

# STUDI URBINATI/B1

---

STORIA

GEOGRAFIA



# Miracoli e Lumi: tipologie delle resistenze alla Rivoluzione francese nelle rivolte popolari italiane del 1796-97

di Dino Mengozzi

Come stabilire una corretta comparazione, per l'Italia, d'un fenomeno come quello delle resistenze alla Rivoluzione che ha dimensioni europee? Non si corre forse il rischio di imprimere ai moti popolari che percorsero anche l'Italia centrale nel 1796-97 un carattere forzatamente antifrancese, includendoli così in uno schema limitante? Reazioni alla Rivoluzione senza Rivoluzione? Non sarebbe una novità nella storia d'Italia, se solo si pensa alle teorizzazioni sulla rivoluzione 'preventiva', antisocialista, che diversi studiosi videro nel fascismo alcuni decenni fa. Occorrerà, tuttavia, essere indulgenti, dacché la moderna storiografia sulle resistenze alla Rivoluzione, sviluppatasi soprattutto in Francia e nel mondo anglosassone, ha da un lato esteso il campo del 'rifiuto', tracciando un filo di continuità con le rivolte suscitate dal riformismo dei sovrani illuminati, e dall'altro ha colto nella Rivoluzione il momento rivelatore e catalizzatore in senso radicale di tensioni sociali e spirituali di lungo periodo. Si pensi alla carta geopolitica della Francia contemporanea, che conserva quei confini definiti due secoli prima fra zone refrattarie e zone costituzionali, cioè fra monarchiche e repubblicane, infine fra conservatrici e progressiste<sup>1</sup>. Non per nulla i due classici studi sulla Vandea di Paul Bois e Charles Tilly<sup>2</sup> sono en-

\* Presentato dall'Istituto di Storia.

<sup>1</sup> T. Tackett, *La Révolution, l'Eglise, la France. Le serment de 1791*, Paris, Cerf 1986, *Préface* de M. Vovelle.

<sup>2</sup> P. Bois, *Contadini dell'Ovest. Le radici sociali della mentalità controrivoluzionaria*, tr. it., a cura di L. Accatti, Torino, Rosenberg & Sellier 1975 (Parigi 1971); C. Tilly, *La Vandea*, tr. it., Torino, Rosenberg & Sellier 1976.

trambi fondamentalmente centrati sulle premesse alla Rivoluzione più che sul suo svolgimento politico.

Gli ultimi studi sulle resistenze alla Rivoluzione francese si sono orientati a definire le diverse tipologie del rifiuto, a partire dal presupposto che se vi sono diverse rivoluzioni, che variamente si intrecciano, allo stesso modo sono all'opera diverse controrivoluzioni. C'è la nobiliare (la controrivoluzione vera e propria) di tipo reazionario, diversa dall'antirivoluzione che interessa i ceti popolari soprattutto rurali e in parte urbani, epidermica e priva di progetto politico; c'è la resistenza della Chiesa, che sta all'origine del malcontento, ma non ne costituisce poi lo strumento essenziale; c'è anche una resistenza di tipo borghese. Ma le resistenze vanno anche oltre la dimensione puramente politica e riguardano essenzialmente, secondo Roger Dupuy, «une Europe catholique, mais pas toujours misérable et seulement rurale, et dans laquelle notables et couches populaires défendent leurs privilèges et leurs coutumes, mais aussi une certaine culture baroque, dont les manifestations religieuses ne sont guère conciliables avec les exigences d'une rationalité d'Etat, impatiente et condescendante»<sup>3</sup>.

Ma intanto, rivolte o insorgenze? Carlo Zaghi tra i primi invitava a distinguere le «rivolte antifrancesi», immediate e più o meno spontanee, dalle «insorgenze», più tarde, manovrate dalle vecchie classi dirigenti, all'epoca della seconda coalizione e durante il regime napoleonico<sup>4</sup>. A noi pare che sulla scorta degli studi, di cui si diceva, tracciare un quadro delle resistenze alla Rivoluzione comporti un allargamento di campo e una focalizzazione monografica e cronologica. Alludo sia all'insieme dei richiami concettuali relativi alle varie tipologie del rifiuto, appena

<sup>3</sup> R. Dupuy, *Esquisse d'un bilan provisoire*, in F. Lebrun et R. Dupuy (recueillis et présentés par), *Les résistances à la Révolution. Actes du colloque de Rennes (17-21 septembre 1985)*, Paris, Imago 1987, pp. 472-473. R. Dupuy, *De la Révolution à la chouannerie. Paysans en Bretagne, 1788-1794*, Paris, Flammarion 1988.

<sup>4</sup> C. Zaghi, *L'Italia di Napoleone dalla Cisalpina al Regno*, Torino, Utet 1986, p. 723. R. De Felice, *Italia giacobina*, Napoli, ESI 1965, p. 312, distingue tra il fanatismo determinato dalla paura, che si esauriva nel 1797, e l'insorgenza del 1798. La continuità tra i due momenti starebbe in certi motivi ideologici e psicologici.

riassunti, sia alla necessità di insistere sui momenti rivelatori delle identità locali, di gruppi, di strati di mentalità, di comportamenti religiosi, nella segreta speranza di sorprenderli nel momento di massima tensione, cioè sotto il primo incalzare dell'Armée di Bonaparte fra il 1796 e il 1797, quando tutto è ancora come allo stato nascente. Ciò invita a non pregiudicare come antifrancesi le rivolte popolari di quel periodo, giacché – la constatazione è d'obbligo – ancora nulla si sapeva (direi sperimentalmente) del governo francese, né della riorganizzazione dello Stato né della leva militare di massa. Di più, si hanno sollevazioni popolari anche là dove l'Armée non ha ancora messo piede, né commissari italiani o francesi si sono presentati a imporre alcunché alle comunità. Dunque, propenderemmo per le rivolte più che per le insorgenze, almeno per il 1796-97, a meno che quest'ultimo termine, sfrondato dalle contaminazioni ideologiche, non sia ricondotto al suo proprio etimo di manifestazione improvvisa, febbrile. Allora potremo anche usarlo come sinonimo dell'altro. In ogni caso, però, la nostra ipotesi di lavoro è che si tratti d'un momento aperto, dove tutto può ancora accadere.

Qualcuno potrà con ragione obiettare che minacce, paura, panico sono già sufficienti alla rivolta, senza bisogno della prova provata, cioè del governo dei «giacobini». Ma le rivolte non sono esclusivamente antifrancesi, come vedremo fra un po', sicché non si sfugge al dovere di scendere con l'analisi a isolare singoli momenti costitutivi. In particolare, pare a noi essenziale per l'analisi non smarrire mai quella dinamica preesistente alla Rivoluzione e che la Rivoluzione condiziona e per certi versi perpetua attraverso il suo lascito politico.

Il più delle volte la reazione popolare muove dalle requisizioni di granaglie, di animali, di argenti delle chiese, priva di particolari motivazioni ideologiche. Una rivolta antica, si direbbe, contro la paura della carestia: quanti assalti ai mugnai che esportavano grano dalle comunità registriamo in antico regime? Georges Rudé le ha elencate in noti saggi: non è qui la novità. Eppure, questa volta, la resistenza è destinata a entrare nella memoria con connotati ideologici, a segnare opzioni politiche per quanto generiche, con la Chiesa o con i Francesi, papaloni o giacobini. Perché la Rivoluzione, com'è noto, lascia in

primo luogo in eredità la politicizzazione: politicizzazione di tutto, della religione come della storia, delle rivalità locali come delle feste; politicizzazione a posteriori anche delle divisioni già presenti nella società pontificia avanti l'89<sup>5</sup>.

1. Vari studi hanno già messo in luce il timido riformismo che aveva percorso le terre del papa, l'incremento demografico e del volume dei commerci, il che ci fa dire, semplificando, che nelle città pontificie ben prima dell'invasione «giacobina» due città si stavano confrontando, perfino nella vita religiosa, che poi non era affatto dissociata dal resto della vita sociale. Di fronte a un evento straordinario, come il terremoto riminese del 1786, c'era chi si discostava dall'interpretazione penitente. Anzi l'appello al terrore, tipico d'una pietà postridentina, sembrava passare indifferente sull'altra città dedita al gioco della tombola e che non si lasciava scappare una festa<sup>6</sup>. Tra le due città, l'una 'mistica' e l'altra 'pagana', la Rivoluzione interromperà il dialogo, separandole con un fossato, lasciato in eredità al futuro.

I territori dello Stato pontificio erano insieme diversi per tradizioni amministrative e profili sociali, ciò che del resto è comune agli Stati nazionali moderni. Li caratterizzava, tuttavia, una debole presenza dello Stato, dovuta alle prerogative universalistiche più che nazionali del temporalismo pontificio. Così alla crisi di quella compagine statale, che aveva annesso la gran parte dei territori dell'Italia centrale al tempo della loro parabola discendente, durante il cosiddetto «tragico» Seicento, questi si ritrovavano a ridiscutere del loro statuto amministrativo al culmine dell'ottimistico Settecento, con un ritardo notevole rispetto ai processi di unificazione nazionale europei. Non ci

<sup>5</sup> Un ampio panorama sull'incidenza della Rivoluzione francese in vari aspetti della vita umana in M. Vovelle, *La mentalità rivoluzionaria. Società e mentalità durante la Rivoluzione francese*, tr. it., Roma-Bari, Laterza 1987.

<sup>6</sup> R. Comandini, *Atteggiamenti del clero riminese di fronte alle novità della Francia (1789-1796)*, in Istituto per la storia del Risorgimento italiano. Comitato di Reggio Emilia, *L'Emilia nel periodo napoleonico*, Atti e memorie del convegno tenutosi a Reggio Emilia il 17-18 ottobre 1964, Reggio Emilia, Age 1966, pp. 121, 128, 129, 139. L. Fiorani, *Città religiosa e città rivoluzionaria (1789-1798)*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 9 (1992), pp. 65-154.

stupiremo, perciò, di ritrovare città e periferie a rievocare come modello e a sognare per il domani l'antica gloria delle 'repubbliche' autonome, come se, nell'intervallo, il tempo fosse stato immobile.

L'utopia del ritorno al passato sottintendeva una dialettica fra almeno due ipotesi di massima, da un lato una chiusura delle comunità, di tipo aristocratico, e dall'altro un'apertura verso l'esterno, di tipo borghese. In verità, tali schematizzazioni vanno usate con cautela, trattandosi piuttosto di classi «miste» e di realtà sociali nelle quali intervengono molteplici depositi storici e di mentalità. In ogni caso la chiusura aristocratica poteva far conto, specie nei momenti critici, del favore della Chiesa e del popolino. L'arrivo di Bonaparte scombinava, però, questo blocco. Maggiorenti e autorità clericali si disponevano al compromesso con l'invasore, mentre il popolo faceva appello all'autodifesa col soccorso del miracoloso.

Al polo opposto la borghesia aveva covato una lunga ostilità antiaristocratica, che nei momenti di ascesa si era tradotta in defatiganti conflitti giuridici, intorno alla democratizzazione delle municipalità. Tutt'una cultura la divideva dal Governo pontificio, il richiamo all'antica *libertas* civica, le restrizioni commerciali sui grani e il bestiame, la gestione dell'annona, i privilegi feudali, la politica paternalistica verso il popolo. Sul piano immediato, tuttavia, essa mostrava una progettualità senza impennate creative, ripetendo le forme antiche: l'autogoverno, i privilegi per fiere, mercati, l'esenzione dalle tasse. Le era necessario, per questo, un rapporto quanto possibile diretto col potere politico, dispensatore di 'diritti' e facilitazioni. Di qui la corsa a cercare un nesso privilegiato con le 'novità' francesi, all'epoca dell'invasione bonapartista, divenendo strumento, prima ancora che per una chiara coscienza politica, dell'apertura delle comunità verso l'esterno e l'invasore.

La Chiesa preservava un ruolo di mediazione, ma non era al di sopra delle parti<sup>7</sup>. Privilegi, manomorta, esenzioni dalle tasse ne facevano parte in causa. Il governo temporale, inoltre, fon-

<sup>7</sup> J.-C. Martin (dir.), *Religion et Révolution. Colloque de Saint-Florent-le-Vieil, 13-14-15 mai 1993*, Paris, Anthropos 1994.

deva politica e fede religiosa esponendosi a diversi «ricatti»: sul terreno economico, a causa dei possedimenti terrieri di tipo feudale, sulla pietà a causa della capillare rete confraternale e parrocchiale, che legava la Chiesa agli umori del mondo popolare. La visione d'una società paternalistica, indifferenziata, induceva inoltre la Chiesa a privilegiare le città, nella quali far valere una politica restrittiva delle inquietudini mercantilistiche, considerate di per sé squilibranti. Non a caso la Rivoluzione sarà per molti chierici, in primo luogo, una sequela di 'egoismi'.

Il popolo (cioè il popolo 'basso') restava, per lo più, una nozione vaga, in genere al plurale. Timoroso d'ogni turbativa dell'equilibrio che garantiva appena la sopravvivenza, sospettoso d'ogni «straniero», propendeva per la chiusura comunitaria e l'autodifesa. Poteva ammutinarsi contro le esportazioni e per i prezzi troppo elevati delle farine. Ostile a ogni compromesso coll'esterno, di fronte al pericolo e alle calamità, sapeva usare il linguaggio religioso per richiamare i 'signori' e le autorità religiose al dovere della protezione e al rispetto dell'«economia morale».

2. Se questi sono alcuni dei fattori di base, condizioni materiali e mentalità, la minaccia prima immaginaria e poi l'arrivo dell'Armée li faranno interagire, determinando «partiti», fenomeni di rifiuto e di accettazione, dislocazioni di potere. Prima ancora che una resistenza, il primo incontro fra l'Armée di Bonaparte e i sudditi del papa è l'esemplificazione d'una distanza sociale e di mentalità. Che tipo di resistenza mette in atto lo Stato pontificio, o meglio quale tipo di resistenza percorre questa società? Quali peculiarità essa rivela? Subito direi la distanza fra due società, l'una costruita, l'altra reale, che si riflette nelle mentalità.

Se si vuole riassumere con un esempio spettacolare, si prenda il diario d'un impiegato di Faenza, che descrive il primo contatto tra i soldati francesi e la popolazione pontificia il 2 febbraio 1797: l'autore osservava una popolazione stordita e timida, che si avvicina al campo dei Francesi e va a toccare con mano i cannoni, dubitando che fossero di legno, cioè finti, non potendosi capacitare come quei militari sporchi e laceri avessero battuto i soldati dell'imperatore. Il quadro è un concentrato di dif-



ferenze: la nuova tecnologia dei cannoni di Gribeauval e i soldati della leva nazionale, che contrastano con una società pontificia priva delle strutture d'uno Stato nazionale e per la quale la guerra è ancora la crociata dei contadini chiamati con le campane a martello, guidati da ufficiali nobili, che hanno alle scarpe le fibbie d'argento. Ma il quadro sarebbe solo una curiosa pennellata di colore, se non suggerisse che dietro l'impreparazione militare non c'è tanto un'anima candida, bensì l'inesistenza dello Stato moderno e con questo del 'cittadino', come testimonierà ancora il senso di scandalo mostrato dai nobili di fronte ai popolani desiderosi di difendersi con le armi<sup>8</sup>.

Ma c'è anche una distanza culturale, costruita e direi voluta, fra Chiesa e cultura dei Lumi, che precede la guerra fra Chiesa e Rivoluzione. Dovremo soffermarci su questo per integrare quella storiografia che ha troppo insistito su tali presupposti finendo per sbilanciare il confronto verso la passività dei sudditi del papa. A noi pare che la paura finisca anche per costituire un vettore per certi versi 'contrattuale' del confronto. Ma sarà necessario allargare l'angolo visuale facendo un passo indietro. In Francia l'immagine dello Stato del papa è quella formata dalla letteratura dei philosophes, infarcita di luoghi comuni sulla corruzione, la decadenza, la superstizione, la religiosità tutta esteriore delle scenografie barocche, l'ozio garantito dalla carità; il tutto vigilato strettamente dall'Inquisizione. Vi diedero un contributo anche gli illuministi lombardi, da A. Verri a Beccaria. Ma soprattutto fecero scuola i viaggiatori, i cui libri finiranno nello zaino dei generali di Bonaparte, a giudicare da certe immagini ritornanti, come quella della corte papale che ha infiacchito sotto la corruzione l'amore della libertà proprio degli antichi romani. L'ufficiale Lambert arrangerà i cittadini di Faenza e la Guardia civica, riuniti in piazza nel 1797, inneggiando alla

<sup>8</sup> Ho ricostruito in dettaglio tali aspetti nel mio *La confrontation de deux mentalités: l'Armée française et les villes de l'Etat du pape en 1796*, in *Français et Italiens à l'époque révolutionnaire et impériale, journées d'étude des 17 et 18 novembre 1995*, i cui atti sono in corso di stampa per cura dell'Université de Haute-Alsace, Mulhouse. A questo saggio rimando anche per i rinvii bibliografici. Y. Hersant, *Italie, anthologie des voyageurs français aux XVIIIe et XIXe siècles*, Paris, Laffont 1988.

ritornata libertà «Romains! écoutez sa voix maternelle» ecc.<sup>9</sup>, lasciandoci solo immaginare lo stupore dei Faentini al sentirsi chiamare 'Romani'.

Non meno ideologizzata l'immagine della Francia costruita dalle gazzette degli ex gesuiti e dai predicatori. Prima contro le 'novità' di Francia poi, dal 1792, contro le 'mostruosità': la Repubblica, l'esecuzione del re cattolico. Di qui la costruzione d'un muro di paura funzionale alla propaganda pontificia per liquidare il partito riformatore italiano, restaurando l'alleanza fra trono e altare<sup>10</sup>. Sapientemente la propaganda evocava ora la discesa in piazza del popolo contro i ceti elevati, ora il cannibalismo francese, provocato dalla fame, contro i ceti popolari. Ma si badi, non si tratta di astratta propaganda. Basti un esempio, fra i più curiosi: la gazzetta dei gesuiti «Notizie politiche», che si stampava a Cesena, per descrivere la degenerazione a carnefici dei giacobini francesi, scriveva che essi portano la camicia scolata e una sciabola, che trascinano per terra. Ebbene, quest'immagine che in Francia voleva significare l'uomo libero che si oppone all'oppressione (un dovere già proclamato dalla costituzione del 1793), si rovesciava nell'emblema dell'imbarbarimento nella propaganda d'Olttralpe. Ma ciò che di più sorprende è ritrovare quell'immagine due anni più tardi sugli occhi d'una popolana d'Ancona, che riferirà durante un processo, nel 1797, d'aver temuto di vedere comparire i Francesi, mostri terribili, appunto con le «lunghe sciabole che trascinano per terra»<sup>11</sup>. Potenza della suggestione e codificazione della paura.

Questa distanza ideologica e di mentalità si ripeterà di lì a poco fra gli ufficiali di Bonaparte e le popolazioni pontificie all'arrivo dell'Armée nella Pianura padana nell'estate del 1796. La visione 'etnologica' del generale Bonaparte è stata definita da Georges Lefebvre piuttosto rigida: egli sarebbe stato un uomo

<sup>9</sup> *Discours prononcé par le Citoyen Lambert, commandant les troupes Françaises, et la place à Faenza en Romagne*, senza data e indicazioni tipografiche, ma 1797, p. 3, in occasione del giuramento della Guardia civica.

<sup>10</sup> M. Cuaz, *'Le nuove strepitose di Francia': l'immagine della Rivoluzione francese nella stampa periodica italiana (1787-1791)*, in «Rivista storica italiana», C (1988), fasc. 3, pp. 526-528.

<sup>11</sup> A. Leoni, *Ancona illustrata*, Ancona, Bonaffi 1832, p. 336 e «Notizie politiche», Cesena, n. 62 (4 agosto 1795), pp. 512-513.

che perseguiva un sogno interiore di dominazione quasi planetaria, senza alcuna preoccupazione, al fondo, degli uomini e delle popolazioni dominate<sup>12</sup>. La sua è la mentalità del 'tutto politico': che gli fa avere attenzione per il ruolo della religione nel fanatismo o per la conservazione dell'ordine pubblico. Se si vuole poi guardare d'un colpo la distanza di mentalità fra Bonaparte e i sudditi pontifici lo si osservi nella basilica del tesoro di Loreto. Il Generale vi marciava col cappello in testa, come notarono subito le fonti clericali, a stimare il peso di tanti preziosi per stabilirne il valore monetario, quando per la gran parte della cultura popolare pontificia quelle gioie, rappresentavano in primo luogo un valore sacrale e, dunque, inestimabile.

Tale distanza di mentalità si ripete nella prima confrontazione reale e non più soltanto propagandistica, il cui aspetto più appariscente è senz'altro la paura, che concretamente viene a importare essenzialmente due forme di minaccia: da un lato la forza militare, dall'altra la maledizione divina. Vediamo come si articolano questi ruoli diversi. La paura è innanzi tutto la paura istintiva dello straniero, propria di comunità chiuse, quali erano rimaste le terre del papa. Tuttavia la paura non è un puro dato spontaneo, è coltivata dalla propaganda pontificia per governare la distanza col «diverso» e renderla incolmabile. Mario Tosti ha visto l'origine di correnti di panico collettivo al seguito delle predicazioni nei testi della propaganda controrivoluzionaria, sfornati dalle attive tipografie di Foligno e Assisi, particolarmente insistenti su immagini di terrore, sangue e irreligione<sup>13</sup>. Ma c'è anche una paura alimentata dai generali napoleonici, per scoraggiare in anticipo ogni reazione ed esigere dalle comunità le contribuzioni contratte col patto di Bologna del 23 giugno 1796. Pagare per essere risparmiati dalla guerra e consegnare i fucili da caccia ai depositi. Insomma, debilitare una resistenza prevista e annullarla.

<sup>12</sup> In L. Bergeron, *La société et les institutions*, in I. Tognarini (a cura di), *La Toscana nell'età rivoluzionaria e napoleonica*, Napoli, ESI 1985, p. 41.

<sup>13</sup> M. Tosti, *Gli «Atleti della fede»: emigrazione e controrivoluzione nello Stato della Chiesa (1792-1799)*, in D. Menozzi (a cura di), *La Chiesa e la Rivoluzione francese*, Bologna, Dehoniane 1990, p. 257. Per la Francia, v. F. Lebrun, *Parole de Dieu et Révolution. Les sermons d'un curé angevin avant et pendant la guerre de Vendée*, Paris, Imago 1988.

Ora, come si presentano gli ufficiali francesi che percorrono in quell'estate le legazioni romagnole e marchigiane? Lo schema è antico: la minaccia militare, secondo la retorica della forza controbilanciata dalla cura paterna per chi si assoggetti. Quante minacce, proclami d'incendi, descrizioni di vendette e punizioni esemplari popolano gli archivi. Come non ricondurle a una consapevole politica della paura, quale possiamo leggere, per esempio, fra le raccomandazioni di Bonaparte al generale Berruyer? L'11 gennaio 1798 questi stava per muovere su Roma, ufficialmente per punire gli assassini del generale Duphot, quando riceveva dal generale in capo la seguente disposizione: «Lorsque vous vous trouverez à deux journées de Rome, vous menacerez alors le Pape et tous les membres du Gouvernement qui se sont rendus coupables du plus grand de tous les crimes, afin de leur inspirer l'épouvante et de les faire fuir»<sup>14</sup>. In tale economia, Verdier, un altro generale, poteva bene esaltare la propria forza paragonandosi pubblicamente a un vulcano. A sua volta, il generale Rusca, dopo la repressione della rivolta di Sant'Elpidio, pubblicava un manifesto per ricordare agli abitanti che la «vendetta dell'Armata repubblicana era per rendervi e fulminarvi»; che i ribelli «hanno pagato ben caro la loro follia», che «è stato fatto un massacro di questi scellerati, e gli altri non saranno risparmiati»<sup>15</sup>, se non rientreranno nel buon ordine e via così.

Questa minaccia sembra essere stimata irresistibile soprattutto dalle classi dirigenti: nobili e vescovi invocano le leggi dell'ospitalità, pena la condanna a morte, affinché le comunità paghino il pattuito. Diverso è il comportamento dei ceti più bassi, la cui reazione segna una differenza fra Nord e Sud dello Stato pontificio. Nella parte Nord la paura si risolveva presto in reazione punitiva, nel Sud in ondate di panico culminanti nella evocazione del miracolo. Occorrerà vedere, perciò, quali ceti e quali attitudini sottendono queste diverse forme di resistenza. Si tratta poi d'una resistenza alla Rivoluzione o di gesti più antichi?

Nella parte Nord si può dire che la paura iniziale si esaurisca

<sup>14</sup> *Correspondance de Napoléon Ier publiée par ordre de l'empereur Napoléon III*, Paris, Plon-Dumaine 1858-1870, tome troisième (1859), pièce 2404.

<sup>15</sup> Cit. in S. Petrucci, *Insorgenti marchigiani. Il trattato di Tolentino e i moti antifrancesi del 1797*, Macerata, Sico 1996, p. 225.

presto: la possiamo misurare per esempio sul sequestro dei fucili: se a Faenza il 24 giugno Augereau riusciva a farsi consegnare 94 mila fucili, il giorno successivo a Forlì ne raccoglieva solo 28 mila, sebbene le due città si equivalessero per numero di abitanti, e il sequestro s'interrompeva alla sua partenza, quando con improvviso moto di piazza decine di rivoltosi sfondavano la porta del deposito riprendendone una parte. Cinque giorni più tardi a Lugo, quelle stesse classi urbane rifiutavano l'ingiunzione trincerandosi nella propria autonomia. In un'osteria maturava la rivolta, guidata da un fabbro, che si estendeva per riavere gli amati fucili, finendo per mettere sotto accusa la stessa municipalità, colpevole di aver ceduto al ricatto. I rivoltosi rispolveravano il vecchio gonfalone municipale e s'insediavano nelle stanze del governo, ritirando i passaporti ai magistrati e respingendo gli inviati del cardinal Chiaramonti, vescovo d'Imola. Una rivolta contro l'ufficialità del potere, laico e religioso, che aveva rinunciato a proteggere la città. I popolani trovavano identità collettiva nel linguaggio religioso, comune alla loro mentalità, simbolizzato dalla difesa della statua d'argento del santo protettore, finita tra i preziosi ceduti ai Francesi. Il 7 luglio infine la vendetta francese: la cittadina veniva messa a sacco.

Ecco i caratteri d'una prima resistenza alla Rivoluzione che non ha nulla dell'insorgenza, né del disegno d'una società teocratica. Il linguaggio religioso è fattore d'identità della chiusura comunitaria, i cui obiettivi immediati sono nessun governo, nessuna tassazione, autodifesa (emblematico il pentimento riguardo ai fucili). Gli effetti politici derivano dal contesto, dal fatto che il distacco è impossibile, che accettare o respingere i Francesi diviene oggetto di opzione politica, cioè fra papalini e giacobini. Allora rientreranno in gioco quelle classi dirigenti, tradizionali e di nuovo conio, che per il momento sono state scavalcate dai rivoltosi. Naturalmente la Chiesa è avvantaggiata, da questa parte, potendo sfruttare l'appello religioso, mentre i nobili ne sono spaventati e si riconforteranno nell'idea che ormai sia necessario uno Stato efficiente per garantire l'ordine pubblico, ciò che farà il Regno napoleonico.

Nella parte meridionale dello Stato pontificio l'insieme delle reazioni prevalenti può essere raccolto sotto la rubrica del miracoloso, cioè nella ricerca d'un rifugio consolatorio, non forzata-

mente fatalistico<sup>16</sup> né, 'ingenuo', che riscopre le pratiche d'una religiosità magico-popolare, sulla quale s'innesterà la guida delle autorità religiose. Sarei dunque per escludere la regia dei chierici nel fenomeno delle Madonne prodigiose dell'estate 1796. Direi che nell'immediato la reazione della folla è spontanea, frutto del panico e del senso di tradimento ispirato dal comportamento delle autorità, che dopo aver evocato in mille occasione i fulmini del Cielo contro i sacrileghi giacobini, si tirano da parte col compromesso, quando non fuggono dalle sedi, come faranno tutti i vescovi e i governatori di lì a qualche mese, abbandonando le città a loro stesse. Il vuoto di autorità si colmava, ma solo provvisoriamente, nel settembre-ottobre 1796, durante i preparativi della resistenza militare, finiti però in un nulla di fatto.

In questa situazione di sbando, dopo che il papa si era accordato con Bonaparte a Bologna nel giugno 1796, i ceti urbani minuti, seguiti poi dai montanari, finivano col coinvolgere nell'emozione religiosa anche i ceti delle professioni, artigiani, medici e avvocati, perfino preti refrattari già fuggiti dalla Francia e riparati nello Stato pontificio. Ceti diversi, ancora in gran parte legati da una ramificata organizzazione confraternale, di opere pie, sorvegliate da uomini di curia. Gabriele De Rosa indicava proprio in tale socialità, non intaccata dal riformismo illuminato, la 'struttura sociale' d'una città come Roma e credo che non ci si sbaglierebbe a estenderla a gran parte delle città dello Stato del pontefice<sup>17</sup>.

La serie dei 'miracoli' iniziava ad Ancona il 25 giugno 1796, due giorni dopo l'armistizio di Bologna, col quale il papa cedeva a Bonaparte la fortezza sul porto, e si protrarrà per un paio di

<sup>16</sup> K. Thomas, *La religione e il declino della magia. Le credenze popolari nell'Inghilterra del Cinquecento e del Seicento*, tr. it., Milano, Mondadori 1985, p. 744: «la fede nella provvidenza era affatto compatibile con la fede nelle proprie risorse». Sulla tradizione del prodigioso, v. P. Vismara Chiappa, *Miracoli settecenteschi in Lombardia tra istituzione ecclesiastica e religione popolare*, Milano, Istituto propaganda libraria 1988.

<sup>17</sup> G. De Rosa, *Mutamenti rivoluzionari e tradizioni confessionali nei Paesi occupati dalle armate napoleoniche*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 35, 1989, pp. 14-15.

mesi, intrecciando diverse esigenze<sup>18</sup>. Essa interpretava sul piano letterale il modello devozionale della Chiesa d'antico regime, secondo il quale la minaccia faceva parte dell'irritazione divina contro la società cristiana macchiata di peccato. Tradizionalmente la minaccia veniva scongiurata mediante la penitenza e la devozione. Ebbene, il panico riapriva tale meccanismo d'autodifesa. Lo avvertirono per prime le donne del porto, che sentendo prossima la fine dei figli nelle fauci dell'orco francese li affidarono pubblicamente alla Madonna, perché li facesse morire. A questo punto, come raccontano le cronache, si aveva il segno della benevolenza divina, col movimento degli occhi della sacra immagine dipinta, e poi di altre. L'esperienza dello straordinario si ripeteva nei giorni seguenti e si allargava a partire dall'epicentro anconetano verso la montagna circostante (Monte Marciano, Montaldobbo-Ostra). Migrava poi sulle rotte commerciali verso sud: l'8 luglio toccava Perugia, il 9 Gubbio e Roma. Nella capitale si rinforzava nei quartieri popolari con 49 prodigi e coinvolgendo una persona su tre, e s'irradiava in un paio di settimane verso Civitavecchia e Viterbo, Terni, Frascati e Frosinone. L'onda rimontava allora verso nord, nella seconda quindicina di luglio, ma come riflusso indebolito. Senza più agitare le folle il 16 luglio sfiorava Ravenna, quindi Urbania, Rimini e Forlì tra il 26 e il 28.

Non è difficile vedere anche in questo fenomeno alcune caratteristiche già viste nella rivolta dei fucili. Attraverso il miracolo le folle sembrano sganciarsi dalle tradizionali tutele, perfino dei parroci, per inaugurare una sorta di 'democrazia mistica', che rinsalda la comunità nella sua autosufficienza. Lo dimostrano curiosi fenomeni di affratellamento inedito durante i miracoli: diversi testimoni riferiranno d'aver notato una maggiore morigeratezza nei costumi e perfino nel parlare della gente; la carità più pronta. Ci fu chi depose ai piedi delle immagini prodigiose le armi da fuoco e da taglio, più in generale ci si riconciliava delle passate inimicizie. Lo stesso faranno le comunità montane marciando con lunghe processioni verso i luoghi epifanici. Curioso fatalismo si direbbe, se appena oltre l'Appennino,

<sup>18</sup> M. Cattaneo, *Maria versus Marianne. I 'miracoli' del 1796 ad Ancona*, in «Cristianesimo nella storia» 16, 1995, pp. 56-57.

nella pianura romagnola, i fucili venivano ripresi rabbiosamente ai sequestratori, nella convinzione di difendersi da sé; nell'altro versante essi erano, invece, pacificamente ceduti, se pure a un potere taumaturgico, quasi un'offerta a Dio per propiziare la pacificazione. E tale risposta, si badi, non era solo da commisurare all'oscura minaccia, giacché continuerà anche dopo l'arrivo dei due soli militari francesi spediti ad Ancona a visitare il forte, l'unico edificio della città ceduto ai Francesi. Come dire che l'aspirazione a quell'ideale 'repubblica mistica', intangibile e chiusa in se stessa, superava il disincanto della realtà.

Attenzione però a non sottovalutarne l'intrinseca violenza interna: l'affratellamento riconfermava la supposta purezza comunitaria ed espelleva coloro che non partecipavano di quello spirito mistico. Per questo essi venivano considerati 'giacobini' e 'atei', e presi di mira dal fanatismo insieme agli ebrei. Il che già testimonia dell'impossibile ricucitura delle «due città» di cui si diceva all'inizio e prelude a tutt'una letteratura anticlericale, centrata sulla contrapposizione fra 'miscredenti' e 'papalini'. Non bastarono casi isolati di scetticismo, manifestati qui e là da autorità religiose: la prevalente tentazione, nelle gerarchie clericali, di assecondare il fanatismo piegando fenomeni della fede per fini politici, induceva fra i colti una reazione uguale e contraria, trasformando la loro resistenza alla «credulità popolare» in aperta sfida anticlericale e perfino sacrilega<sup>19</sup>. Dovremo tornarci fra un momento.

3. Le letture che sono state date, in sede storiografica, sul fenomeno delle madonne prodigiose dell'estate 1796 ritornano su certi elementi comuni. Prevalente è tra gli studiosi l'attribuzione della causa scatenante al panico, determinato dall'invasione francese. Siamo per confermare questo aspetto, pur che si dialettizzi la varia metamorfosi della paura, che si fa panico o rivolta punitiva, come abbiamo cercato più sopra di illustrare. Ma c'è un ulteriore fattore da sottolineare. Prima De Felice e poi più recentemente, con analisi più ricca, Marina Caffiero hanno as-

<sup>19</sup> Su certi aspetti della 'lezione' del sanfedismo, v. P. Viola, *Les intellectuels napolitains face à la défaite de 1799*, in F. Lebrun et R. Dupuy (éd.), *Les résistances à la Révolution*, cit., pp. 321-330.



sunto il fenomeno del miracoloso come espressione sia della paura, che della fondamentale regia delle autorità clericali. Tale conclusione è del resto implicita nella successione della concettualizzazione storiografica: se la paura muove dalla propaganda clericale contro la Rivoluzione, le rivolte antifrancesi ne seguirebbero fatalmente il paradigma oppositivo, tanto più che qualcuno potrebbe rievocare l'appello alle armi diffuso da Pio VI nel 1793. A me pare, invece, che tale direzione dall'alto non sia spesso postulabile, almeno nella prima fase 1796-97, e anche per presupposti evidenti, quali la fuga generalizzata delle autorità religiose (legati e vescovi) dalle città all'approssimarsi dei Francesi<sup>20</sup>.

Ma di più, a lato della rarefazione delle autorità pontificie, lo stesso fenomeno del miracoloso è forse rivelatore d'un momento di rivolta e affrancamento dei ceti popolari anche minuti. Lo si noterà nel fatto che il miracoloso fuoriesce dai quadri istituzionali di gestione del sacro e si presenta come protesta e autorganizzazione. Che alcuni preti siano stati trascinati nell'agitazione non significa che ne fossero i promotori, anzi in certi casi sembrano sopraffatti dallo stesso fanatismo popolare. Non a caso l'esplosione dei prodigi si ha dopo la firma dell'armistizio di Bologna fra il papa e Bonaparte, quando cioè la Chiesa appare disposta al compromesso con gli invasori. Il papa aveva ceduto la fortezza d'Ancona, non la città, al Generale e là muove il miracolo che si ripeterà espandendosi altrove.

La ribellione esprime esigenze antiche e sembra rientrare a pieno titolo nelle rivolte di tipo autonomistico, secondo un'utopia dell'unità indifferenziata della comunità. L'unità di tutti contro le divisioni, le polemiche, la 'politica', quelle 'infezioni' già penetrate in città e avvertite come disaffezione alle pratiche devozionali. Così il miracolo rappresenta piuttosto il grido che la discussione, la negazione della 'parola' e della Ragione, la pacificazione (consegna dei fucili all'altare), la purificazione che prelude al sognato regno dell'uguaglianza (consegna agli altari degli oggetti trovati o rubati). In questo senso il popolo s'investe di sovranità. La sua reazione è anche punitiva, e ha caratteri ti-

<sup>20</sup> N. Bianchi, *Come Napoleone I entrò in Pesaro e nelle Marche l'anno 1797*, in «Le Marche» X 4, 1911, p. 5.

pici del 'mandato'. I contadini francesi dell'89, secondo Georges Lefebvre, erano convinti di eseguire una volontà (politica) del re per sventare i complotti aristocratici<sup>21</sup>. I popolani pontifici, invece, ubbidiscono a un mandato 'divino' e i parroci paiono talvolta loro prigionieri. Nella reazione punitiva essi si fanno direttamente carico d'un'interpretazione letterale di antichi postulati religiosi: parare l'offesa al Cielo, prima che si scateni su tutti la punizione inesorabile. La reazione punitiva, cioè, scaturirebbe qui da una piega religiosa nella mentalità popolare. Lefebvre metteva la reazione punitiva in successione alla paura come un dato oggettivo, trascurando quella che a noi parrebbe, invece, l'interna necessità. A Urbino i rivoltosi entrati in città, nel febbraio 1797, non solo abbattevano le insegne francesi, ma proscrivevano il carnevale, in segno di penitenza<sup>22</sup> e direi quasi in suppletiva d'un'autorità religiosa incerta sul da farsi. A Recanati il «popolo fanaticizzato» si ostinò a domandare la processione «occupando la chiesa e le strade vicine fino a notte avanzata», come raccontava contrariato il nobile Monaldo Leopardi<sup>23</sup>.

Il paradigma d'un tale comportamento non sarà da cercare lontano. Basti dire che il papa Pio VI all'arenarsi delle trattative di pace col Direttorio, nel settembre 1796, mostrava di credere a una resistenza che univa in gradazione ascendente tutti i ceti sociali fino all'Onnipotente, al quale era rimessa la protezione della «Sua santa religione, e la giusta causa dei suoi fedeli»<sup>24</sup>. Carattere peculiare della mentalità religiosa, si dirà, che conta sull'utopia dell'unità del corpo sociale e nel desiderio di protezione magica. Ma come proteggere qualcuno da un nemico demonizzato? Perciò nell'invocazione del miracolo era spesso con-

<sup>21</sup> G. Lefebvre, *La grande paura del 1789*, tr. it., Torino, Einaudi 1973, p. 110.

<sup>22</sup> G. Garavani, *Urbino e il suo territorio nel periodo francese (1797-1814)*, Urbino, Arduini 1906, pp. 53-54.

<sup>23</sup> M. Leopardi, *Autobiografia e Dialoghetti*, a c. di A. Briganti, Bologna, Cappelli 1972, pp. 98-99.

<sup>24</sup> Così in un foglio a stampa del 1796, ampiamente citato da S. Papini, *La S. Casa di Loreto e l'invasione francese del 1796*, tesi di laurea diretta da M. Bonvini Mazzanti, Università di Urbino, Facoltà di Magistero, Corso di laurea in Pedagogia, anno accademico 1995-96, p. 35.

tenuta una maledizione. La si veda nella varia letteratura che denunciava le pendenze sacrileghe dei nemici, cioè le offese a Dio, contro le quali non avrebbe tardato la folgore celeste. Quanti fulmini nella poesia arcadica d'occasione e quanta letteratura profetica e apocalittica<sup>25</sup>. Un futuro giacobino, l'abate Cesare Montalti, fra i tanti, evocava nel 1792 la punizione dei nemici: «Odalò già che romba / del concepito sdegno / su le ner'ali e piomba / a fulminar l'indegno»<sup>26</sup>.

In questo senso la ribellione degli impauriti popolani del 1796 non è orientata risolutamente contro i Francesi, bensì contro un vario insieme comprendente nobili e autorità religiose, colpevoli di non sapere annientare (magicamente) il nemico. Sicché l'evocazione del miracolo, che si ripeterà in forma parossistica nel corso del 1796, verrà a rappresentare quella reazione punitiva che i chierici non eseguivano, rifugiandosi nella preghiera e nella provvidenza. Ma i 'diversi' che minacciano, il Male che la Chiesa stenta a punire, saranno oggetto d'una vendetta da anticipare per il bene di tutti. Questi alcuni elementi di base d'una mentalità popolare, formata da torme di predicatori, in ispecie francescani e domenicani, così famigliari in queste zone sempre sul filo dell'eresia. Riconferma del 'buon governo' pontificio e delle sue radici popolari, come scrivevano le autorità pontificie, in polemica con la propaganda cispadana? No, certamente, almeno restando fra i ceti minuti.

La chiusura comunitaria, che essi esprimono con l'autonomismo, non costituirà una restaurazione, neppure al termine del Triennio giacobino. Già De Felice aveva notato che costoro reclamavano nel 1799 il «Regno della fede» e non già la ricostituzione delle precedenti magistrature<sup>27</sup>. In altri casi il miracolo rappresenta l'unica forma d'obbligazione etico-religiosa che il minuto popolo dispone per coinvolgere le autorità religiose e in

<sup>25</sup> M. Caffiero, *La fine del mondo. Profezie, apocalisse e millennio nell'Italia rivoluzionaria*, in D. Menozzi (a cura di), *La Chiesa italiana e la Rivoluzione francese*, cit., pp. 287-357; B. McGinn, *L'anticristo*, tr. it., Milano, Corbaccio 1996, p. 324 e sg.

<sup>26</sup> Cit. in R. Comandini, *Atteggiamenti del clero riminese di fronte alle novità della Francia (1789-1796)*, cit., p. 135.

<sup>27</sup> R. De Felice, *Italia giacobina*, cit., p. 45.

genere i maggiorenti nell'autodifesa comunitaria. Linguaggio condiviso e obbligazione morale ci riconfermano della relativa autonomia del movimento popolare. Basti a comprova il fastidio manifestato, fra gli altri, dal nobile Monaldo Leopardi, che nel 1799 si chiedeva come mai la Chiesa indugiasse, senza risolversi, e non lo mettesse a tacere. Quel popolo che sembrava uscito dai tradizionali schemi remissivi di comportamento, inducendo il nobile ad auspicare, lui papalino, l'intervento francese<sup>28</sup>.

4. Ma una tale autonomia è probabilmente da vedere all'opera intorno a un altro principio cardine delle agitazioni del 1796-97, quello della difesa d'un'«economia morale». Diversi interpreti si sono dati pensiero di evocare un aggravamento della crisi economica negli ultimi decenni del Settecento per spiegare la rabbia popolare. Senza sminuire una tale ipotesi, assai documentata, la nostra indagine intende privilegiare, piuttosto, la ricerca di alcuni moventi della rabbia popolare, che ci sembrano legati più alla percezione del fenomeno economico che alla sola quantità statistica. Si tratta del terreno etico-religioso (praticato da certa storiografia d'oltralpe), per il quale l'annata agraria rappresenta un ordine morale appartenente a un ciclo naturale e divino intangibile. Per questo il sospetto e talvolta l'odio popolare prendono di mira soprattutto i monopolisti, gli incettatori, parificati spesso ai 'peccatori' e agli 'affamatori'. Questi i 'signori', divenuti tali grazie alle speculazioni, cioè alle esportazioni favorite dal riformismo illuminato. Una pratica che certa mentalità popolare considera semplicemente 'egoismo', violazione del preminente obbligo del sostentamento locale. L'economia morale prescrive la cessione a buon prezzo del grano sulla piazza del paese, nonché l'insegnamento evangelico sul dovere dei ricchi di soccorrere i 'fratelli' poveri. Norme tanto radicate nelle società rurali che trovano riscontro in certo utopismo sociale settecentesco, lasciando un'impronta anche nella letteratura giacobina. Franco Catalano, fra i primi, registrava puntualmente in Italia teorizzazioni giacobine sul diritto popolare alla

<sup>28</sup> M. Leopardi, *Autobiografia*, cit., pp. 158-170.

sussistenza e sul dovere del governo di disciplinare i prezzi e le esportazioni di generi alimentari<sup>29</sup>.

L'«economia morale», dunque, sottende tutt'un ordine sociale, a cui richiamare le autorità religiose, spesso lassiste in materia. I ceti popolari se ne sentiranno investiti, in qualità di garanti e difensori, al tempo dell'esazione forzata delle «contribuzioni» per mano francese, come ne avvertirono la violazione dai «signori», negli anni precedenti. La sollevazione di Fano del 1791, una delle più note, riassumeva un po' tutti questi elementi: la protesta contro l'aumento del prezzo del pane, l'intervento calmieratore del vescovo Severoli, l'ostilità dei nobili e degli incettatori, che minacceranno le autorità papaline ostentando simpatie verso i Francesi «liberatori» dal «cattivo governo» dei preti<sup>30</sup>.

Se l'ipotesi è vera, saremmo per porre nella resistenza del fronte morale la qualità che dà il segno di fondo alle comunità, determinandone la loro apertura o chiusura verso l'esterno. Certo, paura miracoloso autonomismo affrancamento dalle tutele, scollamento della vecchia società pontificia, provocano pressoché dappertutto la formazione di «repubbliche» autonome. Crivellucci notava, a ragione, che con la presenza di Bonaparte ogni città marchigiana divenne una repubblica, ma sulle terre ducali e nelle legazioni fu lo stesso. Tuttavia è da vedere quale realtà, concretamente, era sottesa a un tale fenomeno, che in fondo persegue l'unico modello davvero diffuso nella cultura politica di queste zone, stante la memoria degli antichi micro-stati al centro dei dibattiti eruditi e accademici.

Fin dalle prime rivolte una certa dialettica sembra farsi strada. Da un lato pare preminente l'autonomismo delle comunità sostenuto dalla volontà di recuperare privilegi locali erosi dal centro romano, in materia di dogane, usi civici e soprattutto per cancellare le norme limitanti il commercio delle granaglie. Dall'altro il malcontento popolare, capace di traboccare nella ribellione (come a Fano), sembra investire quel timido riformismo illuminato che aveva toccato anche lo Stato pontificio, scontento-

<sup>29</sup> F. Catalano, *Illuministi e giacobini del '700 italiano*, Milano-Varese, Istituto editoriale cisalpino 1959, pp. 251-253.

<sup>30</sup> S. Caponetto, *Il giacobinismo nelle Marche. Pesaro nel triennio rivoluzionario (1796-1799)*, in «Studia Oliveriana» 10, 1962, pp. 30-31.

tando un po' tutti. Ma un'analisi che si fermasse a questo piano rischierebbe di unificare realtà invece ben più distanti, perché lo Stato pontificio conservava discontinuità marcate nella giurisdizione sui suoi territori nominali. Perciò talune comunità interessate dalla ribellione del 1796-97 erano zone senza Stato, a cui non si poteva chiedere nulla, altre soffrivano, al contrario, d'un isolamento recente, vissuto come emarginazione. Si pensi all'insieme di quei territori che costituiranno il dipartimento del Trasimeno<sup>31</sup>. Si pensi ancora al Montefeltro, dove i Francesi neppure arrivarono, né vi furono praticate requisizioni per conto del Comando pesarese. In gran parte della Massa Trabaria, nei suoi piccoli paesi da Piobbico (dove ci si armò ugualmente) a Marcatello, i Francesi non asportarono nulla; le magistrature cittadine non furono toccate e i miliziotti continuarono a portare la coccarda pontificia. Eppure l'insorgenza ci sarà anche qui. Anzi, secondo una testimonianza coeva, gli unici 'disturbi' arrecati in paese saranno opera proprio dei soli rivoltosi armati<sup>32</sup>. A significare che la ribellione era annidata nella realtà dello Stato ben prima dell'89 e che si appalesava al crollo delle istituzioni pontificie, venute meno anche dove l'Armée non s'era accampata.

Emblematico ancora della spontaneità del movimento è che alcuni episodi rilevanti per violenza e numero dei partecipanti, come quelli di Urbino e Fossombrone, si svolgano posteriormente o meglio continuino nonostante la firma del Trattato di Tolentino (19 febbraio 1797), nonostante cioè l'impegnativa francese a restituire quei territori al papa. In altri casi l'insorgenza non solo non si spegne col ritiro dei Francesi ma le ritornate autorità pontificie dovranno imporsi, facendo uso perfino delle truppe di linea, come a Urbania<sup>33</sup>. Il legato pontificio, mons. Saluzzo, visitando il Montefeltro in quei mesi notava che quelle popolazioni «hanno preso piacere di vivere senza occupazione e senza dipendenza». Là si troverebbero, secondo le autorità romane, «teste riscaldate» intenzionate a costituire una «re-

<sup>31</sup> C. Minciotti Tsoukas, *I «torbidi del Trasimeno» (1798). Analisi di una rivolta*, Milano, Angeli 1988.

<sup>32</sup> S. Petrucci, *Insorgenti marchigiani*, cit., p. 157.

<sup>33</sup> *Ivi*, pp. 194-195.

pubblica particolare»<sup>34</sup>. Ma prima d'insistere su tale aspetto autonomista o indipendentista delle rivolte, sarà il caso di richiamare altri caratteri, che ne rivelano la natura. L'ignoranza militare, in primo luogo, sulla quale sono concordi i testimoni. Fra questi don Murri, un religioso filogiacobino di Loreto, ne dava un quadretto dove spicca l'improvvisazione. Descriveva una cinquantina di armati dicendoli «cavalleria dei contadini co' suoi villani a cavallo da far ridere i capponi» diretta dal capitano Alessandrini, «uomo settuagenario, ignorantissimo in tutto»<sup>35</sup>. Ma se l'impreparazione militare, la mancanza di nozioni belliche, depone per l'autenticità popolare delle rivolte, e in ispecie rurali, lo stesso che in Vandea<sup>36</sup>, l'ignoranza e l'incapacità di stimare il pericolo, a cui esponevano villaggi e città, ci portano nel cuore d'una resistenza a più facce, che va dalla crociata alla maledizione, non avendo al fondo una nozione precisa del peso delle forze in campo, come in complesso riassume quanto si diceva sul ricorso a un'evocazione ultraumana.

5. Nelle città della pianura, come mostra una linea di studi che va da Giovanni Natali ad Angelo Varni, la questione dell'autonomismo giocava a favore di Bonaparte. L'antica memoria dell'autogoverno municipale riaffiorava come affermazione d'un potere laico «che aprisse finalmente la via ad iniziative di crescita civile ed economica precluse dall'intreccio con l'autorità religiosa». Tali spinte, a parere di Varni, compensavano in qualche modo la debolezza della borghesia, che intorno al concetto della 'libertà', libertà del municipio, proponeva la sintesi della «modernità rivoluzionaria con il sogno del ripristino dell'antica indipendente comunità medievale»<sup>37</sup>. Di qui a nostro parere una molteplicità di declinazioni di quel concetto di indipendenza o meglio libertà come indipendenza, che si era manifestato fin da prima dell'invasione francese. Si pensi per tutte alla

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 196.

<sup>35</sup> Cit. in A. Parisi, *Napoleone Bonaparte a Loreto e le vicende della santa casa*, in «Rassegna storica del Risorgimento», 1929, fasc. 4, p. 743.

<sup>36</sup> C. Tilly, *La Vandea*, cit., pp. 310-312, 322, 323.

<sup>37</sup> A. Varni, *Introduzione* a Id. (a c.), *Per diritto di conquista. Napoleone e la spoliazione dei Monti di Pietà di Bologna e Ravenna*, Bologna, Il Mulino 1996, p. 10.

congiura bolognese Zamboni-De Rolandis, illustrata dagli studi di Umberto Marcelli. Si pensi più in generale all'ostilità verso il «governo dei preti», a un tempo rivendicazione laica e generica parola d'ordine anticlericale e interclassista. Di fatto intorno all'autonomismo ruota una varia dinamica politica, i cui fini sono spesso contrastanti nel medio periodo e sono anche in dipendenza della centralità o meno rispetto alle capitali dello sviluppo. In periferia, ad esempio, sembra più pronunciata una certa convergenza fra i due estremi della scala sociale, entrambi sensibili alla chiusura comunitaria: la plebe per paura, la vecchia nobiltà agraria per conservatorismo.

L'autonomismo può incontrare, in certi casi, le confuse esigenze di un'insorgenza borghese. È quanto sembra delinearsi nell'Alto Montefeltro intorno a San Leo, centro cittadino e fortezza militare a sorveglianza fra Romagna e territori dell'antico Ducato d'Urbino<sup>38</sup>. La rivolta sembra far capo essenzialmente a due potenti famiglie del posto, suddivise in più rami, come i Masini e i Bartolini, con residenze anche in pianura (a Savignano) e pure nell'antica capitale ducale (Urbino), arricchitesi a quanto pare grazie ai possedimenti terrieri e al commercio delle granaiglie fra i due versanti dell'Appennino. Perché, dunque, assecondare o guidare la rivolta popolare? Le due famiglie sembrano intenzionate a profittare della paura e del momento generale di sbandamento per difendere e ampliare i privilegi già acquisiti, grazie a uno Stato pontificio piuttosto debole nei controlli, specie sulle zone di confine. Di qui probabilmente l'interesse delle due famiglie a mantenere una situazione di vantaggio, che consente loro di aggirare le limitazioni sulla grascia e nella quale l'incetta dei grani può garantire fruttuose speculazioni. Una borghesia di vecchio stampo, probabilmente diversa da quella dinamica, costituitasi più di recente sulla costa.

La rivolta 'antifrancese' le consente di acquisire ulteriori vantaggi, che sono di già un indice di ciò che le preme. Riesce ad allontanare il castellano, rappresentante del Governo pontificio,

<sup>38</sup> Per l'insorgenza sul Montefeltro attingerò essenzialmente alla narrazione ricca di documenti d'archivio di S. Petrucci, *Insorgenti marchigiani*, cit., in particolare alle pp. 172, 173, 195, 197-200, discostandomene per quanto riguarda l'interpretazione.



e costituisce un Parlamento feretrano nel marzo 1797, una specie di repubblica autonoma, che al ritiro dei Francesi dovrà vedersela con le rimontanti autorità pontificie. Tanto più che queste, sull'onda delle rivolte, sembrano spinte all'intransigenza verso l'applicazione delle normative sulle esportazioni, le incette e le speculazioni. Allora tale borghesia, forte delle sue posizioni nelle gerarchie locali, cambierà di campo ribellandosi al papa. Sicché quando la Santa sede ripristinerà il castellano, sua longa manus, inizieranno da parte dei Masini e dei Bartolini trame insurrezionali contro il governo pontificio, fino al punto di inviare messi al comandante francese di stanza a Rimini perché occupi militarmente San Leo<sup>39</sup>. Se si pensa che solo il 5 marzo 1797 gli insorgenti si erano gloriati di avere strappato la fortezza proprio ai franco-cispadani, si ha un'idea del rapido evolvere degli schieramenti politici e come al fondo resti operante quell'esigenza di autonomia che percorre le rivolte del periodo.

Solo che in questo caso l'autonomia non significa chiusura, come spesso si coglie – invece – nel movimento popolare, ma libertà commerciale. Saranno proprio gli esponenti delle due famiglie a sostenere nel Parlamento feretrano il ripristino degli antichi privilegi che godeva il Montefeltro ai tempi della devoluzione alla Santa Sede. La memoria mitica, però, si traduceva nell'espressione d'una volontà tutta quotidiana: la necessità di diminuire gli ufficiali del fisco e di promuovere il libero commercio tra Romagna, Urbino e il Montefeltro. Di fronte alla sordità delle autorità pontificie, come stupirsi che si cerchi di rimettere in moto i rivoltosi e questa volta contro il papa? Emblematica in questo senso la vicenda del giovane Pietro Bartolini. Accusato di trame sarà arrestato e imprigionato dai papalini, per essere infine liberato dal comandante francese, grazie a uno scambio di prigionieri. Non per questo potrà dirsi del tutto convertito al 'giacobinismo', anzi in certi momenti pare essersi pronunciato contro le due nazioni egualmente nemiche, la Francia e lo Stato pontificio<sup>40</sup>. Tuttavia, dietro il sogno di ripristinare

<sup>39</sup> P. Sorcinelli, *Nota sul movimento giacobino nella Legazione di Urbino*, in «Atti e memorie della Deputazione di storia patria per le Marche» 7, 1971-73, p. 210 n.

<sup>40</sup> P. Sorcinelli, *Nota sul movimento giacobino*, cit., p. 214.

l'antica capitale ducale, questa borghesia dovrà accorgersi che senza un nuovo Stato, di tipo francese o federalista, l'autonomismo 'cittadino', per quanto riformato, non garantiva più quegli spazi di sviluppo commerciali tanto desiderati. Ma non si corra troppo in fretta, perché l'orizzonte nazionale è ancora una consapevolezza lontana. Intanto sarà il caso di constatare che le rivolte del 1796 si caratterizzano non solo per l'attaccamento a costumi tradizionali, all'offesa alla religione, come spesso è stato notato in passato, ma anche per il venir meno del tradizionale e fragile equilibrio interno alle città e fra queste e la campagna, per non dire fra montagna e pianura.

È d'altronde vero che quasi ovunque i ceti urbani minuti e le campagne segnano un gesto di autonomia dalle tradizionali tutele, e in certi casi, come a Sarsina, si arriverà a proclamare l'autonomia assoluta, cioè nessun governo. Un tema di lunga durata, che tornerà in età napoleonica e nel Risorgimento<sup>41</sup>. Tuttavia l'autonomismo sembra caratterizzarsi per gradi diversi di consapevolezza politica. La si direbbe scarsissima nel fenomeno del miracoloso, che sembrerebbe piuttosto orientato a privilegiare chiusure di tipo localistico. Esso sarà ovviamente riassorbito con facilità dalle autorità religiose. La Santa Sede interpretandolo come segno d'attaccamento al vecchio ordine politico gli darà subito risonanza internazionale mediante i suoi ambasciatori. Del resto quei gesti se letti in prospettiva rientravano in tutta una «politica della santità», come l'ha definita Marina Caffiero, consistente in una contrapposizione alla cultura dei Lumi mediante il ricorso al mito della cristianità medievale e a una devozione di tipo sentimentale, in cui il miracolo sottintendeva la riconferma d'un modello di vita basato sulla penitenza<sup>42</sup>. Il contrario speculare del modello di vita attiva dell'«honnête homme» elaborato dal laicismo dei Lumi e riconfermato dai giacobini. Conseguenza probabilmente da questo diverso grado della riconferma del 'patto' fra Chiesa e popolo, se l'anticlericalismo

<sup>41</sup> Ho ricostruito alcuni momenti delle insorgenze antinapoleoniche nel mio *Criminalità e violenza in una società di montagna fra Sette e Novecento*, in G.L. Corradi e N. Graziani (a cura di), *Il bosco e lo schioppo*, Firenze, Le Lettere 1997, pp. 207-254.

<sup>42</sup> M. Caffiero, *La politica della santità. Nascita di un culto nell'età dei Lumi*, Roma-Bari, Laterza 1996.

tarderà a farsi largo nella mentalità delle popolazioni meridionali dello Stato pontificio a differenza della parte marchigiana romagnola.

Il concetto di autonomia delle rivolte popolari sembra correggere quella 'destra' storiografica, che ha teso a equiparare le rivolte alle insorgenze. Ma esso potrebbe non di meno integrare anche quella 'sinistra', che ha privilegiato nelle rivolte l'aspetto eversivo, scorgendovi accenti di rivolta contro i nobili. Non pare, in verità, che il relativo autonomismo popolare fuoriesca dai quadri linguistici d'espressione della violenza, che si scatena al venir meno dei tradizionali centri di controllo. In questo caso è difficile attribuire valenze ideologiche a gesti briganteschi. Essi sembrano piuttosto rientrare nel processo di dissoluzione dei nessi societari, delle regole di vicinato, degli equilibri fra città e contado. Così orde vaganti di montanari, intente al saccheggio e alla rapina più che alla difesa dello Stato pontificio, scesero in pianura, da Santarcangelo a Pesaro, da Cesena a Meldola. La stessa pianura non fu da meno: dopo il sacco di Lugo per mano francese, la città abbandonata da gran parte degli abitanti impauriti subiva lo spoglio da parte d'una varia folla proveniente dal contado e dalle città vicine. Che asportava al di là del necessario, con una volontà di appropriazione perfino senza criterio, non si salvarono neppure i ferri del chirurgo<sup>43</sup>. Il che riconferma i caratteri popolari dei modi d'espressione della violenza del brigante. Come i briganti, la folla distrugge ciò che non può asportare, animata da una volontà puramente negativa, che cova nella mentalità comune e che si ripresenta a intervalli nella storia. Volontà tanto forte quanto sfrenata, capace di violare anche gli interdetti del sacro. Non erano stati, forse, i popolani anonimi di Loreto quelli che avevano completato lo spoglio del tesoro, alla partenza dei Francesi? Se la questione dell'ordine pubblico cela quasi sempre una questione politica, la folla nel trapasso di poteri sembra lavorare a dilatare tale spazio d'anarchia, del nessun governo, che si alterna all'altra volontà comunitaria di chiusura e autodifesa.

<sup>43</sup> A. Lazzari, *La sommossa e il sacco di Lugo nel 1796*, Faenza, Edit 1996, p. 198 e n.

6. La Chiesa era costretta a un ruolo di mediazione e spesso cedeva al richiamo della piazza, che chiedeva rassicurazioni sul rispetto della legislazione annonaria. Il che dispiaceva ai ricchi produttori e commercianti di grani, in progressivo divorzio dal Governo pontificio. Tuttavia autorità pontificie e aristocrazia potevano ancora trovare accordi di casta per regolare e rendere tollerabile la speculazione. Chi invece restava escluso dalle cariche pubbliche, a causa del 'governo dei preti' e degli aristocratici, era quella rete della media e alta proprietà fondiaria, delle professioni e del commercio, che non a caso fornirà i quadri dirigenti al 'giacobinismo'. Questa borghesia imprenditrice era filofrancese in quanto antipontificia. Favorevole a un autonomismo che avesse il significato d'una redistribuzione paritaria delle cariche civiche, essa auspica il ricambio e l'apertura della classe dirigente. Sentiva come 'superstiziose' le cerimonie d'una religiosità cardine del tradizionalismo, d'una società paternalistica, fondata su un'«economia morale» garantita dalle autorità clericali. Mal sopportava il moralismo contro gli 'egoismi' dei 'signori' e contro i 'libertini' riformatori. Bonaparte la promuoveva agli scanni municipali nel febbraio 1797, a partire dai centri costieri e dalle città capoluogo verso l'interno.

Che tipo di borghesia? In gran parte burocratica, di funzionari e avvocati, e dunque meno aperta d'una borghesia commerciale, imprenditrice. Se questa poteva mostrarsi più propensa a superare il localismo, l'altra finiva forzosamente per esserne gelosa. Forse per questo si adopererà con Bonaparte a rimaneggiare governi e confini amministrativi, per dare al concetto d'indipendenza un valore civico e d'intrapresa, ma senza abbandonare l'annosa questione dei privilegi, intravisti in un rapporto diretto col centro, magari per dare ai figli il miraggio d'un avvocatura o un posto seminobile da notaio. Ma questa volontà d'indipendenza, a differenza dell'indipendentismo aristocratico, piuttosto a-statale, non disdegnava ampie unità amministrative, che coordinassero le iniziative cittadine.

Come infine possa un'economia essenzialmente artigianale, quale restava in genere quella di città di 'periferia', sopravvivere fuori dai privilegi garantiti dalle municipalità (diritti sulle fiere e sconti sulle tasse), suscita forti dubbi. Una tale economia difficilmente potrà azzardarsi nel gran mare del mercantilismo, né sulle onde della concorrenza, né sulle tasse, che le propinerà lo

Stato napoleonico. Di qui quella che Crivellucci chiamò la «vera strage degli innocenti»<sup>44</sup> alludendo al disegno di Bonaparte di accorpare in ampie unità amministrative una miriade di piccoli comuni, luoghi d'una microborghesia rimasta senza speranze di negoziare una qualche assistenza e che confluirà alla fine del 1799 nella quasi generale ribellione contro le repubbliche giacobine. Non solo orgoglio di campanile ferito, il rimpianto per antiche 'dignità' civiche, diluite in corpi più vasti, come spesso si è scritto, ma un compromesso col potere politico che nel tempo breve e sotto l'incalzare delle esigenze belliche tardava a trovare un equilibrio, nonostante l'offerta dei beni della Chiesa e l'apertura dei mercati.

Da Pesaro, sede della nuova municipalità laica, Bonaparte dichiarava le popolazioni dell'interno «libere e indipendenti», invitandole a un atto di deferenza (un giuramento di fedeltà) verso la Repubblica cispadana. Fuggite le vecchie magistrature, i nuovi municipalisti si costituivano su ruoli di prestigio probabilmente già in atto, benché fin allora non statuiti. Di qui l'ascesa nei Consigli di personaggi notevoli, nobili ma soprattutto borghesi e anche chierici. Queste prime magistrature accoglievano gli ambasciatori (italiani) di Bonaparte. E non era solo la speranza di evitare, così, l'occupazione militare, ma spesso una consapevolezza politica nuova, come bene registravano i municipalisti di Urbino, che raccoglievano l'invito del centro coordinatore pesarese e se ne facevano estensori verso le municipalità metaurensi, ricevendone assensi, in ispecie da Fossombrone e Ancona. Scrivevano difatti il 15 febbraio 1797: «nel sistema politico d'Italia la nostra Repubblica isolata [cioè la provincia] non avrebbe che un'esistenza precaria»<sup>45</sup>.

Impostazione che non cambia al cadere delle prime repubbliche 'giacobine'. Allora i municipalisti urbinati raccomandavano all'Imperatore austriaco nel 1799 nient'altro che privilegi, impieghi, insomma incentivi per una borghesia essenzialmente burocratica, bisognosa d'uffici statali, perché troppo debole per

<sup>44</sup> A. Crivellucci, *Una comune delle Marche nel 1798 e '99 e il brigante Scia-bolone*, Pisa, Spoerri 1893, pp. 111-114.

<sup>45</sup> G. Garavani, *Urbino e il suo territorio*, cit., pp. 38-39. Urbania e Sant'Angelo in Vado rifiutavano di prestare l'atto di deferenza.

sviluppare forti iniziative economiche. «Senza il sostegno, e la conferma di tali inalienabili diritti, e sovrane concessioni, – precisava la supplica – la povera città di Urbino sarà peggio che mai ruinata nel suo antico splendore, e nelle troppo necessarie risorse, che non può sperare in altra guisa per mancanza di traffico, e di prodotti per la fabbricazione delle manifatture. Ne deriverebbe a suoi abitanti la perdita di ogni carica od impiego, che potrebbero alcuni sperare nella Corte». Ma subito ritornava una dialettica negativa col potere pontificio, in materia.

Il cardinal Consalvi, uomo d'ordine, rispondeva che tutto doveva tornare com'era prima della rivoluzione «e niente di più», cioè a Pesaro quel che è di Pesaro, a Urbino e così via<sup>46</sup>; limitazioni alle 'estrazioni', cioè i divieti di esportazione, che le autorità papaline, con una mossa per guadagnare il favore dei ribelli, rendevano più restrittive che in passato. Così monsignor Saluzzo, presidente di Urbino nel 1799, proibiva l'esportazione del bestiame dalle terre del Montefeltro e dell'Urbinate, ma anche tra province dello Stato<sup>47</sup>. Certo, la penuria seguita alle requisizioni francesi imponeva maggiori cautele, si dirà, ma come non sospettare un riconoscimento, per nulla implicito, del contenere dei ribelli, tanto più che tale impostazione economica segna una linea di continuità nella politica pontificia su questo punto.

Restando con l'analisi sul piano delle qualità interne, l'apertura d'una comunità verso l'esterno, implicita già nell'atto di resa o di accordo coi Francesi, sembra essere determinata da un rapporto di sostanziale equilibrato fra sudditi e governanti, che si manifesta quando questi ultimi riescono a fare accettare anche ai recalcitranti il compromesso coi Francesi. Siano tradizionali magistrati, che hanno saputo conservare prestigio, o governanti di nuovo conio saliti ai vertici in seguito al vuoto lasciato dai fuggiaschi, tali leaders cittadini mostrano allora di godere d'un certo ascendente, derivante quasi certamente dalle mediazioni economiche e di potere con cui padroneggiano una vasta clientela.

Sembra questo il caso di Urbino, dove le 'due città' hanno

<sup>46</sup> *Disposizioni*, in Archivio comunale di Urbino in Biblioteca universitaria di Urbino, ms, 5, carte 174 (in data 1799), 176 (Roma, 15 novembre 1800).

<sup>47</sup> S. Petrucci, *Insorgenti marchigiani*, cit., p. 195.

trovato un certo equilibrio. Fra i quaranta consiglieri della municipalità siedono le rappresentanze di tutti i principali ceti sociali (nobili, cittadini, capi d'arte e operai). Non per nulla la rivolta del 1797 si configura qui come una calata in città del contado, un'invasione subita di cui resta prigioniero perfino il vescovo, e che non si ripeterà, perché nel 1798 il municipio chiamerà in soccorso la truppa francese. Insorgenti, dunque, del contado, per gran parte estranei alla città, come dimostrerebbe il fatto che furono indifferenti, probabilmente perché l'ignoravano, alla nuova municipalità 'civica' o filogiacobina salita al vertice dopo la fuga dell'antica magistratura all'approssimarsi dei Francesi<sup>48</sup>.

Diversamente da Urbino, a Sant'Elpidio, uno dei teatri delle rivolte del 1797, 'due città' sono in conflitto senza raggiungere un equilibrio stabile, già prima dell'arrivo dei Francesi. Gli è che la fiorente attività portuale aveva favorito il formarsi d'una borghesia cittadina, che ancora a fine secolo non era riuscita a trovare posto fra i magistrati del municipio, a causa d'un'aristocrazia in decadenza e perciò ancor più gelosa dei privilegi acquisiti, frutto di tre secoli di restringimento del numero dei consiglieri, ridotti progressivamente da 150 a 40. E nonostante che dal capoluogo Macerata e perfino da Roma i nuovi pretendenti ricevessero approvazioni. In questo caso la chiusura comunitaria intendeva parare la turbativa rappresentata dall'avanzata di nuovi ceti borghesi, così l'esercito dei ribelli recluterà la fanteria tra campagnoli e cittadini, bloccando la democratizzazione<sup>49</sup>.

Più in generale, lo scollamento fra vecchia classe dirigente e sudditi è del resto ben confermato, a posteriori, dal clima di sospetti e di instabilità lasciato dal trattato di Tolentino. Se con la 'pace' le città marchigiane venivano riconsegnate al papa, non per questo le ristabilite autorità si ritenevano salde in sella: per tutto il 1797 si sentiranno assediare da trame giacobine e sul bilico dei disordini, da Pesaro a Urbino ad Ancona, per non citare che le maggiori<sup>50</sup>. Tale carattere della relazione fra la classe diri-

<sup>48</sup> Garavani, *Urbino e il suo territorio*, cit., pp. 18, 24, 58.

<sup>49</sup> E. Liburdi, *Risveglio del Terzo Stato a S. Elpidio*, in «Atti e memorie della Deputazione di storia patria per le Marche» 83, 1978, pp. 427-436.

<sup>50</sup> S. Caponetto, *Il giacobinismo nelle Marche*, cit., p. 69; P. Sorcinelli, *Nota sul movimento giacobino*, cit., pp. 197-219.

gente e i ceti più bassi, per farsi schema storiografico esplicativo, non può ignorare che manca sostanzialmente in questa parte dell'Italia centrale una classe borghese capace d'improntare di sé, risolutamente, la vita sociale. La borghesia cittadina restava troppo debole ed esposta sia alla reazione contadina, sia alla feudalità. L'«urbanizzazione» insomma, per usare un concetto caro a Tilly, per essere troppo recente, non sarebbe stata ancora metabolizzata dal resto della società, un po' come avvenne nel vandeano Ovest francese.

7. Non è sufficiente tuttavia la dinamica interna alle città, i rapporti fra ceti, lo sviluppo della borghesia, per spiegare le differenze di adesione o di resistenze alla Rivoluzione di città e borgate. Altre variabili s'immettono, di cui occorrerà dar conto. La differenziazione esistente all'interno delle comunità, per esempio, induceva Tilly<sup>51</sup> a ipotizzare anche individui orientati nell'uno o nell'altro senso, comprese graduazioni intermedie naturalmente, in ragione della lingua. Un contadino che parli solo il dialetto sarà assorbito da attività solo famigliari. Le élites saranno invece piuttosto ambivalenti: il parroco, il mercante, il funzionario parteciperanno simultaneamente sia delle strutture locali sia delle nazionali. Ma non basta. Nel nostro caso sembrano entrare in gioco anche variabili esterne alle città, concernenti la rete di rapporti non sempre pacifici tra città e campagne, che per la zona orientale dello Stato pontificio si sommano al recente squilibrio determinato fra un relativamente rapido sviluppo dei centri costieri, che viene percepito dai centri dell'interno, in particolare da Urbino e circondario (l'antico ducato), come declassamento di antiche prerogative. La via del 'giacobinismo' sarebbe per questo, come mostrava l'analisi di Caponetto, quella tutta litoranea, da Bologna a Faenza, Forlì e Rimini, da Pesaro ad Ancona.

Altre variabili però entrano in gioco a determinare accettazioni e rifiuti: per esempio la relazione fra centri dinamici e capoluoghi amministrativi (Lugo contro Ferrara), fra rivalità localistiche (Lugo e Bagnacavallo), fra risentimenti per il trasloco di uffici in nuove sedi (Urbino contro Pesaro), fra chi accoglie per

<sup>51</sup> C. Tilly, *La Vandea*, cit., p. 66.



primo i Francesi (Pergola e Cagli) e chi non può allora che divenirne ostile (i paesi limitrofi e in particolare San Lorenzo in Campo)<sup>52</sup> temendo che l'inclinazione all'accordo con le 'novità' comporti una supremazia territoriale. A queste seguiranno nell'epoca delle repubbliche giacobine i promossi e i bocciati dalla revisione amministrativa bonapartista, allora avremo Ravenna contro Forlì, per la capitale del dipartimento, poi Ravenna contro Rimini, ecc. Insomma adesioni o rifiuti corrono spesso su reti relazionali preesistenti.

La rivolta che nell'immediato chiude certe comunità all'esterno, prima d'essere antifrancese, è spesso predeterminata, iscritta nell'economia del vicinato, per la quale ci s'identifica per contrasto. Così per una Cagli che decide di non resistere adeguandosi alle 'novità', e tanto basta per farla 'giacobina' agli occhi dei vicini, ci sono paesi che invece scelgono la chiusura e la resistenza, indisposti anche a qualsiasi trattativa. Per costoro la stessa pace di Tolentino, firmata dal papa, era da ritenersi «insussistente e falsissima»<sup>53</sup>.

Comunità aperte e comunità chiuse ci riportano a fare i conti con l'interno delle città. Occorre ripassare le antiche porte e soppesare la solvibilità del vecchio contratto sociale tra governanti e governati. Perché è innegabile che dove i nobili non possono più contare sulla fedeltà dei sudditi e si danno alla fuga, provocano il risentimento e spesso la rivolta dei 'traditi'. A Sant'Elpidio sarà la folla inferocita a scovare alcuni 'signori' dai nascondigli e a riportarli di forza nel teatro della lotta. In tale percezione del 'tradimento' andrebbe collocata l'uccisione da parte dei ribelli del conte Brancadoro, più che in un moto antisignorile, come si è pensato in passato<sup>54</sup>. A Roma e altrove molti no-

<sup>52</sup> S. Petrucci, *Insorgenti marchigiani*, cit., p. 188, che citava una lettera del marchese Francesco Vennarucci Lazoni di Pergola, in data 17 agosto 1797, dalla quale apprendiamo che quando partirono i Francesi Pergola rifiutò la concordia rivendicando le proprie tradizioni nobili e civiche a fronte d'una rivale (insorgente) come la citata San Lorenzo definita «miserabile, disperato paese».

<sup>53</sup> S. Petrucci, *Insorgenti marchigiani*, cit., pp. 190-191.

<sup>54</sup> E. Liburdi, *Risveglio del Terzo Stato a Sant'Elpidio*, cit., p. 430. Sembra difficile parlare di «rivolta antinobiliare», se proprio quei nobili lì si vuole, in verità, presenti sul luogo di battaglia. S. Petrucci, *Insorgenti marchigiani*, cit., p. 229.

bili fuggirono di nascosto, timorosi di quel gesto di vigliaccheria in danno della folla, che li sorvegliava<sup>55</sup>. La manifestazione pubblica della paura degradava il loro statuto morale, prima che civico; venir meno al coraggio, al dovere della protezione verso il basso, spingeva la folla a rituali punitivi, come la messa a sacco dell'abitazione abbandonata.

È poi da vedere se la chiusura comunitaria non implicasse quel comportamento che lasciano intravedere diversi episodi d'insorgenza. Lo si è altrove attribuito, come in Vandea, all'ignoranza che le popolazioni contadine hanno in genere di esercizi e tecniche militari<sup>56</sup>. Il che è certamente vero, ma non spiega quella forma più radicale di negazione del nemico, che è implicita nel rifiuto di ogni tregua, di compromesso, come avvenne, per esempio, sotto le mura di Urbino o a Lugo. Ho già detto che i ribelli negarono validità anche al trattato di pace di Tolentino. Ciò risiede probabilmente non solo in una incapacità di stimare la forza dell'avversario, bensì nella negazione radicale del 'diverso', verso il quale non resta che l'arma della distruzione. Dunque quella storiografia che ha visto, compiaciuta, nei montanari insorgenti gli eroi schierati contro il «potente nemico francese» ha compiuto semplicemente un anacronismo. I pochi drappelli militari, inviati da Bonaparte nelle zone interne dello Stato pontificio, furono al contrario percepiti semplicemente come un bluff. Una mentalità chiusa in se stessa è propensa a vedere nell'altro l'inganno, la deteriorità morale, infine la sua debolezza e il non valore.

8. Una delle rivolte da sempre definita come antifrancese è senz'altro quella di Lugo del luglio 1796. Certo a Lugo sono i Francesi che devono farsi carico di reprimere la disubbidienza, e questo l'ha in qualche modo pregiudicata, per non dire della fama vandeana che le diedero fonti francesi, a partire dalla corrispondenza di Bonaparte e dalle gazzette. Ma quella rivolta è davvero così univoca? Torniamo al contesto: per Lugo i Francesi sono essenzialmente Ferrara, l'antico capoluogo rivale, da cui partono commissari ferraresi con gli ordini per le requisizioni.

<sup>55</sup> R. De Felice, *Italia giacobina*, cit., p. 296.

<sup>56</sup> C. Tilly, *La Vandea*, cit., p. 101.

Cosa chiedono gli ammutinati lughesi raccolti in piazza? Autonomia da Ferrara, cioè indipendenza: libero esercizio di tutte le arti e professioni, senza dazi o gabelle, com'era stato loro concesso da Clemente VIII all'atto della devoluzione dello Stato estense<sup>57</sup>. E cosa prevedevano i capitoli della pace coi Francesi del luglio 1796? Ancora la separazione di Lugo da Ferrara, colle esenzioni che conosciamo. Le stesse rivendicazioni erano ripetute alla caduta della Repubblica cisalpina. Questa volta erano gli Austriaci a far capo a Ferrara suscitando la riottosità lughese, tanto che la Cesarea reggenza ferrarese dovette inviare a Lugo un corpo militare per sottometterla. Da vandeana a giacobina? L'ipotesi è meno paradossale di quanto sembri, se solo si lasciano i tradizionali schematismi storiografici in materia.

Diversi documenti già pubblicati da Lazzari<sup>58</sup> lasciano l'impressione che l'odio localistico per Ferrara, lungo un paio di secoli, si faccia tutt'uno contro i Francesi perché la città estense era stata più svelta, anche per la sua posizione centrale, a sottrarsi al papa e giurare fedeltà agli invasori. Era diventata giacobina, cioè, bruciando sul tempo i lughesi e dalla nuova posizione di vantaggio guadagnata, sembrava voler prevaricare, e cioè far pagare alle altre città quote di contribuzione per sbarazzarsi dell'aggravio imposto da Bonaparte. Sospetto accentuato dal fatto che i commissari ferraresi non vollero rendere note l'entità delle quote spettanti a ciascuno, né i lughesi ebbero modo di partecipare alle discussioni sul riparto. Si tenga poi conto che la città era di costituzione relativamente recente, al seguito d'un rapido sviluppo favorito dai privilegi di cui si è detto<sup>59</sup>. Alla fine del Settecento la popolazione risultava distribuita egualmente con 8000 abitanti in città e 8000 nel contado, indice d'una intensa urbanizzazione, dovuta al commercio di cereali, canapa, bovini, lana, seta e bozzoli, che le davano la nomea di «emporio delle Romagne». Il centro cittadino era venuto, appunto, costituendosi con l'unione dei cinque borghi originari circondanti l'antico ca-

<sup>57</sup> A. Lazzari, *La sommossa e il sacco di Lugo del 1796*, Ferrara, Tip. sociale, 1906, cfr. nell'ordine dell'esposizione le pp. 162, 163, 90, 95-97, 99.

<sup>58</sup> Un'anonima *Relazione* del luglio 1797 attestava, infatti, che l'insurrezione, agli inizi, era diretta «contro la sola municipalità di Ferrara», in A. Lazzari, *La sommossa e il sacco di Lugo*, cit., p. 107.

<sup>59</sup> A. Lazzari, *La sommossa e il sacco di Lugo*, cit., pp. 28 e n., 29.

stello, mediante vie ampie facenti capo al largo della Rocca, luogo dei mercati, via via ampliato e completato solo nel 1784. Ora l'improvviso pararsi di Ferrara poteva ben apparire come la strozzatura di tutto questo.

Campanilismi, si dice, pensando a futuri diatribe erudite. Gli 'avvocati' di allora squadernavano credenziali, talvolta con qualche 'regaluccio', al potente di turno. In verità si trattava della rincorsa alle scarse risorse pubbliche e la manifestazione d'una profonda sfiducia tra comunità, in quanto non esisteva, né si era fatto costume, un sistema di regole comuni, oggettive e ugualitarie. Di qui l'esaltazione dei particolarismi. Le frequenti eccezioni, ammesse a chi aveva i mediatori più convincenti vicini al potere, esaltava i sospetti, per altro giustificati dal fatto che le eccezioni per gli uni aumentavano in proporzione i pesi "pubblici" sugli altri. Un esempio per tutti: la leva dell'1 per cento, decretata nel 1796 dallo Stato pontificio in risposta alla marcia di Bonaparte. Come ricorda Sorcinelli<sup>60</sup>, la norma subiva l'assalto delle raccomandazioni. Nobili, parroci, personaggi notevoli si prodigavano con successo presso i legati. Ciò metteva in allarme la periferia, sovraccaricata di quote non sue, finché la minuscola Mombaroccio sfiorava la rivolta, individuandovi probabilmente il solo modo di farsi sentire dal centro.

9. La Rivoluzione ha un effetto strutturante sul coacervo delle rivalità e tensioni d'una società d'Antico regime, trasformandole in oggetti politici, opzioni ideologiche. Allo stesso modo lo diventano il costume, il comportamento, la vita personale, l'abbigliamento, il linguaggio, com'è in gran parte noto dagli studi di Lynn Hunt<sup>61</sup>. Un esempio del rapido trapasso dalla vecchia alla nuova 'città', può riassumersi nella curiosa vicenda, che a Loreto coinvolse l'arcidiacono Ludovico Sensi. Tra i primi a schierarsi tra i partigiani della repubblica, veniva nominato governatore della città, mentre il vecchio governatore monsignor Celani era fuggito oltre il Tronto per paura dei Francesi<sup>62</sup>. È facile in-

<sup>60</sup> P. Sorcinelli, *Nota sul movimento giacobino*, cit., p. 203 e n.

<sup>61</sup> L. Hunt, *La Rivoluzione francese. Politica, cultura, classi sociali*, tr. it., Bologna, Il Mulino 1989.

<sup>62</sup> La narrazione in A. Parisi, *Napoleone Bonaparte a Loreto*, cit., pp. 737-767.

tuire che la sua vita privata ne risentirà. Ma andiamo per ordine.

Un anno prima dell'arrivo di Bonaparte, aveva conosciuto una donna francese, giunta a Loreto probabilmente fra i numerosi pellegrini in visita al santuario, che era andata poi a vivere con lui. Per sopire le prevedibili chiacchiere, la donna venne spacciata per una duchessa, e dunque nulla di male se un chierico accompagnava con assiduità una nobildonna. Con il rivoluzionamento della città, nel 1797, anche la doppia morale cadeva e i due clandestini rifiutavano l'ipocrisia volendo vivere la loro relazione alla luce del sole, tanto che la donna si trasferiva nel palazzo apostolico, sede del governatore. Se fin allora, il chierico era stato coperto dai suoi, dopo la partenza dei Francesi non ne era più degno e diveniva sulla bocca degli amici di ieri un corrotto, assetato di potere; la 'duchessa', inutile dirlo, donna di facili costumi e per di più figlia di un ciabattino.

La grande quantità di rivalità locali, le piccole mire espansionistiche di città e borghi, non sono certo esclusiva dei territori ex-pontifici. In Francia la riorganizzazione del territorio voluta dalla Rivoluzione, la ridefinizione dei confini territoriali di un comune e il suo accorpamento in unità più vaste ha avuto «conseguenze esplosive», com'è stato notato. Eppure restando fisso l'orizzonte nazionale la contesa del premio locale finiva per legare i concorrenti alla pratica d'un nuovo genere di politica, rendendoli «consapevoli del legame esistente fra le decisioni prese in sede legislativa a livello nazionale e il loro benessere individuale», come notava Tilly per l'Anjou<sup>63</sup>. Il caso italiano, invece, forse a causa dell'assenza d'uno stabile governo centrale, stentava ad avviare quella metamorfosi che altrove trasformava in 'cittadini' i protagonisti della vita politica.

10. Se dunque una linea di continuità attraversa il Triennio giacobino, come eredità di 'due città' esistenti già prima della caduta dello Stato pontificio e che la Rivoluzione radicalizza, come testimonia il tema dell'autonomismo, val forse la pena d'insistere su di un'ultra eredità, la cui origine è anteriore al 1796 e che si accentua in seguito alla eccessiva manipolazione

<sup>63</sup> C. Tilly, *La Vandea*, cit., pp. 173, 175.

di simboli della fede per scopi politici, perseguita dai vertici della Chiesa, e che susciterà una reazione anticlericale e una sfida sacrilega.

La scelta è immediata e continua quella propaganda dell'orrore verso la Rivoluzione, che si è vista sulle pagine delle gazette pontificie. Con una continuità linguistica prevedibile la stessa terminologia veniva impiegata per trattare lo 'straniero' che veniva a violare i templi della religione, suscitando la prevedibile ira divina, intorno alla quale è ipotizzabile una reazione letterale del popolo, come si diceva. È forse ammessa la rinuncia a combattere i 'diavoli'? Va notato, tuttavia, che la nozione di 'straniero' sacrilego subiva spesso una dilatazione ben oltre il non nativo, il non domestico, in conformità con quella tendenza al restringimento della nozione di comunità di cui si è già trattato. Il che infittisce il campo della reazione espressa per via religiosa, comprendendovi anche i vicini, le comunità circostanti, perfino gli italiani, verrebbe da dire.

Qualche malizioso potrebbe sostenere che la denuncia degli orrori era un buon modo per deviare l'imbarazzo della fuga delle autorità religiose, nel 1796, e che esse utilizzarono scientemente una polemica terrificata appunto per rientrare a pieno titolo nelle comunità 'tradite'. Ma il fenomeno è ben più complesso. Intanto non fuggirono i sacerdoti, punti di riferimento essenziale per le folle, inoltre lo scandalo sembra reale e appartenere a una mentalità ampiamente condivisa. Le fonti avverse alla Rivoluzione ricorrono quasi sempre all'accostamento fra violazione compiuta dai Francesi e sacrilegio che suggella la sfida. Difficile pensare a una dichiarata malizia degli estensori. Al contrario viene da ipotizzare nell'ostentazione di gesti estremi, incendio di tabernacoli, dispersione delle particole, la manifesta volontà di segnalare la disponibilità a tutto violare, allo scopo di intimorire e riaffermare la propria "diversità". Insomma, una primitiva presa di partito, alla quale ricorrevano i giacobini per segnalare in modo evidente la rottura col passato, non meno che le truppe repubblicane nel corso d'un'azione di guerra. Non a caso la repressione francese o franco-cisalpina, si spingeva fin dentro le chiese, ultimo rifugio della popolazione, spesso inerme, a segnalare l'inesorabilità della vendetta: così a Lugo, Tavoleto, Sant'Elpidio e altrove.

Il gesto sacrilego era di diverso tenore. C'era un sacrilegio direi oggettivo, probabilmente preterintenzionale, che faceva capo a una mentalità piuttosto secolarizzata, di cui si renderà protagonista lo stesso Bonaparte in più occasioni, dall'invasione delle terre del papa al sequestro degli argenti delle chiese, ma soprattutto con lo spoglio della Santa casa di Loreto, il 13 febbraio 1797. L'«empio» Bonaparte, secondo la relazione d'un frate cappuccino, «girò la chiesa sempre col cappello in testa» come in un «campo di battaglia», imitato dai suoi. Per il generale il valore del tesoro stava evidentemente nel suo valore monetario e come tale ne stimava il peso, incurante del valore «intrinseco», peccando dunque per «sete dell'oro».

E c'era un sacrilegio per scelta, che intendeva mostrare una presa di partito. Da questa parte ritroveremo i giacobini italiani, per i quali la violazione del sacro si accompagna spesso a un'irrisione. Il gesto sacrilego si faceva allora sfida, denuncia del passato asservimento politico e testimonianza d'una nuova appartenenza. Prendiamo come esempio due comportamenti nello stesso luogo nella descrizione datane dalla stessa fonte clericale. Bonaparte nella Santa casa di Loreto urtava la sensibilità del memorialista per via dei gesti di cui si è detto, ma questi erano ritenuti meno scandalosi di quanto inscenavano due giacobini italiani, al seguito del francese. Più che la «sete dell'oro» il marchese Vivaldi intendeva celebrare una rottura per mezzo d'un gesto più sacrilego che anticlericale e così incideva con un trinetto il piedistallo di legno della statua della Madonna, ritenuto «incorruttibile». Trovatolo invece tarlato, reclamava contro l'«inganno» dei «negromanti» preti in danno dei popoli. Altrettanto irrisuoloso don Taroni, il sacerdote (giacobino) addetto alla Casa, verso la «straccetta», cioè la veste di Maria, cosparsa di gemme, trovandola troppo piccola per essere realmente una veste di donna. Perciò anche lui inveiva proclamando la fine dell'«impostura» e così via<sup>64</sup>.

Anticlericali e antireligiosi? I gesti paiono piuttosto ambigui,

<sup>64</sup> *Relazione circa il derubamento e rapimento del tesoro*, in «L'Italia francese» 16, 1941, pp. 213-214. La relazione, stesa all'epoca dei fatti, è opera di un anonimo frate cappuccino.

per una netta classificazione. Si accompagnano altrove alla rottura delle croci, allo sfregiamento delle Madonne, alla violazione pubblica del digiuno, insomma all'offesa della sequela di simboli della città cristiana d'Antico regime, nella quale cristiano e cittadino coincidevano. A sentire però le voci dei giacobini nei Circoli costituzionali, essi erano in verità piuttosto deisti che materialisti e in certuni covava il sentimento d'una fede meno 'istituzionale' e più personale<sup>65</sup>. La violazione sacrilega, perciò, rientrerebbe in una scelta 'linguistica'; non a caso sono gli stessi ceti che si affrontano: gli iconoclasti di Forlì (un ex chierico, un calzolaio e il figlio d'un tintore) appartenevano alla stessa estrazione sociale degli insorgenti di Lugo in difesa del santo patrono. I simboli religiosi, cioè, venivano dissociati dalla fede per essere assunti, invece, come emblemi politici, testimonianze del potere temporale della Chiesa.

Del resto la manipolazione simbolica fu attinta dagli stessi insorgenti, che adottavano coccarde col santo patrono e altre immagini religiose, con una strumentalità che talvolta suscitò l'indignazione di qualche religioso. Uno di costoro rimproverò il capo degli insorgenti di Urbania, che non voleva cedere il comando alla truppa pontificia, notando che il segno distintivo da lui portato (san Cristoforo) aveva «meno apparenza di divozione, che di fazione»<sup>66</sup>. Si radicalizzava così una contesa sui simboli che percorrerà poi il Risorgimento, in dipendenza d'una medesima cultura che accomunava, in fondo, clericali e anticlericali. Com'è stato notato, costoro condividevano gli stessi codici, se pure per fini diametralmente opposti. Tale cultura dovrà scontare almeno due limiti di massima: da un lato gli anticlericali non raggiungeranno, per questa via, gli strati profondi delle masse popolari; nell'altro campo si veicolerà, invece, più la superstizione che la religione autentica<sup>67</sup>.

#### 11. Nella storiografia sul Triennio giacobino la cittadina di

<sup>65</sup> Ho ripercorso quei dibattiti nel mio *Politica e religione nel Rubicone giacobino. Studi e materiali (1796-1799)*, Bologna, Analisi 1991, pp. 31-60.

<sup>66</sup> Cit. in S. Petrucci, *Insorgenti marchigiani*, cit., p. 196.

<sup>67</sup> C. Brezzi, *La «mano di Dio» a Mentana* in F. Mazzonis (a cura di), *Garibaldi condottiero. Storia, teoria, prassi*, Milano, Angeli 1984, pp. 425-434.



Tavoleto è divenuta per certi aspetti l'emblema della repressione francese, luogo d'un incendio che ridusse al silenzio le campagne della zona, dopo l'invasione del febbraio 1797. La brutale notificazione del generale Sahuguet del 1° aprile di quell'anno ha consegnato ai ricercatori l'immagine degli abitanti di Tavoleto «miserabili ingannati dal loro curato» fattisi 'predoni', armi alla mano, degli abitanti della pianura. Quindi l'inevitabile finale: «Gli ho fatti inseguire; molti ne sono stati uccisi a Morciano, e fortunatamente ho trovato gli altri al Tavoleto, dove si erano fortificati, e trincerati; si sono difesi per un momento; ma ben presto gli assassini, e le loro tane sono stati ridotti in cenere»<sup>68</sup>, il 30 marzo 1797. Dopo quanto si è detto sull'uso della forza e della minaccia, risulterà meglio la strumentalità della versione del Generale. Il parroco don Pietro Galluzzi, per esempio, ricevuta così la patente di capo guerrigliero, ha dovuto conservarla a lungo nonostante che con un apposito atto notarile si fosse preoccupato di smentirla. Ma riprendiamo le coordinate che ci siamo imposte fin qui.

L'ondata dei miracoli del 1796 non sembra aver toccato Tavoleto, né nella fase di espansione, né durante il riflusso alla fine dell'estate. Se ne deduce che la zona non ha subito il panico? Non è da escludere, se è vero che le notizie buone o cattive, corrono sulle strade battute dai commerci o per via orale, coi flussi delle emozioni collettive. Ciò confermerebbe il relativo isolamento di questi territori. Non è da escludere, di conseguenza, che la popolazione, cosciente di appartenere a un'isola montana, si sia sentita al riparo. Interpreterebbe questa realtà l'iniziativa del parroco di Tavoleto, don Galluzzi, che solo al tempo della rivolta d'Urbino sembra aver preparato la popolazione all'auto-difesa<sup>69</sup>.

La zona aveva subito un processo d'isolamento accentuatosi nell'ultimo secolo. Isolata anche da Nord, con un processo che culminerà con la scelta dei Medici di aprire il Muraglione, per dare uno sbocco verso l'Adriatico alla Toscana, tagliando fuori

<sup>68</sup> Riprodotto in G. Gattci e P.G. Pasini (a cura di), *Atlante per il Dipartimento del Rubicone (1796-1799)*, fascicolo monografico di «Romagna, arte e storia» II 6, 1982, p. 133.

<sup>69</sup> S. Petrucci, *Insorgenti marchigiani*, cit., p. 175.

ancora il Montefeltro<sup>70</sup>. Nel 1856 il Dizionario corografico dello Stato pontificio confermava la marginalità intravista, descrivendo Tavoletto come «un paese di meschini fabbricati», col territorio coltivato a cereali, olivi e fornito di pascoli, abitato da 589 persone<sup>71</sup>. Cinquant'anni prima, il censimento napoleonico del 1808<sup>72</sup>, forniva una descrizione più dettagliata: 570 abitanti (nella parrocchia di San Lorenzo), come dire una demografia bloccata, con famiglie contadine quasi interamente sparse nella campagna in unità poderali condotte a mezzadria (116 case per 115 famiglie), il che lascia intendere pure tutta una cultura segnata dal campanile. Il minuscolo borgo disegnato dalle antiche mura castellane non risulta essere particolarmente attivo nei commerci, data anche l'assenza di conventi e monasteri sul territorio comunale.

Che i traffici si fossero spostati sui centri della pianura da un periodo relativamente breve fa supporre che le nuove città non si fossero ancora integrate coll'interno e che queste popolazioni le vivessero con un senso di sospetto e rivincita per i privilegi politici subito strappati. Come notava Caponetto, Pesaro, Senigallia, Fossombrone, Cagli, Urbino erano stati favoriti, rispetto alla montagna, anche da una ripresa industriale nel campo dei tessuti e della bachicoltura realizzatasi nella seconda metà del Settecento. Il catasto pontificio di Pio VI, invece, e soprattutto le nuove tasse prediali avevano inasprito il risentimento delle campagne, fino a portarle più volte sull'orlo della ribellione, spinte

<sup>70</sup> S. Anselmi, *Prefazione*, al volume da lui curato *La montagna tra Toscana e Marche. Ambiente, territorio, cultura, economia, società dal Medioevo al XIX secolo*, Milano, Angeli 1985, ha definito «regione inesistente» l'area feltresca (da Senigallia a Rimini, da Gubbio ad Arezzo a Bagno di Romagna), che restava tagliata fuori dallo sviluppo col Passo del Muraglione, inaugurato nel 1836 (p. 17). Ma il rallentamento dello sviluppo doveva essere già avvenuto da almeno un secolo, come per altro lascia intendere Anselmi, quando la pianura impaludata e le coste insicure furono bonificate, di cui può essere spia eloquente il trasferimento della residenza del governatore della legazione d'Urbino a Pesaro.

<sup>71</sup> G. Stefani, *Dizionario corografico dello Stato pontificio*, Milano-Verona, Civelli 1856, *ad vocem*.

<sup>72</sup> Conservato in Biblioteca universitaria di Urbino, Comune di Urbino, Busta 153, fasc. XI. Cfr. inoltre A. Bellettini, *Caratteristiche e contenuti del censimento pontificio del 1853*, in *Statistica della popolazione dello Stato pontificio dell'anno 1853*, ristampa anastatica, Bologna, Calderini 1992, pp. 11-39.

da parroci e mezzadri<sup>73</sup>. Un conflitto che precede la Rivoluzione e che i giacobini, uomini di città, finiranno coll'ereditare loro malgrado. I montanari che si riversarono su Urbino nel febbraio 1797 avranno di mira i carri carichi delle requisizioni e in partenza verso la pianura. C'è da credere che questi fossero simboli non solo contro la carestia, come si può intuire, ma di più: emblemi delle speculazioni commerciali, dell'esosità e dell'egoismo dei signori. In fondo i rivoltosi se paiono tentati dalla rapina, almeno nelle fonti giacobine, sembrano invece mossi dalla volontà d'impedire l'allontanamento delle granaglie dai depositi locali, stando al modello di comportamento definito da quell'«economia morale», già ricordata.

Bande vaganti di montanari furono viste in azione a Santarcangelo, San Giovanni in Marignano, insomma sui centri della pianura, provocando la reazione del generale Sahuguet, come si è visto. Bande di rivoltosi sganciati dalle autorità tradizionali? Difficile dirlo allo stato della documentazione. Tavoletto, come ogni altra cittadina, era probabilmente tenuta d'occhio dai campagnoli, che spiavano le esportazioni stabilite dall'Annona come una continua minaccia alla carestia o secondo un'«economia morale» che considerava affamatore chiunque si dedicatesse alle esportazioni per il 'libero' mercato. Benché poco sappiamo della identità dei ribelli tavoletani, essi dovevano essere per lo più contadini. Lo lasciava intendere anche il memorialista Ceccaroli, quando aveva un moto di indignazione per il fatto che a causa della loro ribellione la città aveva dovuto pagare: «Tavoletto abbandonato, rimane vittima innocente dell'altrui audacia»<sup>74</sup>.

Tra le 18 vittime della vendetta francese, quali risultano dal libro dei morti<sup>75</sup>, sono invece i cittadini o almeno i più prossimi alla città. Se facciamo un confronto col censimento napoleonico del 1808, che è nominativo, troveremo seguendo i cognomi che le vittime risiedevano in gran parte nel centro o nei caseggiati più prossimi alla casa del parroco, almeno nove di cui due possidenti. Contrariamente a quanto riferiva Ceccaroli non vi fu-

<sup>73</sup> S. Caponetto, *Il giacobinismo nelle Marche*, cit., pp. 28, 108-109.

<sup>74</sup> U. Ceccaroli, *Memorie sul Tavoletto*, ms, datato 15 agosto 1876, p. 33, conservato nell'Archivio della chiesa parrocchiale di Tavoletto. Ringrazio don Alessandro Crescentini d'averlo messo gentilmente a mia disposizione.

<sup>75</sup> Conservato nell'Archivio della chiesa parrocchiale di Tavoletto.

rono donne fra le vittime, e queste non furono 22 ma 18. Molto alta la media dell'età: 49 anni, ma se togliamo il bambino di 8-10 anni e i tre giovani di 23, 30 e 35 anni, si sale a 57. A significare gente che non ha potuto fuggire. Il che conferma l'ingenuità e la non programmazione militare dell'azione.

Anche la rivolta di Tavoletto, dunque, sembra caratterizzarsi fra i fenomeni di ribellismo, già visti. Probabilmente non si trattò d'un'unica rivolta ma d'una serie di fuochi qui e là, contro le imposizioni comminate da commissari pesaresi e guardie civiche urbinati, per conto di Pesaro 'giacobina' (consegna di fucili, requisizioni di foraggi e bestiame). Sarà però la truppa francese ad avventarsi sulle alte colline per spegnerli e 'pacificare' tutto il Montefeltro. Si tratta d'una reazione epidermica di contadini sprovvisti di guida e di ogni nozione militare, trinceratisi dietro le mura castellane. Narrava Ceccaroli che essi non intesero o non vollero intendere i segnali di bandiera bianca delle truppe francesi assedianti, lasciando intravedere la loro impreparazione. Rifiuto che ritroviamo identico fra i rivoltosi di Urbino, anche loro al riparo delle mura, forse l'unico strumento militare che quei popolani sapevano interpretare. Così come mancarono di guide. Né mi sembra più d'un avvertimento, per quanto violento, ciò che denunciava il generale Sahuguet, che fossero guidati da don Pietro Galluzzi, parroco di San Lorenzo di Tavoletto. Scorrendo carte d'archivio si nota al contrario la continuità della sua presenza in parrocchia, come attestano le firme sul libro dei morti. Se davvero fosse stato il capo degli insorgenti difficilmente sarebbe rimasto al suo posto<sup>76</sup>. Nel 1808, poi, gli verrà addirittura affidato il censimento da parte delle autorità napoleoniche. Né poteva essere l'altro anziano sacerdote perito nell'incendio la guida. Dunque, autonomia dei ribelli. Solo a posteriori il cronista Ceccaroli avvalendosi d'un testimone ne dava una versione i cui fini celebrativi, quelli dell'unità fra Chiesa e popolo, sono piuttosto evidenti, sia sovrastimando le vittime, sia inserendo l'accaduto nell'economia del miracolo.

<sup>76</sup> Anzi con atto notarile il sacerdote mirerà a smentire la cattiva fama guadagnata colla notificazione del gen. Sahuguet e il suo coinvolgimento nei «latro-naggi contro i francesi», cit. in S. Petrucci, *Insorgenti marchigiani*, cit., p. 181.

Da questo punto di vista la rivolta è di vecchio stampo, una di quelle contro l'estrazione delle merci, ma che si politicizza in gran parte a posteriori, quando la Chiesa riprende il controllo delle campagne, come esemplifica simbolicamente il miracolo della Madonna del Sole. Anche in materia la fonte resta il cronista ed erudito Ceccaroli, che ne scrive a quasi un secolo, raccontando che i Francesi, in ritirata da Tavoleto, avevano incendiato la celletta della Madonna, sulla strada per Morciano, a circa un chilometro dal paese. «Allora due piccoli possidenti di Tavoleto, l'uno dimorante alla Villa del Girone, e l'altro in quella di Calciullo» corsero allo stesso pensiero vedendo il «generale incendio del paese, e borghi», e cioè che stesse bruciando anche la chiesa della Madonna, come difatti era. Il cronista sottolineava già un primo portento dato da due strane coincidenze: lo stesso pensiero e il simultaneo sopraggiungere sul posto dei due.

«Le appicate artificiali fiamme avean consuete di questa chiesa porte, fenestre, altari, suppelettili, ed il fuoco estermiatore, investito il tetto crolar lo faceva precipitosamente al suolo. Gli stessi sassi mandavano fiamma. Ardea il cappellone, ardea l'ornato della s. Immagine di Maria del Sole, e serpendo le fiamme attorno attorno rispettavano miracolosamente la tela del dipinto». Ecco il prodigio, dunque, per il quale i due tavoletani si danno coraggio e si gettano tra le fiamme e afferrano l'immagine «la stringono al cuore, e trionfanti al possesso di questo tesoro che tutti compensava i danni di tanta catastrofe s'inviano frettolosi verso la porta». Però l'improvviso scoppio d'un deposito di polvere sulfurea riposta nel soffitto faceva saltare la cupola. «È un fatto inelutabile confermato da essi, e da altri testimoni, e che ha lo scrittore sentito affermare varie volte anche pubblicamente, che questi due campioni riavutisi dallo sbigottimento, dal terrore e dalla meraviglia, si trovarono fuori di ogni cimento, e pericolo, sani, e salvi circa venti passi lungi dal luogo delle rovine, senza la più lieve fenditura, al possesso della lor Signora vergine e madre Maria che avevan tra le mani»<sup>77</sup>. Dopo di che l'immagine viene portata all'interno della chiesa del paese e venerata con feste annuali.

Non sfuggiranno una serie di elementi simbolici, che vanno

<sup>77</sup> U. Ceccaroli, *Memorie*, cit., pp. 34-35.

dall'avocazione d'un oggetto di culto rurale da parte della chiesa ufficiale, che anzi lo porta al centro del paese, alla proclamazione che i Francesi se possono bruciare il castello nulla possono con la Madonna<sup>78</sup>, la quale diviene così ufficialmente la protettrice verso una minaccia esterna a un tempo politica e religiosa. E in tale ruolo sarà mantenuta a lungo, se è vero che addirittura la tela ha subito delle aggiunte, in epoca successiva, per adattarla a nuovi nemici e a nuove esigenze spirituali.

11. Ma il miracolo della Madonna del Sole riveste per noi particolare interesse perché ci sembra testimoniare d'un altro momento essenziale delle rivolte del 1796-97; ne costituisce in qualche modo il suggello, che la Chiesa prontamente vi mette. Quel momento di autonomia popolare si concludeva colla ripresa della guida clericale, testimoniata da una lettura dei prodigi come protezione divina e riproposizione della società tradizionale sotto la guida del papa<sup>79</sup>. Non occorre sottolineare che la Chiesa riprendeva semplicemente un indirizzo pietistico di lunga lena, di cui era nutrita la mentalità popolare. Non sfuggirà, però, che le fonti vengono costruendosi proprio in tale intervallo e hanno tratto in inganno diversi interpreti, che non hanno colto quello scarto cronologico e la metamorfosi di significati ivi connessa. Se i ribelli erano stati spinti dalla paura e dall'impulso di respingere le requisizioni, affrancandosi dalle tradizionali tutele, i memorialisti clericali ne faranno qualcosa d'altro, costruendo una 'verità ufficiale', per la quale il miracoloso è ricondotto alla Chiesa istituzionale e costituisce l'anima della forza o della protezione dei ribelli e questi sono equiparati latamente alla popolazione minacciata dal drago transalpino. I chierici rivendicano, cioè, quell'investitura popolare che era sfuggita loro di mano,

<sup>78</sup> P. Brown, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religione*, tr. it., Torino, Einaudi 1983, p. 105: è tradizione antica che solo i sepolcri dei santi restassero immuni dal fuoco.

<sup>79</sup> M. Caffiero, *La fine del mondo*, cit., p. 301. Non diversamente in Francia, v. J.-C. Martin, *Les martyrs de la foi, histoire et sacré*, in Id. (éd.), *Religion et Révolution*, cit., pp. 91-104 e E. Poulat, *Contre-Révolution et religion, pour une contre histoire de la contre-révolution, la généalogie d'une tradition catholique*, ivi, pp. 229-238.

come erano sfuggite al cardinal legato le città, finite nelle mani di magistrature democratiche. Il miracoloso a questo punto è chiamato a firmare un nuovo patto col popolo, una restaurazione unanimistica.

Si prenda Urbino, ricca di fonti sulla rivolta del febbraio-marzo 1797. Chi legga il diario dell'abate Crescentino Fiorini, steso sul filo dei giorni, troverà una semplice successione di fatti, percorsa da una mentalità religiosa dedita a denunciare gli 'empi' Francesi. Il miracolo è semplicemente rappresentato dall'intervento protettivo del santo patrono, san Crescentino, che avrebbe preservato la città dalle bombe nemiche<sup>80</sup>. Se però passiamo alla narrazione degli stessi fatti, scritta a partire dalle note di don Fiorini, quella di don Giacomo Tocchi, posteriore di qualche anno<sup>81</sup>, ecco che l'invadenza del miracoloso si stende su tutto il quadro. San Crescentino diventa il cavaliere, che con la Madonna si è alzato sulle mura a terrorizzare i nemici. Un memorialista infatuato, si dirà, se non fosse che la stessa graduazione si ripete altrove con analoghe modalità e per non dire che il segno d'una tale lettura era già stato dato dalla stessa chiesa urbinata a pochi mesi dalla restituzione della città al papa. La sera del 31 maggio 1797, culmine delle celebrazioni cominciate il 29 aprile, si concludeva una serie di cerimonie palesemente intese a rinsaldare la città rappresentata dalla sua cattedrale e le frazioni del circondario. Le quali per oltre un mese avevano sfilato per rendere omaggio all'altare del santo patrono nel duomo. Di qui l'arcivescovo, la sera antecedente la ricorrenza di san Crescentino, benediceva la folla, prima che una grandiosa macchina di fuochi artificiali inscenasse una lezione pedagogica politica, che non ha bisogno di commenti: «rappresentava una

<sup>80</sup> Ne ho trattato nel mio *Ultimo addio e 'meraviglie'. Rituali giacobini nell'ex Stato pontificio (1796-1799)*, in «StudUrb B» 67, 1995-96, pp. 17-18. Sull'antica funzione protettiva del santo patrono e del miracolo, v. P. Brown, *Il culto dei santi*, cit., pp. 87, 91, 166 (la conflittualità tra potere 'contaminato' e 'incontaminato').

<sup>81</sup> Don G. Tocchi, *Relazione degli avvenimenti accaduti nella Rivoluzione di Urbino nell'anno 1797. Scritta da d. Giacomo Tocchi nell'anno medesimo, colle note di d. C. F. [Fiorini], fatte nell'anno 1800; e cavate dal proprio suo Diario*, ms, conservato nella Biblioteca universitaria di Urbino.

fortezza, sul più alto della quale vedevasi san Crescentino a cavallo in atto di investire e porre in fuga i nemici»<sup>82</sup>.

Altrove i rivoltosi diventeranno invulnerabili. Così il vicario di Montegelli, qualche tempo dopo lo scontro violento tra Francesi e ribelli attorno al castello, il 20 aprile 1797 interpretava la presenza dei popolani armati come una sorta di spontaneo esercito papalino e li faceva protetti da una forza tale da renderli intangibili da ogni colpo portato dai nemici. Essi non avrebbero subito vittime e nonostante che qualcuno fosse trapassato dai proiettili avversari, «sebbene passate le palle ne capelli, giubbe e falde de corpetti», essi non cadevano. Un contadino addirittura, stando a don Tocchi, prendeva la palla di fucile, che un nemico gli aveva sparato invano, la caricava nel proprio schioppo e uccideva quel tale, che intanto stava per sparargli di nuovo. E via così.

Se la Chiesa rivendicava a sé il miracolo, nel tentativo di ristabilire i legami coi ceti popolari, nonché per esibire il proprio rinsaldato potere in un patto fra popolo e religione, le classi dirigenti urbane, rimaneggiate dal ritorno degli austro-papalini non esiteranno, a loro volta, a impadronirsi della memoria della rivolta, mettendola tra gli esempi di fedeltà papale e austriaca per fini di autopromozione. È un processo convergente che possiamo seguire agevolmente negli archivi urbinati: a meno d'un anno gli spodestati dalla ventata 'giacobina' riguadagnavano (momentaneamente) gli scanni municipali e cercavano di rinsaldarsi unendosi al coro delle lodi. Non era più d'una mossa retorica, in verità, perché non potevano fare a meno di adeguarsi a quel moto di risveglio già immesso nelle rivendicazioni cittadine dalla municipalità 'bonapartista'. Comunque la restaurata magistratura si preoccupava di segnalare all'imperatore Francesco II, mediante un memoriale, una serie di benemeritenze guadagnate nella lotta condotta 'all'infame Governo francese'. Il testo ufficiale riassumeva così, a tinte eroiche, la battaglia combattuta attorno alle mura contro le truppe francesi nel marzo-aprile di due anni avanti e passava quindi a ciò che davvero stava a cuore agli estensori. «Se però animava gli Urbinati un vivissimo impegno di non lasciarsi sottrarre al dolce e tanto sospirato Go-

<sup>82</sup> Così il diarista C. Fiorini, cit., in *Ultimo addio e 'meraviglie'*, cit., p. 18.



verno della cesarea maestà Vostra, la fiducia altresì concepirono essi di poter meritare qualche benigno riguardo a pro della patria, che ha moltissimo sofferto in due e più anni di fiera crisi, che tutto ha posto in disordine e confusione».

Di qui un lungo elenco di 'diritti e privilegi', che distinguerei fra quelli «goduti per l'addietro», e che rientrano nella rivendicazione della preminenza su Pesaro, col ristabilimento degli uffici del governatore nella città ducale, già prima citati, e quelli che paiono frutto d'una progettazione recente, forse risvegliati proprio da quella "confusione" appena trascorsa. Mi riferisco all'individuazione di alcuni poli ai quali agganciare la ripresa della città e della zona: il Palazzo ducale e l'Università. Del primo si pensava di farlo vivere come sede di governo e del principe, giacché la fabbrica «non vi ha la simile, né più magnifica in questa non meno che nelle altre remote provincie»; dell'altra si chiedeva la parificazione a quelle di Bologna e Ferrara<sup>83</sup>. L'accettazione o la reazione a Bonaparte aveva, dunque, di già rivitalizzato e per certi versi ampliato il campo della visione politica della classe dirigente, fosse questa 'austriacante' o 'giacobina'<sup>84</sup>.

<sup>83</sup> *Augustissimo, Regio, Cesareo Imperiale Monarca*, in Archivio storico, Biblioteca universitaria di Urbino, Comune di Urbino, Busta 163, fasc. 3, 1799, ms, pp. 2, 3, 6.

<sup>84</sup> Desidero segnalare che questo saggio è stato da me anticipato, in gran parte, nel mio volume *Sicurezza e criminalità. Rivolte e comportamenti irregolari nell'Italia centrale (1796-1861)*, Milano, Angeli 1999.

