIER, *Historia della guerra di Candia*, in Venetia, presso Paolo Baglioni, MDCLXXIX, pp. 42, 99. Per la fortuna del ramo francese dei Cenami, cfr. C. DULONG, *Mazarin et l'argent. Banquiers et prête-noms*, Paris 2002, pp. 65-98.

da inviare in Levante e toccò alla moglie seguire di persona quelle operazioni a Livorno, che proprio in quegli anni acquistava importanza per la Serenissima quale piazza di rifornimento, sia di viveri sia di uomini. Nella circostanza dette prova di grande risolutezza in un momento in cui la famiglia attraversava un periodo di difficoltà finanziarie, e riuscì a cavarsela bene pur «ritrovandosi ella senza un quattrino o modo per farne»<sup>25</sup>. Ce ne informa il residente veneto alla corte medicea Giovanni Ambrogio Sarotti, che ne scrive a più riprese al Senato. «Et la Buonvisia – informa nell'agosto del 1646 – m'avisa haver già pronti cento huomini che vederò di far partire la settimana ventura»<sup>26</sup>. Ma la stessa era già ben nota al residente Valerio Antelmi che aveva soggiornato a Firenze in precedenza, dal 1641 al 1643. Di quest'ultimo la lusinghiera definizione di «dama principale francese di molto spirito»<sup>27</sup> che fa apparire ai nostri occhi il rappresentante della Serenissima molto preso dalle qualità della Buonvisi: a distanza di anni dal suo arrivo in Toscana, evidentemente essa manteneva intatto il fascino della dama francese.

Con l'instaurarsi del clima religioso della Controriforma, nel mondo cattolico si rinnovò la fortuna dei pellegrinaggi. In particolare quelli che avevano come mete Roma o Loreto, nelle famiglie di rango nobile potevano coinvolgere le donne di casa e trasformarsi in occasioni di svago, allorché i gentiluomini si decidevano a condurre «seco le signore lor mogli», nonché suocere e cognate al seguito. Era questo il caso dei gentiluomini genovesi che nell'aprile del 1609 sbarcarono a Civitavecchia con «le signore lor mogli, per starsene alle devotioni di Roma sin fatte le feste di Pasqua»<sup>28</sup>. Non diversamente un gentiluomo lucchese, diretto alla Santa Casa (1607) in compagnia della moglie e della cognata, facendo la strada di Firenze sperava di poter visitare «la Galleria di Sua Altezza Serenissima et quelle cose più pretiose»<sup>29</sup>.

Figure femminili entravano pure nello spazio della sociabilità diplomatica; in un mondo, dunque, com'è noto sempre in movimento. Se il titolo uf-

---

<sup>25</sup> Si vedano più dispacci del residente Giovanni Ambrogio Sarotti dell'anno 1646, Archivio di Stato di Venezia, *Senato, Dispacci degli ambasciatori e residenti, Firenze*, filza 56, ff. 206r, 243r-244r, 301r, 305r e *passim*.

<sup>26</sup> *Ibid.*, f. 301r.

<sup>27</sup> Archivio di Stato di Venezia, *Senato, Dispacci degli ambasciatori e residenti, Firenze*, filza 52, f. 129r.

<sup>28</sup> M. ROMANI, *Pellegrini e viaggiatori nell'economia di Roma dal XIV al XVII secolo*, Milano 1948, p. 30.

<sup>29</sup> Ottavio Mansi a Belisario Vinta, 9 aprile 1607, da Lucca, cfr. Archivio di Stato di Firenze, *Mediceo del principato*, filza 940, f. 684r.



ficiale di 'ambasciatrice' fece la sua prima comparsa nella Roma di Sisto V, a fine Cinquecento, a proposito della giovane consorte dell'Olivares padre, donna Maria de Pimentel y Fonseca<sup>30</sup>, il celebre trattato di Jean Hotman de Villiers, *L'Ambassadeur* (1603), consigliava all'ambasciatore, qualora gli fosse possibile, «mener sa femme avec lui» e indugiava sul ruolo che essa poteva svolgere al fianco dell'agente diplomatico<sup>31</sup>.

Nella nuova mobilità che si riscontra fra le donne aristocratiche, o comunque di buon lignaggio, aveva la sua parte il forte richiamo esercitato dalle cure termali, presto una vera e propria passione *à la page*. Nella Firenze del Quattrocento, in cui «il viaggio non apr[iva] nuovi orizzonti alla vita delle donne», già offrivano a quelle di buona condizione una delle poche occasioni di uscire dalla città che non fossero gli spostamenti a cortissimo raggio fra la dimora urbana e la residenza di campagna<sup>32</sup>. Nel secolo successivo quella moda esplose fino a imporsi come una sorta di «pèlerinage social». I bagni più frequentati in genere erano lontani dalle grandi vie di comunicazione, e per arrivarci bisognava raggiungere località isolate e scomode. Se Lucrezia Tornabuoni, moglie di Piero dei Medici e madre di Lorenzo, nel tardo Quattrocento frequentava assiduamente quelli senesi di Petriolo, a metà Cinquecento la principessa di Molfetta, la ricchissima e malaticcia moglie di Ferrante Gonzaga, se ne andava in compagnia di note gentildonne ora a quelli gonzagheschi di Acqui Terme (1549) ora a quelli tanto decantati di Lucca (1552)<sup>33</sup>. Quello ai bagni, in verità, poteva essere un viaggio riconducibile a una scelta personale, dunque non 'al seguito'. Ma in quel caso entravano in gioco le motivazioni di salute e so-

---

<sup>30</sup> Cfr. L. BÉLY, *L'art de la paix en Europe. Naissance de la diplomatie moderne, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 2007, pp. 215-216.

<sup>31</sup> «Et pour revenir à ses domestiques, nostre Ambassadeur ne pouvant tousiours avoir l'œil sur eux, tant pour sa dignité que pour les occupations de sa charge: le meilleur sera, s'il peut, mener sa femme avec luy: l'œil de laquelle arresterà sans doute infinies débauches de ses gens & de desordre en sa maison»: *L'Ambassadeur par le Sieur de Vill.*, MDCIII, pp. 32-33. Nel 1754 il giurista e diplomatico tedesco Frédéric-Charles Moser pubblicò a Berlino *L'Ambadrice et ses droits*.

<sup>32</sup> Cfr. C. KLAPISCH-ZUBER, *Viaggi di nozze nel Quattrocento*, in *Altrove. Viaggi di donne* cit., p. 372.

<sup>33</sup> Per la presenza femminile ai bagni nel sec. XV, cfr. D. BOISSEUIL, *La fréquentation thermale féminine dans la Toscane du Quattrocento*, in *La famille, les femmes et le quotidien (XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*. Textes offerts à Christiane Klapisch-Zuber et rassemblés par I. CHABOT, J. HAYEZ et D. LETT, Paris 2006, pp. 371-386. Per il secolo successivo, cfr. R. MAZZEI, *Il viaggio alle terme nel Cinquecento. Un 'pellegrinaggio' d'élite fra sanità, politica e diplomazia*, «Archivio storico italiano», CLXXII (2014), pp. 661-664; per Isabella di Capua, pp. 658-659. Per i bagni di Acqui fatti restaurare da Guglielmo Gonzaga (1568), cfr. B.A. RAVIOLA, *Il Monferrato gonzaghesco. Istituzioni ed élites di un micro-stato (1536-1708)*, Firenze 2003, pp. 227-228.

prattutto, poiché si riteneva che le acque termali curassero fra gli altri mali la sterilità, l'esperienza era riservata a donne sposate.

Qualche forma di mobilità femminile si registrava anche nelle classi subalterne, in particolare là dove la forza dell'economia cittadina richiedeva l'impiego di manodopera di entrambi i sessi. Conosciamo quella legata all'industria serica, almeno per quanto riguarda la Toscana. Le maestre abili a «trar sete alla caldaia» potevano allontanarsi per qualche tempo da casa, affrontando talora viaggi assai impegnativi, e non solo per la meta da raggiungere. Si trattava di donne che vantavano una particolare abilità nel dipanamento dei bozzoli, operazione che richiedeva una certa cura e che era fondamentale per garantire la buona qualità del filo di seta. Per questa loro specifica competenza erano assai richieste, e questo alimentava una esile ma non del tutto trascurabile corrente di migrazione stagionale. Probabilmente il fenomeno si avvertì soprattutto a partire dalla fine del secolo XVI quando quella delle addette alla trattura cominciò a diventare una vera e propria attività professionale, ma doveva affondare le radici in una tradizione assai remota. Dalla documentazione lucchese – e Lucca fu per secoli in Europa la città della seta per eccellenza – risulta che alla fine del Cinquecento non poche di esse andavano fuori dello Stato, «in Lombardia et altrove», suscitando la preoccupazione delle magistrature competenti<sup>34</sup>. Già all'inizio del secolo si ha notizia di un facoltoso mercante che si accordava con un tale della montagna lucchese perché questi conducesse donne, oltre che uomini, in Sicilia. A Messina, città che fungeva da centro di raccolta della seta siciliana e calabrese, sarebbero state addette a trarre la seta «dai firugelli»<sup>35</sup>. Dunque, pure in questo caso un viaggio non libero, ma al seguito di una figura maschile.

---

<sup>34</sup> Così denunciavano i provveditori dell'Arte della seta; Archivio di Stato di Lucca, *Consiglio generale, Riformazioni pubbliche*, vol. 74, f. 89v. Nella Toscana medicea le «maestre da caldaje di seta, e simili» erano annoverate fra gli artigiani che non potevano lasciare gli «Stati di S. A. S. senza licenza del Magistrato dell'Arte della Seta»; M.A. SAVELLI, *Pratica universale*, t. VII, in Parma, per gli eredi di Paolo Monti all'insegna della Fede, MDCCXXXIII, p. 39. Per l'operazione della trattura, cfr. F. EDLER DE ROOVER, *Le sete lucchesi*, Lucca 1993, pp. 46-47.

<sup>35</sup> Archivio di Stato di Lucca, *Corte dei mercanti*, Cause civili, vol. 187, f. 160; cit. in M.E. BRATCHEL, *The Silk Industry of Lucca in the Fifteenth Century*, in *Tecnica e società nell'Italia dei secoli XII-XVI*. Undicesimo Convegno internazionale (Pistoia, 28-31 ottobre 1984), Pistoia 1987, p. 181. Per il lavoro femminile in un antico centro di produzione, cfr. J. BROWN and J. GODMAN, *Women and Industry in Florence*, in «Journal of Economic History», 40 (1980), pp. 73-80. Il residente veneto a Firenze, Taddeo Vico, nel 1651 parla di circa 400 donne che vivevano «sopra l'arte della Seta», Archivio di Stato di Venezia, *Senato, Dispacci degli ambasciatori e residenti*, Firenze, filza 60, f. 98r.

Dei viaggi di donne di bassa condizione sappiamo ancora molto poco, anche nel prosieguo del tempo. Meglio conosciamo le esperienze itineranti di personaggi femminili di origine nobile, o comunque di elevata condizione sociale.

### *3. Donne 'audaci' in viaggio nel Seicento*

Se in generale i miglioramenti intervenuti da un secolo all'altro nella viabilità e nei mezzi di trasporto e l'accresciuto livello di sicurezza favorivano la circolazione sulle lunghe e lunghissime distanze, al tempo stesso facilitavano gli spostamenti delle donne benché il viaggio, specie quando comportava l'attraversamento delle Alpi, rimanesse pur sempre una dura prova. Ci furono mogli di mercanti fiorentini che nel corso del Seicento si trovarono a toccare mete che, ancora qualche generazione prima, sarebbe stato impensabile raggiungere, pur in un ambiente che più di altri fin dalla prima età moderna non escludeva che le donne si mettessero in viaggio e persino si arrischiassero oltralpe.

Un caso noto è quello della moglie polacca di un Bandinelli, un discendente del famoso artista al servizio di Cosimo I dei Medici, la quale ebbe a fare avanti e indietro fra la Toscana e la Polonia per almeno una decina di volte, in tutte le stagioni dell'anno e in tutte le età della vita e persino mentre era in attesa di un figlio. In pieno Seicento Caterina Struzbicz, questo il suo nome, dopo aver sposato a Varsavia nel 1650 il mercante fiorentino Angelo Maria Bandinelli, a causa delle vicende belliche che travolsero la Polonia-Lituania alla metà del secolo, si venne a trovare nella condizione di fare la spola fra la Toscana e il lontano paese in cui il marito conservava molti interessi. Passò non poca parte della sua lunghissima esistenza in viaggio (mori a Firenze nel 1720, poco meno che centenaria), attraversando le Alpi in un senso e nell'altro, e andando a finire per pochi mesi o per qualche anno in centri minori della Toscana medicea come Colle Val d'Elsa e Portoferraio. Esperienze consumate con una forza e una risolutezza del tutto eccezionali, con i rigori dell'inverno o la calura dell'estate, da giovane sposa polacca a matura aristocratica fiorentina, incappando nella peste, in operazioni belliche e in disavventure varie<sup>36</sup>.

La determinazione di cui, di volta in volta, la Bandinelli dava prova nel riorganizzare la vita della numerosa famiglia in ambienti tanto diversi fra loro come il castello della cittadella a Varsavia o il palazzo di famiglia nel

---

<sup>36</sup> Su di lei, cfr. MAZZEI, *Ai margini del mondo degli affari: donne e minori* cit., pp. 91-100.

quartiere di San Giovanni a Firenze, sembra in qualche modo riconducibile alla forza di volontà con cui aveva superato difficoltà di ogni genere nel corso di una vita così itinerante. Pur viaggiando al seguito di una figura di riferimento maschile – il marito, e nel suo caso quando questi era impedito, il cognato – il viaggio metteva infatti in gioco spazi di autonomia, se non di vera e propria libertà. Negli ambienti mercantili, dove non era eccezionale la mobilità di spose e figlie, si possono rintracciare ovunque figure femminili non meno determinate, che non esitavano a mettersi in viaggio di propria iniziativa. Scrive Loysius nel *Pervigilium Mercurii*, rifacendosi all'opera *Batavia* dell'umanista fiammingo Adriaen de Jonghe (1511-1575, Hadrian Iunius): «Nam observavi ego & summa cum admiratione vidi, Batavorum mulieres suscipere peregrinationes, tum terra, tum mari periculosissimas. Et hoc ipso in facto gloriantur, & viragines audire cupiunt»<sup>37</sup>. Neppure a Fynes Moryson, fine osservatore della società del suo tempo, sfuggiva che «the masculine women» dei Paesi Bassi usavano intraprendere viaggi per commerciare, e si spingevano fino in Germania, ad Amburgo o in città ancora più lontane<sup>38</sup>. Come confermano viaggiatori stranieri che, passando da quelle parti a metà Seicento, si stupivano di vederle muoversi assai liberamente in carrozza o in barca. Al di là dei casi qui ricordati, studi recenti confermano che là dove lo imponeva il dinamismo della vita economica, non era affatto raro che le mogli viaggiassero insieme con i mariti e pure da sole.

Nella Livorno del Seicento, la 'città nuova' voluta dai primi granduchi di casa Medici per attrarre capitali e operatori stranieri e presto affermatasi

---

<sup>37</sup> «Quod testatur vir mirifice doctus Hadrian. Iunius, qui in Batavia sua de Hollandiæ ingeniis, sub c. 16, ita scribit: Fœmineum genus procerite, forma naturali & non fucato nitore, & lacteo candore gentes finitimas superat, viragines dicas, usque adeo nullius laboris parcaæ adversus quasvis aëris tempestatisque iniurias duratæ maria terrasque obeunt negotiationis studio»; LOYSIUS, *Pervigilium Mercurii* cit., CX. Su Adriaen de Jonghe e sulla sua opera, cfr. *The Kaleidoscopic Scholarship of Hadrianus Junius (1511-1575). Northern Humanism at the Dawn of the Dutch Golden Age*, ed. by D. VAN MIERT, Leiden-Boston 2011.

<sup>38</sup> «First, women for suspicion of chastity are most unfit for this cours, housoever the masculine women of the Low Countries use to make voyages for trafficke, not only to their owne Cities, but even to Hamburg in Germany, and more remotte places»; MORYSON, *An Itinerary* cit., vol. III, cap. 1, p. 350. Nel 1652 Giacomo Fantuzzi, un modesto funzionario della diplomazia pontificia, dopo sette anni di soggiorno in Polonia, se ne tornava a Roma facendo un lungo giro attraverso l'Europa e stando ad Anversa osservava: «Le femine in questi paesi fanno esse le parti degl'huomini, poiché con loro spirito trattano tutti li negotii gravi. Esse stanno nelle botteghe a vender qualsivoglia mercantia e mandano li mariti fuori della città a pigliar le mercantie, et elle medesime fanno viaggi longhissimi ancora, con grandissima facilità per la continua commodità di carrozze e barche che vi sono»; G. FANTUZZI, *Diario del viaggio europeo (1652) con istruzioni et avvertimenti per far viaggi lunghi*, testo a c. di P. SALWA e W. TYGIELSKI, Varsavia-Roma 1998, pp. 85-86.

come grande scalo internazionale, porto mediterraneo ed europeo, vi erano molti mercanti inglesi e con essi non poche loro connazionali. Stefano Villani, che di alcune di quelle mogli e figlie ha ricostruito la biografia con abbondanza di particolari, le dice «donne autonome», donne che spesso dettero scandalo, «figure femminili atipiche sia rispetto al loro paese di origine sia a quello in cui si trovarono a vivere», ma osserva che questa è una lettura quasi obbligata, in considerazione della natura delle fonti più immediatamente accessibili allo studioso<sup>39</sup>. Avvertenza di cui sarebbe opportuno tener conto anche a proposito delle vicende di donne che sorprendiamo in cammino sulle vie del continente. La loro visibilità, il più delle volte, viene a dipendere dalle situazioni particolari in cui le ponevano i casi della vita. Nella comunità inglese di Livorno convivevano cattolici e protestanti ed era proprio sul terreno delle divisioni religiose che si incrociavano le questioni di genere.

Nel corso del Seicento il panorama della mobilità femminile si arricchiva straordinariamente, in ogni direzione. Donne quacchere se ne potevano andare in giro per il continente a fare propaganda anti-cattolica, incappando talora nelle maglie dell'Inquisizione. Fra i seguaci di George Fox che varcarono la Manica per evangelizzare il mondo, e che approdavano in Portogallo, in Francia, in Olanda, negli Stati tedeschi e in America, vi erano talune donne. Se ne contavano tre fra i quaccheri che arrivarono a Livorno nell'estate del 1657, sulla via per Gerusalemme. E l'anno dopo altre due quacchere inglesi, Katherine Evans e Sarah Cheevers, dirette ad Alessandria d'Egitto, si fermarono nell'isola di Malta. Probabilmente volevano arrivare a Gerusalemme ma, denunciate al Sant'Uffizio, furono processate e tenute in carcere sull'isola per tre anni e mezzo. Minacciate di tortura e di morte, sottoposte a interrogatori, sostennero violente discussioni con i frati dell'Inquisizione; nel frattempo digiunavano, si ammalavano, lavoravano a maglia e di cucito, e soprattutto pregavano rincorate da visioni divine e segni premonitori che interpretavano a loro favore. Rientrarono in patria nel 1663, passando per Livorno come all'andata, e una delle due avrebbe pubblicato nello stesso anno la relazione delle tribolazioni subite nel corso di quell'esperienza<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> Cfr. S. VILLANI, *Donne inglesi a Livorno nella prima età moderna*, in *Sul filo della scrittura. Fonti e temi per la storia delle donne a Livorno*, a c. di L. FRATTARELLI FISCHER e O. VACCARI, Pisa 2005, p. 377; tutto il saggio pp. 377-399.

<sup>40</sup> Cfr. S. ARCARA, *Messaggere di luce. Storia delle quacchere Katherine Evans e Sarah Cheevers prigioniere dell'Inquisizione*, Trapani 2007.

Nell'età di Luigi XIV, quando ormai le carrozze avevano raggiunto un livello qualitativo notevolmente accresciuto rispetto al passato e non mancavano lungo le rotte più frequentate strutture ricettive adeguate a tutte le esigenze, non è raro imbattersi in donne 'audaci' che non esitavano ad intraprendere spericolati viaggi attraverso l'Europa. Esse viaggiavano non più al seguito di qualcuno, ma con ampi margini di libertà, senza tenere in alcun conto gli obblighi familiari e senza seguire itinerari prestabiliti. Personaggi al loro tempo assai in vista come le sorelle Ortensia e Maria Mancini, le ben note nipoti del cardinal Mazzarino, e la loro amica Marie Sidonie de Lenoncourt, marchesa de Courcelles, si guadagnarono per questo la fama di 'avventuriere'. In realtà rivendicavano, nella decisione di viaggiare a proprio piacimento, la scelta di una vita indipendente dai rispettivi mariti<sup>41</sup>.

#### 4. Viaggiatrici al tempo del *Grand Tour*

Solo a partire dal Settecento, quando i nuovi valori culturali riconobbero alle donne il diritto alla mobilità, il viaggio al femminile venne ad acquistare un evidente rilievo, destinato progressivamente a crescere. Ma quello del *Grand Tour* fu anche il secolo delle carrozze e delle diligence<sup>42</sup>. Le vetture divennero più veloci, all'interno più accoglienti e più spaziose, e soprattutto dotate di finestrini più grandi e forniti di vetri che consentivano

---

<sup>41</sup> Se all'inizio, dal loro punto di vista, il viaggio era un mezzo per sfuggire «à la menace ou la réalité du confinement, il se transforme, au fil de leurs itinéraires sans but, en moyen stratégique d'entretenir leur indépendance»: E. C. GOLDSMITH, «*Ces enjouées aventurières*»: *Stratégie du rire dans les lettres et mémoires de femmes fugitives à l'époque de Louis XIV*, in *Le rire des voyageurs (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*. Études réunies et présentées par D. BERTRAND, Clermont-Ferrand 2007, p. 185; tutto il saggio, pp. 183-197. Sui loro viaggi, cfr. anche E. C. GOLDSMITH, «*Savoir la carte*». *Travel, Self-Advancement, and Survival in Letters by Womern*, in *Formes et formations au dix-septième siècle*. Actes du 37<sup>e</sup> congrès annuel de la North American Society for Seventeenth-Century French literature, 14-16 avril 2005, Tubingen 2006, pp. 15-34.

<sup>42</sup> Sulla tradizione del *Grand Tour* esiste una bibliografia pressoché sterminata. Ci si limita a segnalare alcuni titoli relativi ai caratteri generali: C. DE SETA, *L'Italia del Grand Tour. Da Montaigne a Goethe*, Napoli 1992; A. BRILLI, *Quando viaggiare era un'arte. Il romanzo del Grand Tour*, Bologna 1995; J. BLACK, *The British Abroad. The Grand Tour in the Eighteenth Century*, Stroud 1997; *Grand Tour. The lure of Italy in the Eighteenth Century*, ed. by A. WILTON and I. BIGNAMINI, London 1996, di cui per l'esposizione di Roma del 1997 fu fatta una versione italiana, *Grand Tour. Il fascino dell'Italia nel XVIII secolo*, a c. di A. WILTON e I. BIGNAMINI, Milano 1997; B. DOLAN, *Exploring European Frontiers. British Travellers in the Age of Enlightenment*, Basingstoke-London, New York 2000; *Grand Tour. Adeliges Reisen und europäische Kultur vom 14. bis zum 18. Jahrhundert*. Akten der internationalen Kolloquien in der Villa Vigoni 1999 und im Deutschen Historischen Institut, Paris 2000, hrsg. von R. BABEL und W. PA-



una migliore sociabilità e, al caso, di distogliere lo sguardo dai compagni di avventura, talora indisponenti, per ammirare il paesaggio. Nell'insieme una rassicurante e confortevole condizione di chiusura «quasi domestica»<sup>43</sup>, a protezione dai rischi esterni. Per quanto il viaggio continentale, che privilegiava Parigi e in Italia le mete di Firenze, Roma e Venezia, mantenesse in sé una connotazione decisamente maschile, costituendo la fase di perfezionamento del futuro gentiluomo, diplomatico o burocrate, si riconosceva alle donne, almeno più che in passato, la possibilità di compiere un percorso di formazione attraverso l'Europa. Pare che fra i viaggiatori inglesi, scozzesi e irlandesi impegnati nel *Grand Tour* vi fosse una percentuale non indifferente di donne, dal 15 al 20 per cento del numero totale<sup>44</sup>.

L'estensione geografica del *Grand Tour* portò così le donne, donne di lettere e donne aristocratiche e dell'alta borghesia europea, fino ai confini meridionali del continente, e anch'esse furono partecipi delle pratiche di vita sociale che contraddistinsero quell'esperienza e finirono nei ritratti di Pompeo Batoni, il più famoso pittore di quei personaggi. Proprio da una viaggiatrice, Lady Anna Riggs Miller, veniamo a sapere che l'artista lucchese

---

RAVICINI, Ostfildern 2005; G. BERTRAND, *Le Grand Tour revisité. Pour une archéologie du tourisme: le voyage des Français en Italie (milieu XVIII<sup>e</sup> siècle-début XIX<sup>e</sup> siècle)*, Rome 2008; R. SWEET, *Cities and the Grand Tour. The British in Italy, c. 1690-1820*, Cambridge 2012. Per un approccio specifico dal punto di vista della questione di 'genere', *Italy's Eighteenth Century. Gender and Culture in the Age of the Grand Tour*, ed. by P. FINDLEN, W. WASSYNG ROWORTH, and C.M. SAMA, Stanford (California) 2009. I viaggi delle donne in realtà sono oggetto di ricerche soprattutto a partire dal 'lungo Settecento', con contributi che riguardano il XIX secolo e l'inizio del XX. Fra i più recenti si ricordano *Le voyage au féminin: perspectives historiques et littéraires (XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, sous la direction de N. BOURGUINAT, Strasbourg 2008; *Voyageuses dans l'Europe des confins (XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, sous la direction de N. BOURGUINAT, Strasbourg 2014. Quest'ultimo considera gli spazi dell'Europa meridionale, dunque non le tappe classiche del *Grand Tour*, ma le realtà insulari come la Sicilia o le Baleari, e dell'Europa del Nord come la Scozia, la Scandinavia, la Russia. Uno studio specifico è dedicato alle inglesi che fecero sosta a Lione, una delle principali tappe fin dall'inizio dell'età moderna sulla via dei viaggiatori europei diretti al sud, cfr. *Les voyageuses britanniques au XVIII<sup>e</sup> siècle. L'étape lyonnaise dans l'itinéraire du Grand Tour*, sous la direction d'I. BAUDINO, Paris 2015. Per il rapporto con la scrittura, cfr. B. MONICAT, *Itinéraires de l'écriture au féminin. Voyageuses du XIX<sup>e</sup> siècle*, Amsterdam 1996. Per il viaggio in Italia dal tardo Settecento si dispone ora di un ricco repertorio bibliografico, cfr. N. BOURGUINAT, *Bibliographie du voyage des femmes françaises et britanniques en Italie, 1770-1861*, in «Genre & Histoire» [En ligne], 9, Automne 2011, mis en ligne le 09 juin 2012 <<http://genrehistoire.revues.org/1461>>.

<sup>43</sup> E. GARMS-CORNIDES, *Esiste un Grand Tour al femminile?*, in *Altrove. Viaggi di donne* cit., p. 191. Per l'evoluzione dei mezzi di trasporto, cfr. *Voitures, chevaux et attelages du XVI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle*, sous la direction scientifique de D. ROCHE, direction éditoriale D. REYTIER, Paris-Ver-sailles 2000.

<sup>44</sup> Cfr. GARMS-CORNIDES, *Esiste un Grand Tour al femminile?* cit., p. 184.



era considerato il maggior ritrattista del tempo (1771)<sup>45</sup>. Figure femminili, al pari di quelle maschili, venivano rappresentate sullo sfondo di paesaggi tipici del *Grand Tour*, come la veduta del Colosseo. È il caso del ritratto della gentildonna polacca Helena Męcińska, nata Stadnicka, fatto a Roma intorno al 1791 dalla pittrice svizzera Angelika Kaufmann<sup>46</sup>. Dopo aver visitato monumenti e biblioteche, dopo aver assistito a spettacoli teatrali, a feste e cerimonie varie, al pari dei gentiluomini anch'esse si lasciarono coinvolgere nell'esercizio della 'conversazione', un genere nuovo di intrattenimento che andava di moda nei grandi palazzi nobiliari e che appassionava aristocratici, artisti e intellettuali che si fossero trovati a passare da Roma o da Firenze. Nelle città in cui sostavano, ugualmente facevano acquisti e si rinnovavano il guardaroba<sup>47</sup>.

Fra tutte, le prime a sottrarsi al pregiudizio di viaggiare senza la tutela di un compagno maschile di grado pari, o superiore, ma con al seguito magari servitori di sesso maschile, furono le inglesi. Al passo, del resto, con i progressi dell'emancipazione femminile in Gran Bretagna. Ebbe un ruolo di pioniera la celebre Lady Mary Wortley Montagu che nel 1716, non ancora trentenne, seguì a Costantinopoli il marito che era stato nominato ambasciatore presso la Porta, e vi rimase fino al 1718. In seguito viaggiò a lungo in Francia e in Italia. Anche se marito e moglie viaggiavano insieme, non si può dire che per la moglie fosse ancora un viaggio al seguito, come era stato in passato. Alla fine di novembre del 1783, poco dopo la conclusione della pace fra Francia e Inghilterra, sbarcarono a Calais i coniugi Cradock, Joseph e Anna Francesca. Erano in buona compagnia poiché il trattato di Versailles, firmato in settembre, ebbe come effetto una vera e propria «explosion of British tourism in France»<sup>48</sup>. I due si spostarono a lungo insieme attraverso il paese, ma quando il marito dovette assentarsi Anna rimase da sola in Francia per cinque mesi<sup>49</sup>. La mobilità delle britanniche

---

<sup>45</sup> Pompeo Batoni (1708-1787). *L'Europa delle corti e il Grand Tour*, a c. di L. BARROERO, F. MAZZOCCA, Milano 2008, p. 286.

<sup>46</sup> Cfr. A. RYSZKIEWICZ, *Un souvenir polonais du Grand Tour*, in «Bulletin du Musée National de Varsovie», 31, 1990, pp. 88-89; tutto il saggio, pp. 85-103.

<sup>47</sup> Cfr. SWEET, *Cities and the Grand Tour* cit., pp. 38-45. Per celebri viaggiatrici come Lady Montague e Madame du Boccage nei salotti veneziani, cfr. T. PLEBANI, *Socialità, conversazioni e casini nella Venezia del secondo Settecento*, in *Salotti e ruolo femminile in Italia tra fine Seicento e primo Novecento*, a c. di M. L. BETRI ed E. BRAMBILLA, Venezia 2004, pp. 156-158.

<sup>48</sup> BLACK, *The British Abroad. The Grand Tour* cit., p. 313.

<sup>49</sup> La donna annota in data 11 aprile 1786: «M. Cradock est revenu d'Angleterre après une absence de cinq mois, une semaine, quatre jours et seize heures»; N. PELLEGRIN, *Un couple d'écrivains britanniques en voyage: les Cradock à Lyon en 1784*, in *Les voyageuses britanniques* cit., p. 124; tutto il saggio, pp. 121-136.

in Europa divenne considerevole a partire dagli anni ottanta del Settecento, e molte di esse, al ritorno in patria, decisero di affidare alla scrittura le loro memorie rievocando quanto avevano vissuto<sup>50</sup>. Rimane da vedere se nel loro caso si possa davvero parlare di una prova che per il suo valore educativo acquistava il significato di un rito di passaggio, come per gli uomini, o se invece quell'esperienza era destinata a non uscire dalla dimensione di un piacevole viaggio di istruzione e di salutare cambiamento d'aria.

Un notevole contributo venne altresì dalla Francia. Donne di lettere giunsero in Italia come Madame du Boccage (1710-1802), che fu una delle prime negli anni 1757 e 1758, e a Roma ebbe un importante riconoscimento: fu ricevuta dall'Accademia dell'Arcadia. Qualche generazione dopo fu la volta di Madame de Genlis (1746-1830). Quest'ultima, la governante dei principi d'Orléans, trentenne faceva parte di una comitiva che all'ingresso azzardò il tragitto più rischioso, il passaggio via terra della *Corniche* fra Nizza e Genova. Si trattava di una mulattiera molto stretta su cui, oltre il rischio del precipizio, incombeva la costante minaccia dei pezzi di roccia che si potevano staccare dalla montagna<sup>51</sup>.

Il viaggio di genere divenne un fenomeno molto rilevante soprattutto a partire dal XIX secolo. Mentre nei secoli precedenti quasi mai i viaggi di donne davano luogo a racconti di viaggio propriamente detti, da allora esse non solo sarebbero state protagoniste dei viaggi compiuti, ma di quegli spostamenti e di quelle esperienze sempre più spesso avrebbero provveduto direttamente, in prima persona, a lasciare memoria nelle vesti di viaggiatrici che scrivevano e di scrittrici che viaggiavano<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> Cfr. B. DOLAN, *Ladies of the Grand Tour*, London 2002.

<sup>51</sup> Per Madame du Boccage, cfr. BERTRAND, *Le Grand Tour revisité* cit., pp. 90, 94, 153, 591; per Madame de Genlis, *ibid.*, pp. 42-43, 58, 91, 94, 160, 622-623. Le memorie di quest'ultima furono pubblicate nel 1825, qualche anno prima della sua morte, cfr. *Mémoires inédits de Madame la comtesse de Genlis sur le XVIII<sup>e</sup> siècle et la Révolution française, depuis 1756 jusqu'à nos jours*, Paris 1825.

<sup>52</sup> «Women were still the minority amongst travel writers, but they provided models for other women»; DOLAN, *Ladies of the Grand Tour* cit., p. 12. Per le modalità delle relazioni di viaggio a partire dal Rinascimento, cfr. M.-C. GOMEZ-GÉRAUD, *Écrire le voyage au XVI<sup>e</sup> siècle en France*, Paris 2000; *Écrire des récits de voyage (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles): esquisse d'une poétique en gestation*. Actes du colloque tenu à Toronto du 4 au 6 mai 2006. Textes réunis et présentés par M.-C. PIOFFET avec la collaboration d'A. MOTSCH, Québec 2008.



**«Confesserò ben liberamente»: Maria Apollonia di Savoia  
e Olimpia Mancini di Savoia-Carignano Soissons  
fra Piemonte ed Europa**

BLYTHE ALICE RAVIOLA

Propongo due *case-studies* femminili a confronto, il cui nesso principale è nel sottile vincolo dinastico che le apparenta in epoca barocca e che ne fa, in qualche modo, due facce della stessa medaglia: quella del ruolo delle donne di corte, sul quale la produzione storiografica si sta facendo iper abbondante proponendo biografie, confronti, analisi prosopografiche di taglio socio-politico e non solo. Ciò ragionando anche sul problema della libertà. Ma quale tipo di libertà? Se si considera infatti l'idea classica di libertà maturata nel Settecento europeo – penso, per esempio, alla voce di Furio Diaz nel *Dizionario storico dell'Illuminismo*<sup>1</sup> – il tema del genere resta sottotraccia, subordinato alle forme di libertà politica, di stampa, di proprietà, delle idee, etc. che forgiarono via via il concetto. Ma proprio nello stesso volume curato da Roche e Ferrone, al lemma *Sociabilità* affidato alla storica americana Dena Goodman – una delle maggiori esponenti della *gender history* – troviamo una frase che può essere d'aiuto a introdurre il mio breve intervento: «le donne nel Seicento avevano reso civile un'aristocrazia barbarica»<sup>2</sup>. È sempre delicato, a mio avviso, generalizzare, né io, nonostante alcuni studi recenti in materia, posso classificarmi come una studiosa del genere nel senso dell'impostazione metodologica. Tuttavia i due personaggi che ho scelto di considerare sul piano della libertà individuale – tutt'altro che vite parallele, le loro, ma convergenti almeno in un punto – appartennero sicuramente all'*élite* femminile e colta del proprio tempo.

Ho scelto dunque di accostare, magari arbitrariamente, una sposa mancata come Maria Apollonia di Savoia, morta terziaria francescana in odore di santità nel 1656, e la famosa nipote di un cardinale – Mazarino – che fu

---

\* Desidero ringraziare Pierpaolo Merlin e Francesco Panero per avermi invitata al seminario, permettendomi di confrontarmi con un tema tanto difficile quanto suggestivo.

<sup>1</sup> F. DIAZ, *Libertà*, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, a c. di V. FERRONE, D. ROCHE, Roma - Bari 1997, pp. 50-61.

<sup>2</sup> D. GOODMAN, *Sociabilità*, *ibid.*, pp. 256-262. La citazione, tratta da p. 258, prosegue così, in contrapposizione alle dame del XVII secolo e in chiara matrice *gender*: «le *salonnières* settecentesche [...] individuaron un proprio modo di contribuire all'elevamento dell'umanità nella capacità di controllare gli ego e la retorica dei letterati».

tra le più brillanti e chiacchierate dame europee fra Sei e Settecento e diede, fra l'altro, i natali al principe Eugenio di Savoia. Donne libere? È appunto chiaro che il concetto pone problemi di estrema complessità e di non facile definizione. Si può forse riflettere, piuttosto, sullo spazio di manovra che figure simili ebbero nell'ambito dei circuiti familiari e cortigiani di riferimento, notando come, in effetti, fossero spesso dotate di un grado di autonomia politico-decisionale notevole.

Libertà condizionata potremmo allora chiamare quella dei due campioni selezionati, così come, forse, quella di tutte le donne di potere di epoca moderna e delle donne in generale. Condizionata, nel loro caso specifico, non solo dal genere, ma dalle appartenenze politiche e dalle sfere d'influenza attive nelle corti in cui esse si muovevano. Spagna e Francia, Chiesa e Stato sono gli assi principali attorno cui seguire le loro parabole umane.

### 1. Maria Apollonia o della dedizione a una causa

«Confesserò ben liberamente» è l'*incipit* di una lettera scritta da Isabella di Savoia, moglie di Alfonso d'Este, erede di Modena, al duca suo padre per esprimere fastidio nei confronti del fratello Maurizio il quale, invece di accordare una commenda al principe d'Este suo figlio, l'aveva assegnata a un suo protetto<sup>3</sup>. L'ho utilizzato perché, a ben guardare, è fra le poche testimonianze dell'uso del termine «libertà» o dei suoi derivati nel lessico delle principesse sabaude, tanto più che Isabella, tra le quattro figlie di Carlo Emanuele I e Catalina Micaela d'Austria, fu probabilmente la più temperata (e l'«unica a uscire dal palazzo paterno inserendosi senza problemi in una corte straniera»<sup>4</sup>). Eppure in quell'avverbio si racchiude un'attitudine comune alle Infanti, tutte piuttosto esplicite nel comunicare sentimenti e opinioni. Di Margherita ho già detto altrove e anche delle sorelle minori ho scritto utilizzando i loro ricchissimi epistolari<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Isabella al duca Carlo Emanuele I, Modena, 9 marzo 1624, in Archivio di Stato di Torino (=AST), Corte, *Lettere principi diversi*, m. 9, fasc. 3, n. 296.

<sup>4</sup> A. PENNINI, «Con la massima diligentia possibile». *Diplomazia e politica estera sabauda nel primo Seicento*, Roma 2015, p. 80.

<sup>5</sup> B.A. RAVIOLA, *Il filo di Anna. La marchesa d'Alençon, Margherita Paleologo e Margherita di Savoia-Gonzaga fra antichi stati italiani ed Europa*, in *In assenza del re. Le reggenti nei secoli XVI-XVII (Piemonte ed Europa)*, a c. di F. VARALLO, Firenze 2008, pp. 317-341; EAD., *Venerabili figlie: Maria Apollonia e Francesca Caterina di Savoia, monache francescane, fra la corte di Torino e gli interessi di Madrid (1594-1656)*, in *La Corte in Europa: Política y Religión (Siglos XVI-XVIII)*, 3 vols., a c. di J. MARTÍNEZ MILLÁN, M. RIVERO RODRÍGUEZ, G. VERSTEEGEN, Madrid 2012. II, pp. 887-910; EAD., «Hija de tal madre». *La dote di Margherita*, in *L'Infanta. Caterina d'Austria, duchessa di Savoia (1567-1597)*, a c. di B.A. RAVIOLA, F. VARALLO, Roma

Torno qui rapidamente sulla figura di Maria Apollonia (1594-1656) visto che recentemente, in occasione di altre ricerche, il suo attaccamento alla causa spagnola, pari all'insofferenza verso il partito francese, è emerso ancor più vivido. Rivelatore, in tal senso, è un dispaccio denso di consigli inviato a Vittorio Amedeo I nel novembre del 1635 «per servizio suo e sicurezza dei suoi Stati»<sup>6</sup>. Il tono è risolutamente anti-francese: Maria non taceva di «eseguire la mia commissione per Spagna» esortando Vittorio a mantenersi in buoni rapporti con il principe Tommaso piuttosto che «mettersi nelle braccia delle passioni de' francesi, non desiderando loro altro che ridurlo nello stato che si trova hora il duca di Parma, o almen di servirsi del suo Stato per suo tavoliero». Le ambizioni francesi sul dazio portuale di Villafranca e le mire sul Piemonte corroborate ormai dal possesso di Pinerolo (città francese dal 1631) avrebbero dovuto ammonire il duca circa «la vicinanza degl'inimici che fanno gl'amici».

«Quant'a me – proseguiva Maria – mi pare che le risoluzioni che si vorrebbero fare ... sarebbe molto meglio farle in tempo che possino giovare. Né più né meno il Crichi [il duca di Crequi] va publicando che Vostra Altezza è spagnolo: se ben non dice il vero, sarebbe meglio esserlo in maniera che fosse con utile e gloria come disse Sua Altezza che sia in cielo davanti che morire [qui si allude a Carlo Emanuele I, *ndc*]. Io, Signore, non parlo per timore perché, *ancorché sia donna*, vorrei che tutti avessero tant'animo come ho, né per interesse perché quel che m'han dato fin' hora li spagnoli non ho paura di perderlo, e spero in Dio che non mi lascerà morir di fame, ma se con l'andar mendicando tutto il tempo di mia vita di porta in porta da vivere, potessi impedire tutto il male che preveggo può venir a questi popoli et a Vostra Altezza Reale, io m'eleggerei più tosto quello che veder questo. Io dico il vero e vorrei che tutti li ministri di Vostra Altezza dicessero ancor loro la verità ..., ma niuno osa parlare»<sup>7</sup>.

---

2013, pp. 519-540; EAD., *The Three Lives of Margherita of Savoy-Gonzaga, duchess of Mantua and Vicereine of Portugal*, in *Early Modern Habsburg Women. Transnational Contexts, Cultural Conflicts, Dynastic Continuities*, a c. di A. J. CRUZ, M. GALLI STAMPINO, Farnham 2013, pp. 59-78; EAD., «*A fatal máquina*». *Margherita di Savoia (1589-1656), duchessa di Mantova e viceregina di Portogallo*, in *Portogallo e Piemonte. Nove secoli (XII-XX) di relazioni dinastiche e politiche*, a c. di M.A. LOPES, B.A. RAVIOLA, Roma 2014 (I ed. portoghese, Coimbra 2012), pp. 103-126; EAD., *Le Infante di Savoia: percorsi dinastici e spirituali delle figlie di Catalina Micaela e Carlo Emanuele I fra Piemonte, Stati italiani e Spagna*, in «*Rivista storica italiana*», in corso di stampa.

<sup>6</sup> AST, Corte, *Lettere principi diversi*, m. 4, n. 1262, 4 novembre 1635.

<sup>7</sup> *Ibid.* (il corsivo è mio).

La franchezza della lettera, con quell'inciso riferito al genere, è testimonianza dello spirito fiero e indipendente di Apollonia. Uno spirito che vari biografi hanno riscontrato, per esempio Giuseppe Croset-Mouchet quando scrive che «la tempra gagliarda dell'animo suo, la energia del suo carattere, ed insieme un invitto sentimento della *libertà* e dignità della sua patria e casato le ne fornivano i mezzi energici, mentreché l'indole mite, timida e pacifica della sorella Caterina la rendeva meno che atta alla lotta»<sup>8</sup>. La lotta è quella interna alla corte, innescatasi all'arrivo della cognata Cristina e alimentata dalla difficile convivenza con la sorella maggiore Margherita. Il mondo delle Infante Francesca e Apollonia, infatti, è sì pervaso da un sincero sentimento religioso, che si fonde con l'affetto per i familiari e sugli stessi si riflette benevolo e protettivo; ma è anche percorso dalle tensioni della vita di corte:

«Scrisi qualche giorno sono al Paser [il segretario di Stato Giovanni Tommaso Paserò, *ndc*] il dubbio ch'avevo che in questa casa vi dovess'essere qualche novità che giudicavo fosse bene rimediargli avanti che tutti la sapessero per non dar che dire né esser il trattenimento della città... ancor all'istesso scrisi minutamente quello ch'era uso ordinario in questa casa e quel che si era fatto nei tempi che vi erano dame separate. Ora l'Infanta Margherita mia sorella, pigliando pretesto che l'ordine che V.A. diede alla contessa di Polonghera di non abbandonarci sia statto una novità, pretende, anzi dice chiaramente di volere, che si vegga che le sue devono andar innanzi»<sup>9</sup>.

Quanto a Cristina, benché ancora Croset-Mouchet tenti di oscurare il clima di aperto nervosismo che la opponeva a Maria Apollonia («Fratellivoli, io dicevo, erano le relazioni domestiche dell'Infanta con Madama Reale, sebbene ella non dividesse tutte le sue idee in politica ed in cose di governo»<sup>10</sup>), lo scontro aperto precedette i fatti della guerra civile e certa-

---

<sup>8</sup> G. CROSET-MOUCHET, *Vita della veneranda Serva di Dio l'Infanta Maria Francesca Apollonia principessa di Savoia morta a Roma in odore di santità il 14 luglio 1656... pubblicata per cura del suo nipote Vincenzo Croset-Mouchet*, Torino 1878, p. 40 (anche in tal caso il corsivo è mio). Ringrazio vivamente Luisella Giachino che, con generosa amicizia, mi ha fatto dono di un raro esemplare del volume.

<sup>9</sup> Su questo e altri «disgusti» tra dame e con Margherita si dilunga la lettera del 6 luglio 1630 da Asti (AST, Corte, *Lettere principi diversi*, m. 4, n. 1252): «risposi sopra il particolar della contessa di Polonghera che non era novità poiché, quando partì dona Mariana, fossimo rimesse nelle sue mani». Mariana De Tassis era la cameriera spagnola che seguì Margherita a Mantova in occasione delle sue nozze (Cfr. *L'Infanta* cit., pp. 120, 402, 409, 413); la cameriera delle due sorelle minori è invece Eleonora Madruzzo Costa di Polonghera.

<sup>10</sup> CROSET-MOUCHET, *Vita della veneranda serva di Dio*, cit., p. 61.



mente accelerò la decisione delle due sorelle devote di farsi terziarie francescane. Fra gli ambiti di attrito, da studi recenti emerge una confraternita di donne intitolata a Santa Elisabetta d'Ungheria o all'Umiltà cui Francesca, Apollonia e Margherita si affiliarono nella primavera del 1624, per poi venirne emarginate appena un anno dopo, all'atto della nomina di Cristina di Borbone a priora e al conseguente ingresso di tutte le sue *femmes d'atour*<sup>11</sup>.

Il conforto della fede, perciò, non fu solo una scelta alternativa al nubitato ormai conclamato ma, nel caso di Maria Apollonia e della sorella minore, una soluzione migliore rispetto sia a un matrimonio forzato sia a una convivenza impossibile con le troppe anime interne alla corte. Scelta, poi, che garantì all'Infanta, morta Francesca Caterina a Oropa nel 1640, la possibilità di viaggiare di convento in convento – tra Vigevano, Bologna, Loreto, Roma e viceversa – senza mai dover tornare in una Torino divenuta per lei ostile o non più sufficientemente ospitale.

Durante i suoi pellegrinaggi, la principessa ebbe modo non solo di entrare in contatto con gli ambienti della curia romana, quasi sostituendo il fratello Maurizio, ormai non più cardinale dopo il matrimonio con la nipote Ludovica, nella funzione di consolidare l'immagine di Casa Savoia presso la Santa Sede; ma anche di occuparsi della raccolta di reliquie e della diffusione di culti (per primo quello dinastico del beato Amedeo IX) secondo un gusto mutuato senz'altro dalla tradizione spagnola, e di forte impronta mariana, della madre e del nonno Filippo II.

Fra l'altro Apollonia si configura come una delle (non poche) viaggiatrici donne che si muovevano con relativa disinvoltura fra una città e l'altra. Esse erano, come spiega Rita Mazzei, «regine e principesse in viaggio per raggiungere i regali mariti, donne di illustre lignaggio o di facoltose famiglie mercantili che potevano affrontare itinerari più o meno lunghi con il meglio degli agi e delle comodità che il tempo consentiva»<sup>12</sup>. Erano, an-

---

<sup>11</sup> Sulle dame di Cristina cfr. A. MERLOTTI, *Les dames de Christine de France, duchesse de Savoie (1637-1663)*, in *Édifier l'État: politique et culture en Savoie au temps de Christine de France*, a c. di A. BECCHIA, F. VITAL-DURAND, Chambéry 2015, pp. 95-116; sulle vicende della congregazione torinese di Santa Elisabetta d'Ungheria, qui impossibili da ripercorrere ma che si dipanarono tra il XVI e il XX secolo, si rimanda a un volume in corso di stampa: *L'umiltà e le rose. Storia di una Compagnia femminile a Torino fra età moderna e contemporanea*, a c. di A. CANTALUPPI, B. A. RAVIOLA, Firenze.

<sup>12</sup> R. MAZZEI, *Per terra e per acqua. Viaggi e viaggiatori nell'Europa moderna*, Roma 2013, in particolare il paragrafo dedicato a *I viaggi delle donne*, pp. 58-65, la citazione da p. 63. Cfr. anche, più specifico, *Donne in viaggio, viaggi di donne. Uno sguardo nel lungo periodo*, a c. della stessa MAZZEI, Firenze 2009.

cora, «donne famose» come Giulia Gonzaga e Vittoria Colonna, come pure fruitrici dei bagni o pellegrine, anche perché, «con l'inizio del secolo XVII, nel nuovo clima religioso della Controriforma le donne furono senz'altro più che in passato coinvolte nella mobilità legata alla devozione»<sup>13</sup> e la Santa Casa di Loreto, con Roma, risultava fra le mete preferite. Dal 1640 al 1656, anno della morte, l'Infanta viaggiò libera e senza sosta promuovendo l'ordine terziario, vestendone sempre l'abito in segno di umiltà, ma pure propugnando la causa sabauda con mosse studiate e d'impatto, come quando a Roma, nel 1653, «fissò la sua dimora in quel palazzo, nelle vicinanze di San Pietro, che aveva comperato la pia principessa Carlotta, regina di Cipro, figlia di Giovanni II ultimo re effettivo di quel reame, e moglie di Ludovico II duca di Savoia, nella cui dinastia ella ha lasciato il titolo di *Re di Cipro*»<sup>14</sup>. Da più di un decennio la dinastia, dapprima con Vittorio Amedeo I, quindi con Cristina ed eredi, andava avanzando pretese sul trono cipriota<sup>15</sup>, e la mossa di Maria Apollonia risulta quanto mai eclatante e pubblicitaria. Nel caso appena sbozzato, insomma – quello di un'Infanta che fu transfuga da Torino, assidua frequentatrice di conventi, impegnata però sino all'ultimo nella difesa dei suoi beni patrimoniali piemontesi, come mostrano le ultime lettere al fratello Maurizio e l'interessantissimo testamento<sup>16</sup> – mobilità e libertà vanno di pari passo.

Non così nel prossimo esempio, dove, la prima – la mobilità – è semmai conseguenza necessaria della perdita della seconda.

## 2. *Olimpia Mancini o dell'ambizione frustrata*

Come le altre *mazarinettes* sue sorelle – Laura, Maria, Ortensia e Marianna, cui devono aggiungersi le cugine di cognome Martinozzi – Olimpia

---

<sup>13</sup> EAD., *Per terra e per mare*, cit., p. 64.

<sup>14</sup> CROSET-MOUCHET, *Vita della veneranda serva di Dio*, cit., p. 129. Il corsivo, questa volta, è dell'autore.

<sup>15</sup> Sul punto cfr. R. ORESKO, *The House of Savoy in search for a royal crown*, in *Royal and Republican Sovereignty in Early Modern Europe*, a c. di R. ORESKO, G. C. GIBBS, H. M. SCOTT, Cambridge 1997, pp. 272-350; G. POUMARÈDE, *Deux têtes pour une couronne. La rivalité entre la Savoie et Venise pour le titre royal de Chypre au temps de Christine de France*, in *Christine de France et son siècle*, a c. di G. FERRETTI, «XVII<sup>e</sup> siècle», 262, jan. 2014 pp. 53-64; F. IEVA, *Titre royal et duché de Savoie. Quand Victor-Amédée I<sup>er</sup> se faisait appeler roi de Chypre*, in *Édifier l'État*, cit., pp. 151-171.

<sup>16</sup> Uno stralcio è in CROSET-MOUCHET, *Vita della veneranda serva di Dio* cit., pp. 177-179. Per un commento recente rimando a B.A. RAVIOLA, P. GENTILE, *L'umiltà a corte. Gentildonne, reti familiari e relazioni con Casa Savoia tra Cinquecento e Novecento*, in *L'umiltà e le rose* cit.

(1637 c. - 1708) è stata studiata più che altro in superficie, figura marchiata dai fantomatici intrecci cortigiani che la riguardarono, e forse rimasta all'ombra del suo figlio più famoso. La bella voce di Stefano Tabacchi per il *Dizionario Biografico degli Italiani* mostra invece con chiarezza quanto anche lei fosse addentro ai giochi di potere delle nipoti di Mazarino e, anzi, una delle sue pedine predilette. Si prova quasi un senso di vertiginosa compassione a leggere delle vicissitudini rocambolesche che la interessarono, costantemente immersa negli scandali di Parigi e di Madrid, imprigionata, esiliata, minacciata di monacazione forzata, sempre in fuga e mai dedicata alla cura dei figli.

Benedetta Craveri, nella sua celebre raccolta *Amanti e regine*, la menziona in relazione al profilo ancora più irrequieto di Maria Mancini che, innamoratasi ricambiata del giovane futuro Luigi XIV, finì malmaritata al conestabile Lorenzo Onofrio Colonna<sup>17</sup>. Mazarino decise di servirsi di Olimpia, «attraente, disinvolta, spiritosa», per consolare il re allontanato da Maria in vista delle nozze con l'infanta Maria Teresa d'Asburgo; e Olimpia, «che era diventata contessa di Soissons e poteva contare sulla complicità di un marito spregiudicato e ambizioso...si mostrò disponibile ad alleviare le pene d'amore del sovrano»<sup>18</sup>. Allo stesso modo troviamo Olimpia descritta in un libro che non è di storia ma non è nemmeno del tutto un romanzo: *Love and Louis XIV* di Antonia Fraser<sup>19</sup>. Vedova di Harold Pinter, autrice di best sellers di successo – il migliore e più fortunato dei quali resta il *Marie-Antoinette* da cui Sophia Coppola ha tratto l'omonimo film – Fraser, anche sulla base di documenti d'archivio, propone ricostruzioni un po' sentimentali ed enfatiche tratteggiando una serie di medaglioni, all'incirca come Maria Bellonci fece, pur con un altro tratto letterario, per le donne delle case Este e Gonzaga. Nel librone sul Re Sole, Olimpia è una comparsa di un certo peso, intrigante e faccendiera, implicata nella faccenda della cosiddetta “congiura dei veleni” che destò scandalo in una corte manovrata da favorite e ministri corrotti<sup>20</sup>. Se viene ricordato il suo cattivo rapporto col figlio Eugenio, che tuttavia andò a visitarla in punto di morte, è poco valorizzato il suo periodo di permanenza in Spagna al seguito della prima consorte di Carlo II d'Asburgo, Maria Luisa d'Orléans, morta nel 1689. In tal senso appare nuovamente utile un confronto con la biografia della sorella Maria – che

---

<sup>17</sup> B. CRAVERI, *Amanti e regine. Il potere delle donne*, Milano 2010 (I ed. 2005), pp. 153-162.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>19</sup> A. FRASER, *Love and Louis XIV. The Women in the life of the Sun King*, London 2006.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. XX, 36-38, 46, 95-96, 181, 186, 275.

divenne dama di camera della seconda regina di Spagna Marianna di Neuburg – e della sua oscillazione fra Francia e Spagna, così come recentemente l’ha mostrata Leticia De Frutos smitizzando il carattere tutto francese della *mazarinette*<sup>21</sup>. Dunque occorre forse un’operazione di disincrostazione dei loro percorsi umani dall’elemento romanzesco che pure li contraddistinse, per decodificarne la natura anche politica.

Quel che, dal mio punto di vista, resta da approfondire a dovere è il matrimonio di Olimpia con Eugenio Maurizio di Savoia (1635-1673), celebrato nel 1657. Non è un caso che la corrispondenza della linea Savoia-Soissons conservata presso l’Archivio di Stato di Torino nella serie Real Casa prenda avvio proprio da quell’anno con il «Compendio» del contratto nuziale<sup>22</sup>. Eugenio Maurizio era figlio del principe Tommaso di Savoia, iniziatore della linea dei Carignano, e di Maria di Borbone-Soissons. Costei è un’altra figura negletta del panorama sabauda, ma meritevole di qualche attenzione in quanto figlia di un principe di sangue reale, Carlo di Borbone conte di Soissons († 1612), e di una nobile piemontese di cui, recentemente, è emerso il profilo sfaccettato e inquieto grazie a ricerche incrociate sui feudi pontifici e sulla Compagnia dell’Umiltà di Torino: Anna di Montafia († 1644)<sup>23</sup>. Maria di Borbone, come la cugina Cristina, ci riporta fra l’altro all’ambiente della corte di Torino eternamente suddiviso tra simpatie filo-francesi e filospagnole. Proprio Maria Apollonia, già angustata dal temperamento e dai dispetti della cognata, ebbe modo di lamentarsi di quest’altra cognata francese approdata in città nel 1625 per sposare Tommaso. Voleva infatti sapere «come si dovrà trattare la principessa di Carignano, dubitando ch’abbi qualche pensiero d’aver la precedenza. Mia sorella ed io stiamo con grandissima impazienza aspetando questa risoluzione tenendo per certo che V.A. [Carlo Emanuele I, *ndc*], vorrà che sue figlie siano ono-

---

<sup>21</sup> L. DE FRUTOS SASTRE, *Maria Mancini y la corte de Madrid: entre Austrias y Borbones (1674-1702)*, in *Los hilos de Penélope. Lealtad y fidelidades en la monarquía de España, 1648-1714*, a c. di R. QUIRÓS ROSADO, C. BRAVO LOZANO, Madrid 2015, pp. 241-256; EAD., *Maria Mancini (1639 - 1715). Paintings, Fans and Scented Gloves: a Witness to Cultural Exchanges at the Courts in Paris, Rome and Madrid*, in *Early Modern Dynastic Marriages and Cultural Transfer*, a c. di J.-L. PALOS, M. S. SÁNCHEZ, Dorchester 2016, pp. 189-212.

<sup>22</sup> AST, Corte, *Principi di Carignano – Soissons*, mazzi 13, 1657-1763. Il Compendio è nel m. 1, fasc. 1, 19 febbraio 1657.

<sup>23</sup> Cfr. B.A. RAVIOLA, «Dalla città e curia romana molto distanti»: *i feudi pontifici di Montafia, Roatto e Mareto nella prima età moderna*, in *Feudi pontifici in età moderna. Ipotesi e confronto attorno al caso piemontese*, Atti della giornata di studi, Vercelli, 2 ottobre 2015, a c. di G. DELL’ORO, B. A. RAVIOLA, V. TIGRINO, in corso di stampa; M. GIULIANI, *Le origini devote dell’Umiltà torinese. I gesuiti, la corte sabauda e l’assistenza al femminile*, in *L’umiltà e le rose cit.*

rate da tutti come si conviene ...: l'esser nate prima e l'età in che si troviamo merita considerazione»<sup>24</sup>.

Le questioni cerimoniali sono ormai state restituite storiograficamente a una precisa dimensione socio-politica, per cui non si trattava tanto di ubbie fra donne (e non diverso, peraltro, era l'atteggiamento di principi, ambasciatori, ecclesiastici), quanto della regolamentazione di equilibri in fase di drastico rinnovamento.

L'orientamento politico di Tommaso, per dire, non poté non risentire dell'influenza di una moglie francese e di cultura europea, anche se non nell'immediato: per diversi anni ancora dopo le nozze, il principe di Carignano non cessò di servire la corona spagnola, combattendo per essa nelle Fiandre fra il 1635 e il '38<sup>25</sup> e soprattutto costituendo fronte comune con il fratello Maurizio durante la guerra civile degli anni '38-'42. Tuttavia in seguito – dopo che oltretutto Maria, la «princesa Cariñano», si era distinta negativamente presso la corte di Madrid<sup>26</sup> – le strategie di Tommaso non furono antifrancesi. Se la primogenita Luisa si unì in matrimonio con il principe di Baden Ferdinando Massimiliano ed Emanuele Filiberto “il Muto” sposò Maria Caterina d'Este, consolidando nuovi legami con l'Impero, le nozze di Eugenio Maurizio con Olimpia Mancini andarono proprio nella direzione di rinsaldare i legami di parentela e di servizio con la Francia. Fra l'altro, a ricomporre i disgusti fra Apollonia e Maria di Carignano, era intervenuto il ruolo educativo della prima nei confronti del nipote, a lei molto caro e da lei introdotto agli studi classici presso la curia romana:

«Piacia al Signore di conceder l'intiera salute al prencipe Tomaso, per la quale non manco di pregarlo asiduamente, et a punto non bisogna rittardare di far venire il signor prencipe Eugenio...et come già avisai sarà bene che il signor prencipe Tomaso scriva a Sua Santità in ringraziamento de' buoni consigli dati intorno li studi e persona del prencipe Eugenio, del quale s'attende anco la lettera latina»<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> AST, Corte, *Lettere di principi, duchi e sovrani*, m. 4, n. 1231, Torino 8 aprile 1625. Cito il documento anche in RAVIOLA, GENTILE, *L'umiltà a corte* cit.

<sup>25</sup> L. BIANCO, B.A. RAVIOLA, *Non solo Roma. Torino, i Savoia e le Fiandre nei Campeggiamenti di Emanuele Tesauo (1639)*, in «Incontri. Rivista europea di studi italiani», a. 30, fasc. 2, 2015, pp. 56-69.

<sup>26</sup> Cfr. A. FRANGANILLO, *Servicio y deservicio a Felipe IV. Los príncipes de Carignano entre Francia y la Monarquía hispánica (1634-1644)*, in «Hispania-Revista Española de Historia», in corso di stampa. Ringrazio l'autrice per avermene consentita la lettura in bozze.

<sup>27</sup> AST, Corte, *Lettere di principi, duchi e sovrani*, m. 5, n. 1619 a, lettera di Maria Apollonia al principe Maurizio, da Roma, 18 ottobre 1655.

E questo è forse l'unico reale punto di contatto fra le biografie divergenti di Apollonia e Olimpia.

Ma torniamo alle nozze di quest'ultima. Mediante il contratto matrimoniale, approvato personalmente da Mazarino con il dono di 600.000 lire, Eugenio di Savoia-Soissons fu costituito dalla madre Maria di Soissons erede universale di tutti i suoi beni mobili e immobili «dans le royaume de France» e Olimpia fu resa beneficiaria di una rendita di 50.000 lire annue. Si avviava per loro una vita di agi a Parigi, come testimoniano le carte per l'affitto di un palazzo in città<sup>28</sup> e la nomina di Eugenio a colonnello generale delle guardie svizzere del re e a luogotenente generale nella Champagne. Nel suo testamento Mazarino espresse «beaucoup d'affection et de consideration pour madame la comtesse de Soissons, lui ayant procuré le mariage avec un prince de la maison de Savoye, cousin germain paternel de Son Altesse de Savoye, et du côté maternel descendu du sang royal», lasciandole una somma di 300.000 lire tornesi «plus la somme de 250.000 livres payez de derniers de Son Eminence pour la recompense de la charge de surintendant de la maison de la Reyne don't il à plû a Sa Majesté d'agreer...à dite dame comtesse»<sup>29</sup>. Alla morte del marito, nel 1673, Olimpia e la suocera Maria furono dichiarate tutrici dei figli della coppia per quanto, com'è noto, nessuna delle due si occupò realmente della loro educazione<sup>30</sup>; si innescò anzi fra loro una lite di carattere patrimoniale che portò la nuora a chiedere quasi 2 milioni di lire in ottemperanza ai patti matrimoniali e al conseguimento del resto dell'eredità<sup>31</sup>.

Non è questa la sede per ripercorrere atto dopo atto le pretese economiche della Mancini, ma può valere ancora la pena richiamare la feroce opposizione di Maria di Borbone al matrimonio di uno dei suoi nipoti, Tommaso di Soissons, con Urania di Beauvais, accusata di aver adoperato ogni «artifice» per sedurre il giovane – ventuno anni nel 1679 – durante un suo

---

<sup>28</sup> Ivi, *Principi di Carignano - Soissons*, m. 1, n. 2, 1660-1672, *Scritture riguardanti l'affittamento di una casa posta in Parigi fatto dal conte e contessa di Soissons*.

<sup>29</sup> *Ibid.*, fasc. 3, copia del testamento di Mazarino datato 3 marzo 1661. Vi sono ricordate, con legati altrettanto generosi, tutte le nipoti Mancini e Martinozzi, figlie delle due sorelle del cardinale.

<sup>30</sup> Cfr. *Ibid.*, ai fascicoli 4-10, gli atti notarili relativi all'eredità di Eugenio Maurizio. Sull'educazione, specie di Eugenio di Savoia, cfr. P. BIANCHI, *Eugenio di Savoia. Il profilo europeo e le icone del principe guerriero*, in *Le raccolte del principe Eugenio condottiero e intellettuale. Collezionismo tra Vienna, Parigi e Torino nel primo Settecento*, a c. di C.E. SPANTIGATI, Milano 2012, pp. 13-25, in particolare gli approfondimenti alle note 17, 20 e 22 di p. 25.

<sup>31</sup> AST, Corte, *Principi di Carignano - Soissons*, m. 1, n. 11, *Scritture diverse concernenti le pretese della contessa di Soissons sull'eredità del di lei marito*.

soggiorno di due mesi a Torino: «clandestinement elle quitte pour cella la maison d'un grand prince ou elle avoit l'honneur de demeurer» (il riferimento è al duca d'Orléans, fratello del re, presso cui Urania prestava servizio) tentando, lei già trentenne, di abbindolarlo. Persino Luigi XIV, con un'*ordonnance* del 21 agosto, dichiarò impropria la cosa per amore della «nostre tres amée cousine dame Olimpe de Manciny» e mostrò disappunto per la condotta della dama. Ma Tommaso e Urania si sposarono ugualmente, a Saint-Sulpice a Parigi, il 28 febbraio 1683 e a Maria non restò che diseredare il nipote<sup>32</sup>.

Sono tracce, queste, benché indirette, dell'isolamento che progressivamente colpì la Mancini, sempre più incapace di controllare la sua fortuna e quella dei figli; isolamento che andò limitando, in verità, la sua libertà di manovra, trasformandola in un personaggio scomodo ovunque andasse. Maria di Borbone, nel testamento del 28 maggio 1692, le destinò una rendita di 12.000 scudi da prelevare sui redditi della Tarentasia<sup>33</sup>, ma nominò suo erede universale il nipote Filippo di Soissons, a dispetto di tutti i crediti vantati da Olimpia. Sconfessando l'operato della nonna, Filippo, il fratello Tommaso e le sorelle Maria Giovanna Battista e Luigia Filiberta, anch'esse diseredate dalla ormai defunta principessa di Carignano, si accordarono sull'eredità avita escludendone ulteriormente la madre<sup>34</sup> la quale, ormai bollata dall'affare dei veleni, si era rifugiata nelle Fiandre.

In tali condizioni Olimpia non poté fare altro che rinunciare a qualsiasi diritto sulle proprietà del marito, negoziando con il figlio Emanuele Filiberto una buonuscita di 150.000 lire accordatale per far fronte alle «ses grandes difficultez»<sup>35</sup>: così il suo nome scompare dalle carte di famiglia, salendo alla ribalta delle cronache europee.

### 3. Conclusioni

Oltre alla parentela dettata dai casi dinastici, la peregrinazione pare allora essere il tratto comune delle vite di Maria Apollonia e di Olimpia Mancini. Resta il dubbio che si sia trattato di una libertà non del tutto voluta da

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, n. 15, 3 marzo 1683, *Diseredazione fatta dalla principessa di Carignano del conte Tommaso di Soissons*... Gli altri incartamenti, compreso il decreto regio, sono ai nn. 13 e 14 (1679-82).

<sup>33</sup> *Ibid.*, n. 19.

<sup>34</sup> Si veda il *Compromesso* siglato tra i fratelli in data 2 settembre 1692 (*ibid.*, n. 24). Il voluminoso inventario dei beni e delle scritture riguardanti l'eredità di Maria di Borbone – Soissons si trova *ibid.*, m. 2, n. 1.

<sup>35</sup> AST, Corte, *Principi di Carignano – Soissons*, m. 2, n. 3, 27 maggio 1697, validato da un decreto del Parlamento di Parigi del 25 marzo 1698 (n. 7).



entrambe: se l'una avesse potuto continuare a vivere in una corte d'impronta spagnolesca con il conforto della devozione, lo avrebbe probabilmente fatto; se l'altra avesse trovato in Francia la fortuna che sperava, sarebbe rimasta francese. E tuttavia, nella loro fuga da Torino (per la prima) e da molte corti europee (per la seconda), si ravvisa una traccia di indipendenza non comune e soprattutto una volontà, certo dettata dalla necessità, di non dover spartire più niente con le origini. Volontà che assomiglia a una forma barocca e femminile di libertà, quell'insieme di *relaciones discretas*<sup>36</sup> – a volte indiscrete, a dire il vero – che contribuì a costruire le strutture di governo dell'Antico Regime e a indicare un modello di potere al femminile se non libero, meno controllato di quanto la condizione storica delle donne in generale e la deformazione prospettica del dibattito contemporaneo sulla parità possano aver lasciato supporre.

---

<sup>36</sup> Così sono stati definiti i rapporti fra la corona spagnola e quella portoghese indagate attraverso i matrimoni dinastici e il ruolo di regine e reggenti: cfr. *Las Relaciones Discretas entre las monarquías Hispana y Portuguesa: las Casas de las Reinas (siglos XV-XIX)*. *Arte, música, espiritualidad y literatura*, Actas del congreso internacional, Madrid, 11-14 de diciembre de 2007, a c. di J. MARTÍNEZ MILLÁN, M.P. MARÇAL LOURENÇO, Madrid 2008, 3 vols.

*Libertà di dissenso.*  
*La lotta politica nella famiglia ducale*  
*prima della Guerra civile (1630-1639)*

FRÉDÉRIC IEVA

*1. Prologo*

Con la morte del duca Carlo Emanuele I, avvenuta a Savigliano il 26 luglio 1630, il suo successore, il figlio Vittorio Amedeo I, ereditò uno Stato devastato da lunghi anni di guerre e invaso dalle truppe francesi, che avevano superato i valichi alpini nel 1629. All'interno della famiglia ducale, sino ad allora unita e compatta dietro il proprio sovrano, iniziarono a insinuarsi pericolose divisioni e a rafforzarsi la fazione filospagnola. Vittorio Amedeo I aveva tentato di allearsi con la Spagna, che tuttavia non mandava truppe di rinforzo e non sembrava molto interessata alle sorti dello Stato sabauda. Con i francesi in casa, che nel frattempo avevano occupato Pinerolo, Avigliana, e altre località piemontesi, il duca fu pressoché costretto ad allearsi con Luigi XIII, per evitare la totale rovina del ducato. Se la cessione di Pinerolo era stata una dolorosa necessità, approvata da tutta la famiglia, il legame con la Francia, suggellato da alcuni trattati e da un'alleanza offensiva contro la Spagna, fu una scelta che destò forti opposizioni.

Dei figli di Carlo Emanuele I, oltre al duca regnante, erano rimasti in vita il Cardinale Maurizio, il principe Tommaso, Margherita, vedova dal 1612 del duca di Mantova, ma che viveva a Torino, Maria Apollonia e Francesca Caterina. Favorevole all'alleanza francese era la duchessa Maria Cristina di Borbone, la quale era figlia di Maria de' Medici e di Enrico IV, e sorella di Luigi XIII. Ma la fazione filospagnola poteva contare su diversi sostenitori all'interno della casa ducale: sin dal 1631 il principe Tommaso iniziò a sostenere la necessità di un avvicinamento alla Spagna, per controbilanciare la presenza francese, e nel marzo del 1634, rifiutò di recarsi in missione a Parigi, come gli aveva ordinato Vittorio Amedeo I. In questa occasione fece il suo "pronunciamento antifrancese" e senza avvertire prima il duca abbandonò la Savoia, di cui era governatore generale dal 1621, fuggendo dal ducato per mettersi al servizio degli spagnoli nelle Fiandre. Il principe Tommaso avrebbe sempre giustificato questo suo atto affermando di aver agito in questo modo esclusivamente per il bene del paese.

L'8 settembre 1634 Tommaso, quando ormai si trovava a Bruxelles, scrisse al fratello Vittorio Amedeo I che «una, et principal causa che mi

mosse d'uscire dalla Savoia fu il servitio di Vostra Altezza Reale et per metter i suoi stati in riposo contro l'oppressione che le soprastava della violenza delle armi francesi agitate dalla mala volontà del Cardinale di Richelieu»<sup>1</sup>; inoltre il principe precisava il suo pensiero asserendo: «l'ambitione così grande del cardinale congiunta ad una avidità mordace non poteva frenarsi che col contrapeso delle forze di Spagna»<sup>2</sup> e in una lettera successiva, del 25 febbraio 1635, egli scrisse alla duchessa Cristina sostenendo di essere passato al servizio della Spagna con l'obiettivo di acquisire forze «per opportunamente difendere i stati dell'Altezza Vostra, e sostener in maggior riputazione le cose sue»<sup>3</sup>.

Il cardinale Maurizio aveva assunto una posizione più defilata, ma anche egli non tardò a manifestare il suo dissenso verso la politica estera ducale, abbandonando nell'ottobre 1636 la funzione di cardinale protettore degli affari di Francia a Roma per assumere la protezione di quelli dell'Impero, mostrando così di seguire i consigli del fratello Tommaso<sup>4</sup>. Il duca non rimase inerte di fronte alla duplice e grave defezione dei fratelli; a Maurizio scrisse una lettera, accusandolo di preferire «quelli che amano le divisioni dei fratelli»<sup>5</sup> e in seguito passò alle vie di fatto, revocando le rispettive pensioni annue.

Come ha sottolineato Leila Picco la costituzione di un appannaggio determinava una riduzione delle entrate dello Stato<sup>6</sup> e, in particolare, quello del principe Tommaso era stato creato il 17 dicembre 1620 da Carlo Emanuele I, ed era stato concesso «anco per compiacere al Serenissimo Principe di Piemonte, suo figliuolo primogenito, che ne ha fatta grandissima istanza a detta S.A.»<sup>7</sup>. L'appannaggio era stato fissato a 40.000 scudi d'oro, ma in realtà a causa del perdurare delle guerre il suo reddito annuale

---

<sup>1</sup> Archivio di Stato di Torino (=AST), Corte, Lettere principi di Carignano, Mazzo 52, 1631-1637, *Il principe Tommaso a Vittorio Amedeo I*, Bruxelles, 8 settembre 1634.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> AST, Corte, Tutele e reggenze, Mazzo 2/1, n. 7, *Discorso in forma di lettera del Principe Tommaso a Madama Reale in cui si adduce diversi motivi per scusare la sua improvvisa partenza da questi stati*, 25 febbraio 1635.

<sup>4</sup> Cfr. L. RANDI, *Il Principe Cardinale Maurizio di Savoia*, Firenze 1901, p. 61.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>6</sup> L. PICCO, *Il Patrimonio privato dei Savoia. Tommaso di Savoia Carignano 1596-1656*, Torino 2004, p. 39.

<sup>7</sup> Cfr. *Instrumento di costituzione di appannaggio fatto da S.A. al principe Tommaso suo figlio terzogenito*, 17 dicembre 1620, in *Raccolta per ordine di materie delle leggi, cioè editti, patenti, manifesti ecc. emanate negli Stati di terra ferma sino all'8 dicembre 1798*, a c. di F. A. e C. DUBOIN, Torino 1860, t. XXIV, pp. 561-567, qui p. 562.

non superava i 24.000 scudi circa, tuttavia nel 1624 la situazione era migliorata perché il reddito era di 44.000 scudi<sup>8</sup>.

## 2. *La lotta politica nella famiglia ducale*

Poco dopo la fuga del principe Tommaso, il 22 aprile 1634 Vittorio Amedeo I emanò un Biglietto<sup>9</sup> in cui ordinò «alla camera dei conti di procedere alla confisca del reddito dell'appannaggio di Tommaso e degli interessi della dote della moglie»<sup>10</sup>. L'amministrazione dell'appannaggio venne presa in carico dalla Camera dei conti, che nominò il 2 maggio 1634 un amministratore economo, il conte Federico Asinari, e un cassiere, il banchiere Giuseppe Carello. Venne inoltre imposto un rigido divieto a tutti coloro che in precedenza gestivano tale reddito di riscuotere somme e l'azione del duca non si limitò alla confisca dei beni mobili, ma anche di quelli immobili, perché nel 1636 venne venduta parte del mobilio che arredava la residenza del principe Tommaso. Infine, il 17 aprile del 1637 con un regio biglietto il duca rese nota il seguente provvedimento: «habbiamo avuto parere da più principali Ministri, che per haver il Principe Tommaso, mio fratello, prese le armi contro sua Maestà Christianissima, nostro collegato, et per altre notorie, e giuste cause, sia luogo alla riduzione, e riunione del suo appannaggio al patrimonio nostro, con tutte le ragioni, attioni et dipendenze»<sup>11</sup>. Lo stesso giorno un analogo provvedimento fu emanato nei confronti del cardinal Maurizio, anche se nel suo caso non si parla di “riduzione” ma di «sequestro» dei beni<sup>12</sup>.

Quanto alle due sorelle, Maria Apollonia e Francesca Caterina, il loro legame con i fratelli Maurizio e Tommaso e la loro propensione verso la Spagna erano cose risapute. Quindi, durante il suo breve regno, Vittorio Amedeo I dovette fare i conti anche con questo ampio fronte di dissenso familiare, destinato ad acuirsi alla sua morte. Il 7 ottobre 1637, infatti, il duca spirò a Vercelli; i suoi eredi al trono erano nell'ordine i figli Francesco Gia-

---

<sup>8</sup> Per una storia dell'appannaggio del principe Tommaso cfr. PICCO, *Il patrimonio privato*, cit., pp. 45-50.

<sup>9</sup> Cfr. *Manifesto Camerale portante deputazione d'Economo dei beni e redditi dell'appannaggio del Principe Tommaso e della Principessa Carignano con analoghe provvidenze*, in *Raccolta per ordine di materie delle leggi*, a c. di DUBOIN, cit., t. XXIV, p. 600.

<sup>10</sup> Cfr. PICCO, *Il patrimonio privato* cit., p. 54.

<sup>11</sup> Cfr. *Biglietto di SAR alla camera de' conti, col quale le prescrive di far seguire la riduzione dell'appannaggio del Principe Tommaso al demanio*, in *Raccolta per ordine di materie delle leggi* a c. di DUBOIN, cit., t. VIII, p. 241.

<sup>12</sup> Cfr. *Biglietto di SAR alla camera de' conti, col quale le prescrive di procedere al sequestro de' beni dell'appannaggio del Principe Cardinale Maurizio*, *ibid.*, p. 240.

cinto, nato nel 1632, e Carlo Emanuele, nato nel 1634; la loro giovane età rese quindi necessario un periodo di reggenza. La duchessa Cristina venne nominata tutrice e reggente del giovane Francesco Giacinto. Tale atto, sottolinea Domenico Carutti, fu più che legittimo, perché in quel momento i principi «erano assenti e agli stipendi di una potenza con cui il Piemonte era in istato di guerra»<sup>13</sup>. Lo storico di Cumiana, inoltre, segnalava dieci casi di reggenza, di cui quattro maschili e sei femminili, individuando un solo precedente analogo a quello di Cristina, cioè la reggenza di Adelaide, reggente nel 1060 dei figli Pietro I sino alla sua morte, avvenuta nel 1078 e Amedeo II, morto nel 1080. Ma gli esempi che sarebbero stati citati maggiormente sono quelli di Violante, sorella di Luigi XI, re di Francia, divenuta nel 1472 tutrice e reggente del figlio Filiberto I che dové affrontare l'opposizione e la guerra degli zii, e di Bianca di Monferrato, la quale nel 1490 era stata nominata tutrice e reggente di Carlo Amedeo, e che aveva governato con l'assistenza di Filippo di Savoia e di Filippo di Bressa<sup>14</sup>.

Tre giorni dopo la morte del duca, Cristina firmò a Chivasso l'atto di accettazione della reggenza e il 13 ottobre a Torino ricevette il giuramento di fedeltà da parte delle massime cariche dello Stato e della Corte<sup>15</sup>, nello stesso giorno il Senato di Piemonte riconobbe Cristina come Reggente e tutrice<sup>16</sup>. Poco dopo la reggenza fu riconosciuta sia dalla Camera dei Conti e dal Senato di Savoia (3 novembre 1637) sia dal Senato di Nizza (1 dicembre)<sup>17</sup>. Nel frattempo la duchessa reggente aveva inviato il conte della

---

<sup>13</sup> D. CARUTTI, *Storia della diplomazia della corte di Savoia*, vol. II, 1° periodo 1601-1663, Torino 1876, p. 373.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 372-373. Cfr. anche F. SCLOPIS, *Documenti riguardanti la storia della vita di Tommaso Francesco di Savoia principe di Carignano*, Torino 1832, p. 9. Riguardo al caso della reggenza di Bianca di Monferrato Sclopis cita il parere dei partigiani favorevoli a Cristina secondo cui emanando alcuni atti ella «aveva operato da se sola come tutrice e senza veruna assistenza di principi di sangue» *ibid.*, p. 11).

<sup>15</sup> Cfr. AST, Corte, Tutele e Reggenze, marzo 2/1, n. 9, *Relazione di ciò che si è praticato in occasione che Madama Reale Cristina prese la Tutella della Corona, e Stato del Serenissimo Francesco Giacinto, Duca di Savoia suo figlio e fu riconosciuta per tale, e le fu prestato il Giuramento di Fedeltà*, 13 ottobre 1637.

<sup>16</sup> *Ibid.*, n. 10, *Approvazione del Senato di Piemonte dell'atto d'accettazione segnato da Madama Reale Cristina il 10 ottobre mese ivi inserto della tutela e Reggenza de Stati del Duca Francesco Giacinto suo figlio e della famiglia reale, in seguito alla morte del Duca Vittorio Amedeo I*, 13 ottobre 1637.

<sup>17</sup> Cfr. AST, Corte, Tutele e Reggenze, marzo 2/2, n. 11, *Arresti del Senato, e Camera de' Conti di Savoia di verificazione, ed interinazione dell'Atto d'Accettazione di Madama Reale Christina della Tutela, e Reggenza de' Stati del Duca suddetto*, 3 novembre 1637, e n. 12, *Approvazione del Senato di Nizza dell'Atto d'Accettazione di Madama Reale Christina della Tutela, e Reggenza de' Stati del Duca suddetto*, 1° dicembre 1637.

Montà a Roma per informare il cardinal Maurizio e, allo stesso tempo, per mettere al corrente il pontefice Urbano VIII che «per la minorità, o per meglio dire fanciullezza del successore esserci noi risoluta di compiacere alle ultime preghiere fatteci dal marito moribondo et alle generali supplicazioni de' suoi sudditi, col accettare la tutela de serenissimi principi suoi figlioli et la regenza dello Stato. Il che tanto più volentieri abbiamo fatto, confidata nell'affetto straordinario che ci portano tutti i popoli e nella protezione indubitata che di noi terrà il Re nostro signor fratello, che ci ha sempre amata teneramente ed in questa occasione ci darà prove del suo singular affetto»<sup>18</sup>.

Il principe Tommaso apprese la notizia della morte del Duca tra la fine di ottobre e gli inizi di novembre. Il 2 novembre vergò una serie di lettere ad alcuni notabili dove, oltre a rammaricarsi della morte del fratello, si mostrò molto preoccupato delle sorti del ducato; così scrisse, per esempio, al marchese di Pianezza: «Li francesi, li quali hanno sempre meditato la divisione, anzi l'estinzione della Casa, si serviranno del tempo, et procureranno o sotto il manto di finta protezione, o con altri artifici (...) d'impadronirsi delle Piazze per accender con quel fomite maggior fiamma in Italia; sicuri che dovendo quei Stati servire di tavoliere della guerra saranno da gl'uni, et dagl'altri lacerati, et in potere di chi haverà forze maggiori»<sup>19</sup>. Riteneva quindi necessario affrettare il più possibile il suo rientro in Italia, ma per fare ciò doveva ottenere la licenza del re di Spagna Filippo IV<sup>20</sup>. Tuttavia, in considerazione della sua impossibilità a muoversi subito, rivolse le sue speranze verso il cardinal Maurizio, augurandosi che egli potesse rientrare prima di lui in Piemonte, anche se mostrava di non avere piena fiducia del fratello, diffidando soprattutto del suo «naturel fort soudain, et facile», che potrebbe portarlo a rovinare tutto «dès le commencement sans considerer qu'il ne le faut faire sans avoir des forces à la main, ou que moiennant quelque argent»<sup>21</sup>. Il cardinal Maurizio fu tempestivamente avvisato della morte di Vittorio Amedeo I dalle sorelle Caterina e Maria che gli inviarono una lettera, in cui lo pregavano di venire in Piemonte<sup>22</sup>. Il 4 novembre il principe Tommaso scrisse al fratello, ribadendo i

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, mazzo 3, n. 2, *Istruzione di Madama Reale Cristina al conte della Montà mandato a Roma, per dar parte a Sua Santità della morte del Duca Vittorio Amedeo suo marito e della tutela e Reggenza de Stati assunta dalla medesima*, 17 ottobre 1637.

<sup>19</sup> AST, Corte, Lettere principi di Carignano, Mazzo 52, 1631-1637, *Il principe Tommaso al marchese di Pianezza*, Bouchain, 2 novembre 1637.

<sup>20</sup> *Ibid.*, *Il principe Tommaso alla principessa di Carignano*, Bouchain 2 novembre 1637.

<sup>21</sup> *Ibid.*, le due citazioni.

<sup>22</sup> Cfr. E. RICOTTI, *Storia della monarchia piemontese*, vol. V, Firenze 1869, p. 127.

suoi timori circa l'aggressività delle truppe francesi, cosa a cui si poteva ovviare se si otteneva «la sospensione d'armi in Italia, la cosa più accertata per non darli occasione d'entrarvi, et così haveressimo tempo di trattare tutte le altre cose»<sup>23</sup>.

Scorrendo la corrispondenza del cardinal Richelieu si può notare che i timori del principe Tommaso erano più che fondati; in un memoriale del 22 ottobre 1637, per esempio, Richelieu scriveva all'ambasciatore francese a Torino Michel Particelli d'Hémery che sarebbe stato utile ottenere la tutela del re di Francia per gli eredi al trono ducale, farsi rimettere «entre les mains du roy les principales places de son estat»<sup>24</sup> e infine tenere d'occhio i principi Maurizio e Tommaso e badare che non tentino «de se deffaire des dicts princes, prétendant (comme quelques uns de leurs partisans ont esté assez endiablez pour le vouloir le faire croire) que la succession ne leur appartient pas»<sup>25</sup>. I francesi, assolutamente contrari alla venuta in Piemonte del cardinal Maurizio, accusarono Cristina di essere cieca, perché non prestava ascolto ai loro consigli, e come scrive Richelieu a Hémery la duchessa «doibt tenir pour assuré qu'entre se perdre et souffrir que le M<sup>r</sup> le cardinal de Savoye soit en Piedmont il n'y a point de différence, et que, s'il y met le pied pour un quart d'heure, il y demeurera tousjours»<sup>26</sup>. L'unico modo per impedire tali inconvenienti «est d'oster de sa cour ceux qui favorisent principalement le dict s<sup>r</sup> cardinal, entre lesquels le père Monot est manifestement le chef, puis qu'il parle ouvertement à Madame»<sup>27</sup>.

La duchessa reggente cercò di ripristinare buone relazioni con i fratelli del duca defunto, emanando il 3 novembre 1637 l'editto in cui «mossa dal grande desiderio che ha in ogni tempo avuto, di mantenere buona unione in detta Real Casa, richiedendolo, tanto più, le presenti congiunture, col parere de' medesimi Ministri, ha rimessi gli suddetti suoi fratelli amatissimi ogn'uno nelli loro appannaggi, beni, redditi e entrate»<sup>28</sup>. In realtà Cristina era mossa non tanto da una reale volontà di voler riportare la concordia all'interno della famiglia ducale, quanto piuttosto dal calcolo politico di voler smorzare i conflitti che avrebbero potuto innescarsi con l'assunzione da

---

<sup>23</sup> AST, Corte, Lettere principi di Carignano, Mazzo 52, 1631-1637, *Il principe Tommaso al cardinal Maurizio*, Bouchain, 4 novembre 1637, copia di lettera.

<sup>24</sup> *Lettres, instructions diplomatiques et papiers d'état du Cardinal de Richelieu*, Recueillis et publiés par M. Avenel, Paris 1873, tome cinquième, 1635-1637, CDLXVIII, Mémoire envoyé à D'Hémery, le 22 octobre 1637, p. 878.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*, CDXCII, *Dépêche à M. D'Hémery, faite le 3 novembre* [1637], p. 881.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> AST, Corte, Archivio Savoia Carignano, categoria LXX; mazzo 1, n.1.



parte sua della reggenza del ducato. Tale editto inoltre «fu praticamente l'atto di assunzione della reggenza da parte di Cristina»<sup>29</sup>.

E ancora Cristina avvertiva Francesco Provana di Leyni, conte di Druent, inviato a Savona per intercettare il cardinale Maurizio, che il re di Francia, Luigi XIII, aveva dichiarato tempestivamente che avrebbe provato «un extreme deplaisir si nous permettions à nôtre dit frere d'entrer dans nos Etats»<sup>30</sup>. Cristina cercò invano di ottenere dai francesi il permesso di incontrare Maurizio, il quale nel frattempo si era stabilito a Genova. In questa città fu raggiunto nel novembre 1637 dal presidente Carlo Filippo Morozzo che gli confermò il divieto imposto dai francesi di entrare in Piemonte<sup>31</sup> e lo mise al corrente, secondo quanto afferma Emanuele Tesauro, «da principio a fine distintamente di tutti gli intrichi della Corte»<sup>32</sup>: Morozzo concluse il suo resoconto dicendo al Cardinal Maurizio: «Insomma, Vostra Altezza non sperì di ritornare in Piemonte se non con uno esercito»<sup>33</sup>.

Allontanato questo pericolo, Richelieu iniziò a fare pressioni perché il ducato sabauda rinnovasse il trattato di Rivoli del 1635. Nel febbraio del 1638 il conte Filippo San Martino d'Aglié riuscì a far approvare dal Consiglio di Stato che si trattasse il rinnovo dell'alleanza del 1635. Le trattative si prolungarono per diversi mesi, ma nel frattempo, l'11 marzo 1638, gli spagnoli attaccarono Breme, situata nella bassa Lomellina, che capitò il 27 marzo. Nell'aprile del 1638, dunque, i piemontesi si trovarono impegnati su due fronti diplomatici, da un lato cercarono di stringere un'alleanza con gli spagnoli<sup>34</sup> e dall'altro di ottenere una lega difensiva con la Francia; Richelieu, tuttavia, si irritò per queste manovre e chiese con molta insistenza che si riconfermasse l'alleanza. Alla fine il 3 giugno 1638 i francesi ottennero il puro rinnovo del Trattato di Rivoli<sup>35</sup>. La situazione militare era critica,

---

<sup>29</sup> Cfr. PICCO, *Il patrimonio privato* cit., p. 57.

<sup>30</sup> AST, Corte, Tutele e reggenze, mazzo 3, n. 8 *Istruzione di Madama Reale Cristina al Conte di Druent spedito a Savona in vista di persuadere il principe Cardinal Maurizio di ritornarsene a Roma senza inoltrarsi in questi Stati per li riflessi ivi specificati*, 9 novembre 1637.

<sup>31</sup> Cfr. E. RICOTTI, *Storia della monarchia piemontese*, Firenze 1869, vol. V, pp. 131-141.

<sup>32</sup> E. TESAURO, *Origine delle guerre civili del Piemonte*, Colonia 1673, p. 59.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>34</sup> Cfr. AST, Corte, Tutele e reggenze, mazzo 3, n. 14, *Memoria di proposizioni fatte a Madama Reale Cristina per parte del Re di Spagna, col mezzo dell'abate Vasques e del Cavaliere Olgiati, ad effetto d'impegnarla alla Pace mettendogli principalmente in vista il pericolo, che vi corre collegandosi con la Francia precedentemente all'Impresa di Vercelli*, maggio 1638.

<sup>35</sup> *Ibid.*, n. 16 *Copia del trattato di Lega Offensiva e difensiva contro li spagnuoli signato in Torino per parte del re di Francia, e di Madama reale Cristina, come Madre, e tutrice del Duca Francesco Giacinto*, 3 giugno 1638. Scrive il Tesauro, *Origine delle guerre civili*, cit., p. 83: «di tutto questo negoziato (...) si diè il vanto principale al conte Filippo».

perché dal 26 maggio 1638 Vercelli stava subendo l'assedio dell'esercito comandato dal governatore di Milano, Diego Felipe de Guzmán, marchese di Leganes, le cui truppe erano composte da 16.000 fanti, 5000 cavalli e 16 pezzi d'artiglieria e sempre nel mese di maggio si era più volte corso il rischio di una rottura diplomatica con l'ambasciatore francese Hémerý. Il 9 giugno 1638 l'esercito franco-piemontese si era radunato a Crescentino per andare in soccorso di Vercelli, strenuamente difesa dal suo governatore Emanuele Solaro di Moretta, marchese di Dogliani. I francesi riuscirono a fare entrare 1500 uomini nella città assediata, che tuttavia sarebbe capitolata il 4 luglio 1638, quando il marchese uscì dalla città con le bandiere spiegate, tre pezzi d'artiglieria, il bagaglio e soprattutto la salma di Vittorio Amedeo I<sup>36</sup>.

Alla fine di luglio il principe Tommaso scrisse alla moglie asserendo di disapprovare il trattato del 3 giugno, e sostenendo che esso era già stato stabilito da molto tempo e mostrando di non credere molto all'affermazione di Cristina, secondo cui la sua conclusione sarebbe stata accelerata dall'assedio di Vercelli; sempre nella medesima lettera il principe mosse delle accuse non tanto alla duchessa, quanto ai suoi cattivi consiglieri: «Ce sont ces passionnez de la France, qui ont jetté le feu dans le Piemont; ce sont les interestz des françois, et non ceux de la conservation des estatz de SAR qui obligeront VA à leur donner des places»<sup>37</sup>.

Pochi mesi dopo il 4 ottobre 1638 morì il giovane erede al trono Francesco Giacinto, Cristina annunciò che avrebbe mantenuto la reggenza anche a nome del giovane Carlo Emanuele, il 7 ottobre il Senato di Piemonte riconobbe nuovamente la reggenza di Cristina<sup>38</sup>, ma questa volta i principi diedero segnali di viva insofferenza verso il rinnovo della reggenza. Sia Ercole Ricotti<sup>39</sup> sia Domenico Carutti concordano nell'individuare l'inizio della guerra civile con la morte di Francesco Giacinto. Soprattutto Carutti sottolineò che dopo il decesso del giovane duca i principi Maurizio e Tommaso presero delle decisioni estreme e Cristina insieme con Filippo d'Aglié, mentre subivano la crescente pressione della Francia, commisero un errore non solo per il mancato accordo con i principi, ma anche per l'ostinato

---

<sup>36</sup> Cfr. RICOTTI, *Storia della monarchia piemontese* cit., vol. V., pp. 159-167.

<sup>37</sup> AST, Corte, Lettere principi di Carignano, Mazzo 53, 1638-1641, *Il principe Tommaso a Madama*, Liliers 30 luglio 1638.

<sup>38</sup> AST, Corte, Tutele e reggenze, mazzo 2/2, n. 13, *Approvazione del Senato di Piemonte dell'atto di accettazione di Madama Reale Cristina della Tutela e Reggenza de stati del Duca Carlo Emanuele II suo figlio doppio la morte del Duca Francesco Giacinto di cui era già tutrice*, 7 ottobre 1638.

<sup>39</sup> RICOTTI, *Storia della monarchia piemontese* cit., vol. V, p. 172 in cui si legge «e da questo avvenimento [la morte di Francesco Giacinto] principiava la guerra civile».

rifiuto di non prestare ascolto alle loro proposte di collaborazione<sup>40</sup>.

In una lettera della fine del 1638 il principe Tommaso scrisse al fratello: «Ha Vostra Altezza giusto titolo di pretendere come Zio paterno la tutela et l'amministrazione dello Stato secondo le consuetudini della Casa: massime non constando che questo carico spetti a Madama Reale né per istituzione di testamento, né per legittima nomination de gli stati, né per autorità dell'Imperatore»<sup>41</sup>. Ora infatti il cardinale Maurizio era ancora più vicino alla successione, poiché solo il giovane duca Carlo Emanuele, di salute apparentemente cagionevole, si frapponneva alla sua ascesa al trono ducale. I francesi ammorbidarono le loro posizioni nei confronti del cardinal Maurizio e cominciarono seriamente a pensare di attirarlo nel proprio campo. Richelieu scrisse all'ambasciatore francese a Roma, il maresciallo François-Annibal d'Estrées, marchese di Cœuvres, che il bene «des affaires communes en Italie ne subsiste plus que sur la vie d'un prince qui est encore enfant, et que, pour l'establi plus solidement, il seroit bien à propos d'essayer de ramener le cardinal de Savoie à l'affection de la France, et l'attacher aux intérest de S.M.»<sup>42</sup>. Ai primi di novembre del 1638 Cristina cercò di impedire la partenza di Maurizio, ma egli riuscì a eludere la sorveglianza del maresciallo d'Estrées, e dell'inviato sabaudo, il conte di Frossasco, partendo da Roma il 28 ottobre 1638 e giungendo, nella prima metà di novembre, in Liguria, e precisamente a Pegli, territorio che apparteneva al principe Doria e che si trova tra Genova e Savona.

La Francia ribadì la propria contrarietà all'ingresso in Piemonte del principe Maurizio, posizione confermata dal cardinale de La Valette «dichiarandolo assolutamente nemico del suo Re» e le truppe francesi erano già state schierate «per impedire la sua introduzione, onde non potrebbe che succedere qualche violenza a lui, e notabili alterationi alla sicurezza di questi stati». La reggente da parte sua asseriva che: «Il pretesto ch'egli prende della risoluzione d'essersi avvicinato, è per poter trattare meglio la pace, ò una sospensione d'armi, quasi che non fosse negotiatione molto più facile a Roma»<sup>43</sup>. Ma questa volta non si trattò di un semplice tentativo di entrare

---

<sup>40</sup> Cfr. CARUTTI, *Storia della diplomazia della corte di Savoia* cit., vol. II, pp. 394-395.

<sup>41</sup> AST Corte, Tutele e reggenze, mazzo 2 d'addizione, 1638-1648, *Lettera del principe Tommaso al cardinal Maurizio*.

<sup>42</sup> *Lettres, instructions diplomatiques et papiers d'état du Cardinal de Richelieu*, cit., Paris 1877, tome sixième, 1638-1642, CXXXI, *Lettre du Roi au mareschal d'Estrées*, du 29 octobre 1638, Saint-Germain-en-Laye, p. 223.

<sup>43</sup> Le tre citazioni sono tratte da AST, Corte, Tutele e reggenze, mazzo 3, n. 19, *Copia di lettera di Madama Reale Cristina al marchese di Voghera ambasciatore in Roma sull'arrivo del principe cardinale nelle vicinanze di Savona ad effetto che impegnasse Sua Santità a persuadere al suddetto Principe il suo ritorno a Roma*, 6 novembre 1638.

in Piemonte, perché il 17 novembre venne sventata una congiura che mirava ad assicurare il controllo delle città di Torino e di Carmagnola al cardinal Maurizio. La trama fu scoperta perché diversi congiurati, tra cui il furiere Bidale, appartenenti alla compagnia delle corazze, confessarono tutto il piano al proprio comandante, il conte Filippo d'Aglié. Maurizio che nel frattempo avanzava «travestito» giunse fino a Chieri, dove venne a sapere che la congiura era stata scoperta, notizia che lo indusse a rifugiarsi subito nello Stato di Milano<sup>44</sup>. Essendo stato informato di tale congiura, Richelieu scrisse una lettera durissima alla duchessa Cristina. Il 1° dicembre 1638, il cardinale la esortò vivamente a uscire dal suo letargo e «si vous ne le faictes promptement, vostre mal sera enfin irremédiable»<sup>45</sup>. Inoltre le disse chiaramente che non era affatto amata dai suoi sudditi poiché «le gouvernement des femmes n'est jamais sy désiré que celuy des princes»<sup>46</sup>, infine riteneva che l'animo del cardinale Maurizio fosse così debole che sarebbe stato molto facile «de le porter au mal qu'au bien»<sup>47</sup>. Del resto «en agissant foiblement, comme vous avés faict jusques à present, en reffusant tous les advis que le roy vous a donnez [vous avés pris pour vous les plus mauvaises résolutions qui se pouvoient prendre pour M<sup>r</sup> le cardinal de Savoye]»<sup>48</sup>. Ora non resta che «faire chastier [promptement] et sévèrement tous ceux qui seront trouvés avoir trempé en cette abominable conspiration»<sup>49</sup>.

Agli inizi del 1639 si svolse una trattativa per convincere il principe Tommaso a restare nelle Fiandre, Cristina decise di mandargli per la seconda volta il savoiaro barone di Pesieu<sup>50</sup> la cui missione appunto consi-

---

<sup>44</sup> Cfr. su tale vicenda AST Corte, Tutele e Reggenze, mazzo 2 d'addizione, 1638-1648, *Semplice relatione della congiura in Torino, e Carmagnola li 15 di novembre 1638*, e mazzo 3, n. 21 *Copia di lettera di Madama Reale al marchese di Voghera, suo ministro in Roma, raggugliandolo delle congiure scoperte in Torino, a Carmagnola fomentate dal Principe cardinale avanzatosi travestito ne Stati per assistere all'effetto di dette congiure, gli impone di rendere intesa Sua santità, e li cardinali di tutto il successo*, 19 novembre 1638.

<sup>45</sup> *Lettres, instructions diplomatiques et papiers d'état du Cardinal de Richelieu*, cit., CXLVII, *A Madame la duchesse de Savoye*, [1<sup>er</sup> décembre 1638], p. 253.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 253-254.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>50</sup> Già nell'ottobre del 1638 Cristina aveva inviato Pesieu presso il principe Tommaso, cfr. C.E. PATRUCCO, *La partenza del principe Tommaso di Carignano dalla Fiandra*, in «Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino», I (1896), 1, p. 60 e R. QUAZZA, *Tommaso di Savoia-Carignano nelle campagne di Fiandra e di Francia 1635-1638*, Torino 1941, pp. 189-193 (prima missione di Pesieu), e pp. 243-246 (seconda missione di Pesieu).

steva nel dissuadere il principe dal ritorno in Italia. In apparenza sembrava che se si fosse ottenuta una tregua o sospensione d'armi Tommaso si sarebbe rasserenato, ma in realtà il principe aveva altri piani. Egli in due lettere del dicembre del 1638 aveva assicurato al fratello Maurizio che sarebbe venuto in Italia, anche senza la licenza del re di Spagna. Il 16 febbraio 1639 Tommaso mise in atto questa sua intenzione, perché, sotto mentite spoglie – aveva assunto il nome di colonnello di Ribecour – lasciò Bruxelles alla volta dell'Italia. Nella prima metà di febbraio egli era stato informato da un emissario del fratello dei piani stabiliti con Leganes, attraverso il capitolato di Alessandria, per attaccare i francesi e soprattutto aveva ricevuto la licenza di partire da parte di Filippo IV, re di Spagna<sup>51</sup>. Il suo viaggio fu molto rapido perché il 10 marzo 1639 si trovava già a Vaprio nello Stato di Milano<sup>52</sup>. Egli era venuto in Italia «deciso a sollevare la guerra civile in Piemonte»<sup>53</sup>.

Pochi giorni dopo il 22 marzo si tenne un consiglio di guerra a Novara, dove già emersero delle divergenze tra gli obiettivi dei principi e quelli degli spagnoli. Si stabilì così che gli spagnoli avrebbero investito Cengio, per aprirsi un'agevole strada di transito verso Finale, e il principe Tommaso avrebbe attaccato Chivasso, che si consegnò spontaneamente il 26 marzo. Il giorno dopo Tommaso scrisse, anche a nome del fratello, una lettera alla comunità di Biella, sostenendo che avevano sopportato sino a ora «la nostra esclusione dalla tutela dei Nepoti»<sup>54</sup> nella speranza che Cristina riuscisse con la sua autorità a garantire la conservazione degli Stati, ma «vedendo che la nostra lontananza non solo non ha operato a beneficio d'essi [*degli Stati*] ma che ne sono seguite actioni molto pregiudiciali al servizio di Sua Altezza Reale et al ben pubblico et che oltre alle perdite fatte sovrasta ancora l'intiera oppressione dell'antica libertà delli principi di que-

---

<sup>51</sup> Cfr. PATRUCCO, *La partenza del principe Tommaso* cit., p. 61, dove viene citata una lettera dell'11 febbraio 1639 in cui il Principe Tommaso informa il fratello di aver ricevuto la licenza dalla Spagna.

<sup>52</sup> Cfr. QUAZZA, *Tommaso di Savoia-Carignano* cit., pp. 246-249.

<sup>53</sup> PATRUCCO, *La partenza del principe Tommaso* cit., p. 68. Quazza tuttavia critica l'articolo di Patrucco dicendo che l'autore si è fatto influenzare dalla pubblicistica di parte madamista, cfr. QUAZZA, *Tommaso di Savoia-Carignano nelle campagne di Fiandra e di Francia* cit., nota 123 alle pp. 269-270. La parte principista, Emanuele Tesauro in particolare, sosteneva invece che «il Principe Tommaso non portò la guerra civile, ma la trovò» (TESAURO, *Origine delle guerre civili* cit., p. 2).

<sup>54</sup> AST, Corte, Lettere principi di Carignano, Mazzo 53, 1638-1641, Il principe Tommaso alla comunità di Biella, Chivasso 27 marzo 1639. Tale lettera che si trova nella corrispondenza del principe Tommaso in realtà è stata firmata anche dal cardinal Maurizio.

sta casa e la totale usurpazione e ruina degli Stati ch'ella possiede, non possiamo mancare all'obbligo del sangue a noi medesimi et alla vostra conservatione»<sup>55</sup>.

La guerra civile era iniziata molto male per Cristina, la quale in pochissimo tempo aveva perso numerosi territori. Nel frattempo i principi, al fine di contestare la legittimità della reggenza, si rivolsero anche all'Imperatore Ferdinando III, il quale il 18 maggio 1639 emanò un diploma in cui dichiarava che Cristina aveva usurpato «la tutela de figlioli, e l'amministrazione de gli Stati, e beni loro», e aveva stretto una «lega ingiusta col Re di Francia, il quale già molto tempo è che machina, e commette qualsivoglia hostilità contra noi, contro il Sacro Romano Imperio, contro li Stati suoi, fedeli Vassalli, e sudditi, tanto in Germania, che in Italia»<sup>56</sup> e inoltre ha consegnato diverse piazze del Piemonte all'esercito francese. Dopo aver chiesto alla reggente, con lettere patenti del 6 novembre 1638, di uscire da tale alleanza, non solo la duchessa non aveva prestato ascolto agli «avvertimenti» dell'Imperatore, ma aveva sollecitato anche aiuti francesi, con i quali aveva compiuto «atti di perseverante ostilità»<sup>57</sup> contro gli Asburgo. Per tutti questi motivi Ferdinando III nominava i principi Maurizio e Tommaso «Tutori, Curatori, Amministratori, & Governatori del Ducato di Savoia, e del Principato di Piemonte, & di tutti li beni, tanto feudali, che allodiali mobili, & immobili»<sup>58</sup>.

Intanto la guerra si stava trasformando in una marcia trionfale dei principi poiché «in poco più di due mesi la Reggente ebbe perduto, sulla riva destra del Po, il Cengio, Verrua, Moncalvo, Villanuova ed Asti, e sulla riva sinistra quanto territorio si stende tra la Dora Riparia e la Sesia, eccetta Santità»<sup>59</sup>. Forti di questi successi militari, il 15 giugno 1639 ad Asti i principi

---

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> Le due citazioni sono tratte da AST, Corte, Tutelle e Reggenze, mazzo 3, n. 26 *Raccolta di Manifesti, Diplomi Cesarei, ed ordini di Madama Reale Cristina, e de Principi Cardinale e Tommaso in occasione che questi appoggiati dalle forze di Spagna e dell'Imperatore disputavano a Madama Reale la Reggenza assunta dalla medesima de Stati di Savoia, e di Piemonte*, 1638, 1639, cfr. in particolare la *Cesarea deputatione della Tutela, & Regenza del Stato della R. Alt. del Duca Carlo Emanuel II. Duca di Savoia pupillo nelle persone de sereniss. Principe Cardinale, & Tommaso di Savoia*, pp. 19-20, altre copie del diploma imperiale si trovano nello stesso mazzo, n. 31 *Diploma dell'Imperator Ferdinando III col quale conferisce al Cardinal Maurizio, ed al Principi Tomaso la Tutela, e Regenza de Stati del Duca Carlo Ermanuel 2° loro nipote, in vista della Lega fatta da Madama Reale Cristina colla Francia*, 18 maggio 1639 e nel mazzo 2 d'addizione, 1638-1648, *Diploma imperiale in favore dei principi*, 18 maggio 1639.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 20-21.

<sup>59</sup> RICOTTI, *Storia della monarchia piemontese* cit., vol. V, p. 215.

resero pubblica la decisione dell'Imperatore Ferdinando III del 18 maggio con una lunga dichiarazione in cui riepilogarono alcuni fatti svoltisi tra il 1637 e il 1639. Innanzitutto i principi rivolsero le loro critiche non tanto alla duchessa quanto ai suoi ministri, rei di averla mal consigliata badando non tanto all'interesse dello Stato, quanto a quelli propri e di averla indotta a usurpare la tutela dei suoi figli e la reggenza degli Stati a proprio vantaggio e avevano «tramato a questo fine con diverse inventioni, e macchine di farci absentare dalli sudetti Stati, come in effetto seguì, andando l'uno di Noi in Fiandra, e l'altro a Roma»<sup>60</sup>. I principi sottolinearono inoltre che «morto ab intestato il sudetto signor Duca publicarono che egli haveva fatto testamento, e lasciata Tutrice, e Reggente la sudetta Madama, la quale occupò con tal supposto la tutela, & il governo, che per le leggi imperiali, per le Constitutioni, e per l'uso invecchiato di questa Casa Reale è dovuto a i Principi Agnati prossimiori in modo, che etiandio ne' casi testamentari dove le madri sono state costituite tutrici, non hanno però mai essercitato tutela, salvo con partecipazione, consenso, consiglio, & autorità delli sudetti agnati»<sup>61</sup>.

La duchessa avrebbe in seguito intimidito e corrotto il Senato per ottenere l'approvazione della sua tutela, indotto le maggiori cariche dello Stato a giurarle fedeltà, e vietato che i due principi prestassero giuramento solo per impedire loro l'ingresso in Piemonte. Ciononostante Tommaso e Maurizio, mostrando di non serbare rancore nei confronti della duchessa, si adoperarono per ottenere una tregua o una sospensione d'armi, ma tale iniziativa non venne ben accolta da Cristina, che preferì stringere delle alleanze contro la casa d'Austria, imponendo ai propri sudditi già stremati, una nuova e rovinosa guerra. Cristina inoltre aveva rigettato anche la proposta «ch'ella sola si nominasse Tutrice con assistenza, e partecipazione Nostra, & ciò per ischivare gl'inconvenienti della guerra, & non per altra necessità, ne obbligo. Fu nondimeno questo partito rifiutato da lei con ostinata risoluzione di volerci escludere dalla Casa Paterna, che Iddio, & la natura, ci ha dato»<sup>62</sup>. Per questa ragione i principi si trovarono costretti a prendere le armi e a entrare nel ducato, convinti che «i fini di chi governa non mirano ad altro, che all'opposizione del giusto, all'usurpatione dell'altrui, all'intera desolatione di questa Corona alla rovina de' popoli»<sup>63</sup> e inoltre Cri-

---

<sup>60</sup> AST, Corte, Tutele e Reggenze, mazzo 3, n. 26 *Li principi Cardinale, & Tommaso di Savoia, legittimi Tutori di SAR Curatori, Amministratori, & governatori dello Stato*, Asti il 15 giugno 1639, p. 25.

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>63</sup> *Ibid.*



stina, dopo la morte di Vittorio Amedeo I, non aveva «giuridittione alcuna, & che l'autorità ch'ella si attribuisce non è altro, che abuso, e violenza»<sup>64</sup>. Avvalendosi della nomina imperiale a tutori e reggenti, i principi Maurizio e Tommaso dichiararono nulli i provvedimenti presi fino ad allora dalla duchessa, e chiesero a tutti i ministri, magistrati, ufficiali e sudditi di non riconoscere più Cristina come loro reggente. Chiunque era titolare di una carica, o che era stato nominato Cavaliere dell'Annunziata aveva l'obbligo di presentarsi al cospetto dei principi per ottenere la conferma di incarichi e onori. Infine d'ora in poi il tasso, cioè la maggiore imposta ducale, andava versato solo a dei rappresentanti dei principi.

Questa ampia dichiarazione fu accompagnata anche da un manifesto in cui furono ribaditi diversi concetti già espressi, attraverso alcuni nuovi argomenti che meritano di essere citati. Che Cristina sia diventata reggente su basi non legittime lo dimostra il fatto che la stessa duchessa fece in modo che venissero «smarrite, trasfugate e nascoste le scritture antiche di questa Real Casa, acciò non si vedessero i fondamenti della successione, e delle prerogative, e ragioni nostre»<sup>65</sup>. Inoltre quando era ancora in vita Vittorio Amedeo I, i suoi ministri malvagi ordirono trame per mettere costantemente in difficoltà i principi. E la morte del duca fu tenuta nascosta per molti giorni, mentre l'ambasciatore piemontese a Roma, il marchese Ludovico d'Aglié, venne informato subito. Inoltre furono offuscate le ragioni dei principi «spargendo falsamente che il Signor Duca morto haveva fatto testamento, e dichiarata Tutrice e Reggente M. Reale sua moglie, esclusi gli agnati prossimiori»<sup>66</sup>. Una volta che i principi appresero la notizia della morte del duca, cercarono di ottenere una tregua o una sospensione d'armi, ed esortarono la duchessa a non stringere un'alleanza con la Francia, che però fu rinnovata secondo Maurizio e Tommaso il 15 aprile 1638, mentre in realtà il trattato di rinnovo era stato firmato il 3 giugno 1638, ma ai principi serviva anticipare la data della stipula di questo accordo per sostenere che soltanto dopo questa data del 15 aprile il marchese di Leganes sferrò il proprio attacco contro Vercelli. In realtà secondo Ercole Ricotti vi è una terza versione dei fatti: verso la fine di maggio 1638 si giunse a una bozza di accordo artatamente diffusa da Hémery, ambasciatore francese a Torino.

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>65</sup> AST, Corte, Tutelle e Reggenze, marzo 3, n. 35 *Manifesto fatto pubblicare da Principi cardinale Maurizio, e Tomaso di notificazione della tutela e regenza da lor assunta de stati del Duca Carlo Em. 2 in seguito al Diploma avutone dall'Imperatore dichiarando nulli tutti gli atti fatti da Madama Reale Cristina in tal qualità.*

<sup>66</sup> *Ibid.*

Venuto a conoscenza di questo accordo il marchese di Leganes, sentendosi ingannato dai piemontesi, dichiarò guerra ai francesi il 25 maggio, scatenando l'offensiva contro Vercelli il 26 maggio<sup>67</sup>.

Cristina rispose a questa offensiva di "carta" lanciata dai principi con un provvedimento del 5 luglio 1639, immediatamente interinato dal Senato di Piemonte, e con un manifesto, del 18 luglio 1639. La reggente sottolineò che il vero intento degli spagnoli non era di riportare la pace in Italia, ma di occupare tutto il Piemonte «per renderlo antemurale allo Stato di Milano»<sup>68</sup>, questo loro piano però fallì per il valore dei principi Maurizio e Tommaso e per il sostegno fornito dalle truppe del re di Francia. Gli spagnoli allora cercarono «con artificiosi modi di separare i Principi Cardinale e Tomaso miei fratelli dall'unione, e buona intelligenza, che passavano con l'Altezza Reale del duca mio signore, e Consorte di gloriosa Memoria, invitando quello con diverse speranze a lasciare la protezione di Francia in Roma, & accettare quella dell'Imperio, e della Casa d'Austria; a questo al governo dell'armi di Fiandra»<sup>69</sup>. E dopo la morte di Vittorio Amedeo I gli spagnoli «cominciarono ad instillare nell'animo de i sudetti Principi miei fratelli la pretensione della Tutela, e della Reggenza di questi Stati»<sup>70</sup>. Ottenuto il diploma imperiale, il 18 maggio 1639, i principi entrarono in Piemonte con intenti bellicosi, ebbene la lettera di nomina dell'Imperatore Ferdinando III si basò «su cause evidentemente erronee, e per conseguenza nulle e irragionevoli»<sup>71</sup>, di conseguenza Cristina ritenne opportuno «notificare a i ben amati Popoli, Vassalli, e sudditi della sudetta A.R. che la Tutela de' Principi miei figliuoli, & la Reggenza di questi Stati giustamente, & indubitamente ci spetta, poiché (...) tutte le leggi del Mondo diferiscono la Tutela de i figliuoli alle madri, etianchio che si tratti dell'amministrazione de' regni, Ducati e Principati, preferendole a tutti gl'Agnati, etianchio a Zij de' pupilli, fondandosi nella confidenza della pietà, & affetione materna indirizzata sempre alla conservatione de' figliuoli, & all'ingrandimento loro»<sup>72</sup>. Infine non è necessario ricorrere all'Imperatore perché ormai

---

<sup>67</sup> Cfr. RICOTTI, *Storia della monarchia piemontese* cit., vol. V, p. 159.

<sup>68</sup> AST Corte, Tutele e Reggenze, mazzo 3, n. 26, Christiana Sorella del Re Christianiss. per gratia di Dio Duchessa di Savoia, Regina di Cipro, Madre, e Tutrice del Serenissimo Carlo Emanuel Duca di Savoia, Principe di Piemonte, Re di Cipro etc & Reggente de' suoi Stati. 5 luglio 1639, p. 39.

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>72</sup> *Ibid.*

da tempo i duchi di Savoia detenevano «la sovranità suprema»<sup>73</sup> sui propri territori. In seguito all'attacco proditorio su Vercelli, Cristina, i ministri e il suo consiglio decisero di rinnovare l'alleanza con la Francia, «per non lasciare questi Stati in preda all'armi spagnuole»<sup>74</sup>. Non pago di aver conquistato le migliori piazze del Piemonte, l'esercito spagnolo, aiutato in ciò dai principi, sobillò anche i sudditi piemontesi alla ribellione e per evitare che tutto il Piemonte cadesse in mano agli spagnoli, Cristina ritenne opportuno accogliere presidi francesi in alcune località del Piemonte. L'editto dei principi del 15 giugno quindi doveva essere considerato nullo e si invitava pertanto i sudditi a non obbedire ai principi e ai loro rappresentanti. Nel manifesto del 18 luglio Cristina non fece che ribadire tali concetti espressi nell'Editto del 5 luglio<sup>75</sup>.

### 3. Epilogo

Successivamente i principi alla fine di marzo del 1641 diffusero un altro editto in cui sostennero «che tutte le rovine che sono seguite, e che possono succedere prendono origine dall'esclusione data con termini di ostilità ad un primo Principe del Sangue dell'ingresso»<sup>76</sup> in Piemonte. Le negoziazioni per arrivare a un accomodamento tra le due parti si protrassero per molto tempo, durante il quale «non abbiamo sperimentato altro nei ministri del partito di Madama Reale che una somma applicazione ad assottigliare ogni giorno in nostro svantaggio le istesse cose già accordate»<sup>77</sup>. Il manifesto in seguito procedeva sulla falsariga di quello del 1639, aggiungendo nei paragrafi finali che «con buon fondamento di giustizia dichia-

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> Cfr. AST, Corte, Tutele e Reggenze, mazzo 3, n. 36, *Manifesto di Madama Reale Cristina sull'assunzione della tutela e Reggenza de Stati del Duca Carlo Em. 2 suo figlio, con ordine a tutti li sudditi di non riconoscere in qualità di tutori, e regenti né il cardinal Maurizio né il Principe Tommaso non ostanti i decreti dell'Imperatore*, 18 luglio 1639. Il 5 luglio era stato emanato il *Manifesto di Madama Reale, col quale combattendo l'ordine pubblicato da' principi suoi cognati per toglierle la tutela del Duca, e la reggenza dello Stato, vieta di prestar loro obbedienza, e richiama a riconoscerla come tutrice e reggente tutti i Sudditi, Magistrati e pubblici Uffiziali, concedendo perdono a coloro che parteggiarono contro di lei*, in *Raccolta per ordine di materie delle leggi* a c. di DUBOIN, cit., t. VIII, pp. 76-78.

<sup>76</sup> *Manifesto ed ordine de' serenissimi principi di Savoia tutori legittimi dell'altezza reale di Carlo Emanuel II, loro nipote, duca di Savoia*, 30 marzo 1641, pubblicato in SCLOPIS, *Documenti riguardanti la storia della vita di Tommaso Francesco di Savoia principe di Carignano* cit., pp. 70-78, qui p. 70.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 72.

ramo rebelli, e rei di lesa maestà tutti quelli che serviranno con le armi, col consiglio, e in altro modo, o daranno aiuto in qualunque maniera al partito contrario in pregiudizio nostro»<sup>78</sup>.

A questo secondo manifesto Cristina rispose quasi subito con un ordine ritenuto molto duro dal principe Tommaso<sup>79</sup>. In esso Cristina mirava, come scrisse lo stesso Tommaso al fratello, a «farci odiare da popoli et incaricarci di tutte le guerre et rovine del Stato»<sup>80</sup>. Tommaso faceva riferimento a un provvedimento di Cristina emanato il 14 marzo in cui la duchessa aveva asserito: «È giunto tant'oltre l'artificio de' nemici di questa Casa Reale, che finalmente i Principi Cardinale, e Tommaso miei cognati, allettati dalle loro non men apparenti, che fallaci speranze, dimenticatisi del bene di questi Stati, hanno deliberato di ridurre il tutto al cimento dell'armi, et di continuare con essi loro nella guerra intrapresa, la quale, dicasi ciò che si voglia, sarà sempre indirizzata contr SAR mio figliuolo amatissimo, et loro nipote, contro di noi, et contro il bene di questi Stati, ne' quali, come Principi del sangue reale, hanno tanto interesse»<sup>81</sup>.

Come è noto, la guerra proseguì sino alla pacificazione tra i principi e Madama, avvenuta il 14 giugno 1642, quando la sorte delle armi era ormai diventata alquanto più favorevole ai madamisti i quali, grazie al loro alleato francese, avevano recuperato buona parte dei territori conquistati dai principi nei primi anni della guerra. A ragione, come è stato sostenuto, l'unico vero sconfitto della guerra civile, o dinastica come la considera Quazza, fu lo Stato sabauda leso «sia nell'autorità del suo capo e dei suoi organi, sia nell'integrità, per dir così, fisica delle sue membra. La tragedia piemontese, già preparata dall'avventurosa megalomania di Carlo Emanuele I, ha toccato ora i suoi toni più accesi, e occorreranno trent'anni perché inizi la lenta ripresa, settanta perché la crisi sia superata»<sup>82</sup>.

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>79</sup> AST, Corte, Lettere principi di Carignano, Mazzo 53, 1638-1641, *Il principe Tommaso a Maurizio*, Biella, ultimo di marzo 1641.

<sup>80</sup> *Ibid.*, *Il principe Tommaso a Maurizio*, 9 marzo 1641.

<sup>81</sup> Cfr. *Ordine di Madama Reale col quale prescrive di riconoscere lei sola come vera e legittima tutrice di S.A.R. il Duca Carlo Emanuele II, concede perdono a coloro che seguirono le parti dei Principi Maurizio e Tommaso, esige un nuovo giuramento di fedeltà da' pubblici Uffiziali, e sopprime il Senato di Nizza ed ogni autorità o Magistrato nelle provincie occupate da detti Principi*, in *Raccolta per ordine di materie delle leggi*, a c. di DUBOIN, cit., t. VIII, pp. 90-93, qui p. 90.

<sup>82</sup> G. QUAZZA, *Guerra civile in Piemonte 1637-1642 (Nuove ricerche)*, in «Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino», LVII (1959), terzo e quarto trimestre, pp. 281-321; articolo II, in «Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino», LVIII (1960), primo e secondo trimestre, pp. 5-63, qui articolo II, p. 63.



*Percorsi di libertà  
fra Settecento e Ottocento*





## *I philosophes e la libertà di stampa*

PATRIZIA DELPIANO

Per ricostruire i vari e articolati percorsi di libertà delineatisi fra tardo medioevo ed età moderna, il Settecento offre una prospettiva peculiare, perché si verificò allora una svolta importante. Se la libertà è stata intesa nel corso della storia come privilegio, dissenso o ribellione, nel XVIII secolo essa assunse progressivamente un nuovo significato: quello di «diritto». È quanto si cerca di dimostrare in queste pagine, in cui il concetto di libertà è studiato con attenzione al problema della stampa ed è dunque associato alla facoltà di esprimersi per iscritto e sul piano pubblico<sup>1</sup>.

L'itinerario che dal mondo del privilegio ha condotto al mondo del diritto può essere collegato al passaggio, verificatosi fra Seicento e Settecento, dalla cultura del libertinismo a quella dell'illuminismo, un passaggio che è qui affrontato focalizzando l'attenzione sugli illuministi francesi e sulla loro riflessione in tema di libertà di stampa, appunto. I *philosophes*, in effetti, andarono oltre la cultura libertina, nel cui ambito si rintraccia l'idea della *libertas philosophandi* del letterato, di una libertà, cioè, che spettava a ogni uomo di cultura, il quale poteva esercitarla entro uno spazio ristretto e tendenzialmente privato. Gli illuministi o almeno alcuni di loro, arrivarono a proporre questa libertà *philosophandi* nello spazio pubblico: ai loro

---

### Abbreviazioni

- Helvétius, *Correspondance*

*Correspondance générale d'Helvétius*, a c. di D. SMITH, Toronto - Oxford 1981-2004, 5 voll.

- Rousseau, *Correspondance*

*Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, a c. di R.A. LEIGH, Genève - Oxford 1965-1998, 52 voll.

- Voltaire, *Correspondence*

*Correspondence and Related Documents*, a c. di T. BESTERMAN, Genève - Oxford 1968-1977, 51 voll.

<sup>1</sup> Riprendo qui alcuni dei temi affrontati in P. DELPIANO, *Liberi di scrivere. La battaglia per la stampa nell'età dei Lumi*, Roma-Bari 2015. Sul problema della libertà di stampa nell'Europa del Settecento cfr. almeno R. BIRN, *La censure royale des livres dans la France des Lumières*, Paris 2007; S. LANDI, *Stampa, censura e opinione pubblica in età moderna*, Bologna 2011; E. TORTAROLO, *L'invenzione della libertà di stampa. Censura e scrittori nel Settecento*, Roma 2011; *La censura nel secolo dei lumi. Una visione internazionale*, a c. di E. TORTAROLO, Torino 2011.

occhi, la «verità» (una parola che torna con insistenza nella loro produzione, sia negli epistolari sia nei libri) non doveva essere riservata a una ristretta *élite*, ma doveva essere diffusa. La libertà di espressione – dapprima orale e in seguito scritta – si trasformò così, sul piano ideale delle rivendicazioni, da patrimonio di un circolo di dotti, custodi della loro tradizionale libertà di pensiero, a diritto universale da riconoscere a ogni uomo, diventando libertà di rendere pubblico il proprio pensiero.

Se volgiamo lo sguardo ai detrattori dei Lumi, notiamo che l'accusa più frequente mossa ai *philosophes* era proprio quella di esercitare un'eccessiva libertà di pensiero, definita in genere *esprit philosophique*. Quell'*esprit* poteva rinviare all'*esprit de discussion*, che portava a perdersi nell'esame dei dettagli<sup>2</sup>, oppure a «une parfaite indépendance» in fatto di pensiero<sup>3</sup>. Più in generale è eloquente la trasformazione nel corso del secolo del significato della parola *philosophe*, che in passato aveva rimandato alla figura del saggio. Su tale trasformazione gli *antiphilosophes* discussero a lungo. Il termine – rifletteva, per esempio, Gabriel Gauchat nel 1754 – aveva a lungo implicato amore della saggezza, mentre in quel momento rinviava a un individuo che osava innalzarsi al di sopra di ogni autorità in materia di fede<sup>4</sup>. Così Élie-Catherine Fréron, nel 1759, trattò dei «bavards impérieux qui se disent philosophes»<sup>5</sup>. E nel 1770 considerava terminato il processo del mutamento semantico:

«Nos prétendus philosophes (...) ont renversé les significations des mots; bientôt ils ne seront plus entendus que de leurs adeptes. Le nom de philosophie, si respectable dans son origine, a changé de signification; il est aujourd'hui prostitué pour exprimer la liberté de tout penser et de tout écrire»<sup>6</sup>.

Contrariamente a ciò che pensavano gli avversari dei Lumi, pronti ad accusare i *philosophes* di un uso eccessivo e spregiudicato della libertà di parola, orale e scritta, gli illuministi furono però piuttosto cauti nella pub-

---

<sup>2</sup> E. FERLET, *De l'abus de la philosophie par rapport à la littérature*, Nancy-Paris 1773, p. 5, in nota.

<sup>3</sup> S.N.H. LINGUET, *Le fanatisme des philosophes*, Londres et se vend à Abbeville 1764, p. 14.

<sup>4</sup> G. GAUCHAT, *Lettres critiques ou analyse et réfutation de divers écrits modernes contre la religion*, rist. anast. Genève 1973, 3 voll. (Paris 1754-1763); I, 1754, *Préface* cit., s.p.

<sup>5</sup> É. C. FRÉRON, recensione di D. Le Masson des Granges, *Le philosophe moderne*, in «L'année littéraire», rist. anast. Genève 1968, 37 voll. (Amsterdam et se trouve à Paris 1754-1790); 1759, VI, pp. 68 e sgg., 68.

<sup>6</sup> É. C. FRÉRON, recensione delle *Pensées antiphilosophiques*, in «L'année littéraire» cit., 1770, III, pp. 289 e sgg; pp. 295-296.

blica rivendicazione della libertà di stampa. Nel loro pensiero si possono semmai riconoscere varie fasi, che riportano a un processo graduale e peraltro segnato a lungo dalla pratica dell'autocensura.

Una prima fase, che copre il periodo dagli anni Trenta alla fine degli anni Cinquanta del Settecento, vide l'elaborazione di una significativa riflessione in tema di libertà di espressione. In questa fase il discorso non toccò affatto la libertà di stampare, bensì la possibilità di pensare in modo autonomo. Tre testi sono illuminanti in tal senso. Il primo è le *Lettres philosophiques* di Voltaire, uscito dapprima in inglese (1733) e poi in francese (1734) e condannato al rogo dal Parlamento di Parigi<sup>7</sup>. Il tema della libertà di espressione passava implicitamente attraverso il discorso sul ruolo sociale delle lettere: un ruolo che – secondo Voltaire – non era riconosciuto in Francia, mentre lo era in Gran Bretagna proprio in virtù della doppia garanzia offerta dalla libertà di parola e di stampa. Trattando dei letterati, Voltaire individuava un modello francese e uno inglese: se il primo si fondava sul mecenatismo legato a pensioni e onorificenze accademiche, il secondo era basato sul conferimento di cariche pubbliche<sup>8</sup>. Implicito restava il discorso sulla libertà, un tema affrontato più direttamente attraverso i cenni alla censura religiosa francese contro gli spettacoli, definita una «barbarie gothique»<sup>9</sup>. Anche nella seconda opera importante per ricostruire questo itinerario, la riflessione appare implicita: era condotta meditando sul ruolo di un nuovo attore sociale, il *philosophe*, caratterizzato non più dalla saggezza, come in passato, bensì dall'*esprit critique*. *Le philosophe* – questo il libro cui si fa riferimento – uscì anonimo nel 1743 (a Parigi, ma con l'indicazione di Amsterdam), dopo avere circolato manoscritto per circa un decennio. Attribuito a César Chesneau Dumarsais, il testo è stato letto soprattutto nei suoi rapporti con l'*Encyclopédie*, visto che, in effetti, la voce *Philosophe* ne avrebbe costituito una ripresa. Esso va però collocato anche all'interno di una tradizione precedente: fu infatti dapprima pubblicato in un volume intitolato *Nouvelles libertés de penser*, con altri due lavori di Bernard Le Bouyer de Fontenelle e di Jean-Baptiste de Mirabaud, dedicati rispettivamente all'aldilà e all'immortalità dell'anima. Con il sostantivo al plurale, l'opera rinviava a una pluralità di libertà di pensare, definite nuove,

---

<sup>7</sup> VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, Amsterdam [ma Rouen] 1734.

<sup>8</sup> VOLTAIRE, *Lettre XXIII Sur la considération qu'on doit aux gens de lettres*, in *Lettres philosophiques* cit., pp. 265-274. Sui due modelli cfr. A. VIALA, *Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'âge classique*, Paris 1985, pp. 51-84.

<sup>9</sup> VOLTAIRE, *Lettre XXIII Sur la considération* cit., p. 274.

ed era presentata come «une espèce de parallèle» rispetto al *Discourse of Free-thinking* (1713) di Anthony Collins<sup>10</sup>, di cui era uscita la traduzione francese nel 1714<sup>11</sup>. Certo, nel *Philosophe* la religione non era sottoposta esplicitamente al giudizio dell'*ars critique* (così come accadeva invece nel *Discourse* di Collins). Ma era chiara l'importanza assegnata alla laicità della ragione umana, da impiegare contro ogni superstizione e credenza infondata: un'importanza che assegnava un ruolo preciso al *philosophe*. Nel terzo testo importante ai nostri fini, l'*Essai sur la société des gens de lettres*, uscito nel gennaio 1753, d'Alembert affrontava il tema ancora una volta implicitamente a partire da un ragionamento sul rapporto tra letterati e potenti. In questo rapporto i letterati potevano ottenere celebrità, appagando il bisogno di stima pubblica, ma rischiavano di mettere a rischio la loro libertà. Qual era, dunque, la soluzione? Il suggerimento era un esplicito invito all'indipendenza dal mecenatismo. «Liberté, vérité et pauvreté»: queste le parole d'ordine. Il modello da imitare era comunque quello dell'Inghilterra e di «cette précieuse liberté de penser, dont la raison profite, dont quelques gens d'esprit abusent, et dont les sots murmurent»<sup>12</sup>.

Una seconda fase del processo qui delineato, è legata all'impresa dell'*Encyclopédie*, anche se il primo volume uscì due anni prima del saggio di d'Alembert, nel giugno 1751, e costringe ad arretrare nel tempo. L'*Encyclopédie* costituì una sorta di laboratorio, fatto di audacia e moderazione, slanci e autocensura. Sbaglierebbe quindi chi in quest'opera cercasse una riflessione lineare, coerente e uniforme. Gli articoli restituiscono posizioni tra loro eterogenee perché scritte da autori di differente orientamento e in tempi diversi, nel corso di un ventennio (1751-1772) che vide dapprima la protezione da parte di Malesherbes, direttore della Librairie dal 1750 al 1763, e in seguito l'esperienza di pratiche di censura e autocensura da parte

---

<sup>10</sup> B. LE BOUYER DE FONTENELLE, C.C. DUMARSAIS, J. B. DE MIRABAUD, *Nouvelles libertés de penser*, Amsterdam [ma Paris] 1743, *Avertissement*, pp. 1-2 (rist. anast. Paris 2001). Sul testo e sulle sue varie versioni cfr. H. DIECKMANN, *Le Philosophe. Texts and Interpretation*, Saint-Louis 1948.

<sup>11</sup> A. COLLINS, *Discourse of Free-thinking*, s.e., London 1713; *Discours sur la liberté de penser*, s.e., Londres 1714 (nuove edizioni nel 1717 e 1766). Su questa traduzione, pubblicata in realtà all'Aja da Thomas Johnson, cfr. J. O'HIGGINS, *Anthony Collins. The Man and His World*, The Hague 1970, p. 211 sgg.

<sup>12</sup> D'ALEMBERT, *Essai sur la société des gens de lettres et des grands*, in ID., *Oeuvres complètes*, Genève 1967, pp. 335-373, 339, 348, 351, 356, 368 (l'opera uscì nei *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*, s.e. [ma Briasson], Berlin [ma Paris] 1753).

dei protagonisti<sup>13</sup>. Uno dei temi chiave del *Discours préliminaire* (giugno 1751) è certamente quello della libertà di espressione: non si trovano altisonanti rivendicazioni, bensì denunce della mancanza di tale libertà, con riferimenti che non a caso riguardano alcuni paesi europei (non la Francia, cioè), in particolare la penisola italiana, ove – si legge – un tribunale in passato aveva condannato per eresia un famoso astronomo. Il ruolo sociale dei letterati, intorno a cui si muoveva anche qui il discorso, aveva comunque a che fare con il problema della libertà di pensare<sup>14</sup>. E si trattava di una riflessione coraggiosa, che nel primo tomo trovava seguito nella voce *Aius-locutius*, consacrata da Denis Diderot al dio romano della parola al fine di celebrare la libertà sia di pensare sia di scrivere, pur con qualche cautela verso gli scritti in lingua volgare contro il governo e la religione, da proibire per ragioni di «tranquillité publique»<sup>15</sup>. Dopo la crisi del 1752, che comportò l'interruzione della pubblicazione, nel terzo volume, uscito nell'ottobre 1753, la voce *Liberté de conscience* appare una risposta alla vicenda in corso. Pur senza particolare *vis polemica*, Louis de Jaucourt difendeva questa libertà. Precisa la condanna di ogni persecuzione (si rinviava, tra l'altro, all'articolo *Tolérance*): «Persécuter quelqu'un par un motif de conscience, deviendroit une espèce de contradiction; ce seroit renfermer dans l'étendue d'un droit une chose qui par elle-même détruit le fondement de ce droit»<sup>16</sup>. Così, nella voce *Gens de lettres*, pubblicata nel settimo volume (novembre 1757) aperto con l'*Éloge de M. de Marsais* (morto l'anno prima e qui eretto a modello di *philosophe*), Voltaire ragionava sull'identità di quelli che definiva *gens de lettres*, individuando quali elementi essenziali l'*esprit philosophique*, il contatto con il mondo e l'autonomia intellettuale e riprendendo i toni audaci del *Discours préliminaire*<sup>17</sup>.

Seguì la nota interruzione della pubblicazione in seguito alla soppressione del privilegio di stampa, l'8 marzo 1759, mentre la polemica *anti-philosophique* imperversava in Francia e altrove (al settembre dello stesso

---

<sup>13</sup> *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres, mis en ordre et publié par M. Diderot et M. d'Alembert*, Briasson, David, Le Breton et Durand, Paris 1751-1772, 17 voll. di testo, 11 voll. di tavole. Cfr. F. VENTURI, *Le origini dell'Enciclopedia*, Torino 1946.

<sup>14</sup> *Discours préliminaire des éditeurs*, in *Encyclopédie*, I, 1751, pp. I-XL.

<sup>15</sup> D. DIDEROT, *Aius Locutius*, in *Encyclopédie*, I, 1751, p. 241.

<sup>16</sup> L. DE JAUCOURT, *Liberté de conscience*, in *Encyclopédie*, III, 1753, pp. 903-904.

<sup>17</sup> VOLTAIRE, *Gens de lettres*, in *Encyclopédie*, VII, 1757, pp. 599-600.

anno risale la condanna dell'opera da parte di Clemente XIII)<sup>18</sup>. Alla ripresa delle pubblicazioni, con l'uscita dell'ottavo volume nel dicembre 1765, la prudenza imperversava, complice – occorre evidenziarlo – la censura esercitata dallo stesso editore del dizionario, Le Breton: in apertura un *Avertissement* accennava, in modo generico, alle «persécutions» subite, frutto di invidia, menzogna, ignoranza e fanatismo. È vero che Antoine-Gaspard Boucher d'Argis, nella voce *Index*, annotò «qu'il n'y a presque pas un seul bon livre de piété ou de morale dans notre langue, qu'elle [la Congrégation de l'Index] n'ait proscrit»<sup>19</sup>; e che, trattando di *Inquisition*, Louis de Jaucourt decretò una condanna esplicita dell'«odieux» tribunale, istituendo, sulla scorta di Montesquieu, un'identificazione tra Inquisizione e barbarie e invitando i governi dei paesi cattolici alla sua soppressione<sup>20</sup>. Ma l'attacco riguardava un potere lontano, mentre due voci particolarmente interessanti ai nostri fini si segnalano per moderazione e ambiguità. Si tratta di *Liberté de penser (Morale)*, firmata da Edme-François Mallet e pubblicata nel nono volume (edito nel dicembre 1765), e *Philosophe*, anonima e contenuta nel dodicesimo volume, edito nello stesso mese. Era una linea difensiva a segnare entrambi i testi. L'articolo *Philosophe*, in particolare, come anticipato, rielaborava il lavoro di Dumarsais del 1743, procedendo con tagli soprattutto e modifiche volti a depotenziare la carica eversiva dell'*Encyclopédie*<sup>21</sup>.

Complici censure e autocensure, sono dunque altre le opere cui occorre rivolgere l'attenzione per rintracciare prese di posizione più audaci. Le scrissero *philosophes* che all'*Encyclopédie* avevano collaborato e altri autori che in quel contesto si erano formati e che erano passati o stavano passando attraverso l'esperienza della persecuzione, per riprendere la parola che più ricorre in quel periodo nella produzione letteraria dei *philosophes* e, ancor più, nei loro scambi epistolari. È a partire da quell'esperienza, in effetti, che fu elaborata, nell'ambiente *philosophique*, l'idea di una libertà

---

<sup>18</sup> Sulle voci censurate cfr. D.H. GORDON, N.L. TORREY, *The Censoring of Diderot's «Encyclopédie» and the Re-established Text*, Columbia University Press, New York 1947. Sul movimento *antiphilosophique* in Francia cfr. D. MASSEAU, *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris 2000; D. MCMAHON, *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Oxford 2001; P. DELPIANO, *Liberi di scrivere* cit..

<sup>19</sup> *Index*, in *Encyclopédie*, VIII, 1765, p. 673 (l'articolo è firmato da A., cioè dall'avvocato Boucher d'Argis). L' *Avertissement* è alle pp. I-II.

<sup>20</sup> *Inquisition*, ivi, pp. 773-776 (la voce è firmata da D. J., cioè da de Jaucourt).

<sup>21</sup> E. F. MALLET, *Liberté de penser*, in *Encyclopédie*, IX, 1765, pp. 472-474; *Philosophe*, in *Encyclopédie*, XII, 1765, pp. 509-510 (l'articolo è anonimo). Per un confronto tra i due testi cfr. DIECKMANN, *Le Philosophe* cit., pp. 30-64, 59-60.

che oltrepassava la *libertas philosophandi*, da garantire al dotto per diventare libertà di dire pubblicamente e anche di stampare.

Sulla persecuzione conviene spendere qualche parola perché la riflessione sulla *libertas philosophandi*, che portò gli illuministi a discutere e, in alcuni casi, a rivendicare la libertà di stampa, fu anche l'esito delle censure in cui molti di loro erano incappati. È un'ipotesi, questa, che trova conferma nell'intimità della scrittura privata. Nato da una meditazione sull'esperienza individuale, il racconto della persecuzione diventava collettivo attraverso il fitto scambio epistolare che unì nei decenni molti degli uomini che si riconoscevano nel movimento dei Lumi. Non che i *philosophes* fossero martiri del libero pensiero, vittime di un potere dispotico. È anzi noto (lo si è accennato) il ruolo svolto fino a un certo punto da Malesherbes a protezione dell'*Encyclopédie*. Così come è noto, più in generale, che il Settecento non vide una battaglia fra scrittori, da un lato, e censori, dall'altro, e che non mancò chi ricoprì il doppio ruolo di autore e censore (Fontenelle e Crébillon, per esempio). Martiri del libero pensiero, però, molti dei *philosophes* si sentirono e si autorappresentarono. E l'esperienza della persecuzione, intesa dai protagonisti come controllo in senso ampio sull'attività intellettuale – un controllo che includeva sia la censura istituzionale sia quella morale, nonché un difficile accesso al mondo dei libri –, ebbe un peso nell'orientare gli esponenti dell'Illuminismo verso la costruzione di una pratica intellettuale fondata sulla libertà di esprimersi nello spazio pubblico e pensata come tratto peculiare del *philosophe*.

Nella corrispondenza epistolare dei *philosophes* il discorso sulla persecuzione assume in effetti un rilievo centrale ed è evidente in essa l'importanza delle vicende editoriali dell'*Encyclopédie*. «Vous me demandez l'article *Littérature* pour l'*Encyclopédie*. Demandez plutôt [sic] l'article du malheur des gens de lettres et de leurs persécutions»: così, per esempio, rifletteva Voltaire in una lettera del 1754<sup>22</sup>. A nutrire la sensazione di essere perseguitati fu anche una serie di vicende non direttamente legate al controllo sulla produzione intellettuale, ma che su questa agirono. Tra queste, l'attentato di François Damiens a Luigi XV (gennaio 1757), cui fece seguito la *Déclaration du roi* del 16 aprile 1757, che prevedeva la pena di morte per chi scrivesse e stampasse testi contro la religione e la monarchia. Il provvedimento fu al centro dell'attenzione nell'epistolario dei *philoso-*

---

<sup>22</sup> Voltaire a Marie-Louise Mignot (Madame Denis), Colmar, 21 maggio 1754, in VOLTAIRE, *Correspondence*, vol. 15, pp. 141-143.

<sup>23</sup> *Déclaration du roi portant défenses à toutes personnes [...] de composer, ni faire composer, imprimer et distribuer aucuns écrits contre la règle des ordonnances sous les peines y mentionnées*, Paris 1757.



phes<sup>23</sup>. Scrivendo poco dopo a Voltaire in merito alla voce *Liturgie* dell'*Encyclopédie*, d'Alembert, per esempio, esprimeva preoccupazioni proprio pensando alle punizioni previste nel nuovo testo legislativo, anche se contava di riuscire a conciliare prudenza e verità: «Nous aurons pourtant bien de la peine à faire passer cet article – scriveva –, mais avec quelques adoucissements tout ira bien, personne ne sera pendu, et la vérité sera dite»<sup>24</sup>.

La soppressione (marzo 1759) del privilegio di stampa rafforzò l'ipotesi di una persecuzione generale, che si trasformò allora da attacco intellettuale a condanna istituzionale. In quel periodo, discutendo dell'*affaire* dell'*Encyclopédie*, Voltaire affermò che gli pareva di vedere «l'Inquisition condamner Galilée»<sup>25</sup>. A rafforzare l'idea della persecuzione contribuirono le misure esemplari prese contro opere ritenute particolarmente scandalose, tra cui soprattutto la ritrattazione cui fu costretto Claude-Adrien Helvétius per *De l'esprit*, uscito nel luglio 1758 con privilegio regio e su cui abbondavano i cenni nella corrispondenza *philosophique*. Nella quale emerge chiara la percezione di un progressivo accerchiamento: «La persécution est plus grande que jamais», scriveva d'Alembert circa l'imprigionamento di André Morellet alla Bastiglia<sup>26</sup>. E non è che uno degli innumerevoli esempi che si potrebbero fare. Nella corrispondenza epistolare di quel decennio, infatti, tornavano con insistenza espressioni quali «inquisition sur la littérature», «inquisition sur les livres», definizioni usate per indicare il clima di sospetto che circondava l'universo della stampa e che assumevano un significato variegato. Potevano riferirsi alla censura (istituzionale e morale) dei libri e quindi al mondo degli autori e dei lettori, ma riguardavano anche le difficoltà per i dotti di scambiarsi testi.

Del progressivo rigore della censura, esito anche del ritiro di Malesherbes, si lamentarono pure quanti, come Rousseau, con il gruppo *encyclopédique* erano entrati in contrasto. Una vera «rage» avrebbero suscitato le *Lettres de la montagne* secondo il loro autore, il quale pensò addirittura di recarsi in Italia, dove – si legge in una lettera scritta dalla Svizzera nel 1765 – «le climat et l'Inquisition sont plus doux qu'en France et qu'ici»<sup>27</sup>. D'altro lato, Rousseau non mancava di cogliere i possibili risvolti positivi della

---

<sup>24</sup> D'Alembert a Voltaire, Paris, 26 aprile 1757, in VOLTAIRE, *Correspondence*, vol. 18, pp. 31-32.

<sup>25</sup> Voltaire a Nicolas-Claude Thieriot, Au château de Tournai, Genève, 7 febbraio 1759, in VOLTAIRE, *Correspondence*, vol. 19, pp. 377-378.

<sup>26</sup> D'Alembert a Voltaire, Paris, 16 giugno 1760, in VOLTAIRE, *Correspondence*, vol. 21, pp. 375-377.

<sup>27</sup> Rousseau a Marie-Madeleine de Brémond d'Ars, marchesa di Verdelin, Motiers, 3 febbraio 1765, in ROUSSEAU, *Correspondance*, vol. XXIII, pp. 278-281.

faccenda: «Une inquisition si terrible fait ouvrir les yeux à tout le monde, chacun commence à sentir que la sureté publique est interessée dans mon affaire»<sup>28</sup>. Dopo il noto caso di Jean-François de La Barre – giustiziato con l'accusa di blasfemia il 1° luglio 1766 – si mormorò addirittura di un tribunale inquisitoriale eretto sul suolo francese. L'episodio fu in quei mesi al centro della corrispondenza *philosophique*. D'Alembert trattò di un *autodafé* da parte della «nation française»<sup>29</sup>; Voltaire di «une horreur (...) digne du douzième siècle»<sup>30</sup>; Diderot – che mentre lavorava all'*Encyclopédie*, aveva già espresso la consapevolezza del pericolo che correva «en travaillant au milieu des barbares»<sup>31</sup> – in una lettera a Voltaire del 1766 fece riferimento a una «bête féroce» che si stava gettando sui *philosophes* con allusione alla belva che un anno prima aveva terrorizzato la zona francese del Gévaudan<sup>32</sup>. Vale la pena di leggerne qualche passo per evidenziare la chiara percezione di appartenenza a un gruppo che aveva problemi comuni (e v'è da domandarsi quanto privata fosse questa corrispondenza):

«Je sçais bien que quand une bête féroce a trempé sa langue dans le sang humain elle ne peut plus s'en passer. Je sçais bien que cette bête manque d'aliment, et que n'ayant plus de jesuites à manger, elle va se jeter sur les philosophes. Je sçais bien qu'elle a les yeux tournés sur moi, et que je serai peut être le premier qu'elle dévorera. (...) Je sçais bien que nous sommes enveloppés des fils imperceptibles d'une nasse qu'on appelle police, et que nous sommes entourés de délateurs. Je sçais bien que je n'ai ni la naissance, ni les vertus, ni l'état, ni les talens qui recommandoient m<sup>r</sup> Dela Chalotais et que, quand ils voudront me perdre, je serai perdu. (...). J'entens au fond de mon cœur une voix qui se joint à la vôtre et qui me dit, fuis, fuis; cependant (...) je reste. (...) Si j'avois le sort de Socrate, songez que ce n'est pas assez de mourir comme lui, pour mériter de lui être comparé»<sup>33</sup>.

Si pensi, comunque – a dimostrazione del trauma rappresentato dalle vicende dell'*Encyclopédie* – quanto contasse una sorta di memoria collet-

---

<sup>28</sup> Rousseau a Marie-Madeleine de Brémond d'Ars, Motiers, 30 marzo 1765, in ROUSSEAU, *Correspondance*, vol. XXIV, pp. 331-332.

<sup>29</sup> D'Alembert a Voltaire, 16 luglio 1766, in VOLTAIRE, *Correspondence*, vol. 30, pp. 319-321.

<sup>30</sup> Voltaire a Luisa Dorotea di Meiningen, duchessa di Sassonia-Gotha, Ferney, 25 agosto 1766, ivi, pp. 402-403.

<sup>31</sup> Diderot a Voltaire, Paris, 29 settembre 1762, ivi, vol. 25, pp. 247-248.

<sup>32</sup> Diderot a Voltaire, ca. 10 ottobre 1766, ivi, vol. 31, pp. 19-21. Sulla vicenda, che terrorizzò l'intera Francia nel 1764-1765, cfr. J.M. SMITH, *Monsters of the Gévaudan*, Cambridge (Mass.)-London 2011.

<sup>33</sup> Diderot a Voltaire, ca. 10 ottobre 1766, in VOLTAIRE, *Correspondence*, vol. 31, pp. 19-21.

tiva della persecuzione vissuta dagli uomini che si erano riconosciuti e si riconoscevano nel movimento *philosophique*, persecuzione di cui si ritenevano responsabili i parlamentari parigini. Così scriveva Condorcet nel giugno del 1771:

«Je n'ai pas oublié que l'abbé de Prades a été décrété à cause de ses liaisons avec les éditeurs de l'Encyclopédie, que mr Helvetius a été forcé par eux à une rétractation humiliante, qu'ils ont décrété Rousseau, condamnés aux galères ceux qui vendoient les livres des philosophes, que ces mêmes philosophes ont été traités par eux comme des pestes publiques»<sup>34</sup>.

Naturalmente, gli scarti fra rappresentazione e realtà appaiono notevoli. Da un lato, è vero che non pochi *philosophes* videro le loro opere sottoposte alla censura di almeno una delle istituzioni francesi a questa preposta, al di là del fatto che esse finirono all'Indice dei libri proibiti della Chiesa cattolica<sup>35</sup>. Molti di loro (da Fréret a Voltaire, da Diderot a Marmontel), inoltre, conobbero l'esperienza del carcere o erano amici di qualcuno che in carcere finì per questioni legate al mondo dei libri<sup>36</sup>. Vero è, inoltre, che il numero di imprigionati alla Bastiglia per produzione e distribuzione di testi proibiti ebbe un picco significativo proprio tra la metà degli anni Cinquanta e gli inizi degli anni Settanta del secolo<sup>37</sup>. Scrivere, del resto, comportava pericoli seri: se i libri potevano essere ritirati o bruciati, autori, stampatori e librai rischiavano punizioni assai severe, dall'ammenda alla prigione, dal bando alla morte. Dall'altro lato, va però detto che nella realtà non si annoverano vittime tra i letterati; e che la Bastiglia non doveva lasciare un ricordo terribile se un autore come Marmontel di quel carcere avrebbe ricordato l'accoglienza benevola del governatore, che gli aveva concesso «de l'encre et du papier, à condition de rendre compte de l'emploi et du nombre

---

<sup>34</sup> Condorcet ad Amélie Suard, 30 giugno 1771 (n. D17277), in VOLTAIRE, *Correspondence*, vol. 37, pp. 463-466. Forte era anche il ricordo della vicenda di *De l'esprit*, su cui Condorcet ragionava ancora nel dicembre del 1773. Condorcet a Turgot, 4 dicembre 1773 (714), in C.A. HELVÉTIUS, *Correspondance*, vol. 3, pp. 459-460; Condorcet a Turgot, 13 dicembre 1773 (n. 717), ivi, pp. 467-469.

<sup>35</sup> B. DE NEGRONI, *Lectures interdites. Le travail des censeurs au XVIIIe siècle (1723-1774)*, Paris 1995; F. WEIL, *Livres interdits, livres persécutés (1720-1770)*, Oxford 1999; G. MINOIS, *Censure et culture sous l'Ancien Régime*, Paris 1995, pp. 181 e sgg. Sulla censura della Chiesa romana cfr. P. DELPIANO, *Il governo della lettura. Chiesa e libri nell'Italia del Settecento*, Bologna 2007.

<sup>36</sup> J. DELORT, *Histoire de la détention des philosophes et des gens de lettres à la Bastille et à Vincennes*, Paris 1829, 3 voll. (cfr. II e III).

<sup>37</sup> H. J. LÜSEBRINK, R. REICHARDT, *The Bastille. A History of a Symbol of Despotism and Freedom*, Durham (N.C.) 19972, p. 29, Fig. 6, *Detentions in the Bastille by Reason of Captivity, 1749-1789*.

de feuilles que l'on m'aurait remises»<sup>38</sup>. Non mancava poi chi, meditando sull'incarcerazione di scrittori come Morellet, sottolineava il clamore positivo che un imprigionamento anche breve poteva avere sul piano della pubblica martirizzazione<sup>39</sup>. In un mondo basato sul privilegio, del resto, anche in galera contavano le protezioni: per essere trattati con riguardo oppure per uscirvi rapidamente. Insomma, la realtà della Bastiglia non va confusa con il suo mito, con l'idea cioè di un carcere in cui si esprimeva l'efferatezza del potere assoluto. Ciò che importa qui sottolineare, infatti, è un altro aspetto: il fatto che, al di là della *realtà* della persecuzione, contò l'*idea* della persecuzione, che popolò l'immaginario *philosophique* e lo orientò a creare una sorta di naturale nesso tra scrittura e persecuzione.

Ed è a partire da questa esperienza – si diceva – che si verificò il passaggio chiave (è la terza fase, tra quelle qui identificate) dalla libertà di pensiero alla libertà di stampa. La questione fu affrontata nello spazio privato come riflessione intorno alle vicende dell'*Encyclopédie*. Malesherbes, in una lettera del 1759, dichiarava di essere favorevole alla libertà di stampa da nove anni e di avere operato per garantirla, pur non avendo potuto prendere una posizione pubblica al riguardo<sup>40</sup>. A trattarne in quel periodo fu anche Rousseau, che, ragionando sulle differenze tra la libera Olanda e la Francia, evidenziava tra l'altro i danni economici legati alla contraffazione di libri francesi in terra olandese<sup>41</sup>. Dalla metà degli anni Sessanta, in corrispondenza con la fine della gestione della Librairie da parte di Malesherbes, i riferimenti si moltiplicarono: la corrispondenza *philosophique* si nutrì, da un lato, del lamento relativo alla persecuzione e, dall'altro, della possibile soluzione. In prima fila Voltaire:

«[Le Parlement] – così rifletteva in una lettera a Damilaville del 1764 – devrait sentir combien il serait de son intérêt de favoriser la liberté de la presse, et que plus les prêtres seront décrédités, plus il aura de considération. Le Sénat romain se garda bien de condamner les livres de Lucrèce, et le Parlement d'Angleterre, vrai Parlement, ne soutient la liberté d'écrire que pour affermir la sienne»<sup>42</sup>.

---

<sup>38</sup> J. F. MARMONTEL, *Mémoires*, in *Oeuvres complètes de Marmontel, de l'Académie française*, vol. I, Verdère, Paris 1818, pp. 382-383.

<sup>39</sup> D'Alembert a Voltaire, Paris, 16 giugno 1760 cit.

<sup>40</sup> Malesherbes a Charles-Georges Le Roy, Paris, 23 agosto 1759, in HELVÉTIUS, *Correspondance*, vol. 2, pp. 263-265. L'autore trattava qui dell'*affaire* Helvétius.

<sup>41</sup> Rousseau a Malesherbes, Montmorency, 5 novembre 1760, in ROUSSEAU, *Correspondance*, vol. VII, pp. 297-302.

<sup>42</sup> Voltaire a Étienne-Nôel Damilaville, 30 novembre 1764, in VOLTAIRE, *Correspondence*, vol. 28, p. 228.

Ancora più esplicito un anno dopo: «Y a t-il rien de plus tyrannique (...) que d'ôter la liberté de la presse? et comment un peuple peut-il se dire libre quand il ne lui est pas permis de penser par écrit?»<sup>43</sup>.

Le riflessioni tratte dall'epistolario di uomini come Voltaire, Diderot, Morellet e Helvétius potrebbero essere moltiplicate per dimostrare che sulla loro posizione a favore della libertà di stampare, cui erano intimamente favorevoli, non esistono dubbi. Meglio però ragionare sul fatto che tra i *philosophes* non mancarono differenze in tema di libertà di stampa. Non tutti, in effetti, domandarono esplicitamente e pubblicamente l'abolizione della censura preventiva<sup>44</sup>. Ogni *philosophe* adottò una propria strategia. In risposta alle molteplici condanne subite, Rousseau giunse di fatto a teorizzare l'autocensura<sup>45</sup>; Diderot, che nella *Lettre sur le commerce de la librairie* (scritta negli anni Sessanta, ma edita nel 1861) aveva suggerito l'estensione dei permessi taciti a ogni opera<sup>46</sup>, si servì di una «double-layered writing», volta a sfuggire alla censura, ma di fatto lasciò inedita gran parte della sua produzione<sup>47</sup>. Condorcet scrisse sì i *Fragments sur la liberté de la presse*, inneggianti all'abolizione della censura preventiva, verso il 1776, mentre era coinvolto nell'esperimento riformista di Turgot, ma il testo – ove era esplicita la richiesta dell'abolizione della censura preventiva – fu edito soltanto nel corso dell'Ottocento<sup>48</sup>.

Passando ora all'analisi della produzione edita e spostandoci quindi sullo spazio pubblico, va detto che posizioni radicali in fatto di *libertas philosophandi* furono espresse negli anni Sessanta - Settanta da vari *philosophes*. Essi pubblicarono per lo più fuori della Francia, in modo anonimo e con false indicazioni editoriali, e si servirono di generi differenti dal modello del grande dizionario *in folio*. Era l'esito di precise riflessioni sulle strategie

---

<sup>43</sup> Voltaire a Étienne-Nôel Damilaville, 16 ottobre 1765, *ivi*, *Correspondence*, vol. 29, pp. 345-347.

<sup>44</sup> TORTAROLO, *L'invenzione* cit., pp. 73-117; J. I. ISRAEL, *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, Oxford-New York 2011. Depotenzia la riflessione dei *philosophes* sulla libertà di stampa C. WALTON, *Policing Public Opinion in the French Revolution. The Culture of Calumny and the Problem of Free Speech*, New York 2009, p. 51 sgg.

<sup>45</sup> A. PFERSMANN, *La censure de la note dans La Nouvelle Héloïse*, in *Censure, autocensure et art d'écrire de l'antiquité à nos jours*, a c. di J. DOMENECH, Bruxelles 2005, pp. 191-204.

<sup>46</sup> D. DIDEROT, *Lettre historique & politique adressée à un magistrat sur le commerce de la librairie*, Paris 2012.

<sup>47</sup> C. DUFLO, *Diderot and the Publicizing of Censorship*, in *The Use of Censorship in the Enlightenment*, a c. di M. LAERKE, Leiden-Boston 2009, pp. 121-135, 123.

<sup>48</sup> CONDORCET, *Fragments sur la liberté de la presse* (1776), in *Oeuvres de Condorcet*, publiées par A. CONDORCET, T. O'CONNOR et F. ARAGO, Firmin Didot frères, Paris 1847, tome XI, pp. 254-314. Cfr. TORTAROLO, *L'invenzione* cit., pp. 112-117.

editoriali da adottare, se un autore come Voltaire – in riferimento agli ostacoli frapposti all'*Encyclopédie* – così poteva scrivere (aprile 1766):

«Je voudrais bien savoir quel mal peut faire un livre qui coûte cent écus. Jamais vingt volumes in-folio ne feront de révolution; ce sont les petits livres portatifs à trente sous qui sont à craindre. Si l'évangile avait coûté douze cents sesterces, jamais la religion chrétienne ne se serait établie»<sup>49</sup>.

Era stato proprio Voltaire ad avviare il pubblico dibattito dando alle stampe l'anno prima, nel 1765, anche se anonimamente, un testo dal titolo eloquente, *De la liberté d'imprimer*. La difesa pubblica della libertà di stampa si fondava qui sull'idea che tale libertà era da intendere quale diritto naturale: «Il est de droit naturel de se servir de sa plume, comme de sa langue, à ses perils, risques, et fortunes». Certo, Voltaire tentava poi strategicamente di sminuire gli effetti della scrittura (e della lettura). Dichiarava infatti di conoscere soltanto testi noiosi, ma incapaci di produrre «de mal réel». Non erano stati i libri, per esempio, a fare la Riforma protestante – sosteneva –, bensì l'abilità di predicare da parte di Lutero. E anche l'opera potenzialmente più pericolosa (quella di Spinoza, come annotava) non era riuscita secondo lui a cambiare la faccia del mondo. «Laissez lire, et laissez danser – questo l'invito –; ces deux amusements ne feront jamais de mal au monde»<sup>50</sup>.

Tra gli altri testi significativi occorre senza dubbio citare il *Dictionnaire philosophique portatif* (si noti l'utilizzo dell'aggettivo), edito anonimo a Ginevra, dapprima nel 1764 e in seguito più volte rivisto<sup>51</sup>: un prodotto dell'editore Cramer, presso cui Voltaire pubblicò la sua produzione contro l'*Infâme*, pur senza rinunciare a strategie volte a sfuggire ai rigori censori attraverso quella che è stata definita una «écriture masquée»<sup>52</sup>. Le voci utili al nostro scopo risalgono all'edizione del 1765. Il pensiero di Voltaire appare qui ben più radicale se confrontato con quello affidato, sette anni prima, alla citata voce dell'*Encyclopédie Gens de lettres* e, ancora prima, alle *Lettres philosophiques*. Mentre in precedenza si era trattato di elaborare un nuovo modo di pensare ispirato all'*esprit philosophique*, ora si denunciava la difficoltà di operare in base a quel criterio. La voce *Liberté de penser* taceva sulla Francia additando però un implicito modello nel forte

---

<sup>49</sup> Voltaire a d'Alembert, 5 aprile 1766 (n. D13235), in VOLTAIRE, *Correspondence*, vol. 30, pp. 158-160.

<sup>50</sup> VOLTAIRE, *De la liberté d'imprimer*, in ID., *Nouveaux mélanges philosophiques, historiques, critiques*, parte III, s.l. [ma Genève] 1765, pp. 372-376.

<sup>51</sup> VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique portatif*, s.e, Londres [ma Ginevra] 1764.

<sup>52</sup> Cfr. in tal senso C. LAVIGNE, *Les stratégies de Voltaire face à la censure*, in *Censure, auto-censure et art d'écrire de l'antiquité à nos jours*, cit., pp. 165-182; p. 175.



contrasto tra l'Europa della libertà (Inghilterra e Olanda), legata alla tradizione degli autori classici, e l'Europa dell'Inquisizione (Spagna e Portogallo). Il Sant'Ufficio «vous a rogné les ailes»: così si rivolge lord Bolingbroke a Medroso. Ed esplicito era l'invito oraziano: «Osez penser par vous-mêmes!». Nella voce *Philosophe* poi, ove il *philosophe* è «amateur de la sagesse, c'est-à-dire de la vérité», il discorso sulla persecuzione appare centrale. Il lungo elenco di «persécutés» comprendeva Pierre Charron, Descartes, Gassendi, obbligato a un ritiro forzato, ma ampio spazio si dedicava all'«immortel» Bayle. Rivolta al passato, la lista delle persecuzioni era funzionale al presente, rispetto al quale pareva a Voltaire che i *philosophes* fossero vittime dei loro fratelli («des Garasses des Chaumeix, des Hayer»). La persecuzione era individuata quale tratto tipico di una Francia priva di libertà, ove potevano operare «hypocrites de la religion, qui sont l'espèce (...) la plus cruelle de toutes». Nella voce *Lettres, gens de lettres ou lettrés*, che risale invece all'edizione di Varberg (1765), si riprendeva il tema della persecuzione di quanti in passato avevano cercato di intraprendere nuovi percorsi, da Descartes a Gassendi, ma contava il presente con riferimenti a letterati condotti davanti a tribunali secolari. Emerge qui, riflesso di ciò che i *philosophes* avevano vissuto e stavano vivendo, l'idea della precarietà della condizione dell'*homme de lettres*, esplicitata nella celebre similitudine dell'uomo di lettere come pesce volante:

«L'homme de lettres est sans secours; il ressemble aux poissons volants: s'il s'élève un peu, les oiseaux le dévorent; s'il plonge, les poissons le mangent. Tout homme public paye tribut à la malignité; mais il est payé en deniers et en honneurs. L'homme de lettres paye le même tribut sans rien recevoir; il est descendu pour son plaisir dans l'arène, il s'est lui-même condamné aux bêtes».

L'attacco alla censura, morale e istituzionale, era diretto:

«Montesquieu dit que les Scythes crevaient les yeux à leurs esclaves, afin qu'ils fussent moins distraits en battant leur beurre; c'est ainsi que l'Inquisition en use, et presque tout le monde est aveugle dans les pays où ce monstre règne. On a deux yeux depuis plus de cent ans en Angleterre; les français commencent à ouvrir un oeil; mais quelquefois il se trouve des hommes en place qui ne veulent pas même permettre qu'on soit borgne»<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> VOLTAIRE, *Lettres, gens de lettres, ou lettrés* si trova per la prima volta nella seguente edizione, cui furono aggiunte sedici nuovi articoli: *Dictionnaire philosophique portatif, nouvelle édition, avec des notes, beaucoup plus correcte & plus ample que les précédentes*, Varberg, Amsterdam [ma Genève] 1765, 2 voll.; vol. II, pp. 85-88. Sulle vicende editoriali cfr. C. MERVAUD, *Le Dictionnaire philosophique de Voltaire, nouvelle édition augmentée*, Paris-Oxford 2008 (1 ed. 1994), pp. 13-42; p. 38.



Tale attacco alla censura si rintraccia negli anni Sessanta anche in altre opere, come per esempio nel *Philosophe ignorant* di Voltaire (1766)<sup>54</sup>, il quale affrontò il problema più volte nel corso dei decenni: si può ricordare che, nel 1771, pubblicò (con l'indicazione di Londra) l'*Épître au roi de Danemark sur la liberté de la presse*; e che il sovrano svedese Gustavo III, inviandogli la traduzione dell'editto del 26 aprile 1774 con cui aveva ampliato la libertà di stampa concessa nel 1766, riconobbe esplicitamente il debito nei suoi confronti<sup>55</sup>. Se Voltaire appare in prima fila nella battaglia per la libertà di stampa, il *philosophe* non era solo, bensì accompagnato da autori quali Louis-Sébastien Mercier e Helvétius. Mercier in *Le bonheur des gens de lettres* (1766) era chiaro nell'identificare la felicità con la libertà: «La «vraie liberté – scriveva – consiste à ne dépendre que de ses devoirs, à jouir des droits d'homme et de citoyen», e quella libertà era condizione indispensabile per accedere alla verità<sup>56</sup>. Helvétius, dal canto suo, convinto che alcuni buoni libri inglesi fossero il prodotto dell'assenza di censura, si espresse per una totale assenza di vincoli, invitando i sovrani a garantire libertà di pensare e scrivere<sup>57</sup>.

La pubblica rivendicazione della libertà di stampa prese dunque corpo in modo progressivo, parallelamente all'idea di una diffusa persecuzione del mondo *philosophique*. Il dibattito sulla libertà di stampa esplose invece alla vigilia della convocazione degli Stati generali, in seguito all'appello alla nazione da parte di Luigi XVI, coinvolgendo vari autori, come Malesherbes, il quale era alla ricerca di un difficile equilibrio tra due obiettivi: «celui de donner à la Nation la liberté d'écrire (...) et celui d'empêcher la licence des libelles»<sup>58</sup>. Mirabeau, proponendo tra l'altro il celebre discorso di John Milton al Parlamento inglese (l'*Areopagitica*, cioè), rifletteva sulle resistenze dei contemporanei a riconoscere la libertà di stampa: gli parevano legate al fatto che ad averla rivendicata erano stati ed erano i *philosophes*, i quali – secondo un pregiudizio diffuso, che lui certo non condi-

---

<sup>54</sup> VOLTAIRE, *Le philosophe ignorant*, Genève 1766, pp. 20, 43-47, 116 (sette furono le edizioni tra il 1766 e il 1767).

<sup>55</sup> Gustavo III a Voltaire, senza data, ma dopo il 26 aprile 1774, giorno dell'editto, in *Gustave III par ses lettres*, a c. di G. VON PROSCHWITZ, Stockholm 1986, pp. 151-152.

<sup>56</sup> L. S. MERCIER, *Le bonheur des gens des lettres*, Londres et se trouve à Paris 1766, pp. 11-17.

<sup>57</sup> Helvétius a Martin Lefebvre de La Roche, Voré, 8 settembre 1768, in HELVÉTIUS, *Correspondance*, vol. 5, pp. 98-103. C.A. HELVETIUS, *Essai sur les préjugés [...] par Mr D.M.*, s.e., Londres 1770.

<sup>58</sup> CH. G. DE LAMOIGNON DE MALESHERBES, *Mémoire sur la liberté de la presse* (1788), in *Mémoires sur la librairie*, a c. di R. CHARTIER, Paris 1994, pp. 219-352, 224. Sui vari interventi cfr. WALTON, *Policing Public Opinion* cit., p. 73 sgg.

videva – avevano spinto quella libertà «jusqu'à la licence»<sup>59</sup>. I contemporanei rintracciavano dunque le origini della battaglia per la libertà di stampa nel cuore della lotta tra la *philosophie* e l'Antico Regime.

Certo, esaminando i discorsi degli illuministi, si è colto quanto variegata fosse la loro posizione sul piano pubblico, al di là delle loro convinzioni in direzione della libertà espresse nello spazio privato. Forte è comunque la convinzione che molti di loro (morti prima dell'89) avrebbero sottoscritto l'articolo 11 della *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* del 1789: «La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme: tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi».

---

<sup>59</sup> *Sur la liberté de la presse, imité de l'anglois de Milton par le Cte de Mirabeau*, s.n., Londres, 1788, pp. 3 e 7.

***La costruzione dell'homo faber.  
Cultura ed educazione tra XVIII e XIX secolo***

SILVANO CALVETTO

*1. Il lavoro e l'età dei lumi*

Se l'illuminismo è il momento nel quale il problema della libertà si impone all'attenzione del dibattito pubblico in modo nuovo e dirompente, entro un processo storico che avrà due esiti fondamentali, la Rivoluzione francese e l'affermazione della società capitalista, è da rilevare, su molteplici piani, il ruolo crescente attribuito al lavoro, la cui legittimazione si misurerà proprio nel confronto sempre più serrato con il problema della libertà. Esso, infatti, diventerà elemento decisivo nella costruzione di un nuovo modello di società, quella borghese, delineando al contempo l'identità dei soggetti in modo sempre più massiccio e pervasivo e rendendoli funzionali a quel determinato modello sociale e culturale. *L'homo faber* diventerà così il paradigma ideale di tutta un'epoca storica, la pietra angolare su cui edificare la nuova civiltà del lavoro. Si tratterà, quindi, di mettere in evidenza tanto la tensione emancipativa che caratterizza la costruzione di questo paradigma, quanto i limiti, le mancanze e le contraddizioni che accompagnano la sua affermazione, soprattutto in riferimento alle questioni pedagogiche che lo attraversano.

Dalla seconda metà del XVIII secolo, infatti, accade qualcosa di inedito: il lavoro comincia ad essere considerato come avente valore di per sé stesso a prescindere da qualsiasi finalità che gli sia estrinseca. Non più legato ad un imponderabile destino che lo concepisce come colpa da espiare o come astratto dovere morale, esso diventa sempre più per l'uomo moderno il modo comune di vivere e di agire, in quanto via privilegiata per l'affrancamento dalla condizione di natura. Così, se da un lato ne vengono evidenziate, in chiave utilitaristica, le ricadute positive sulla vita dei soggetti, giacché il lavoro è la fonte del reddito e del benessere, e il benessere individuale deve essere il benessere di tutti, come vuole l'*ethos* illuministico; dall'altro, se ne mette sempre più in luce l'intrinseca virtuosità: il lavoro come bene in sé. E qui, oltre alla matrice universalistica che permea la cultura dell'epoca, un ruolo chiave lo gioca certamente lo spirito del calvinismo, determinante nel contribuire all'interiorizzazione del principio per cui l'uomo è nulla al di fuori del lavoro, giacché solo nella dura osservanza

della sua legge egli può ambire a diventare veramente se stesso. Il lavoro diventa così *Beruf*: attività determinata e unilaterale, quindi vocazione, dovere, cioè lavoro socialmente diviso. Dopo aver fatto dell'asceta, dell'uomo religioso, e poi del cittadino, il modello ideale da perseguire, dal XVIII secolo un nuovo tipo umano si affaccia sulla scena storica, il lavoratore, portando a compimento un'istanza centrale sin dall'epoca rinascimentale, allorché l'attività fabbrile, inaugurando il processo di mondanizzazione del soggetto, comincia ad essere coltivata come attitudine propria dell'essere umano, in quanto via imprescindibile per la conquista della sua libertà.

«L'uomo è l'unico animale che deve lavorare»<sup>1</sup> può così scrivere Kant, facendone la cifra più alta della sua stessa pedagogia. Si tratta di un motivo ricorrente all'epoca, che rileviamo di fatto presso tradizioni culturali differenti e geograficamente lontane e che riguarda tanto la cultura 'alta' quanto quella 'bassa'; questo per dire, appunto, della pervasività del modello culturale che si va costruendo. «L'uomo non è nato per riposare» afferma con una certa enfasi Pangloss nel *Candido*; «Lavoriamo senza ragionare, è il solo modo di rendere sopportabile la vita» ribadisce più sommessamente Martino; «Bisogna coltivare il nostro giardino» è il celebre invito con il quale si chiude l'opera di Voltaire<sup>2</sup>. *Otia dant vitia* dicevano gli antichi, quando il lavoro era un fenomeno molto diverso rispetto alla modernità e riguardava, di fatto, solo una parte della società. «La pigrizia rassomiglia alla ruggine, essa consuma più del lavoro» ripetono ancora i moderni con Benjamin Franklin, l'impareggiabile divulgatore popolare, tra il 1732 e il 1757, con il suo *Poor Richard's Almanack*, dell'apologia borghese del lavoro nella società americana.

Così, come osserva Adriano Tilgher nel suo *Homo faber* del 1929, uno dei primi studi che prendono in considerazione, e non solo in Italia, il lavoro come oggetto culturale, «da umile concetto subordinato nel sistema dei concetti morali il concetto di lavoro si spinge sempre più su nella gerarchia dei concetti filosofici, sempre più grandeggia d'importanza e di significato,

---

<sup>1</sup> Cfr. I. KANT, *Über Pädagogik* (1803), trad. it. *La pedagogia*, Firenze 1971, p. 42. Si tratta, com'è noto, delle pagine raccolte da Theodor Rink relative ai Corsi di Pedagogia tenuti da Kant tra gli anni settanta e ottanta del Settecento presso la Facoltà di Filosofia dell'Università di Königsberg. Senza aggiungere elementi di particolare significato rispetto al più ampio spettro della filosofia morale kantiana, questi appunti hanno tuttavia il merito di rendere esplicite, seppur in forma sintetica, le principali idee pedagogiche coltivate dal filosofo del criticismo.

<sup>2</sup> Cfr. VOLTAIRE, *Candide, ou l'Optimisme* (1759), trad. it. *Candido o L'Optimismo*, Torino 2006. Per le citazioni si tenga conto del XXX e ultimo capitolo dell'opera.

sempre più subordina a sé gli altri concetti e divora quelli rivali, per finalmente assurgere alla dignità di concetto-chiave di tutta una visione del mondo e della vita»<sup>3</sup>.

Visione del mondo che dominerà i secoli a venire, nel segno di una crescente autoreferenzialità che farà assumere al lavoro una dimensione sempre più totalizzante, alimentando, nel nome del sacrificio e della dedizione, la costruzione di quell'uomo borghese che, da Weber a Sombart, sarebbe poi stato stato elegantemente rappresentato nel suo eroico titanismo, come confermano le parole di Tilgher che proprio da quelle rappresentazioni prendono spunto:

«Sotto la doppia pressione della necessità economica e tecnica, si accende nell'imprenditore moderno una divorante furia di attività, una febbre di lavoro, la quale non ha più altro scopo che sé stessa, e che considera sé stessa non già come mezzo per la conquista della ricchezza, per il raggiungimento del lusso e del piacere, ma come fine a sé medesima. Da questa visuale psichica imprenditore ed impresa fanno tutt'uno, e la vera ricompensa che l'imprenditore chiede al suo lavoro è nel ritmo di vita sempre più intenso e vorace di cui palpita e vibra l'impresa, è nello slancio vitale sempre più gagliardo e potente che porta l'impresa a crescere nello spazio e nel tempo, è nella volontà di potenza sempre più aspra e più dura, grazie alla quale l'impresa vive e dura, combatte e vince»<sup>4</sup>.

Certo, alle spalle della moderna legittimazione del lavoro c'è la Rivoluzione industriale innanzitutto, con le nuove forme di produzione che scaturiscono dalla divisione sociale, a loro volta legate a quello straordinario plesso di invenzioni e scoperte scientifiche che segnano in profondità il XVIII secolo, apportando una radicale trasformazione dell'intero tessuto sociale ed economico. Un insieme di condizioni che determinerà uno sviluppo considerato inarrestabile, destinato a crescere su stesso, come docu-

---

<sup>3</sup> Cfr. A. TILGHER, *Homo Faber. Storia del concetto di lavoro nella civiltà occidentale. Analisi filosofica di concetti affini*, Roma 1929, p. 83. Esito maturo del pensiero di questo irrequieto *outsider* della filosofia italiana del primo Novecento, il testo conosce una significativa notorietà sin dagli anni trenta, come conferma l'attenzione che diversi studiosi, da Pierre Jaccard ad Hanna Arendt, gli riconosceranno. Pochi anni prima, a testimonianza di quanto il tema del lavoro stia riscuotendo un significativo interesse, come confermano, peraltro, gli stessi Croce e Gentile, l'amico e collaboratore di Tilgher, Giuseppe Rensi, dava alla stampe un libro in cui il lavoro, in quanto 'impossibile necessità', veniva considerato alla stregua di una condanna per l'umanità. Un grido di dolore a suo modo emblematico di un altro fondamentale passaggio storico per quanto riguarda il lavoro: quello della produzione industriale di massa. Cfr. G. RENSI, *L'irrazionale, il lavoro, l'amore*, Milano 1923.

<sup>4</sup> Cfr. TILGHER, *Homo Faber* cit., p. 65.

mentato a suo tempo da David Landes, secondo il quale «per il lavoratore la trasformazione fu ancor più radicale, perché mise in gioco non solo il suo ruolo lavorativo, ma la sua stessa vita»<sup>5</sup>. Ma «le macchine e le tecniche, da sole, non sono la Rivoluzione industriale»<sup>6</sup>. All'opera, inoltre, c'è una vasta ed articolata strategia culturale che chiama in causa tanto i saperi quanto le pratiche di vita. Dalle lettere alle scienze, dalla filosofia alla religione, tutto sembra essere orientato a nobilitare il lavoro in quanto simbolo dell'emancipazione dell'uomo, come chiave di volta della sua liberazione dalla sudditanza nei confronti della natura. La quale, a sua volta, diventa termine di riferimento obbligato per i diversi saperi, nel segno di una radicale ambivalenza di cui Rousseau, come forse nessun altro, riesce ad interpretare l'immanente tragicità, poiché, come sappiamo bene, se è vero che «l'uomo è naturalmente buono», è vero, non di meno, che «tutto degenera nelle mani dell'uomo»<sup>7</sup>.

Così la natura, in quanto oggetto di conoscenza scientifica, viene studiata e catalogata in ogni suo aspetto, ma allo stesso tempo, nel rimpianto nostalgico di un mondo che sta tramontando, viene anche idealizzata e mitizzata, come certe mode contingenti sembrano documentare, rivelando aspetti sintomatici dei processi storici in corso. Nel XVIII secolo, ad esem-

---

<sup>5</sup> Cfr. D. S. LANDES, *The Unbound Prometheus. Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present* (1969), trad. it. *Prometeo liberato. La rivoluzione industriale in Europa dal 1750 ai giorni nostri*, Torino 1978, p. 57.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>7</sup> Sin dal *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, Rousseau tiene insieme queste due istanze all'apparenza antitetiche, là dove la rinuncia a cogliere la dimensione storica della natura umana attirerà sulla sua riflessione una critica assai ricorrente, per quanto non si possa, al contempo, evitare di considerarne le oscillazioni come sintomatiche del trapasso storico che egli vive. In questo senso, Starobinski, nella sua geniale interpretazione del ginevrino, così riassume i termini della questione: «Ma è possibile cogliere la natura dell'uomo indipendentemente dalla storia umana? Rousseau è esitante. In realtà, se non può fare a meno della nozione di una natura umana essenziale, ancor meno può rinunciare all'idea di un divenire storico che gli permetta di fornire una spiegazione plausibile dell'alterazione subita dall'umanità via via che si è allontanata dalla beatitudine delle origini. Rousseau vorrebbe contemporaneamente riservarsi la possibilità di accusare la depravazione della quale è responsabile la società, e, nello stesso tempo, conservare il diritto di proclamare la permanenza della bontà originaria. Vi è in questo una doppia affermazione che può apparire contraddittoria e che non si è tralasciato di rimproverare a Jean Jacques. Giacché, nella misura in cui la società è opera dell'uomo, bisogna ammettere che l'uomo è colpevole e responsabile di tutto il male che ha fatto a se stesso; ma, d'altra parte, nella misura in cui non cessa di essere figlio della natura, conserva un'innocenza indistruttibile. Come conciliare l'affermazione "L'uomo è naturalmente buono" con quest'altra: "Tutto degenera nelle mani dell'uomo"?». Cfr J. STAROBINSKI, *Rousseau. La transparence et l'obstacle* (1971), trad. it. *Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, Bologna 1982, pp. 49-50.

pio, «furono in voga i paesaggi campestri, i romanzi rustici e gli idilli pastorali. Si vedono degli attrezzi agricoli, badili, falci, panieri e rastrelli, dipinti sulle porcellane di Nyon che ambasciatori svedesi, principi russi e nobili francesi si disputavano al tempo della Rivoluzione. A Versailles, alcuni anni più tardi, la regina Maria Antonietta si affacciava nella sua latteria mentre Luigi XVI lavorava nel suo laboratorio di fabbro»<sup>8</sup>.

Mode, queste, che non sopravviveranno all'*Ancien Régime*, ben altre, infatti, saranno le prerogative della nuova classe borghese; esse sono però indicative di un nuovo atteggiamento verso il lavoro, guardato con meno diffidenza rispetto al passato anche da coloro che, di fatto, non ne hanno mai conosciuto il peso. Ed è interessante, quantomeno, che proprio nel momento in cui tutto un sistema di potere e di privilegi è prossimo al collasso, la nobiltà ne scopra le virtù taumaturgiche. Di lì a pochi decenni, in un processo tanto rapido quanto sconvolgente sul piano sociale e politico, saranno altri, non più solo quelli agricoli, i lavori che verranno riabilitati<sup>9</sup>. L'affermazione della borghesia, infatti, passerà attraverso la dura lotta in difesa dei mestieri e delle corporazioni, prima di compiere il gran salto verso la produzione di tipo industriale, quando anche il lavoro degli operai, secondo un'apologia fortemente interessata, verrà esaltato da tutto un sistema sociale e culturale<sup>10</sup>.

Per altre vie, sono poi i grandi interrogativi sulla natura dell'uomo, su quale sia il suo posto nel mondo, quali strade debba percorrere per uscire

---

<sup>8</sup> Cfr. P. JACCARD, *Histoire sociale du travail de l'antiquité à nos jours* (1961), trad. it. *Storia sociale del lavoro*, Roma 1963, p. 203.

<sup>9</sup> Su quanto siano rapidi i mutamenti apportati dalla Rivoluzione industriale esiste ovviamente un ampio dibattito tra gli studiosi. Se è indubbio che il loro carattere rivoluzionario è tale in virtù dei profondi cambiamenti che dal 1770, almeno in Inghilterra, intervengono sul piano dei modi di produzione, è poi vero che, a dare ascolto a Landes, «come spesso avviene nelle rivoluzioni, vecchio e nuovo non furono così discosti fra loro, e il cambiamento fu più lento di come si suole raffigurarlo». Cfr. LANDES, *Prometeo liberato* cit., p. 139.

<sup>10</sup> La nascita delle prime fabbriche scaturisce da quel fenomeno noto come macchinismo, quando i nuovi mezzi di produzione vengono concentrati in luoghi appositi, costringendo i lavoratori ad abbandonare la vecchia pratica del lavoro al telaio presso le proprie abitazioni e a trasferirsi nelle città. Un mutamento sociale ed economico di grande portata che viene legittimato, oltreché dall'economia classica, dalla cosiddetta 'filosofia delle manifatture': una sistematica apologia della nuova organizzazione del lavoro, condotta su basi scientifiche, che ottiene tra le classi dominanti un seguito piuttosto significativo. Cfr. C. BABBAGE, *On the Economy of Machinery and Manufactures*, (1832), Cambridge 2010; A. URE, *The Philosophy of Manufactures*, (1835), London 1967. Per un'esauritiva ricognizione del dibattito che si sviluppa ai primi dell'Ottocento tra industrialisti ed antiindustrialisti, corredato di un'ampia sezione antologica, si faccia riferimento all'opera enciclopedica di A. NEGRI, *Filosofia del lavoro. Dall'illuminismo al socialismo scientifico*, II, Milano 1981, pp. 673-914.



dallo stato di minorità, a dirci della crucialità del problema. Domande, ovviamente, che in questa contingenza storica si misurano drammaticamente con i processi di secolarizzazione in atto, i quali non possono che mettere radicalmente in discussione l'idea stessa di natura umana, proprio a partire dalla centralità che vanno assumendo le scienze, quella medica e quella giuridica in particolare, le quali, a loro volta, concorrono in modo determinante alla legittimazione sociale del lavoro. Domande, vieppiù, che chiamano in causa la stessa riflessione pedagogica, se è vero che Rousseau, Kant, Hegel e Pestalozzi concentrano l'attenzione proprio sul significato di natura umana<sup>11</sup>. Che cosa è un uomo? Che cosa può un uomo? Domande, come vedremo, che intercettano le ragioni di fondo del nostro problema: è possibile rendere il lavoro uno strumento di emancipazione per l'uomo?

D'altro canto, è poi vero che, secondo quelle che sono le reali dinamiche che scaturiscono dalla divisione del lavoro<sup>12</sup> e secondo quelli che sono i processi di oggettivazione scientifica che prendono corpo nel campo dei saperi, la natura finirà sempre più per essere condannata al ruolo di mero inciampo sulla via della civilizzazione, relegandola ad una crescente marginalità che diverrà emblematica delle contraddizioni, delle mancanze, delle cesure che attraversano l'età moderna e contemporanea<sup>13</sup>. Con l'avvento dell'Idealismo, non a caso, la natura finirà per essere rappresentata come as-

---

<sup>11</sup> Il richiamo alla classicità pedagogica qui evocato tiene conto della vasta interpretazione formulata a suo tempo da Hermann Leser, la quale, abbracciando l'intero arco storico della modernità, indaga il problema pedagogico nel più largo significato culturale che la nostra civiltà gli attribuisce. Per l'approfondimento della questione il rinvio va all'opera enciclopedica H. LESER, *Das Pädagogische Problem* (1925), trad. it. *Il problema pedagogico*, Firenze 1965.

<sup>12</sup> Per un'interpretazione di 'lunga durata' del capitalismo intenzionata a restituirne pienamente la dimensione storica, al di là dei giudizi di valore che, per un verso o per l'altro, su di esso vengono comunemente formulati, si veda il sintetico ma esaustivo F. BRAUDEL, *La dynamique du capitalisme* (1977), trad. it. *La dinamica del capitalismo*, Bologna 1981.

<sup>13</sup> In un passo che fa da preludio alla nota interpretazione del dodicesimo canto dell'*Odissea*, Horkheimer e Adorno così riflettono sul problema: «Nelle grandi svolte della società occidentale (...) ogni volta che nuovi popoli e ceti espulsero più decisamente il mito, il timore della natura incontrollata e minacciosa, conseguenza della sua stessa materializzazione e oggettivazione, fu abbassato a superstizione animistica, e il dominio della natura interna ed esterna fatto scopo assoluto della vita (...) L'essenza dell'illuminismo è l'alternativa, la cui ineluttabilità è quella del dominio. Gli uomini avevano sempre dovuto scegliere fra la loro sottomissione alla natura e quella della natura al Sé. Con l'espansione dell'economia mercantile borghese l'oscuro orizzonte del mito è rischiarato dal sole della *ratio* calcolante, ai cui gelidi raggi matura la messe della nuova barbarie. Sotto la coazione del dominio il lavoro umano si è sempre più allontanato dal mito, per ricadere, sotto il dominio, sempre di nuovo in sua balia». Cfr. M. HORKHEIMER, T.W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, (1944), trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1997, p. 39.

solata alterità rispetto all'azione dell'Io, come ostacolo contro il quale il soggetto deve lottare per la propria affermazione. Da Fichte a Hegel, si compirà così una traiettoria culturale che non solo sarà in piena sintonia con i più larghi processi storici in atto, contribuendo in modo determinante alla loro legittimazione, ma costituirà l'apogeo della cultura borghese, e anche, forse inesorabilmente, la radice del suo stesso declino<sup>14</sup>.

La nobilitazione del lavoro, in definitiva, sembra riprodurre le tensioni e le contraddizioni di tutta un'epoca storica, essendo segnata, *ab origine*, da una profonda spaccatura al suo interno, perché se da un lato prende forma, si sedimenta, lungo una meticolosa strategia culturale, la sua apologia, nobilitando il lavoro come cosa in sé, dall'altro si finiscono per rimuovere le reali condizioni del lavoro per come esso prende realmente corpo nei processi che scaturiscono dalla sua divisione sociale. Ed è una frattura che peserà enormemente su tutto lo sviluppo storico successivo, la quale sembra radicarsi nelle stesse contraddizioni che segnano l'universalismo dell'età dei lumi, là dove la ricerca di leggi ideali capaci di trascendere il concreto divenire della storia costituisce, come molte volte documentato, un suo elemento portante. Antonio Banfi così riassume la questione:

«Sovra l'oscuro tragico caso delle forme storiche deve risplendere la natura umana nella sua purezza, come criterio sicuro e universale in ogni campo della cultura. È questo l'ideale dell'illuminismo, che domina, si può dire, tutto il XVIII secolo, e che già mostra chiaramente i caratteri di tutto il movimento. L'illuminismo è, in primo luogo, una tendenza pratico-riformatrice: da un lato esercita una aspra critica sulle forme tradizionali della vita, dall'altro pretende di crearne nuove universali e stabili. Questa lotta e questa fede sono sostenute da un ardente entusiasmo, a volte vivo di commossa umanità, a volte orgoglioso e fanatico; molto spesso incurante della concreta realtà di fronte allo splendore di un astratto ideale»<sup>15</sup>.

Di qui discendono i tratti peculiari della cultura illuministica: l'intellettualismo, il cosmopolitismo, l'eudemonismo e quella generalizzata fiducia circa le possibilità di emancipazione da parte dell'uomo che ne pervade l'*ethos*. L'apologia borghese del lavoro prende quindi le mosse da queste presupposti e, anche in virtù della fiducia di cui si alimenta, si lega ad

---

<sup>14</sup> Per quanto concerne questa interpretazione dell'hegelismo e della sua crisi resta di grande utilità K. LOEWITH, *Von Hegel zu Nietzsche* (1941), trad. it. *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del XIX secolo*, Torino 1949.

<sup>15</sup> Cfr. A. BANFI, *Sommario di storia della pedagogia*, (1931), Urbino 1964, pp. 259-260.

un'esplicita, ricorrente rivendicazione di tipo educativo, come dimostrano tanto i processi di pedagogizzazione della società, attraverso pratiche di disciplinamento sempre più capillari ed organizzate, tanto la riflessività pedagogica, che a partire dal tardo Settecento si misura sempre più apertamente con il lavoro in quanto orizzonte della formazione dell'uomo.

## 2. *La conoscenza e l'azione*

Rousseau, ad esempio, pur pervenendo all'elogio del lavoro per vie diverse da quelle battute dagli illuministi del suo tempo, e senza avere la pretesa, come nel caso di d'Holbach, di renderlo obbligatorio per tutti, anche se non manca di ammonire che «colui che mangia nell'ozio il pane che non ha guadagnato da sé, lo ruba»<sup>16</sup>, non si sottrae dal compito di metterne in luce la portata pedagogica e civile, pensando il lavoro come tramite per il superamento della dilaniante lacerazione tra essere ed apparire che caratterizza la società del tempo<sup>17</sup>. Così, mediante il lavoro può compiersi quel processo di ri-naturamento<sup>18</sup> dell'uomo in grado di riconciliarlo con se stesso e con gli altri, proprio a partire dall'utilità sociale che esso riveste. Un criterio dirimente, questo, per quel che riguarda la sua personale e talvolta curiosa gerarchia dei lavori, a capo della quale colloca quello del falegname, considerato per Emilio il lavoro ideale. Certo, Rousseau guarda soprattutto all'artigianato, alle arti e ai mestieri, dei quali tesse un noto ed appassionato elogio; d'altro canto, è la realtà economica delle piccole repubbliche elvetiche il modello al quale fa riferimento, che è di tipo manifatturiero e non certo industriale in senso proprio. Di qui i reiterati inviti ad Emilio affinché trovi un lavoro onesto e pulito, in grado di garantire il giusto equilibrio tra esercizio fisico ed attività riflessiva, che abbia un'effettiva utilità per la società senza cedere alla seduzione della ricchezza o alle frivolezze della moda. «Preferisco che sia calzolaio anziché poeta, o che lavori a lastricare le strade maestre anziché a far fiori di porcellana»<sup>19</sup>. Sono motivi ricorrenti nella riflessione rousseauiana, tutta orientata a celebrare il

---

<sup>16</sup> Cfr. J.J. ROUSSEAU, *Émile ou De l'éducation*, (1762), trad. it. *Emilio*, Torino 2002, p. 254.

<sup>17</sup> Indicativo, per quanto riguarda il tema del pregiudizio, il seguente passo dell'*Emilio*: «Se un uomo si vergogna di lavorare in pubblico armato di un'ascia e cinto di un grembiule di pelle, per me non è più che uno schiavo dei pregiudizi, pronto ad arrossire di una buona azione non appena si riderà dei galantuomini (...) Non è necessario esercitare tutti i mestieri utili per onorarli tutti: basta esser convinti che non ve ne sia nessuno indegno di noi». *Ibid.*, p. 262.

<sup>18</sup> Per un'eshaustiva interpretazione pedagogica dell'itinerario di Rousseau, capace di restituire l'affascinante complessità al di là di qualsiasi fuorviante semplificazione, si veda il recente F. CAMBI, *Tre pedagogie di Rousseau. Per la riconquista dell'uomo-di-natura*, Genova 2011.

<sup>19</sup> Cfr. ROUSSEAU, *Emilio* cit., p. 257.

lavoro delle mani a dispetto della verbosità dell'attività intellettuale. L'educazione di Emilio deve realizzarsi nel rispetto di questi principi: «È necessario che lavori da contadino e pensi da filosofo, perché non si intorpidisca nell'ozio come un selvaggio»<sup>20</sup>.

Siamo nel 1762, ci vorranno quattordici anni prima che venga pubblicato *La ricchezza delle nazioni* di Adam Smith e ce ne vorranno di più ancora perché comincino a manifestarsi pienamente gli effetti nefasti del macchinismo, ma la divisione del lavoro ormai, al di là degli idilli di Rousseau, al quale, tuttavia, si deve riconoscere il merito di prefigurare chiaramente sia Kant che Hegel<sup>21</sup>, verrà sempre più percepita come una necessità storica. Non mancano di rilevarlo, ad esempio, le grandi costruzioni concettuali della classicità tedesca, pur di fronte alle manifeste ostilità di coloro che, in nome dell'umanesimo e di una certa idea di *Bildung*<sup>22</sup>, continueranno a promuovere l'uomo intero contro quello dimidiato del lavoro diviso. Da Schiller a Humboldt, fino al disperante grido di dolore di Hölderlin, c'è tutta una sequela di denunce contro i rischi legati all'industrializzazione. Significativo, poi, quanto accade con il romanzo di formazione, il quale resta sostanzialmente estraneo all'etica borghese del lavoro, rifiutando l'idea che l'identità dell'uomo si possa giocare integralmente in quella dimensione. Caratteristica, questa, che non riguarda solamente la tradizione tedesca e che permane al di là della contingenza storica in questione. Infatti, «il grande romanzo di formazione europeo si ostina a cantare tutt'altra canzone. Quanto più il capitalismo si sviluppa, tanto più l'etica del lavoro si svilisce»<sup>23</sup>. Di fatto, però, nonostante queste significative e a loro modo emblematiche resistenze, tutto convergerà verso un'altra direzione. Anche Goethe, che pure guarda all'uomo nella sua integralità, non può che riconoscere la divisione del lavoro come necessità storica, se è vero che Faust, alla fine, si mette al servizio degli altri prosciugando paludi e scavando canali<sup>24</sup>.

Ad offrire, tuttavia, il supporto concettuale più esaustivo ai processi in atto nella realtà sociale è poi Kant, il cui sistema filosofico realizza appieno l'idea che la conoscenza sia tale in virtù del suo costitutivo legame con l'azione<sup>25</sup>. Tale considerazione non può muovere che dall'analisi delle con-

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>21</sup> Cfr. STAROBINSKI, *Rousseau* cit., p. 62.

<sup>22</sup> Su questo aspetto si tenga conto di M. GENNARI, *Storia della Bildung. Formazione dell'uomo e storia della cultura in Germania e nella Mitteleuropa*, Brescia 1995.

<sup>23</sup> Cfr. F. MORETTI, *Il romanzo di formazione*, Torino 1999, p. 183.

<sup>24</sup> Sul nesso tra etica faustiana e *homo faber* si veda TILGHER, *Homo Faber* cit., pp. 119-126.

<sup>25</sup> Pertinenti, ai fini della comprensione del nostro problema, le osservazioni compiute al riguardo da Tilgher: «Da Kant in poi la filosofia moderna obbedisce a un duplice e in apparenza

dizioni di possibilità del conoscere in relazione ai limiti invalicabili della ragione; limiti che impediscono all'uomo di stringere immediatamente in un unico nesso sensibilità e intelletto, particolarità ed universalità, richiedendo una paziente e difficile opera di mediazione affinché diventi possibile la stessa conoscenza. È su questo presupposto di carattere gnoseologico che si fonda la filosofia kantiana del lavoro. Proprio perché l'uomo è privo di intelletto intuitivo si rende necessario il lavoro della conoscenza, proprio perché le condizioni di possibilità del conoscere sono limitate diventa necessaria la cooperazione tra gli uomini. Il lavoro diviso trova qui il suo corrispettivo concettuale nella divisione dei saperi. Una legittimazione che non vale solo sul piano speculativo, ma anche, e forse soprattutto, su quello morale, ponendo l'uomo di fronte ad un impegno inedito: sentirsi responsabile del mondo che costruisce, pur nella radicale consapevolezza dei limiti che ne vincolano l'azione<sup>26</sup>. È una svolta storica gravida di conseguenze, che mette capo all'idea del lavoro come dovere, richiedendo sempre uno sforzo da parte dell'uomo, poiché esso non è pensabile al di fuori della pena e della sofferenza. Lavorare significa superare ostacoli, consumarsi nella fatica. Questa è l'idea kantiana del lavoro, la quale finisce per informare significativamente la sua stessa pedagogia, perché se è vero che l'uomo, l'unico animale educabile, è tale in virtù di ciò che ne fanno la disciplina ed il governo, è poi vero che solo nel lavoro può realizzarsi appieno la sua formazione<sup>27</sup>. In quest'ordine di discorso, alla fine, come osserva Antimo Negri, «si rigetta ogni visione arcadica della vita; ritorna in primo piano l'idea del lavoro come *ponos*; l'eroe di Kant resta Ercole che deve compiere tutte

---

contrario movimento: da una parte, a risolvere sempre più il particolare concetto di lavoro nel generale concetto di spirito come attività produttrice; dall'altra, a concepire sempre più l'attività sintetica e produttrice dello spirito sul modello dell'umile lavoro fabbrile». *Ibid.*, p. 84.

<sup>26</sup> Sull'intrinseca dimensione pedagogica del kantismo, proprio a partire dall'acquisizione della coscienza del limite, si veda A. ERBETTA, *Il destino pedagogico di Kant*, in *Il paradigma della forma*, Roma 1992.

<sup>27</sup> In un passo divenuto celebre, Kant al riguardo osserva: «È sommariamente importante che i bambini imparino a lavorare. Prima di poter pervenire a godere ciò che è necessario alla sua vita, gli occorre molta preparazione diretta a questo fine. Alla domanda se il Cielo non sarebbe stato più benigno se ci avesse fatto trovare tutto già preparato, così che non dovessimo affatto lavorare, si deve rispondere con un No, perché l'uomo ha bisogno di un'occupazione, sia pure accompagnata da un certo sacrificio. Così pure è assurdo il credere che se Adamo ed Eva fossero rimasti nel Paradiso terrestre, non avrebbero fatto altro che starsene seduti l'uno accanto all'altro, cantando canzoni pastorali e contemplando le bellezze della natura. La noia li avrebbe certamente tormentati in quella condizione come tormenta gli altri uomini». Cfr. KANT, *La pedagogia* cit., p. 42.

le sue fatiche prima che possa essere effettivamente accompagnato dalle Grazie. Dove c'è fatica, là c'è costrizione e necessità. C'è sempre un ostacolo da superare: un ostacolo che, certo, fa *paziente e fabbro* l'uomo, ma contemporaneamente gli dona una *dignità* che (...) non esclude, anzi implica necessariamente la sofferenza, propria di un uomo che non può starsene, anche posto che non se ne annoi, a cantare canzoni arcadiche e ad ammirare le bellezze della natura»<sup>28</sup>.

Siamo al punto più alto della costruzione ideale dell'*homo faber*, ma siamo anche nel mezzo di una cesura da cui neanche il genio di Kant riesce a sottrarsi: quella che separa l'essere dal dover essere. E la nobilitazione del lavoro si compie proprio nello spazio di quella cesura, poiché se è vero che Kant ha il merito di emancipare il discorso sul lavoro da retaggi formalistici e moralistici, giacché è solo in forza di «un talento particolare», sempre da coltivarsi, che si può diventare «un buon medico, un buon giudice o un buon politico», e non già per aver assimilato, in modo pedante e libresco, «le belle regole patologiche, giuridiche e politiche»<sup>29</sup>, è altrettanto vero che tutto il suo discorso si sviluppa comunque sotto l'egida ferma e implacabile dell'imperativo categorico, mettendo capo ad una normatività che l'uomo è sempre chiamato a sentire come propria, anelando ad un dover essere sempre al di là dell'essere. Così tra l'essenza del lavoro e la sua effettiva esistenza permane uno iato incolmabile, quello stesso iato che Hegel tenterà poi di riempire superando le aporie del kantismo.

Anch'egli continua la battaglia contro l'idea che il sapere sia immediato ed intuitivo, come se lo si potesse raggiungere senza la fatica della costruzione e della mediazione, in nome del principio per il quale «là dove manca la pazienza del negativo, là manca pure la serietà del filosofare»<sup>30</sup>. Cosicché, dando ascolto a parole notissime e infinite volte commentate, il sapere non può essere inteso se non come l'esito della fatica del concetto, giacché, ci ricorda Hegel, «per giungere al sapere propriamente detto, o per produrre quell'elemento della scienza che per la scienza medesima è anche il suo puro concetto, il sapere deve affaticarsi in un lungo itinerario»<sup>31</sup>. Quel travaglio che sempre accompagna il lavoro dello spirito e che conferisce al filosofare la stessa dignità di un lavoro ben eseguito, un aspetto, questo,

---

<sup>28</sup> Cfr. NEGRI, *Filosofia del lavoro* cit., p. 374.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 370-371

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 411.

<sup>31</sup> Cfr. G.W.F. HEGEL, *Die Phänomenologie des Geistes* (1807), trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, I, Firenze 1960, p. 21.

sul quale Hegel torna ripetutamente. Se ogni lavoro viene appreso mediante pazienti e faticose esercitazioni, se ogni esperienza è tale in virtù della sua estroflessione nel negativo, altrettanto deve accadere nel processo tramite il quale il sapere si forma, rinunciando all'idea che si possa filosofare in modo genuino e naturale senza cadere con ciò nella retorica e nella banalità<sup>32</sup>.

A partire da queste premesse prende corpo una filosofia del lavoro la cui vastità impedisce in questa sede qualsiasi tentativo di essenzializzazione, nella consapevolezza, tuttavia, che la sua decisività non ci può sottrarre dal compito di evocarne la portata pedagogica rispetto al tema in questione<sup>33</sup>. Perché è proprio con l'hegelismo che viene a compimento l'idea di lavoro maturata in età moderna, compresa la sua intrinseca, nonché tragica, formatività, come risulta nelle celebri ed avvincenti pagine della *Fenomenologia dello spirito* dedicate alla dialettica tra signoria e servitù. Prima di quest'approdo, tuttavia, il tema del lavoro è già significativamente presente nell'orizzonte della sua riflessione. Pur vivendo in una realtà non certo all'avanguardia sul piano industriale, Hegel conosce bene gli scritti di Smith e si interroga assiduamente sulle trasformazioni sociali ed economiche in atto, guardando con particolare interesse al fenomeno della divisione del lavoro. Un tema sul quale torna a più riprese, ribadendo la convinzione che se è vero che essa consente l'aumento della produzione, per altro verso si manifesta l'impovertimento spirituale del lavoratore, poiché lo si costringe a ridurre il campo delle proprie abilità e ad aumentare, di conseguenza, «la dipendenza incondizionata dal complesso sociale»<sup>34</sup>. Anticipando, com'è noto, un tema che verrà poi approfondito da Marx, Hegel definisce il lavoro diviso come «lavoro morto», poiché nel processo di oggettivazione che lo fa «lavoro astratto», «lavoro universale» si finisce per rendere il lavoratore sostituibile come una qualunque macchina. Di qui l'origine dell'estraneazione, là dove il soggetto non può che percepire il lavoro come qualcosa che

---

<sup>32</sup> In polemica con l'idea che la filosofia possa essere ridotta al rango del buon senso, Hegel scrive: «Per tutte le scienze, le arti, le abilità, i mestieri si è convinti che, per possederle, sia necessario impararle faticosamente ed esercitarle. Così, mentre ciascuno, pur possedendo occhi e dita, se gli si mettano a disposizione cuoio e arnesi è poi incapace di fare scarpe, - pare invece che, quanto alla filosofia, domini ora il pregiudizio che ciascuno sappia immediatamente filosofare e giudicare di filosofia». *Ibid.*, p. 56.

<sup>33</sup> A riguardo dell'orizzonte pedagogico nel quale si iscrive la riflessione hegeliana, si veda ERBETTA, *L'idea della Bildung*, in *Il paradigma della forma* cit.

<sup>34</sup> Per l'approfondimento di questi specifici aspetti si rinvia a NEGRI, *Filosofia del lavoro*, I, cit., pp. 408-429.



gli si oppone in virtù del carattere oggettivo e universale che lo costituisce.

A muovere dalla fondamentale dialettica tra bisogno e godimento, Hegel intende così il lavoro come strumento di mediazione tra uomo e natura, come ciò che consente la trasformazione dell'oggetto al fine di poterne godere del consumo. Questo differimento della soddisfazione del bisogno segna la rottura con l'immediatezza naturale in favore della civilizzazione. Il lavoro diventa quindi il *medium* che consente all'uomo di costruirsi come tale. Di qui il suo carattere formativo, come Hegel appunto esplicita nel cruciale passaggio della dialettica tra signore e servo in cui si assume il lavoro, in quanto cosa durevole, come ciò che consente alla coscienza di giungere a se stessa:

«Nel momento corrispondente all'appetito nella coscienza del signore, sembrava bensì che alla coscienza servile toccasse il lato del rapporto insensenziale verso la cosa, poiché quivi la cosa mantiene la sua indipendenza. L'appetito si è riservata la pura negazione dell'oggetto, e quindi l'intatto sentimento di se stesso. Ma tale appagamento è esso stesso soltanto un dileguare, perché gli manca il lato *oggettivo* o il *sussistere*. Il lavoro, invece, è appetito *tenuto a freno*, è un dileguare trattenuto; ovvero: il lavoro *forma*. Il rapporto negativo verso l'oggetto diventa *forma* dell'oggetto stesso, diventa *qualcosa che permane*, e ciò perché proprio chi lavora l'oggetto ha indipendenza. Tale medio *negativo* o l'*operare* formativo costituiscono in pari tempo la *singularità* o il puro esser-per-sé della coscienza che ora, nel lavoro, esce fuori di sé nell'elemento del permanere, così, quindi, la coscienza che lavora giunge all'intuizione dell'essere indipendente *come di se stessa*»<sup>35</sup>.

Certo, Hegel non manca di evidenziare che «il formare non ha soltanto questo significato positivo»<sup>36</sup>, poiché non si può eludere il fatto che a determinarne le movenze sia la paura del servo nei confronti del signore. Ciò sancisce, per un verso, l'estraneità che li mantiene nella separazione, per l'altro, la reciproca appartenenza nel segno del riconoscimento necessario dell'uno nei confronti dell'altro. Per Hegel, questo passaggio nel negativo è ineludibile, ed è ciò che gli consente di mettere definitivamente a fuoco il significativo formativo del lavoro stesso. Infatti, «proprio nel lavoro, dove sembrava ch'essa fosse un *sensu estraneo*, la coscienza, mediante

---

<sup>35</sup> Cfr. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 162-163.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 163.

questo ritrovamento di se stessa attraverso se stessa, diviene *sensu proprio*. - Per tale riflessione son necessari entrambi questi momenti; sia la paura e il servizio in generale, sia il formare; e necessari tutti e due in guisa universale. Senza la disciplina del servizio e dell'obbedienza la paura resta al lato formale e non si riversa sulla consaputa effettualità dell'esistenza. Senza il formare la paura resta esteriore e muta, e la coscienza non diviene coscienza per lei stessa»<sup>37</sup>.

Quale possa essere l'effettivo grado di libertà di questo lavoro servile sarà questione che mobiliterà una letteratura sterminata, in un ventaglio di interpretazioni che andranno dall'apologetica più entusiasta, capace di riconoscere in Hegel addirittura un baluardo contro le derive del «lavoro morto», alla denuncia più ferma nei confronti di un cinismo che lo renderebbe prossimo agli economisti classici. Ma quel che qui principalmente interessa evidenziare è la congruità della sua filosofia del lavoro alla costruzione dell'*homo faber* quale paradigma di formazione. Sotto questo profilo, restano di grande interesse le valutazioni di Negri, e non solo per l'equilibrio da cui sono caratterizzate, ma anche per l'attenzione pedagogica dalla quale sono accompagnate, in virtù della consapevolezza che nella fenomenologia dello spirito «sia l'oggetto che il soggetto diventano altri; ed in questo diventare altri da sé è la loro formazione»<sup>38</sup>.

In definitiva, la filosofia hegeliana del lavoro viene colta qui come superamento della cesura tra essere e dover essere nella quale non solo Kant, ma tutto l'illuminismo finisce per rimanere impigliato. Tale filosofia può allora essere intesa come descrizione della realtà esistente compresa nel suo dinamismo storico. Quale sia l'essenza del lavoro è questione che Hegel non disgiunge da quella che è la sua effettiva esistenza. E l'effettiva esistenza del lavoro è la sua divisione sociale come necessità storica. Sottraendosi alla 'saccenteria del dover essere', Hegel non assume affatto posizione contro il modello borghese di produzione, anzi, né fa valere la condanna umanistica contro il nuovo modello di società, respingendo il moralismo delle anime belle che si attardano nel rimpianto della società preindustriale. Cionondimeno, resta costante in tutto il suo discorso la preoccupazione che questo tipo di lavoro – astratto, universale, oggettivo – non possa che compiersi nel segno di un progressivo impoverimento spirituale

---

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Cfr. NEGRI, *Filosofia del lavoro*, I, cit., p. 418.

della realtà umana, come chiarisce sin dal periodo jenesese<sup>39</sup>. Quanto questa preoccupazione, magari anche accompagnata da un sincero *pathos*, riesca in Hegel ad emanciparsi dai rischi connessi alla piena identificazione di reale e razionale resta appunto questione con la quale tutta la filosofia a venire avrebbe poi fatto i conti.

«In siffatto *pathos* – può sintetizzare Negri – certo non c'è il sentimento schilleriano dell'«uomo intero» né, soprattutto, la sofferenza neumanistica ed «antindustriale» di Hölderlin, (...) ma pesa già l'auscultazione critica, che s'approfondirà rivoluzionariamente in Marx, dell'«età industriale» più preoccupata della crescita della produzione che dello sviluppo integrale dell'uomo»<sup>40</sup>.

### 3. *L'educazione al lavoro*

Al culmine dell'apologia borghese del lavoro troviamo anche le ragioni della sua crisi<sup>41</sup>. Ragioni, forse, già inscritte nei vizi di fondo della cultura che la legittima, la quale mentre nobilita il lavoro in sé ne disconosce la sua

---

<sup>39</sup> Così riflette Negri: «La considerazione realistica di questa società, fatta oggetto di studio attraverso l'economia classica, è, se non altro, quella che impedisce ad Hegel di sollevare l'*essenza* del lavoro ad un'altezza tale da porsi assolutamente oltre la realtà storica, non solo quella del suo tempo, ma di ogni tempo. È che l'*idealismo* di Hegel non si gonfia, particolarmente qui, di un *moralismo* che possa spingerlo in braccio alla nostalgia per un'epoca preindustriale – se si vuole, anche bucolica – del lavoro. Tuttavia, non tace in esso, proprio attraverso la presa di coscienza delle conseguenze negative per l'uomo del “lavoro diviso”, il bisogno di non far perdere al lavoro, anche quando più è assalito dalla durezza delle esigenze economiche, il ruolo che può e deve avere nella formazione dell'uomo». *Ibid.*, p. 413.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 414.

<sup>41</sup> Così Horkheimer e Adorno, proprio a muovere dalla dialettica tra signoria e servitù, in un passo di esemplare efficacia pongono la questione: «Lo schiavo resta soggiogato nel corpo e nell'anima, il signore regredisce. Nessuna forma di dominio ha saputo ancora evitare questo prezzo, e la circolarità della storia nel suo progresso trova la sua spiegazione in questo indebolimento, che è l'equivalente, il corrispettivo della potenza. Mentre attitudini e conoscenze dell'umanità vanno differenziandosi con la divisione del lavoro, essa è risospinta verso fasi antropologicamente più primitive; poiché la durata del dominio comporta, con la facilitazione tecnica dell'esistenza, la fissazione degli istinti ad opera di una repressione più forte. La fantasia deperisce. Il male non è nel ritardo degli individui sulla società o sulla produzione materiale. Dove l'evoluzione della macchina si è già rovesciata in quella del meccanismo di dominio, e la tendenza tecnica e sociale, strettamente connesse da sempre, convergono nella presa di possesso totale dell'uomo, gli arretrati non rappresentano la falsità. Viceversa, l'adattamento alla potenza del progresso – o al progresso della potenza – implica sempre di nuovo quelle formazioni regressive che convincono il progresso – e non solo il progresso fallito, ma anche e proprio il progresso riuscito – del suo contrario. La maledizione del progresso incessante è l'incessante regressione» Cfr. HORKHEIMER, ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo* cit., p. 43.

consistenza reale, finendo, come nel caso dell'economia classica, per rappresentare come naturali fenomeni che sono in realtà storici. Così, nel processo che vede compiersi la laicizzazione del lavoro, che chiama in causa tanto la nascente economia politica quanto l'apparato ideologico e culturale che la sostiene, la libertà viene fatta coincidere con la necessità, e tutto ciò che esiste può trovare la sua giustificazione. Esito un po' paradossale per un'epoca che aveva preso le mosse inseguendo l'ideale della libertà<sup>42</sup>, come un po' paradossale, a ben vedere, è la nobilitazione del lavoro in sé nello stesso momento in cui il lavoro reale comincia a mostrare il suo volto sempre più disumanizzante, rivelando, per così dire, il lato oscuro dell'*homo faber*; di lì a poco quella zona d'ombra avrà nomi precisi per essere identificata: si chiamerà oppressione, sfruttamento, alienazione, reificazione.

«È assai importante tenere l'operaio in un bisogno continuo di lavoro, non dimenticare mai che il prezzo basso della manodopera è non solo vantaggioso in sé stesso per il fabbricante, ma che lo diviene anche rendendo l'operaio più sottomesso, più laborioso, più regolato nei suoi costumi»<sup>43</sup>.

Così scrive un possidente ai tempi della Rivoluzione francese, ma sono parole che potrebbero sottoscrivere in molti e che avrebbero ispirato le classi dominanti delle generazioni a venire. Di lì a poco sarà Napoleone, in una lettera del 1807, a scrivere ad un funzionario:

«Più i miei popoli lavoreranno, meno vizi vi saranno; io sarei disposto ad ordinare che la domenica, passata l'ora delle funzioni religiose, le botteghe fossero aperte e gli operai restituiti al proprio lavoro»<sup>44</sup>.

Cinismo imprenditoriale? Arroganza del potere? Certo, ma non è solo questo. Si tratta, qui, di documenti indicativi per comprendere che cosa si agiti davvero alle spalle della retorica sulla virtuosità intrinseca del lavoro e, soprattutto, ci dicono qualcosa di significativo per quel che concerne gli aspetti più apertamente autoritari del processo di omologante conforma-

---

<sup>42</sup> Significative le domande che si pone Moretti a proposito dell'idea di libertà che scaturisce nel Settecento. Certo, non si tratta di interrogativi inediti, supportati peraltro da una larga tradizione critica, le cui ragioni, però, vengono qui messe in luce in modo assai efficace: «Libertà possibile. Possibile? E perché non *inevitabile*? Perché escludere che (...) la grande maggioranza degli uomini sia stata letteralmente *investita* dalla libertà come da un'improvvisa catastrofe? «Costretta» a goderne per il subitaneo venir meno di vincoli che la consuetudine aveva reso quasi naturali? Perché non ricordare che lo stesso pensiero liberale conìò una definizione della libertà – «*freedom from*» – che ne evidenzia l'aspetto privativo? Perché insomma ignorare che la libertà – nell'unica formazione sociale che ne ha fatto il principio supremo – è in primo luogo solitudine, e dunque spossante e dolorosa»? Cfr. MORETTI, *Il romanzo di formazione* cit., p. 74.

<sup>43</sup> Cfr. JACCARD, *Storia sociale del lavoro* cit., p. 214.

<sup>44</sup> *Ibid.*

zione che prende corpo nell'età moderna mediante una vasta opera di pedagogizzazione di tutto il tessuto sociale. Un processo che proprio nel lavoro trova uno dei suoi veicoli principali, la cui piena legittimazione, come abbiamo visto, non passa solamente attraverso lo sguardo interessato della filosofia delle manifatture, ma riguarda tutto l'apparato della scienza e della cultura. Con la Restaurazione questa traiettoria giungerà ad un approdo decisivo non solo sul piano sociale, ma anche su quello politico, inaugurando una nuova stagione del confronto sulla questione della libertà. Tra significativi scatti di giuntura e forti regressioni, il lavoro sarà un aspetto cruciale di quel confronto e sempre di più sarà elemento di contesa nel conflitto tra borghesia e popolo che prenderà corpo lungo tutto il XIX secolo.

Del vasto processo storico che vede l'affermazione del lavoro come cardine della società anche l'educazione e la pedagogia sono pienamente partecipi, con le loro luci e le loro ombre, mediante generosi slanci protesi all'umanizzazione del lavoro, ma anche attraverso conformismi e reticenze che ne esibiscono il volto più conservatore e regressivo. Significativo, a questo proposito, quanto accade con l'evoluzione del sistema scolastico e delle istituzioni educative in genere. Sin dall'inizio del XVIII secolo, infatti, ma recependo istanze già affermate da Comenio, entra in crisi la scuola di sola cultura e si incrementa quella di tipo tecnico-professionale, rivolta via via anche agli appartenenti delle classi sociali meno abbienti. Com'è noto, è soprattutto a partire dall'impegno di Jean Baptiste de La Salle che si afferma questo principio.

«La scuola tecnica aperta nel 1705 a Saint-Yoin diverrà un modello presto imitato, presentando un curriculum che mira a sostituire il latino con lo studio del commercio e della finanza, dell'architettura e della matematica, dell'idraulica e della cultura militare»<sup>45</sup>.

È una svolta importante. A partire da questo modello lungo tutto il Settecento, ma con una significativa accelerazione nella seconda metà del secolo, si vanno incrementando in Europa, con tempi e modalità diverse, scuole rivolte alla formazione tecnico-professionale. In certi casi con l'ambizione di mantenere un livello di cultura comunque elevato, rivolgendosi soprattutto alla media e piccola borghesia, in altri, invece, cominciando a guardare più da vicino all'educazione delle classi popolari, inaugurando la lenta transizione dalla funzione meramente custodialistica a quella più propriamente educativa attribuita alla scuola medesima. Si diffondono così di-

---

<sup>45</sup> Cfr. G. BOCCA, *Pedagogia del lavoro*, Brescia 1998, p. 20.

verse tipologie di scuole di arti e mestieri le quali cercano di rispondere ad esigenze differenti. È un fenomeno che se per un verso si lega ai processi sociali ed economici in atto, rispondendo alle necessità avanzate dal mondo della produzione, per l'altro si iscrive nella progressiva attenzione che le istituzioni statali riservano all'istruzione e alla formazione. È opportuno sottolineare, infatti, che il processo che porterà alla diffusione della scolarizzazione su vasta scala trova proprio in questo momento storico un passaggio determinante, in relazione al progressivo venir meno del monopolio ecclesiastico per quanto riguarda le questioni educative<sup>46</sup>.

Il nesso tra educazione e lavoro, tuttavia, non chiama solamente in causa la questione della scolarizzazione per quanto concerne la necessità di fornire un'adeguata preparazione tecnico-professionale alle future classi lavoratrici, ma si lega ad un altro fondamentale aspetto del nostro problema: il lavoro minorile. Che la rivoluzione industriale comporti la crescita esponenziale di questa piaga sociale è cosa nota, così com'è altrettanto noto il ruolo che viene attribuito alla scuola in funzione del suo contrasto. Resta però il fatto che lungo l'età moderna il processo che accompagna la consapevolezza relativa alla necessità di combattere questa grande iniquità è irto di difficoltà e contraddizioni, ben oltre il XVIII secolo. E la stessa istituzione scolastica, pur preposta a contrastarne gli aspetti più disumanizzanti, non sempre si rivela all'altezza del suo compito. In questo senso, fa opportunamente notare Egle Becchi:

«La scuola ha tentato di ovviare a questa realtà, di trasformarla e mitigarla, trasferendone alcuni tratti al proprio interno, preparando i bambini nella classe ad attività lavorative, modellizzate nella cultura scolastica, oppure istituendo scuole tecniche per ragazzini da i dieci anni in avanti, corsi festivi di avviamento al lavoro. Non è riuscita se non molto lentamente a comporre la frattura fra l'aula e la fabbrica, più a seguito del ridursi – per trasformazioni economiche, per leggi – del lavoro minorile che non dell'inventività didattica e culturale dei programmi e dei progetti d'istruzione»<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> Per quel che riguarda la diffusione delle istituzioni educative in Italia durante il XVIII secolo, si tenga conto soprattutto di G. BONETTA, *Storia della scuola e delle istituzioni educative. Scuola e processi formativi in Italia dal XVIII al XX secolo*, Firenze 1997; G. GENOVESI, *Storia della scuola in Italia dal Settecento a oggi*, Roma-Bari 2006; A. BIANCHI, *L'istruzione in Italia tra Sette e Ottocento*, Brescia 2007.

<sup>47</sup> Cfr. E. BECCHI, *I bambini nella storia*, Roma-Bari 2010, p. 236. Per un più specifico inquadramento del problema dell'infanzia durante il XVIII secolo, si faccia inoltre riferimento a E. BECCHI, D. JULIA, *Storia dell'infanzia*, II, *Dal Settecento ad oggi*, Roma-Bari 1996.

Difficoltà, queste, che molto hanno a che fare con il controverso processo storico mediante il quale si consolida in età moderna «il sentimento dell'infanzia»<sup>48</sup>, le quali ci confermano non solo quanto la questione del lavoro resti un aspetto cruciale del problema, nella complessa dimensione sociale che gli pertiene, ma anche quanto la coscienza pedagogica fatichi ad emanciparsi dai propri retaggi autoritari e regressivi. E questo sembra riguardare tanto le pratiche educative messe in atto, sia nei loro aspetti codificati ed istituzionali sia in quelli di tipo informale, quanto la riflessività pedagogica che le accompagna, come l'affascinante e controversa biografia di Pestalozzi, ad esempio, sembra per molti versi confermare<sup>49</sup>.

Se al pedagogista svizzero, infatti, stando ad una vulgata da tempo consolidata, viene attribuita la qualifica di primo, grande educatore dell'età moderna, è anche per l'impegno sociale messo in atto nei confronti delle classi sociali meno abbienti. Fare del lavoro uno strumento di educazione per il popolo diventa per lui un imperativo da perseguire in ogni modo, anche a costo di vedere fallire tutte le iniziative fondate nel tempo, come di fatto accade. La sua pedagogia sociale<sup>50</sup> è accompagnata da un afflato verso il mondo sincero e commosso, non priva di una dimensione utopica che vede nell'educazione la possibilità di rinnovare l'umanità sin nel profondo. In questo senso, educare l'uomo del popolo al lavoro ha per Pestalozzi una grande valenza pedagogica, in riferimento a due fondamentali questioni che tra loro si legano. Poiché, da un lato, si tratta di fornirgli una formazione professionale affinché possa far fronte al problema del sostentamento, trovando la sua collocazione nella società, dall'altro, consentirgli di emanciparsi dalla condizione di miseria morale nella quale versa in vista di una più compiuta umanizzazione della sua persona. Là dove non si tratta semplicemente di apprendere un mestiere, bensì di acquisire molteplici abilità che gli consentano di impegnarsi in attività diversificate: un'«arte generale» nella quale possano convergere le istanze – fisiche, intellettuali e morali – di una formazione pienamente armonizzata, giacché «l'educazione professionale non è l'educazione alla miseria di una singola capacità»<sup>51</sup>. Un

---

<sup>48</sup> Desumiamo il concetto, naturalmente, dal classico P. ARIES, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime* (1960), trad. it. *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, Bari 1976.

<sup>49</sup> Per un primo approccio alla sua figura, almeno in ambito italiano, resta utilissimo A. BANFI, *Pestalozzi*, Firenze 1929.

<sup>50</sup> Sul tema si veda il recente ed approfondito V. TIZZI, *La pedagogia sociale di J. H. Pestalozzi*, in *Menschenbildung. L'idea di formazione dell'uomo in Johann Heinrich Pestalozzi*, a c. di P. LEVRERO, Genova 2014, pp. 251-279.

<sup>51</sup> Cfr. J. H. PESTALOZZI, *Popolo, lavoro, educazione*, a c. di E. BECCHI, Firenze 1974, p. 206.



aspetto decisivo della sua pedagogia, questo, che impedisce di ridurre la formazione al lavoro ad un fascio di tecniche e abilità da acquisire, senza che si tenga in conto il problema della crescita spirituale di colui che lavora. Certo, l'orizzonte morale in cui essa si iscrive è segnato da principi che tengono l'uomo del popolo lontano da qualsiasi tipo di aspirazione all'emancipazione sociale. Anzi, egli dovrà apprendere «quanto i vantaggi dello *sforzo*, della *parsimonia*, dell'*esercizio*, della *tolleranza*, cui educa naturalmente la miseria, siano superiori ai vantaggi della ricchezza»<sup>52</sup>. Ne esce, da questa come da altre pagine, una visione sostanzialmente classista dei rapporti sociali: l'uomo del popolo deve rimanere tale. Il lavoro, allora, non sembra valere come strumento di riscatto nelle sue mani, ma come ciò che lo conferma nella sua posizione nella società. Pestalozzi, però, ha dalla sua il vantaggio di conoscerlo e frequentarlo il popolo. Sa quanto la miseria possa imbarbarire ed è quindi alieno da qualsiasi tentativo di idealizzazione. Questo, quantomeno, mitiga in parte il tono moralisticheggiante che a tratti pervade la sua visione del problema pedagogico. E non è cosa di poco conto, perché è ciò che gli consente di comprendere quali possano essere le reali necessità dell'educazione popolare, per quanto il suo conservatorismo lo tenga lontano dalla possibilità di immaginare qualsiasi forma di sovvertimento dei rapporti sociali dati.

La stessa ricezione della sua figura da parte dei contemporanei, d'altra parte, è piuttosto significativa anche da questo punto di vista. Da un canto, il crescente consenso che gli viene ad un certo momento attribuito, che coinvolge le maggiori personalità della cultura europea, disposte a raggiungere i luoghi più remoti tra le montagne della Svizzera pur di visitare le sue comunità di vita e di lavoro; dall'altro, la diffidenza che si manifesta nei suoi confronti con l'avvento della Restaurazione, quando nonostante la sua visione politica sia tutt'altro che rivoluzionaria subisce una progressiva marginalizzazione che lo costringerà a trascorrere gli ultimi anni di vita in povertà e solitudine. Così, il tramonto dell'utopia di un'umanità rinnovata per il tramite dell'educazione diventa anch'esso emblematico del momento storico in questione e la sua pedagogia finisce per essere consegnata all'inattualità, nonostante la larga influenza che avrebbe poi avuto in seguito<sup>53</sup>.

---

<sup>52</sup> Cfr. J. H. PESTALOZZI, *Scritti scelti*, a c. di E. BECCHI, Torino 1970, p. 176.

<sup>53</sup> Sull'inattualità feconda della pedagogia pestalozziana si veda M. GENNARI, *Pestalozzi e L'Abendstunde*, Introduzione a J. H. PESTALOZZI, *Die Abendstunde eines Einsiedlers* (1780), trad. it. *La veglia di un solitario*, Genova 2009.

Contraddizioni e paradossi, alla fine, che ci documentano l'estrema complessità del processo storico mediante il quale in età moderna si compie la legittimazione del lavoro. Certo, sotto il pungolo di una impellente necessità, come già avevano compreso Locke e poi Hume, l'uomo si emancipa dalla condizione di natura mediante il lavoro, al quale non può quindi che riconoscersi un'indiscutibile funzione emancipatrice. Cionondimeno, proprio nel momento in cui la questione della libertà si impone all'attenzione del dibattito pubblico, e si forma quel potente e pervasivo costrutto ideologico che è l'apologia borghese del lavoro, nei controversi dinamismi della sua divisione sociale nasce e si incrementa, di fatto, la svalutazione di colui che realmente lavora. Però, come documenta Pierre Jaccard guardando ai tempi lunghi della storia, è proprio nel momento in cui esso viene deprezzato che le civiltà manifestano la propria condizione di crisi, creando le condizioni del proprio inabissamento.

«A due riprese, nella storia del mondo occidentale, quest'ultima eventualità s'è presentata: dapprima, all'apogeo dell'era antica, quando il generalizzarsi della schiavitù, favorito da un'orgogliosa filosofia, ha dato luogo alla svalutazione del lavoro manuale, successivamente, agli inizi del secolo scorso, quando lo sviluppo iniziale del macchinismo ha segnato la rovina dell'artigianato, ha impoverito l'operaio e screditato l'intellettuale. La prima di queste grandi crisi del lavoro è stata fatale alla civiltà antica, la seconda minaccia ancora la nostra cultura e la nostra libertà»<sup>54</sup>.

Sono considerazioni da tenere in conto quando si esamini il problema, soprattutto se si tratta di indagarne, come qui per noi, gli aspetti controversi mediante i quali si determina, in età moderna, la legittimazione del lavoro sul piano educativo. Poiché ci consentono di comprendere che è solo nella consapevolezza della sua consistenza reale che diventa possibile sfuggire alle trappole dell'ideologia e del conformismo. Infatti, quando la pedagogia assume contezza del problema nei termini della sua estrema complessità – sociale, culturale e politica – non solo rinuncia ad esercitare sul lavoro uno sguardo di tipo moralistico, facendone semmai valere la cifra di impegno civile che lo accompagna, ma comprende anche il fatto che il problema della libertà, come l'universalismo dell'età dei lumi nella sua veste più alta vuole, si lega inesorabilmente al problema dell'uguaglianza. Solo in questo riconoscimento ci può essere spazio per il lavoro inteso come strumento di emancipazione, e forse di liberazione, del soggetto. Se poi si tratti di libe-

---

<sup>54</sup> Cfr. JACCARD, *Storia sociale del lavoro* cit., p. 8.

razione *nel* lavoro o di liberazione *dal* lavoro sarà questione che accompagnerà largamente il dibattito delle epoche storiche a venire, dentro e fuori dell'orizzonte del marxismo. Resta il fatto che tra Sette e Ottocento, quando la pedagogia assume il suo volto più critico ed emancipativo, pur nell'avvertenza del conflitto di prospettive che la caratterizza, è orientata a promuovere percorsi di umanizzazione che siano capaci di tenere insieme libertà e uguaglianza, permettendoci, alla fine, di scorgere quell'uomo che, come vuole il Pestalozzi de *La veglia di un solitario*, "tanto sul trono quanto all'ombra di un tetto di foglie è sempre uguale a se stesso"<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> Cfr. PESTALOZZI, *La veglia di un solitario* cit., p. 31.

***Libertà e identità culturale nel Piemonte di fine Settecento.  
La Società degli Unanimi di Torino***

PAOLO GERBALDO

*1. Fondare una Società letteraria: dalla Teocrita agli Unanimi*

«Convinto del gran vantaggio, e comodo che rappresentano le oneste Società, e principalmente letterarie ne fondai una in Lagnasco sul fine di Giugno 1789... (che) chiamai Accademia Teocrita»<sup>1</sup>. Con queste parole il ventenne Carlo Marco Felice Arnaud, nato a Lagnasco, località non distante da Saluzzo, il 25 aprile 1769, figlio del chirurgo Giuseppe Antonio e di Marta Colomba Denina, sorella dell'abate rivellese Carlo, motivava la scelta che lo aveva condotto a dar vita, appena ventenne, ad una Società letteraria. Lo stesso Denina, in seguito alla morte avvenuta a Parigi il 5 dicembre 1813, beneficerà poi il nipote lasciandogli «annualmente una bella pensione»<sup>2</sup>.

Dall'idea iniziale, pochi giorni dopo, il 2 luglio 1789, si passò rapidamente alla convocazione della prima adunanza dell'appena costituita Società letteraria «in casa del Protofondatore/casa propria di suo padre». L'Arnaud, nel corso della riunione, propose ai presenti un'orazione «in cui dimostrò l'utile delle Accademie». Accanto al Protofondatore, l'Intrepido, riprendendo la tradizione arcadica del nome accademico, troviamo la presenza di un gruppo di soci fondatori uniti sia dalla provenienza geografica, la provincia sabauda e, nella fattispecie, l'area saluzzese e saviglianese, che dall'interesse per la cultura e la sociabilità accademica. Tra i quattro soci fondatori un posto di primo piano spettò sicuramente a Giulio Luigi Maffoni di Sanfrè, socio di diverse società letterarie e, tra gli Unanimi, il Pacifico. Gli altri fondatori furono: Gioseffo Massa di Savigliano, l'Indifferente; padre Francesco Borgarelli, religioso camaldolese di Chieri, il Dissonante; il professore Pietro Demonte di Cavallermaggiore, l'Indivisibile<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> C.M. ARNAUD, *Breve storia della Società degli Unanimi dalla sua fondazione fino al 1792*, Biblioteca Reale Torino, Miscellanea, 125-36. Anche per le citazioni non diversamente indicate. Il manoscritto raccoglie, in carte non numerate, un profilo della Società seguito dai verbali di quattordici adunanze comprese tra luglio 1789 e maggio 1791.

<sup>2</sup> C. NOVELLIS, *Cenni storici sul villaggio di Lagnasco*, Torino 1845, p. 36 (ristampa anastatica a c. di L. BOTTA, Marene 1998).

<sup>3</sup> *Elenco de' componenti la Società letteraria degli Unanimi di Torino*, Giacomo Fea, Torino 1792, pp. 3-4.

La Società letteraria Teocrita, nei suoi passi iniziali, volle mantenere un esile legame con l'Arcadia di Roma ponendosi perciò, più idealmente che praticamente, come una Colonia presente nel Regno di Sardegna sulla scia degli Innominati di Bra e dell'Accademia di Fossano.

In realtà la presenza della Società letteraria a Lagnasco, come apprendiamo dal resoconto di un'adunanza svoltasi l'anno seguente (8 luglio 1790), fu di breve durata. La Società fissò infatti la sua sede nella località della provincia saluzzese «perché era intenzione di chi la fondò, che si conservasse sempre quella privata letteraria conversazione fra amici ma essendosi associati molti altri soggetti, si stimò di ridurla a pubblica Accademia, e perciò trasferirla in Torino, lasciando perciò una Colonia in Lagnasco con il privilegio dei Soci di tenervi adunanza e fare delle aggregazioni nei mesi di Luglio, Agosto, Settembre ed Ottobre, e questo in memoria dell'origine ch'ebbe l'Unanime Società in detto luogo, e in attestato di riconoscenza al Protofondatore, che vi nacque...».

Alcuni degli iniziali soci non gradirono però né il trasferimento a Torino della Teocrita né il fatto che essa divenisse una pubblica accademia. Essi chiesero perciò, ed ottennero, di essere cancellati dall'elenco.

Nel periodo compreso tra novembre 1789 e maggio 1790, non si svolse comunque nessuna formale adunanza limitandosi l'attività solo ad alcuni incontri informali tra i soci fondatori.

Dopo il trasferimento a Torino, occorrerà perciò attendere fino al 6 maggio 1790 per trovare traccia della prima formale adunanza «che cominciò alle ore tre, e mezzo dopo mezzodi, e terminò alle sei e mezza». Il primo atto riguardò il Protofondatore: «Dichiarato il Suddetto Signor Carlo Arnaud Istitutore e fondatore dell'Accademia Teocrita, e creato ed acclamato Preside di essa dichiarando, tal carica competergli di natura, e di giustizia...».

Definito il Preside, i soci si interrogarono sul nome accademico, la vera e propria carta d'identità, verso l'esterno e l'interno, dei membri di questo gruppo sociale che intendeva porsi, in modo visibile, sullo scenario culturale sabauda. Non trovando particolare consenso l'originario appellativo di Teocrita, se ne proposero inizialmente, rimanendo però sempre nel solco dell'accademismo di matrice arcadica, alcuni altri tra i quali Indivisibili.

Gli altri temi trattati riguardarono sia le modifiche da apportare al Regolamento accademico che l'aggregazione dei soci simboleggiata, quest'ultima, dalla consegna delle Patenti sigillate con il Sigillo accademico riportante «la Dea Concordia, la quale tiene nella mano destra un fascio di verghe, e nella sinistra il motto *Omnes in unum*».

Al termine della discussione, il Regolamento compilato dall'Arnaud venne ovviamente adottato apportandovi solo delle minime correzioni.

Il mese successivo si svolse la seconda riunione dei soci che approvò alcune importanti variazioni: «Nell'Adunanza dieci Giugno 1790 trovandosi poco adattato questo nome ad essa massimamente dopo le riforme delle sue leggi, i Fondatori cedettero ai Soci il Diritto di mutarne il nome, il che fu fatto per mezzo di pubblica, ed anche di segreta votazione dopo varie dispute cangiandoli il nome di Accademia... in quella, di Società, e quella di Teocrita in Unanimi, chiamandosi Società letteraria degli Unanimi». Sempre in merito al nome accademico, dopo una nuova lettura dei Regolamenti, «si adottò la proposizione dei Signori Fondatori cioè di chiamare questa Accademia col semplice nome di Società letteraria».

Con il trasferimento nella capitale del Regno, l'Accademia «mutò il primo nome in quello d'unanime..., prendendosi per la sua impresa la Dea Concordia appoggiata ad una colonna...»<sup>4</sup>.

L'Accademia Teocrita e, soprattutto, degli Unanimi, fin dall'istituzione, s'inserì quindi nel dibattito culturale che, dalla periferia, guardava al centro. In tale contesto di fondo maturato nell'ambito del XVIII secolo, l'esperienza degli Unanimi si posizionò decisamente verso Torino allontanandosi così dalla periferia. Prendendo in considerazione il primo anno di vita possiamo infatti osservare che esso costituì, in modo chiaro, il definitivo superamento dell'esperienza arcadica vissuta dal Ducato-Regno sabauda. Il filo che univa i «pastori» sabaudi a quelli di Roma, partendo dagli Innominati di Bra e passando per la Colonia fossanese, non mancò di essere ricordato dalla stesso Denina: «Una terza associazione della stessa natura che prese il nome d'accademia degli unanimi. Ancorché queste due ultime poco aumentassero le nostre letterarie ricchezze, provavano non di meno manifestamente, che nella fine del secolo gli studi e privati e pubblici fiorirono assai più che in sul principio, o poco dopo la metà di quello»<sup>5</sup>. Tale legame con l'Arcadia si fece però progressivamente sempre più labile fino ad essere sostanzialmente reciso proprio dagli Unanimi.

Lo stesso Arnaud, pur essendo un giovane uomo di lettere che agiva in un orizzonte inizialmente provinciale, partecipò comunque, in prima persona, al grande momento vissuto dall'associazionismo culturale sabauda degli anni Settanta e Ottanta del XVIII secolo quando, giunti ormai al tramonto dell'Antico Regime, logge massoniche, accademie, società di lettura, salotti e casini nobiliari punteggiarono non solo Torino, ma anche i

---

<sup>4</sup> *Saggi dell'Accademia degli Unanimi*, tomi I e II, Fea, Torino 1793, II, p. 45.

<sup>5</sup> C. DENINA, *Supplimento al libro XXI*, in *Istoria della Italia Occidentale*, Tomo VI, Torino 1809, p. 19.

centri minori della provincia. In quest'ultima direzione l'esempio più significativo è quello della già ricordata Fossano, città in cui, fin dal 1777, era attiva una Colonia arcadica, in seguito trasformata in Accademia con patenti regie a testimoniare sia la protezione reale che l'inserimento, a pieno titolo, nel solco della sociabilità subalpina. Toccò ancora al Denina rimarcare, pochi anni dopo, proprio il fermento culturale presente nella provincia: «E mentre la coltura letteraria comunicavasi da una ad altra classe degli abitanti, estendevasi parimente dal basso all'alto Piemonte, dal sud-est al nord-ouest. Cosicché da tal paese, dove prima appena qualche leggiera traccia si osservava di letterari progressi, uscirono molti individui che contribuirono all'illustrazione della comune patria»<sup>6</sup>.

Negli ultimi decenni del Settecento, si assistette perciò ad una profonda modifica del mondo culturale piemontese che, sempre più avido di libri, soprattutto classici dell'illuminismo europeo, finì col mettere a dura prova il consolidato sistema di diffusione della cultura gestito dai librai torinesi, tradizionalmente impegnati a far circolare, favoriti dalla posizione di cerniera tra la Francia e la Penisola della città, i testi d'Oltralpe e ora chiamati a soddisfare una crescente domanda interna di volumi di ogni genere.

Nell'evoluzione delle nuove forme della sociabilità lo spazio geografico identificabile con l'area del Cuneese non rimase certo escluso ed esercitò un ruolo non marginale, fornendo uomini e idee, sia nella definizione di una opinione pubblica che nel delinearsi, all'interno di uno Stato ancora largamente fondato sull'assolutismo, di una moderna società civile. Tra i nomi di maggior interesse è sufficiente ricordare quelli dell'albese Giuseppe Vernazza di Freny e del fossanese Gaetano Emanuele Bava di San Paolo.

In tale quadro di riferimento, l'operazione messa in atto da Carlo Marco Arnaud puntò ad inserirlo, nonostante la giovane età, nel circuito accademico, in primo luogo sabauda. Un inserimento che passò attraverso il coinvolgimento nella Società letteraria sia di uomini di lettere di un qualche prestigio che di alcuni noti storiografi come il saluzzese Vincenzo Malacarne e Carlo Tenvelli.

Dopo aver definito il nome accademico e i Regolamenti, i soci Unanimi trascorsero un lungo periodo in cui non si radunarono più ufficialmente. La terza adunanza si registrò infatti solo il 16 dicembre 1790 alle solite «ore tre pomeridiane» seguita, pochi giorni dopo, il 21, dalla quarta. In tale data «si tenne particolar adunanza per definire, ed approvare i regolamenti della

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 20-21.



Società: i quali furono previa discussione, e di certi paragrafi anche previa segreta votazione approvati, e sottoscritti».

Il Regolamento della Società fu ancora oggetto di alcune osservazioni sui vari Capitoli che li componevano sia nell'ottava (6 febbraio 1791), nella quale l'Arnaud invitò i soci a porre «i loro riflessi in iscritto, e a viva voce sui medesimi capitoli», che nella nona adunanza (13 febbraio 1791). Le «leggi accademiche» saranno infine pubblicate, nei primi mesi del 1791, con il titolo di *Capitoli della Società degli Unanimi*. Fin dal primo Capitolo si provvide a definire con chiarezza l'oggetto di studio della nuova accademia che risultò così ben lontana dalle pastorellerie arcadiche: «La Società degli *Unanimi* eretta in Torino ha per iscopo suo principale di trattare di *Storia Patria* sì *Ecclesiastica*, che *Civile*, e di *Letteratura amena*»<sup>7</sup>.

La definizione, e la conseguente pubblicazione, dei *Capitoli* comunicò, prima di tutto all'esterno, che la Società aveva un suo progetto ben definito pensato, almeno nelle intenzioni, per durare a lungo. In secondo luogo, essa intese così crearsi uno spazio culturale autonomo che non era però estraneo, contrariamente a quello di matrice arcadica da cui molti dei suoi membri provenivano come formazione accademica, sia alla storia che alla realtà circostante.

Al pari di altre Società letterarie, anche per gli Unanimi la necessità di avere uno statuto divenne un'esigenza generatasi proprio all'interno dei lavori delle adunanze. Tale necessità fu infatti un'espressione della conversazione e del dialogo esistente tra i partecipanti alle riunioni letterarie finalizzate a trasformare un semplice gruppo di uomini di lettere in un'istituzione accademica.

Per rendere effettivo tale mutamento occorreva però possedere dei punti fermi, delle linee guida, in grado di organizzare i lavori sia all'interno delle adunanze che nell'ambito delle produzioni scritte dei singoli soci. I *Capitoli* sintetizzarono, e sistemarono, quindi quanto emerso dalle riunioni svoltesi prima dell'approvazione e della relativa stampa. Essi, accanto alla funzione regolativa della futura vita accademica, ebbero però una seconda funzione altrettanto importante: circoscrivere, all'interno della Società, un mondo in cui si annullavano le disuguaglianze sociali che erano invece presenti all'esterno di essa. Racchiusa da un'identità ben definita e riconoscibile, la microsocietà degli Unanimi certificò così, con la pubblicazione dei *Capitoli*, la sua stessa esistenza entrando così nel novero delle società letterarie e scientifiche attive nel Regno di Sardegna.

---

<sup>7</sup> *Capitoli della Società degli Unanimi*, Pietro Barbié, Carmagnola 1791, p. 3.

Veniamo ora ai *Capitoli* che, come abbiamo già visto, definirono, prima di tutto, il nome e l'impresa della Società accademica. Quest'ultima espresse sia il motivo per cui si riuniva quel gruppo di uomini di lettere che il loro sentimento unitario.

Detto che occorre aver compiuto un corso di studi adeguato per essere ammessi alla Società, il terzo Capitolo intese organizzare, e regolare, la microsocietà degli Unanimi. Pur inseriti in un mondo perfetto nel quale operavano in modo sostanzialmente paritetico, gli accademici si suddivisero infatti secondo una loro gerarchia interna articolata «in tre classi di *Membri*, cioè di *Ordinarj*, e *Liberi*. Gli *Ordinarj* son tenuti a dare un lavoro all'anno, se sarà di *Storia Ecclesiastica*, o *Civile*, e a due lavori, se mai fossero di *Letteratura*. Gli *Onorarj* non han obbligo di presentare alcun componimento, ma di promuovere secondo le maggiori lor facoltà i vantaggi, e il decoro della Società. I *Liberi* debbono partecipare per iscritto al nostro *Segretario* qualunque evento interessante la Storia, che occorresse nei loro paesi, le nuove scoperte fatte dai Letterati, le Iscrizioni, i Libri nuovi, e le vicende più considerabili, ecc.»<sup>8</sup>.

I diversi incarichi previsti, nel quarto Capitolo, per il funzionamento della Società, da attribuirsi, con durata biennale, nel mese di gennaio furono di «Preside, d'Istoriografo, Censore, Cancelliere, Archivist, Bibliotecario, Segretario, e Segretario di corrispondenza, Tesoriere, e Direttore delle Stampe, amovibili tutti, o confermabili in parte, quando si approvi ...»<sup>9</sup>.

In modo particolare, il Capitolo sesto si soffermò sul Preside: «Nel nominar il *Preside* si abbia principale riguardo, che sia ben affetto alla *Società*, noto alla Repubblica Letteraria, e quel ch'è più essenziale per non degenerare dal nostro primo Istituto, sia egli versato nella *Storia Patria*. Alla carica di Censore si eleggano persone di conosciuta dottrina»<sup>10</sup>.

Molta attenzione gli accademici posero nel definire l'organizzazione delle pubblicazioni: «Ogni sei mesi si pubblicherà stampato a spese della *Società* un Volume delle *migliori Produzioni*, che le saranno state presentate, cioè alternativamente un tomo di *Memorie Storiche*, che sarà il primo, e l'altro di *Letteratura* con distribuirsi *gratis* ad ogni *Socio* una copia, e due ai *Cofondatori*, ed *Uffiziali*, che avranno adempiuto a quanto è prescritto nei presenti *Capitoli*»<sup>11</sup>. Un quadro preciso dei temi da non affron-

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 3-4.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 6-7.

tare dai Soci nelle loro produzioni scritte lo delineò invece efficacemente l'undicesimo Capitolo: «Non si accettano Scritti contro la nostra SS. Religione, e contro i Principi; libelli infamatorj, Poesie amorose, od oscene, e satire; ma si riceveranno le giudiziose riflessioni, e sensate critiche che si voglion fare in iscritto sull'opera di Letteratura, quando insieme non si offenda la riputazione dei medesimi Letterati»<sup>12</sup>. Altrettanta precisione riguardò anche le lingue il cui utilizzo era ammesso in base ai diversi generi: «Le memorie di Storia Patria si debbono scrivere in Italiano, o in Latino, e corredare di autentiche citazioni. Quanto riguarda l'Eloquenza si scriva in Latino, o in Italiano, o in Francese. Le Poesie anche in Piemontese dialetto saran gradite, ed accette»<sup>13</sup>.

Trattandosi di una Società letteraria ad accesso regolamentato, il Capitolo ventiduesimo dedicò perciò ampio spazio alla spiegazione dei meccanismi adottati per selezionare chi poteva essere o meno incluso tra gli Unanimi: «I *Postulanti* si propongano per iscritto al *Preside*, manifestandone la patria, la professione, l'età, impieghi, e titoli, ed il *Preside* assegnerà loro un tema, su cui lavorare. Esaminato privatamente dai Censori questo lavoro, che signato sarà... si verrà alla *votazione segreta* e l'accettazione poi si farà pubblica con leggere la Produzione, ed il nome del novello *Aggregato*. Da questo esame andrà solo esente chi è noto alla Repubblica Letteraria per degne opere date alle Stampe. Si estragga egli poi, o per mano di chi vorrà quel *nome* che gli toccherà in sorte»<sup>14</sup>.

Il nuovo socio, una volta entrato a far parte degli Unanimi, doveva però ottemperare agli obblighi definiti nel Capitolo ventitreesimo: «Ogni nuovo *Aggregato* prima di ricevere le Patenti farà un regalo in danaro secondo il suo beneplacito alla Società pel mantenimento di essa; ed ogni anno in Dicembre pagherà al nostro *Tesoriere*, ritirandone la quitanza, ll. 4. soldi 10 di Piemonte per le spese annuali; verranno poi compensati i *Socj* di tale somma nelle copie di ciascun volume delle Memorie, che riceveranno di sei in sei mesi»<sup>15</sup>.

Il fondamentale aspetto della memoria dei soci e delle loro attività nel seno dell'Accademia trovò, nel ventottesimo Capitolo, un'adeguata esposizione: «Si custodirà nell'archivio l'elenco dei *Socj* si vivi, che defunti coll'elogio dei benemeriti. Si terrà nota di ogni nuovo stabilimento, delle

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 7-8.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 11-12.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 12-13.

*Sessioni* tenute, delle Composizioni lettesi col nome, e la Patria dell'Autore. Si conserverà il libro dell'entrate, e delle spese, la Raccolta delle iscrizioni, e notizie del Paese, le Memorie letterarie, e quanto potrà interessare il decoro, ed il lustro della *Società* non meno, che il desiderio di ciascun *Membro* di essa»<sup>16</sup>.

I ventinove Capitoli si conclusero con l'ultimo che ricordava ai soci dall'Accademia degli Unanimi che si poteva però, una volta inclusi, anche essere esclusi: «Chi si mostrerà notabilmente inosservante di questi *Capitoli*, stati di consenso *Unanime* da noi concordati, verrà, quando non giovino le ammonizioni, anche escluso dai favori della Società, onde raccomandasi appunto ad ognuno di vivere, e diportarsi da fido Unanime, facendosi negli atti, e nelle parole, sì in privato, che in pubblico riconoscere per tale»<sup>17</sup>. Ai ventinove Capitoli, venne aggiunto l'elenco dei soci, per il periodo 1790-91, suddivisi in base agli incarichi e ai luoghi di residenza.

Il flusso delle adunanze degli Unanimi risultò abbastanza costante fino al mese di maggio del 1791. I verbali delle riunioni danno infatti un sintetico resoconto delle attività svoltesi nelle tre ore medie di durata delle singole adunanze: lettura di produzioni in prosa o in versi da parte dei soci ordinari o di quelli corrispondenti; aggregazione di uomini di lettere come soci; dibattiti relativi alla vita sociale riguardanti, questi ultimi, in pratica, solo i Regolamenti.

Ogni verbale venne poi concluso dall'elenco dei soci presenti che si aggirava attorno ad una media compresa tra i quindici e i venti registrando però un naturale calo nelle ultime sessioni accademiche. In tutte le adunanze, Carlo Marco Arnaud fu indicato al primo posto dell'elenco risultando sempre presente.

Il 1790 si chiuse, il 28 dicembre, con la quinta adunanza, mentre il 1791 si aprì, il giorno 12 gennaio, con la sesta. Nel corso della sessione di lavori accademici, si lesse la vita del B. Aimone Tapparelli de' Signori di Lagnasco» del Protofondatore che sarà poi pubblicata in volume autonomo, come vedremo, una decina di anni dopo. «Un'altra parte della vita del B. Aimone Tapparelli» occupò anche l'adunanza, la settima, del 29 gennaio 1791.

Il mese di febbraio, detto delle adunanze settima e ottava, proseguì con la nona (13) e la decima (20). Il ritmo degli incontri di cui abbiamo documentazione si mantenne costante nel mese seguente con due adunanze: undecima, 5 marzo; duodecima, 29 marzo. Nel mese di aprile gli Unanimi

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 14-15.

s'incontrarono una sola volta nel corso della decimoterza adunanza del 10. Stessa cosa a maggio dove, nell'ambito della decimoquarta adunanza tenutasi il 4 maggio, l'Arnaud lesse la «continuazione della vita del B. Aimone».

Ricostruito l'andamento delle adunanze negli anni iniziali di attività della Società letteraria, rivolgiamo ora l'attenzione al biennio accademico di riferimento 1792-1793, quello al quale gli Unanimi dedicarono un ampio elenco dei numerosi soci disegnando così una loro geografia intesa, almeno nelle intenzioni comunicative, ad andare oltre gli stretti confini del Regno di Sardegna. Possiamo allora partire dall'elezione a Preside del socio ordinario Giulio De-Benioli (Avventurato), mentre suo Vice risultò l'Arnaud. Ad assumere l'incarico di Promotori vennero designati l'abate Vincenzo Maria Mossi di Morano e il conte Prospero Balbo, entrambi soci onorari coi nomi di Accorto e Tacito. L'incarico di Cancelliere spettò invece all'abate Andrea Craveri, socio ordinario col nome di Unito, mentre l'abate Felice Angelo Martini, socio onorario col nome di Piacevole, fu il Vice.

Scorrendo il vasto organigramma della Società troviamo ad occupare i diversi incarichi dei soci ordinari attivi sia nel mondo culturale che accademico sabauda.

Dato il carattere peculiare degli Unanimi soffermiamoci solo sul ruolo dell'Istoriografo affidato al Tenivelli: «Sig. abate Carlo Tenivelli, Torinese, patrizio Moncalierese, ivi professore di retorica, e prefetto delle pubbliche scuole, dottore del collegio di filosofia, e belle arti nella regia università di Torino, membro delle accademie reale agraria di Torino, reale di Fossano, d'Alessandria, di Pavia, di Lucca, e di altre società letterarie, corrispondente effettivo della reale accademia delle scienze di Torino, socio ordinario col nome d'*Ilare*»<sup>18</sup>.

Lo stesso Tenivelli, accanto agli abati Eugenio De-Levis, Giovanni Battista Moriondo, Giuseppe Francesco Meyranesio coordinati da Prospero Balbo, Jacopo Durando e il barone Giuseppe Vernazza di Freney, venne indicato come Censore per la storia patria.

Guardando ora all'elenco dei Soci ordinari ne troviamo annoverati ventuno a fronte dei trentaquattro indicati come onorari. I Soci liberi censiti risultarono trentasei, mentre sette furono quelli corrispondenti. Tra i Soci liberi ne ricordiamo infine due legati al momento della fondazione lagnaschese dell'Accademia: «Il Vice-segretario emerito sig. abate Giuseppe Maria Giacca da Scarnafigi, priore di S. Croce, membro dell'accademia de'

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 7.

costanti, detto il *Fedele*. Il Vice-segretario emerito sig. abate Vincenzo Barucco di Lagnasco, pensionario di S.M., detto l'*Ardito*»<sup>19</sup>.

L'ambito geografico di provenienza degli uomini di cultura indicati come soci, pur ruotando attorno ad un nucleo centrale caratterizzato dalla provenienza saluzzese e saviglianese, come nascita più che come formazione e luogo di effettiva attività culturale vista la loro presenza costante nel capoluogo sabauda, tese poi ad estendersi oltre i confini del Regno di Sardegna: «In poco tempo l'accademia degli Unanimi cerca una legittimazione anche all'esterno, giungendo ad un organico di circa duecento soci di cui una sessantina residenti in altri stati italiani. Il nome dell'accademia avrebbe dovuto con tutta probabilità indicare, nell'intenzione dei fondatori che si rifacevano al magistero del Denina, la fedeltà politica alla monarchia sabauda, al culto della storia patria e della religione, ma con gli anni l'accademia si estende e comprende intellettuali che si comporteranno in modi diversi di fronte all'evento rivoluzionario che di lì a poco avrebbe travolto lo stato sabauda»<sup>20</sup>.

Il lavoro necessario ad organizzare al meglio il funzionamento della Società degli Unanimi proseguì quindi, una volta identificato il nome, nelle adunanze successive nelle quali si procedette a fissare gli altri elementi costitutivi di un'accademia: l'«impresa» e lo statuto.

Per la prima, che indicò e riassunse, guardando all'esterno, il motivo per cui si riuniva quel gruppo di persone, «fu il di lei scopo limitato alla sola coltura delle scienze, e della letteratura» e poi, alla «sola Storia patria e letteratura amena» (8 luglio 1790).

In base ai criteri enunciati nei *Capitoli*, la Società degli Unanimi di Torino, nel suo periodo di maggior attività coincidente con i primi anni Novanta del Settecento, risultò composta, innanzitutto, dal nucleo dei soci fondatori capeggiato dall'Arnaud.

Giunti a questo punto occorre però aprire una breve parentesi al fine di occuparci delle tappe salienti della vita del fondatore dell'Accademia: Carlo Marco Felice Arnaud<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>20</sup> E. MATTIODA, *La nostra perduta rigenerazione. Accademici Unanimi, Uniti, Pastori della Dora dal 1789 al 1802*, in AA.VV., *Dal trono all'albero della libertà*, Atti del Convegno, Torino, 11-13 ottobre 1990, Roma 1994, 2 voll., II, pp. 593-604. Per la cit. p. 594.

<sup>21</sup> Diversi i titoli attribuiti al Teologo sia di natura culturale che religiosa: «... Professore di retorica e di filosofia, pastor arcade di Roma, fondatore e presidente emerito dell'Accademia Unanime Subalpina di Storia e Belle Arti di Torino, socio dell'immobile di Alessandria, Affidata di Pavia, Filarmonica di Alba, Reale di Filosofia e Belle Lettere di Fossano, irrequieta di Chieri,

## 2. Un uomo di lettere non solo di provincia: Carlo Marco Arnaud

Nato, come già visto a Lagnasco, Carlo Marco, una volta terminati gli studi teologici e, in pratica, esaurita l'esperienza della Società degli Unanimi, celebrò la sua prima messa nella chiesa torinese di Santa Maria di Piazza il 30 maggio 1795<sup>22</sup>. Superati i necessari esami, il Lagnaschese ottenne, nel 1795, la sua prima nomina come insegnante di retorica e di filosofia nel collegio di Barge, proseguì l'insegnamento prima a Valenza Po, poi Fossano e infine a Moncalieri. In quest'ultima località, egli continuò a vivere anche dopo essersi ritirato, nel 1821, dall'insegnamento. Il teologo Arnaud, più portato per gli studi che per l'attività pastorale, rifiutò, preferendo dedicarsi all'insegnamento, sia la nomina a parroco a Narzole (1805) e Ruffia (1806) che quella di canonico della cattedrale di Saluzzo. L'Arnaud fu anche autore di un'opera di natura biografica (*Vita della marchesa Benedetta Clotilde Spinola*, 1793), mentre ai primi anni dell'Ottocento risalgono alcuni studi del religioso lagnaschese rimasti però manoscritti: *Storia di Lagnasco* (1800); *Saggio di storia di Savigliano* (1800); *Zibaldone di memorie su Savigliano* (1800); *Memorie storiche biografiche piemontesi* (1800), *Memorie storiche di persone illustri di Savigliano* (1805).

L'Arnaud, poco incline ad impegnarsi politicamente, passò indenne gli anni napoleonici e, nel periodo della Restaurazione, riscosse infine un discreto successo come oratore, tanto da essere incaricato, ogni 21 maggio a partire dal 1816 e fino al 1821, di tenere un elegante discorso per celebrare il ritorno dei Savoia in Piemonte nello stesso anno, il 26 giugno, egli aveva solennemente celebrato il cinquantenario del sacerdozio<sup>23</sup>.

---

Filergita di Forlì, Storico Patria di Cuneo, Costante d'Italia, e di varie altre d'Europa; canonico onorario delle cattedrali di Macarsca e Curzola in Dalmazia, teologo di monsignor vescovo di Ruspa e di Bosnia, protonotario e missionario apostolico, membro dei Georgofili di Firenze, dei Cratillidi di Cosenza, della Colonia del Chisone presso Pinerolo, dei Dissonanti di Modena, degli Ippocondriaci di Reggio, ecc...». Notizie riportate in M. MAROCCO, *Cenni sull'origine e sui progressi dell'arte tipografica in Torino dal 1474 al 1861*, Torino 1861, p.171.

<sup>22</sup> Per l'occasione vennero date alle stampe due raccolte di poesie: *Immolando la prima ostia di propiziazione l'illustrissimo sig.teologo Carlo Marco Felice Arnaud da Lagnasco de'fondatori, pres. emer. e segr. ordinario de l'Accad. de gli Unanimi. Vice custode della colonia de' Costanti d'Italia, ecc. Cantici*, Tipografia Sociale, Torino 1795 e *Applausi da la Dalmazia al dotto pio e saggio sacerdote Carlo Marco Felice Arnaud lagnaschese primario fondatore de l'Accademia de gli Unanimi, l'Intrepido, in occasione che il medesimo offre in patria l'ostia incruenta in attestato di vera amicizia raccolti con altre poesie di autori piemontesi da Luigi Giulio Maffoni*, Davico, Torino 1795.

<sup>23</sup> NOVELLIS, *Cenni storici cit.*, p. 37.



Carlo Marco venne «festeggiato cordialmente da tutta la città e dagli amici suoi, che stamparono in tale circostanza una dotta raccolta fatta dal dottore Carlo Novellis, la quale comprende la *Storia di Lagnasco*, patria del celebrante sacerdote; l'orazione panegirica del teologo collegiato Carlo Bò, prevosto commendatore di Truffarello, ed alcune poesie di amici, che già avevano stampato cinquant'anni prima una raccolta poetica per lo stesso teologo Arnaud»<sup>24</sup>.

La Restaurazione, attraverso le cui maglie l'Arnaud passò indenne cimentandosi con poesie e componimenti d'occasione, lo proiettò infine su di uno scenario diverso: maggiormente portato per gli studi che per l'attività pastorale egli si impegnò allora più nell'insegnamento della retorica che nella scrittura. L'Arnaud riscosse anche un discreto successo come oratore, tanto da essere incaricato, per alcuni anni a partire dal 1816, di tenere dei discorsi celebrativi del ritorno dei Savoia in Piemonte.

Il trapasso del fondatore dell'Accademia degli Unanimi avvenne a Moncalieri il 4 gennaio 1849.

La figura di Carlo Marco Arnaud ben riassume il senso di quel momento storico che, da lì a poco, sarà riplasmato dagli effetti della Rivoluzione francese. Egli, sorretto infatti da una visione chiara e da alcuni obiettivi essenziali, come quello di esercitare l'attività di studioso senza esporsi direttamente in quella politica, proprio negli anni napoleonici pubblicò un altro suo scritto: la *Prefazione a Dell'impiego delle persone* di Carlo Denina, opera risalente al 1776, ma uscita, incompleta, solo nel 1803 presso il torinese Morano. Nella *Prefazione*, il fondatore degli Unanimi ripercorse le vicende che portarono il manoscritto, dopo i problemi con la censura sabauda, «grave ostacolo alla diffusione dei lumi» (p. XI), al tentativo di pubblicazione dell'opera fatto a Firenze che valse, però, al Denina la destituzione dall'Università di Torino e il successivo abbandono del Piemonte per approdare prima alla corte di Federico II e poi a quella di Napoleone. Il volume ora pubblicato, secondo l'Arnaud, «avrebbe avuto più spaccio, e fatto molto maggior effetto, se si fosse stampato trent'anni orsono, perché la soppressione di molti Ordini religiosi, e d'infiniti Conventi, l'abolizione de' feudi, così in Italia, come in Francia, ed in fine la rivoluzione seguita in sì gran parte d'Europa, ed i nuovi sistemi di governo rendono oramai inutili molti capi ... (anche se) sarà per riuscire di qualche vantaggio all'umanità, tanto più che potrebbe succedere coll'andar del tempo che facesse di nuovo a proposito ciò, che ora può sembrare una nullità» (p. XIX). In sintesi, per

---

<sup>24</sup> M. MAROCCO, *Cenni sull'origine e sui progressi* cit., p. 171.

l'Arnaud, l'opera del Denina aveva lo scopo «di cavare conveniente partito da ogni classe d'uomini, di allontanare la scioperaggine, che fomenta il vizio, pregiudica la sanità, e fa a' corpi politici profondissime ferite, e finalmente di porgere opportuni avvisi, onde siano la cariche, e gli uffizj di ogni genere distribuiti secondo il merito, e ragionevolmente» (p. IX).

Con l'aprirsi del XIX secolo le tracce lasciate dalla presenza degli Unanimi si fecero decisamente flebili. Una di esse la lasciò ancora il Profondatore con la *Vita del B. Aimone Tapparelli* data anch'essa alle stampe nel Piemonte ormai francesizzato. L'opera, che tornava alla storia patria ecclesiastica, prendeva in considerazione la vita del Domenicano dei Conti di Lagnasco. Nello studio, uscito dai torchi di Giuseppe Denasio nel IX anno repubblicano, l'Arnaud riunendo quanto già letto in alcune adunanze anni prima si rivolse infatti, firmandosi come l'Intrepido, ai soci Unanimi di Torino: «...Oltre di essere opera di chi fu prima istitutore del ragguardevole Ceto, che voi formate, contiene esso un argomento tutto proprio dello scopo di nostra Accademia, voglio dire di Storia Ecclesiastica del Piemonte»<sup>25</sup>.

Infine, l'Intrepido, lasciando pensare ancora all'effettiva presenza di alcuni soci legati alla Società letteraria, così licenziò la sua produzione: «Il mio lavoro gradite adunque con quella umanissima benignità, ed amorevolezza di voi propria, e per quel vincolo accademico, che ci unisce, difendetelo col valido vostro patrocinio, mentre io di tutto sperando ho l'onore di protestarmi con profondissimo rispetto, e sincera affezione»<sup>26</sup>.

### 3. Le produzioni degli Unanimi

Il contributo maggiore dato alla società civile sabauda dagli uomini di lettere riunitisi attorno all'Arnaud, tra i quali figurarono Giuseppe Vernazza, Vincenzo Malacarne, Carlo Tenevelli, Silvio Balbis, Giuseppe Muratori, Luigi Maffoni di Sanfrè, consistette nell'impegno profuso da alcuni di essi nella ricostruzione della memoria storica del Piemonte: un'attività tradottasi praticamente in due pubblicazioni di memorie accademiche uscite entrambe nel 1792: *Atti de' Santi, Beati e Venerabili*<sup>27</sup> e *Saggi dell'Accademia degli Unanimi*.

---

<sup>25</sup> C.M.F. ARNAUD, *Vita del B. Aimone Tapparelli dell'ordine de' predicatori*, Giuseppe Denasio, Torino, Anno IX, p. 4.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>27</sup> *Atti de' Santi, Beati e Venerabili che nacquero, o morirono nel Dominio della Reale Casa di Savoia pubblicati dall'Accademia degli Unanimi e raccolti da varii socii di essa, Tomo primo in continuazione dell'opera del canonico d. Piergiacinto Gallizia di Giaveno*, Scotto, Torino 1792.

La presentazione vera e propria della Società letteraria avvenne proprio con la pubblicazione degli *Atti de' Santi, Beati e Venerabili*: un'opera collettanea inserita nel solco della storiografia ecclesiastica d'impostazione agiografica.

L'aver dato vita ad una produzione di tipo accademico totalmente in prosa fu il dato più innovativo proposto dagli *Atti* che, proseguendo come ottavo volume l'opera composta dal Canonico della Collegiata di Giaveno Pier Giacinto Gallizia uscita nel 1756, intesero tradurre in pratica le linee guida elaborate dall'Arnaud.

Nella *Prefazione*, Carlo Marco presentò, per prima cosa, la nuova Società: «L'Accademia degli Unanimi già da quattro anni eretta in Lagnasco, indi trasferita in questa metropoli, non diede ancora altro saggio di se stessa, e de' suoi progressi letterarj, fuorché il titolo Capitoli della Società degli Unanimi pubblicate coll'elenco degli Uffiziali sul principio del 1791, e l'elenco de' Socii, molti dei quali diedero alle stampe col nome di Unanime qualche poetica raccolta, e varj componimenti fuggitivi fatti per lo più, come d'ordinario in sì fatte cose addiviene, con molta fretta»<sup>28</sup>. Terminata la fase di avvio, il Profondatore ritenne quindi gli Unanimi pronti per proporre al pubblico «qualche produzione di maggior sostanza, come fa appunto, offrendo quivi un volume di memorie storiche ecclesiastiche, lusingandosi che non giunga discaro»<sup>29</sup>.

Proseguendo il discorso, egli focalizzò poi la sua attenzione sulla scelta del tema delle produzioni accademiche, la storia ecclesiastica, motivandola, prima di tutto, con la larga presenza tra i soci di membri del clero a vario titolo. Tali accademici, notò sempre l'Arnaud, «sono naturalmente studiosi anzi che no di quanto appartiene alla chiesa, ed alla riforma del depravato costume»<sup>30</sup>.

Concluso il fugace accenno al tema morale, che già aveva avuto ampio spazio nei *Capitoli*, la *Prefazione* rimarcò l'approccio originale dato dagli accademici allo scopo principale delle loro produzioni di storia patria, ecclesiastica e civile «il quale istituto non era ancora proprio delle altre più floride accademie, che ci sorgono per lungo tratto all'intorno»<sup>31</sup>.

Dopo aver fatto riferimento ad un prossimo volume nel quale avrebbero trovato un'adeguata collocazione le altre produzioni accademiche, il Pro-

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. III-IV.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. IV.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. V.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. VI.

tofondatore motivò l'utilità, per i soci, di dedicarsi anche allo studio della storia ecclesiastica: «Se gli stessi gentili predicavano *ab Jove principium*, perché una Società di letterati cattolici, in un paese cattolico, nel fortunato dominio di un piissimo Monarca, e religiosissima Corte non potrà rivolgere i suoi primi sguardi, e consacrare le sue prime fatiche al vero Dio?»<sup>32</sup>.

Sotto il profilo metodologico due furono i fari che, stando alle intenzioni dell'Arnaud, avrebbero guidato gli autori chiamati ad allontanarsi dalla dimensione agiografica per approdare a quella della storiografia erudita. Il primo egli lo indicò nel materiale dal quale i singoli autori erano partiti per compilare ognuno dei profili dei Santi e dei Beati: «Quanto in queste vite leggesi registrato, si è desunto da buoni fonti, da classici autori, e da storici, che non ignoravano le arti della sana critica. I fatti, che si raccontano, sono corredati d'autentiche testimonianze; le epoche, le quali si segnano, furono il più esattamente che fu possibile dall'antica oscurità tratte alla luce. Quanto è dubbio, se non si può abbastanza confermare per certo non si suole punto alterare. Qui sono varii autori corretti, ogni cosa vagliata, e discussa»<sup>33</sup>.

La seconda luce alla quale guardare l'avrebbe fornita invece il faro della religione cattolica intesa in netta contrapposizione con il pensiero di matrice illuminista: «La nostra mira è anche questa: noi intendiamo parimenti di combattere la miscredenza, e il libertinaggio, che a questi tempi pur troppo è divenuto sì potente, ed orgoglioso: noi rigettiamo il fastoso titolo d'illuminati, di belli spiriti, di cui molti a' nostri tempi fansi ingiustamente pompa. Ci lusinghiamo perciò dell'approvazione delle anime pie, e sensate»<sup>34</sup>.

Il volume, pubblicato dall'editore e libraio torinese Scotto, uscì nel 1792. Al suo interno furono comprese le biografie di un Santo e quelli di cinque Beati composte da altrettanti soci identificati anche con il loro nome accademico: San Dalmazzo scritta dal teologo Giuseppe Francesco Meyranesio, noto tra gli Unanimi come il Risoluto; Beato Oddone da Novara, autore Gioacchino Grassi di Santa Cristina (Favorevole); Beato Cesare Pergamo d'Alba, del padre Basilio Conte di Villafalletto (Soave); il Beato Cristiano Franco da Villafranca, composto dal padre Tommaso Felice (Socievole); Beato Malcoldia Pallio Astigiana scritto dal priore Stefano Incisa (Intrepido); la *Vita del B. Pietro da Cambiano de' marchesi di Ruffia, inquisitore*

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. IX.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. X-XII.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. XII.

*e martire domenicano*, affidata allo stesso Arnaud. Il Profondatore dimostrò una sufficiente dimestichezza con le fonti dato che produsse un profilo che, cercando di discostarsi dal medaglione di taglio agiografico, venne corredato, sia nel testo che nelle Annotazioni poste al termine del profilo biografico, con ampi riferimenti alla letteratura in materia e ad alcune fonti manoscritte consultate sia a Torino che nell'area saluzzese.

L'opera di più ampio respiro che, sostanzialmente, avrebbe tratto gli Unanimi dall'oblio proiettandoli nell'Olimpo delle società letterarie sabaude furono però i successivi *Saggi dell'Accademia degli Unanimi* usciti dai torchi della stamperia di Giacomo Fea.

Ad aprire il primo dei due tomi, dopo la classica lettera dedicatoria, fu una lunga *Prefazione* pensata con la funzione di un vero e proprio manifesto programmatico. Gli accademici, a livello concettuale ed organizzativo, palesarono così di avere ben chiaro l'indirizzo che avrebbero voluto imprimere agli Unanimi. Il fine, ben evidenziato, venne identificato nel costituire una società letteraria che, pur non rinunciando del tutto agli ozi e agli spaesamenti poetici di ormai tarda derivazione arcadica, volle porsi, come fine principale, la ricerca di un utile da ancorare saldamente alle ricerche dei soci condotte su tematiche strettamente collegate sia alla storia patria che a quella ecclesiastica.

Con la nozione dell'utilità insita nel lavoro accademico si aprì la *Prefazione*: «Uno de' più belli, ed utili stabilimenti, che siasi mai fatto per facilitare il progresso delle arti, e delle scienze, si è certamente quello delle accademie»<sup>35</sup>. Esse vennero quindi presentate come una fondamentale istituzione culturale: «Le accademie sono certe società, in cui si congrega il fior degl'ingegni, e le persone colte, che più dalla natura, e dal genio, che dall'interesse, e dall'invidia sono spronate allo studio, ed alla perfezion delle scienze, concorrendo ciascuno con un animo solo alla gloria delle lettere, al bene pubblico, e ad arricchire il mondo di produzioni importanti»<sup>36</sup>.

Il discorso introduttivo, partendo da una veloce sintesi storica, intese guidare l'attenzione del lettore sul desiderio degli eruditi di lasciarsi alle spalle una produzione poetica sempre più stanca e ripetitiva per dedicarsi largamente alla prosa. In tal modo, essi avrebbero potuto contribuire ad un disegno più ampio i cui confini avrebbero valicato quelli delle loro piccole patrie sabaude: «Uno, che prima d'ogni altro, dovea sperarsi da chi conserva qualche affetto per la gloria della sua patria, è quello di veder illustrata, e

---

<sup>35</sup> *Saggi dell'Accademia* cit. Tomo I, 1792, p. 3.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 3-4.

trattata, a fondo la storia di particolare di ciascuna provincia, e città d'Italia. È pressochè impossibile, che un uomo solo possa raccogliere, e molto più dilucidare tutto ciò, che spetta alla storia particolare d'uno stato, d'una provincia, di una città illustre, e degna di distinzione in un complesso sì grande di città tanto feconde d'avvenimenti degni di eterna memoria...»<sup>37</sup>.

La visione di questa ideale società di letterati fu comunque oggetto di un quadro teorico fortemente venato di suggestioni utopiche nell'ipotizzare la presenza di una società perfetta di letterati animati solo dalla ricerca dell'utile.

L'impronta religiosa già sottolineata in precedenza tornò ad essere ribadita come un tratto fortemente caratterizzante e distintivo degli Unanimi. In una logica volta a differenziare il nuovo sodalizio letterario da quelli già esistenti va però notato che, a partire dall'Arcadia, i soci presero comunque sia le modalità che i soggetti: pastorellerie, liriche encomiastiche e d'occasione. Il tasso di contenuto poetico presente in tali componimenti apparve però oltremodo sfumato o totalmente assente.

La già ricordata attenzione alle tematiche religiose fu un altro degli elementi chiave della Società che risultò però escluso dalle produzioni presenti nei *Saggi*. Lo studio della storia cristianamente orientato ottenne comunque un suo spazio tra le idee chiave poste alla base del disegno dell'Arnaud: «...( oggetto che mai non si dee perdere di vista da un cristiano nello studio della storia) farci toccar con mano il nulla, e la vanità delle cose mondane, e per conseguenza riconoscere la verità della nostra santissima religione, amarla, ed esser fedeli nell'osservare i di lei precetti rapporto a Dio, ai nostri sovrani, e superiori, ai nostri eguali, ed a noi stessi»<sup>38</sup>.

Progressivamente, per cerchi concentrici, la *Prefazione* si avvicinò al cuore della questione: la storia della propria patria: «Di più ella è cosa manifesta, che non v'è storia più utile, e ad alcuni più necessaria di quella della propria patria. In questa si ritrovano esempi più propri da imitarsi, e notizie più comuni, ed interessanti, che in qualunque altra»<sup>39</sup>.

Inoltre, una leggera polemica caratterizzò il rapporto con lo studio della storia di più ampio respiro internazionale: «È vero che studiando la storia delle altre nazioni si ritrova onde pascere con maggior soddisfazione al nostro amor proprio; sembra, che essendo ben provveduti di cognizioni recondite e peregrine, possiamo innalzarci sopra il volgo, ed abbiamo a ve-

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 22.

der correr ossequiosa a' nostri piedi la maggior parte degli uomini, che la ignorano, per essere informati»<sup>40</sup>.

Prima di lasciar spazio all'ampia, e variegata, produzione dei soci Unanimi articolata su opere poetiche, di eloquenza, di storia patria e religiosa, la *Prefazione*, rivolgendosi ai lettori, riassunse le intenzioni programmatiche dell'Accademia degli Unanimi: «Abbiamo tutti i motivi pertanto di sperare, che sarà gradita dai nostri concittadini una società, che si consagra allo studio della patria storia, ed a procurar loro opere utili in questo genere; né possiamo sospettare, che sia per ritenerli da questo picciolo tributo di gratitudine il vedere, che unitamente alla storia patria noi vogliamo coltivare anche la poesia, e l'eloquenza. Qualche poetico saggio, che venga letto nelle nostre adunanze, servirà come d'intermezzo al sollievo dei soci, e gioverà a farci conservare puro lo stile, che negli storici non è sempre terso»<sup>41</sup>.

Al lettore, una volta conclusa la *Prefazione*, non rimaneva dunque che passare alle pagine seguenti iniziando con la lettura dell'unico vero saggio storico presente nel primo tomo ed affidato alla penna di Carlo Tenivelli il cui incarico tra gli Unanimi era proprio, come già ricordato, quello di Istoriografo.

Accanto al saggio *Sopra lo stabilimento della Regia Università di Torino* del Tenivelli, il primo tomo dei *Saggi* venne completato da altre produzioni in prosa tra cui la *Lettera del Signor Abate D. Carlo Denina da Revello al suo nipote il Signor Abate Carlo Arnaud*. Nella *Lettera*, inviata da Potsdam e datata 14 agosto 1792, il Denina tracciò le linee guida di un progetto di storia ecclesiastica, una *Storia generale de' cardinali*, nella quale l'Abate rivellesse vide la possibilità di comprendere «tutto ciò, che di più importante può offrir la storia letteraria di tutta l'Europa» e «la storia politica d'otto secoli; poiché in tutto questo spazio di tempo non si fece cosa di rilievo ne' regni Europei, non avvenne cangiamento di stato, senza che qualche cardinale non vi avesse parte»<sup>42</sup>. Carlo Denina, dopo aver evidenziato la necessità di scrivere in italiano per «avere nella propria lingua una serie di tali biografie», notò che vi erano fra i «Socci Unanimi letterati d'età matura e di credito, i quali senza pericolo d'essere tacciati di temerità possono metter mano all'opera, scrivendo chi una, chi un'altra delle vite, secondo che il proprio genio, e le loro circostanze suggeriranno a ciascuno»<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 23-24.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 179.



L'Abate, infine, si disse poi disponibile a scrivere alcune vite di cardinali sia italiani che tedeschi e polacchi.

Scorrendo invece l'indice dell'altro tomo dei *Saggi* troviamo tutta la seconda parte dedicata ai componimenti poetici, mentre, tra i testi in prosa, un suo spazio se lo ritagliò quello del medico e storico saluzzese Vincenzo Malacarne: *De' capitani illustri, de' magistrati, de' teologi, medici, letterati, ed artefici insigni, che fiorirono in Saluzzo a' tempi del marchese Ludovico II. Discorsi accademici del signor D. Vincenzo Malacarne.*

Nella *Prefazione* del secondo tomo, ricordata l'utilità della storia patria civile e religiosa, venne sottolineata la necessità di metterla al centro di una società letteraria «poiché maggiori lumi e comodi può avere di quelli, che abbia un semplice privato»<sup>44</sup>. In merito invece alla pubblicazione delle produzioni dell'adunanza letteraria si decretò che esse fossero finalizzate a «dare un saggio de' talenti di ciascheduno de' nostri accademici in particolare, procurando però nell'istesso tempo di rendersi utili, e gradevoli ai leggitori»<sup>45</sup>.

Infine, per evitare di essere accusata di parteggiare per un'opinione letteraria piuttosto che per un'altra, si ribadì nettamente che «noi non ci renderemo giammai mallevadori né per gli autori, né intorno ai componimenti, che si danno alla luce, ma conserveremo mai sempre circa questi una perfetta indifferenza, benché si cerchi di pubblicare sempre le opere, che si giudicheranno più degne della stampa, e di far sì, che il pubblico, ognor vieppiù contento delle produzioni nostre, ci animi al proseguimento dell'opera intrapresa»<sup>46</sup>.

Partendo da queste precisazioni iniziali, il compito di aprire il nuovo tomo dei *Saggi* proposti dagli Unanimi toccò al discorso pronunciato dal Profondatore nella pubblica adunanza del 19 giugno 1791.

Il *Discorso del Signor Abate Carlo Marco Felice Arnaud* ben aiutò i lettori a chiarire lo spirito con cui, partendo dalla costruzione di una identità accademica plasmata con l'intento di allontanarsi dall'universo di matrice letteraria, si finì per tradurre in forma concreta un desiderio di libertà culturale: una visione che, non rinnegando totalmente la poesia encomiastica e d'occasione, maturò proprio attraverso l'esperienza di una ricerca storica volta a scavare nell'identità del Regno di Sardegna. L'Arnaud evidenziò infatti subito che «nella storia si trovi il fondamento della politica dottrina,

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>44</sup> *Saggi dell'Accademia...* cit., Tomo II, 1793, s.i.p.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ibid.*

e che sia una perfetta scuola di religione, di morale, di filosofia, di economia, e dell'arti tutte» ricordando poi che «la lettura della storia gradita riesce, pressoché ad ogni età, condizione, e sesso»<sup>47</sup>. Sotto il profilo del metodo, il *Discorso* ricordò la necessità di avvalersi di «autentici manoscritti, fedeli iscrizioni, medaglie, statue, cammei, archi, bassi rilievi, sepolcri, mausolei, fabbriche, e simili»<sup>48</sup>. Ancora una volta venne poi sottolineato come lo scopo principale per cui si era venuta a costituire la società letteraria era dato dalla storia patria, mentre le poesie che corredevano i *Saggi* dovevano essere più un intervallo, un momento di sollievo sia per gli uditori presenti alle adunanze che per i lettori delle memorie storiche pubblicate: «... Se i corpi accademici vagliono per l'avanzamento delle scienze, e della letteratura, molto più ciò presumere si deve per l'istoria, abbisognando chi attende a questo studio gran quantità d'aderenti, ed assistenze per ottenere le necessarie notizie e documenti»<sup>49</sup>.

Tornando alla già citata produzione accademica del Malacarne notiamo che egli si concentrò sulla sua patria saluzzese. Prima di presentare un testo, sostanzialmente celebrativo, di un sovrano-mecenate quale fu il marchese di Saluzzo Ludovico II, Vincenzo non nascose la sua debolezza storiografica ricordando che, di questa figura, «se ne occupi con la robusta sua penna giusta dispensatrice dell'immortalità il nostro chiarissimo socio Peregrino abate Carlo Denina, mettendogli tra le mani le notizie da me a tal fine raccolte...»<sup>50</sup>. Il Saluzzese, nella parte introduttiva del suo scritto, sintetizzò quindi la multiforme figura del Marchese artefice del momento rinascimentale di Saluzzo: «...Argomento amplissimo trarrassi di laude per questo principe, tanto in riguardo alla sagacità manifestata nel tirare al soldo suo da tutte le parti capitani valorosi, ed accorti, e nell'educar egli stesso in arte così difficile, e complicata, com'è quella della guerra, i propri cortigiani: ...E per la sua generosa beneficenza verso i letterati, gli artefici, e gli artisti più insigni del suo tempo, che Ludovico alla sua capitale chiamava, largamente stipendiava, e con ogni maniera d'onorificenze favoriva»<sup>51</sup>.

Se gli *Atti de' Santi, Beati e Venerabili* avevano lasciato intravedere l'affacciarsi di un modo nuovo, seppur fortemente sbilanciato verso una storiografia ecclesiastico-erudita non priva di un taglio agiografico, d'intendere

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 89-90.

le adunanze tra quelle società letterarie sabaude destinate ad avere una durata limitata nel tempo, i *Saggi* tornarono a percorrere sentieri più noti presentando produzioni poetiche di modesto valore qualitativo.

In un contesto di sociabilità accademica in cui le liriche encomiastiche e d'occasione tesero a riprendersi la scena tra gli scritti presentati dai soci i quali, non dimentichiamolo, prolungando il modello arcadico, continuarono a firmare le loro produzioni spesso anche con il nome accademico, i testi in prosa risultarono comunque quelli di maggior interesse. Prima dei fondamentali rivolgimenti storici che avrebbero condotto Carlo Emanuele IV all'esilio e il Piemonte all'unificazione con la Francia napoleonica, gli Unanimi proposero ancora un volume di un qualche interesse cogliendo l'occasione delle nozze di uno dei soci fondatori: Luigi Giulio Maffoni.

I *Voti della torinese accademia degli Unanimi* pubblicati dal socio unanime (L'Elevato) Giovanni Battista Bodoni nativo di Saluzzo si presentarono infatti come un'opera fondamentalmente poetica essendo incentrata su componimenti di diverso genere, tutti firmati solo con il nome accademico, che, però, venne aperta e chiusa da due testi in prosa le cui tematiche si allontanarono del tutto da quelle della storia patria. Nella prosa d'apertura lo stesso Malacarne (Speculativo), dichiarandosi non in grado di tessere componimenti in rima in onore del Maffoni, Vicepresidente onorario e «Segretario attuale di corrispondenza della nostra Società»<sup>52</sup> e della consorte Maria Teresa Bruna di Busca, si cimentò quindi in un Discorso accademico, significativamente intitolato *Del giardino*. Il Discorso finì col tradurre in prosa delle suggestioni di evidente derivazione arcadica: «Gli sposi d'età giovanile, sensibili, ed amorosi, soglion bramare appassionatamente i giardini, i boschetti, le grotte di verdura, e i molli prati, e le fiorite, ombrose sponde de' ruscelletti, e i poggi ridenti, e i colli aprichi, e le vallette erbose, fresche, ed opache, depositarie delle più voluttuose reciproche tenerezze; forniti innocenti della vivacità degli scambievoli ardori; dispensatrici di quella ingenua libertà ch'è altrettanto grata, quanto opportuna per essi; custodi gelose di quei misteri, di cui suol tanto compiacersi lo stesso Imeneo...»<sup>53</sup>.

Il giudizio complessivo sull'eterogenea produzione scaturita dalle adunanze degli accademici Unanimi risulta, in sintesi, intriso di ombre e luci: «Emergeva un che di velleitario, in definitiva, negli sforzi degli Unanimi, risospinti verso un'area d'interessi esclusivamente storico-letteraria, privi,

---

<sup>52</sup> *Voti della torinese accademia degli Unanimi a Luigi Giulio Maffoni e Maria Teresa Bruna*, Bodoni, Parma 1797, p. 6.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 9-10.

forse di grandi talenti creativi, intimoriti dalla temperie rivoluzionaria in corso e da quella prebellica in arrivo. E appaiono comunque indicative di una consapevolezza della propria insufficienza le decine di pagine dedicate, nei *Saggi*, all'elenco dei soci onorari e corrispondenti da varie parti d'Italia»<sup>54</sup>.

Al di là delle scarse notizie relative ad alcune adunanze degli Unanimi tenutesi nel corso dei primi anni dell'Ottocento, di fatto, però, mutato anche il clima politico-culturale in seguito all'arrivo dei francesi, come nota il Vallauri, «venne quasi nel suo primo nascere disseccata una sorgente, da cui pareva dovessero derivare infiniti vantaggi agli studi storici del Piemonte»<sup>55</sup>.

Nella sua breve vicenda storica, la Società letteraria degli Unanimi si pose dunque, allo stesso tempo, come un allineamento alla realtà accademico-culturale del centro, nella quale s'integrò colmando, di fatto, la distanza, non solo geografica, esistente con la provincia, che come un esempio di distinzione significativa dalle linee di politica culturale, di derivazione tardoarcadica, adottate dalla produzione di alcune accademie sabaude ancora maggiormente rimaste orientate al versante poetico rispetto che a quello storico. L'attenzione alla storia patria fu quindi usata come uno strumento distintivo per arrivare alla definizione di un'identità specifica di sociabilità accademica agendo in un contesto orientato dalla ricerca della libertà di poter perseguire uno studio organico, originale, autonomo e di ampio spettro tematico.

---

<sup>54</sup> G. PAGLIERO, *Le accademie letterarie*, in *Storia di Torino*, V, *Dalla città razionale alla crisi dello stato d'antico regime, 1730-1798*, a c. di G. RICUPERATI, Torino 2002, pp. 979-1003. Per la citazione p. 1002.

<sup>55</sup> T. VALLAURI, *Storia delle Società letterarie del Piemonte*, Torino 1844, p. 289.

**«Dall’Ande algenti al Libano, D’Erina all’irta Haiti»:  
prospettive di liberazione nella Pentecoste di Manzoni**

LUCA BADINI CONFALONIERI

*Introduzione*

In questo convegno multidisciplinare, accanto alla storia, all’antropologia, alla pedagogia, alla storia dell’arte, si affaccia con questa relazione anche la critica letteraria. Per simpatia verso i miei amici storici, pur all’interno di un interesse interpretativo per il testo manzoniano, darò largo spazio all’evocazione di precise situazioni storiche, ben presenti all’autore della *Pentecoste*.

Richiamo subito la vostra attenzione sui due versi che faranno l’oggetto del nostro approfondimento: «Dall’Ande algenti al Libano, / D’Erina all’irta Haiti» (vv. 85-86). L’evocazione di questi quattro luoghi (dall’ovest all’est e poi, al contrario, ma salendo più a nord, dall’est all’ovest) non è casuale, o dettata solo da esigenze metriche o di rima: traduce una scelta precisa di Manzoni, la sua volontà di evocare “punti caldi” del mondo a lui contemporaneo, luoghi particolarmente significativi di lotta per la libertà, in cui lo Spirito, che è Spirito di vita e di libertà, è chiamato a scendere<sup>1</sup>.

Pubblicata in prima edizione nel 1822, la *Pentecoste* è poi riedita con poche varianti nel 1855 (una è il passaggio, nel v. 86, da “Ibernia” a “Erina”), ma ha un processo compositivo molto complesso che va da una prima *Pentecoste* del 1817, molto diversa dall’attuale, a una seconda del 1819, e infine a una serie di cambiamenti più o meno grandi che si cristallizzano, nell’autunno del 1822, nel testo che conosciamo<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Per un più vasto inquadramento di quest’attenzione nell’intera compagine degli *Inni sacri* cfr. il mio studio “*Nova franchigia*”: *attenzione ai popoli e alla loro liberazione negli Inni sacri*, in *I “canti” di Manzoni. “Inni sacri”, cori, poesie civili dopo la conversione*, Atti del Convegno (Università di Ginevra, 15-16 maggio 2013), a c. di G. BARDAZZA, con la collaborazione di G. FIORONI e F. LATINI, Lecce 2015, pp. 65-107.

<sup>2</sup> Questa in sintesi la storia delle redazioni dell’inno, come risulta dal codice autografo della Sala Manzoniana della Biblioteca Braidense di Milano (VS. IX. 3): dopo quella che chiamiamo la «*Pentecoste* del 1817» (le dieci strofe iniziate il 21 giugno 1817, e testimoniate dalle cc. 22r-27v del codice), Manzoni si occupa soprattutto della *Morale Cattolica*, che esce nel luglio 1819. Riprende l’inno il 17 aprile 1819, in una redazione che si interromperà poco oltre la sedicesima strofa (cfr. cc. 28r-39v del codice). Dal 5 luglio al 12 agosto Manzoni si concentra sul *Carma-gnola* (che, iniziato nel 1816 e poi accantonato, sarà pubblicato nel gennaio 1820). Dopo il viag-

Ora, se nel testo 1817 gli accenni alle lotte di liberazione del mondo contemporaneo a Manzoni sono completamente assenti, in quello del 1819 troviamo invece un notevole approfondimento del tema. Quell'accento che nell'edizione a stampa è ridotto ai due versi già citati è oggetto addirittura di tre strofe:

Oh vieni ancora! oh fervido  
Spira nei nostri seni:  
Odi, o pietoso, i cantici  
Che ti ripeton: vieni.  
A te la fredda Vistola,  
Oggi a te suona il Tebro  
L'Istro, la Senna e l'Ebro,  
E il Sannon mesto a te.

---

gio e il soggiorno parigini (da metà settembre 1819 all'agosto 1820), si occupa dell'*Adelchi* (che pubblicherà nel maggio 1822) e scrive (nel 1821) *Marzo 1821*, il *Cinque Maggio* e l'inizio del *Fermo e Lucia*. Una ripresa ufficiale del lavoro sulla *Pentecoste* è segnata sul codice il 2 settembre 1822, e comporta una sua rielaborazione a partire dalla nona strofa e l'approdo alla conclusione il 2 ottobre di quello stesso anno (cfr. cc. 39v-43r). Omettendo qui il discorso sui posteriori testimoni manoscritti e a stampa dell'inno, è facile individuare, dopo la prima redazione poi rifiutata, che Simone Albonico, cui si deve l'ultima edizione critica dell'inno, indica con a, una seconda redazione b che, iniziata nel 1819, porta infine, dopo una rielaborazione che si prolunga sull'arco di tre anni e mezzo, al testo definitivo (il riferimento è alla nota al testo e agli apparati della *Pentecoste*, dovuti ad Albonico, così come si leggono in A. MANZONI, *Inni Sacri*, a c. di F. GAVAZZENI, Parma 1997; d'ora in poi indicata solo come «ed. Albonico»). L'acribia di Albonico lo ha portato a distinguere, all'interno di b, tre diverse fasi redazionali: b<sup>1</sup> (cc. 28r-38r), b<sup>2</sup> (cc. 34r-39v) e b<sup>3</sup> (cc. 39v-43r). Quanto alla datazione di queste tre fasi, gli unici punti fermi sono dati dalle indicazioni del manoscritto, e cioè, come già abbiamo detto, che b<sup>1</sup> inizia il 17 aprile 1819 e che b<sup>3</sup>, cominciata il 26 settembre 1822, termina il 2 ottobre di quell'anno. Sappiamo bensì che Manzoni stesso ricopiò in pulito (con qualche ulteriore modifica) sedici strofe di b<sup>1</sup>, nel manoscritto che Albonico propone di chiamare B (conservato sempre nella Sala Manzoniana della Braidense, Busta XXXIII. I), ma non sappiamo quando questo avvenne. Quanto alla fase b<sup>2</sup>, che Albonico in base ad alcuni elementi suggeriva di collocare «a ridosso di b<sup>3</sup>» (cfr. S. ALBONICO, *Gli abbozzi e il testo della «Pentecoste»*, in «Studi di Filologia Italiana», XLV (1987), pp. 207-82, in part. pp. 217-18), un importante suggerimento di datazione è stato dato, nel convegno di Ginevra del maggio 2013 sui «Cantici» di Manzoni citato in nota 1, da Giuseppe Langella, quando ha richiamato i versi, specifici di questa fase, relativi ai «cor cui l'arida / Via dell'esiglio piace» (ed. Albonico, p. 345): un rinvio piuttosto chiaro, ha commentato il critico, all'esilio dei patrioti milanesi dopo i moti e le condanne del 1821.

Te sanguinose invocano  
Consolator le sponde,  
Cui le vermiglie battono,  
E le pacific'onde;  
Te Dio di tutti, il bellico  
Coltivor d'Haiti,  
Fido agli eterni riti  
Canta, disciolto il piè.<sup>3</sup>

Vieni le balze intuonano  
<Del> Libano fedele  
Ove sì folti crebbero  
I cedri ad Israele  
Oggi il fedel che al Golgota  
La vuota tomba adora  
Dove scendesti allora  
Prega che scenda ancor.<sup>4</sup>

Franco Fortini, in un suo studio del 1973 ampiamente (e acriticamente) ripreso da molta critica successiva ha sostenuto che Manzoni sarebbe nel 1819 (il riferimento è soprattutto ai versi su Haiti) rivoluzionario e giustificatore dei massacri. Nella redazione definitiva, invece, entrerebbe in «segreta polemica ... con se stesso, per aver accennato ai conflitti dell'indipendenza», là dove parla di «Nove conquiste e gloria / Vinta in più belle prove». Così la conclusione del critico: «Sono bensì le genti a intonare il *Veni creator*, non più i popoli nella loro immediata storicità. In luogo della lotta di Bolívar e di San Martín ci sono le '*Ande argenti*'; il distanziante latinismo '*Erina*' liquida la vaga allusione alla miseria irlandese; e Haiti è solo '*irta*'». E ancora: «Quel contadino armato di *machete*, così simile ai soldati de l'*An II de la République*, è passato per un attimo, fantasma d'una rivoluzione agraria che Manzoni sempre più vorrà tenere lontana dai solchi bagnati di sudore servile»<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Cfr. la riproduzione dell'autografo di B (cfr. qui sopra nota 2) in A. MANZONI, *La Pentecoste (...) dal primo abbozzo all'edizione definitiva*, a c. di L. FIRPO, Torino [1961] («Strenna Utet» 1962), p. 73. L'evocazione, nella prima strofa, dell'Istro, è un'aggiunta di B.

<sup>4</sup> Ho presentato una ricostruzione di quello che mi sembra lo stato più avanzato della strofa in b<sup>1</sup> (per la sigla si cfr. sempre la nota 2). Per una formalizzazione delle varianti delle tre strofe in b<sup>1</sup> (anche se con diversi limiti, su cui ci siamo soffermati in altra sede), cfr. l'ed. Albonico, pp. 337-40.

<sup>5</sup> Le due citazioni in F. FORTINI, *Nuovi saggi italiani*, Milano 1987, p. 35. Riprende tra gli altri l'interpretazione di Fortini (aggiungendovi dei riferimenti alla *Morale cattolica*) S. S. Nigro,



Sono affermazioni che si potrebbero subito contestare in vari punti. Ma andiamo per ordine, e cominciamo a parlare un momento delle tre strofe citate, tutte esattamente bipartite.

Manzoni passa dalle rapide menzioni di fiumi nella seconda metà della prima (uno per verso nei vv. 5, 6 e 8; addirittura tre nel v. 7), ai quattro versi che evocano insieme Mar Rosso e Oceano Pacifico, alla focalizzazione degli altri quattro versi solamente sul «Coltivor d'Haiti». La terza strofa, bipartita nell'evocazione dei cristiani del Libano e di quelli che sono a Gerusalemme, insiste sulla loro fedeltà (««Del» Libano fedele»; «Oggi il fedel che al Golgota»), riprendendo in questo un'indicazione presente già nei versi sul «Coltivor d'Haiti» («Fido agli eterni riti»).

Non si tratta soltanto, come scrive Fortini, di «vicinanza tra lo Spirito Santo e lo spirito della libertà nazionale»<sup>6</sup>. Anche considerando solo le due prime strofe, sulle quali unicamente Fortini si sofferma, accanto alle evocazioni in chiasmo – ad apertura e chiusura dell'elenco dei fiumi – del «Sannon mesto» (allusione alle sofferenze irlandesi, sui cui ritorneremo) e della «fredda Vistola» (la Polonia divisa tra Russia, Prussia e Austria), ci sono quelle di Tevere, Danubio, Senna e Ebro: a parte il riferimento al-

---

nel commento alla *Pentecoste* presente nel volume antologico dedicato a Manzoni della *Letteratura italiana Laterza*: anche lui indica un preteso cambiamento di direzione ideologica, e cioè il passaggio dalla simpatia «rivoluzionaria» della stesura del 1819 alla considerazione asettica, di natura solamente geografica e spirituale, della versione definitiva. Colpisce lo stile contorto e in definitiva il «pasticcio» logico e cronologico di questo passaggio di Fortini sull'esaltazione che Manzoni farebbe delle capacità militari dimostrate dagli ex-schiavi nella lotta antifrancese: «È come se, negli anni della guerra fredda, dopo il 1954 e le scomuniche antimarxiste di Pio XII, un poeta cattolico avesse, anche solo in una variante, esaltato i comunisti vietnamiti vincitori a Dien Bien Fu; ipotesi assurda, tanto più che quei patrioti non erano cattolici come il generale De Lattre de Tassigny» (FORTINI, *Nuovi saggi italiani* cit., p. 29). C'è l'ysteron-proteron dell'anno di Dien Bien Fu (1954) premesso alle «scomuniche» antimarxiste di Pio XII (l'allusione, imprecisa, è al decreto della Congregazione del Sant'Uffizio del 1 luglio 1949), c'è soprattutto l'evocazione incongrua del generale De Lattre, che aveva lasciato l'Indocina fin dal novembre 1951 ed era morto nel gennaio 1952. È vero che il generale vandeano era molto cattolico (non voleva essere, «en Indochine comme ailleurs» – così aveva confessato al vescovo di Luçon mons. Cazaux poco prima di morire – «que le Soldat de la Liberté et de la Paix») ed era stato significativamente in udienza da Pio XII proprio nel 1951, dopo le sue vittoriose campagne d'Indocina. Ma con Dien Bien Fu nulla ha a che fare. Che «quei patrioti» (e cioè, se capisco bene, i «comunisti vietnamiti vincitori») non fossero cattolici come lui è truismo inutile che non giustifica l'aggiunta trionfante del «tanto più»; è incongruo paragone tra «ribelli» e un «colonizzatore»; e, soprattutto, non comporta che, ai tempi di Manzoni come negli anni Cinquanta del Novecento, un cattolico non potesse esprimersi contro il colonialismo e per l'indipendenza dei popoli. Del resto, che l'«ipotesi» non sia così «assurda», Fortini l'ha appena dimostrato per Manzoni.

<sup>6</sup> FORTINI, *Nuovi saggi italiani* cit., p. 32.

l'Italia, gli altri tre fiumi alludono a stati indipendenti come l'Austria o l'Ungheria, la Francia e la Spagna. Lo Spirito di vita è invocato a scendere anche lì, ove nella prima Restaurazione la libertà è soffocata o repressa.

Gli accenni della seconda strofa alle sponde «sanguinose» del Mar Rosso e dell'Oceano Pacifico subentrano a una prima idea in cui si alludeva solo al paradosso che le sponde dell'Oceano detto Pacifico fossero sanguinose. Fortini commenta: «Se è oscura l'allusione al Mar Rosso, chiarissima è quella alla guerra di liberazione antispagnola che si stava combattendo nella parte meridionale del continente americano. In quell'anno San Martín aveva superato le Ande e si era portato in Cile, combattendo»<sup>7</sup>. A «Mar Rosso» il critico appone però la nota: «Probabilmente si allude alle spedizioni di Mehemet Ali contro i Wahabiti d'Arabia, fra il 1816 e il 1819; che coinvolsero colonie cristiane»<sup>8</sup>. Ritorrerò sul Mar Rosso parlando del Libano e più generalmente degli accenni alla situazione dei cristiani sotto l'Islam (che non si pone nei termini indicati qui e altrove da Fortini), ma subito va precisato che l'allusione del critico all'attraversamento delle Ande da parte di San Martín è imprecisa: San Martín aveva compiuto il celebre «cruce de los Andes» per la liberazione del Cile non nel 1819 ma nel 1817. In realtà l'Oceano Pacifico, solcato poi da San Martín nel 1820 per andare dal Cile a combattere per la liberazione del Perù, non sarà mai luogo di scontri e vale quindi solo come metonimia, che insiste però solo sui paesi del lato occidentale del continente. Contrariamente a quel che pareva al critico, il riferimento manzoniano alle lotte di liberazione dell'America Latina è in questa redazione, a parte il gusto dell'ossimoro sulle sponde sanguinose del Pacifico, piuttosto vago. Molto più calibrata (e al tempo stesso di valore più esteso), è la redazione definitiva che apporta, con le «Ande argenti», precisione di riferimento storico.

### *1. Dall'Ande argenti...*

Solo in essa il rinvio è davvero sia a Bolívar sia a San Martín e, per loro tramite, alle lotte di liberazione dell'intera America Meridionale. Perché le Ande sono «argenti»? L'aggettivo ha senz'altro un valore simbolico. Come «irta» per Haiti, e, nella redazione precedente, «fredda» per la Vistola o «mesto» per il Shannon, indica la situazione di difficoltà, di «vita difficile», in cui questi territori si trovano (e si noti l'attenzione fonica di que-

---

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*

sti due versi, dall'alternanza delle a e delle i alle r del verso 86, che contribuiscono a sottolineare le difficoltà che lo Spirito è chiamato ad appianare). Ma prima e più precisamente, «algenti» ha un valore reale e storico e allude agli arditi attraversamenti della catena montuosa compiuti da San Martín nel gennaio 1817 per la liberazione del Cile (e da lì del Perù) e da Bolívar nel luglio 1819 per quella della Colombia.

Puntando ad attaccare, una volta liberato il Cile, il Perù, che era il centro del potere spagnolo, José de San Martín costituisce l'Armata delle Ande e valica la catena montuosa nella seconda metà di gennaio del 1817 con il grosso delle truppe attraverso il paso de las Llaretas (3414 m.), in un itinerario di altitudine media intorno ai 3000 metri che supera i 4000 con il paso del Espinacito (4536 metri). Al tempo stesso, un'altra colonna dell'Armata, al comando del generale Las Heras, traversa la Cordigliera al paso de Uspallata (3832 m.). L'effetto sorpresa che produce l'arrivo di un nemico da strade ritenute inaccessibili per un esercito aiuta la vittoria sui realisti a Chacabuco e la conquista di Santiago del Cile il 12 febbraio di quello stesso anno. Che la stagione fosse naturalmente la più favorevole non toglie che le escursioni termiche fossero elevatissime (dai trenta gradi di giorno ai meno dieci di notte) e che la traversata venisse subito iscritta negli annali come degna di emulare le imprese di Annibale e di Napoleone al passaggio delle «infames frigoribus Alpes»<sup>9</sup>.

Due anni e mezzo più tardi, ai primi di luglio del 1819, l'altro «Libertador» dell'America del Sud, Simon Bolívar, per liberare la Nuova Granada (l'attuale Colombia), valica la Cordigliera Orientale delle Ande colombiane attraverso il «páramo de Pisba», un altopiano inospitale non sorvegliato dagli Spagnoli compreso tra i 2400 e i 3900 metri, in una catena che ha vette di altezza media superiore ai 4000, culminanti nei 5493 metri del Nevado del Cocuy. Nel clima equatoriale luglio è stagione secca e dunque, ancora una volta, la più indicata a una traversata. Ma il freddo è tale che molti sol-

---

<sup>9</sup> T. LIVIO, *Ab urbe condita* XXI, 31 («Alpi famose per il loro gelo»). Com'è noto, non c'è accordo tra gli storici sul luogo esatto del passaggio di Annibale, nel settembre del 218 a.C., diversamente descritto da Polibio, Livio o Cornelio Nepote (dai 2000 metri del colle del Moncenisio o i 2500 del col Clapier che parrebbero conciliarsi con la versione di Polibio ai 1850 del colle del Monginevro indicato da Livio) e immortalato poi da Turner nel suggestivo *Snow Storm: Hannibal and his Army Crossing the Alps* del 1812 (alla Tate Gallery). Quanto a Napoleone, il suo passaggio del colle del Gran San Bernardo (2473 m.), del maggio 1800, è come noto celebrato nel *Bonaparte franchissant le Grand-Saint-Bernard* di Jacques-Louis David del 1801 (al castello di Malmaison; ma esistono altri quattro esemplari d'autore) e rivisitato poi realisticamente nel *Bonaparte franchissant les Alpes* di Delaroche (1848, al Louvre; ma anche di quest'opera esistono versioni successive).

dati (più di trecento) ne muoiono, e con loro anche molti cavalli. Dopo qualche giorno di riposo a Socha, una prima vittoria al «pantano de Vargas» il 25 luglio e il reclutamento forzato al quale sottopone la popolazione di Duitama il 28 di quello stesso mese, aprono a Bolívar la strada per la vittoria di Boyacá del 7 agosto e al suo ingresso trionfale, tre giorni dopo, in Santa Fe (Bogotà).

Molti eventi si susseguirono, naturalmente, tra la data delle due imprese e l'ultima stesura dell'inno, avviata il 22 settembre 1822 (quella che Albornico indica con b<sup>3</sup>). San Martín sbarca in Perù nel settembre 1820, occupa Lima e proclama l'indipendenza il 28 luglio 1821, governa sul Perù fino alle dimissioni del settembre 1822; Bolívar libera l'Equador, con de Sucre, nel 1820 e il Venezuela nel 1821. Restava da liberare l'Alto Perù (l'attuale Bolivia). L'incontro tra San Martín e Bolívar, nel luglio 1822 a Guayaquil, ha come esito le dette dimissioni del Libertador argentino, che nel 1824 partirà per la Francia. Toccherà a Bolívar di condurre le ultime battaglie indipendentiste. Nel frattempo, il 7 settembre del 1822, il figlio del re di Portogallo proclama incruentamente l'indipendenza del Brasile facendosi eleggere imperatore con il nome di Pedro I (al figlio Pedro II Manzoni scriverà nel 1852 una lettera in cui si felicita della sua vittoria sul dittatore argentino Ortez de Rosas ed esprime «il lieto augurio che Codesta medesima Augusta Persona sia destinata all'impresa ancora più gloriosa di far cessare la schiavitù in un vastissimo territorio»)<sup>10</sup>. Ma anche nell'autunno 1822 le «Alde argenti» potevano continuare a porsi come l'immagine riassuntivamente più eloquente, da un punto di vista insieme realistico e simbolico, della lotta di liberazione di tutta l'America Meridionale<sup>11</sup>.

## 2. ...al Libano

Qualcosa poi sul Libano, che è come abbiám detto l'unica parola che rimane nel passaggio dalla terza strofa del testo 1819 alla redazione definitiva. Perché Manzoni ne parla? Perché allude, come ipotizza Fortini, «alle comunità cristiane rimaste tali pur sotto la pressione islamica»?<sup>12</sup> Come il precedente richiamo alle spedizioni di Mehmet Ali, l'accenno di Fortini è

---

<sup>10</sup> Cfr. A. MANZONI, *Lettere*, a cura di C. ARIETI, Milano 1970, t. II, pp. 604-05, in part. p. 605.

<sup>11</sup> Sui due *libertadores* cfr. i volumi di J. LYNCH, *Simon Bolivar: A Life*, New Haven and London 2006 e J. LYNCH, *San Martín. Argentine Soldier, American Hero*, New Haven and London 2009. Per il percorso di San Martín, cfr. in particolare: J. OLMOS ZÁRATE, *Las Seis Rutas Sanmartinianas*, Buenos Aires 2005. Più in generale, cfr. J.C. CHASTEEN, *Americanos: Latin America's Struggle for Independence*, Oxford 2008.

<sup>12</sup> FORTINI, *Nuovi saggi italiani* cit., p. 34.

anche qui, in verità, singolarmente impreciso. Rincarà la dose Nigro, parlando di «comunità cristiane che soccombevano sotto la scimitarra turca»<sup>13</sup>. Come capita spesso anche oggi, la conoscenza della realtà (e della storia) dell'Islam sembra in questi interventi molto ridotta. Al contrario, Manzoni si rivela ancora una volta sorprendentemente e tempestivamente informato dei problemi del suo tempo.

Nell'impero turco le comunità cristiane ed ebraiche avevano uno statuto garantito e riconosciuto. Per quanto riguarda in particolare il Libano, esso era stato negli anni dieci dell'Ottocento terra d'accoglienza privilegiata anche per i cristiani e i drusi siriani. Cos'era infatti accaduto? Che il regime tollerante dell'impero turco era entrato in conflitto con l'espansione wahhabita, un movimento riformatore dell'Islam che oggi diremmo integralista, strettamente legato alla casa saudita<sup>14</sup>. I Sa'ūd avevano conquistato nel 1801 Karbalā', in Iraq, per impadronirsi di lì a poco delle città sante di Mecca (1803) e Medina (1804), ed espandersi l'anno seguente in Iraq e Siria, presentandosi nel 1810 fin sotto Damasco. Saranno però sconfitti dagli Ottomani, aiutati guarda caso da Bashīr Shihāb II, l'emiro cristiano maronita del Monte Libano (si ricordino gli accenni del Manzoni della prima redazione alle «balze» e ai «cedri»), anche lui interessato a fermare l'ondata integralista. Mehmet Ali, governatore (pascià) dell'Egitto, agendo per conto del sultano di Costantinopoli, riuscirà infine a ricacciarli in Arabia nel 1818. Intorno al 1810, la pressione dei wahhabiti aveva fatto inasprire, in Siria, le regole nei confronti dei cristiani, degli ebrei e dei drusi che avevano cominciato a emigrare in massa in Libano (Bashīr Shihāb II aveva anzi condiviso con lo sceicco druso Bashīr Jumblatt il costo del trasferimento dei drusi).

Che cosa cambia nel 1819? Cosa trasforma questo regime di tolleranza proprio al Libano, che non giustificherebbe la menzione manzoniana? La morte, in quell'anno, del rappresentante del potere centrale ottomano: Sulaymān Pascià d'Acri. Il giovane che lo rimpiazza, Abdullāh Pascià, ha posizioni ben diverse dal predecessore. Esige subito dall'emiro cristiano maronita (che è sempre Bashīr Shihāb II) un tributo esorbitante. Alle proteste di quest'ultimo, ordina l'arresto di 170 suoi soggetti presenti in Sidone e Beirut. L'emiro cede e invia i suoi agenti a raccogliere le imposte. Scoppia

---

<sup>13</sup> S.S. NIGRO, *Manzoni*, in *Letteratura Italiana Laterza*, direttore C. MUSCETTA, Roma-Bari 1978, p. 117.

<sup>14</sup> Fondato da Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb (al-'Uyayna, Najd, 1703 - Dar 'iyya, 1792). Nel 1744, a Dar 'iyya (o Dir 'iyya), nei pressi di Riyād, nell'attuale Arabia Saudita, il leader religioso Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb, di formazione hanbalita, e Muḥammad ibn Sa'ūd (1710-1765), fondatore della casa saudita, si giurano fedeltà reciproca, con l'intento di realizzare una comune azione di riforma e purificazione dell'Islam.

allora una rivolta che porterà Bashīr a lasciare nel 1820 il Libano, rimpiazzato dai lontani cugini Ḥasan e Salmān Shihāb, che si erano messi a capo dei ribelli. Abdullāh in quell'anno farà anche uccidere come traditore il suo padre adottivo Haim Farhi, un ebreo da tempo consigliere finanziario (visir) del pascià d'Acrid. Il paese è in un totale disordine fino a quando, nel 1821, i cugini Shihāb abdicano e i notabili, con il consenso dello stesso Abdullāh, richiamano Bashīr, che riesce a ricomporre la pace<sup>15</sup>. Ma non tutti i problemi sono risolti. Nel maggio di quell'anno, da fedele alleato di Abdullāh, Bashīr guida le truppe di quest'ultimo alla vittoria contro il pascià di Damasco Darwīsh. Ma la Porta interviene prontamente e toglie il pashalik d'Acrid ad Abdullāh per darlo proprio a Darwīsh. Bashīr nel 1822 sceglie un'altra volta la via dell'esilio e va questa volta in Egitto. Abdullāh rifiuta la resa. Assediato in Acrid dai pascià di Damasco, Aleppo e Adana chiede la mediazione presso la Porta del pascià d'Egitto Mehmet Ali (agosto 1822). Quest'ultimo, anche per l'influenza di Bashīr, acconsente alla richiesta e ottiene il perdono per Abdullāh. Bashīr potrà tornare trionfalmente in patria con un nuovo decreto di nomina di Abdullāh al pashalik d'Acrid. Ce n'era a sufficienza, insomma, per confermare, anche alla fine del 1822, una preghiera alla discesa dello Spirito in terra libanese.

### 3. D'Erina...

Quanto a «Erina», esso non è il «distanziante latinismo» che sembra a Fortini, ed è introdotto solo nel 1855. Latinismo era «Ibernia», la voce usata nel 1822. «Erina» è una felice correzione delle *Opere varie* non solo per l'acquisto fonico, che ha fatto esultare un Orelli<sup>16</sup>, e che porta ad accentare sulla i anche questo primo sostantivo del verso («d'Erina all'irta Haiti»), con il valore simbolico che abbiamo indicato, ma perché rinvia alla forma celtica del nome d'Irlanda<sup>17</sup>, scelta per lasciare ai popoli l'indipendenza fin nella scelta dei nomi con i quali le loro terre vengono chiamate.

---

<sup>15</sup> Per la storia del Libano rinvio al classico lavoro di Kamal Salibi – lo studioso libanese famoso soprattutto per le ipotesi affidate al discusso *Bible came from Arabia* (London 1985) –: *The modern history of Lebanon*, London 1965, più volte ristampato. Ho utilizzato la versione francese, riveduta e corretta dall'autore: *Histoire du Liban du XVIIème siècle à nos jours*, traduit de l'anglais par S. BESSE, Beyrou 1992 (cfr. in part. pp. 62-64). Nel lavoro di Salibi non si parla però di Haim Farhi.

<sup>16</sup> G. ORELLI, *Quel ramo del lago di Como e altri accertamenti manzoniani*, Bellinzona 1982 (1990<sup>2</sup>), p. 15.

<sup>17</sup> Erin è la forma anglicizzata di Éirinn, dativo di Éire (in antico gaelico Ériu), dea mitologica che aiutò i Gaelici nella conquista dell'isola irlandese, come descritto nel *Libro delle Invasioni*. Non è da accogliersi quindi la nota di Luca Danzi che parla, per il passaggio da Ibernia a Erina,

«Erin» per Irlanda ricorre più volte nei *Poems of Ossian* di Macpherson e diventa regolarmente «Erina» nelle traduzioni di Cesarotti<sup>18</sup>. E «Erin go bragh» (anglicizzazione del gaelico «Éirinn go brách»), che vale «Irlanda per sempre», era lo slogan della rivolta autonomistica irlandese del 1798. All' *Exil of Erin* aveva dedicato una poesia lo scozzese Thomas Campbell (la cui *Gertrude of Wyoming* sarà poi com'è noto recensita da Pellico nel «Conciliatore»): un testo uscito in un giornale londinese il 28 gennaio 1801, a poca distanza dalla prima seduta del Parlamento del Regno Unito di Gran Bretagna e Irlanda<sup>19</sup>. E ad Erin si riferiscono, ovviamente, molte delle *Irish Melodies* del bardo irlandese Thomas Moore (1779-1852), l'amico di Byron e di Shelley, come la celebre *Let Erin remember the days of old*, del 1808, ma anche: *Erin! The tear and the smile in thine eyes* o *Though the last glimpse of Erin whith sorrow I see*<sup>20</sup>.

Ma perché la scelta proprio dell'Irlanda, unica allusione rimasta, in questo punto della *Pentecoste*, a una terra europea?

Vanno evocate subito, naturalmente, le battaglie patriottiche irlandesi e più in particolare la lotta per l'emancipazione cattolica (cioè, tra l'altro, la fine dell'esclusione di cattolici e presbiteriani dal parlamento). Attesa come contropartita dell'Act of Union (1800) che aveva abolito il parlamento d'Irlanda e dotato il Regno Unito di un unico parlamento, l'emancipazione, bloccata da Giorgio III e poi da suo figlio Giorgio IV (re dal gennaio 1820

---

di «rovesciamento della prospettiva pagana insita nel toponimo latino» (cfr. A. MANZONI, *Tutte le poesie*, a c. di L. DANZI, Milano 2012, p. 373).

<sup>18</sup> Cfr. ad es. *Fingal* I, 13, 104, 323, ecc. È da correggere la nota di Gustavo Balsamo Crivelli a I, 104 dell'edizione a sua cura delle *Poesie di Ossian*, Torino 1925, p. 7, dove a «Erina» si legge la chiosa: «nome celtico della Scandinavia».

<sup>19</sup> Sulla poesia cfr. F. MOLLOY, *Thomas Campbell's «Exile of Erin»: English Poem, Irish Reactions*, in *Back to the Present: Forward to the Past. Irish Writing and History since 1798*, edited by P. A. LYNCH, J. FISCHER and B. COATES, Amsterdam-New York 2006, 2 voll., vol. I, pp. 43-52. Frank Molloy dice che la poesia uscì in volume solo nel 1809, nella *Gertrude of Wyoming*. In realtà nei «Miscellaneous Poems» che seguono il testo principale nell'ed. London 1809, la poesia non figura.

<sup>20</sup> Le *Irish Melodies*, uscite in volume a partire dal 1808 (il decimo sarà del 1834), si possono leggere nella bella edizione illustrata del 1846, ripubblicata a c. di D. MACLISE, Mineola-New York 2000. Sulla sua vita cfr. R. KELLY, *Bard of Erin: the life of Thomas Moore*, Dublin 2008. Sulle melodie irlandesi cfr. TH. TESSIER, *The Bard of Erin. A study of Thomas Moore's Irish Melodies (1808-1834)*, Salzburg 1981 e la recentissima ristampa del volume, con due CD, di J. W. FLANNERY, *Dear harp of my country. The Irish Melodies of Thomas Moore*, Milwaukee 2014. Più specificamente vicino al nostro discorso, cfr. il primo capitolo, dedicato a *Thomas Moore. Irish Melodies and Discordant Politics* (pp. 1-51) di E. NOLAN, *Catholic Emancipations. Irish Fiction from Thomas Moore to James Joyce*, Syracuse-New York 2007.



ma reggente già dal 1811), venne concessa solamente nel 1829, sempre sotto un recalcitrante Giorgio IV.

Il problema è però complesso, non può essere riassunto evocando un'opposizione tra protestanti oppressori e vittime cattoliche (del resto esclusi dal Parlamento erano anche i presbiteriani) e non finisce con il 1829.

Il 1819 (l'anno dell'allusione al «Shannon mesto»), per esempio, si era aperto con una grande petizione protestante per l'emancipazione cattolica. Più in generale, Grattan o Charlemont (per fare due nomi della generazione precedente a quella su cui più ci fermeremo), sono grandi figure di Irlandesi protestanti che combattono con patriottismo per ottenere l'indipendenza legislativa della loro terra (che ottengono nel 1782) e poi contro l'Act of Union. Grattan si batterà in Parlamento, dal 1782 al 1797 e poi ancora dal 1805 alla morte (1820), per il diritto di voto dei cattolici, presentando a tal fine proposte di legge nel 1808 e proprio nel 1819. Favorevoli all'emancipazione cattolica e alla separazione della religione dalla politica erano stati fin dal 1791 i patrioti riuniti nella Società degli Irlandesi Uniti (Society of United Irishmen), attiva fino alla fallita sommossa del 1803. Ma anche più avanti saranno favorevoli all'emancipazione protestanti come Plunkett (che succede in Parlamento nel 1821 a Grattan) o, alla fine degli anni Sessanta, William Ewart Gladstone. Il problema era come e a che condizioni.

D'altra parte un cattolico che abbiamo già incontrato, Thomas Moore, scrive nel 1810 una *Letter to the Roman Catholics of Dublin*, in cui invita a considerare anche i giusti timori, in casa protestante, rispetto a cattolici che non separino spirituale e temporale e, al posto di essere sudditi fedeli, pensino di poter essere indipendenti quinte colonne di un sovrano straniero. Dà bene conto del suo sentire il passo in cui dichiara: «It would be happy, indeed, for mankind, if this line between the spiritual and the temporal had always been definitively and inviolably drawn, for the experience both of past and present proves, that the mixture of religion with this world's politics is dangerous as electrical experiments upon lightning – though the flame comes from Heaven, it can do much mischief upon earth»<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> TH. MOORE, *Letter to the Roman Catholics of Dublin*, Dublin 1810, p. 23. Negli otto voll. di TH. MOORE, *Memoirs, Journal, and Correspondence*, a c. di J. RUSSELL, Cambridge 2013 (una ristampa dell'edizione di metà Ottocento a cura di lord John Russell, caro amico del poeta), c'è una menzione della manzoniana *Morale cattolica* al vol. VII, p. 127. Il 24 ottobre 1835 Moore annota nel suo diario di aver ricevuto l'opera dall'Italia, da parte di «Madame Durazzo» (verosimilmente la marchesa Luisa Durazzo, fiamma di lord Russell, sposata al marchese Gian Luca: su di lei e sulla sua relazione con lord Russell cfr. in sintesi S. VERDINO, *Genova reazionaria. Una storia culturale della Restaurazione*, Novara 2012, pp. 110-11), per le mani di Ponsonby (che è

Su posizioni non dissimili l'autore, in quello stesso anno, dell'invito al popolo irlandese a organizzarsi in Comitati Cattolici locali, il cattolico irlandese Daniel O'Connell. Tre anni più tardi, intervenendo nell'annoso dibattito relativo al diritto di veto sulle nomine vescovili cattoliche da parte del governo del Regno Unito, O'Connell si opponeva alle posizioni romane dichiarando: «I am sincerely a Catholic, but I am not a papist. I deny the doctrine that the Pope has any temporal authority directly or indirectly in Ireland»<sup>22</sup>.

Come ha indicato nei suoi lavori Carlo Dionisotti<sup>23</sup>, quello del rapporto tra religione e politica e del temporalismo della Chiesa cattolica era un problema maggiore per molti intellettuali sensibili anche dell'Inghilterra anglicana degli inizi dell'Ottocento e costituiva una ragione forte del loro interesse per Manzoni (del quale si ricorderà l'insistenza, in una lettera a Tosi del 1819, sulla necessità di separare «la religione dagli interessi e dalle passioni del secolo», contro «gli sforzi di altri che vogliono assolutamente tenerla unita ad articoli di fede politica che essi hanno aggiunto al Simbolo»)<sup>24</sup>.

---

da identificarsi con William Ponsonby, 1816-1861, figlio postumo dell'omonimo sir morto nel 1815 a Waterloo, terzo barone Ponsonby dal 1855). Manzoni, aggiunge Moore, «(like another less celebrated novelist Griffin [l'irlandese Gerald Griffin, 1803-1840], the author of the "Collegian" [*The Collegians*, un romanzo uscito nel 1829]), has left off novel writing as a task unfit for a good Christian» («ha smesso di scrivere nel genere del romanzo come attività inadatta per un buon Cristiano»). Lord Russell aveva inviato da Genova all'amico Thomas Moore, all'inizio degli anni Trenta, un suo brano poetico intitolato *The Irish*, in cui contrapponeva i grandi patrioti irlandesi come Grattan e lord Charlemont ai «nuovi patrioti» del momento, che al posto di qualcosa di realmente prezioso si trovavano tra le mani un oggetto di nessun valore, come il «sacro catino» conservato nel Duomo della città ligure come reliquia dell'Ultima Cena, da poco rivelatosi di semplice vetro e non di smeraldo. È probabile, del resto, che il rimando all'Irlanda sia stato suggerito a Russel anche dal colore del catino, verde come il colore amato dai patrioti irlandesi (il testo si legge in S. WALPOLE, *The life of Lord John Russell*, London 1891, vol. I, p. 187, e da lì in VERDINO, *Genova reazionaria* cit., pp. 80-81, che dà però un'interpretazione del passo differente dalla nostra). Significativamente, peraltro, un recente volume di Desmond Keenan s'intitola proprio: *The Grail of Catholic Emancipation. 1793 to 1829* (Xlibris Corporation, 2002). Per un approfondimento su Moore e Manzoni (anche ricorrendo alla più attendibile edizione Dowden del *Journal*) cfr. il mio *Lettori anglofoni di Manzoni negli anni Trenta dell'Ottocento*, in *A Warm Mind-Shake. Scritti in onore di Paolo Bertinetti*, a cura del Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere e Culture Moderne dell'Università di Torino, Torino 2014, pp. 41-45.

<sup>22</sup> Citato in F. O'FERRALL, *Daniel O'Connell*, Dublin 1981, p. 35. Cfr. anche, dello stesso autore, *Catholic Emancipation. Daniel O'Connell and the Birth of Irish Democracy*, Dublin 1985.

<sup>23</sup> Cfr. C. DIONISOTTI, *Manzoni e la cultura inglese e Manzoni e Gladstone*, ora in Id., *Appunti sui moderni. Foscolo, Leopardi, Manzoni e altri*, Bologna 1988, pp. 299-336.

<sup>24</sup> È il caso tra l'altro del rapporto con Gladstone, con il quale Manzoni, nell'incontro milanese, evocerà un altro problema che gli stava a cuore: quello della schiavitù in America (cfr. DIONISOTTI, *Appunti sui moderni* cit., p. 331). Per la lettera a Tosi, cfr. A. MANZONI, *Lettere* cit., t. I,

Ma il grande O'Connell è una figura centrale per il nostro discorso anche perché introduce nella lotta per l'emancipazione il grande tema della non-violenza, memore di quanto aveva appuntato nel suo *Diario* dopo l'esperienza francese: «The Altar of Liberty totters when it is cemented only with blood»<sup>25</sup> e anche, personalmente, di un traumatico duello del 1815, nel quale aveva ucciso il suo avversario e di cui volle ricordarsi e fare espiazione durante tutta la sua esistenza<sup>26</sup>.

Ribellioni violente (e represses nel sangue) dei patrioti irlandesi (protestanti e cattolici) c'erano state nel 1798 (battaglie degli Irlandesi Uniti con appoggio francese) e nel 1803 (rivolta organizzata dal protestante Emmet, che cerca di impadronirsi del castello di Dublino) e da entrambe O'Connell aveva preso le distanze. Nel luglio 1848, a più di un anno dalla sua scomparsa, ci fu poi la sommossa (in realtà con poco séguito) della Giovane Irlanda, un gruppo che si era staccato dal suo pacifismo.

Dopo la fondazione del Catholic Board nel 1811 e le battaglie degli anni Dieci con il Segretario Capo per l'Irlanda Robert Peel, nemico della causa dell'emancipazione, O'Connell ha speranza, nel 1821, in un'apertura sul tema del nuovo sovrano Giorgio IV, in visita in Irlanda. Ma il re non dice, in quell'occasione, nemmeno una parola sulla questione. Nel marzo 1823 il «Liberator» (così questo ammiratore di Simon Bolívar – nel 1820 suo figlio era andato in America per combattere insieme al grande generale – amerà farsi chiamare) fonda la Catholic Association, per l'emancipazione dei cattolici di ogni classe sociale. La pressione di un vasto movimento popolare e infine l'elezione nel luglio 1828 di O'Connell al Parlamento, nonostante la sua incandidabilità perché cattolico, portano infine alla concessione dell'emancipazione, come abbiam detto, nel 1829. Ma non bisogna credere che quest'ultima fosse totale<sup>27</sup> e che mettesse fine ai disordini an-

---

p. 189. Sull'antitemporalismo manzoniano mi permetto di rinviare alla mia introduzione a A. MANZONI, *Scritti storici e politici*, a c. di L. BADINI CONFALONIERI, Torino 2012, 2 voll.

<sup>25</sup> «L'altare della libertà vacilla se cementato con il solo sangue» (l'appunto, del 29 dicembre 1796, si legge in A. HOUSTON, *Daniel O'Connell: his early life and journal, 1795 to 1802*, London 1906, p. 155).

<sup>26</sup> Cfr. su questo D. GWYNN, *Daniel O'Connell. The Irish Liberator*, London 1929, pp. 138-45. O'Connell aveva chiamato la Corporazione di Dublino («Dublin Corporation»), un'associazione protestante reazionaria e anticattolica, «beggarly corporation» («corporazione miserabile»). I suoi membri e capi se ne dissero offesi e, dal momento che O'Connell rifiutava di scusarsi, uno di loro, il noto duellante D'Esterre, gli lanciò una sfida. Il fine vero della corporazione era di eliminare O'Connell, e questo temevano gli astanti. Ma, nello stupore generale, O'Connell uccise D'Esterre. Un atto di cui si pentì subito profondamente, assistendo poi per tutta la vita con un sussidio la figlia della vittima.

<sup>27</sup> Lo sarà nel 1871, con l'Universities Tests Act, che aprirà ai cattolici l'accesso a tutte le università.

che violenti. Era rimasta in vigore, tra le altre, una delle più impopolari leggi penali, quella che prevedeva l'obbligo da parte di tutti i lavoratori di sostenere la chiesa anglicana tramite il pagamento delle decime («tithes»). La campagna contro il pagamento dei *tithes*, inizialmente pacifica, diventa violenta nel 1831, quando la neo-fondata Royal Irish Constabulary viene chiamata ad effettuare sequestri delle proprietà per sopperire ai mancati pagamenti. La 'battaglia di Carrickshock' (14 dicembre 1831), con 17 morti di cui 14 nelle fila dei poliziotti, segna l'inizio della cosiddetta 'guerra dei *tithes*' che si trascina per cinque anni. O'Connell, anche se nemico delle violenze, difende con successo in tribunale i patrioti implicati. Dal 1841 al 1843 è il primo cattolico, dai tempi di Giacomo II, a ricoprire la carica di sindaco di Dublino. Nel 1843 promuove grandi mobilitazioni di folla (i «monster meetings») per l'abrogazione dell'Act of Union, che portano al suo arresto e alla sua reclusione (1844). Il suo rifiuto della lotta armata fa sì che un gruppo di suoi antichi sostenitori lo abbandoni per fondare il movimento della Giovane Irlanda (1846). Nel 1846-47 si impegna con tutte le sue forze per ottenere assistenza dal governo centrale durante la Grande Carestia. Muore a Genova, sulla strada di Roma, nel 1847.

Abbiamo alluso alla Grande Carestia: in sei anni, tra il 1845 e il 1851, un milione di Irlandesi morirono per fame e quasi due milioni furono costretti a emigrare. I profughi s'imbarcavano spesso sulle precarie «Coffin ships» ('navi-bara': noi oggi parleremmo di «barconi della morte»), inadatte all'Oceano Atlantico, che causarono un numero elevato di morti. Il potere inglese era intanto lontano (lord Russell avrebbe dichiarato che non bisognava aiutare gli Irlandesi, perché ci si sarebbe ritrovati in poco tempo con una fila infinita di mendicanti). Queste le novità dall'Irlanda a pochi anni dall'uscita, nelle *Opere varie* del 1855, del testo con «Erina».

Credo che la complessità del problema irlandese avesse colpito, fin dal 1819, Manzoni. Alla storia d'Irlanda aveva poi fatto cenno Augustin Thierry, nella sua *Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands* (1825), e dei fatti recenti culminati nell'emancipazione del 1829 aveva trattato Prosper Duvergier de Hauranne, nelle sette lettere che costituiscono la seconda parte del suo volume *Lettres sur les élections anglaises, et sur la situation de l'Irlande* (comparso senza indicazione dell'autore a Parigi, da Sautélet, nel 1827)<sup>28</sup>. Ma sull'Irlanda, questa «petite contrée sur laquelle se débattent les plus grandes questions de la politique, de la morale et de

---

<sup>28</sup> Si veda anche l'interessante post-scriptum, alle pp. 247-60 di quella stessa edizione.

l'humanité»<sup>29</sup>, aveva soprattutto scritto un'opera approfondita l'amico di Tocqueville Gustave de Beaumont<sup>30</sup>, con *L'Irlande sociale, politique et religieuse* (Paris, Charles Gosselin, 2 tomes, 1839), rapidamente tradotta (e ridotta) in italiano (1 vol., Firenze, Società Editrice Fiorentina, 1842) e basata tra l'altro sulle due visite dell'autore nell'isola del 1835 e del 1837. E ormai giganteggiava la figura di O'Connell, di cui Balzac scriverà nel 1844, mentre il «Liberator» era ancora vivente, che aveva saputo «incarnarsi in un popolo»<sup>31</sup>.

#### 4. ... all'irta Haiti

E siamo ai versi su Haiti, che hanno varie stesure che si possono ordinare, congetturalmente, così: «A Te si piega il bellico / Coltivator d'Haiti» > «Te Salvator l'armigero / Coltivator d'Haiti / Fido agli eterni riti / Canta disciolto il piè» > «Te Dio di tutti il bellico / Coltivator d'Haiti / Fido agli eterni riti / Canta disciolto il piè»<sup>32</sup>.

L'interpretazione rivoluzionaria che ha voluto darne Fortini, di un Manzoni che esalta la guerra di liberazione e giustifica i massacri, è inammissibile. Fin dalla sua prima concezione, l'aggettivo «bellico» proprio al «coltivator d'Haiti» è in dialettica feconda con lo Spirito: «A Te *si piega* il bellico / Coltivator d'Haiti». Dal momento che il «Te *Salvator*» che subentra a questa prima intuizione non era abbastanza chiaro («Salvator» solamente

---

<sup>29</sup> Così si legge nella *Préface*, alla p. II del primo tomo dell'ed. francese.

<sup>30</sup> Su di lui cfr. *Gustave de Beaumont. La schiavitù, l'Irlanda, la questione sociale nel XIX secolo*, a c. di M. CERETTA e M. TESTINI, Milano 2011.

<sup>31</sup> «Quatre hommes auront eu une vie immense: Napoléon, Cuvier, O'Connell, et je veux être le quatrième. Le premier a vécu la vie de l'Europe; il s'est inoculé des armées! Le deuxième a épousé le globe! Le troisième s'est incarné [dans] un peuple! Moi, j'aurai porté une société entière dans ma tête!»: lettera del 6 febbraio 1844 a Mme Hanska, in H. DE BALZAC, *Lettres à l'Étrangère, 1833-1847*, Paris 1899-1950, 4 voll., vol. 2 (1842-1844), 1906, pp. 301-302 (mia l'integrazione congetturale di «dans»).

<sup>32</sup> Ho ancora dato i testi in una mia ricostruzione diacronica, escludendo alcune varianti abbandonate, e soprattutto leggendo «Dio» dove Albonico metteva l'indicazione «>...<», che sta per «porzione cassata e illeggibile» (cfr. la legenda a p. 313 della sua ed.). In realtà in b<sup>1</sup> «Dio» si legge molto chiaramente (cfr. la riproduzione del manoscritto in ed. Firpo, p. 57). Quello che stupisce poi ancora di più è che Albonico, nel dar conto della trascrizione autografa in pulito di b<sup>1</sup>, da lui indicata come B, segnala che dopo «tutti» B introduce una virgola prima assente ma ancora una volta ignora «Dio», che dunque non figura per lui né in b<sup>1</sup> né in B! Il verso di B è senza alcun dubbio invece «Te Dio di tutti, il bellico», come si può vedere nella riproduzione presente in ed. Firpo, p. 73. Per la formalizzazione del testo con tutte le varianti, pur nei limiti appena indicati, cfr. l'ed. Albonico cit., p. 338.

degli Haitiani, ringraziato eventualmente con «Grazie ed inni che abbozzina il ciel»?)<sup>33</sup>, Manzoni arriva infine all'ultima formulazione: «Te Dio di tutti il bellico / Coltivator d'Haiti / Fido agli eterni riti / Canta disciolto il piè». Fortini si chiede: «Ma perché *'fido'*? Sembra probabile che debba essere messo in rapporto a *'disciolto il piè'*: il contadino di San Domingo è fedele ai riti cattolici *anche dopo aver riacquistata la libertà*». Quello che bisognava soprattutto rilevare è mi pare che la sua fedeltà si manifesta nella proclamazione, che va aldilà delle divisioni della guerra, di Dio come «Dio di tutti». L'affermazione sottolinea innanzitutto la possibilità anche per l'agricoltore d'Haiti di lodare Dio in libertà: un Dio che non è solamente il Dio dei bianchi ma che è il Dio di tutti. L'evocazione dell'universalità, della cattolicità del culto, vuol dire anche però che la lotta sacrosanta per la libertà non deve portare a una cristallizzazione dell'odio, a un razzismo al rovescio, in uno spirito di vendetta e di incomprendimento. «Disciolto il piè», una volta liberato, il coltivator d'Haiti celebra Dio come suo Dio e suo liberatore ma anche come Dio di coloro che l'opprimevano. Quello che non bisognerebbe dimenticare è che questi versi non esprimono solo o tanto una constatazione (ritorneremo sui rinvii storici ad essi sottesi) ma soprattutto una speranza, che è data, è vero (come in *Marzo 1821*: «O giornate del nostro riscatto»), sotto forma di constatazione. Manzoni invoca la discesa dello Spirito in una situazione difficile. Non ignora i massacri, ma spera che la forza degli «eterni riti», la forza dello Spirito, porti infine a far riconoscere Dio come «Dio di tutti», a ottenere il miracolo di una liberazione

---

<sup>33</sup> Cfr. *Il conte di Carmagnola*, atto II, coro, v. 92 (e cfr. *Is* 1, 13 sgg.: «Ne offeratis ultra sacrificium frustra: incensum abominatio est mihi ... Solemnitates vestras odivi anima mea ... Cum multiplicaveritis orationem non exaudiam: manus enim vestrae sanguine plenae sunt»). «Forzo» un poco qui su un problema che è in realtà più complesso. È vero che Manzoni evoca più volte le guerre «giuste» per la libertà e l'indipendenza, guerre che sarebbero sostenute dall'appoggio di quel Dio che ha fatto morire gli Egiziani nel Mar Rosso (e che quindi, in quel caso, è stato salvatore del popolo ebraico e non degli Egiziani). Ma la meditazione di Manzoni evolve, e non solo perché si rende conto, dopo diverse delusioni, che la libertà d'Italia non è così vicina. Fondamentale è la riflessione, nel lavoro per la *Morale cattolica*, su Paolo e sul cosmopolitismo cristiano, che va aldilà degli odi nazionali. Riflessione di cui si trovano echi nella *Lettre à Monsieur Chauvet*. La dedica a Koerner di *Marzo 1821*, d'altra parte, vuole sottolineare l'importanza dell'«unicuique suum»: il poeta tedesco ha combattuto, in una guerra giusta, per l'indipendenza del suo paese; gli Austriaci devono ora riconoscere i giusti diritti per i quali gli Italiani combattono. Ma è stata importante per Manzoni anche la lezione di Voltaire: proprio alla pratica di recitare il *Te Deum* dopo le vittorie cui alludeva il verso manzoniano citato nel testo il pensatore francese dedicava alcune intense righe della voce «Guerre» del *Dictionnaire philosophique* (una voce che tra l'altro evoca subito esplicitamente il trittico «fame peste e guerra»). Su questi temi cfr. anche il primo capitolo del mio *Les régions de l'aigle et autres études sur Manzoni*, Bern et al., 2005, pp. 1-114, in part. pp. 7-33.



che si sottragga alle regole violente di questo mondo, sia vera, e realizzi quindi un aumento reale della vita, e cioè dell'amore<sup>34</sup>.

Anche per il nome di Haiti vale la scelta manzoniana dell'uso della forma più vicina alla lingua della popolazione indigena. Che fa riferimento a tutta l'isola caraibica scoperta da Colombo e poi nota come Hispaniola e non al solo stato indipendente di Haiti (precedentemente colonia francese) situato nella sua parte occidentale. Il nome dell'intera isola nella lingua dei taino (la numerosa popolazione indigena presente all'arrivo degli Spagnoli) era infatti 'ayiti', e cioè 'terra delle montagne', 'terra aspra', 'montagna nel mare'<sup>35</sup>, con allusione alla configurazione montuosa dell'isola (che arriva sino ai 3175 metri del Pico Duarte) e al carattere scosceso di molte sue coste, con fondali che scendono subito a grandi profondità<sup>36</sup>. Ancora una volta, è così motivato anche realisticamente l'uso dell'aggettivo «irta» (sempre nell'autunno 1822 l'autore aveva saggiato anche «scogliosa», «aspra» e «erta»)<sup>37</sup> che ha poi anche il valore simbolico (e fonico) che si è detto.

A quali eventi storici fa riferimento, Manzoni, con i versi del '19 sul «coltivor d'Haiti» e con l'«irta Haiti» del '22? Non può soddisfare la risposta di Clara Leri: «l'isola fu teatro di una sanguinosa lotta per l'indipendenza intorno agli anni venti dell'ottocento. Manzoni vi allude nell'abbozzo del '19 ... per poi tacerne nella geografia meramente simbolica del '22»<sup>38</sup>. E non solo perché nel 1820 Haiti era già indipendente da sedici

---

<sup>34</sup> Per la forma «Dio di tutti» cfr., aldilà di *Pentecoste*, v. 71: «Che a tutti i figli d'Eva», *Adelchi*, a. I, sc. 5, vv. 339-41: «E digli ancora, / Che il Dio di tutti, il Dio che i giuri ascolta / Che al debole son fatti [...]». Vien da pensare a «Quel che è Padre di tutte le genti» (*Marzo* 1821, 69) e al «Tutti errammo; di tutti quel sacro / Santo Sanguie cancelli l'error» (*Passione* 87-88, con il rinvio manzoniano in nota a *Is* 53, 6: «Omnes sicut oves erravimus», un passo che echeggerà ancora nell'introduzione alla *Storia della colonna infame*). E penso anche al Voltaire dell'incipit della celebre «prière à Dieu» del cap. XXIII del *Traité sur la tolérance*: «Dieu de tous les êtres, de tous les mondes ... et de tous les temps».

<sup>35</sup> Per le tre definizioni cfr., rispettivamente, le voci relative ad Haiti del *Dictionnaire universel d'histoire et de géographie* di M.-N. BOUILLET (1878), del *Dictionnaire des noms de lieux* di L. DEROUY e M. MULON (1994) e del *Petit Robert des noms propres* (2007).

<sup>36</sup> L'attuale Haiti, che occupa la parte occidentale dell'isola, è caratterizzata da due penisole montuose che si protendono verso occidente. In quella meridionale, che termina con il massif de la Hotte (Pic de Macaya, 2347 metri), c'è la montagna più alta dello stato, il Pic de la Selle (2680 metri). Nel territorio dell'attuale Repubblica Dominicana (la più estesa parte est dell'isola, antica colonia spagnola) la cordigliera supera i 3000 metri con il Pico Duarte.

<sup>37</sup> Cfr. ed. Albonico, pp. 338-39.

<sup>38</sup> A. MANZONI, «*Inni Sacri*» e altri inni cristiani, a cura di C. LERI, Firenze 1991, p. 188. Errata storicamente anche la glossa di Valter Boggione, nell'ed. UTET a sua cura di A. MANZONI, *Poesie e tragedie*, Torino 2002, p. 184 n., che riprende ancora una volta lo schema fortiniano della presunta soppressione dei «diretti riferimenti alla realtà storica e politica» nella versione defi-



anni, o per il pregiudizio fortiniano della considerazione variantistica finale. È che occorre si evochino con qualche precisione, sia pure in sintesi, alcuni punti.

Innanzitutto la figura del generale nero Toussaint Louverture, sullo sfondo del dibattito sull'abolizione della schiavitù nella Francia del secondo Settecento. Che non è un tema che ci porti troppo indietro nel tempo, se quella figura e quel dibattito erano in realtà ancora attualissimi negli anni della redazione dell'inno.

Si era augurato l'avvento di uno «Spartacus noir» Guillaume-Thomas Raynal (morto nel 1796), nella sua celebre *Histoire (des) deux Indes*, del 1770 (1780<sup>3</sup>). E della vicenda di Toussaint Louverture, il capo della lotta degli schiavi haitiani per l'emancipazione, come di un nuovo Spartaco, si parlava nei circoli intellettuali che Manzoni frequenta fin dal primo soggiorno parigino (Condorcet aveva fondato nel 1787 la *Société des amis des noirs*, che contava tra i suoi membri Lafayette e Grégoire). Durante il secondo soggiorno a Parigi, quello del 1819-20, Manzoni incontra com'è noto l'ex vescovo costituzionale Grégoire e scrive in Italia che quest'ultimo è oggetto di ingiuste accuse. Il grande giansenista non era solo accusato di essere stato regicida ma anche di aver appoggiato, già alla fine degli anni Ottanta, la causa dell'emancipazione dei neri. Così in un'opera di un ex proprietario di Haiti, Clausson, che esce a Parigi nel 1819, dove si sosteneva che bisognava respingere le proposte haitiane di ripresa di relazioni diplomatiche e commerciali con la Francia e preparare invece un corpo di spedizione per la riconquista dell'isola<sup>39</sup>.

Il primo atto della rivolta degli schiavi haitiani (a cui è estraneo Toussaint) prende le forme di una cerimonia vodu (14 agosto 1791), cui segue il massacro di mille bianchi nel Nord del paese<sup>40</sup>. Il 24 settembre, all'assemblea costituente, Barnave difende le opinioni razziste come «mezzo

---

nitiva, per dire che negli abbozzi ci sarebbero, invece, «allusioni ... alle ribellioni scoppiate in Haiti contro i conquistatori europei (fino a quella decisiva del 1806, guidata dal mulatto Alexandre Pétion e dal negro Henri Christophe, in seguito alla quale Haiti fu proclamata repubblica indipendente)». La proclamazione dell'indipendenza, grazie alla vittoria di Dessalines sui Francesi, è invece, come si vedrà, del 1 gennaio 1804.

<sup>39</sup> Per ulteriori dettagli, cfr. FORTINI, *Nuovi saggi italiani* cit., pp. 29-31, dove si corregga però l'inesistente «Claysson» in «Clausson».

<sup>40</sup> Sulla rivolta degli schiavi d'Haiti e la successiva indipendenza dell'ex colonia francese cfr. J. DAYAN, *Haiti, History, and the Gods*, Berkeley 1995; PH.R. GIRARD, *The Slaves Who Defeated Napoleon: Toussaint Louverture and the Haitian War of Independence 1801-1804*, Tuscaloosa (Alabama) 2011; J.D. POPKIN, *A Concise History of the Haitian Revolution*, Chichester (West Sussex) 2012.

morale» che può permettere alla piccola minoranza di 30.000 coloni bianchi di Saint-Domingue il controllo dei 450.000 schiavi di colore.

La vittoriosa rivolta degli schiavi, sotto il comando di Toussaint Louverture, porta nel 1793 all'abolizione della schiavitù. Il 4 febbraio 1794 la Francia estende tale abolizione all'insieme delle sue colonie.

Nel 1795 Toussaint, che l'anno precedente è passato dai contatti con gli Spagnoli (che volevano approfittare della rivolta degli schiavi per scalzare il governo francese dell'Ovest dell'isola) all'amicizia con i Francesi, vince con le sue truppe gli Spagnoli. La Francia ottiene con i trattati di Basilea il controllo dell'intera isola. Il generale nero continuerà vittoriosamente, nei due anni seguenti, a combattere gli Inglesi, che nell'agosto del 1798 saranno costretti ad abbandonare i numerosi porti in loro possesso. Nel 1799 e 1800 è guerra civile tra il Nord della colonia francese, più ricco, abitato in prevalenza dai neri, dove Toussaint si è installato, e il Sud e l'Ovest, dove ci sono i mulatti e domina Rigaud. Anche in questo caso il generale nero ha la meglio. Nel febbraio 1801 Napoleone lo nomina capitano generale di Saint-Domingue. Toussaint arriva a San Domingo (la capitale dell'ex colonia spagnola, ad est dell'isola) per proclamare l'abolizione della schiavitù in nome della Repubblica francese.

La costituzione haitiana dell'8 luglio 1801 consacra il cattolicesimo come religione di stato. È esaltata la vittoria cattolica contro gli Inglesi protestanti. Il divorzio, reso legale sotto la rivoluzione, è soppresso. Alla corte di Toussaint ci sono anche i bianchi. In particolare, i coltivatori che erano scappati durante la rivoluzione sono da lui richiamati perché la comunità possa beneficiare delle loro competenze tecniche.

Ma Napoleone trova che il generale nero gode ormai di troppo potere. Nel 1802, un potente esercito francese sbarca sull'isola, sconfigge Toussaint, ristabilisce la schiavitù e instaura un governo francese sull'intera isola (che durerà un solo mese). Il generale, fatto prigioniero con l'inganno, è portato in Francia dove morirà nel 1803.

La *relève* della battaglia contro i Francesi e per la liberazione degli schiavi è presa, nel 1803, dal generale nero ed ex schiavo Dessalines (e siamo così ad un secondo punto da mettere in chiaro). È in quell'anno che nasce la bandiera haitiana blu e rossa, senza il bianco, interpretato non come riferimento alla monarchia ma alla razza bianca. Il 18 novembre, con la battaglia di Vertières, i Francesi sono sconfitti e devono abbandonare l'ex-colonia.

Il primo gennaio 1804 Haiti (la parte occidentale dell'isola) è proclamata indipendente. È la prima repubblica nera della storia. La Francia non riconosce l'emancipazione (nel 1826 Carlo X chiederà ad Haiti 150 milioni

di franchi di indennizzo, ridotti poi a 90 milioni nel 1838: una delle cause del grave impoverimento e indebitamento del nuovo stato). Tra febbraio e aprile, sempre di quel 1804, Dessalines, che ha ordinato il massacro dei bianchi rimasti sul territorio haitiano dopo la rivoluzione, controlla personalmente che il suo ordine sia stato eseguito in tutto il paese: i morti sono tra i 3000 e i 5000. In ottobre si fa consacrare imperatore dall'arcivescovo cappuccino Jean-Baptiste-Joseph Brelle, con il nome di Jacques I (precedendo quindi nella cerimonia Napoleone, che sarà consacrato imperatore, com'è noto, il 2 dicembre di quello stesso anno). Nella nuova costituzione dell'impero haitiano, promulgata nel 1805, tutti i cittadini sono definiti come «neri»<sup>41</sup>.

Dopo l'incoronazione, Jean-Jacques Dessalines aveva invaso la parte orientale dell'isola, ma si era poi subito ritirato nella parte occidentale alla vista di uno squadrone navale francese. I Francesi invadono allora la parte orientale, che rimarrà sotto il loro governo fino al 1809.

Nel 1806 Dessalines è assassinato. Haiti è divisa tra il governo al Nord del nero Henry Christophe e al Sud del mulatto Alexandre Pétion. Il primo si fa consacrare re nel 1811 col nome di Henry I (o di roi Christophe) sempre dal solito vescovo cappuccino Brelle. Nel 1812 riesce a reprimere una rivolta. Indebolito, nell'agosto 1820, da un colpo apoplettico, attaccato dagli insorti, Christophe si suicida l'8 ottobre di quell'anno<sup>42</sup>. Il 26 ottobre il mulatto Jean-Pierre Boyer, successore di Pétion alla presidenza della Repubblica del Sud, unifica l'antica colonia francese. Pétion, presidente della repubblica del Sud dal 1806 alla morte, nel 1818, aveva tra l'altro dato asilo e aiuti a Simon Bolívar nel 1815 (in cambio di un impegno all'abolizione della schiavitù nei paesi che voleva liberare). Con i due governi di Haiti, e in particolare con la vicenda tragica del roi Christophe, abbiamo toccato un terzo punto importante, e ben presente a Manzoni, se un testo a lui certo noto (e ricordato da Jenni e poi da Fortini), e cioè una recensione di Sismondi destinata al numero CXIX del «Conciliatore», riguardava un'opera, uscita nel 1817 ad Haiti, del barone de Vastey<sup>43</sup>, segretario particolare del

---

<sup>41</sup> Cfr. GIRARD, *The Slaves Who Defeated Napoleon* cit., p. 325.

<sup>42</sup> Dieci giorni dopo veniva ucciso l'erede al trono. La moglie, Marie-Louise Coidavid, si installerà allora, sotto la protezione del vincitore Jean-Pierre Boyer, a Port-au-Prince. Lascerà Haiti solo nell'agosto 1821, a destinazione di Londra. Andrà infine con le due figlie in Italia, a Pisa, dove morirà nel 1851 ed è sepolta in una cappella del convento dei cappuccini (cfr. L. MARCEAU, *Marie-Louise d'Haiti*, Buenos Aires 1953, pp. 2-18).

<sup>43</sup> In Fortini per la verità si trova sempre erroneamente, come già nell'ed. Branca del «Conciliatore», la forma «de Vastrey». Cfr. *Il Conciliatore. Foglio scientifico-letterario*, a c. di V.

roi Christophe e precettore di suo figlio, il principe Jacques-Victoire-Henri.

Ma occorre spingersi ancora più avanti, e guardare di nuovo anche all'altra parte dell'isola, quella orientale, rimasta schiavista e sotto il governo francese. Una rivolta degli abitanti ispano-creoli, appoggiati dagli Inglesi, costringe i Francesi a capitolare nel luglio 1809. Gli Spagnoli governeranno questa parte dell'isola sino alla proclamazione, dopo un colpo di stato verso il governo spagnolo da parte di un generale, dell'effimera indipendenza del dicembre 1821 come «Repubblica di Haiti Spagnola». Non andata in porto l'unificazione con la Grande Colombia di Simon Bolívar (che si ricordava dell'aiuto ricevuto, nel 1815, dagli Haitiani), dopo solo nove settimane l'ex colonia di Santo Domingo è invasa, nel febbraio 1822, dalle truppe del presidente Boyer. Per ventidue anni l'isola sarà unita sotto il dominio haitiano che porta sì all'abolizione della schiavitù ma è sentito come un governo straniero, anche per il suo carattere discriminatorio verso gli abitanti di lingua spagnola. Nel 1844 una ribellione vi mette fine ed è all'origine dell'indipendente Repubblica Dominicana.

Si può capire adesso, innanzitutto, che i versi del 1819 non erano vaghe allusioni a, inesistenti, sanguinose lotte per l'indipendenza degli anni Venti o del 1806 (come vorrebbero rispettivamente Leri e Boggione) o improbabili giustificazioni di massacri (come sosteneva Fortini). Essi descrivono invece con precisione la grande figura carismatica di Toussaint Louverture (cui non a caso ha dedicato un saggio, agli inizi degli anni Sessanta, Aimé Césaire e, più recentemente, una trilogia di romanzi storici e una biografia lo scrittore statunitense Madison Smartt Bell)<sup>44</sup>, che dopo la liberazione re-

---

BRANCA, Firenze 1948-54 (nuova ed. 1965), 3 voll., vol. III, pp. 461-71. Il numero CXIX del «Conciliatore», che sarebbe dovuto uscire il 21 ottobre 1819, rimase allo stato di bozze perché la rivista fu soppressa. Branca ne rileva e corregge «numerose evidenti svarioni tipografici» (cfr. *ibid.*, p. 461).

<sup>44</sup> Cfr. rispettivamente A. CÉSAIRE, *Toussaint Louverture. La Révolution française et le problème colonial*, Paris 1961-62 e M. SMARTT BELL, *All Souls' Rising*, New York 1995, ID., *Master of the Crossroads*, New York 2000, ID., *The Stone That the Builder Refused*, New York 2004, ID., *Freedom's Gate: A Brief Life of Toussaint L'Ouverture*, New York 2007. Altro discorso vorrebbe l'attenzione «esotica» a questi temi nei romanzi e racconti di inizio Ottocento, da quelli di J.-B. PICQUENARD, *Adonis ou le Bon Nègre. Anecdote coloniale*, Paris an VI [1798] e *Zoflora, ou la Bonne Negresse. Aventure coloniale*, Paris an VIII, 1800 (per entrambi si dispone della riedizione moderna: J.-B. PICQUENARD, *Adonis suivi de Zoflora et de documents inédits*, par Chris Bongie, Paris 2006) a *Bug-Jargal*, romanzo di un Victor Hugo diciassettenne scritto nell'aprile 1819 e pubblicato per la prima volta in cinque puntate sul «Conservateur Littéraire» di marzo-giugno 1820 (uscirà in volume nel 1826, dopo essere stato l'anno precedente rimaneggiato dall'autore; seguiranno riedizioni nel 1829 e nel 1832).

sta «Fido agli eterni riti» e canta allo Spirito come «Dio di tutti». La sua figura restava per Manzoni come un importante memento, un monito sempre attuale. Al suo ruolo di «Spartaco battezzato», di autore di una rivoluzione che non sfocia nell'odio razziale o nel razzismo alla rovescia, doveva davvero guardare con interesse lo scrittore per cui quella dell'abolizione della schiavitù continuerà ad essere una battaglia fondamentale e che il 3 novembre 1821, in una lettera a Fauriel, accennerà al progetto di scrivere una terza tragedia, di cui ci rimangono i materiali preparatori: *Spartaco*<sup>45</sup>.

Che quello della violenza, dei massacri, e anche del razzismo alla rovescia, non fosse un rischio solo teorico era noto a Manzoni non solo dai massacri del 1791 (ai quali, occorre ripetere in correzione di Fortini che parla di «insurrezione di Toussaint-Louverture ad Haiti, nell'agosto 1791»<sup>46</sup>, Toussaint fu estraneo) ma soprattutto da quelli, che assumono la forma di un vero e proprio genocidio organizzato, voluti e attuati, nei primi mesi del 1804, da Dessalines.

Nel 1819, quando Manzoni accenna per la prima volta e più in dettaglio ad Haiti, siamo nel terzo dei momenti indicati, quello di Haiti divisa tra il regno di Christophe a nord e la repubblica di Boyer a sud. Una fase molto delicata per i due stati, indeboliti non solo o tanto da problemi interni (non sempre affrontati nei modi più adeguati) ma soprattutto dalla loro lotta fratricida e dal mancato riconoscimento internazionale, in particolare da parte della Francia e dello Stato pontificio. C'è davvero il rischio che gli antichi colonizzatori ritornino. È molto importante allora, su questo sfondo, la figura del roi Christophe (cui nel 1949 ha dedicato un romanzo, *El reino de este mundo*, lo scrittore cubano Alejo Carpentier e nel 1963 una pièce teatrale il già ricordato Aimé Césaire)<sup>47</sup> e la sua politica culturale affidata alle numerose pubblicazioni, a partire dalla metà degli anni Dieci, del braccio destro barone di Vastey (anch'egli presente, con un ruolo importante, nella pièce di Césaire)<sup>48</sup>. Basta scorrere anche solo alcuni titoli di questi inter-

---

<sup>45</sup> È significativo della poca attenzione della critica a questo retroterra storico che nel ricco commento agli [*Appunti per Spartaco*] che si può leggere nella cit. ed. Boggione delle *Poesie e tragedie*, pp. 933-53, nessun accenno venga fatto a Toussaint Louverture.

<sup>46</sup> FORTINI, *Nuovi saggi italiani* cit., p. 28.

<sup>47</sup> Cfr. A. CARPENTIER, *Il regno di questo mondo*, tr. it. di Adriana Pellegrini, Milano 1959; tr. it. di Angelo Morino, Torino 1983; A. CÉSAIRE, *La tragédie du roi Christophe*, Paris 1963.

<sup>48</sup> Jean-Louis Vastey, detto Pompée Valentin, barone di Vastey (1781-1820), capo di gabinetto del ministro delle finanze di Dessalines André Vernet, passa con il suo capo al servizio di Henri Christophe quando questi, nel 1807, fonda una repubblica a nord dell'isola. Nel 1811, dopo la proclamazione di Christophe a re d'Haiti, Vastey è nominato segretario della commissione legislativa incaricata di preparare il «code Henry». Alla morte di Vernet, nel 1814, Vastey è pro-

venti, da *Le système colonial dévoilé* (1814) alle *Notes à M. le baron de V. P. Malouet, en réfutation du IV<sup>e</sup> volume de son ouvrage, intitulé Collection de Mémoires sur les Colonies, et particulièrement sur Saint-Domingue* (1814), alle *Réflexions sur une lettre de Mazères: ex-colon français, adressée à M.J.C.L. Sismonde de Sismondi, sur les noirs et les blancs, la civilisation de l'Afrique, le royaume d'Hayti, etc.* (1816), alle *Réflexions Politiques sur quelques ouvrages et journaux français concernant Haïti* (1817: è l'opera per la quale Sismondi aveva redatto la recensione che avrebbe dovuto uscire nel «Conciliatore» del 21 ottobre 1819), all'*Essai sur les causes de la Révolution et des guerres civiles en Haïti* (1819, in continuazione dell'opera precedente), per rendersi conto dell'importanza di queste analisi da un punto di vista haitiano, che culminano, nell'*Essai* finale, nella prima storia della rivoluzione scritta da un nero (testimone diretto, tra l'altro, di molti eventi)<sup>49</sup>.

Si può forse aggiungere una sottolineatura supplementare relativa alla sordità, rispetto alle richieste del roi Christophe, della chiesa cattolica (già responsabile nel passato di aver appoggiato i colonizzatori). Si noti che il re si fregiava del titolo di «défenseur de la foi» e che la religione cattolica

---

mosso segretario particolare del re, diventa precettore del figlio ed è elevato al rango di barone, impegnandosi in una vasta pubblicistica, di cui alla nota seguente. Verrà ucciso, con l'erede al trono, a pochi giorni dal suicidio del sovrano.

<sup>49</sup> Questi, più precisamente, gli estremi bibliografici dei testi citati: LE BARON DE VASTÉY, *Le système colonial dévoilé*, Au Cap-Henry, chez P. Roux, Imprimeur du Roi, 1814 (96 p.); *Notes à M. le baron de V. P. Malouet, en réfutation du IV<sup>e</sup> volume de son ouvrage, intitulé Collection de Mémoires sur les Colonies, et particulièrement sur Saint-Domingue*, Au Cap-Henry, chez P. Roux, Imprimeur du Roi, 1814 (24 p.); *Réflexions sur une lettre de Mazères: ex-colon français, adressée à M.J.C.L. Sismonde de Sismondi, sur les noirs et les blancs, la civilisation de l'Afrique, le royaume d'Hayti, etc.*, Au Cap-Henry, chez P. Roux, Imprimeur du Roi, 1816 (112 p.); *Réflexions Politiques sur quelques ouvrages et journaux français concernant Haïti*, A Sans-Souci, de l'imprimerie Royale, 1817 (206 p.); *Essai sur les causes de la Révolution et des guerres civiles en Haïti, faisant suite aux Réflexions politiques...*, A Sans-Souci, de l'imprimerie Royale, 1819 (140 p.). Agli interventi citati bisogna aggiungere quelli dedicati nel 1815 alla polemica contro la Repubblica del Sud: *Réflexions adressées aux Haïtiens de partie de l'Ouest et du Sud*, Au Cap-Henry, chez P. Roux, Imprimeur du Roi, 1815 (24 p.); *A mes concitoyens haytiens*, Au Cap-Henry, chez P. Roux, Imprimeur du Roi, 1815 (24 p.); *Le Cri de la Patrie ou les intérêts de tous les Haïtiens*, Au Cap-Henry, chez P. Roux, Imprimeur du Roi, 1815 (29 p.); *Le Cri de la Conscience ou Réponse à un écrit, imprimé à Port-au-Prince, intitulé: «Le peuple de la République d'Hayti, à MM. Vastey et Limonade»*, Au Cap-Henry, chez P. Roux, Imprimeur du Roi, 1815 (107 p.). Sul barone di Vastey cfr. D. L. GARRAWAY, *Empire of Freedom, Kingdom of Civilization: Henry Christophe, the Baron de Vastey, and the Paradoxes of Universalism in Postrevolutionary Haiti*, «Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism», 2012, n. 16, pp. 1-21 e la recentissima biografia di L. QUEVILLY, *Le baron de Vastey. La voix des esclaves*, Norderstedt (Hamburg) 2014.



aveva lo statuto, nel «code Henry» (la raccolta di leggi del regno) di religione nazionale. Ebbene non sono casuali, penso, i rapporti cordiali con il protestante Sismondi di una corte che, percepita l'ostilità di Roma, manifestava sempre di più simpatie protestanti e filo Inglesi.

L'indipendenza di Haiti spagnola nel dicembre 1821 e l'unificazione dell'isola sotto il governo Boyer nel febbraio 1822 ci portano all'attualità a cui guarda la redazione definitiva del '22. Che non è certo una situazione finalmente pacificata e risolta. Non solo per i numerosi problemi interni, e il rispetto che pretendono e non ottengono le differenti componenti del nuovo stato, ma, insisterei, per la persistente ostilità di Francia e chiesa cattolica, nonostante quest'ultima fosse proclamata, anche nella costituzione repubblicana, religione nazionale. Si pensi solo che per una regolarizzazione concordataria delle relazioni con il Vaticano bisognerà aspettare gli anni Sessanta dell'Ottocento.

### *Conclusion*

Lo Spirito è chiamato a scendere ancora e a ricreare. L'inno manzoniano, in diciotto strofe, termina la sua prima metà (siamo alla strofa 9) con le domande relative alla «schiava» e ai suoi sospiri («Perché, baciando i pargoli, / La schiava ancor sospira? /...»). La seconda metà dell'inno inizia con l'annuncio solenne della «nova franchigia». Non mi convince il commento fortiniano (e barberiano, per l'accenno finale alla giustizia «negata e impossibile nella storia») di Valter Boggione quando scrive: «il riscatto che la schiava attende per sé e per i suoi figli sul piano storico, è garantito da Cristo in una prospettiva spirituale, come riscatto dalla schiavitù del peccato», e ancora: «Congruentemente all'insegnamento paolino, l'interesse manzoniano, pur nell'attenzione agli umili e agli oppressi, è indirizzato non direttamente alla trasformazione della realtà sociale, ma piuttosto della coscienza della persona; la giustizia, negata e impossibile nella storia, si realizza nell'escatologia»<sup>50</sup>. In direzione analoga il commento di Clara Leri che, dopo aver sottolineato che la «franchigia» di cui parla Manzoni è «ben diversa ... rispetto all'affrancamento giuridicamente definito. È il riscatto dalla schiavitù del peccato», scrive: «Erroneo sarebbe interpretare alla lettera l'utopia dell'emancipazione, come se Manzoni anticipasse Camara»<sup>51</sup>. Come se le conseguenze della «schiavitù del peccato» non fossero anche

---

<sup>50</sup> MANZONI, *Poesie e tragedie* cit., p. 185, nota a v. 73.

<sup>51</sup> MANZONI, *«Inni Sacri» e altri inni cristiani* cit., pp. 184-85.



storiche, come se il rinnovo della coscienza non comportasse una trasformazione della realtà sociale, come se le lotte contro la schiavitù e per l'emancipazione non fossero sacrosante. Manzoni évoca realtà storicamente concrete e fortemente emblematiche: là dove la logica del «mondo» rischia di chiudere il conflitto in una spirale di morte, lo Spirito è chiamato a scendere e a far aumentare la vita.

Ma torniamo in conclusione ancora a Fortini, secondo il quale la figurazione della «speranza» che siede «sugli erbosi tumuli» sparisce, nella *Pentecoste* del 1822, «per essere sostituita con una mezza citazione di Virgilio (“...annunciano / i cieli e genti nove”) e da una antitesi alle virtù pagane (“Nove conquiste e gloria / Vinta in più belle prove...”; e prima: “...e pugne nove / Novi conflitti...”)) che però, per chi conosca la concezione del 1819, suona anche come una segreta polemica dell'autore contro se stesso, per aver accennato ai conflitti della indipendenza»<sup>52</sup>. È piuttosto stupefacente come il critico possa citare i versi iniziali della strofa a partire dal verbo, saltandone il complemento oggetto, che Manzoni aveva dato in anastrofe («Nova franchigia annunziano / I cieli»): a parte la ripetizione in chiasmo di «nova»-«nove» (che è parola chiave della strofa, ritornante quattro volte, in un altro chiasmo: «nova»-«nove»-«nove»-«nova»), il taglio – o la censura – fa cadere proprio l'esplicita menzione della liberazione presente nella redazione definitiva dell'inno. Fortini parla (dobbiamo interpretarlo freudianamente?) di «mezza citazione da Virgilio», e pensa naturalmente a *Bucoliche* IV, 7: «Iam nova progenies coelo demittitur alto». Ora certo le «genti nove» si riallacciano alla profezia della «nova progenie» virgiliana, inverandola in chiave cristiana. Ma l'operazione manzoniana è complessa, perché riprende Virgilio e al tempo stesso la Bibbia (soprattutto il Nuovo Testamento, con il tema dell'uomo nuovo paolino e con la prospettiva apocalittica dei cieli e terra nuovi della fine dei tempi: cfr., per quest'ultima, *Apoc.* 21, 1 e 2 *Petr.* 3,13) in un dettato fedele e al tempo stesso originale. A differenza di ciò che accade nel testo giovanneo (*Apoc.* 21: «vidi cieli nuovi e terra nuova»), i «cieli» qui non sono oggetto dell'annuncio e la «terra» non è nemmeno nominata. Sono invece i «cieli» che annunziano una liberazione che non poteva venire dalla «terra», un nuovo affrancamento che è dono dello Spirito. Le «genti nuove», del resto, non «scendono» bell'e fatte dal «cielo» come nella profezia virgiliana, ma è certo dal cielo, dallo Spirito, che viene loro la possibilità e la forza di essere veramente libere e veramente nuove.

---

<sup>52</sup> FORTINI, *Nuovi saggi italiani* cit., p. 35.



*Libertà di pensiero, coscienza sociale,  
educazione, cultura*



## *Libertà di pensiero e coscienza sociale nelle caricature di Honoré Daumier e Casimiro Teja*

ANNA CIOTTA

### *1. Le caricature di Honoré Daumier e di Casimiro Teja nell'ottica del realismo*

Il realismo, movimento che coinvolse il mondo delle arti e della letteratura e che si sviluppò in Francia dal 1840 al 1870-1880 facendo sentire i suoi echi anche in Italia, determinò l'inizio della caricatura come espressione di libertà di critica e di autocritica rivendicata dalla nuova società prodotta dall'avvento della borghesia: nuovo ceto che si affacciava alla ribalta della società del tempo recando con sé nuovi bisogni, nuove esigenze di conoscenze e di informazioni, nuovi gusti e nuove tipologie di consumi che valsero a determinare, addirittura, un nuovo orientamento nell'economia. Tra le richieste di beni da essa maggiormente avanzate una rilevanza particolare fu assunta dalla domanda di immagini, come attesta lo straordinario successo della prestigiosa *Maison Goupil* che, proprio per venire incontro al nuovo gusto, commercializzava fin dal 1829 soprattutto quadri, stampe e fotografie e che proprio negli anni del Verismo e precisamente nel 1866, raggiunse l'acme del suo successo. Tale richiesta poté essere soddisfatta grazie alle nuove tecniche di stampa, ed in particolare alla tecnica litografica<sup>1</sup> che consentì alla caricatura di acquistare il valore di arte autonoma.

---

<sup>1</sup> Dopo il tramonto dell'acquaforte, la litografia fu introdotta nel 1798 ad opera dell'austriaco Aloys Johann Nepomuk Franz Senefelder e trovò grande fortuna presso il nuovo pubblico ansioso di informazione e comunicazione. Essa permetteva, infatti, di riprodurre velocemente ed a basso costo un gran numero di copie, di scritti, disegni e consentiva la diffusione della stampa periodica presso i vari strati sociali. La litografia è una tecnica di stampa artistica in cui la matrice, in origine di pietra, attualmente anche in metalli come lo zinco e l'alluminio, viene inchiostrata solo nei punti desiderati e senza alcuna incisione. L'artista, compone il disegno con materiale grasso che può essere inchiostro, matita o gessetto. Il disegno viene trattato chimicamente per agevolare l'adesione al disegno dello stesso e la pietra viene bagnata con acqua. Il disegno può essere realizzato a matita, a penna o pennello e si possono ottenere tutte le tonalità del bianco e del nero e anche stampe a colori, predisponendo tante matrici quanti sono i colori previsti nel disegno.

In ambito artistico il realismo riguardò non soltanto la natura stessa dell'arte e i suoi principi ispiratori, vale a dire, la sincerità e la fedeltà al vero ma anche la funzione stessa dell'artista, e segnò la nascita di una nuova coscienza sociale ispirata ai principi di libertà e di giustizia sociale alla cui formazione contribuirono opere letterarie, come *La Comédie humaine* di Honoré de Balzac, il Manifesto del Partito Comunista di Karl Marx e Friedrich Engels, ma anche la satira, specialmente quella di costume e politica, realizzata tramite la litografia a mezzo stampa ed utilizzata da Honoré Daumier e da Casimiro Teja. Ad essa, infatti, entrambi affidarono il compito, assolutamente nuovo, di costituire uno strumento per la comunicazione di massa a mezzo stampa delle loro opere satiriche.

Ed è appunto nell'ottica realista di insofferenza verso la contingente situazione politica e sociale<sup>2</sup>, nell'esigenza democratica introdotta dal movimento stesso nella politica, nella società e nell'arte<sup>3</sup>, nelle istanze di concretezza, di fedeltà alla realtà e di verità che, in ogni campo, esso propugnava, che devono, ad avviso di chi scrive, inquadrarsi le opere satiriche di Honoré Daumier e Casimiro Teja: due artisti che contribuirono non poco, con le loro vignette satiriche e con l'intera loro opera, a propagare e sviluppare quei principi di democraticità<sup>4</sup>, sincerità, verità e libertà che costituirono la sostanza stessa del movimento ed il comune principio ispiratore della loro visione della realtà e dell'Arte.

---

<sup>2</sup> Nella preferenza accordata ai soggetti paesaggisti da parte dei pittori realisti che dipingevano la «pure nature» il critico d'arte Jules-Antoine Castagnary individuò il riflesso di una insoddisfazione sociale e politica.

<sup>3</sup> Daumier era un figlio del popolo, essendo figlio di un vetraio-poeta, e ne incarnava tutti i sentimenti migliori: la passione, l'ardore, l'energia anche se da giovane sognava un tipo di esistenza migliore. Incoronò il popolo come eroe nelle sue vignette e tacciò la borghesia come una classe priva di un'adeguata istruzione artistica, gretta e vilmente accondiscendente verso il potere vigente. Nella sua opera «palpitava l'anima del popolo in cui egli riversò la piena degli affetti» (L. VENTURI, *Pittori moderni*, Firenze 1940, p. 124).

<sup>4</sup> L'opera caricaturale di Daumier fu specialmente rivolta a tutelare le classi sociali meno abbienti e, in particolare gli operai, attraverso la conoscenza dei fatti della società e della politica che direttamente li riguardavano, e per questo si servì della vignetta pubblicata a mezzo stampa. Infatti, la legge sul bollo, innalzando il costo dei giornali, li rendeva loro inaccessibili anche, del resto, a causa del diffuso analfabetismo. Le immagini della vignetta satirica rappresentavano un linguaggio di più facile e più generalizzata comprensione delle informazioni e delle idee di cui egli riteneva necessaria la diffusione più ampia e massificata.

## 2. Honoré Daumier artista poliedrico: pittore, scultore e litografo

Artista poliedrico, Daumier<sup>5</sup> (Marsiglia 1808 - Valmondois 1879) continuò ad esercitare per tutta la vita la sua mordace denuncia contro la società e gli uomini politici del suo tempo, nella Francia di Luigi Filippo, il re borghese, ed in quella del secondo impero di Napoleone III. I soggetti delle sue caustiche requisitorie furono l'arroganza, l'assenza di ideali e il desiderio di verità che allignavano nei ceti medi gravitanti nell'orbita del potere costituito nell'età dell'industrializzazione che aveva fatta propria, erigendola a sistema di vita, la parola d'ordine di un ministro del tempo: *enrichissez-vous*. La fedeltà ai valori ed agli ideali della rivoluzione del '30 che da lui non fu mai tradita né svilita in turpi e opportunistiche forme di compromesso (come fece quel Joseph de Podenas cui dedicò un ritratto caricaturale), fu la linfa vitale della sua Arte e lo scopo della sua stessa vita. Il suo sogno di una Francia libera dalla violenza e dall'oppressione del potere politico fu infranto per ben due volte, e, per ben due volte, egli dovette rinunciare alla caricatura politica per dedicarsi a quella di costume. Tuttavia né l'ingiustizia né l'ignominia del carcere, che pure dovette affrontare, riuscirono a scalfire la sua fermezza morale e la perseveranza nel difendere la sua incrollabile fede negli ideali di giustizia sociale e di libertà.

A testimonianza del suo grande coraggio, nel pieno della battaglia giudiziaria orchestrata dai politici contro di lui, e mentre pendeva sul suo capo una condanna inflittagli, per la caricatura di *Gargantua*, alcuni mesi prima dal tribunale della Senna e per la quale stava scontando la pena (uscì di prigione il 10 febbraio 1833), pubblicò, il 22 agosto 1832, la litografia *Les Blanchisseurs*: un violentissimo attacco a tre eminenti uomini politici, Jean-Charles Persil, Henri Gisquet e Nicolas-Jean de Dieu Soult. Egli fece pro-

---

<sup>5</sup> Sulla personalità e sull'opera artistica di Daumier: CH. BAUDELAIRE, *Les dessins de Daumier*, Parigi 1824; T. BANVILLE, *Mes souvenirs*, Parigi 1882; E. KLOSSOWSKY, *Honoré Daumier*, Monaco 1908-1924; A. FONTAINAS, *La peinture de Daumier*, Parigi 1923; L. BENOIST, *La sculpture romantique*, Parigi 1928; F. FOSCA, *Daumier*, Parigi 1933; R. SACHS, *Daumier*, Parigi 1939; W. WARTMAN, *Honoré Daumier*, Milano 1946; M. GOBIN, *Daumier sculpteur, 1808-1879 (avec catalogue raisonné et illustré de l'œuvre sculpté)*, Ginevra 1952; J. ADHÉMAR, *Honoré Daumier*, Parigi 1954; CH. BAUDELAIRE, *Quelques caricaturistes français*, in *Œuvres complètes*, Parigi 1968, p. 382; G. BESSON, *Daumier*, Parigi 1959; R. ROCCHETTA, *Honoré Daumier (1808-1879), pittore, caricaturista, scultore*, estr. da Edizione Minerva Medica, vol. 52, n. 89, (7 novembre 1961), s.l. 1961; M. VALSECCHI, *Daumier combatteva l'oppressore con i capolavori*, in «Il Giorno», 22 maggio 1961. M. DE MICHELI, *Daumier*, Milano 1966; H. P. VINCENT *Daumier Man of his Time*, Londra 1967. R. PASSERON, *Daumier: témoin de son temps*, Parigi 1986; *Daumier 1808-1879*, Parigi 1999; L. DETEIL, *Honoré Daumier: the early litographs catalogue raisonné: l'œuvre lithographié, 1830-1837*, San Francisco 2005.



pri gli ideali della rivoluzione del '30 e, dopo il suo fallimento, anche se la sua battaglia politica non perdette il primitivo vigore, non fu più lo stesso uomo. Infatti, il *leit-motiv* delle sue opere, nel periodo 1830-1835, fu il fallimento della rivoluzione con tutto il carico delle speranze tradite e degli ideali infranti. Al 1832 appartiene, infatti, il memorabile ritratto scultoreo di François-Pierre-Guillaume Guizot, il suo capolavoro, e la menzionata litografia *Les Blanchisseurs*; mentre al 1833 risale quello, altrettanto straordinario, di Hippolyte-Abraham Dubois che realizzò dopo il giugno del 1833 in occasione dell'attentato al re. Agli anni 1834-1835 appartengono, anche, le sue quattro più famose litografie politiche e al 1850, dopo una sospensione, dovuta all'emanazione della legge sulla repressione della libertà di stampa del 1835, che si protrasse dal 1836 al 1840, risale il *Ratapail*: il miserabile divulgatore della propaganda bonapartista messo per sempre alla gogna da Daumier ma anche l'espressione tangibile della sua sofferenza nel constatare come una ferita così grande inflitta alla libertà ed



Fig. 1 - Honoré Daumier, *Le Député ventrigoulard achevant ses fonctions législative et digestives*, "Le Charivari", 22 maggio 1834 (Courtesy Biblioteca Bobbio - Sezione Patetta Fondo Federico Patetta, Torino).

alla coscienza sociale del popolo francese potesse esser prodotta anche attraverso uomini della pochezza fisica e morale di un *Ratapoil*.

Inizialmente soprattutto litografo<sup>6</sup>, egli fu, tuttavia, anche scultore e pittore ma, nella litografia, trovò il mezzo espressivo più idoneo ad esprimere, mediante l'immediatezza e la sintesi del segno veloce e netto della matita litografica guidata dal suo acume intellettuale e dalla sua sensibilità artistica, tutta l'energia morale e la passione civile e politica che urgeva dentro di sé e che chiedeva di essere esternata. Le sue caricature sono, infatti, al tempo stesso simbolo morale della Francia e specchio della sua umanità e della sua incrollabile fede nelle libertà fondamentali dell'uomo, prime fra tutte quella politica e quella d'informazione, che lo indussero a lottare contro ogni forma di sopraffazione e violenza: dovunque si fosse manifestata e da chiunque fosse stata perpetrata

Artista versatile cimentatosi, come detto, in varie forme d'Arte, rimase sempre figlio della tradizione neoclassica francese (ebbe, infatti, come guida il famoso pittore e archeologo Alexandre Lenoir), dalla quale mutuò una visione razionale del mondo e la perseveranza nel tener fede ai suoi principi morali, anche se, poi, contribuì a distruggere il mito della bellezza assoluta, che di quella tradizione fu uno dei capisaldi mediante il «comico sublime» delle sue caricature e il «caratteristico» delle sue scene popolari<sup>7</sup>. La sua Arte, pertanto, innovativa ed originale, fu il risultato di una mirabile combinazione tra tradizione classica francese, dalla quale mutuò l'energia plastica di cui tutta la sua opera fu espressione, sentimento romantico dell'uomo e visione generale della natura derivata da Rembrandt. Egli, infatti, coniugò la sua visione razionale del mondo, ai confini con un vero e proprio materialismo, ancorata ai principi di moralità eccelsa ereditata dal neoclassicismo francese, con il sentimento romantico dell'uomo inteso come infinitesima parte dell'«Essere»<sup>8</sup>.

La sua attività di giornalista litografo<sup>9</sup> iniziò nel 1830. In principio si de-

---

<sup>6</sup> Nel 1808 Daumier raggiunge la piena maturità nella tecnica litografica.

<sup>7</sup> *Daumier scultore, catalogo della mostra*, a c. di D. DURBÉ, Milano 1961, p. XIV.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> Iniziò il suo lavoro di giornalista-litografo presso *La Silhouette*, primo settimanale illustrato francese, fondato nel 1829; passò poi a collaborare con i giornali d'opposizione, *La Caricature* e *Le Charivari*, iniziando la sua collaborazione con il primo settimanale fondato nel 1830 e diretto da Charles Philippon, convinto repubblicano, a partire dal maggio 1831, e a decorrere dall'anno successivo, 1832, con il secondo, quotidiano satirico, fondato e diretto da Philippon nel medesimo anno (*Daumier scultore* cit., p. XXXIII; A. STOLL, *La barbarie della modernità. Figurazione estetica dell'orrore in Goya e Daumier*, in *Honoré Daumier: il ritorno dei barbari: europei e «selvaggi» nella caricatura*, a c. dello stesso STOLL, Milano 1986, p. 54).

dicò, soprattutto, alla tecnica litografica che era già stata usata, qualche anno prima, da Alexandre-Gabriel Decamps e da Charles Philippon<sup>10</sup> ma che fu da lui, con acuto spirito d'innovazione, applicata alla stampa<sup>11</sup>: conferendole, in tal modo, un ruolo nuovo e straordinariamente efficace di strumento di comunicazione di massa in grado di raggiungere tutti i ceti sociali.

Fu affascinato da varie forme di arti figurative, spesso mescolandone tecniche e mezzi espressivi, adattandole l'una all'altra ma rimanendo sempre, tutte, espressione della sua concezione della realtà come forza vitale. Come scrisse Lionello Venturi, in Daumier, il disegno veniva utilizzato come viatico per la pittura e come suggerimento del colore<sup>12</sup> che egli otteneva in modo affatto originale mediante una mescolanza del bianco e del nero, e tramite il chiaroscuro. E la scultura, pur non costituendo la principale sua vocazione fu una esperienza necessaria che ebbe la funzione di mediare il suo passaggio ad un'esperienza artistica, quella pittorica, che era più idonea ad esprimere i contenuti ideali e spirituali della sua Arte. E del resto, Daumier utilizzò per le proprie litografie quasi tutte le sue sculture e, particolarmente, *Ratapoil*. Pittura e scultura furono, infatti, i mezzi di cui si servì per esprimere le sua duplice anima di Ratapoil e di Don Chisciotte.

Tra tutte, egli predilesse, tuttavia, la tecnica litografica perché gli consentiva di esprimere al meglio le sue passioni di artista e di cittadino e di divulgare, nel modo più economico e rapido, i suoi ideali di libertà e di moralità radicati in una elevatissima coscienza sociale ed in una fortissima umanità sempre rispettosa delle sconfitte e delle sofferenze altrui: anche quando colpivano alcuni tra i suoi più acerrimi nemici<sup>13</sup>.

In ogni caso, tutti i mezzi espressivi di cui disponeva, egli li usò, senza false barriere di generi e di mode ma solo ricercando quel difficile equilibrio tra la libertà dell'ispirazione artistica e lo spirito del proprio tempo, tra la propria fantasia creatrice originale ed il gusto comune: equilibrio che contraddistingue molte delle opere di Daumier che, pur immerse totalmente nella verità e concretezza del loro tempo, sono riuscite tuttavia a superare

---

<sup>10</sup> Charles Philippon comprese per primo il talento di Daumier e lo sfruttò per le sue lotte sociali e politiche e, attraverso la caricatura, gli spianò la strada verso i suoi futuri successi in pittura.

<sup>11</sup> Di fondamentale importanza, oltre all'incontro con Charles Philippon, si rivelò quello con Charles Ramelet che fu suo maestro nell'arte della litografia.

<sup>12</sup> VENTURI, *Pittori* cit., p. 126.

<sup>13</sup> La generosità e magnanimità di Daumier si manifestò anche con la volontà di non rappresentare con la consueta ferocia il suo acerrimo nemico Luigi Filippo, ormai esule in Inghilterra. Lo ritrasse, infatti, pur potendo continuare ad infierire contro di lui, avendo di fronte François-Pierre-Guillaume Guizot, con una certa indulgenza (*Ibid.*, p. 128).

il limite del contingente e del temporaneo per entrare negli ambiti universali ed eterni dell'Arte.

La caricatura attuata a mezzo stampa, la pittura e la scultura furono, pertanto, le armi che utilizzò maggiormente per condurre le sue acerrime battaglie in favore della libertà contro il dispotismo e le barbarie di un potere violento e sanguinario, non solo francese, e per contribuire a promuovere il progresso civile e morale di tutti i popoli, non soltanto, quindi, di quello francese: in contrasto con una parte della società, particolarmente la borghesia, gretta ed opportunistica che pervicacemente ed egoisticamente lo ostacolava. Per raggiungere tale scopo scelse la satira, una pratica figurativa *sans genre*<sup>14</sup> che gli consentiva la più ampia libertà di espressione; e, tra tutte le forme di satira, predilesse quella attuata a mezzo litografia sui giornali perché al tratto veloce e sintetico della matita consentiva di unire l'ironia sagace delle parole che il suo intelletto acuto e finissimo gli suggeriva, permettendogli di raggiungere, attraverso un'efficace sintesi di disegno e didascalia, un potenziamento dei singoli effetti caricaturali ed un chiarimento e completamento dei rispettivi significati e obiettivi.

Anche la scultura, tuttavia, ed in particolare le sue tre più importanti opere, gli *Emigranti*, l'*Autoritratto* e *Ratapoil* rappresentarono, per lui, i mezzi per veicolare gli stessi messaggi e raggiungere i medesimi scopi delle litografie. Ed è noto che l'immagine della figura caricaturale di *Ratapoil*, una delle sue più famose opere scultoree, pur risalendo la sua prima intuizione plastica al 1835, gli rimase impressa nella mente tutta la vita: al punto che, molto più tardi, nel 1871, continuò a raffigurarla in due tavole. La stessa immagine fu ripresa in numerose litografie: per rappresentare personaggi come Otto von Bismark. Infatti il suo bastone rimase in molte caricature, in particolare in quelle dedicate alla Germania, come ad esempio *Un convoi*, pubblicata in *Le Charivari* del 6 agosto 1886, a simbolizzare una politica dispotica e violenta.

Pittura, scultura e litografia pertanto, pur appartenendo a momenti ben distinti della sua vita professionale furono sempre intimamente connesse nella sua immaginazione poetica e nella sua passione civile e politica: indissolubilmente legate alla sua concezione della realtà come pulsione vitale che si trovava alla base di tutte e tre le forme d'Arte da lui praticate.

---

<sup>14</sup> La satira è una pratica espressione del linguaggio della parola e del disegno, non appartenente ad un genere specifico, nella quale confluiscono generi, forme e stili diversi. Varie sono le etimologie del termine: da *satyros*, figura della mitologia, raffigurato con testa di uomo e zampe caprine e utilizzata come maschera per ingiuriare e offendere qualcuno; da *satura*, piatto rituale contenente cibi di vario genere; oppure da *lex per saturam*, una legge contenente varie prescrizioni.

Nei quarantacinque busti ordinatigli da Philipon, ad esempio, confluiscono, oltre ai mezzi espressivi, naturalmente, della scultura, anche quelli della pittura (in quanto essi furono realizzati in creta, lasciata asciugare al sole e poi dipinta) e quelli della litografia. Infatti, attraverso il particolare modellamento della creta per realizzare tante piccole increspature, quasi fosse un tessuto, l'artista è riuscito ad ottenere lo stesso effetto chiaroscuro prodotto dal tratto essenziale e rapido della matita litografica. Anche dal punto di vista meramente formale, tuttavia, esistono grandi affinità tra litografia, pitture e sculture: lo stesso fremito che percorreva le sue litografie, attraversava anche le sculture e le pitture; lo stesso contrasto di luci ed ombre che, nelle pitture, era prodotto mediante il pennello e nelle litografie tramite la matita litografica, nelle sculture veniva realizzato dall'artista mediante i solchi impressi sulla superficie esterna della creta dei busti. In questo ultimo caso, infatti, la luce incuneandosi, in parte, nelle crepe da lui mo-



Fig. 2 - Honoré Daumier, *Cette chambre est trop sale, v'là l'moment d'la balayer*, "Le Charivari", 24 maggio 1834 (Courtesy Biblioteca Bobbio - Sezione Patetta Fondo Federico Patetta, Torino).

dellate nella creta, per così dire, si oscurava, producendo, in tal modo, insieme con il chiarore della luce proiettata in superficie, il medesimo effetto chiaroscurale. La scultura, inoltre, pur essendo espressione, e addirittura simbolo della medesima energia che connotava tutta la sua cifra artistica, svolse una funzione di mediazione verso l'attuazione della sua vera vocazione; mentre la caricatura, considerata la maggiore libertà da essa consentita rispetto alla forma plastica, rappresentò lo strumento, per Philippon che, per primo, come detto, intuì il genio di Daumier per lanciarlo «verso la gloria della forma pittorica»<sup>15</sup>. E nonostante che tutta la sua opera, sia di scultore che di litografo, sia stata indissolubilmente legata alle vicende della vita sociale e politica contemporanea, non soltanto francese, e da queste spesso determinata; e sebbene, sovente, specialmente i ritratti, abbiano preso spunto da cronache giudiziarie del tempo, le sue caricature sono sempre il frutto di una passionalità e di un lirismo specialmente evidente in alcuni particolari, come il letto disfatto, l'immagine di un bimbo morto sul pavimento o quella di un uomo riverso ai piedi del letto in cui fino a poco prima dormiva, che travalicano, per l'appunto, il contingente e il temporaneo per assumere i caratteri della universalità ed astrattezza che è propria dell'opera d'arte assoluta. Le sue litografie più importanti, come *Rue Transnonain, le 15 avril 1834*, e alcune sue sculture memorabili come *Ratapoil* o il ritratto di *Guizot*, sprigionano, infatti, un *pathos* universale che trascende i singoli avvenimenti o personaggi: divenendo pura rappresentazione di tutta l'umanità sofferente e di tutto il dolore che essa patisce quando, senza colpa alcuna, viene oltraggiata ed umiliata.

### 2.1. Daumier pittore

A partire dal 1848, e in particolar modo nel periodo tra il 1860 e il 1863, quando il colpo di stato di Luigi Napoleone e la conseguente proclamazione del Secondo Impero lo costrinsero a rinunciare nuovamente alla caricatura politica, la sua attività pittorica divenne prevalente. Il suo maestro fu il pittore Lenoir che per primo esercitò un notevole influsso su di lui, facendogli apprezzare Tiziano e Rubens. La mancanza di studi regolari come per Claude Monet con il quale aveva condiviso lo stesso maestro Eugène Boudin, fu per lui un punto di forza piuttosto che una debolezza. Nel 1823 frequentò l'*Académie Suisse* sviluppando figure dal tratto ben definito e realistiche: contrariamente ai dettami accademici che propugnavano, per

---

<sup>15</sup> VENTURI, *Pittori* cit., p. 125.



contro, disegni netti ma fantasiosi e astratti. Intorno agli anni Sessanta-Settanta realizzò le sue pitture più note come *L'Amatore di stampe, Il vagone di terza classe, La Lavandaia e Don Chisciotte*<sup>16</sup>. In quegli stessi anni si avvicinò ai pittori della Scuola di Barbizon, con i quali condivise la nuova concezione della pittura paesaggistica, ed in special modo a Théodore Rousseau, fondatore della stessa ma anche a Jean-Françoise Millet, Charles-François Daubigny e Jean-Baptiste-Camille Corot la cui generosa amicizia gli fu di estremo conforto negli ultimi anni della sua difficile vita<sup>17</sup>.

Come pittore egli era proteso verso il colore, o meglio verso la ricerca cromatica più che verso il disegno; perfino della matita litografica si serviva come di un pennello e usava i toni del bianco e del nero per ottenere l'effetto di un'intera tavolozza. Nella modulazione di luci e ombre egli riusciva ad esprimere la sua passione e, mediante la loro sintesi, ad ottenere una vivacità, un dinamismo plastico scevro da ogni tipo di decorativismo da cui, per coerenza, egli sempre rifuggì, non ravvisandone la necessità; la sua visione pittorica «partecipa di quella visione squisitamente pittorica che dai Veneti del Cinquecento al Rembrandt, al Goya ha improntato di sé tutta la pittura moderna»<sup>18</sup>. Essa è, infatti, improntata, ad una visione affatto nuova del paesaggio e rimanda a Rembrandt e a Francisco Goya per quanto attiene, rispettivamente, alla concezione dell'uomo come parte integrante, sia pure infinitesimale, della realtà ontologica e alla drammaticità del tratto usato nelle raffigurazioni.

Daumier fu un pittore ed uno scultore profondamente innovativo. Nell'alternanza delle luci e delle ombre realizzata con i bianchi e i neri, egli creò, infatti, una nuova espressione pittorica, caratterizzata dal rigore disegnativo, mutuato da Jean-Auguste-Domenique Ingres e dall'originalità dei suoi «bianchi e dei suoi neri» che, come scrisse Charles Baudelaire, «suggerivano il colore»<sup>19</sup>.

Disegnava a memoria perché la sua memoria era, come per Corot, il suo modello. Essa riusciva a trattenere un gesto, un carattere, un'espressione, quel particolare della fisionomia di un soggetto che, estremizzato nella ca-

---

<sup>16</sup> Il soggetto dall'omonima opera di Miguel de Cervantes ha ispirato, oltre a questa, almeno altre sette pitture, costituenti la serie Don Chisciotte.

<sup>17</sup> Tra i primi suoi ammiratori figurano Jean-Baptiste-Camille Corot, Honoré de Balzac e Charles Baudelaire ma fu soprattutto amico di Corot, accanto al quale volle essere seppellito e che nel 1868 acquistò una casa a Valmondois e gliene fece dono.

<sup>18</sup> *Daumier scultore* cit., p. XIV.

<sup>19</sup> Lionello Venturi riconosceva anche in Daumier una nuova coscienza pittorica scaturita dal suo rifiuto dei rigidi schemi accademici (VENTURI, *Pittori* cit., p. 126).



ricatura, si trasformava in satira, assumendone tutte le sue diverse connotazioni: dal caratteristico al grottesco, dal burlesco al sublime.

Egli partecipò, come sopra detto, al movimento realista e fu un pittore realista, soprattutto, per la tipologia dei soggetti e per i temi trattati. A differenza della maggior parte dei pittori realisti, egli non ritraeva, però, i suoi soggetti dal vero e spesso, come nel caso di *Ratapoil* i suoi modelli erano le sue stesse sculture. Inoltre, egli si serviva molto delle immagini cristallizzate dentro di sé: immagini reali suggerite alla sua fantasia dall'osservazione critica dei costumi della nuova società, della guerra, degli abusi del clero e di uomini politici, medici, magistrati etc. cui imprimeva i tratti deformati tipici della caricatura. I dipinti della serie di Don Chisciotte sono eccezionali per l'originalità della composizione e per l'efficace suddivisione formale della narrazione, ma soprattutto perché nel personaggio di Don Chisciotte, Daumier rivela se stesso, anzi una delle sue due anime, quella che probabilmente gli era più cara: l'anima paladina, solidale nei confronti degli umili e degli oppressi, vittime di impuniti carnefici, che convisse sempre con l'altra, accusatoria e censoria, di cui tanta parte delle sua arte fu, pure, magistrale espressione.

Una mostra sull'opera di Daumier, organizzata nel 1878, poco prima della sua morte avvenuta l'11 febbraio 1879, alla Galleria Durand-Ruel che comprendeva novantaquattro dipinti, alcune sculture, molti disegni ed acquerelli<sup>20</sup>, riscosse giudizi da parte della critica, favorevoli<sup>21</sup> ma purtroppo tardivi.

## 2.2. *Daumier scultore*

Come in pittura, così anche nella scultura, Daumier fu un innovatore. Il contributo che Daumier diede al rinnovamento della scultura fu determinante, in quanto la scultura, come la pittura, furono entrambe espressione della sua concezione della realtà come forza vitale. Fu «l'unico scultore veramente romantico», l'unico che affrontò, come ha scritto Dario Durbé «su un piano sostanziale il problema dell'assimilazione del linguaggio tradizionale della scultura nella visione atmosferica che fu propria del Romanticismo»<sup>22</sup>.

La prima serie di sculture realizzate, in almeno due tempi, prima del 1832 e dopo il 1832, da Daumier e costituita da trentasei ritratti di uomini

---

<sup>20</sup> *Daumier scultore* cit., p. XXXIII.

<sup>21</sup> R. REY, *Honoré Daumier*, Milano 1973, p. 40.

<sup>22</sup> *Daumier scultore* cit., p. XV.

politici della monarchia di luglio, nacque da un'esigenza pratico-politica. Il loro scopo, infatti, era quello di ridicolizzare i nemici politici dei giornali con cui collaborava e di servire per la preparazione di un'ampia serie di *portrait-charges* che apparvero nei giornali d'opposizione *La Caricature* e *Le Charivari*, negli anni 1832-1833, e che decretarono la sua fama.



Fig. 3 - Honoré Daumier, *Pour le pauvres petits sergents de ville et pour les soldats de la rue Transnonain*, "Le Charivari", 12 giugno 1834 (Courtesy Biblioteca Bobbio - Sezione Patetta Fondo Federico Patetta, Torino).

I busti realizzati prima del 1832 sono contrassegnati da uno spiccato intento satirico che, tuttavia, non è mai crudele o beffardo ma, al contrario, è sempre improntato ad una certa bonarietà dell'artista che si sente partecipe della triste condizione umana e ne compatisce le pur gravi manchevolezze. Pertanto, in questo periodo, la sua satira assume delle connotazioni grottesche come nei busti di Charles-Malo-François Lameth, André-Marie-Jean-Jacques Dupin, Antoine-Maurice Apollinaire d'Argout o si limita alla semplice riproduzione fisionomica o assume la crudezza e la fissità delle maschere come nei busti di Jean-Charles Persil, François-Pierre-Guillaume Guizot, Joachin-Antoine-Joseph Gandry o Dominique-Reynard Montlosier. In seguito al ricordato crollo della sua situazione psicologica, dopo il 1832, nei ritratti rimangono immutate molte caratteristiche ma manca il sentimento di solidarietà dell'artista nei confronti della condizione umana che, in taluni suoi rappresentanti, gli appare come l'incarnazione di tutte le forze maligne capaci di distruggere ogni forma di bellezza e purezza esistente nella vita. E questa realistica presa di coscienza costituisce ormai una certezza assoluta per Daumier che condizionerà, da questo momento in poi, tutta la sua arte. Appartengono a questi anni i ritratti di Guizot, il suo capolavoro: uomo di irriducibile perseveranza nel fare il male ma non privo di una certa credibilità per la sua coerenza e per la fedeltà alle proprie idee, i ritratti del letterato Jean-Claude Fulchiron e dell'avvocato Alexandre-Simon Pataille che ricoprì in seguito la carica di deputato, concludono questa serie di sculture che per la loro grande drammaticità, espressa con il rilievo ottenuto mediante il gioco chiaroscurale, rimandano alle sue grandi litografie di questo periodo. Dopo il ritratto di un uomo oscuro Dubois, realizzato nel giugno del 1832, in occasione del processo per l'attentato al re, nel marzo del 1833, Daumier realizzò nello stesso anno i ritratti di Benjamin Delessert, un uomo ostile agli insorti e quello di Joseph de Podenas, un voltagabbana che aveva tradito la sua fede repubblicana.

Dopo la rivoluzione del '48 che segnò la fine del regno di Luigi Filippo, Daumier torna alla caricatura politica, interrotta con la soppressione della libertà di stampa. A questo periodo appartengono il celeberrimo *Ratapoil*<sup>23</sup> e la serie di Don Chisciotte.

---

<sup>23</sup> La scultura di *Ratapoil* fu modellata da Daumier nel 1850, forse verso l'ottobre. Durante il 1851 si servì della scultura per moltissime litografie ma il tema fu ripreso, dopo venti anni, in due tavole del 1871. L'artista aveva ordinato un calco in gesso della statuetta (che fu sempre custodita gelosamente in casa con cura dalla moglie per timore di rappresaglie) da cui furono tratte due prove in gesso ed in questa occasione secondo Maurice Gobin andò distrutto l'originale in creta. Da uno dei due calchi in gesso furono eseguiti due esemplari in bronzo: uno, nel 1890, in

Ratapoil, un ometto dall'andatura sgangherata, dai tratti aguzzi del viso evocanti un'aquila rapace, dal pastrano consunto, una mano in tasca e l'altra che stringe un bastone, pantaloni da ussaro, cappello afflosciato fino a coprire gli occhi, naso aquilino, baffi irti sul labbro, barbetta aguzza che contorna un mento spiovente, rappresenta tutto il male e la mediocrità di un potere ottuso e di un società ad esso accondiscendente ma soprattutto evoca l'idea della morte del bonapartismo e della sua propaganda rappresentata da quel personaggio turpe attraverso il quale Daumier meglio di qualunque trattato, stigmatizza la negazione della libertà e ne condanna i miserabili artefici.

### 2.3. *Daumier litografo*

«L'arte della litografia [...] costretta all'ermetismo, misconosciuta e travisata, che tentava di imporsi contro l'annientamento cesaristico della cultura intellettuale e politica»<sup>24</sup>. Niente come questa espressione qualifica meglio la personalità e l'arte di Daumier che per tutta la vita, come sopra detto, esercitò una beffarda invettiva contro la società e i governi del suo tempo, nella Francia di Luigi Filippo, il re borghese, e del secondo impero di Napoleone III. Sotto argomenti banali e generici, e spesso riferendosi, mediante l'uso di particolarità figurative tipiche di un determinato paese (come ad esempio la mantiglia o il pettine per la Spagna) a personaggi e situazioni di altri paesi, infatti, egli intendeva mascherare il proprio scherno verso il regime. Daumier, utilizzava il suo genio caricaturale per esprimere il disprezzo contro lo sfruttamento dei poveri, il falso intento di civilizzazione degli europei nei confronti di popoli che la propaganda occidentale definiva «barbari» e «selvaggi» solo per poterli meglio sfruttare e colonizzare, la grettezza di una parte della borghesia servile e corrotta, la stoltezza della folla, i barbari di terre straniere sotto cui egli nascondeva i veri barbari del suo paese, la sofferenza degli sfruttati e in particolare dei contadini che subivano il danno maggiore a causa del depredamento della loro terra; ma soprattutto egli si scagliava contro la brutale azione censoria esercitata dal potere contro la vignetta satirica, in particolar modo in anni di grande calma:

---

venti prove numerate e un altro, nel 1925, ugualmente in venti prove. Una prova in gesso fu fusa a spese dello Stato Francese e si trova al Louvre proveniente dal Museo del Lussemburgo in cui era rimasta sin dal 1892. Dall'altro gesso è stata, in epoca relativamente recente, tratta una nuova edizione in bronzo in quindici prove (*Ibid.*, p. 27).

<sup>24</sup> STOLL, *L'eredità di Voltaire*, in *Honoré Daumier* cit., p. 22.

calma cimiteriale come si autodefiniva quella che il secondo Bonaparte impose all'Arte.

Affatto inutile sembra essere la disquisizione se le litografie siano sempre e tutte caricature. Il tratto distintivo della caricatura, infatti, non è necessariamente la comicità derivante dai tratti deformati di un corpo o di un volto ma piuttosto è il particolare che, avulso dagli elementi irrilevanti, caratterizza un dato soggetto, che si nasconde nei suoi tratti fisici o intellettuali propri di quel determinato soggetto e che la caricatura appunto svela e porta a conoscenza di tutti. In questo modo, pertanto, il tratto grafico caricaturale diventa lo strumento per realizzare una particolare fisiognomica, espressione delle caratteristiche fisiche, morali e psicologiche del soggetto che si intende svelare o schernire. In ogni caso se è vero che, come ha sostenuto Lionello Venturi, «tutte le litografie di Daumier contengono il sentimento del caratteristico, ora violento e aggressivo, ora invece indulgente, anzi affettuoso [...] suscitante un benevolo sorriso [...]»<sup>25</sup>, è pur vero che, dopo il 1848, il maggior numero delle sue litografie e pitture appaiono scerve da tali caratteri. Esse, infatti, superano la dimensione meramente e semplicemente passionale legata al contingente ed al particolare per assumere quella più alta e più pura fondata su sentimenti di compartecipazione e compassione umana più profonda e universale verso gli ultimi e verso il loro stato di rassegnazione ad un destino ineluttabile che marchia e inaridisce la loro esistenza giorno per giorno. Valga per tutti l'esempio del dipinto *Il vagone di terza classe* del 1862 in cui Daumier nella deformazione dei corpi esprime l'essenza stessa del realismo in pittura, passando dalla caricatura alla rappresentazione della drammatica condizione umana: mettendo al centro l'uomo e non un qualunque paesaggio o suo elemento. Infatti, nel gruppo di figure, in primo piano, l'inconsapevolezza del bambino addormentato sulla panca e del neonato che succhia il latte materno, si affianca alla muta rassegnazione della donna anziana, al centro della scena, dallo sguardo spento e assente, le cui mani nodose e deformate dalla fatica fanno un tutt'uno con il panierino che tiene in grembo, apparendo come un automa, ormai priva di ogni istinto vitale; mentre la giovane donna che allatta il figlioletto, sembra non immune da una certa placidità che le deriva dalla sua inconsapevolezza di ogni altro tipo di vita migliore cui essa, pertanto, nemmeno aspira e dalla vicinanza del suo bambino; dietro di loro una folla di viaggiatori, stipata nel vagone che le compete, rappresenta un'umanità disagiata e dolente, e che per questo è tenuta ben distinta e separata dal resto

---

<sup>25</sup> VENTURI, *Pittori* cit., p. 123.

## Le fusioni a Montecitorio.



Chi profitta delle soluzioni di Montecitorio è l'alchimista D'PRETIS, che cerca la pietra filosofale del potere imperituro.

Fig. 4 - Casimiro Teja, *Chi profitta delle soluzioni di Montecitorio è l'alchimista DE-PRETIS che cerca la pietra filosofale del potere imperituro*, "Pasquino", 13 marzo 1881 (ASCT, GEC Pasq 1881\_3\_13 pag 83). [Divieto di riproduzione e duplicazione con qualsiasi mezzo].



della società. È interessante notare come poco più di vent'anni dopo, nel 1885, Vincent van Gogh abbia ripreso lo stesso tema della condizione umana dei più umili, rassegnati al proprio destino, nell'opera *I mangiatori di patate* che, nel realismo della scena e nel *pathos* suscitato dal contrasto tra i toni scuri dei colori utilizzati e la luce che li illumina proveniente, nell'opera di Daumier, dai finestrini del vagone, e, in quella di van Gogh, dal piccolo lume del soffitto che illumina la grama cena di patate consumata dai commensali con le stesse mani sporche della terra da cui le hanno estratte, rivelano le loro evidenti affinità.

Non mancano, poi, alcune vignette di tono, solo a prima vista, più leggere, in quanto ispirate alle favole di *La Fontaine* come quella della Germania, *Renouvelé de La Fontaine*, pubblicata in *Le Charivari* del 10 ottobre 1867, rappresentata mediante un lupo che indossa un elmo chiodato e che, più che difendere, vorrebbe trangugiare le sue pecore ovvero gli Stati di Assia, Hannover etc. A partire poi dal 1868, si trovano in Daumier sempre di più figure mitologiche di cui egli si serve, per rappresentare sotto forma umana l'Europa, la pace, la guerra. Per sfuggire alla censura, in cui peraltro incappò più volte fino a subire addirittura l'onta di dover sospendere per lungo tempo la collaborazione con *Le Charivari* e l'ignominia del carcere<sup>26</sup>. Nel 1832 egli adottò un linguaggio criptico, non immediatamente e da tutti comprensibile, in quanto decifrabile solo da coloro che erano in possesso di un buon bagaglio di conoscenze specifiche in campo culturale e socio-politico ed erano propensi a lottare per la resistenza. Tuttavia, nel dare significato, quasi mai univoco, alle sue caricature egli si serve di elementi figurativi, anche di natura politica, tali che tutti potessero comprenderli e, a tale scopo, usa la litografia a mezzo stampa, da lui ritenuto il tramite migliore per comunicare le sue idee e per far giungere il proprio messaggio sociale e politico al maggior numero di persone.

---

<sup>26</sup> A causa delle sue critiche verso il regime di Luigi Filippo d'Orléans, Daumier subì diverse condanne, la prima delle quali a sei mesi di reclusione poi sospesa, avvenne nel febbraio 1832 e fu dovuta ad una litografia di *Gargantua* che apparve il 15 dicembre del 1831 e che rappresenta l'ingordigia e l'avidità di danaro di Luigi Filippo che chiede continuamente soldi per sé e per i suoi numerosi familiari, rappresentato, per l'appunto, come un imponente Buddha, figura ricorrente nell'iconografia caricaturale di Daumier, che viene riempito di monete da uomini delle istituzioni e non, seduto su piccola sedia da lui considerata come un trono (REY, *Honoré Daumier* cit, p. 13). Nell'agosto del 1832 fu arrestato per la litografia *La Cour du roi Pétaud*. Nel 1834, dopo la pubblicazione delle sue litografie più feroci, la *Rue Transnonain, le 15 avril 1834* e *Liberté de la presse*, il giornale satirico *La Caricature* fu soppresso, rinascendo poco dopo con il titolo *Le Charivari* da cui fu licenziato nel 1860, cadendo in miseria, e in cui fu poi riassunto con l'obbligo di produrre cento litografie all'anno.



Publicò, infatti, un gran numero di vignette satiriche, moltissime delle quali sui due giornali sopra menzionati *La Caricature*, settimanale satirico fondato nel 1831, e *Le Charivari*, quotidiano repubblicano satirico, diretto da Charles Philipon, la cui attività iniziò a partire dal 1832. Daumier pubblicò sui tali giornali le migliori tra le sue vignette satiriche nei primi anni Trenta, nel periodo della prima fase liberale della monarchia di luglio nel quale esistevano condizioni più favorevoli all'espressione della libertà di pensiero e più tolleranti nei confronti della caricatura: condizioni che, però, furono definitivamente soppresse dalle leggi del settembre 1835 che vietarono ogni tipo di critica al re, tutti gli assembramenti pubblici ed imposero la censura preventiva per la stampa, previa la carcerazione al bagno penale. In questo contesto storico si rivela particolarmente efficace la satira di Daumier. Essa, infatti, svelava ciò che la propaganda doveva per forza negare e cioè la brutale repressione o soppressione della sovranità popolare, divolute, oramai, il fondamento stesso del potere e l'essenza della sua forza.

### 3. *L'opera litografica satirica di Daumier. Soggetti e temi delle sue caricature*

La satira attuata mediante lo strumento della litografia a mezzo stampa fu all'origine di tutta l'arte dell'autore in quanto gli consentì di dare una rappresentazione della realtà più profonda e completa di quella consentita solo con la pittura o solo con la scrittura che incise sulla società del tempo, contribuendo a forgiare una nuova coscienza sociale improntata ai principi della Rivoluzione francese. Daumier realizzò, infatti, oltre quattromila litografie<sup>27</sup> che toccarono i più svariati temi e argomenti suggeriti, talora anche dalle cronache giudiziarie oltre che dalla contingente situazione politica e sociale interna ed estera, come, soprattutto, il potere non illuminato dei despoti, la mediocrità irresponsabile dei parlamentari che esplicano, sonnecchiando in carrozza, le funzioni digestive e legislative ma anche la Chiesa, l'ottusità della folla, le politiche di colonizzazione di paesi come l'Inghilterra e la Francia, e quelle di armamento dell'Europa intera, il suffragio universale, la presunta civilizzazione condotta dall'Occidente nei paesi così detti «barbari» ma in realtà per la loro storia millenaria molto più civili, come ad esempio la Cina, la pace, anzi l'allegoria morale della pace, raffigurata come un'entità fragilissima perché fondata sul sostegno di armi di

---

<sup>27</sup> Le litografie furono spesso realizzate riutilizzando un pezzetto di matita, frantumandone la punta per ottenere segni più marcati e più espressivi e per realizzare i suoi famosi chiaroscuri.

soppressione di massa come cannoni, fucili e munizioni ed infine la burocrazia gravitante intorno al governo, mediocre e corrotta, i cui provvedimenti, inutili o dannosi, era necessario spazzare via come carta straccia. A tale proposito particolarmente pregnanti appaiono le due vignette satiriche: *Le Député ventrigoulard achevant ses fonctions législative et digestives* (Fig. 1), pubblicata su *Le Charivari* del 22 maggio 1834 e *Cette chambre est trop sale, v'là l'moment d'là balayer* (Fig. 2), apparsa sul medesimo giornale del 24 maggio dello stesso anno. La prima intende denunciare la corruzione e l'avidità degli uomini di potere del governo di Luigi Filippo, rappresentati da un panciuto e assonnato deputato, trionfo delle sue medaglie, che si fa portare in giro da una carrozza sul retro della quale spiccano, come trofei del suo successo lavorativo, bauli da viaggio recanti scritte allusive ai prestigiosi incarichi che egli era riuscito ad ottenere per i suoi figli come, appunto, la Prefettura per il suo figlio maggiore, e che aveva ottenuto in cambio di voti da lui dati, quindi, senza alcuna coscienza. La seconda, invece, stigmatizza la deplorable situazione politica, esistente sotto il medesimo governo ed il malcontento popolare, attraverso la rappresentazione di un giovane che pulisce una stanza con una ramazza e commenta che la stanza medesima è troppo sudicia, a causa del ciarpame dei fogli sparsi sul pavimento costituito dai numerosi provvedimenti politici ed economici in quel tempo varati in Francia come la legge di bilancio del 1835 o quella relativa agli stanziamenti per la guerra o ancora quelli finalizzati a interessi prettamente locali e che, quindi, è arrivato il momento di fare pulizia.

### 3.1 Litografie contro il potere

Avversario accanito della monarchia di luglio, originata dalla rivoluzione del 1830, e in particolare del suo capo, Luigi Filippo d'Orleans, Daumier dileggiò la distorsione propagandistica che trasformava le vittime in carnefici mostrati addirittura come meritevoli di compassione e giustificazione per aver agito in condizione di legittima difesa e non come assassini prezzolati e crudeli. Egli pubblicò, infatti, il 12 giugno 1834 in *Le Charivari*, una vignetta satirica *Pour le pauvres petits sergents de ville et pour le soldats de la rue Transnonain* (Fig. 3) che mostra il re Luigi Filippo nell'atto di brandire, come fosse un'arma, un mortaio usato come borsa delle elemosine, e con le sembianze di una monaca corpulenta e beghina che chiede un obolo sotto la finestra di un operaio. La strada era tristemente nota per via della terribile strage avvenuta nella notte tra il 14 ed 15 aprile 1834, ordinata contro tutti gli abitanti dello stabile sito al numero 12 di Rue

*Transnonain* che furono barbaramente trucidati, senza alcuna pietà neanche per i bambini e le donne, per ordine di Luigi Filippo a seguito dell'insurrezione popolare contro il suo regime avvenuta dopo la revoca del diritto di associazione (1834) e dopo che un ufficiale era stato ucciso da un colpo proveniente dal suddetto edificio, a seguito della demolizione, da parte dei soldati, delle barricate innalzate dal popolo. L'evento fu immortalato nella straordinaria litografia dall'agghiacciante didascalia *Rue Transnonain, le 15 avril 1834*, pubblicata nel numero di luglio dello stesso anno dalla *Association Mensuelle pour la Presse* cioè dall'organo di solidarietà dei giornalisti minacciati dalla censura e dal rischio del carcere e che, proprio a seguito di questa litografia, fu costretta a sospendere la stampa<sup>28</sup>. Quest'ultima, considerata la sua più nota opera litografica, oltre a essere un esempio di grande patriottismo rappresenta un violento attacco contro le misure antidemocratiche repressive di libertà primarie come quelle di pensiero, di stampa e di associazione di cui il regime della monarchia di luglio, espres-



Fig. 5 - Casimiro Teja, *Nei solai di Montecitorio*, “Pasquino”, 20 novembre 1881 (ASCT, Pasq 1881\_11\_20 pag 372-373). [Divieto di riproduzione e duplicazione con qualsiasi mezzo].

<sup>28</sup> Il soggetto è tratto dall'evento dell'eccidio di intere famiglie, barricate in casa, abitanti nel Quartiere «Saint Martin», ree soltanto di aver appoggiato la ribellione dei tessitori di Lione.

sione di violenza politica e sociale, si era reso responsabile. La litografia è di singolare interesse sotto un duplice aspetto: contenutistico e figurativo. Fu pubblicata, infatti, circa un mese dopo quella sopra descritta, *Pour les pauvres petits sergents de ville et pour les soldats de la rue Transnonain*, del giugno dello stesso anno, ma il confronto tra le due opere, apparentemente assai diverse per toni e caratteri, denota lo stretto legame tematico e ideologico esistente tra loro. Infatti, nella prima, quella che sembra essere una bonaria ironia e una semplice caricatura umoristica della monaca con le sembianze di Luigi Filippo, in realtà sottende l'attacco ad un potere spietato e violento che viene, infatti, rappresentato mediante uno dei simboli tipici della caricatura di Daumier, un piccolo bastone, vale a dire, che come una spada trafigge il mortaio utilizzato come borsa per le elemosine e serve a creare quell'aura di falsa *pietas* verso i veri responsabili della carneficina, il re e i suoi soldati, di cui essi si servivano per trasformare i carnefici in vittime e attrarre su di loro la simpatia e la solidarietà del popolo<sup>29</sup>. Pertanto, la litografia<sup>30</sup> *Rue Transonain, le 15 avril 1834* sembra essere la naturale prosecuzione della precedente vignetta, *Pour les pauvres petits sergents de ville et pour les soldats de la rue Transnonain*, instaurando con essa un legame di naturale consequenzialità, ideologica e comunicativa, in un crescendo di inasprimento di toni e nel radicale mutamento di mezzi figurativi espressivi che dal grottesco della satira sfociano nell'accentuazione drammatica. Infatti, se nel secondo caso, Daumier dà vita ad una forma di iperbole caricaturale tagliente, nel primo, invece, intesse una cruda narrazione palesata nella contemplazione della morte violenta prodotta su innocenti attraverso la quale egli vuole scuotere e impressionare le coscienze dei suoi concittadini. Sotto questo riguardo potrebbe essere congruo il rimando della litografia *Pour les pauvres petits sergents de ville et pour les soldats de la rue Transnonain*, esclusivamente dal punto di vista iconografico, all'opera di Jacques-Louis David *Belisario che chiede l'elemosina* del 1781 in cui l'anziano cieco, un tempo valoroso condottiero dell'esercito di Giustiniano, si fa scudo di una bambina che regge l'elmo, simbolo della sua antica gloria militare, ora utilizzato come borsa per l'obolo, per suscitare com-

---

<sup>29</sup> A. ROSSEL, *Honoré Daumier prend parti – Œuvres politiques et sociales*, Parigi 1971, p. 76.

<sup>30</sup> La litografia assurse, per i repubblicani in Francia ma anche in tutta l'Europa, ad emblema dell'amore per la patria e rimase un efficace documento commemorativo delle azioni dispotiche e sanguinarie di Luigi Filippo che appariva, pertanto, come un sovrano crudele, affamatore del popolo, e contrario ad ogni forma di democrazia e, quindi, come un oppositore accanito di ogni principio di libertà civile e politica (CHAMPFLEURY, *Histoire de la caricature moderne*, Parigi, s.d. (1865), p. 58.

passione e pietà. In entrambi i casi, infatti, le figure della bambina e della monaca, simboli di purezza e ingenuità evidenziate dalla loro veste bianca, pur essendo apparentemente in dissonanza con i vessilli del potere e del suo abuso, rappresentati dal bastone-randello infisso nel mortaio e dall'elmo rovesciato a mo' di borsa per l'elemosina, diventano, tuttavia, esse stesse, l'emblema di una terribile mistificazione da parte del potere che, sotto forme innocue e rassicuranti, come, nella litografia di Daumier, la monaca questuante e, nel dipinto di David, la bambina e l'anziano e povero cieco Belisario, cela l'ipocrisia e la ferocia dei propri atti e la caducità e precarietà dei suoi valori. David, infatti, vuole stigmatizzare nel suo dipinto la portata effimera della gloria militare e gli effetti devastanti del potere egemonico che, se non è illuminato dal lume della ragione, diventa cieco e capace di ogni nefandezza come, appunto, l'accecamento di Belisario da parte dell'imperatore bizantino Giustiniano che lo accusava ingiustamente di aver ordito un complotto contro di lui.

La menzionata opera litografica *Rue Transonain, le 15 avril 1834* di Daumier, per contro, si inquadra perfettamente nella concezione realista dell'arte figurativa che si fondava su una rappresentazione fedele e particolareggiata della realtà e sull'osservazione obiettiva degli oggetti concreti della vita quotidiana. In essa, infatti, le figure di persone comuni riverse in maniera scomposta sul pavimento (una addirittura caduta dal letto dove probabilmente stava dormendo) e tutt'intorno, gli oggetti sparpagliati della vita domestica come una sedia, il berretto da notte, la camicia, il guanciale senza federa, sono mostrati nella loro totale verità e ritratti come fossero il crudo documento fotografico di un fatto di cronaca o meglio come la fotografia di «una terribile e volgare realtà», come ebbe a dire Charles Baudelaire che nella rappresentazione di Daumier riconosceva un tipico interno di una casa popolare<sup>31</sup>. Qui gli oggetti della scena del crimine sono rappresentati per quello che sono, e sono riconducibili ad un evento particolare e ad assassini e vittime ben individuabili. Questa valutazione<sup>32</sup> espressa da Linda Nochlin sembra preferibile all'altra secondo la quale, nell'intenzione di Daumier, il proletario assassinato incarnerebbe la figura del Cristo della Rivoluzione industriale<sup>33</sup>. Essi rappresentano, però, a differenza del dipinto

---

<sup>31</sup> Baudelaire non intende incoronare come martire la figura dell'uomo che giace cadavere ma, piuttosto, desidera evidenziare e rendere noto l'ulteriore sopruso avvenuto dopo la carneficina. Infatti, gli organi competenti ordinarono il sequestro e la distruzione della litografia che, quindi, secondo l'autore, assurge anche a documento storico e cronachistico prezioso perché l'evento, altrimenti, rischiava di cadere nell'oblio (STOLL, *La barbarie della modernità*, cit., p. 67, nota 29).

<sup>32</sup> L. NOCHLIN, *Il realismo nella pittura europea del XIX secolo*, Torino 2003, pp. 45-46.

<sup>33</sup> STOLL, *La barbarie della modernità* cit., p. 57.

*La morte di Marat* di David del 1793, lo strumento per veicolare un preciso messaggio: la denuncia dell'artista contro gli esecutori e i mandanti di una morte tanto ingiusta quanto spietata, perpetrata a tradimento contro innocenti sorpresi nel cuore della notte e nel sonno. Nel dipinto di David, per contro, gli oggetti, emblemi di un'identica quotidianità povera e squallida, come la cassa usata come scrivania e la vasca in cui Jean-Paul Marat giaceva per trovare un po' di lenimento alla sua malattia della pelle, non sono ritratti nella loro verità obiettiva ma in quella di simbolo di una realtà laica nella quale egli assume il ruolo di eroe sacro della Rivoluzione e di martire della patria. Infatti, gli oggetti della sua vita quotidiana, come il turbante e la vasca, diventano, rispettivamente, la sua aureola e il sarcofago classico per il suo corpo esanime: emblemi di una sorta di divinizzazione laica del personaggio operata da David<sup>34</sup>.

Nella citata litografia di Daumier, infatti, la figura dell'uomo che passa dal sonno alla morte vuole evocare solo quel determinato avvenimento, di cui è stato protagonista, e solo quel tempo preciso in cui esso si è verificato. Ed è solo questo che Daumier intende rappresentare e fare oggetto della sua appassionata denuncia: nessun eroismo e nessun simbolismo, quindi, nella sua opera, di qualsivoglia genere e natura.

Nella litografia medesima si possono riscontrare echi, esclusivamente di carattere icnografico e non iconologici, a parere di chi scrive, nella *Pietà* di Rubens del 1614 e nella *Morte di Catone* di Eugène Delacroix del 1824. Infatti, in tutte e tre le opere si nota la stessa importanza descrittiva data alla particolare inclinazione del fascio di luce che si dirige sugli elementi principali della scena per dare loro risalto. Tale particolare assume, tuttavia, un'intensità maggiore nella litografia perché la matita litografica consente di dare evidenza plastica al disegno mediante l'accentuazione delle linee di contorno delle figure e tramite la loro valorizzazione attraverso il chiaroscuro la stessa posa scomposta del corpo morente della figura principale e mediante l'identica posizione delle gambe divaricate della figura medesima. Tuttavia, nella litografia esaminata il cadavere dell'uomo in primo piano con le ossute rotule delle ginocchia, le punte delle dita dei piedi irrigidite dalla morte e l'anatomia degli arti inferiori, irrimediabilmente scolpita dal *rigor mortis* non sono altro che le impietose testimonianze del passaggio violento ed incolpevole dalla vita alla morte. E non si caricano di nessun significato religioso o simbolico. L'anonimo popolano riverso a terra, ai piedi del letto e gli altri cadaveri, tra cui quello di un bambino la

---

<sup>34</sup> NOCHLIN, *Il realismo* cit., p. 46.



cui testolina sporge da un lembo della camicia da notte, il pavimento con chiazze di sangue contrastante, in un drammatico gioco chiaroscurale di straordinaria evidenza plastica, con il candore dei corpi senza vita e con quello del suo giaciglio al quale è stato strappato da un vile colpo mortale, sono unicamente l'altare su cui si compie il sacrificio delle povere vittime. La matita litografica, infatti, marcando la linea di contorno, soprattutto dei corpi, conferisce loro una drammatica evidenza plastica quasi scultorea, manifesta specialmente nella resa della forza espressiva di alcuni tratti somatici e fisici, come la rigidità degli arti e il ventre gonfio della figura centrale e di quella alla sua sinistra. Le labbra nere cadaveriche dell'uomo riverso sul pavimento a destra, lungi dall'aver una funzione descrittiva dell'evento morte o della sensazione della morte, come era stato per alcuni pittori realisti, come Gustave Courbet, che nel dipingere, nel 1872 circa, *La trota*, ritrae il pesce in bilico tra l'amo e il torrente in cui si trovava, aveva voluto cogliere l'attimo di sospensione che in una vita, qualunque vita, precede immediatamente la sua fine, sono tese a rappresentare in maniera obiettiva, e per quanto possibile distaccata, senza partecipazione emozionale (se si eccettua il particolare tenerissimo, che accresce, peraltro, la



Fig. 6 - Casimiro Teja, *Camaleontius Stradellianus*, "Pasquino", 1° dicembre 1882 (ASCT, GEC Pasq 1882\_12\_1 pag 388-389). [Divieto di riproduzione e duplicazione con qualsiasi mezzo].



drammaticità della scena generale, della guancia paffuta del bambino che fuoriesce da un lembo dalla camicia da notte dell'uomo in primo piano), la bruttezza triviale e scomposta, non già della morte in sé ma della morte data con violenza da assassini ed ingiustamente subita da vittime inermi

### 3.2 *La morte*

La morte è un tema di straordinaria rilevanza nella satira di Daumier: la morte, raffigurata in tutta la sua ferocia e drammaticità alla maniera di Goya, come uccisione violenta e come morte che uccide anche chi la dà. Nella vignetta satirica *Le rêve de l'inventeur du fusil-à-aiguille le jour de la Toussaint*, pubblicata in *Le Charivari* del 1 novembre 1866, la figura diabolica, dalla risata beffarda che si erge sull'oggetto della distruzione da lui operata (i cadaveri ai suoi piedi) rappresenta l'aberrazione del concetto di bene in tutte le sue forme. Infatti, nella lettura satirica degli avvenimenti data da Daumier ciò che viene spacciato come progresso non è altro che una depravazione dei potenti che contrabbandano come strumento di civiltà quello che, in realtà, è l'emblema della vera barbarie capace di generare soltanto distruzione e morte, e di porsi costantemente al servizio dei potenti. Il cilindro che è nelle mani dell'inventore del fucile ad ago rappresenta la stigmatizzazione, da parte dell'autore, della borghesia alla quale egli rivolge il profetico avvertimento che la sua invenzione sarà la causa della sua stessa rovina e della morte che viene drammaticamente evocata dal volto raffigurato come un teschio che ride soddisfatto davanti alla distesa della sue vittime. La litografia di Daumier appare, quindi, come una lucida evocazione di un'Apocalisse laica contemporanea dalla quale viene esclusa ogni possibilità di salvezza e rinascita, quanto meno morale, sia per le vittime che per i carnefici uniti in un comune destino di dannazione. La medesima idea ma con l'ulteriore significato conferitole da Daumier sul destino ineluttabile di morte anche per coloro che la portano ad altri, egli la esprime con la vignetta satirica *Un cachemar de M. de Bismark. – Merci!...*, apparsa su *Le Charivari* del 22 agosto 1870, in cui il cancelliere prussiano Otto von Bismarck, potente e forte, in grado di manipolare anche il sovrano, è ritratto da Daumier come un vecchio morente che, dinanzi ai cadaveri sparsi sul campo di battaglia, risultato della sua politica mortifera, chiude gli occhi per non vedere, diventando così un personaggio non solo portatore di morte ma, alla morte, anche lui, ineluttabilmente destinato.

Morte e libertà i due temi cari a Daumier si intrecciano nella composizione satirica *Autres Candidats*, pubblicata in *Le Charivari* del 3 febbraio

1871 che, per la sua intensità, richiama i *Desastres* di Goya<sup>35</sup>. Essa è la raffigurazione iconografica della mancanza di libertà in cui era precipitata la Francia a causa del regime oppressivo di Napoleone III che, anziché porsi a sua garanzia e tutela, ne aveva decretato la fine. Infatti gli uccelli della morte rappresentano gli altri candidati che danno il cambio all'aquila, simbolo del secondo impero bonapartista. Allo stesso tema è dedicata la vignetta *Le Barbe bleue Prussien se disposant à occire une nouvelle Chambre* pubblicata in *Le Charivari* del 13 marzo 1866, nella quale viene deplorato il comportamento di Bismarck, rappresentato con le sembianze di un Barbablù intento a eliminare, solo per i propri interessi, uno dei baluardi del presidio democratico da lui stesso istituiti ovvero la riforma degli stati federali sotto la guida della Prussia.

### 3.3. *La borghesia*

Le istanze sociali ed economiche degli sfruttati, la mancanza di scrupoli della borghesia francese espressa attraverso l'emblema caricaturale dell'ombrello (per la predilezione che il re borghese Luigi Filippo aveva per l'ombrello e che, quindi, era diventato il simbolo caricaturale stesso della borghesia che prosperava intorno al potere) ed il suo atteggiamento contraddittorio nei confronti del progresso economico e tecnologico, ma anche il re in persona e la Francia Orleanista che lo sosteneva, il comportamento servile della folla che non esitava a schierarsi con il più forte, furono temi altrettanto cari alla satira di Daumier.

La borghesia, il cui obiettivo unico era, come detto, l'arricchimento e lo sciocco servilismo della folla costituiscono, infatti, rispettivamente, l'oggetto della litografia a colori *M. Chose, premier saltimbanque d'Europe*, pubblicata in *Le Charivari* del 31 agosto 1833 e *L'Empereur Nicolas recevant une députation de ses fidèles Lapons qui viennent s'offrir pour combattre les ennemis de la fois orthodoxe*, pubblicata in *Le Charivari* del 7 giugno 1854, nella quale essa viene ritratta come una muta di cagnolini vagabondi, proni dinanzi al loro padrone, lo zar Nicola I i cui piedi sono venuti a leccare e che viene rappresentato nell'atto di ricevere una delegazione dei suoi fedeli lapponi rimasti devoti al regime bonapartista. La satira, infatti, solo in apparenza è rivolta contro i guerrieri della fede della Lapponia essendo, in realtà, indirizzata ai suoi compatrioti che, con il loro atteggiamento servile e adulatorio, da molti anni erano completamente pro-

---

<sup>35</sup> STOLL, *Europa. La pace ingoiatrice di spade*, in *Honoré Daumier cit.*, p. 508.

strati dinanzi al potere che, peraltro, mostrava nei loro confronti un subdolo atteggiamento di protezione.

Nelle vignetta *En ballon captif, le Mr qui regarde au sud – Diantre!, Le mr qui regarde à l'est – Sapristi!*, pubblicata in *Le Charivari* dell'11 novembre 1867, viene evidenziato l'atteggiamento discorde ed equivoco dei borghesi di Francia che oscillavano tra due diverse tendenze in politica ed in economia guardando in opposte direzioni ma erano entrambi frenati dallo stesso pallone su cui volavano e che rappresentava la fiducia di un settore della società francese nel progresso economico e tecnologico.

### 3.4. *Politica estera*

Sotto l'impero di Napoleone III, Daumier si volse alla politica estera. A personaggi o a temi della politica di paesi stranieri si riferiscono, infatti, talune caricature della serie francese, italiana, inglese, cinese, tedesca, spagnola e marocchina; verso la fine del secondo impero, e specialmente durante la guerra del 1870, si occupò ancora di politica interna nonché di politica estera, trattando i temi della guerra civile, delle stragi di massa e della morte collettiva.

L'idea del tiranno straniero crapulone e cinicamente crudele ma sotto il quale, ancora una volta, si nasconde il tiranno francese, è espressa, infatti, da Daumier nella vignetta satirica *À Naples, le meilleur des rois continuant à faire régner l'ordre dans ses états*, pubblicato in *Le Charivari* del 30 agosto 1851. Essa ritrae, infatti, la grottesca figura di «re Bomba», Ferdinando II di Borbone<sup>36</sup>, un re laido e crudele che, imperterrito e perseguendo solo il proprio interesse, nel 1848 aveva lasciato bombardare il suo popolo a Palermo, a Napoli e a Messina. L'immagine del sovrano che dal balcone del suo palazzo, a Napoli, osserva con un sorriso ebete e quasi con un certo compiacimento, i cadaveri dei suoi sudditi, a terra o alla corda dell'impiccagione, rimanda necessariamente a quella di Luigi Filippo. Il re Ferdinando, infatti, «il migliore di tutti i re» è effigiato con la tipica forma a pera del corpo che, fin dall'inizio della monarchia di luglio, aveva costituito il simbolo caricaturale degli Orleanisti. Chiaro è, pertanto, il riferimento, da parte di Daumier, alla politica dispotica e disumana di Luigi Filippo. Nella vignetta *Un convoi*, pubblicata in *Le Charivari* del 6 agosto 1866, Bismarck, maestro di cerimonia del funerale, sovrintende alla sua regolarità

---

<sup>36</sup> La storia di Napoli prima dell'unità d'Italia fu al centro dell'opera satirica di Daumier, soprattutto riguardo alla politica cruenta e feroce di Ferdinando II.

con il bastone, la postura, la barbetta aguzza e la testa di avvoltoio con cui Daumier riprodusse, nella sua celeberrima omonima scultura in bronzo, *Ratapoil*. Il riferimento alla politica mortifera di Napoleone III, simboleggiata dal bastone di Ratapoil, è rappresentato attraverso il binomio figurativo e concettuale Ratapoil-Bismarck che ne sottende un altro, Ratapoil-Napoleone III; mentre lo spettacolo della morte e la lugubre atmosfera in cui è immerso l'evento funebre preconizzano ai francesi il terribile futuro dei portatori di morte e li avvertono di come essi siano destinati a subire lo stesso destino di coloro che hanno perseguitato. Alla fisionomia caricaturale di Luigi Filippo è riferita, parimenti, la litografia *Magot de la Chine*, pubblicata in *La Caricature* del 28 agosto 1834, in cui la figura corpacciuta simile ad un piccolo Buddha, di un mandarino cinese, possiede la tipica forma a pera evocante il despota francese.



Fig. 7 - Casimiro Teja, *Dicono che l'Astro accenni a sinistra... ma se anche accennasse da un'altra parte, non mancherebbero gli Eliotropii di seguire la loro natura* (ASCT, *GEC Pasq 1892\_10\_2 pag 474-475*). [Divieto di riproduzione e duplicazione con qualsiasi mezzo].

### 3.5. *Civilizzazione e colonizzazione*

Ai monarchi ingordi di danaro e di potere, non solo francesi, i cosiddetti civilizzati che, per proprie inconfessabili mire, volevano intervenire sugli oppressi ironicamente rappresentati e definiti come «barbari», egli dedicò numerose vignette dalla satira pungente. La coscienza di Daumier nel valutare le problematiche del proprio tempo passò, infatti, anche per altri paesi e addirittura per l'oriente<sup>37</sup>: pur con la doverosa precisazione che, ogni volta che egli stigmatizzava le figure dei sovrani o quelle di personaggi della politica e dell'economia di diversi paesi e società, in realtà intendeva sempre riferirsi, in maniera velata e, più spesso criptica, a situazioni e a personaggi della Francia, e che, sotto i barbari di terre straniere, egli celava sempre i barbari veri della sua patria. Infatti, nella caricatura *L'Ours du nord, le plus désagréable de tous les ours connus*, apparsa in *Le Charivari*, del 17-18 aprile 1854, l'orso polare, animale «barbarico», rappresentato di spalle con i tradizionali simboli araldici della maestà monarchica, la spada e la fiaccola accesa, incarna il potere dispotico dello zar Nicola I, ma potrebbe riferirsi anche a Pietro il Grande e a Caterina la Grande, e non solo di quei sovrani. Daumier, si scaglia contro la pretesa civilizzazione da parte dello zar nei confronti del popolo «barbaro» da civilizzare, mostrando come essa non sia altro che una maniera per ridurre al silenzio e schiavizzare il popolo che giace prono dinanzi a lui in un atteggiamento di completa soggezione resa, dal punto di vista figurativo, come un cumulo di sassi dalle fattezze umane, per significare come un popolo ridotto al silenzio, senza più libertà e coscienza, si possa ridurre ad un ammasso di pietre: inerte e senza vita, come, appunto, lo sono i sassi. La stessa idea sulla presunta civilizzazione, appannaggio di una supposta missione civilizzatrice che ogni monarchia europea arbitrariamente assegnava a se stessa ma che era, invece, sinonimo, in realtà, di razzia, e non rappresentava altro che un pretesto per mascherare vili mire espansionistiche, Daumier la esprime anche nella vignetta *Tiens... voilà un nid d'hirondelles... on dit que c'est excellent dans ce pays-ci!...*, pubblicata in *Le Charivari* del 13 dicembre 1858,

---

<sup>37</sup> Daumier dedicò una serie di litografie a paesi come l'Italia, la Russia, l'Inghilterra e l'Irlanda, la Cina, il Marocco e la Spagna, la Germania, Haiti ed anche ai Turcos a Parigi. Le caricature dedicate all'Inghilterra non integrano, tuttavia, una vera e propria serie in quanto esse non nascono da un preciso evento politico e non colpiscono direttamente il suo governo ma dirigono i propri strali contro le varie manifestazioni della politica di quel paese. (D. BUSCHMANN, con la collaborazione di B. SCHMIDT, *Inghilterra e Irlanda. Le metamorfosi di John Bull*, in *Honoré Daumier: il ritorno dei barbari: europei e «selvaggi» nella caricatura* cit., p. 273).

nella quale due marinai francesi, dal volto deformato dallo stupore provocato da ignoranza e da una palese naturale stupidità, offrono una misera immagine della civiltà che essi rappresentano e che si vorrebbe porre, nei confronti dei cinesi, come civilizzatrice ma della quale non conoscono assolutamente gli usi e costumi frutto di una millenaria cultura a loro completamente sconosciuta.

Il medesimo assurdo comportamento dei Francesi nei confronti dei cinesi è stigmatizzato da Daumier nella caricatura *La Justice Chinoise. Les avocats chinois se de démènent si fort, prennent tant de poses oratoires que les magistrats, pour n'être pas distraits par les gestes de la défense et ne rien perdre de ses argumentations, se livrent généralement à quelques travaux manuels, l'un taille son bureau à coups de canif; l'autre dessine des bonhommes sur papiers timbrés ou confectionne des cocottes; d'autres ont recours à un moyen plus efficace, ils ferment les yeux et tombent dans un profond recueillement dont l'huissier qui crie silence! De toute sa force, à grand'peine à les tirer...c'est pour ce la qu'on représente la justice chinoise un bandeau sur les yeux*, pubblicata in *Le Charivari* del 24 gennaio 1844. La vignetta ritrae, infatti, un'udienza nella quale, distratti e poco interessati alla causa, giudici cinesi travestiti da francesi, celebrano un improbabile processo, in una generale atmosfera di disinteresse e noia.

Una critica al liberalismo economico dell'Inghilterra che appariva ai Francesi come il paese più civile del tempo in quanto disponeva della costituzione più liberale e di una fiorente economia ma che in realtà versava in grande miseria morale perché praticava una politica di sfruttamento dell'Irlanda e dei paesi di oltre mare, camuffata da ipocriti intenti civilizzatori, è contenuta nella caricatura *L'Ordre règne à la Jamaïque*, apparsa in *Le Charivari* del 17 gennaio 1866, in cui John Bull rappresenta il potere oppressivo dei soldati inglesi nei confronti dei popoli colonizzati<sup>38</sup>. Essa è l'esatto pendant dell'altra intitolata *Situation de l'Italie*, pubblicata in *Le Charivari* del 21 febbraio 1859. Mostra, infatti, il potere oppressivo e violento dell'Austria nei confronti del popolo italiano rappresentato da un contadino lombardo: con l'unica differenza che il potere, nella prima, è raffigurato frontalmente e, nella seconda, volta le spalle a chi guarda: assu-

---

<sup>38</sup> L'Inghilterra fu oggetto degli strali satirici di Daumier, perché, pur essendo un paese molto progredito sia economicamente che moralmente e giuridicamente, in realtà, praticava una politica colonialista nei confronti dell'Irlanda e di altri paesi.

mendo, quindi, un atteggiamento ancora più oltraggioso nei confronti dell'Italia<sup>39</sup>.

### 3.6. *La pace e l'Europa*

Oltre alla morte la pace è un tema molto familiare alla satira di Daumier che, se nella vignetta *Aussi forte que le Chinois de l'Hippodrome la paix! en avale t'elle de ces lames de sabre!*, apparsa in *Le Charivari* del 1° agosto 1867, è rappresentata come ingoiatrice di spade, nell'altra, *Une situation qui commence à devenir fatigante*, pubblicata in *Le Charivari* del 10 gennaio 1868, è raffigurata come una donna costretta a sostenere un peso troppo forte per lei, obbligandola ad uno sforzo sovrumano. La vignetta contiene una chiara allusione all'egoismo miope ed interessato delle potenze europee. Infatti, la donna che porta in giro il corpulento sultano ottomano Omer Pascià, effigiato in atteggiamento disteso e tranquillo mentre fuma la pipa, rappresenta l'Europa colpevole di non attuare alcun tipo di provvedimento punitivo nei suoi confronti, permettendogli, così, di continuare indisturbato a trucidare il popolo di Candia.

La vignetta *Nouvelle suspension aérienne*, apparsa in *Le Charivari* del 7 febbraio 1867, affronta il tema della pace e del difficile equilibrio su cui essa poggia. Daumier, infatti, raffigura la pace con le sembianze di una donna addormentata in perfetto equilibrio orizzontale, come se fosse un fachiro, che sovrasta una folla ipnotizzata e meravigliata di Europei tra cui un lombardo, un inglese ed un ottomano, appoggiata solo alla punta della baionetta e, pertanto, in una situazione di equilibrio precario che un nonnulla potrebbe fare precipitare sul gruppo di astanti in quanto la donna-pace si potrebbe infilzare ad ogni, sia pur minimo, spostamento della baionetta o in seguito alla sua rimozione. Daumier rivela, con il tratto veloce della sua matita e con la potenza del suo pensiero quale sia la minaccia reale che incombe sull'Europa a causa di una pace fragile perché basata solo su una temporanea sospensione delle ostilità.

---

<sup>39</sup> Daumier era molto interessato alla storia d'Italia preunitaria e, in particolare, a quella di Napoli. Infatti, Ferdinando II e le sofferenze degli intellettuali napoletani, inferte dai "lazzaroni" durante la repressione del 1848, costituirono l'oggetto delle sue vignette che ebbero una vasta risonanza in tutta Europa in quanto divennero il simbolo delle violazioni di ogni sorta di libertà e dignità che avvenivano in Francia, sotto Luigi Filippo e poi sotto Napoleone III, ma che venivano, tuttavia, perpetrate anche nel resto d'Europa.



### 3.7. Il progresso tecnologico e le Esposizioni Universali

L'idea della pace connessa con quella della guerra ed espressa attraverso l'immagine del cannone su cui la donna-pace è distesa, è evidenziata nella vignetta *Renouvelé de Turenne*, pubblicata in *Le Charivari* del 19 giugno 1968; mentre la medesima idea, contenuta nella litografia *Mon vélocipède!*, apparsa in *Le Charivari* del 17 settembre 1868, è correlata con quella della velocità del progresso tecnologico rappresentato dal velocipede la cui canna è pur sempre, tuttavia, un cannone.

Il binomio propagandistico che legava la pace al progresso tecnologico ed economico, in particolare, è oggetto di numerose caricature ed in special modo di *L'Exposition – Pardon de ne pas vous offrir une chaise, mais vous savez... La Paix – ne faites pas attention, je suis habituée à ne pas être assise...*, pubblicata in *Le Charivari* del 16 settembre 1867. Essa rappresenta due figure femminili distinte, l'una (l'Esposizione Universale), dalle sembianze di una donna popolana e laida, e, l'altra (la Pace), dalle vesti di donna



Fig. 8 - Casimiro Teja, *Per quante crisi si facciano i cervelli non cambiano* (ASCT, GEC Pasq 1897\_10\_17 pag 498-499). [Divieto di riproduzione e duplicazione con qualsiasi mezzo].

sofisticata, la cui evidente e stridente discordanza, non solo di tipo economico-sociale ma anche e soprattutto morale, non può essere eliminata neppure mediante l'atto conviviale del brindare insieme con lo *champagne*.

### 3.8. Diritto di voto

Espressioni eclatanti di libertà di pensiero e di coscienza sociale sono, particolarmente, le satire dedicate al diritto di voto. Come la caricatura *Diantre!...*, pubblicata in *Le Charivari* del 5 dicembre 1868. In essa, infatti, una sorta di ballerina scalza e con un gonnellino corto a cui viene impedito di esercitare il diritto di voto non presenta alcun elemento di riferimento specifico alla Spagna, se non la scritta sopra la sua testa, *Espagne*<sup>40</sup>. Chiaro è, quindi, il rimando al voto francese spacciato come spagnolo e alla situazione, successiva alla rivoluzione in Francia del 1848, quando il suffragio universale, dopo il colpo di stato di Napoleone III, venne soppiantato dal dovere di acclamazione del potere. Parimenti alla tirannia di quest'ultimo, raffigurato come un gigante che si è impossessato, come fosse una sua personale proprietà, di uno dei principali emblemi del potere democratico, il suffragio universale, è, infatti, ispirata la vignetta *En Espagne. Le Géant et les Pigmées*, pubblicata in *Le Charivari* del 9 dicembre del 1868.

L'analisi delle opere esaminate, che rappresentano l'espressione più significativa delle sue satire e lo studio, altresì, della sua personalità di uomo e di artista, fanno emergere la figura di Daumier come quella di un Voltaire della caricatura e di un nuovo Voltaire della modernità, come da molti fu definito. Egli, infatti, con tutta la violenza del suo spirito arguto e sagace, con tutta la forza del suo pensiero libero e antesignano, anche nella comprensione dell'importanza, come straordinario mezzo di comunicazione e diffusione, della litografia a mezzo stampa, e avvalendosi, altresì, del suo non comune talento pittorico, si scagliò contro i predoni del concetto di libertà, derivato dall'Illuminismo e scaturito dalla Rivoluzione francese, lottando per le sue idee fino alla fine della vita: incrollabile, come una roccia, nella fedeltà a se stesso nella quale ripose il senso stesso della sua vita e lo scopo

---

<sup>40</sup> La scelta iconografica fatta da Daumier di rappresentare in questa litografia la ballerina che si avvicina all'urna del voto è ben diversa, pertanto, da quella di un altro grande caricaturista, collaboratore de *Le Charivari*, Cham, che in *Quelle bêtise! Ne quittez doc pas encore votre balai*, pubblicata nel medesimo giornale *Le Charivari* del 8 novembre 1868, raffigura la figura femminile, vestita con il tipico costume spagnolo (M. BOSSE, *Marocco e Spagna. Le ultime battaglie del vecchio Cid*, in *Honoré Daumier: il ritorno dei barbari: europei e «selvaggi» nella caricatura* cit., pp. 377-419, p. 408).

ultimo del suo lavoro. Infatti, a differenza del grande illuminista francese, le sue figure sono soltanto sfiorate dalla speranza prerivoluzionaria che alimentava le opere di Voltaire, recando sempre, come l'impronta di un'inguaribile ferita, i segni del potere dispotico successivo alla rivoluzione e delle sue vittime, che appaiono, così, disperate, condannate ad una perenne infelicità, perché private di quelle fondamentali libertà e di quei valori irrinunciabili che, unicamente, sono in grado di rischiarare ed arricchire anche la più oscura e povera delle vite.

#### 4. Casimiro Teja, pittore, disegnatore e caricaturista

Il pittore e caricaturista Casimiro Teja (Torino 1830-1897) fu ritenuto «il padre della caricatura italiana, il più grande caricaturista dell'Ottocento» da Enrico Gianeri, detto Gec, il quale rilevò anche che «discendeva direttamente da Daumier, che era un combattente della matita [...]» imputandogli, tuttavia, nello stesso tempo, una mancanza di grinta e ardimento, tanto da non aver dovuto mai subire alcun processo<sup>41</sup>. Tale duplicità di giudizio possiede un solido fondamento di verità. Egli fu, infatti, un ottimo disegnatore e un brillante e ironico commentatore dei fatti contemporanei; fu spiritoso e arguto, esercitò anche una certa influenza sulla vita politica del suo tempo<sup>42</sup>, facendo, ad esempio, approvare sia pure con taluni emendamenti, mediante la pubblicazione su *Il Fischiotto* del disegno di una grande pantofola papale recante la scritta *Primo potere dello Stato*, la legge sulla soppressione delle corporazioni religiose e determinando, così, il ritorno al potere di Camillo Benso conte di Cavour che si era dimesso per non essere riuscito a farla passare, in un primo tempo, al Senato. Dalla sua matita, tuttavia, non scaturirono mai parole e disegni velatamente o scopertamente intrisi di sangue e di lacrime come molti di quelli usciti dalla matita litografica di Daumier. Se Daumier fu un artista poliedrico, Teja fu un uomo poliedrico dalle svariate attività<sup>43</sup>. Realizzò, infatti, tra l'altro, manifesti per il CAI, fu membro del Grande Consiglio del Grande Oriente d'Italia, in seno al quale esplicò la funzione di Gran controllore, e, dal 1873 al 1893,

---

<sup>41</sup> C. MELLANA, *Per conoscere Teja*, in *Casimiro Teja: sulla vetta dell'umorismo*, a c. di D. ALOI, C. MELLANA, Torino 2013, p. 13.

<sup>42</sup> Una prova del suo potere è costituita dal fatto che Cavour scrive a Michelangelo Castelli perché intervenga su Desiderato Chiaves per convincerlo a smettere di attaccare l'imperatore francese che, lo si volesse o no, manovrava i meccanismi della politica (*Ibid.*, p. 14).

<sup>43</sup> Realizzò nel 1858 in occasione del Carnevale di Torino *Il trionfo di Bacco* in collaborazione con Carlo Pittara, Camillo Marietti e altri (*Ibid.*, p. 9).

al Circolo degli Artisti di Torino, ricoprì più volte la carica di componente del Direttivo e di Vicepresidente. Ebbe importanti frequentazioni, prima fra tutte quella, in montagna, con il re ma anche con Quintino Sella, con sindaci di Torino e con moltissimi parlamentari e intellettuali che gli furono assai utili per esercitare attraverso le sue caricature una considerevole influenza sull'opinione pubblica e sulla politica interna. E ricoprì anche incarichi di prestigio come quello di membro della Commissione delle Belle Arti per l'Arte Antica insieme con, tra gli altri, Vittorio Avondo, Giuseppe Giacosa e Carlo Nigra.

Publicò le sue caricature su diversi giornali<sup>44</sup> di cui i più noti sono la rivista satirica di stampo liberale, *Il Fischietto*, fondata dal caricaturista Lorenzo Pedrone (Icilio) nel 1848 a Torino, in cui lavorò fino al 1855, e sulla quale fu stampata la sua prima caricatura, quella del cavaliere della Rocchetta<sup>45</sup> (probabilmente Luigi Incisa della Rocchetta) ed il settimanale umoristico con caricature, il *Pasquino*<sup>46</sup>, fondato nel 1856 a Torino e attivo fino al 1921, con cui collaborò dal 1856 al 1897: facendone, dal 1859 in poi, un'opera quasi personale e divenendone, a partire dal 1865, proprietario e direttore<sup>47</sup>. L'intento del periodico che, in primo tempo si interessò principalmente di fenomeni di costume passando poi alla satira politica e adottando la stessa gamma caricaturale della rivista *Il Fischietto*, era, infatti, quello di rivolgersi a tutti gli strati della società e di farsi leggere dal maggior numero di italiani e, per questo, esso era ben attento a non incorrere nella censura austriaca e nell'opposizione anche degli altri stati preunitari. Per tale ragione esso mantenne sempre una connotazione umoristica<sup>48</sup>, allargando il suo campo d'indagine a sempre nuovi temi, come quello della moda, anche avvalendosi di immagini a colori. In oltre quarant'anni di attività eseguì un elevato numero di disegni, circa 40.000, la gran parte dei quali realizzati su pietra litografica, e del suo lavoro di giornalista si disse che egli fece un giornale disegnato più che scritto.

---

<sup>44</sup> Teja collaborò anche con le riviste satiriche *La lanterna magica*, *Le scintille* e *Spirito Folletto*.

<sup>45</sup> C. MELLANA, *Per conoscere Teja* cit., p. 8.

<sup>46</sup> Un anno prima di assumere la direzione di *Pasquino*, e precisamente nel 1864, chiuse i battenti il nuovo giornale *Gianduja* che Teja aveva fondato qualche anno prima, e precisamente nel 1862. (vedi anche: *Da Torino a Roma: ventitré anni di viaggio: alfabeto di Pasquino compilato da Teja*, Torino 1871, ristampa anastatica 2011).

<sup>47</sup> Il *Pasquino* non cessò di esistere con lui. Proseguì, infatti, la sua attività con il successore di Teja, Dalsani (Giorgio Ansaldo) i cui disegni, insieme con quelli dei suoi collaboratori scelti tra i più brillanti disegnatori del tempo, attrassero molti lettori.

<sup>48</sup> La denominazione del *Pasquino* derivava dal nome della nota statua romana, simbolo della satira politica, colta ma al tempo stesso popolare.

Teja fu anche uno dei più arguti, spiritosi e brillanti pittori della «Scuola di Rivara»<sup>49</sup>. A tredici anni, dopo aver manifestato una grande predisposizione al disegno e alla caricatura, entrò all'Accademia Albertina dove studiò per cinque anni apprendendo la tecnica della precisione del disegno mentre, come scrisse il suo caro amico Edmondo De Amicis, «solo un artista ci potrebbe spiegare come abbia attinto al Cham la varietà delle idee comiche e al Gavarni la varietà del disegno grasso colorito e fermo»<sup>50</sup>. Tuttavia, la sua pittura che rispecchia il suo stile e il suo gusto di disegnatore, non va considerata se non come un semplice diletto. Esempi ne sono le diciassette figure umoristiche di musicanti e ballerini ma anche i disegni di fiori, farfalle e animali con cui furono effigiate le pareti dell'albergo di Groscavallo in cui alloggiava insieme con Carlo Pittara ed Edoardo Calandra. Naturalmente le figure erano caricature di villeggianti ed uno di loro portava una bandiera su cui era dipinto un grande cavallo<sup>51</sup>. Inoltre sicuramente

---

<sup>49</sup> La così detta «scuola di Rivara», una scuola di rinnovamento della pittura paesaggistica in ambito verista, in Piemonte, la cui attività si protrasse dal 1856 al 1876, così chiamata dal nome del piccolo centro del Canavese in cui un gruppo di pittori di diversa provenienza e formazione si riuniva, in estate, per ritrarre la natura *en plein air*. Ne fecero parte, oltre che pittori, anche architetti, restauratori, archeologi, musicisti e miniaturisti che onorarono l'Arte piemontese dell'Ottocento. Non fu una vera e propria scuola come quella francese di Barbizon o come quelle di rinnovamento pittoriche italiane (come le scuole di Posillipo, di Pergentina e di Resina), in quanto non aveva un programma artistico e scopi comuni. I suoi artisti, infatti, condividevano nell'amenità paesina del Canavese un periodo di studio artistico e di goliardica spensieratezza, ospiti del banchiere Carlo Ojani. Finita l'estate, tornavano nel luogo in cui possedevano il loro studio: chi a Parigi, chi a Torino, chi a Roma. La personalità aggregante del gruppo fu Carlo Pittara e tra i suoi più importanti rappresentanti si possono annoverare artisti come Vittorio Avondo, Alfredo D'Andrade, Serafin De Avendaño, Alberto Issel, Federico Pastoris di Casalrosso, Enrico Rayper. Casimiro Teja nel gruppo dei rivariani riscosse molto successo per la sua simpatia e il suo senso dell'umorismo (vedi: *Paesaggi. La scuola di Rivara*, a c. di F. PALUDETTO, Torino 1991; *Da Daumier alla scuola di Rivara*, Torino 2004; A. CIOTTA, *The aesthetic vision of the landscape in nineteenth century Piedmontese painting*, in *Heritage and Technology – Mind Knowledge Experience – XIII Forum Internazionale di Studi Le Vie dei Mercanti*, Napoli 2015, pp. 1150-1158; ID., *La poesia del vero e la poesia del colore nei pittori della «scuola di Rivara»*, in *Colore e Colorimetria. Contributi multidisciplinari*, vol. XI A, Gruppo del Colore - Associazione Italiana Colore, a c. di M. ROSSI e V. MARCHIAFAVA, 2015, pp. 419-430).

<sup>50</sup> *Caricature di Teja (dal Pasquino): 1856-1897*, Torino 1900, p. XI.

<sup>51</sup> Giova ricordare a tale proposito che sulla *Gazzetta Piemontese*, in un articolo del 16 agosto 1890, Toga-Rasa racconta che nel 1883 Casimiro Teja, Carlo Pittara ed Edoardo Calandra, per venire incontro parzialmente al desiderio del proprietario dell'albergo di Groscavallo dove alloggiavano, di dipingere di bianco una delle camere, si misero al lavoro usando tre soli colori, e quindi non solo il bianco come da lui desiderato ma anche il rosso e il nero disegnando lo

Teja dipinse anche un vaso di terracotta, rosso con figure nere, presente nello stesso albergo<sup>52</sup>.

Infatti, il giudizio espresso da Marcello Bernardi, critico de *La Stampa*, in occasione della mostra sui pittori dell'Ottocento del 20 marzo 1942, tenutasi nel salone dello stesso giornale, per Teja la pittura fu un «semplice svago riflettente il gusto e lo stile del disegnatore, non privo però di una certa sensibilità coloristica»<sup>53</sup> risulta essere il più obiettivo e veritiero. Come mostrano chiaramente un suo piccolo e delicato dipinto *Il giorno delle Ceneri*, dalla grazia miniaturale e il quadro *Casolari* che riproduce un gruppo di case coloniche tipiche di Rivara, a cui fa da fondale il famoso verde di Rivara.

#### 4.1. Le caricature di Casimiro Teja

Teja fu un esempio, come ebbe a dire Augusto Ferrero, di ciò che è «la missione del civile giornalismo in tutti i campi: in quello della politica, come in quello dell'Arte»<sup>54</sup>. Espresse la propria libertà di pensiero, rimanendo, tuttavia, sempre leale e fedele alla politica Sabauda più elevata, in disegni solo apparentemente semplici e con parole solo apparentemente leggere, sviluppando, prima dell'unità d'Italia, un umorismo di costume e rivolgendo la propria ironia a tutte le classi sociali e, successivamente, trattando con sempre maggior frequenza, argomenti di carattere politico. Si scagliò, soprattutto, contro Agostino Depretis, «l'uomo del trasformismo», promotore, per l'appunto, di un progetto politico che aveva come obiettivo la formazione di un governo sostenuto da tutti gli schieramenti politici, un governo, quindi, che, con termine moderno, si potrebbe dire di larghe intese. Indicative, in tal senso, sono alcune tra le sue più famose vignette apparse sul *Pasquino* e precisamente quella del 13 marzo 1881 *Chi profitta delle soluzioni di Montecitorio è l'alchimista Depretis che cerca la pietra filosofale del potere imperituro* (Fig. 4). In essa, infatti, egli rappresenta Depretis come un alchimista che cerca la pietra filosofale del potere imperituro e che, in vista di questo scopo, fonde nel suo alambicco i gruppi e i gruppetti parlamentari che componevano il frastagliato panorama politico di Monte-

---

stemma dell'albergo, al centro di una parete sul camino, costituito da due teste di agnello e da una scure e con la scritta *Bibamus et Pietamus*.

<sup>52</sup> C. MELLANA, *Per conoscere Teja*, cit., pp. 11-12.

<sup>53</sup> M. BERNARDI, *Mostra dei pittori della Scuola di Rivara*, Torino 1942, p. 40.

<sup>54</sup> *Caricature di Teja: dal Pasquino: 1856-1897*, Torino 1900, p. IX.



citorio; il poderoso librone della riforma elettorale (che, infatti, verrà varata un anno dopo, nel 1882) giace per il momento a terra, mentre il gatto nero che osserva la scena di spalle e che costituisce un simbolo iconografico di furbizia ingannatrice e di potere di trasformazione, completa eloquentemente l'immagine. La vignetta si riferisce al particolare momento politico in cui Quintino Sella e Marco Minghetti vogliono modificare l'andamento della politica e «il grande alchimista» Depretis vuole sfruttare questa loro intenzione per rendere imperituro il suo potere.

Su tale solco, si inserisce emblematicamente anche l'altra vignetta, apparsa nel *Pasquino* del 20 novembre 1881, *Nei solai di Montecitorio* (Fig. 5) che descrive il clima esistente alla vigilia del progetto di trasformismo politico del menzionato statista. Rappresenta, infatti, Depretis sotto forma di un gigantesco topo che dorme beato, indifferente alla minaccia di Quintino Sella che vuole colpirlo con uno scarpone chiodato; ma egli è sicuro e dorme sonni tranquilli perché può contare sull'appoggio di uomini di opposta tendenza politica, come Francesco Crispi e Marco Minghetti (a loro volta raffigurati come due piccoli topi che insieme con altre coppie di topini ballano e si baciano teneramente) che si trovano sempre d'accordo, pur nella diversità delle rispettive fedi politiche, quando si tratta di conquistare il potere e di mantenerlo. Infatti Minghetti, in due discorsi, a Legnago e a Bologna, aveva manifestato la sua idea di una svolta liberale della politica e Crispi, a Palermo, alludendo a Minghetti lo aveva definito «il più grande uomo che abbia la destra»: siamo di fronte alla nascita del trasformismo. Nella simbologia iconografica della vignetta l'immagine del topo, rappresenta tutto ciò che è misterioso oscuro, inquietante e sudicio. In essa, infatti, i topi del solaio di Montecitorio vogliono alludere alla trame sotterranee e losche ordite dai parlamentari nei suoi corridoi. L'apice, tuttavia, dell'attacco satirico rivolto al trasformismo, Teja lo raggiunge nella vignetta, pubblicata nel *Pasquino* del 1° dicembre 1882, *Camaleontius Stradellianus* (Fig. 6) nella quale Depretis<sup>55</sup>, assume le fattezze di un camaleonte; e, per rendere più diretto e inequivocabile il riferimento al medesimo politico, l'autore aggiunge nella didascalia il toponimo «Stradellianus», essendo, lo stesso, nativo di un paese della zona di Pavia vicino a Stradella. La vignetta

---

<sup>55</sup> Depretis, fondatore del Trasformismo, emerso dopo il 1880 nel Regno d'Italia, fu esponente della Sinistra di cui divenne capo dopo la morte di Urbano Rattazzi, mentre Marco Minghetti fu a capo della Destra storica. Fu a capo di vari dicasteri e ricoprì per otto volte l'incarico di Presidente del Consiglio dei Ministri del Regno d'Italia dal 1876 al 1887, anno quest'ultimo della sua morte.



risulta di accattivante evidenza visiva anche perché è a colori che riproducono quelli del tricolore. Infatti mostra «il camaleonte Depretis» che, con il volto verde acido e gli occhi grandi e sporgenti dietro i caratteristici occhiali, con la barba bianca, con il busto, la coda e le zampe anteriori e posteriori nei toni cangianti del verde e del rosso, tenta di mimetizzarsi nel ramo a cui si tiene stretto: una chiara allusione al suo attaccamento al potere da mantenere ad ogni costo e con ogni mezzo.

Teja, tuttavia, si serve anche di simboli delicati ed eleganti come i fiori per mettere alla berlina l'opportunismo politico dei parlamentari del tempo. Nella vignetta apparsa sul *Pasquino* del 2 ottobre 1982, *Dicono che l'Astro accenni a sinistra... ma se anche accennasse da un'altra parte, non mancherebbero gli Eliotropii di seguire la loro natura* (Fig. 7), infatti, si notano i Girella della politica che, come i girasoli, si volgono verso il sole, e in quel momento specifico si volgevano a sinistra verso Giovanni Giolitti, il loro sole del momento, per avere l'appoggio del suo ministero nella prossima tornata elettorale generale. La vignetta è anch'essa a colori. Il giallo intenso dei volti dei Girella della politica accentua la caratteristica propria dei girasoli di volgersi verso il sole. L'abilità del disegnatore e la sua arguzia satirica consistono nell'aver creato una sorta di artificio ottico per cui il sole, parimenti di colore giallo, da cui si irradia la luce che investe il politico, disegna sulla sua testa una sorta di corona o di aureola, verso cui i predetti Girella, dalla testa di girasoli, si rivolgono per seguire la strada dallo stesso indicata, emblematicamente, con l'indice delle mano.

Di grande acume politico risulta poi la vignetta umoristica, pubblicata nel *Pasquino* del 17 ottobre del 1897, *Per quante crisi si facciano i cervelli non cambiano* (Fig. 8), a colori riproducenti il tricolore italiano e cioè, il verde delle zucche che fungono da testa dei politici, il bianco delle camicie degli stessi e delle carte da esaminare ed il rosso delle loro lussuose sedie. In essa Teja evidenzia l'inutilità di tutti i Consigli dei ministri presenti e futuri e la scarsa intelligenza dei ministri, rappresentati, per l'appunto, con la testa di una zucca verde, i cui cervelli, nonostante le frequenti crisi ed i conseguenti continui *turn over*, non cambiano mai. Essa prende spunto dalle numerose riunioni organizzate dal Presidente del Consiglio dei ministri Antonio Starabba di Rudinì per arginare le agitazioni contro l'eccessivo fiscalismo in materia di accertamento della ricchezza mobile e rappresenta una delle sue ultime vignette. Mori, infatti, di lì a poco nello stesso anno.

Eccezionale documento della sua pacatezza e correttezza nello stigmatizzare usi, costumi e uomini del suo tempo, che indussero Edmondo De Amicis a scrivere: «... il vero è che tutti gli avversari che egli bollò nel Pa-

squino gli possono stringere la mano...»<sup>56</sup>, è *L'Alfabeto Politico Figurato*, pubblicato nell'*Almanacco de La Cicala Politica* del 1861. Straordinaria è, infatti, la correlazione esistente tra le singole lettere, l'immagine, e il suo contenuto. Valga, per tutte, l'esempio della lettera S del serpente che effigia un potente esponente dello Stato papale, probabilmente il cardinale Giacomo Antonelli, raffigurato come un serpente per aver abiurato alla causa nazionale; o quello della lettera G che vede Giuseppe Garibaldi, uomo attivo ostile alle lungaggini della burocrazia; o quello della lettera V che rappresenta il tormento di Pio IX di doversi barcamenare tra potere temporale e potere spirituale; o, ancora, quello della lettera R che rappresenta Giuseppe Mazzini, con il berretto frigio simbolo per eccellenza della lotta per la libertà (la cui didascalia è la parola «raffreddore» che è per antonomasia un male passeggero) avvolto in una fascia recante la dicitura «Io e Popolo», a marcarne la personalità fortemente egotica o quello della lettera X con la didascalia *X.....?*, raffigurante un austriaco a testa in giù che, con le gambe divaricate verso l'alto e le braccia aperte verso il basso, disegna una X. Altre lettere, hanno, invece, un'intonazione popolaresca, come la A che mostra l'amicizia tra due maschere popolari, l'una, piemontese, Gianduja, e, l'altra, lombarda, Meneghino; mentre altre, ancora, sono dedicate a potenze straniere come quella della lettera D che mostra la diffidenza degli inglesi nei confronti dei soggetti estranei. Deliziosa, infine, la lettera L dedicata al ministro Pier Carlo Boggio rappresentato come un cane che lecca i piedi di Cavour; mentre non priva di una certa tensione emozionale appare la figura della lettera T che esprime il tormento dei gesuiti<sup>57</sup>.

Teja, tuttavia, non fu soltanto un brillante e geniale caricaturista ed un esempio di come si debba praticare il giornalismo civile in ogni campo, nella politica come nell'Arte, ma fu anche un opinionista che fece opinione e valse ad orientare, incisivamente, l'opinione pubblica del tempo.

Nell'ambito di una lettura critica delle sue rappresentazioni, e nel quadro della valutazione della sua attività di consolidamento della politica risorgimentale, non va taciuto, infine, il suo impegno massonico, di cui peraltro si servì per ottenere il consenso sull'unificazione degli altri stati italiani preunitari, ed il supporto alla sua realizzazione da parte dei potenti

---

<sup>56</sup> *Caricature di Teja: dal Pasquino cit.*, p. XIV.

<sup>57</sup> La reazione di Pio IX all'approvazione, nel 1871, da parte del parlamento italiano, della *Legge delle Guarentigie*, determinò una presa di posizione drastica da parte dello stesso Pontefice con conseguenze anche politiche in quanto, fin dal 1868, con la formula del *non expedit*, si era espresso in ordine all'inopportunità della partecipazione dei cattolici alle elezioni politiche e amministrative del Regno d'Italia.

paesi di Francia e Gran Bretagna. Fu, infatti, tra i fondatori della Loggia «Cavour» di Torino negli anni successivi al 1860, e fu in essa presente come membro effettivo<sup>58</sup>.

Egli fu, pertanto, come cittadino e come artista, un grande patriota perché contribuì con la sua arte e con la sua poliedrica attività, come si è detto, all'unificazione dell'Italia. Non a caso, il *Pasquino* fu definito come la «pattuglia di assalto del Risorgimento».

Non ebbe una visione ristretta del mondo, anche se non volle mai spostarsi da Torino la città amata al punto da decidere di vivere di rendita, quando le fortune del *Pasquino* cominciarono a tramontare a causa della inadeguatezza della impostazione umoristica del giornale rispetto ai problemi sorti in seguito all'unificazione dell'Italia.

Egli fu sicuramente un grande Italiano che considerò la sua patria non soltanto come la fonte primaria delle sue ispirazioni ma come un tesoro incommensurabile da difendere a spada tratta sia fornendo sagaci risposte alle caricature fatte, su di essa, da paesi stranieri e sia attraverso invocazioni alla concordia rivolte a tutti i suoi figli in momenti in cui essa versava in situazioni di grande pericolo.

## 5. Conclusioni

Daumier e Teja individuarono nella tecnica litografica il mezzo espressivo più adatto alla diffusione a mezzo stampa del loro pensiero sociale e politico. Essi compresero l'importanza della stampa, si direbbe oggi, come mezzo mediatico per attuare una comunicazione in modo rapido ed efficace e l'utilità di servirsi di uno strumento come la litografia in cui il pensiero dell'autore aveva modo di esprimersi chiaramente attraverso una sintesi perfetta tra l'abilità del disegno e l'acume della parola scritta che, sotto forma di didascalia, ne completava e ne potenziava, come già ricordato, il singolo significato caricaturale. Nelle loro composizioni caricaturali e satiriche Daumier e Teja ricomposero la cesura tra il linguaggio delle parole e quello figurato, iniziato a partire dai graffiti dai disegni rupestri preistorici che raccontavano storie e trasmettevano un messaggio attraverso, per l'appunto, disegni. Tale cesura si era determinata, infatti, a seguito dell'invenzione della scrittura alfabetica e prodotta, ancor più, con l'invenzione della stampa. Infatti l'utilizzo del linguaggio alfabetico e della stampa sancì

---

<sup>58</sup> M. ALBERA, *Non furono solo delle «vignette»*, in *Casimiro Teja: sulla vetta dell'umorismo* cit., p. 74.

la supremazia della parola scritta (costruita mediante l'alfabeto e non quindi attraverso i segni come gli ideogrammi nella lingua cinese e giapponese) nei riguardi della comunicazione e della trasmissione del pensiero, mentre il linguaggio figurativo si considerò come appannaggio esclusivo del mondo dell'Arte. Risulta a tal riguardo pertinente rilevare come gran parte delle caricature di Daumier e molte di quelle di Teja risultarono facilmente comprensibili ad un pubblico anche analfabeta e ignaro delle vicende e dei suoi protagonisti, proprio a causa dell'evidenza espressiva del disegno che, quindi, si trasforma in un'efficace forma di narrazione.

Inoltre ad entrambi gli autori appartenne la concezione estremamente moderna secondo la quale la comunicazione delle idee al più ampio grado di diffusione costituisce la base di ogni libertà e, segnatamente, della libertà di pensiero e che, dove non vi è possibilità di comunicazione e scambio di informazioni e conoscenze attuati in modo corretto ed onesto, non vi è neppure libertà di pensiero. Daumier si battè duramente contro le leggi del 1835 che eliminarono ogni residua condizione favorevole alla libertà di espressione e pagò duramente per la sua battaglia per la libertà e, se cercò di evitare di incorrere, per quanto possibile, nella censura usando un linguaggio criptico, difficilmente decifrabile da tutti, lo fece non certo per codardia ma per continuare a manifestare e diffondere le proprie idee. Allo stesso modo, Teja usò un linguaggio più o meno apertamente satirico ma, in ogni caso, meno violento verso il potere, per la sua particolare natura bonaria ma anche certamente per non incorrere nella censura e poter continuare, così, a operare per costruire l'unità d'Italia (di cui fu grande sostenitore opponendosi anche ai tentennamenti di casa Savoia) anche attraverso la creazione di un'organizzazione di consenso intorno ad essa da parte degli altri stati italiani preunitari e di altre grandi potenze europee.

Entrambi condussero una requisitoria contro la società e la politica del loro tempo ma lo fecero con strumenti diversi e usando una diversa simbologia: Daumier, servendosi del riso sarcastico della morte o delle sembianze di animali feroci come l'orso polare o di figure grottesche, panciute e ridicole a forma quasi sempre di pera; Teja, adottando un disegno che riproduce il più delle volte i veri lineamenti del soggetto ritratto anche se poi questi viene rappresentato mediante lo stravolgimento caricaturale di alcuni caratteri somatici o di alcuni atteggiamenti tipici come, nei politici, il becero opportunismo. In altri casi i suoi soggetti rivestono le sembianze di animali apparentemente innocui ma infidi o misteriosi ed inquietanti come il grosso topo che dorme placidamente tra topolini che ballano o come il gambero che procede all'indietro o, ancora come il camaleonte, emblema di trasformismo nella vita come in politica. Anche la simbologia, del resto,

viene utilizzata dai due artisti in maniera completamente diversa: il mortaio, ad esempio, nelle caricature di Daumier, diventa il mezzo per esprimere violenza ed efferatezza attraverso il particolare di un pestello che lo trafigge a mo' di spada e a cui viene data la forma di un manganello; nelle vignette di Teja, invece, essa sembra tornare alla sua funzione originaria e rappresenta semplicemente uno strumento del laboratorio dell'alchimista Depretis in cui egli sperimenta nuove fusioni partitiche e nuove manovre di potere. Teja, infatti, si avvale di una simbologia meno aggressiva che, se pure contraddistinta da delicatezza e originalità, indica sempre una volontà precisa, che si trincerava dietro l'ironia, tesa a svillaneggiare, deridere, colpire.

Entrambi, tuttavia, amarono la loro patria, anche da opposti fronti politici, e i loro concittadini nei cui confronti esercitarono una forma di educazione ad una più alta e nobile coscienza sociale, civile e politica, che non di rado, specialmente in Daumier, assunse dignità e rigore di vera e propria azione educatrice di moralità e libertà. Essi, infatti, attraverso le loro satire, dal carattere prevalentemente irrisorio e aggressivo in Daumier, soprattutto censorio e correttivo in Teja, ed esprimendo liberamente il loro pensiero, contribuirono a formare, a plasmare o quanto meno ad orientare efficacemente, l'opinione pubblica della società del loro tempo: in modo da provocare in essa l'insorgere di una coscienza sociale più matura e consapevole e creare, così, l'*humus* indispensabile perché tutte le altre libertà (compresa quella artistica), che nella libertà di pensiero trovano fondamento e linfa vitale, potessero nascere e svilupparsi.



## *La libertà come antistruttura nelle feste dei coscritti astigiani*

LIA ZOLA

### *1. I coscritti del passato*

In Piemonte la festa dei coscritti, documentata nel Nord Italia anche in Lombardia, Veneto, Friuli Venezia Giulia e Trentino Alto Adige, segna ancora oggi un momento di passaggio importante dall'età adolescenziale a quella adulta.

La festa è legata alla coscrizione obbligatoria e alla chiamata alla leva dei giovani iscritti alle liste di reclutamento; in Italia la prima legge organica in materia fu emanata nel 1854 durante il Regno Sabauda e fu voluta dal ministro generale La Marmora. Essa prevedeva l'obbligo di prestare servizio di leva per tutti i ventunenni e un sorteggio per stabilire chi era destinato al servizio effettivo di cinque anni e chi, invece, dopo un addestramento di cinquanta giorni, rimaneva per cinque anni a disposizione in congedo. Il servizio effettivo di cinque anni rientrava nella prima categoria e avveniva in seguito all'estrazione di un numero basso; quello a disposizione in congedo faceva parte della seconda categoria e corrispondeva ad un numero alto<sup>1</sup>.

Questa pratica mostrava una disuguaglianza costituita dalla possibilità dei cambi: un giovane che aveva estratto un numero basso poteva scambiarlo con uno alto previo pagamento di una somma in denaro. In questo modo solo i benestanti potevano permettersi di svolgere il servizio militare in congedo, mentre i giovani dei ceti popolari erano destinati ad effettuare, e talora ripetere, il servizio nell'esercito. Negli anni passati, per indicare le visite di leva, a evidenziare l'importanza della pratica dell'estrazione a sorte, era ancora in uso l'espressione *andé a tiré 'l numer*, «andare a tirare a sorte il biglietto», come emerge da questa testimonianza<sup>2</sup>:

«Mia nonna e anche mia mamma non dicevano visita di leva, ma dicevano *tiré 'l numer*. Infatti alla visita di leva si tirava anche un numero della

---

<sup>1</sup> G.L. BRAVO, *Feste, masche, contadini. Racconto storico-etnografico sul Basso Piemonte*, Roma 2005, p.27 sgg.

<sup>2</sup> La trascrizione dei termini e delle espressioni in piemontese di questo saggio fanno riferimento alla grafia adottata dall'associazione Gioventura Piemontèisa ([www.gioventurapiemontèisa.net](http://www.gioventurapiemontèisa.net)).



tombola, da 1 a 90. Non ricordo se erano i numeri bassi o alti che esentavano dal servizio militare: mi pare i numeri bassi e mi pare anche che la nonna dicesse che il nonno aveva tirato un numero molto basso e così era andato a fare il militare in cavalleria a Palermo. Mia nonna accennava anche ad una canzone che, sull'aria di *Tripoli bel suol d'amore*, faceva: *Tripoli quatr sold 'd patati, e 'l fiji matì a piu 'l³*... E qui diceva un numero, non mi ricordo più se era alto o basso, ad indicare però che le ragazze preferivano quelli che se ne stavano a casa dal militare» (Lorenzo Zola, classe 1942, Asti).

In Piemonte la coscrizione militare va probabilmente ricondotta alla “milizia paesana”, voluta nel 1560 da Emanuele Filiberto: si trattava di un apparato di difesa territoriale che consentiva a ogni suddito di tutelare la propria dimora e il proprio territorio<sup>4</sup>.

I festeggiamenti dei coscritti, in provincia di Asti, fino al XX secolo inoltrato si celebravano generalmente tra la fine della stagione invernale e l'inizio di quella primaverile e la chiamata alla leva ne costituiva il momento principale. Per essere esaminati dalla commissione medica, i giovani di ogni paese si recavano nell'ufficio collocato nel centro vicino più importante che coincideva con il capoluogo del mandamento. Per l'occasione i ragazzi indossavano il vestito migliore arricchito di alcuni elementi, come una bustina di stoffa bianca con la bordatura, il fiocco o la frangia tricolore, il fazzoletto bianco, anch'esso con il bordo e la frangia: generalmente sia il fiocco sia la frangia recavano una frase che inneggiava alla classe di età. I coscritti portavano anche grandi bandiere tricolori con scritte analoghe<sup>5</sup>.

Il giorno della visita aveva inizio con una sfilata per le vie del paese che poteva avvenire talvolta a piedi, talora in carrozza o in taxi, pagati con una contribuzione collettiva. I giovani si recavano poi all'esame sanitario e in seguito, se il centro ne era fornito, alla casa di tolleranza, un elemento che segnava una sorta di iniziazione alla virilità<sup>6</sup>.

Durante i giorni di festa, che erano generalmente più di uno, i coscritti sfilavano con bustine, fazzoletti al collo e bandiere, accompagnati dalla banda musicale; organizzavano danze e, unicamente per il periodo di festa, erano loro concessi schiamazzi, canti, risse con i giovani dei paesi vicini.

---

<sup>3</sup> «Tripoli, quattro soldi di patate e le ragazze folli prendono il ...».

<sup>4</sup> W. BARBERIS, *Le armi del principe: la tradizione militare sabauda*, Torino 2003, p.220 sgg.

<sup>5</sup> Ad Asti il luogo preposto alla visita di leva si trovava in Vicolo Monticone, una stradina cieca davanti ai resti dell'anfiteatro romano che confluisce in Via Massimo d'Azeglio.

<sup>6</sup> BRAVO, *Feste cit.*, p. 29 sgg.

In alcuni casi raccoglievano cibi e doni con giri di questua che consumavano nelle aie o in abitazioni private, in altri erano scelti locali pubblici. Si trattava di comportamenti che rappresentavano lo spirito di virilità dei coscritti, la loro raggiunta maturità e l'entrata definitiva nel mondo degli adulti.

La seguente testimonianza è particolarmente di aiuto per comprendere lo spirito goliardico (e anche un po' screanzato) dei ragazzi che festeggiavano la leva:

«Quando frequentavo l'Istituto Tecnico avevo in quinta un compagno di Castagnole Lanze più anziano di noi. Ricordo che fu assente una settimana circa perché doveva festeggiare la leva al suo paese. Raccontavano anche che al ballo della leva aveva chiesto ad una ragazza di ballare, questa si era rifiutata e lui le aveva dato uno schiaffo dicendo: «*As dan nè i casù a la festa dla leva!*»<sup>7</sup> (Lorenzo Zola, classe 1942, Asti).

Queste informazioni introduttive rendono già l'idea di come la festa dei coscritti costituisse un momento di libertà e momentanea trasgressione dalla vita quotidiana. Non bisogna dimenticare, infatti, che nella società contadina i ragazzi al di sotto dei 18 anni non avevano alcun titolo nella vita sociale: non potevano avvicinarsi agli adulti nè ascoltarne i discorsi. Se qualcuno, più spavaldo degli altri, osava farlo, veniva allontanato bruscamente, non senza l' "aiuto" di una sberla o di un calcio nel sedere, seguito dal rimprovero: «*Va via morfell!*» (va via moccioso)<sup>8</sup>.

La componente guerresca e patriottica era parte dei festeggiamenti: il disprezzo diffuso per i riformati e i "rivedibili" e il modo di dire *Chi non è buono per il re non è buono per la regina*, evidenziava l'importanza di essere giovani, sani e virili: le ragazze infatti svolgevano un ruolo indefinito, talvolta servendo ai tavoli, talora partecipando alle danze<sup>9</sup>. Dopo gli anni '40 del XX secolo, tuttavia, iniziarono a prendere parte anche ad alcuni momenti dei festeggiamenti.

Franca Garesio Pelissero riporta che in alcuni comuni come Corsione, Camerano, Chiusano e Cinaglio, erano le ragazze ad occuparsi della coccarda, che confezionavano e appuntavano sulla giacca dei festeggiati durante alcuni momenti precisi: prima o dopo la messa, nel cortile di chi stava ospitando la festa o quando le ragazze si recavano dai coetanei a fare *ra lè-*

---

<sup>7</sup> «Non si danno i casù alla festa di leva!». *Casù* significa mestolo, ma l'espressione «dare il casù» indica comunemente il rifiuto di ballare.

<sup>8</sup> F. GARESIO PELISSERO, *I segni del tempo. Cultura contadina astigiana*, Torino 2003, p. 215 sgg.

<sup>9</sup> BRAVO, *Feste* cit., p. 29.

*vada da tàula*<sup>10</sup>. All'arrivo delle ragazze la banda suonava una marcia e i giovani si alzavano per ricevere le coccarde, si faceva un brindisi, si dava inizio alle danze, dopodiché si partiva per i festeggiamenti pomeridiani.

«Alla festa per la leva di Serravalle parteciparono anche le donne della classe 1937: mi pare fossero cinque a Serravalle. La festa si svolse anche a casa delle donne. Per l'occasione invitarono la *Bersagliera*<sup>11</sup> di Tonco» (Dino Riso, classe 1937, Serravalle).

Nel corso dei giorni di festa, inoltre, i coscritti si appropriavano degli spazi comunitari, tracciando scritte sui muri o sul selciato, quasi a segnare il loro territorio.

## 2. *L'albero dei coscritti*

I riti e le celebrazioni arboree erano e sono praticati tutt'oggi in molte parti d'Europa, soprattutto in corrispondenza di un cambiamento stagionale, come quello dall'inverno alla primavera: alludono generalmente alla rinascita della natura e alla ripresa del ciclo vitale.

In alcune province piemontesi è stata attestata la presenza di elementi arborei nella festa dei coscritti: alberi, rami ornati, mazzi di fiori che riportano ai complessi "drammatici arcaici", in cui si affrettava l'arrivo della primavera ornando un albero e portandolo cerimonialmente in corteo<sup>12</sup>. Queste presenze arboree richiamano l' "albero del maggio" che, in alcune aree europee, tra cui la Germania, la Svezia e l'Inghilterra, prende il nome di *Maypole*. Laddove è ancora celebrata, la festa del maggio prevede che alcuni danzatori compiano diversi giri attorno alla struttura lignea, dalla quale dipartono diversi nastri colorati, e formino degli incroci con essi. A sua volta il palo dell'albero del maggio richiama quello dell'albero della libertà apparso per la prima volta durante la Rivoluzione Francese<sup>13</sup>.

Il maggio dunque, che presta il suo nome sia alla cerimonia sia alla pianta (generalmente un pino silvestre o un abete), in alcune zone del Piemonte come a Rifreddo, in Valle Po (CN), era prelevato da giovani di circa vent'anni, trasportato fino alla piazza del paese, piantato in una buca e de-

---

<sup>10</sup> L'alzata da tavola. La trascrizione di quest'espressione in piemontese fa riferimento alla grafia adottata in F. GARESI PELISSERO ne *I segni del tempo*, Torino 2003.

<sup>11</sup> La *Bersagliera* è una banda musicale originaria di Tonco.

<sup>12</sup> M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1976, p. 272 sgg.; J. FRAZER, *Il ramo d'oro*, Torino 1965 (ed. or. 1922), p. 137 sgg.

<sup>13</sup> F. AMBROSINI, *L'albero della Libertà. Le Repubbliche giacobine in Italia 1796-99*, Torino 2014, p. 165 sgg.

corato con una bottiglia vuota, un fiasco di vino, un bamboccio riempito di segatura, coccarde di carta, una o due bandiere italiane legate con un nastro. Ad opera compiuta i giovani si mettevano a cantare e gridare per annunciare la loro impresa; alcuni testimoni, a questo proposito, ricordano che i ragazzi, dandosi la mano, giravano intorno all'albero intonando una canzone<sup>14</sup>.

Analogamente, in alcune zone dell'Astigiano come a Settime, in Val Rilate, al centro della festa di leva c'era un culto arboreo che trovava espressione nella *péssera*, un pino silvestre che veniva prelevato nottetempo nei boschi circostanti e piantato nel centro del paese dai ragazzi che compivano 18 anni. Fino ai primi anni '90 del secolo scorso, in un periodo compreso tra il 26 dicembre e Capodanno, i giovani si recavano nei boschi circostanti e tagliavano un pino alto e dritto. L'operazione, tuttavia, non sempre aveva esito positivo: se i ragazzi non trovavano il pino adatto nei propri boschi, lo cercavano in quelli di qualche compaesano.

L'albero era ulteriormente allungato di tre o quattro metri con l'innesto della chioma, motivo di orgoglio tra i festeggiati, e con l'aggiunta del maggio, un pupazzo di paglia realizzato dagli stessi coscritti.

«Mi ricordo che uno dei momenti più belli della leva è stato proprio la fabbricazione del pupazzo, riempirlo con la paglia, trovargli i vestiti. Era di grandezza quasi umana, ed era messo in cima» (Ettore Rosina, classe 1975, Settime).

L'albero rimaneva poi in un luogo considerato sicuro fino alla sera precedente la festa (o al mattino stesso della festa), celebrata generalmente verso la metà di febbraio, per poi essere piantato nella piazza del paese. Da quel momento i ragazzi e i loro padri si davano il turno per custodirlo dalle aggressioni dei compaesani di 16, 17, 19 anni ma anche dei ragazzi di altri paesi che cercavano in tutti i modi di tagliarlo o rubarlo, in qualche caso ancora prima che fosse piantato, in una gara tra i ragazzi che erano già diventati uomini e coloro che si apprestavano a diventarlo.

Nel 1993, quando si festeggiò la leva del 1975, ci fu una svolta: invece di prelevare la pianta nei boschi, i coscritti proposero una rivisitazione della *péssera*, utilizzando un palo impiegato in un cantiere edile della zona.

«Noi siamo stati l'anno della svolta, perché l'anno prima di noi non avevano fatto la festa di leva e arrivati al nostro anno sembrava che dovesse morire tutto, noi non abbiamo tagliato la *péssera* anche perché abbiamo

---

<sup>14</sup> S. CASASSO, C. LORENZATI, *Tradizioni della Val Po: l'arbu d'macc a Rifrèt (Rifreddo)*, in «Valados Usitanos» n. 17 (1984), pp. 61-66.

avuto spinte ecologiste, dicevano che era una specie protetta, per cui abbiamo preso una *péssera* da muratore, un palo lungo e dritto che si usa nei cantieri, di legno, con qualche anello di metallo, poi siamo riusciti ad incastrarci sopra i rami di pino e l'avevamo foderata di edera. C'era anche il maggio appeso» (Simone Cacherano, classe 1975, Settime).

La svolta verso la modernità, tuttavia, non fu ben accolta e, non potendo tagliare il palo, ci fu chi pensò di punire pubblicamente i coscritti che avevano infranto la tradizione, non avendo dato prova della sopraggiunta virilità.

«Il nostro palo è stato piantato la mattina stessa della festa. Siccome noi abbiamo rotto la tradizione, ci hanno fatto trovare il buco in mezzo alla piazza e adibito alla *péssera* tutto pieno di cemento e anche saldato con un coperchio di metallo. Il fabbro del paese è venuto a togliere il coperchio e io e altri ci siamo messi lì con le cazzuole a togliere il cemento che fortunatamente era ancora abbastanza fresco, il tutto davanti agli occhi di altri genitori che sostenevano la nostra dabbenaggine, di maschi che non avevano difeso la postazione e altri commenti che non sto a riportarti...» (Simone Cacherano, classe 1975, Settime).

La *péssera*, che resisteva agli attacchi notturni, era ben visibile sulla piazza del paese il giorno successivo, a conferma dell'avvenuto passaggio e della raggiunta virilità, in cui cadevano tutte le rivalità e i giovani potevano godersi la festa.

La festa a Settime aveva inizio la domenica mattina con qualche ballo in cerchio (*brando*) accompagnato dalla banda musicale, dopodiché si andava a messa.

Terminata la funzione, si eseguiva ancora qualche *brando* davanti alla chiesa e si compieva un giro del paese. Sempre ballando, si raggiungeva la piazza dove svettava la *péssera*. Poco distante dall'albero, trovava posto anche una struttura in legno, composta da due pali verticali e uno orizzontale, decorata con edera, alla quale erano appese alcune pignatte (*topín*, in piemontese): si trattava di recipienti in terracotta che contenevano caramelle, dolciumi, soldatini e altri giocattoli di plastica. Era compito dei ragazzi di leva riuscire a romperle con un bastone dalla punta metallica mentre la banda li accompagnava.

La rottura delle pignatte era un avvenimento seguito con molta partecipazione tanto che, quando qualche giovane non riusciva a rompere il recipiente al primo colpo – soprattutto se il coscritto in questione era un maschio – facevano eco esclamazioni di disappunto da parte dei compaesani.

Un tempo due delle pignatte contenevano anche una colomba e un porcellino d'india (*pron*, in piemontese): quando le pignatte venivano rotte la

colomba era liberata, mentre il porcellino d'india era regalato a qualche bambino.

«Un'altra cosa bella era che nel nostro paese c'è un portatore di handicap e il porcellino veniva regalato a lui, si andava tutti a casa sua e glielo si regalava. Il *pron* veniva messo nella pignatta la sera prima, e comunque, si sapeva già dove fosse. Quando eri più piccolo faceva veramente impressione, l'approccio alla pignatta da parte dei coscritti avveniva saltando e quando vedevi che partivano in tre voleva dire che avrebbero colpito la pignatta dove c'era il *pron* vivo.

Si usava anche mettere la colomba che poi avrebbe spiccato il volo. Dopo gli animali non li hanno più messi per le proteste degli animalisti. Mi ricordo che un anno una di questi si era appostata sul balcone sopra le pignatte con la macchina fotografica pronta, ma quell'anno l'animale non c'era, forse avevano messo un animale di *peluches* apposta» (Ettore Rosina e Simone Cacherano, classe 1975, Settime).

Franca Garesio Pelissero riporta che a Cossombrato era in uso festeggiare l'onomastico di un amico "portandogli il santo" a casa, la vigilia della ricorrenza. Il "santo" in questione era ancora la *péssera* addobbata con fiori, pacchetti di tabacco, una bottiglia di vino e altri oggetti che gli amici del festeggiato, accompagnati spesso dalla banda musicale o suonando essi stessi alcuni strumenti, portavano in spalla all'abitazione del festeggiato. Ancora una volta l'immagine dell'albero addobbato richiamava il ciclo vitale e della fertilità<sup>15</sup>.

Un altro elemento rituale che rimanda ai culti arborei è il mazzo, una struttura composta da un bastone sormontato da un mazzo di fiori di carta crespa, un tempo in uso a Villafranca.

Dai risultati delle interviste si apprende che fino agli anni '70 del secolo scorso si celebravano due feste di leva. La prima riguardava i diciottenni: aveva inizio il 26 dicembre, si protraeva fino al 1° gennaio e comprendeva un giro di visite, da parte dei coscritti, accompagnati dalla banda musicale e dai compaesani, alle case dei coetanei maschi che offrivano un rinfresco (fu solo verso la fine degli anni '70 che anche le ragazze poterono organizzare a casa propria il rinfresco). La festa proseguiva poi con una cena presso un ristorante locale e con il ballo a palchetto, seguito da una sorta di "dopo-ballo", come emerge nella seguente testimonianza:

«Verso mezzanotte o l'una il ballo finiva e dopo si faceva il dopoballo da qualcuno, a volte a casa delle ragazze. Una volta sono venuti anche qui a casa mia e mia mamma aveva fatto fare gli agnolotti. Lì si stava a casa di

---

<sup>15</sup> GARESIO PELISSERO, *I segni* cit., p. 215 sgg.

questa persona dove generalmente si mangiava di nuovo, non si ballava. Non era la festa di leva classica, dove avevi i panini con acciughe, salame, prosciutto, tramezzini e bignole finali, ma mangiavi qualcosa» (Carlo Cavalla, classe 1959, Villafranca).

Risale probabilmente allo stesso periodo l'usanza, al termine della funzione religiosa, di andare a far visita all'ospizio di Villafranca, accompagnati dalla banda. Anche oggi i coscritti, il 1° gennaio, dopo il pranzo conclusivo dei festeggiamenti, si recano in ospizio con l'intento di rallegrare i suoi ospiti.

Vi era poi una festa dei vent'anni, durante la quale i coscritti festeggiavano, accompagnati dalla banda musicale, facendo volteggiare i mazzi di carta crespata in aria. Dalla fine degli anni '70, tuttavia, questa celebrazione è scomparsa e con essa anche i mazzi<sup>16</sup>.

Un elemento che non sembra aver subito grandi cambiamenti rispetto al passato riguarda i costi per organizzare la festa di leva, che sono rimasti molto elevati: questi sono infatti tra le cause che portano parecchi ragazzi a non festeggiare.

### 3. *La libertà come antistruttura*

Se si considera la festa dei coscritti in un periodo che si estende tra i primi decenni del 1900 agli ultimi dello stesso secolo fino ad arrivare ad oggi, si possono notare alcuni elementi che sono di aiuto per una riflessione sui coscritti e sulla libertà.

Dalle testimonianze e dagli eventi descritti, emerge in modo abbastanza chiaro che la festa di leva, con la sua componente di esame medico, visita alle case di tolleranza ed esplosione del momento festivo, era sicuramente un'espressione di libertà momentanea ma assoluta, in cui al coscritto in festa era concesso molto. Questo momentaneo stato di trasgressione, di sospensione, a cui avrebbe fatto seguito un ritorno alla vita di tutti i giorni, può essere accostato ai concetti di liminalità-antistruttura-*communitas* evidenziati da Victor Turner nell'ambito dei riti di passaggio.

Il primo studioso a usare tale espressione fu un etnologo belga, Arnold Van Gennep, che nel 1908 pubblicò un testo dal titolo *Riti di passaggio*, destinato a diventare una lettura indispensabile per chi, ancora oggi, decide di intraprendere un percorso antropologico. L'autore sosteneva che nella

---

<sup>16</sup> Non è del tutto chiaro, al riguardo, il motivo dei doppi festeggiamenti e a che periodo storico risalgano, anche se alcuni testimoni hanno ipotizzato che si festeggiassero i diciotto anni in occasione della visita di leva e i venti prima dell'effettiva partenza per il servizio militare, ma si tratta di una questione che merita ulteriori approfondimenti.



vita individuale, così come in quella collettiva e nelle fasi di transizione stagionale, esistono alcuni momenti che marcano un cambiamento di status nelle vite degli individui (nascita, matrimonio, passaggio da pubertà a età adulta, morte) e nei loro rapporti con l'ambiente circostante. Si tratta dunque di riti che, secondo le parole di Van Gennep: «accompagnano ogni modificazione di posto, di stato, di posizione sociale e di età»<sup>17</sup>.

I riti di passaggio possiedono inoltre una struttura interna, poiché sono sempre composti da un momento di separazione, uno di margine (o *limen*, soglia) e uno di riaggregazione. La prima fase si riferisce ad un comportamento simbolico che allontana l'individuo o il gruppo da un punto precedentemente fissato della struttura sociale, o da un insieme di condizioni culturali, oppure da entrambi. Il momento di margine è caratterizzato dall'ambiguità: l'individuo passa attraverso una situazione culturale che ha pochi attributi, se non addirittura nessuno, dello stato passato e di quello a venire. La terza e ultima fase sancisce l'avvenuto passaggio: il soggetto individuale, reintegrato nella comunità ma con un nuovo ruolo, si trova in uno stato relativamente stabile, in virtù del quale ha diritti e doveri di fronte agli altri<sup>18</sup>.

Sessant'anni più tardi, Victor Turner, un antropologo della scuola di Manchester<sup>19</sup>, si soffermò sullo stato intermedio dei riti di passaggio, definendo le caratteristiche degli individui che si trovano nella condizione di liminalità: essi si collocano infatti in una «posizione periferica della struttura».

La liminalità, secondo Turner, è una condizione di *betwixt and between*<sup>20</sup>, un momento dentro il tempo e al di fuori dello stesso, di sospensione spazio-temporale, dove l'individuo non è più chi era prima, ma non è nemmeno chi sarà dopo: «Gli esseri liminali non sono né da una parte né dall'altra; stanno in uno spazio intermedio tra le posizioni assegnate e distribuite dalla legge, dal costume, dalle convenzioni e dal cerimoniale (...). È come li si riducesse o li si livellasse ad una condizione uniforme per rimodellarli da capo e dotarli di nuove capacità per metterli in grado di affrontare la loro nuova situazione nella vita. Al proprio interno i neofiti tendono a sviluppare un'intensa solidarietà e egualitarismo, le distinzioni di rango e status si livellano»<sup>21</sup>.

---

<sup>17</sup> A. VAN GENNEP, *I riti di passaggio*, Torino 1981 (ed. or. 1909), p. 20 sgg.

<sup>18</sup> V. TURNER, *Il processo rituale*, Brescia 2001, p. 111.

<sup>19</sup> La scuola di Manchester fa riferimento ad alcuni studiosi del Dipartimento di Antropologia dell'Università di Manchester che, verso la fine degli anni '40 del XX secolo, offrirono una revisione del paradigma funzionalista a favore di una prospettiva processuale.

<sup>20</sup> TURNER, *Il processo* cit., p. 181.

<sup>21</sup> *Ibid.*

La condizione di liminalità, a livello collettivo, si manifesta in modo particolare in due contesti: il primo fa riferimento ai riti delle crisi vitali, il secondo ai rituali ciclici calendariali.

Nei riti delle crisi vitali l'individuo o la collettività passano da «una collocazione fissa, placentare, nel grembo materno, alla morte e al punto ultimo fisso della propria lapide funeraria e della chiusura finale della tomba come organismo morto-con un movimento punteggiato da un certo numero di momenti critici di transizione che tutte le società ritualizzano e contrassegnano pubblicamente con pratiche adeguate, per significare in modo incisivo ai membri viventi della comunità l'importanza dell'individuo e del gruppo»<sup>22</sup>.

Appare chiaro, a tal proposito, che i coscritti celebravano un rito di passaggio nel quale si trovavano ad occupare un momento liminale, di transizione, che li avrebbe condotti all'età adulta. È plausibile, a riguardo, l'ipotesi formulata da Gian Luigi Bravo secondo la quale solo in un secondo tempo, con l'introduzione della leva a 18 anni, il rito si è trovato a coincidere con la festa dei coscritti<sup>23</sup>.

Ed è proprio in questa fase, caratterizzata da un momento di sospensione spazio-temporale, dove l'individuo non è più chi era prima ma non è nemmeno chi sarà dopo, che si realizza l'antistruttura, che si separa dalla stasi rappresentata dalla struttura, dalla vita quotidiana, con le sue regole e proibizioni. Al suo interno si genera ciò che Turner chiama *communitas*, una sorta di condizione che accomuna tutti coloro che sono al suo interno. L'antistruttura da un lato è una situazione di sospensione delle varie strutture sociali, dall'altro è la riaffermazione delle strutture simboliche entro cui è costituito il significato dell'esistenza collettiva e individuale<sup>24</sup>.

Come afferma Dario Zadra, «l'antistruttura è *communitas* e liminalità. *Communitas* è una situazione di relazioni sociologicamente indifferenziate, ugualitarie, dirette. È una situazione in cui è possibile l'espulsione totale dei valori individuali e collettivi attraverso tutto il complesso di simboli e di azioni simboliche della società. Se il rito elabora i passaggi intrastrutturali e le processualità antistrutturali, l'antistruttura è da un lato una situazione di sospensione delle varie strutture sociali e dall'altro una riaffermazione

---

<sup>22</sup> L. WARNER, *The Living and the Dead*, New Haven 1959, p. 303.

<sup>23</sup> G.L. BRAVO, *La complessità della tradizione*, Roma 2005, p.55 sgg. Si tratta della legge n. 226 "Sospensione anticipata del servizio obbligatorio di leva e disciplina dei volontari di truppa in ferma prefissata", del 23/08/2004, entrata in vigore nel 2005.

<sup>24</sup> D. ZADRA, *Introduzione*, in *Il Processo Rituale* di V. Turner, Brescia 2001, pp. 7-28.

delle strutture simboliche entro cui è costituito il significato dell'esistenza individuale e collettiva»<sup>25</sup>.

Come in ogni rito di passaggio, anche nella festa dei coscritti l'anti-struttura e la *communitas* sarebbero terminate nella transizione tra liminalità e riaggregazione.

Come menzionato precedentemente, il secondo contesto in cui si può verificare una situazione liminale avviene in momenti culturalmente definiti del ciclo rituale, come ad esempio un passaggio stagionale, in cui gruppi o categorie di persone che di solito occupano nella struttura sociale posizioni di basso status ricevono l'istruzione precisa di esercitare un'autorità rituale sui loro superiori. Questi ultimi, dal canto loro, devono accettare la loro degradazione rituale. Tali riti si possono descrivere come riti di inversione di status. Sono spesso accompagnati da comportamenti violenti, verbali e non, con i quali gli inferiori ingiuriano e maltrattano anche fisicamente i superiori. In questo secondo caso non si può fare a meno di pensare a numerosi carnevali, le cui celebrazioni si sono interrotte generalmente in seguito alla Seconda Guerra Mondiale e che sono stati riportati in vita nella contemporaneità, che si possono osservare in diverse aree del Piemonte e del Nord Italia. Nel loro svolgimento, l'inversione di ruoli costituiva un momento abbastanza consueto: gli attori sociali mettevano in atto determinate azioni volte ad invertire l'ordine costituito, come ad esempio mascherarsi da donne, imbrattare il volto di queste ultime, celebrare finti matrimoni tra personaggi mascherati da anziani. Spesso si trattava proprio di azioni rituali compiute da figure liminali come i coscritti. Ma la liminalità, in questi carnevali carichi di significato, si esprimeva anche nella situazione di transizione stagionale: gli elementi arborei, in questo senso, costituiscono una sorta di filo rosso che accomuna una serie di celebrazioni connesse alla cacciata dell'inverno e al risveglio della primavera che hanno inizio proprio dai carnevali. Anche nei riti che presentano un elemento arboreo è possibile ravvisare una sorta di anti-struttura collocabile nell'attribuzione di significati culturali ad un momento di cambio e passaggio stagionale.

Nei suoi lavori, Turner ha spesso sottolineato che non solo i riti, ma anche tutta la vita dell'uomo è un processo o, ancora, una molteplicità di processi.

I riti, così come le feste, sono entità processuali, dinamiche che mutano

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 10.

nel tempo, perdendo alcune componenti e acquistandone altre. Analizzando le feste dei coscritti soprattutto tra l'ultimo decennio del XX secolo e il primo del XXI, è evidente che il primo elemento che hanno perso è stato proprio quello legato alla libertà, dal momento che i festeggiamenti di oggi non rappresentano quasi nulla di straordinario rispetto alla vita quotidiana. Di conseguenza, anche la presenza di liminalità e la costituzione di un'antistruttura e di una *communitas* si sono notevolmente affievolite.

#### 4. I coscritti del presente

I festeggiamenti per le nuove leve sono oggi praticati su buona parte del territorio della provincia di Asti, anche se mostrano chiari elementi di trasformazione: innanzitutto l'età in cui si festeggia la leva è scesa dai ventuno ai diciotto anni, poiché dai primi decenni del XX secolo la visita di leva fu anticipata a quell'età. Dal 2005 inoltre, è stato abolito il servizio militare obbligatorio: questo ha influito in modo decisivo sulle celebrazioni, decretandone spesso la fine.

Un altro cambiamento rilevante è rappresentato dal calo delle nascite da un lato e dallo spopolamento dei piccoli centri urbani dall'altro: il numero scarso di diciottenni nei paesi, se non l'assenza totale di questi ultimi, ha costituito un altro motivo del calo delle feste di leva.

In alcune comunità, tuttavia, la festa continua ad essere celebrata, talvolta riunendo i ragazzi dei centri vicini; in altri casi rimpolpano le file dei coscritti anche le "sottoleve", giovani di 17 anni che festeggiano con un anno di anticipo. In altri comuni la festa dei coscritti viene fissata in un determinato anno e comprende quattro o cinque leve diverse.

Oggi le feste di leva si celebrano durante tutto il corso dell'anno e in alcuni casi coincidono con quelle patronali; a seconda del numero dei coscritti i festeggiamenti possono avere una durata di due, tre giorni (incluso un fine settimana) fino a quattro o otto settimane. I coscritti si ritrovano qualche tempo prima per organizzare i festeggiamenti, raccogliere le quote necessarie al pagamento del ristorante, della banda musicale (dove è presente), della discoteca e talora al noleggio di un autobus che li porta in discoteca. Il denaro raccolto serve inoltre a coprire le spese per i foulard e altri elementi che caratterizzano l'abbigliamento dei coscritti. È ancora in uso imbrattare gli spazi comunitari, le strade, soprattutto quelle che conducono alle abitazioni dei festeggiati, come nel caso di San Damiano:

« Se tu vai a San Martino ci sono tutti i muri imbrattati, ogni anno il comune dà il bianco per "preparare" il muro ai coscritti degli anni successivi. A San Martino scrivono poi davanti alla porta di casa i propri nomi in let-

tere cubitali» (Margherita Bonino, classe 1981, San Damiano).

Benché ogni comune organizzi in modo diverso i festeggiamenti, vi sono alcuni momenti ricorrenti della festa, rappresentati dalla messa, dal pranzo, dalla cena e dalla serata in discoteca. I pranzi possono essere organizzati dalle famiglie dei coscritti o avere luogo in qualche ristorante della zona. Le cene, nella maggior parte dei casi, sono effettuate in ristoranti già “collaudati” dalle leve precedenti: si tratta di luoghi che, secondo le parole degli stessi coscritti «hanno visto cose turche», a testimoniare lo spirito festaiolo, non privo di qualche trasgressione, che pervade i giorni di festa.

Alcuni elementi ornamentali come la coccarda, la bandiera e il foulard, che arricchivano l’abbigliamento dei coscritti, in alcuni casi sono rimasti. Il foulard ha subito qualche trasformazione e oggi viene fatto stampare con fotografie, disegni, loghi.

La presenza di elementi arborei è oggi praticamente scomparsa: l’ultima *péssera* eretta in piazza a Settime risale al 1994, gli ultimi mazzi a Villafranca ancora prima, negli anni ‘70. È possibile però ammirarli nelle loro ricostruzioni durante la sfilata contadina del Festival delle Sagre.

### 5. *I coscritti al Festival delle Sagre*

Il Festival delle Sagre, che si svolge da oltre quarant’anni ad Asti, è stato spesso indicato come «la rappresentazione in cui la campagna astigiana mette in scena se stessa»<sup>26</sup>.

La manifestazione ebbe inizio nel 1974 su iniziativa dell’allora presidente della Camera di Commercio, il Cav. Borello, che intendeva promuovere le attività e l’immagine della provincia, attingendo al patrimonio della tradizione agropastorale e incoraggiando le Pro Loco ad espandere il loro raggio d’azione. Se in un primo momento il Festival delle Sagre fu contraddistinto dalla presenza di numerosi stand che offrivano prodotti gastronomici locali, in seguito ogni Pro Loco offrì uno spaccato di vita contadina del periodo pre-industriale attraverso un corteo storico, animato da figuranti che indossavano abiti contadini e utilizzavano attrezzi e utensili dell’epoca.

Oggi il Festival delle Sagre, giunto alla sua quarantatreesima edizione in un crescendo di popolarità, è considerato forse l’appuntamento più rilevante del calendario settembrino astigiano. Dalla fine degli anni ‘70, inoltre, è stata istituita una premiazione ufficiale, suddivisa in categorie, desti-

---

<sup>26</sup> BRAVO, *Feste* cit. p. 85 sgg.

nata alle Pro Loco che si sono distinte durante le Sagre: ogni anno sono attribuiti un premio per la migliore sfilata, uno per il miglior stand, uno per la miglior cucina, uno per il miglior rapporto qualità/prezzo e uno per la migliore accuratezza del servizio<sup>27</sup>.

Il corteo storico negli ultimi anni è stato curato con una crescente attenzione ai dettagli, ha acquistato maggiore importanza nel quadro dell'intera manifestazione, al punto che una singola Pro Loco può disporre di un centinaio di figuranti, alcuni dei quali sfilano a piedi, talvolta spingendo una carriola, altri sui carri rimorchiati a trattori che riproducono scene di vita quotidiana, altri ancora su diversi mezzi di trasporto come biciclette, trattori, carri trainati da cavalli. Non mancano i personaggi "fissi" della sfilata, spesso i numerosi animali che partecipano al grande affresco di vita contadina insieme ai figuranti: come dimenticare l'oca con il papillon che per alcuni anni ha sfilato, da sola e impettita, quasi inchinandosi agli applausi del pubblico?

Da quando il corteo storico è stato istituito, la Pro Loco di Villafranca, con rare eccezioni, ha sempre rappresentato la festa di leva, prendendo come periodo storico di riferimento gli anni '30 del secolo passato. Fino al 2005 i carri erano due, di cui uno dedicato alla visita medica in municipio, l'altro raffigurante l'interno di una casa di tolleranza, ma dal 2007 a oggi il secondo mezzo ospita una ricostruzione del ballo a palchetto. Ai lati dei due carri, nutriti di gruppi di coscritti con i foulard e le bustine tricolori corrono, saltano, si abbracciano, fanno roteare e saltare i mazzi di carta crespa.

Anche la Pro Loco di Settime, a partire dal 2009, ha deciso di affiancare quella di Villafranca nella rievocazione della festa di leva e in particolare proponendo il rito della *péssera*.

---

<sup>27</sup> F. DURETTO, *Un anno in un giorno. Festival delle sagre. Tradizioni contadine astigiane*, Asti 2003.

## *A morte il tiranno! Il feudatario, la sposa, la spada: una leggendaria ribellione in Valle Susa*

LAURA BONATO

### *1. Premessa*

Nell'articolato panorama delle feste del nostro paese va segnalata la permanenza e la vitalità della danza delle spade, un fenomeno della tradizione popolare europea attualmente piuttosto raro, caratterizzato da un contenuto simbolico e rituale estremamente ricco e che oggi risponde alla complessa relazione fra tradizione, festa e innovazione.

Nonostante la denominazione, la danza delle spade non è un'esibizione militaresca ma in passato era – presumibilmente – una cerimonia agraria di propiziazione della fertilità e di inizio stagione. Questa interpretazione, sostenuta da autorevoli studiosi<sup>1</sup>, è stata suggerita dalla collocazione temporale della danza, tra il tardo inverno e la primavera<sup>2</sup>, dall'abbigliamento floreale e colorato degli spadonari – i ballerini –, da alcune figure coreutiche che sembrano mimare operazioni agrarie: a San Giorio di Susa (TO) e a Casteltermini (AG), ad esempio, i danzatori trascinano la spada per terra, quasi per tracciare un solco, come osservava Vidossi<sup>3</sup>; a Giaglione (TO) danno dei colpi particolari, come se tagliassero la terra; spesso, poi, i danzatori lanciano le spade in aria ed eseguono dei balzi di probabile natura propiziatoria per la crescita della vegetazione<sup>4</sup>. Come si vedrà, se pur oggi defunzionalizzata e desementizzata, la danza delle spade è tuttora attiva in alcune località in Francia, Germania, Spagna, Gran Bretagna (Inghilterra e Scozia), Balcani e Paesi Baschi<sup>5</sup>. Nel nostro paese si registrano danze ar-

---

<sup>1</sup> Cfr. J.G. FRAZER, *The Golden Bough*, London 1890; C. SACHS, *Eine Weltgeschichte des Tanzes*, Berlin 1933; G. VIDOSSÌ, *Il ballo delle spade*, in «Lares», VII (1936), 1, pp. 65-67; P. TOSCHI, *Le origini del teatro italiano*, Torino 1955.

<sup>2</sup> Spesso le danze delle spade erano collegate alla festa del santo patrono locale o rientravano nel rituale carnevalesco.

<sup>3</sup> VIDOSSÌ, *Il ballo* cit.

<sup>4</sup> G.L. BRAVO, *Italiani all'alba del nuovo millennio*, Milano 2013. Da segnalare che, ad esempio, i termini francoprovenzali che individuano questi movimenti significano “raccolto”.

<sup>5</sup> Per una dettagliata descrizione delle danze italiane ed europee si rimanda a L. BONATO, *Tutti in festa*, Milano 2006; L. BONATO, *La danza delle spade tra autenticità e finzione*, Torino 2015.



mate a Casteltermini (AG) – il *Tataratà*, danzato per la festa della Santa Croce, l'ultimo fine settimana di maggio –; a Barano, frazione di Buonopane d'Ischia, la *'Ndrezzata*, che si balla il lunedì di Pasqua, nella ricorrenza del santo patrono, San Giovanni Battista, il 24 giugno, e in occasione della festa della Madonna della Porta (15 agosto); a Torrepaduli (LE), la danza scherma che anima la ricorrenza di San Rocco. Ma sono concentrate soprattutto nella montagna piemontese, dove ne sono state documentate una ventina<sup>6</sup>, di cui sei ancora attive: in Valle Susa (San Giorio di Susa, Giaglione, Venaus), in Val Chisone (Fenestrelle) e nella montagna cuneese (Bagnasco, Castelletto Stura), sebbene con figure e ritmi diversi.

La documentazione relativa alla danza delle spade in Italia comincia dalla metà del XIX secolo: come nota Telmon, «è facile inferire che le attestazioni storicamente *certissime* sono quelle che intenzionalmente e non occasionalmente documentano l'avvenuta esecuzione di una certa danza, e magari la descrivono nei suoi particolari: è facile capire che una documentazione di questo tipo non può che essere molto recente, e in ogni caso successiva al nascere dell'interesse scientifico per i fatti folklorici. Inoltre, le attestazioni sono tanto più certe quanto più sono affidate alla documentazione fotografica»<sup>7</sup>. Del 1816 è la testimonianza del viaggiatore francese Aubin Luois Millin<sup>8</sup> relativa alle danze della Valle Susa, che però manca di precisi riferimenti alle diverse località.

Il primo studio sistematico sulle danze delle spade, o armate, che hanno caratteristiche comuni con quelle del resto d'Europa, è stato compiuto da Bianca Maria Galanti<sup>9</sup>, che ha evidenziato per ognuna di esse il carattere prevalente, distinguendole in: danze a contenuto storico-tradizionale, suddivise in guerriere, come la Moresca (cfr. *infra*), e a carattere insurrezionale, che celebrerebbero la vittoria contro un tiranno; religiose; a contenuto di carattere vario. Pochi anni dopo Paolo Toschi<sup>10</sup> ha perfezionato questa tipologia individuando quattro gruppi di danze: di carattere arcaico e spiccata-

---

<sup>6</sup> Documentazioni scritte e orali ne confermano la presenza in passato nella provincia di Torino, a Chianocco, Vaie, Mattie, Meana di Susa, Chiomonte, Exilles, Rueglio, Lugnacco, Salbertrand; e nel cuneese, a Vicoforte, Fiamenga di Vicoforte, San Grato di Vicoforte e Briaglia (cfr. A. BORRA, P. GRIMALDI, *La danza delle spade in Piemonte*, in *Le spade della vita e della morte. Danze armate in Piemonte*, a c. di P. GRIMALDI, Torino 2001, pp. 27-107).

<sup>7</sup> T. TELMON, *Appunti sulle danze delle spade nelle Alpi occidentali*, in *Le spade della vita e della morte* cit., pp.109-118 (a p. 110).

<sup>8</sup> A.L. MILLIN, *Atlas pour servir au voyage dans les départements du midi de la France*, Paris 1808.

<sup>9</sup> B.M. GALANTI, *La danza della spada in Italia*, Roma 1942.

<sup>10</sup> P. TOSCHI, *Le origini del teatro italiano*, Torino 1955.

mente agreste; che seguono lo schema dello *Schwertanz*<sup>11</sup>; il cui tema si svolge intorno al contrasto per la mano della sposa; considerate legate alle lotte dei Cristiani contro i Saraceni.

Gli studiosi contemporanei distinguono generalmente tre tipi di danza delle spade: moresca, a catena, frontale. La Moresca è una danza armata di carattere drammatico, molto diffusa nei secoli passati in varie aree europee, in cui il motivo agonistico si storicizza nella lotta fra Mori e Cristiani<sup>12</sup>. La danza a catena, particolarmente complessa, culmina in due figure principali, la rosa e l'elevazione del capocoreuta, «dietro le quali gli studiosi credono di riconoscere la morte e la resurrezione della vita vegetativa»<sup>13</sup>. La danza di tipo frontale riprende dalla prima movimenti veloci e passi saltellati, dalla seconda il richiamo alla vegetazione.

Nel tempo la danza delle spade ha saputo modellarsi flessibilmente e conformarsi alle esigenze della società contemporanea, rifunzionalizzando alcuni suoi aspetti costitutivi, trasformandosi nei contenuti, nelle interpretazioni, nelle funzioni e nella struttura narrativa; oggi sembra delinearci inoltre come elemento di forte integrazione comunitaria. Prima di dare conto nello specifico della danza di San Giorio, attualmente considerata la teatralizzazione di una leggendaria ribellione contro il tiranno locale, un tipo di evento particolarmente esaltato dalla cultura romantica dell'Ottocento nel suo significato libertario e antifeudale, propongo una breve descrizione delle altre danze ancora attive in Piemonte.

---

<sup>11</sup> Dal XV secolo la danza armata nei paesi germanici è comparsa nella forma dello *Schwertanz*, ballato in precise date del calendario rituale contadino (lunedì dell'angelo, ciclo dei dodici giorni ecc.) da un gruppo di giovani scapoli, appartenenti alle compagnie della gioventù, o badie (cfr. K. MESCHKE, *Schwertanz und Schwertanspiele*, Berlin 1931). Lo *Schwertanz* comprende le seguenti figure: la catena, la rosa delle spade, l'uccisione del buffone – o di uno dei danzatori –, la sua elevazione sulla rosa e la danza del cerchio. In quest'ultima figura, che esiste anche come danza a sé (cfr. *infra*, il *Bal do Sabre*), al centro sta l'albero del maggio, dalla cui cima pendono dei nastri colorati che i danzatori intrecciano intorno al palo, ognuno muovendosi ora a destra ora a sinistra.

<sup>12</sup> È difficile stabilire quando sia nata questa rappresentazione, anche se, ovviamente, nella sua forma di lotta tra Cristiani e Turchi non può essere precedente agli episodi epico-storici che l'hanno ispirata. Però forme di danza simili preesistevano in Italia, come nel resto d'Europa, all'invasione turca e ciò porta ad ipotizzare che la Moresca rappresentasse una sovrapposizione a riti agresti primaverili, cioè a danze di fertilità dell'epoca precristiana. Nel XIX secolo questa danza è andata progressivamente scomparendo, rimanendo in vita fino alla prima guerra mondiale solo in pochi centri, tra i quali Contigliano, in provincia di Rieti, su cui interessanti ricerche sono state condotte negli anni '50 del secolo scorso da Eugenio Cirese, riprese poi in un saggio da Bianca Maria Galanti e da Paolo Toschi (cfr. BONATO, *La danza cit.*).

## 2. Brevi dal Piemonte

A Giaglione e Venaus, in Valle Susa (TO), la danza delle spade nel corso degli anni non ha mai subito interruzioni<sup>14</sup>.

A Giaglione i quattro spadonari danzano per la festa patronale di San Vincenzo, il 22 gennaio, e ripetono altre due volte nel corso dell'anno la loro esibizione: la domenica successiva al 22 gennaio e nella ricorrenza della Madonna del Rosario (7 ottobre). Gli spadonari si ritrovano al mattino presso la casa della priora, dalla quale partono in processione verso la chiesa accompagnati da vari personaggi in costume, come le sei priore e la portatrice del *bran*<sup>15</sup>, elemento reintrodotta negli anni '70 del secolo scorso; sfilano con loro la confraternita, i pompieri volontari, i coscritti, i chierichetti. In chiesa gli spadonari si dispongono ai lati dell'altare e rendono omaggio armato al momento dell'elevazione. Durante la messa si svolge una processione intorno alla chiesa: gli spadonari hanno il compito di scortare le reliquie e la statua di San Vincenzo. Dopo la messa, che si conclude con la benedizione e la distribuzione del pane della carità posto alla base del *bran*, gli spadonari eseguono alcune danze sul sagrato della chiesa: disegnano diverse figure coreutiche disponendosi in quadrato e scambiandosi ripetutamente l'un con l'altro i pesanti spadoni<sup>16</sup>. Quindi, sempre a passo di danza, si avviano verso la casa della priora anziana che offre un rinfresco; nel pomeriggio ballano ancora sul sagrato della chiesa dopo il vespro.

Gli spadonari vestono un corpetto con molte frange, decorazioni e ricami, sotto il quale è legato alla vita un grembiale corto (il modello è identico per tutti, variano i colori e i motivi ornamentali), camicia bianca, pan-

---

<sup>13</sup> TELMON, *Appunti cit.*, p. 114.

<sup>14</sup> Invece a San Giorio – di cui si tratterà nelle prossime pagine – il terzo centro della Valle interessato da questo fenomeno, non si è ballata per un breve periodo durante la seconda guerra mondiale.

<sup>15</sup> È un elemento rituale particolarmente diffuso e importante in Piemonte, reintrodotta a Giaglione dopo essere stata abbandonata per molti anni. Si tratta di una struttura in legno alta più di 2 metri la cui forma ricorda quella di un fuso troncato nell'estremità inferiore. Un disco fissato alla base e due manici permettono alla portatrice di sostenerlo in equilibrio sulla testa; una ciambella di stoffa viene appoggiata tra la base e il copricapo della ragazza, che è assistita da due giovani del paese durante il trasporto: questo richiede una certa maestria che la portatrice acquisisce tramite allenamenti svolti per tutto l'anno in località riservate. Il *bran* è interamente ricoperto da una ricca decorazione di nastri, fiori e frutta – in particolare uva –, un tempo freschi e ora di plastica e stoffa; alla base accoglie una particolare forma di pane a ciambella, la *carità*, che viene cotta per l'occasione (cfr. BONATO, *La danza cit.*).

<sup>16</sup> Secondo TELMON (*Appunti cit.*) il lancio delle spade verso l'alto avrebbe l'identico significato dell'innalzamento fisico di un ballerino nel *Bal do Sabre* (cfr. *infra*).

taloni scuri, calzature leggere, un copricapo ovale ricoperto di fiori vario-pinti di plastica o di stoffa, legato sotto il mento con un grosso nastro<sup>17</sup>: altri lunghi nastri colorati ricadono dal copricapo sulle spalle e sulla schiena.

La danza di Venaus, per la quale esiste un'ampia documentazione a partire dall'Ottocento<sup>18</sup>, ha molte caratteristiche in comune con quella di Giaglione, ad eccezione del *bran*, il cui uso è qui decaduto: simili sono i costumi, le figure coreutiche, lo svolgimento e i tempi rituali della festa. Le celebrazioni, nel giorno di San Biagio, patrono del paese insieme a Sant'Agata<sup>19</sup>, iniziano il 3 febbraio e si ripetono la domenica successiva – l'ottava – e in occasione della festa della Madonna delle Nevi, nella frazione di Bar Cenisio, il 5 agosto. Al mattino lo spadonaro che abita più vicino alla chiesa offre a tutti focaccia e *vin brulé*. Quindi, informalmente, tutti e quattro si trasferiscono di fronte al municipio per incontrarsi con la banda musicale; da qui si dirigono a passo di danza verso la chiesa parrocchiale, dove si forma la processione con la banda musicale, le quattro priore, i membri della confraternita, i coscritti con la statua di San Biagio e le coscritte con la statua di Sant'Agata, scortata dai quattro spadonari, i pompieri volontari e la popolazione. Dopo la messa, durante la quale si collocano ai lati dell'altare con le spade alzate, gli spadonari danzano sul sagrato della chiesa, e così anche nel pomeriggio, dopo il vespro, al termine del quale si avviano verso il ballo pubblico seguiti dalla popolazione. In passato gli spadonari usavano fare la *balandrana*, cioè giravano tutta la notte per case e osterie, dove veniva loro offerto del vino.

L'abbigliamento degli spadonari, come accennato, è simile a quello dei danzatori di Giaglione: pantaloni neri con una sottile greca dorata sul fianco, camicia bianca con cravatta scura, guanti bianchi (tra i guanti e la camicia sono sistemati dei copripolso di lana colorata), corpetto di velluto riccamente ricamato, scarpe scure, copricapo ovale, ricoperto con fiori vario-pinti di seta e di plastica, con lunghi nastri colorati sulla parte posteriore, che scendono sulla schiena, e legati sotto il mento con un nastro.

---

<sup>17</sup> La confezione del copricapo è particolarmente elaborata: la base è costituita da un semplice cappello sul quale viene costruita un'intelaiatura di filo di ferro, su cui si cuciono poi i fiori di plastica o stoffa.

<sup>18</sup> A. BARATTA, *Festa di Santa Cecilia in Val di Susa*, in «Museo scientifico, letterario e artistico», V (1843), 33, pp. 257-259, scriveva di «spadeggiatori di Venaus» (p. 259); alcuni anni più tardi G. VALERIO, *La Novalesa*, Torino 1866, precisava che «gli spadonari di Venaus ... brandivano enormi spadoni, e vestivano una strana, fantastica assisa, imitanti i guerrieri del medio evo» (p. 54).

<sup>19</sup> La ricorrenza cade il 5 febbraio.

A Bagnasco, Castelletto Stura e Fenestrelle la danza delle spade si chiama *Bal do Sabre* (ballo della sciabola) – più precisamente *Bal do Sabre* a Bagnasco, *Bal del Sabre* a Castelletto Stura e *Bal da Sabre* a Fenestrelle<sup>20</sup> – e segue lo schema a catena dello *Schwertanz*, dal quale riprende diverse figure coreutiche: la catena, il cerchio, la rosa, la treccia. Per formare la catena ogni ballerino posa sulla propria spalla la spada, rivolta all'indietro, e afferra con l'altra mano la punta della spada di colui che lo precede. La rosa delle spade è invece una piattaforma formata dall'incrocio delle spade su cui viene issato il buffone<sup>21</sup>, figura che Wolfram<sup>22</sup> riteneva importantissima: la sua uccisione e resurrezione avrebbe dimostrato la presenza nella danza delle spade di una vera e propria scena di iniziazione, in particolare «la rituale, nota consacrazione dell'adolescente»<sup>23</sup>. Secondo Meschke lo *Schwertanz* era il prodotto di una civiltà agraria e «il motivo drammatico centrale, col personaggio che viene ucciso e rinasce, ne è una chiara conferma»<sup>24</sup>; Sachs<sup>25</sup> lo definiva elemento essenziale di un rito di vegetazione.

La prima documentazione relativa al *Bal da Sabre* di Fenestrelle, comune della Val Chisone (TO), risale al 1886: sospeso negli anni della prima guerra mondiale e poi, dopo la seconda guerra mondiale, fino al 1965, è stato ripreso dal gruppo folkloristico locale nel 1967. In passato si ballava durante il Carnevale ed era seguito dal processo al *Sarasin*, il saraceno: questo particolare manifesta la storicizzazione della danza relativa alle legendarie invasioni saracene nell'entroterra ligure-piemontese. Attualmente si danza in occasione della festa patronale, il 25 agosto, San Luigi IX. Al mattino gli spadonari sfilano per le vie del paese preceduti dalle ragazze che, abbigliate con l'antico costume da sposa locale, portano vassoi di pane ornato con fiori freschi di montagna che viene benedetto durante la messa e poi distribuito ai presenti sul sagrato della chiesa al termine della funzione religiosa. La danza ha luogo nel pomeriggio al campo sportivo e coinvolge quattordici spadonari, che armati di sciabole ballano ed eseguono diverse figure coreutiche, anche passando attraverso un cerchio di legno e

---

<sup>20</sup> Verrà qui preferita la forma *Bal do Sabre* quando si tratterà di delineare i caratteri generali della danza o le danze di questo tipo nel loro insieme.

<sup>21</sup> In alcune località il buffone è sostituito da un ballerino o da un altro personaggio che mantiene però inalterati compiti e funzioni.

<sup>22</sup> R. WOLFRAM, *Schwertanz und Männerbunde*, Kassel 2006.

<sup>23</sup> Cfr. GALANTI, *La danza* cit., p. 38.

<sup>24</sup> Cfr. TOSCHI, *Le origini* cit., p. 477.

<sup>25</sup> SACHS, *Eine Weltgeschichte* cit.

ballando attorno all'albero della libertà, dal quale pendono dei nastri colorati; l'arlecchino, che salta tra gli spadonari fino a restare imprigionato fra le spade; due o tre tamburini, che scandiscono il ritmo della danza. Fino a qualche anno fa il gruppo comprendeva anche due guardie o araldi, che avevano il compito di chiedere agli spettatori il permesso di iniziare la danza, e un turco, che reggeva il cerchio di legno e l'albero della libertà. A fianco degli spadonari è in piena attività il gruppo femminile, composto da sedici ragazze di età compresa tra i 10 e i 22 anni, che ripropone le antiche danze e i costumi della tradizione occitana.

A Bagnasco (CN) la rappresentazione del *Bal do Sabre* è collegata ad una leggenda riguardante la ribellione di un popolano contro i Saraceni, che nell'alto Medioevo occupavano zone dell'entroterra ligure-piemontese. Si racconta che Protasio Garrasio rifiutò la mano della propria figlia a Ramset, capo dei Saraceni che opprimevano Bagnasco, e fu per questo condannato a morte e ucciso. Le testimonianze più antiche risalgono all'inizio del secolo scorso: dopo un'interruzione di trent'anni, la danza è stata riproposta nel 1900 in occasione del Carnevale; da allora fu rappresentata saltuariamente fino al 1967, quando la Pro loco ha ricostituito il gruppo di danzatori con il supporto degli anziani che ricordavano il ritmo e i passi del ballo<sup>26</sup>. Oggi la danza viene eseguita più volte nel corso dell'anno e in diverse località, italiane e straniere (Belgio, Francia, Inghilterra, Cecoslovacchia), non rispettando più la scansione calendariale tradizionale. Il gruppo del *Bal do Sabre* è composto da venticinque elementi: dodici spadonari, che armati di sciabole ballano ed eseguono diverse figure coreutiche; tre tamburini e un araldo, che annunciano l'ingresso in piazza dei danzatori; quattro mori, che reggono il cerchio di legno, attraverso il quale passeranno i danzatori, e l'albero con i nastri colorati; due guardie; il condannato, protagonista della danza nella figura della rosa, ucciso dagli spadonari e resuscitato dall'alito del giullare; il portabandiera, che regge lo stendardo del gruppo folkloristico; il giullare, che orchestra il ritmo della danza, scandita da sette moduli fondamentali diversi tra loro.

Il *Bal del Sabre* di Castelletto Stura (CN) si balla la prima domenica di luglio, in occasione della festa patronale di San Magno<sup>27</sup>. Sospesa durante la seconda guerra mondiale, la danza è stata poi ripresa nel 1968 da un

---

<sup>26</sup> G. CARAZZONE, *Il Bal do Sabre*, Savigliano 1994.

<sup>27</sup> In passato la festa patronale si celebrava la terza domenica di agosto, solo da una decina di anni è stata anticipata a luglio. Il *Bal del Sabre* per diverso tempo è stato proposto alla fine di agosto, in occasione di un raduno organizzato dal Camper Club locale (BONATO, *Tutti in festa* cit.).





Fig. 1 - Il costume ottocentesco degli spadonari di San Giorio  
(archivio personale)



gruppo di giovani: alcuni personaggi, però, tra cui l'Arlecchino, non sono più stati presentati. Prima della riproposta veniva rappresentata durante il Carnevale, in genere il giovedì grasso, ed era abbinata ad una singolare manifestazione, il *Regiment di Spiantà* (Esercito dei Despiantati); si rievocavano due leggendari avvenimenti, relativi a epoche diverse ma uniti dalla tradizione popolare locale: l'occupazione del paese – dal 1361 al 1363 – da parte della compagnia di ventura di Giovanni Awkwood (Acuto) e l'incurisione dei Saraceni, guidati da Dragut e Selim, nel 1539. Questi ultimi avrebbero imposto alla popolazione il pagamento di 3.000 ducati e la consegna delle 12 ragazze più belle del paese: un contadino, Revello, si sarebbe opposto al sequestro della figlia colpendo un soldato saraceno e scatenando così l'intera popolazione che insorse e riuscì a scacciare gli invasori.

Il gruppo del *Bal del Sabre* è attualmente composto da dodici spadonari, un tamburino, due tamburi, le donzelle – che rappresentano le fanciulle del *Regiment di Spiantà* –, due spadonari aiutanti, che hanno il compito di reggere il cerchio attraverso il quale passano i ballerini e di sistemare l'albero. È interessante notare che, a differenza di Bagnasco e di Fenestrelle, dove la danza intorno al palo chiude l'esibizione degli spadonari, a Castelletto Stura la *tursa* ne costituisce il momento centrale.

### 3. San Giorio

In Valle Susa, su un'altura al centro del fondovalle sulla riva destra della Dora, sorge il borgo rurale di San Giorio, sormontato dalle rovine di un castello il cui nucleo più antico risale all'XI secolo. L'origine di San Giorio sembra sia da far risalire ai popoli Celto-Liguri; della sua storia è interessante evidenziare che a partire dalla metà del secolo XII è andato via via acquisendo maggiore importanza dal punto di vista militare; poi, dai primi decenni del secolo XIII, è iniziata su San Giorio la giurisdizione dei feudatari laici, che si è protratta sino al 1799.

La prima testimonianza relativa alla danza delle spade, collegata alla presenza della badia<sup>28</sup>, è del 1819<sup>29</sup>. Pochi anni dopo Antonio Baratta<sup>30</sup> –

---

<sup>28</sup> La badia o abbazia era un'associazione virile giovanile che organizzava in passato il tempo festivo collettivo. Istituzione folklorica di impianto medievale, era gerarchicamente strutturata: un capo, chiamato abba (abate o capitano), la dirigeva con l'aiuto di luogotenenti e alfieri. Spesso la badia assumeva il ruolo di vera e propria milizia armata allo scopo di salvaguardare i confini e controllare l'ordine comunale (cfr. BORRA, GRIMALDI, *La danza delle spade* cit.). A seconda delle località, la badia poteva talora assumere una funzione di contrappeso al potere nobiliare ed ecclesiastico. Borra e Grimaldi, in particolare, collegano le danze armate alle badie



Fig. 2 - Il costume ottocentesco degli spadonari di San Giorio  
(archivio personale)

alias Norberto Rosa – descriveva puntigliosamente i vari passi di danza comuni ai ballerini di tutta la Valle. Nella seconda metà dell'Ottocento Regaldi scriveva della danza delle spade in occasione della festa di San Giorgio, il 23 aprile, quando tutte le borgate partecipavano alla funzione religiosa, segnalando che «quello che attira la moltitudine de' curiosi non è tanto la processione di San Giorgio quanto lo spettacolo degli spadeggianti, che, chiuso il capo in un elmo adorno di piume e di nastri, la accompagnano, brandendo enormi spadoni e indossando una strana assisa, con cui pare vogliamo imitare le fogge guerresche usate nelle età di mezzo»<sup>31</sup>.

Un'articolata descrizione della festa, che evidenzia la sua evoluzione, è stata fornita da Barraja su richiesta di Pola Falletti, che stava terminando la sua ricerca sulle badie piemontesi: la celebrazione in onore del santo durava tre giorni, nel primo dei quali si svolgeva la teatralizzazione dell'uccisione del feudatario, con i sei spadonari al suo servizio che danzavano «agili e svariate scherne, ora battendo insieme le spade, ora volgendone la punta a terra, o gettandole in aria e riprendendole, avanzando e retrocedendo rapidamente. Sono cinque, oltre la marcia, le parate o figure di cui si compone l'esercizio e gli spadonari sanno eseguirle con molta abilità, a suon di trombe e di tamburi»<sup>32</sup>. Nei giorni successivi gli spadonari rendevano omaggio alla popolazione delle borgate più lontane con le danze degli *ar-badi*, la questua tradizionale, con la quale ricevevano offerte in natura e in denaro, che si concludeva in paese con la cerimonia del bacio alla croce che San Giorgio porta sul petto<sup>33</sup>. La rappresentazione dell'uccisione del feudatario sembra sia stata interpretata per la prima volta nel 1929 seguendo un testo scritto dal curato del tempo, Attilio Bar.

---

«per il controllo che queste esercitavano delle norme orali che regolano la vita comunitaria ed in particolare delle norme sessuali connesse soprattutto al delicato passaggio dall'adolescenza all'età matura» (*La danza* cit., p. 82). Non va comunque dimenticato che la badia esprimeva anche contestazione, protesta sociale e ribellione: la rappresentazione più nota è sicuramente il Carnevale di Romans, dove lo scontro armato ha come protagonisti i guerrieri della danza delle spade (cfr. E. LE ROY LADURIE, *Le Carnaval de Romans. De la Chandeleur au mercredi de Cendres 1579-1580*, Paris 1979).

<sup>29</sup> AA.VV., *Calendario statistico. Provincia di Susa*, Susa 1819, p. 18.

<sup>30</sup> A. BARATTA, *Festa di Santa Cecilia in Val di Susa*, in «Museo scientifico, letterario e artistico», V (1843), 33, pp. 257-259.

<sup>31</sup> G. REGALDI, *La Dora*, Torino 1867, p. 89.

<sup>32</sup> E. BARRAJA, *Compagnie del popolo, Abbà e Spadonari in Val di Susa*, in G.C. POLA FALLETTI VILLAFALLETTO *Le gaie compagnie dei giovani del vecchio Piemonte*, Casale Monferrato 1937, p. 237.

<sup>33</sup> BORRA, GRIMALDI, *La danza* cit.



Fig. 3 - Il costume ottocentesco degli spadonari di San Giorio  
(archivio personale)

La testimonianza di Settimia Berardi, classe 1889, raccolta anni fa da Mario Cavargna Bontosi<sup>34</sup>, concorda con la descrizione del Barraja ma differisce nella successione delle varie fasi: le celebrazioni iniziavano nel pomeriggio con la *diana – arbadì* secondo Barraja –, annunciata da un piccolo gruppo di musicanti che girava per le borgate. La domenica mattina si svolgeva la processione, con in testa gli spadonari guidati dalla Mignona, la giovane insidiata dal feudatario, la quale portava «una alta picca decorata di fiori alla sommità, da cui pendevano nastri multicolori, che scendevano a nasconderla, e che un tempo serviva a reggere il pane della carità»<sup>35</sup>. Accanto alla Mignona sfilavano due armigeri, le abbadesse, l'Abbà con il gonfalone, il sindaco con i consiglieri, il parroco, la statua del santo e la popolazione. Nel pomeriggio il corteo ripercorreva le vie del paese per raggiungere un prato detto del *Paravì*, dove combattevano spadonari, armigeri e contadini: il feudatario veniva ucciso per mano di un contadino, eletto poi abbà della festa e portato in trionfo. In questa descrizione si coglie però una contraddizione: come poteva il personaggio dell'abbà sfilare in questa veste la domenica mattina se solo il pomeriggio, dopo che aveva ucciso il tiranno, veniva riconosciuto come tale?

Secondo il racconto di Settimia Berardi dopo il combattimento «il corteo toccava tutte le cantine del paese e, ad ogni sosta, l'Abbà doveva rompere il bicchiere perché nessun altro vi bevesse dopo di lui. La sera di domenica era dedicata ai balli e vi convenivano di rinforzo le bande dei paesi vicini: si faceva festa per tutta la notte e le cantine non chiudevano. Il lunedì si baciava lo stendardo: prima l'Abbà e le autorità del paese, poi i figuranti e i cittadini a cominciare da quelli dei paesi confinanti. Poi erano proprio loro ad aprire le danze che si protraevano fino a notte. Il ballo era di solito allestito nel cortile di una casa e solo più tardi si ballò in piazza e su un palchetto»<sup>36</sup>. Secondo Barraja il combattimento aveva luogo alle 10 del sabato mattina e precedeva la processione; il giro del paese si faceva nel pomeriggio.

---

<sup>34</sup> M. CAVARGNA BONTOSI, *Le mille e una notte di quel «Feudatario»*, in «Luna Nuova», 30 (1997), p. 18.

<sup>35</sup> Testimonianza di Settimia Berardi, riportata in CAVARGNA BONTOSI, *Le mille* cit. Questa struttura, chiamata *cantello*, è stata descritta da Pola Falletti come «un gigantesco edificio di carta e di fiori, sotto il quale è l'enorme pane benedetto chiamato *carità*» (cfr. POLA FALLETTI VILLAFALLETTO, *Le gaie compagnie* cit., p. 238).

<sup>36</sup> CAVARGNA BONTOSI, *Le mille* cit.





Fig. 4 - L'attuale costume degli spadonari di San Giorio  
(archivio personale)

Attualmente la danza delle spade è organizzata dal gruppo folkloristico locale e ha luogo la domenica più vicina al 23 aprile, San Giorgio, patrono del paese: è parte di una rappresentazione in costume che intende rievocare una leggendaria rivolta paesana avvenuta nel 1642 contro l'abuso dello *jus primae noctis* preteso dal feudatario, il conte Raimondo Bertrandi. Al mattino i sei spadonari partecipano alle funzioni religiose, la messa e la processione con la statua di San Giorgio alla quale fanno da scorta d'onore. Nel pomeriggio presso le rovine del castello viene rappresentata l'uccisione del feudatario e dei suoi sgherri, gli spadonari, a cui partecipano vari personaggi: il conte tiranno con la contessa, le damigelle, gli spadonari, l'araldo e il popolo guidato dalla Mignona e dal suo sposo, l'abbà.

Mentre il corteo attraversa San Giorio per salire al castello, gli spadonari danzano in fila indiana accompagnati dalla banda musicale: compiono numerose figure, salti, evoluzioni, gettando in aria e scambiandosi le spade; durante la rappresentazione ballano «separati, camminando o sul posto, in fila, di fronte a coppia, o a quadrilatero, avvicinandosi e allontanandosi, incrociano e battono le lunghe spade, le lanciano in alto e le riafferrano, se le scambiano al volo e le abbassano a colpire di taglio il suolo, sempre con movimenti ampi e misurati»<sup>37</sup>.

Gli spadonari indossano pantaloni bianchi o neri (tre bianchi e tre neri), casacca in tessuto damascato in fantasia diversa per ogni spadonaro, camicia bianca, sciarpa legata al collo in tinta con la casacca, scarpe nere, cappello nero ornato di fiori. Il costume è cambiato più volte: era diverso fino al 2000, fino a quando cioè è stato riproposto un modello simile a quello ottocentesco, riprodotto «in un atelier di Alpignano sulla base di reperti fotografici d'epoca e su di un originale (l'unico) appartenuto alla famiglia Re»<sup>38</sup>. Questo, però, a differenza del costume attualmente usato, oltre a pantaloni neri e scarpe nere, camicia e cravatta, prevedeva un corpetto e un corto grembiale legato in vita, entrambi a colori vivaci e con frange e ricami, e un alto copricapo ovale, con sottogola, coperto di fiori colorati e con lunghi nastri che ricadevano su spalle e schiena; guanti bianchi completavano l'abbigliamento. Prima del 2000, invece, fatta eccezione per il cappello che è rimasto identico, su pantaloni bianchi e stivali neri tre spadonari indossavano casacca a righe bianche e rosse e tre casacca bianca

---

<sup>37</sup> BRAVO, *Italiani all'alba* cit., p. 180.

<sup>38</sup> A. MOLINO, *San Giorio, la cacciata del tiranno*, in «Piemonte Parchi», 134 (2004), pp. 23-26 (a p. 24).



con inserti rossi. Penso che sia interessante segnalare che questo abito viene comunque ancora indossato, ma solo per motivi di ordine pratico, durante le ultime scene della rappresentazione, quando gli spadonari lottano con il popolo, per evitare di sciupare gli attuali costumi.

#### 4. «*Jus primae noctis*»

Tra le interpretazioni relative alla danza delle spade avanzate da vari studiosi e in tempi diversi, si distinguono quelle antropologiche e quelle storiche (o presunte tali). Delle prime si è già accennato e riconducono la danza ad un rito primaverile, al rinnovarsi della vegetazione, «elemento di propiziazione e di predittività per l'andamento e l'esito dell'incerta annata agraria»<sup>39</sup> che stava per iniziare.

Tra le ipotesi interpretative di tipo storico, una rimanda al Medioevo e suggerisce che gli spadonari fossero in origine gli armigeri di un feudatario; a questa ne è collegata un'altra, la quale ipotizza che «tali sgherri rievochino quelli che furono combattuti e vinti da una ipotetica sommossa popolare volta a porre fine alle angherie del loro padrone, e segnatamente alle pretese di questi allo *jus primae noctis* nei confronti delle belle ragazze del paese»<sup>40</sup>.

Non escludendo di fatto episodi o tentativi di abuso del signore sulle popolane, gli studiosi concordano nell'affermare che lo *jus primae noctis*, il diritto del feudatario di giacere con ogni sposa la sua prima notte di nozze, non sia mai stato praticato: lo considerano piuttosto la volgarizzazione dello *jus maritagli*, diffuso sotto forma di tasse<sup>41</sup>. Le origini dello *jus primae noctis* sembrano rimandare «all'aggravamento del sistema signorile alla fine del medioevo», pratica «nata per stigmatizzare gli eccessi tirannici a cui tale processo poteva portare»; era «simbolo paradossale dello sfruttamento dei sudditi, l'obbligo presunto era poi diventato quasi la giustificazione morale dei movimenti di rivolta anti-signorile, tentati o veramente realizzati»<sup>42</sup>. E in quest'ottica la danza armata di San Giorio diventa la teatralizzazione della leggendaria rivolta contro il tiranno locale. Ma questo in Piemonte non è un caso isolato. Anche la *Lachera* di Rocca Grimalda, nell'Alto Mon-

---

<sup>39</sup> P. GRIMALDI, *Presentazione*, in *Le spade della vita e della morte* cit., pp.15-24 (a p. 17).

<sup>40</sup> TELMON, *Appunti* cit., p. 116.

<sup>41</sup> R. BORDONE, *Ius primae noctis. Origine storica di un mito in ambito piemontese*, in *Maschere e corpi. Tempi e luoghi del carnevale*, a c. di F. CASTELLI, P. GRIMALDI, Roma 1997, pp. 120-131.

<sup>42</sup> BORDONE, *Ius primae noctis* cit., p. 130.

ferrato (AL), che si danza nel periodo carnevalesco, è vista in paese come la rievocazione di un leggendario atto di ribellione del popolo, avvenuto verso la fine del 1200, contro lo *jus primae noctis* preteso dal feudatario, Isnardo Malaspina: durante il corteo nuziale il giovane sposo, con un gruppo di amici, si oppose ai soldati incaricati di prelevare la sposa e uccise il tiranno. Ricordiamo inoltre che il Carnevale di Ivrea dal 1808 rievoca una leggendaria rivolta dello stesso tipo. Una certa Violetta, giovane figlia di un mugnaio della città, sposata con Toniotto, fu obbligata a concedersi al tiranno, identificato in Ranieri di Biadrate, figlio del conte Guido III, padrone del territorio, e contro il quale gli eporediesi insorsero veramente nel 1194, distruggendo il suo castello. Violetta fece ubriacare il feudatario e lo decapitò durante il sonno, dando così inizio alla sollevazione popolare.

Si cercherà ora di capire quando, perché e come questo “diritto” è entrato a far parte della tradizione. Non esiste documentazione relativa alla diffusione di tale pratica nell’Europa medievale: nelle fonti storiche non sono rintracciabili direttive al riguardo da parte delle autorità laiche ed ecclesiastiche. Del resto un diritto di questo tipo conferito in forma ufficiale avrebbe certamente imbarazzato sia le autorità religiose, che avrebbero così vista formalizzata la precedenza dei potenti sul rito religioso del matrimonio, sia i feudatari, che avrebbero dovuto giustificarlo ufficialmente. Oltre all’assenza di riferimenti legislativi ufficiali civili o ecclesiastici, da notare che in quell’epoca si sono susseguite numerose rivolte dei contadini in occasione delle quali venivano redatte in forma scritta le loro richieste e lamentele, tra cui, però, manca anche un solo accenno allo *jus primae noctis*. Eppure nella letteratura questa pratica viene menzionata in diverse opere: a partire dall’epopea di Gilgamesh (2000 circa a.C.), passando per Erodoto e Marco Polo, si arriva – ad esempio – a *La Sorcière* di Michelet (1862), in cui la prerogativa dello *jus primae noctis* viene citata per spiegare il motivo per cui le mogli dei servi soccombevano alle tentazioni dei demoni di casa che promettevano protezione e soccorso dall’oppressione dei loro feudatari. Mark Twain, in *Un americano alla corte di re Artù* (1889), segnalava che re Artù confiscò i beni di una giovane donna che aveva negato al suo signore il “diritto”. Ne fa menzione anche George Orwell in *1984* (1949), Ken Follett ne *I pilastri della terra* (1989), George R.R. Martin ne *Il trono di spade* (1996).

Quindi la pratica dello *jus primae noctis* non è pura invenzione. Secondo alcuni antropologi potrebbe essere collegata al tabù della verginità, che poteva essere rimosso solo da un personaggio importante della comunità – re, padrone, sciamano ecc. – perché qualunque altro uomo ne sarebbe stato danneggiato. Altri invece le attribuiscono una funzione apotropaica: sa-

rebbe un rito di eliminazione del male – con l’uccisione del tiranno – e di propiziazione della fertilità.

Lo studioso francese Alain Boureau<sup>43</sup> sul finire degli anni ’90 del secolo scorso scriveva che fu la storia successiva ad inventare lo *jus primae noctis*, e per motivi strumentali: i giacobini vi attinsero con l’obiettivo di rinfocolare la polemica antinobiliare, quindi tra la borghesia in ascesa e la nobiltà; il benpensantismo ottocentesco traspose i suoi deliri erotici, i laici lo sfruttarono in chiave anticlericale, i libertari nel denunciare l’oppressione borghese.

A mio parere lo *jus primae noctis* nell’immaginario popolare è espressione della contrapposizione di classe. Il rapporto tra servo e feudatario era complesso e riguardava la vita del contadino in tutti i suoi aspetti, compreso anche il matrimonio; per potersi sposare doveva chiedere il consenso al signore, perché esisteva il rischio che con le nozze il servo si trasferisse in un altro feudo, sottraendogli quindi forza lavoro: per questo spesso il villano era tenuto a pagare un tributo.

Lo *jus primae noctis* mi sembra la formalizzazione di un reale rapporto sia economico sia di costume che viene sfruttato nell’immaginario come strumento di lotta di classe. La ritualizzazione di tale pratica quasi la giustifica ma, allo stesso tempo, acquista anche evidenza quel complesso legame che univa il signore e il servo e gli obblighi che questo era tenuto a rispettare.

### 5. Considerazioni conclusive

Come si accennava in apertura, la pratica della danza delle spade oggi è quasi completamente defunzionalizzata e desementizzata: si registrano infatti una perdita di significati delle credenze sugli effetti magico-religiosi del rito e una perdita del significato di gesti, di simboli, di azioni rituali, che sono stati tuttavia recuperati sul piano formale. In quale misura, allora, la danza delle spade può essere messa in relazione «col suo tradizionale prototipo, frutto di una secolare produzione di senso da parte di comunità ... che l’hanno elaborata e trasmessa nei secoli di generazione in generazione?»<sup>44</sup>. Le motivazioni indicate da alcuni studiosi, quali l’orgoglio di ri-

---

<sup>43</sup> A. BOUREAU, *Le Droit de cuissage. Histoire de la fabrication d’un mythe (XIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*, Paris 1995.

<sup>44</sup> A. ARTONI, *Il gioco della tradizione, ovvero la rifunzionalizzazione nella tarda modernità della festa contadina di tradizione orale*, in *L’utopia di Dioniso. Festa fra tradizione e modernità*, a c. di A. ARIÑO VILLARROYA, L.M. LOMBARDI SATRIANI, Roma 1997, pp. 123-136 (a p. 130).

conoscersi in un rito e il riappropriarsi delle proprie tradizioni, spiegherebbero «in termini univoci, adinamici, costanti e uguali per tutti e in ogni epoca, un rito ... certamente complesso e plurisignificante»<sup>45</sup>. Dalle parole degli informatori che sono stati intervistati nel corso degli anni<sup>46</sup> sembra che, pur allontanandosi dalle finalità di origine, la danza non sia destinata a conservarsi esclusivamente sotto forma di spettacolo e a fini turistici ma sia utilizzata in chiave di riaffermata appartenenza, come pure di consumo e di promozione dei prodotti locali e del territorio. Le associazioni Pro loco e i gruppi folkloristici, organizzatori e promotori di tali manifestazioni, un tempo appannaggio delle badie, pubblicizzano l'avvenimento affidandosi alle tecnologie più recenti, alle grandi manifestazioni dello spettacolo e ai circuiti commerciali. Spesso, poi, l'esibizione degli spadonari avviene la domenica, in periodo di vacanza oppure, se mantiene inalterata la data, viene comunque reiterata per permettere ai turisti di assistervi. È interessante notare che il maggior numero di danze delle spade vive in Italia si registra in Piemonte, regione che presenta aree fortemente urbanizzate e industrializzate; non quindi in zone isolate ma in località particolarmente coinvolte nei rapporti con il contesto socioeconomico e con la città. E gli spadonari, come pure gli organizzatori e i promotori, appartenenti alle associazioni Pro loco e ai gruppi folkloristici, sono per lo più persone mobili e aperte all'esterno, «non di rado attive nelle istituzioni e negli apparati produttivi del contesto contemporaneo»<sup>47</sup>.

Sarebbe forse utile considerare il funzionamento della danza delle spade sul piano produttivo e comunicativo: ecco allora che l'impegno dei protagonisti si potrebbe leggere come «una strategia di autorappresentazione e comunicazione che mira a mostrare un'originale immagine di radicamento nella comunità e nel territorio»<sup>48</sup>. Le informazioni raccolte evidenziano che la danza delle spade pare conservarsi soprattutto come impegno della popolazione locale a difendere le tradizioni, la cultura e la storia del proprio paese. Sostenendo la continuità, la danza delle spade evidenzia l'unicità della cultura e del paese in cui ha luogo e promuove la crescita del patrimonio culturale. A mio avviso siamo di fronte ad un doppio rapporto di si-

---

<sup>45</sup> V. LANTERNARI, *I riti dell'anno/Campania*, in *La festa*, a c. di A. FALASSI, Milano 1988, pp. 152-165 (a p. 165).

<sup>46</sup> BONATO, *Tutti in festa* cit.; BONATO, *La danza* cit.

<sup>47</sup> G.L. BRAVO, *Italiani. Racconto etnografico*, Roma 2001, p. 190.

<sup>48</sup> G.L. BRAVO, *Orso e capra a nuova vita*, in *Bestie, santi, divinità. Maschere animali dell'Europa tradizionale*, a c. di P. GRIMALDI, Torino 2003, pp. 35-43 (a p. 42).

gnificazione: la danza delle spade costituisce la rappresentazione simbolica della comunità che la perpetua e, al contempo, questa individua nella danza l'elemento attraverso il quale manifestare la propria specificità identitaria.

## *Educazione, libertà, cultura, nelle Conferenze di Basilea di Friedrich Nietzsche*

ELENA MADRUSSAN

### *1. «L'uomo di un avvenire remoto»*

Una delle ragioni fondamentali per le quali si può dire che l'età moderna è caratterizzata dalla questione pedagogica della libertà emerge soprattutto dal fatto che «la pedagogia non traccia più ideali di uomo, di cultura, di società, muovendo da fondamenti universali e metatemporali, posti come criteri ontologici»<sup>1</sup>, ma registra e interpreta le istanze tipiche del Moderno – le rivoluzioni sociali, economiche e culturali – prevalentemente attraverso due paradigmi: quello sociale, appunto, e quello scientifico. Nel primo caso, l'educazione diviene strumento di costruzione dell'individuo attivo, utile al progresso ed al governo della società, mentre nel secondo caso la pedagogia è alla ricerca della certificazione empirico-sperimentale della sua scientificità, quasi in opposizione alle istanze metafisico-teologiche che così tanto l'avevano connotata fino ad allora. Sicché, raccordando l'efficienza, la produttività e il governo sociale dell'educativo al rigore logico-formale e scientifico dei suoi ambiti, la pedagogia vive una intensa e prolungata stagione di rinnovamento che vede nella libertà uno dei nuclei fondamentali della nuova idea di uomo. Un'idea, peraltro, nient'affatto univoca e stabile, ma sempre attraversata da tensioni dialettiche e guidata da idealità discordanti<sup>2</sup>.

In questo senso, il rinnovamento storico-sociale che caratterizza il Moderno si riverbera e si amplifica lungo assi culturali costituite da pluralità e problematicità, finendo per far emergere nell'area dialettica di conformazione ed emancipazione i suoi capisaldi più evidenti, oltre che quelli più duraturi. Del resto, è soprattutto da Rousseau in poi che la libertà si fa criterio educativo irrinunciabile per l'individuo<sup>3</sup>. Ed è lungo tutto il Settecento

---

<sup>1</sup> F. CAMBI, *Storia della pedagogia*, Roma-Bari 1995, p. 169.

<sup>2</sup> Così sarà, d'altra parte, seppure con declinazioni anche molto differenti dei due poli dell'antinomia, lungo tutto il Novecento. Per una recente ripresa, in chiave storica e in chiave teorica, del problema della libertà in educazione si rinvia a *Educazione e libertà nel tempo presente. Percorsi, modelli, problemi*, a c. di E. COLICCHI, A.M. PASSASEO, Messina 2008.

<sup>3</sup> Per un approfondimento dei più recenti studi sulle complesse questioni che riguardano il rapporto tra educazione e libertà in Rousseau si rinvia almeno a F. CAMBI, *Le tre pedagogie di Rous-*

e poi nella prima metà dell'Ottocento che proprio sulla questione della libertà si sviluppano chiavi di lettura composite e, spesso, antitetiche. È così quando l'istanza di libertà si traduce in autonomia, intrisa di cultura classica e di arte, come nella *Bildung* neoumanistica di Schiller, di Goethe o di Humboldt. Oppure quando l'istanza di libertà si traduce in fondazione scientifica del sapere e in prassi, come in Herbart o in Fröbel e, poco prima, in Pestalozzi<sup>4</sup>.

In questo scenario culturale dinamico l'idea stessa di cultura diviene, in ogni sua declinazione, fattore decisivo per il progresso della società e Nietzsche, lavorando proprio su quest'aspetto, vi si iscrive in quanto *anomalìa*. Maestro del sospetto anziché sostenitore attivo di quell'idea di rinnovamento, egli si colloca a cavallo delle due epoche, mantenendo ferma la dialettica tra due idee antitetiche di educazione e di libertà ed inscrivendo a pieno titolo la cultura nella loro dialettica intrinseca. Fatto salvo che per *cultura* si intenda quella ricca messe di rappresentazioni del pensiero (e della sua etica) che, in quanto apertura inquieta di orizzonti e ricerca di senso nelle origini e nei loro significati, risulta per definizione inadatta ad abitare qualsiasi forma di semplificazione o di strumentalità. Inadatta, in altre parole, ad istituzioni formative concepite sull'idea di progresso e di utilità del lavoro, che invece risultano, allo sguardo severo di Nietzsche, straordinarie macchine d'imbarbarimento e di omologazione. Cosicché la funzione formativa della cultura viene strettamente vincolata alla sua natura critico - emancipativa, ampliandone il significato corrente in direzione di una reale e radicale svolta morale. In ciò – anche – il suo necessario rapporto con educazione e libertà, di cui la cultura si fa *medium*: l'unico in grado di ridiscutere incessantemente i termini dell'una e dell'altra mantenendo intatta la loro problematicità.

Com'è noto, quando nel 1872 Nietzsche riceve l'incarico dalla Società Accademica di tenere alcune Conferenze in merito all'avvenire delle istituzioni culturali tedesche, ha ventisette anni ed ha appena pubblicato *La nascita della tragedia*. La sua sfida alla cultura dominante, seppure agli albori, è dunque già stata avviata e le relative argomentazioni hanno già assunto la loro forma essenziale. Ma ciò che più lo preoccupa, in quel frangente accademico, è il fatto di sollevare il problema decisivo: quello una

---

*seau*, Genova 2011; *Il pedagogista Rousseau*, a c. di G. BERTAGNA, Brescia 2013; in «Rassegna di pedagogia», LXX (2012), nn. 1-2.

<sup>4</sup> Per un approfondimento sulla *Bildung* tedesca di veda almeno M. GENNARI, *Storia della Bildung. Formazione dell'uomo e storia della cultura in Germania e nella Mitteleuropa*, Brescia 1995.



volta conosciuto il quale, e messo in luce in tutta la sua gravità, sarebbe stato forse possibile tentare un'inversione di tendenza. Una pugnace fiducia nella possibilità di quella indispensabile svolta culturale c'è ancora, dunque, in questo scritto giovanile.

Facendo sua la posizione di Jacob Burckhardt rispetto alla contrapposizione tra cultura e Stato, e rendendo merito al loro comune Maestro Arthur Schopenhauer rispetto al suo antistoricismo, Nietzsche introduce il tema della libertà nei termini di ciò che, minacciosamente e silenziosamente, va perdendosi con la perdita della cultura e che trova nell'educazione o la sua più fedele alleata o la sua più efficace nemica. Anche in ragione di tale immediata chiarezza basterebbe, forse, lasciar parlare le Conferenze di Basilea per trarne un'essenziale lezione pedagogica. Ne emerge, infatti, non solo un Nietzsche profeta del Novecento, ma anche un Nietzsche testimone dell'età moderna. Soprattutto, in queste pagine, un Nietzsche interprete di un'idea di educazione duplice e inconciliabile. Peraltro, la direzione così tracciata dal filosofo tedesco è stata ripercorsa da alcuni (pochi, per la verità) studiosi che ne hanno colto con coraggio ermeneutico-critico la portata dirompente, sia nella loro natura profondamente dialettica sia nelle loro possibilità di senso<sup>5</sup>.

È proprio in chiave pedagogica, infatti, che possiamo intendere ancor oggi le parole del suo carissimo amico Overbeck, quando affermava che «Nietzsche ha considerato se stesso l'uomo di un avvenire remoto»<sup>6</sup>. La sua profezia – filosofica e pedagogica – rischia, tuttavia, di valere tanto quanto un esercizio sterile di stile se non si comprende, contestualmente, la profonda e radicale inattualità del suo pensiero. Una inattualità quasi di metodo, e di un metodo pienamente pedagogico, in quanto tesa alla lotta inesausta a pensare *contro* il proprio tempo. Una inattualità tale per la quale non c'è libertà senza educazione e non c'è educazione senza libertà.

---

<sup>5</sup> In queste pagine, quindi, si privilegerà la pur esigua bibliografia *pedagogica* su Nietzsche, riferendosi in particolare a: A. NEGRI, *Nietzsche. Storia e cultura*, Roma 1978; ID., *Nietzsche e/o l'innocenza del divenire*, Napoli 1984; ID., *Nietzsche. La scienza sul Vesuvio*, Roma-Bari 1994; G.M. BERTIN, *Nietzsche. L'inattuale, idea pedagogica*, Firenze 1977; ID., *Nietzsche e l'idea di educazione*, Torino 1995; A. ERBETTA, *Nietzsche come educatore*, in *Il paradigma della forma*, Roma 1992; ID., *Pedagogia e nichilismo*, Torino 2003. Per una prima esplorazione, per quanto essenziale, degli studi filosofici su Nietzsche, invece, si rinvia almeno a: K. LÖWITZ, *Von Hegel zu Nietzsche* (1941), trad. it. *Da Hegel a Nietzsche* (1949), Torino 1974; E. FINK, *Nietzsches Philosophie* (1960), trad. it. *La filosofia di Nietzsche*, Venezia 1973; G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano 1974; C.P. JANZ, *Friedrich Nietzsche. Biographie* (1978), trad. it. *Vita di Nietzsche*, Roma-Bari 1980, 3 voll.; M. FERRARIS, *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Milano 1992.

## 2. Libertà e illibertà nelle Cinque Conferenze

La domanda che ha generato le conferenze nietzscheane intitolate *Sull'avvenire delle nostre scuole* non attiene certo soltanto ai destini delle scuole tedesche. Queste ultime, piuttosto, sono colte come il pretesto contingente per una riflessione sugli uomini che proprio quelle scuole dovranno formare, secondo un'immagine che la temperie culturale del Moderno ha predisposto e su cui l'elaborazione culturale tardo-ottocentesca si è assestata.

Non è un caso, quindi, che la questione della libertà sia così rilevante, soprattutto se si considera la scuola nel suo ruolo politico-sociale, cioè quale precipitato storico di governo e di realizzazione di un'idea di futuro e di umanità. E se gli intrecci tra educazione, libertà e cultura sono per Nietzsche così evidenti, è proprio perché la lungimiranza del suo sguardo riconosce nel presente le anticipazioni di un futuro gravato dal pericolo di una deriva irreversibile. Fin da subito, dunque, l'articolazione nietzscheana del discorso procede sia nella direzione dell'approfondimento critico a partire dalla superficie degli eventi, sia in prospettiva, vagliando le conseguenze della situazione contingente.

In questa chiave, a farsi largo con continuità lungo tutte e cinque le conferenze sono prevalentemente tre declinazioni di libertà: la libertà della cultura, quella dell'educando e quella dell'educatore. Tale triplice analisi, tuttavia, non deve fuorviare: cultura e relazione educativa, se lette alla luce del paradigma della libertà, della sua assenza o della sua contraffazione, non sono disgiungibili. Anzi: si co-implicano vicendevolmente.

Forse anche alla luce di questa complessità, oltre che del senso d'estraneità dal mondo accademico – quando non in aperta polemica contro la pederterria universitaria –, Nietzsche sceglie per queste conferenze uno stile letterario, facendo leva sulla commemorazione della propria esperienza giovanile. Di fatto tale scelta costituisce un primo elemento essenziale di rilevanza pedagogica. Da un lato, l'evocazione memorialistica, trasfigurata nella finzione letteraria, sembra suggerire la necessità di ripensare criticamente al proprio passato, per evitare di incorrere nel rischio della saccenteria e dell'egocentrismo. Due tratti caratteristici, questi, tipici di una giovinezza che il vecchio e saggio filosofo – il Maestro nel racconto in que-

---

<sup>6</sup> A proposito di conoscenza e di «cammino paideutico», della interpretazione antiplatonica del mito della caverna in Nietzsche e dei suoi rapporti con Burckhardt, si vedano di H. Blumenberg, *Il rovescio degli inferi* e *Scavare nel sottosuolo*, entrambi in H. BLUMENBERG, *Höhlenausgänge* (1989), trad. it. *Uscite dalla caverna*, Milano 2009, pp. 471-499.

stione –, non solo mal tollera, ma addirittura disprezza<sup>7</sup>. Dall'altro lato, la scelta stilistica sembrerebbe rinviare al desiderio di fare del testo stesso una prova pedagogica, dalla quale qualsiasi lettore – e il più giovane in particolare – possa trarre le opportune considerazioni per il proprio avvenire.

È forse anche per questo che ad aprire la scena narrativa è quella forma di educazione così trascurata eppure così straordinariamente potente che è la formazione tra pari. Coltivata dai giovani protagonisti e accompagnata alla felice spensieratezza del tempo vacanziero – «volevamo essere senza avvenire, nient'altro che dei buoni a nulla, comodamente distesi sulla soglia del presente»<sup>8</sup> –, essa rende la loro immagine pienamente corrispondente a quell'attivismo disimpegnato che il Maestro non può che decidere di ignorare, lui impegnato, invece, a discorrere – e seriamente – con il suo discepolo<sup>9</sup>.

Comincia così la vera e propria lezione nietzscheana. Una lezione che ha avuto bisogno, a mo' di premessa, di sgombrare il campo sia dall'involontaria arroganza giovanilistica sia dall'ingenua idea che qualsiasi forma di cultura possa educare. Perfino quella diffusa nelle scuole, del resto, non è che una «riduzione della cultura», ossia una sorta di pseudocultura a cui la cultura autentica è estranea e di cui, anzi, occorrerebbe liberarsi.

È questo, anche, il luogo più accurato e più stratificato dell'analisi nietzscheana: logorata dal giornalismo e dalla sua strumentalizzazione economico-ideologica, la cultura ne esce falsificata, facendo dell'insegnante il traditore della cultura autentica e, contemporaneamente, l'ammaestratore ai

---

<sup>7</sup> A due dei giovani e brillanti studenti che, a Rolandseck, hanno deciso di celebrare, ogni fine estate, la loro piccola società di studio, ritrovandosi dopo un anno di confronti e di interventi sui loro giovanili lavori d'ingegno, il vecchio filosofo rimprovera la chiassosità e l'eccesso di esuberanza. Un atteggiamento, il suo, che non solo lo colloca nello spazio distaccato di una saggezza inarrivabile, ma che deriva dalla diffidenza che egli nutre per chi sa essere culturalmente corrotto dal Liceo. Per cui, a seguito di un duro battibecco, si distingue chiaramente il primo ammonimento pedagogico del filosofo, che forse annuncia e sintetizza tutto il contenuto delle Conferenze: «Occorre avere non soltanto dei punti di vista, ma anche dei pensieri!». F. NIETZSCHE, *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten* (1872), trad. it. *Sull'avvenire delle nostre scuole* (1973), Milano 1992, p. 21.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>9</sup> A salvare quei due giovani spensierati sarà, però, di lì a breve, la loro curiosità: ciò che Maestro e discepolo si stanno dicendo li interessa e decidono di ascoltare, di nascosto. Da qui in poi la narrazione nietzscheana prevede che i due giovani uditori rimangano sullo sfondo, in ascolto di ciò che Maestro e discepolo si dicono, fino alla fine del racconto (e delle Conferenze), quando si riconosceranno più consapevoli e maturi. A dimostrazione, si potrebbe dire, della intenzione pedagogica di Nietzsche di cui si è detto.

deffami dell'utile. È in questa chiave, infatti, che, pur ospitando, nel corso della narrazione, alcune delle più note invettive nietzscheane contro il proprio tempo, la *Prima Conferenza* può essere intesa come una vera e propria lezione di accortezza intellettuale, quasi a suggerire che entrare nel campo d'azione dell'educazione alla libertà con e attraverso la cultura implica di necessità il disporsi su un piano differente dalle proprie abituali attitudini interpretative. Significa, infatti, dislocarsi in un luogo distante da ciò che di scuola e di educazione si ritiene di conoscere già, per fare largo, al contrario, ad una sistematica e tutt'altro che gratuita messa in questione dei paradigmi del proprio tempo. Significa, in secondo luogo, assumere necessariamente la difesa dell'educazione autentica, considerata come patrimonio invendibile e non sacrificabile.

È poi nell'arco delle prime quattro conferenze che Nietzsche descrive più in dettaglio e a più riprese il senso della sua polemica, attribuendo alla pseudocultura quattro caratteristiche che il Maestro evidenzia sia nel confronto con il suo allievo, sia nel dialogo con i giovani uditori. Specialismo, giornalismo, erudizione e utilitarismo sono, a tutti gli effetti, ciò che trasfigura la cultura, riducendone contestualmente anche i margini di libertà.

In questo senso, vale forse la pena di ripercorrere passo dopo passo alcuni snodi salienti dell'analisi nietzscheana non solo per comprendere a fondo il suo pensiero dando corso *sempre di nuovo* a quell'«opera di incessante decifrazione» che Bertin riteneva indispensabile<sup>10</sup>, ma anche per coglierne quegli aspetti di sorprendente *inattualità*, che ne fanno un testo di straordinaria ricchezza pedagogica.

### 3. Asservimento e deformazione nella «riduzione della cultura»

Nel tentativo di motivare le sue difficoltà etiche nell'insegnamento, e con la certezza di trovare nel Maestro un interlocutore acuto e capace di comprensione profonda, l'allievo del filosofo afferma che «oggi lo sfruttamento di un uomo a favore delle scienze è il presupposto ovunque accolto senza esitazioni»<sup>11</sup>. Vale a dire che il danno procurato dallo specialismo non consiste soltanto nella progressiva subordinazione dello studioso alla scienza, ma in una differente concezione della scienza stessa e, di conseguenza, in una differente visione della realtà. L'inversione dei rapporti che ne deriva produce, così, un quadro per il quale se non è la scienza ad essere

---

<sup>10</sup> BERTIN, *Nietzsche. L'inattuale* cit., p. 9.

<sup>11</sup> NIETZSCHE, *Sull'avvenire*, cit., p. 35.

posta al servizio dello studioso per interpretare la realtà è perché il dominio del sapere ha assunto connotati tali da modificare radicalmente la concezione stessa del mondo e della vita.

È questa, dunque, la prima condizione che rende possibile uno specialismo deformante, tale per il quale «in effetti, lo studio delle scienze è oggi così ampiamente esteso che chiunque voglia ancora produrre qualcosa in questo campo, e possieda buone doti, anche se non eccezionali, dovrà dedicarsi a un ramo completamente specializzato, rimanendo invece indifferente a tutti gli altri. In tal modo, anche se nel suo ramo costui sarà superiore al *vulgus*, in tutto il resto, però, ossia in tutti i problemi essenziali, non se ne staccherà. Un tale studioso, esclusivamente specialista, è dunque simile all'operaio di fabbrica, che per tutta la vita non fa altro se non una determinata vite e un determinato manico, per un determinato utensile o per una determinata macchina, raggiungendo senza dubbio in ciò un'incredibile maestria»<sup>12</sup>.

Di qui, allora, la perdita di una visione generale che consenta di affrontare i problemi: da una parte chiunque, assoggettato al dominio scientifico, divenendo specialista di un circoscritto microcosmo di sapere, smarrisce una più libera visione del mondo, finendo per generare un cortocircuito d'incomunicabilità tra i diversi specialismi; dall'altra parte tale perdita non solo non viene recepita come tale ma viene, anzi, salutata come espressione del progresso. Un progresso, peraltro, che, facendo del sapere specialistico l'unico sapere degno di attenzione, omologa silenziosamente i saperi. Quella qui denunciata da Nietzsche, dunque, non è solo l'assenza di profondità nella conoscenza e nella riflessione, ma anche il rischio che il modello culturale specialistico divenga, *tout court*, modello di pensiero.

Per cui, continua il discepolo-insegnante introducendo la seconda deriva – quella del giornalismo –, «siamo già arrivati al punto che in tutte le questioni generali di natura seria [...] l'uomo di scienza come tale, non può più prendere la parola, per contro quel vischioso tessuto connettivo, che si è inserito oggi tra le scienze, ossia il giornalismo, crede che questo compito sia di sua spettanza, e lo adempie poi conformemente alla sua natura, ossia – come dice il suo nome – trattandolo come un lavoro alla giornata»<sup>13</sup>.

Con ciò, tra l'altro, la «riduzione della cultura» prodotta dal giornalismo ha come effetto un appiattimento sul presente che soffoca la cultura an-

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 35, *passim*.

ziché liberarla, costringendola a perdere profondità storica e contenuto. «Nel giornalismo, difatti, confluiscono insieme le due tendenze: qui si porgono la mano l'estensione della cultura e la riduzione della cultura»<sup>14</sup>, rinforzando così una prassi deformante che, significativamente, comincia proprio a scuola.

A fare da magistrale esempio in tal senso è il tema di tedesco. Nella *seconda Conferenza* esso viene descritto come «un appello all'individualità» il quale, praticato utilizzando «temi in sé e per sé antipedagogici, che portano a descrivere la propria vita e il proprio sviluppo»<sup>15</sup>, funge da incentivo alla «immatura produzione di pensiero»<sup>16</sup>. Quella stessa involontaria saccenteria, insomma, che l'insegnante per primo riconosce e sanziona e che, tuttavia e contestualmente, egli stesso suscita. In questo modo, «tutte le vanità, non più trattenute da una barriera abbastanza potente, possono assumere per la prima volta una forma letteraria: da questo momento il giovane uomo sente di essere diventato maturo, si sente un essere reso capace – anzi invitato – a parlare, a prender parte a una conversazione. Quei temi infatti lo obbligano a pronunciare il suo voto riguardo a opere poetiche, oppure a racchiudere personaggi storici nella forma di una descrizione di caratteri, oppure a esporre in modo autonomo seri problemi etici, oppure ancora a rischiarare – rovesciando introspettivamente la fiaccola – il proprio sviluppo, e a dare un rendiconto critico di se stesso. In breve tutto un mondo di problemi, che richiedono la più profonda meditazione, si apre di fronte al giovane uomo stupefatto, sino a quel momento quasi incosciente, ed è affidato alla sua decisione»<sup>17</sup>.

Così che la via più facile diventa la più percorsa: «la piatta mediocrità [...] ottiene lodi, elargite a malincuore: la mediocrità infatti suole annoiare parecchio l'insegnante, e con buone ragioni»<sup>18</sup>.

Ecco come il liceo, lungi dall'essere il luogo privilegiato di una educazione allo stupore, alla bellezza, alla cultura classica e all'interrogazione filosofica, diventa invece il luogo di un esplicito invito al giornalismo, all'uso strumentale e non riflessivo del proprio sapere, all'esercizio dell'opinione anziché alla formazione del giudizio. Perciò, paventando le conseguenze di pratiche deformanti che legittimano l'idea di diventare «i servi-

---

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 46, *passim*.

tori della moda»<sup>19</sup>, Nietzsche continua a pedinare i segni tangibili di una deriva che rinvia, di nuovo, ad un'idea di uomo e di cultura parziale e fuorviante.

Al giornalismo si aggiunge, così, l'erudizione – il terzo allarme –, di cui risultano emblemi consapevoli, innanzitutto, gli insegnanti. Se nella *Seconda Conferenza* si tratta di stabilire la differenza tra cultura ed erudizione, dove la prima richiede il primato dell'etica su quello della conoscenza – «occorre prima di tutto agire rettamente, e non già conoscere»<sup>20</sup> – nella *Terza Conferenza* l'argomentazione si radicalizza e l'erudizione diventa «l'ingrassamento ipertrofico di un corpo non sano»<sup>21</sup>. Per finire con l'ammonire, nella *Quarta Conferenza*, chi pensa di poter confondere un'«erudizione micrologica e arida» con l'educazione, perché «risulta sempre più chiaro che noi non abbiamo istituti di cultura, ma che dobbiamo averli»<sup>22</sup>, svincolandoli dagli interessi dello Stato<sup>23</sup>. L'erudizione, dunque, risulta innaturale e dannosa almeno quanto l'involverimento e la semplificazione. Entrambe attengono alla deformazione dell'intelligenza e all'alterazione dello sguardo.

Di qui, allora, il quarto elemento che caratterizza la pseudocultura, che è anche il più pertinente ad un'idea di educazione complessivamente svincolata dalle sue prassi. L'utile, in quanto scopo (deformante) dell'educazione, apparenta cultura e bisogno, sapere e necessità. Ma «la vera cultura disdegna di contaminarsi con un individuo bisognoso»<sup>24</sup> e non ha nulla a che fare con «quell'utile domestica» che abita le aule scolastiche presentandosi come «serva e consiglia intellettuale delle necessità della vita, del guadagno e della miseria»<sup>25</sup>.

Fatti dell'utile il fine dell'educazione e della cultura un utensile del mestiere, il rapporto con la libertà s'incrina radicalmente: la gratuità della libertà di conoscenza e d'azione non può combinarsi né con la funzionalità del sapere né con lo specialismo che gli pertiene. Non è un mistero, d'altra parte, che, se deve essere funzionale ad uno scopo, la conoscenza stessa ne è vincolata, stringendo così le maglie del suo stesso poter-sapere. In que-

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>23</sup> Non è un caso, infatti, che «in Prussia il liceo è considerato anzitutto come una specie di grado onorifico, e tutti quelli che sentono un impulso a entrare nella sfera del governo seguiranno la strada del liceo». *Ibid.*, p. 77.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>25</sup> *Ibid.*



sto senso, l'educazione corrente mina tutte e tre le forme di libertà evocate in principio: la libertà della cultura è subordinata alla sua potenziale resa sociale; la libertà dell'educando è minacciata da un sapere camuffato; la libertà dell'educatore è chiamata a fare i conti – e son conti conflittuali – con l'abbandono di un'etica della verità in favore del compromesso. In questo quadro, confida ancora Nietzsche, «ci manca però completamente una specie: la specie degli istituti di cultura»<sup>26</sup>: «per parte mia, conosco una sola antitesi vera, quella tra *istituti per la cultura e istituti per i bisogni della vita*»<sup>27</sup>.

Al dialogo con l'allievo, di qui in poi, viene progressivamente sostituito quello con i due giovani uditori. Quanto questo sia sintomatico dell'urgenza di rivolgersi direttamente alle vittime della deformazione non è, forse, un particolare così irrilevante. In effetti, ciò che più preme, a questo punto, è notare che il fitto cammino percorso da Nietzsche attraverso la voce del filosofo, assume i connotati di un vero e proprio viaggio di formazione. In primo luogo, rispetto alla presa di coscienza a cui il testo accompagna il lettore. In secondo luogo, rispetto alle rifrangenze sulla propria esperienza cui esso rinvia. In terzo luogo, rispetto alla figurazione del futuro che esso suggerisce. Un testo, quindi, quello delle Conferenze, che si presta ad una molteplicità di letture pedagogiche. E ciò soprattutto a riguardo della inedita concezione di libertà che esso promuove.

Infatti, se per certi aspetti può essere inteso come ancora acerbo il risentimento critico di Nietzsche contro la cultura del suo tempo, non può certo essere considerata tale la sua difesa della libertà. Lontano dal *Freigeist* elaborato nella maturità, l'uomo qui rappresentato dal filosofo tedesco è già pienamente immerso in quella cultura della crisi che anticipa la dissoluzione novecentesca del soggetto. La complicità delle istituzioni non è di poco conto: l'intreccio tra politica e (pseudo)cultura abbatte, di fatto, qualsiasi istanza morale che non sia quella propria della «morale corrente» e oscura, con essa, qualsiasi etica della libertà<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 89. Ai giovani in ascolto queste parole suscitano l'effetto spaesante tipico delle svolte pedagogiche: «Ci sentivamo come persone che camminando sbadatamente si trovano a un tratto sull'orlo di un abisso: ci sembrava, non tanto di essere sfuggiti ai più grandi pericoli, quanto piuttosto di esser corsi loro incontro». *Ibid.*, p. 90.

<sup>28</sup> Quanto alla lezione nietzscheana sull'«educazione per un mondo futuro» rimangono essenziali le analisi di Giovanni Maria Bertin. È da quelle analisi, peraltro, che emergono autorevolissime espressioni dirimenti in merito alla difficile e controversa figura di Nietzsche rispetto al nesso tra politica e società. BERTIN, *Nietzsche. L'inattuale* cit., pp. 109-125.

Interpreta con magistrale chiarezza, allora, Antimo Negri, quando individua l'antinomia educativa libertà/cultura come quella che segna il passaggio dalla modernità alla contemporaneità. Quella antinomia, in effetti, non fa che rispecchiare due idee di educazione contrapposte, derivanti da due ben distinte idee di uomo: «l'uomo di Goethe» e «l'uomo di Schopenhauer». Figure, queste, già ben riconoscibili in *Sull'avvenire delle nostre scuole* ed elaborate da Negri, in particolare, sulla scorta del successivo *Schopenhauer come educatore*, che egli arricchisce con una preziosa lettura politico-sociale<sup>29</sup>.

L'uomo di Goethe – ossia quello di Wilhelm Meister e dei suoi *Lehrjahre* – è «l'uomo accomodante», che crea gli uomini dell'utile, i *courant Menschen*. Ma, poiché chi ha l'utile come obiettivo non può diventare liberamente ciò che egli è, Negri può affermare che dell'utilità «non se ne può e non se ne deve fare una condizione per l'educazione. La condizione essenziale di questa è la libertà»<sup>30</sup>. D'altro canto, l'uomo di Schopenhauer (l'uomo di cultura), erede dell'uomo di Rousseau, è, invece, l'uomo della libertà. È colui il quale tenta di «diventare ciò che egli è», di «vivere risolutamente». Egli esercita la propria libertà aspirando «sempre a fare altro da quello che fa, a pensare altro da quello che pensa, a desiderare altro da quello che desidera, in un universo civile in cui azioni, pensieri e desideri si circoscrivono, si schematizzano, si ottundono»<sup>31</sup>.

Ma proprio per la fitta trama di rapporti che vincola educazione, libertà e cultura, quella suggerita da Negri non può essere intesa soltanto come la contrapposizione tra uomini correnti e uomini inattuali, ma va forse colta anche come una dicotomia tra educazione di massa odierna ed educazione individuale del futuro<sup>32</sup>. È a quest'ultima che sono chiamati a rispondere gli educatori di oggi e di domani. Quegli educatori che, come l'insegnante/al-lievo delle conferenze, preoccupano più fortemente Nietzsche, tanto da ri-

---

<sup>29</sup> Per un approfondimento, cui spetterebbe forse lo spazio di una rinnovata lettura di entrambi i testi nietzscheani, si rinvia a NEGRI, *Nietzsche. Storia e cultura* cit., in particolare pp. 128-182. Fermo restando, com'è noto e per usare le parole di Giorgio Colli, che Nietzsche, di suo, «è l'antipolitico per eccellenza». G. COLLI, *Dopo Nietzsche*, Milano 1974, p. 167.

<sup>30</sup> NEGRI, *Nietzsche e/o l'innocenza* cit., p. 196.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>32</sup> Secondo Negri, infatti, piegare la scuola all'esigenza della divisione del lavoro sociale «è l'obiettivo di fondo della scuola alla quale Nietzsche "dice di no". [...] Contro questa scuola l'idea di una rivoluzionaria *Bildungsanstalt*, di un nuovo istituto di cultura idoneo a rispettare l'«innocenza» di quanti inclinano a «dir di sì» alle leggi di un'«altra e superiore vita»; di una scuola non più del passato o anche del presente, bensì del futuro, le cui radici «consistono in un rinnovamento interiore» e «in uno stimolo delle più pure forze morali». *Ibid.*, p. 215, *passim*.

tornare, quindici anni dopo le Conferenze e precisamente nei frammenti che costituiscono la «filosofia del martello» del *Crepuscolo degli idoli*, sulla drammatica consapevolezza del fatto che «si è dimenticato che l'educazione, la *formazione* è fine a se stessa», «che per un tale fine occorre l'*educatore*» e che «*mancano* gli educatori, escluse le eccezioni delle eccezioni, la *prima* condizione preliminare dell'educazione»<sup>33</sup>. Per questo, allora, «c'è bisogno di educatori che siano *essi stessi educati*»<sup>34</sup>. Ed è vero, di conseguenza, che «la superiore umanità alla quale guarda Nietzsche [...] è quella che può uscir fuori da una rivoluzione affidata all'uomo singolo, e a lui soltanto, deciso a sottrarsi ad ogni accomodamento con il tempo storico in cui vive e con la situazione civile in cui si trova»<sup>35</sup>. Solo che per metterne a fuoco l'unica possibile realizzazione bisognerà attendere il radicale ascetismo dell'«uomo totale» di Bataille. Fattosi educatore di se stesso, l'individuo (intimamente solo, come voleva Nietzsche) può allora lavorare all'«esperienza interiore» come via d'uscita dalla corruzione delle idee<sup>36</sup>.

Nel frattempo, e per restare alle Conferenze, il Nietzsche oramai educatore solitario si rivolge così ai suoi giovani uditori: «è difficile che voi abbiate mai riflettuto seriamente su ciò che avete ora ascoltato da me. Prendete tempo, portatevi in giro il problema, ma pensateci giorno e notte. Oggi voi siete infatti di fronte al bivio, e oggi voi sapete dove conducono le due strade. Prendendo una di esse, voi sarete graditi alla vostra epoca ed essa non vi farà mancare le corone e i segni della vittoria. (...) L'altra strada vi porta in compagnia di pochi compagni, è più difficile, più contorta e più ripida. Coloro che percorrono la prima strada vi deridono, poiché voi camminate più faticosamente; essi cercano anche di indurvi a passare dalla loro parte. Se in qualche occasione le due strade si incrociano, voi sarete malmenati, spinti da una parte, oppure vi si eviterà sospettosamente e vi si isolerà»<sup>37</sup>.

---

<sup>33</sup> F. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt* (1888), trad. it. *Crepuscolo degli idoli. Ovvero come si filosofa col martello* (1970), Milano 1983, p. 76, *passim*.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> NEGRI, *Nietzsche e/o l'innocenza* cit., p. 194, *passim*.

<sup>36</sup> G. BATAILLE, *Sur Nietzsche* (1945), trad. it. *Su Nietzsche*, Bologna 1980; G. BATAILLE, *L'Expérience intérieure* (1973), trad. it. *L'esperienza interiore*, Bari 1973.

<sup>37</sup> NIETZSCHE, *Sull'avvenire* cit., p. 101, *passim*.

4. *La libertà possibile: educare alla saggezza, divenire ciò che si è, restare inquieti*

È nella *Quinta conferenza* che Nietzsche torna a mettere il problema della libertà al centro del rapporto tra educazione e cultura, collocandolo con decisione fra quei ‘problemi generali’ che lo scienziato del suo tempo non potrebbe né comprendere né affrontare.

A partire dalla distinzione tra libertà e autonomia, Nietzsche non risparmia la sua analisi impietosa sull’idea che l’università possa effettivamente essere considerata il luogo della conoscenza autonoma e non quello della cultura libera. Intanto, ciò accade grazie a non casuali pretesti culturali, «poiché persino l’ascoltare e la scelta di ciò che si deve ascoltare vengono lasciati all’autonoma decisione dello studente accademicamente spregiudicato, e poiché d’altro canto egli può negare l’autenticità e l’autorità di tutto ciò che ascolta, in tal caso tutta l’educazione alla cultura spetta, in senso stretto, a lui stesso»<sup>38</sup>.

Ma questa autonomia, costruita sulla «base argillosa dell’odierna cultura liceale, cioè su fondamenta sbriciolate»<sup>39</sup> non può paragonarsi alla libertà di un giudizio consapevole, figlio dello stupore e del sapere disinteressato. Per cui, su tutti, paiono spiccare alcuni imperdonabili torti fatti ai giovani, i quali, in ciò, sono «innocenti»<sup>40</sup>: negare la cultura, spacciare un sapere debole e strumentale per lo scopo dell’educazione, confondere l’autonoma opinione con la libertà morale.

Quale, allora, l’esito di questa libertà mutilata, così tanto attenta al proprio esercizio e così poco disposta a nutrirne le ragioni? Soprattutto: quale uomo forma questa deformazione?

Dovranno passare un paio d’anni dalle conferenze perché il filosofo tedesco torni sull’argomento, quando nel 1874, darà alle stampe la *Terza Considerazione Inattuale: Schopenhauer come educatore*. Circostanza in cui la celebre formula che descrive i *courant Menschen* – uomini-massa educati ad essere correnti «nel senso in cui si chiama *corrente* una moneta»<sup>41</sup> – mostra con nettezza l’esito di una educazione asservita all’utile,

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>41</sup> F. NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen, Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher* (1874), trad. it. *Schopenhauer come educatore* (1972), Milano 1985, pp. 58-59, *passim*.

il cui fine non è altro che «formare il maggior numero possibile di uomini correnti»<sup>42</sup>.

È già persa da tempo, qui, la libertà, che diviene vuota parola retorica, recuperabile, per Nietzsche, solo nell'ordine della trasvalutazione dei valori correnti. Felicità e guadagno sono infatti proporzionali l'uno all'altro e il senso di qualsiasi progetto formativo, compreso quello scolastico, coincide esattamente con la sua capacità di raggiungerli entrambi. Peraltro, in questa logica «esiste una naturale e necessaria alleanza di “intelligenza e possesso”, di “ricchezza e cultura”», ed è in contrasto con tale alleanza che «si odia ogni educazione che renda isolati, che ponga dei fini al di là del denaro e del guadagno: che consumi molto tempo. (...) Secondo la moralità che qui è valida, si apprezza per l'appunto il contrario e cioè: una istruzione rapida per diventare presto un essere che guadagna denaro e una istruzione approfondita tanto quanto basta per diventare un essere che guadagna moltissimo denaro»<sup>43</sup>.

Questa autonomia economica, che pare a sua volta il naturale sviluppo dell'autonomia appresa attraverso l'istruzione corrente, non è che la nobilitazione dell'utilità, per cui avrà a dire bene Nietzsche, a proposito di libertà, che «ovunque oggi si parla di ‘Stato di cultura’, si vede che gli è posto il compito di liberare le forze spirituali di una generazione nella misura in cui esse possano servire e giovare alle istituzioni esistenti: ma anche soltanto in questa misura; come un ruscello nel bosco viene in parte deviato con argini e su armature perché, con la sua forza diminuita, faccia girare la macina: mentre la sua forza intera sarebbe più pericolosa che utile alla macina. Quel liberare è al tempo stesso, e ancor più, un mettere-in-catene»<sup>44</sup>.

Per la distorsione della libertà e per il paradosso intrinseco che la riguarda e che la traduce in asservimento, Nietzsche avvia l'elaborazione di quel *Freigeist* soltanto annunciato nelle Conferenze di Basilea. Quasi che, data l'impossibilità di cambiare il corso degli eventi, non rimanga che ripensare libertà, educazione e cultura entro un nuovo orizzonte.

---

<sup>42</sup> Del resto, continua Nietzsche, «un popolo, secondo questa concezione, sarà tanto più felice quanti più uomini correnti del genere possederà. Perciò l'intenzione dei moderni istituti d'istruzione deve assolutamente consistere nel permettere ad ognuno, per quanto sta nella sua natura, di diventare corrente, nell'educare ciascuno in modo tale che abbia, dal grado a lui proprio di conoscenza, di scienza e di sapere, la misura più grande possibile di felicità e di guadagno». *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 59, *passim*.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 60.

In questo quadro, non potrà stupire che proprio così Nietzsche si collochi pienamente nel panorama novecentesco.

È questo il tempo del *Freigeist* pedagogicamente raffigurato da Bertin come *superamento* della mediocrità mondana nella saggezza. Di qui in poi la libertà vede prevalere la «dominante intellettuale»<sup>45</sup>, dove la solitudine è una componente necessaria a quell'attività contemplativa che Bertin vede possibile solo se «affrancata da ogni pregiudizio proveniente dall'educazione e dall'ambiente, nonché dalle influenze esercitate dagli affetti e dagli attaccamenti che minano la nostra indipendenza; svincolata dalle abitudini che tendono a meccanizzare la vita e a ridurne le potenzialità»<sup>46</sup>. Dunque: una libertà, per così dire, liberata dall'educazione corrente, e alle prese, piuttosto, con la ricerca di una forma di conoscenza e di azione completamente altra dall'usuale. Una libertà e una educazione, insomma, già completamente comprese nella rivendicazione pedagogica di una problematicità che chiede ulteriorità, superamento, abbandono.

Ecco perché Bertin potrà affermare che il «difetto degli uomini attivi (ed i dotti sono tra essi) è di mancare di quell'attività superiore che rende gli individui "singoli e unici", in grado di farsi un'opinione personale sulla vita e sulle cose e di comportarsi di conseguenza»<sup>47</sup>. E potrà farlo proprio in termini pedagogici, quale estrema tensione progettuale, guardando ad un saper-diventare ben più arduo del perseguimento di qualsiasi ideale di uomo. Infatti, è proprio questa forma di saggezza – oltrepassamento del mondo ma anche di sé – che potrà liberare il soggetto da pregiudizi «rinunciando al dogmatismo della convinzione»<sup>48</sup> in favore dell'«autodominio sulle proprie passioni»<sup>49</sup>.

Non sia indotto in tentazione il lettore affrettato: non c'è alcun cedimento conciliante in questa nuova idea di educazione alla libertà. Se già Eugen Fink, dal canto suo, aveva sottolineato che per Nietzsche «lo Spirito Libero è la liberazione dell'uomo che giunge a dominare la propria vita»<sup>50</sup>, è pur vero che quello stesso dominio di sé implica rigore, fatica, solitudine. Ne renderà conto bene Enzo Paci, quando, nel suo puntuale ed affascinante studio biografico, teoretico e antologico su Nietzsche, afferma che «la li-

---

<sup>45</sup> BERTIN, *Nietzsche e l'idea di educazione* cit., p. 51.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>47</sup> BERTIN, *Nietzsche. L'inattuale* cit., p. 53.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>50</sup> FINK, *La filosofia di Nietzsche* cit., p. 87.

bertà dello spirito si lega sempre più al momento correlativo della schiavitù dello spirito. Vita e conoscenza si distaccano e si accordano, si distinguono nettamente e insieme si fondono, una diventa prigioniera dell'altra, ma si libera proprio nel momento in cui viene imprigionata»<sup>51</sup>. Un magistrale esempio, questo, di come l'intreccio problematico tra libertà e cultura diventi più fitto. Se è vero che la libertà diviene prigioniera della conoscenza, resta pur sempre vero che è solo grazie alla conoscenza che la libertà sa di essere tale. Viceversa, se la conoscenza è tale solo quando è libera – svincolata da paradigmi e da strumentalità – è anche vero che essa è vincolata alla necessità di affrancarsi.

Eppure, in tutto ciò, sembrerebbe che sia proprio l'ispessimento delle trame dei loro reciproci rapporti a rendere possibile una formazione più consapevole e coraggiosa. Non più, insomma, lo sfaldamento della relazione tra educazione, libertà e cultura, ma il loro reciproco stringersi, coimplicandosi e ricomponendosi sul piano di una più lucida e disincantata consapevolezza, riguardo sia alla natura implicita sia alle conseguenze delle derive del proprio tempo. L'*Übermensch*, del resto, è l'uomo libero: è la pura possibilità<sup>52</sup>, «l'esito interiore di una sovranità illimitata che si getta, nell'ordine del limite, verso lo spazio illimitato dell'ulteriorità»<sup>53</sup>.

Ma c'è un'altra ipotesi pedagogica che precede l'approdo all'*Übermensch* e che consegna la libertà del soggetto ad una sua riconquista duplice: in quanto esigenza originaria e in quanto progetto esistenziale. Una ipotesi, questa, già tutta racchiusa proprio nelle Conferenze di Basilea, in cui, secondo Erbetta, educazione alla libertà può dirsi quella che tenta di corrispondere all'imperativo: «Sii te stesso!» piuttosto che alla richiesta «diventa ciò che devi»<sup>54</sup>. Dove alla prima istanza nessun uomo è in grado di rispondere se non nel lungo lavoro di rielaborazione, in chiave morale, del *proprium* soggettivo, rinnovando, di giorno in giorno, la sua libertà in-

---

<sup>51</sup> E. PACI, *Nietzsche*, Milano 1940, p. 49.

<sup>52</sup> Sarà proprio Bataille a decifrare questo lascito del pensiero nietzscheano come «morale del culmine», contrapposta alla «morale del declino», quella alimentata dagli uomini correnti. Fermo restando che, anche in questo caso, qualsiasi semplificazione sarebbe fuorviante, perché «il culmine non è “ciò che bisogna raggiungere”; il declino non è “ciò che bisogna eliminare”. Come il culmine alla fine non è che l'inaccessibile, il declino è fin dall'inizio l'inevitabile». BATAILLE, *Su Nietzsche* cit., p. 78. Per una lettura pedagogica della morale batailleana si veda A. ERBETTA, *L'occhio sovrano. In margine all'inadito Bataille*, in *Il corpo spesso. Esperienze letterarie e vissuti formativi*, a c. di A. ERBETTA, Torino 2001, pp. 51-72.

<sup>53</sup> ERBETTA, *Il paradigma* cit., p. 54.

<sup>54</sup> A. ERBETTA, *Sii te stesso! La controversia pedagogica di Friedrich Nietzsche*, in *In forma di tragedia. Luoghi e percorsi della coscienza inquieta*, a c. di A. ERBETTA, Torino 2004, pp. 3-26.



dividuale. Né l'educatore può assumere il ruolo (goethiano) di guida verso un traguardo, se non altro perché «l'educazione non è più l'assimilazione dell'uomo al mondo. Essa non può più essere l'esito di una razionalità scientifica che ci disponga ad un qualsiasi principio di adattamento psicologico e morale»<sup>55</sup>.

Per le stesse ragioni, l'educatore (*Erzieher*) non potrà che essere un *liberatore*, cioè colui il quale, al contrario del pedagogo (*Pädagog*), rifiuta con orrore il compito di indicare all'allievo la via per raggiungere con maggior utilità e minimo sforzo il proprio posto nel mondo, per dedicarsi, invece, con impegno, a dotarlo di tutti gli strumenti possibili per esercitare da se stesso la propria libertà, diventando, appunto, ciò che egli è. Anche in questo senso, si tratta di una pedagogia del futuro, carica di attesa, di azione e di forza. Ecco perché si potrebbe forse pensare a Nietzsche non solo come al filosofo della pedagogia del futuro o all'educatore-liberatore, ma anche come al Maestro dell'educazione al *pensiero inverso*, sempre in aperto e coraggioso conflitto con la morale corrente e con la cultura asservita, ma ben saldo sull'unica certezza che vale la pena di esser detta tale: occorre guardare al passato della nostra cultura come all'espressione magistrale e chiarificatrice del tempo che verrà. E ciò esattamente nei termini instabili di una problematicità inarrestabile e dinamica, che muta le sue manifestazioni storiche, ma non il suo essere costitutiva alla formazione delle soggettività.

Anche in questo senso, allora, potremo sempre sottoscrivere le esemplari parole di Bertin: «l'idea pedagogica, in quanto tale, dev'essere *inat-tuale*: altrimenti non sarebbe idea, ma costume, prassi, ideologia»<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> ERBETTA, *Nietzsche come educatore* cit., p. 61.

<sup>56</sup> BERTIN, *Nietzsche. L'inattuale* cit., pp. 5-6.



## Indice

<i>Presentazione</i> .....	5
----------------------------	---

### ***Forme di servitù e aspirazioni alla libertà fra basso Medioevo e Antico regime***

FRANCESCO PANERO (Università di Torino - CISIM) <i>«Mainmortables» e «taillables» nell'area alpina occidentale (secoli XII-XVI)</i> .....	9
ALBERTO SCIASCIA (Università di Sassari - CISIM) <i>Obblighi di residenza e riscatto della libertà: «remenças» catalani e «taillables» delle Alpi occidentali</i> .....	33
GIOVANNI MATTEO ROCCATI (Università di Torino) <i>Franc Arbitre, un personnage de la Moralité de Fortune et Povreté (XV<sup>e</sup> s.)</i> .....	49
PIERPAOLO MERLIN (Università di Torino) <i>Libertà al tramonto nel Piemonte del Cinquecento</i> .....	59
RITA MAZZEI (Università di Firenze) <i>Libertà personali in antico regime: gli spazi della mobilità femminile (secc. XVI-XVIII)</i> .....	73
BLYTHE ALICE RAVIOLA (IULCE - Universidad Autonoma de Madrid) <i>«Confesserò ben liberamente»: Maria Apollonia di Savoia e Olimpia Mancini di Savoia-Carignano Soissons fra Piemonte ed Europa</i> .....	93
FRÉDÉRIC IEVA (Rivista Storica Italiana) <i>Libertà di dissenso. La lotta politica nella famiglia ducale prima della Guerra civile (1630-1639)</i> .....	105

### ***Percorsi di libertà fra Settecento e Ottocento***

PATRIZIA DELPIANO (Università di Torino) <i>I philosophes e la libertà di stampa</i> .....	125
SILVANO CALVETTO (Università di Torino) <i>La costruzione dell'homo faber. Cultura ed educazione tra XVIII e XIX secolo</i> .....	141

PAOLO GERBALDO (Università di Torino) <i>Libertà e identità culturale nel Piemonte di fine Settecento. La Società degli Unanimi di Torino</i> .....	163
LUCA BADINI CONFALONIERI (Università di Torino) <i>«Dall'Ande algenti al Libano, D'Erina all'irta Haiti»: prospettive di liberazione nella Pentecoste di Manzoni</i> .....	185
 <b><i>Libertà di pensiero, coscienza sociale, educazione, cultura</i></b>	
ANNA CIOTTA (Università di Torino) <i>Libertà di pensiero e coscienza sociale nelle caricature di Honoré Daumier e Casimiro Teja</i> .....	213
LIA ZOLA (Università di Torino) <i>La libertà come antistruttura nelle feste dei coscritti astigiani</i> .....	257
LAURA BONATO (Università di Torino) <i>A morte il tiranno! Il feudatario, la sposa, la spada: una leggendaria ribellione in Valle Susa</i> .....	271
ELENA MADRUSSAN (Università di Torino) <i>Educazione, libertà, cultura, nelle Conferenze di Basilea di Friedrich Nietzsche</i> .....	291





















FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI GENNAIO 2017  
PRESSO LE OFFICINE GRAFICHE DELLA COMUNICAZIONE  
STRADA S. MICHELE, 83 - 12042 BRA