

STUDI URBINATI/B1

STORIA

GEOGRAFIA

Ultimo addio e 'meraviglie'. Rituali giacobini nell'ex Stato pontificio (1796-1799)

di Dino Mengozzi

È stato Tocqueville a definire l'Ottantanove francese una rivoluzione politica «che ha operato alla maniera di una rivoluzione religiosa»¹. Come tale essa ha il merito di ridiscutere i momenti capitali dell'esistenza e la morte, fra questi, è stato senz'altro uno dei centri di polarizzazione del confronto ideologico. Lo Stato pontificio vi è stato trascinato piuttosto bruscamente: nello spazio di alcuni mesi, sotto l'incalzare dell'invasione bonapartista, le sue popolazioni passeranno dalla 'morte del cristiano' alla 'morte del cittadino' e dalla morte 'confortata' sul patibolo alla morte eroicizzata. Vista da questa parte la questione costituisce senz'altro un capitolo della battaglia per la laicizzazione o per meglio dire della riduzione del ruolo sociale della Chiesa (ruolo temporale e visibilità) e rinvia a diversi piani, da quello economico, che comprende il controllo delle questue, la soppressione delle confraternite, la municipalizzazione dei cimiteri, e quello simbolico, che coinvolge più direttamente le cerimonie, viatico funerali patibolo. Il tema dunque s'inscrive in diversi filoni di studio, dal giuridico-istituzionale a quello culturale e ideologico, se con quest'ultimo facciamo riferimento al complesso delle costruzioni dell'immaginario, delle mentalità, delle sensibilità collettive, quali si possono spiare dai gesti e dai rituali.

A questo approccio va la nostra preferenza, perché più com-

* *Presentato dall'Istituto di Storia.*

¹ A. De Tocqueville, *L'Antico regime e la Rivoluzione*, tr. it. a cura di G. Candeloro, Milano, Rizzoli 1989, p. 32.

preensivo e in ragione d'un recente indirizzo di studi che privilegiando la dimensione storico-antropologica tende a fare interagire la politica coi suoi modi d'espressione quotidiani. La Hunt, Kertzer, Vovelle² e altri ancora hanno aperto da questa parte cantieri di lavoro ricchi di novità e prospettive rimettendo, in primo luogo, la politica al suo farsi, nel vario e complesso intrecciarsi con la morale, la virtù, le strutture famigliari, l'autodifesa comunitaria. Tale 'scoperta' della politica, per stare con Vovelle, avveniva per vie estremamente diverse, dalle elezioni alle opzioni d'appartenenza rivelate dai gesti, dalla diffusione della simbolica rivoluzionaria ai clubs ai confronti intorno alla religione. Attraverso i gesti, nelle loro varie gradazioni, si esprimeva l'entrata in politica di chi non aveva accesso alla scrittura³. La significazione di colori, vestiti, ornamenti, era il frutto d'una rivoluzione che rifiutando la politica organizzata, la destinava a tutti i campi del quotidiano⁴. Sotto l'*Ancien régime* gli ordini e molte professioni erano identificati dal vestito, come stupirsi allora se i rivoluzionari volendo imporre l'*égalité* volevano del pari eliminare tali segni esteriori? Attraverso i simboli la gente si schierava, si dichiarava, diveniva consapevole: i simboli «costituivano un campo di lotta politica [...]». Le forme rituali avevano la stessa importanza del contenuto politico specifico. I simboli e i rituali politici non erano metafore del potere; erano gli strumenti e i fini del potere»⁵. Secondo gli antropologi il rito necessita più ai regimi rivoluzionari, che a quelli di vecchia istituzione, dovendo i primi sostituire le abitudini consolidate. In questa economia il valore dei riti è ritenuto fondamentale, dal momento che la loro celebrazione soddisfa esigenze organizzative e crea la solidarietà popolare «anche in quei casi in cui il consenso è in buona misura inesistente»⁶.

Sul piano metodologico è ancora valida l'indicazione di

² L. Hunt, *La Rivoluzione francese. Politica, cultura, classi sociali*, tr. it., Bologna, Il Mulino 1989; D. I. Kertzer, *Riti e simboli del potere*, prefazione di G. Pasquino, tr. it., Roma-Bari, Laterza 1989; M. Vovelle, *La découverte de la politique. Géopolitique de la Révolution française*, Paris, La découverte 1993.

³ L. Vovelle, *La découverte de la politique*, cit., pp. 19-20.

⁴ L. Hunt, *La Rivoluzione francese*, cit., p. 61.

⁵ *Ivi*, pp. 58-59.

⁶ D. I. Kertzer, *Riti e simboli*, cit., p. 203.

Durkheim che fa del rito un orientatore delle esperienze e delle condotte, semplificando la realtà fra sacro e profano. Il sacro per indicare non tanto il sovrannaturale, ma la dimensione societaria dell'interdipendenza⁷. In questo senso non pare produttiva la distinzione fra le due ritualità, perciò si preferirà usare la nozione di rito in senso generale, così come si dà per scontata la mutabilità delle forme rituali grazie alla creatività di individui o gruppi. Sul piano storico il nostro soggetto d'indagine è intenzionalmente ristretto al triennio 1796-1799, il cosiddetto triennio rivoluzionario del giacobinismo italiano, certo il periodo più ricco di novità sul tempo breve. Ma la sua rottura sul tessuto dell'*Ancien régime* va inserita anche nel tempo lungo d'una sensibilità mutante al seguito del riformismo illuminato. Lo stesso Stato pontificio ne era stato interessato, come hanno mostrato i classici lavori di Dal Pane, Caravale, Caracciolo, Marcelli, Varni, e come i più recenti studi sulle mentalità vanno confermando.

Il nostro percorso non potrà non essere, dunque, comparativo e dovrà operare alcune scansioni. Se la «*Révolution française apparaît aussi comme moment de vérité dans l'histoire de la déchristianisation en tant qu'étape de la déstructuration d'une civilisation chrétienne*»⁸, sarà giocoforza istituire un primo confronto fra corpi diversi ma unificati per esigenze espositive. Così terremo talvolta insieme giacobini italiani e francesi da una parte contro il complesso della Chiesa temporale dall'altra; per rimarcare poi un'identità propria del giacobismo italiano (anche questo un intero, per il momento) che aiuti a comprendere sia *nuances* regionali sia ciò che lo differenzia da corrispondenti esperienze francesi. Sempre restando ovviamente sul piano della lotta politica condotta per simboli, azzarderemmo subito un'osservazione: se in Francia la forza dei giacobini li induceva alla manipolazione dei simboli ricevuti dalla tradizione, nei territori dell'ex Stato pontificio essi ripiegavano piuttosto sul sincretismo.

Tema principale d'analisi è la morte 'naturale', intendendo la

⁷ E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, tr. it., Milano, Comunità 1963; D. I. Kertzer, *Riti simboli*, cit., pp. 17-18.

⁸ M. Vovelle, *La découverte de la politique*, cit., p. 13.

fine per cause naturali nelle sue varie accezioni, l'età la malattia l'accidente, trascurando la morte sul patibolo, la pubblica morte per eccellenza, anche se il criterio della pubblicità non è dirimente, essendo pubbliche pressoché tutte le manifestazioni umane nella società d'Antico regime. La posta simbolica è comunque impadronirsi della spoglia, per trattare e gestire un corpo le cui metafore sociali, politiche, religiose, comunitarie, interesseranno questa nostra rassegna.

Perché la morte coi suoi riti? Per gli studiosi l'estrema scadenza è innanzitutto rivelatrice della mentalità⁹. Davanti a essa non si bara, si è scoperti. Gli individui rivelano paure angosce, adottano esorcismi, gesti rassicuranti, automatici, inconsci, rispondendo a credenze, superstizioni. Per la Chiesa la morte era stata il centro d'una pastorale per cristinizzare l'intera vita. Come stupirsi, allora, se i giacobini ne ripetono il percorso per riformarne i contenuti, cioè per costruire quell'uomo nuovo che stava nelle loro aspirazioni. Ma il tema s'impone anche per altre ragioni. Era convinzione piuttosto diffusa fra i giacobini italiani (inutile precisare che uso il termine 'giacobino' in senso largo) che lo specifico della rivoluzione italiana, a differenza della francese, consistesse nell'estirpare le radici dell'Antico regime dalle coscienze e dai costumi. Non a caso i loro fogli ruotavano su temi prevalentemente etico-politici: le virtù, la condotta, la morale. La cui prova di verità convergeva fatalmente verso la ridefinizione di fondamentali riti di passaggio, battesimi, matrimoni e funerali, che la Chiesa aveva cristianizzato e strutturato con una ritualità dai profondi significati sociali. Gli stessi che l'Assemblea legislativa di Francia aveva avvocato a sé dal 1792.

Quanto a solennità, certamente il battesimo finiva in sottordine e per rimandi complessi, che toccano la sottovalutazione dell'infante nella sensibilità dell'epoca (un fenomeno europeo abbastanza noto). Il battesimo interessava prevalentemente per certi aspetti teologici e non aveva la forza emotiva per entrare nel campo delle grandi dispute. Ancora negli anni Ottanta del

⁹ M. Vovelle, *La morte e l'Occidente, dal 1300 ai giorni nostri*, tr. it., Roma-Bari, Laterza 1986; P. Ariès, *L'uomo e la morte dal medioevo a oggi*, tr. it., Roma-Bari, Laterza 1989.

XIX secolo il movimento dello stato civile offerto dai giornali delle città ex pontificie trascura i nomi dei giovanissimi¹⁰. Diverso lo statuto del matrimonio, rimesso in movimento dalla laicizzazione in Francia. Declassato già dall'Assemblea legislativa a 'contratto' civile, nel 1792, e assoggettato alle leggi ordinarie, esso poteva essere sciolto col divorzio. Anche la Repubblica cisalpina vi si uniformava nel 1798. Ma i giacobini italiani, almeno nella media levatura, non ne furono particolarmente inferorati. Gli preferirono la famiglia: un istituto centrale nella vita associata, non tanto da svincolare bensì da rinsaldare democratizzandola. Di qui il plauso all'abolizione del maggiorascato, l'esaltazione dei buoni rapporti domestici, specie tra fratelli, la cui relazione veniva estesa a modello dell'amistà per tutto il corpo sociale, secondo lo schema vagamente roussoviano della 'trasparenza' fra gli uomini: cioè la lealtà, i sentimenti puri e autentici, per una repubblica virtuosa¹¹. Dunque, la morte. A differenza del battesimo e del matrimonio, essa conservava tutto il suo carico di investimenti emotivi d'antica data da consegnare a una difficile laicizzazione.

Per delineare tuttavia il quadro delle resistenze e approvazioni, in materia, sarà il caso di ricordare che sebbene i sudditi pontifici siano portati a imputare gli 'atti sacrileghi', cioè in genere la laicizzazione, all'arrivo dei Francesi, essa per la verità s'inscrive in un arco di lunga durata i cui effetti sono precedenti al triennio giacobino italiano e all'età napoleonica. Anzi costoro mettono se mai in atto, sul piano del pensiero chiaro, teorie già diffuse dal movimento dei Lumi, mentre sul piano del costume essi sembrano interpreti di un processo di laicizzazione già visibile dalla metà del XVIII secolo. Lo confermano diversi indici, dai testamenti alla crisi delle vocazioni sacerdotali (che del pari coinvolgeva i protestanti) al diminuire dei lasciti per le confraternite. Mutamento di sensibilità segnalato inoltre dalla decadenza del rituale religioso barocco e dallo spuntare della sensibilità famigliare, indirizzata a un ripiegamento privato e intimo

¹⁰ Cfr. per es. «La Gazzetta delle Romagne», Forlì 1868.

¹¹ Ne ho trattato per la parte settentrionale dello Stato pontificio in *Politica e religione nel Rubicone giacobino. Studi e materiale (1796-1799)*, Bologna, Analisi 1991.

sul 'tu', per non dire di un certo rifiuto di quell'Aldilà più punitivo e crudele, a pro d'una ipotesi raddolcita delle pene e della liberazione delle anime del Purgatorio¹².

1. La Rivoluzione francese si era presentata al suo debutto come nemica della morte. Si ricorderà che Robespierre aveva appoggiato il progetto di legge Lepelletier per abolire la pena capitale, nel tentativo di portare a compimento la famosa teorizzazione di Beccaria. Dopo i primi anni, tuttavia, l'immagine internazionale della Rivoluzione aveva totalmente cambiato, venendo spesso a identificarsi col ritorno d'una pulsione di morte, che metteva da parte le pretese razionalizzatrici dell'età dei Lumi, per annunciare nuovi terreni di paura e fascinazione, poi percorsi dalla sensibilità romantica. Nell'Italia pontificia, invece, il panorama era alquanto differente. Qui la forza era appena il simbolo d'un tenue deterrente contro il brigantaggio, o il banditismo, e non alludeva neppur lontanamente alla lama egalaritaria e antiaristocratica; anzi nobili ed ecclesiastici si riservavano il privilegio della decapitazione, in quanto la prima aggiungeva infamia alla condanna. La morte naturale, invece, era scandita dal rituale cattolico d'Antico regime, fortemente gerarchizzato per ordini e classi, al cui centro stava la chiesa, che assisteva il moribondo, ne annunciava il trapasso, lo accoglieva davanti all'altare per scioglierne i peccati e lo consegnava poi al cimitero con un corteo guidato dai sacerdoti e curato dalle pie confraternite.

L'arrivo dei Francesi metteva in crisi tale sistema consolidato. E si badi non tanto e non solo per un esplicito mandato del Direttorio, che non arrivava a predisporre leggi per tutti gli interstizi sociali, ma per una sorta d'effetto preterintenzionale. Certo, la Chiesa doveva cedere, nell'edificanda città repubblicana, il suo ruolo direttamente sociale ai municipi. Ciò è piuttosto noto. Così come si sa che la divisione fra ruolo spirituale, riservato alla Chiesa, e ruolo temporale, di pertinenza dello Stato, non sarà rispettata. La democratizzazione aveva bisogno del supporto dei sacerdoti e dunque certe misure restrittive del culto miravano a indurli a maggiore indulgenza verso la Repub-

¹² M. Vovelle, *La morte e l'Occidente*, cit., e P. Ariès, *L'uomo e la morte*, cit.

blica. Il cambiamento tuttavia sembrava l'effetto anche di rapporti di forza, da riportare a dimensioni locali, nonché al confronto fra antropologie diverse. Tanto più che certe misure antieclesiastiche sembrano frutto non tanto di leggi ma di interpretazioni sul campo, di certo legate allo stato dell'ordine pubblico. La legge sul clero del 23 vendemmiatore anno VI (14 ottobre 1797) sottoponeva il potere spirituale a quello civile solo in materia di beni immobili, eleggibilità dei parroci, conferimento delle parrocchie e delle diocesi, quanto al resto decretava che (art. IV) l'«esercizio della predicazione, ed amministrazione delle cose sacre appartiene esclusivamente a' vescovi, parroci, e coadiutori»¹³.

Gli ufficiali francesi sembravano portatori d'un certo scetticismo religioso¹⁴. Lo si percepisce in occasione delle requisizioni: gli argenti delle chiese non erano esclusivamente sacri, per loro, ma rappresentavano valori monetari. Molti giacobini italiani partecipavano invece della mentalità del miracolo. Si prenda il caso emblematico delle Madonne prodigiose di Ancona: mentre Bonaparte manifestava tutto lo scetticismo del generale in cerca dell'accomodamento favorevole all'ordine pubblico, il giacobino Bertrando Bonavia, avvocato pesarese, continuerà a proclamare la veridicità dei prodigi mariani del 1796 anche negli anni repubblicani, nonostante lo scherno di certi suoi colleghi municipalisti¹⁵. Ma c'è di più. Sarebbe agevole riempire una lista di esempi sulla partecipazione dei giacobini italiani, già al potere, a una tradizionale religiosità che taluni teologi illuminati avevano più volte criticato. Mossa strumentale di politici, che intendono così accostarsi al popolo? Il dubbio è senz'altro fondato, in certi casi, ma spesso le circostanze lasciano piuttosto pensare all'effetto d'una sensibilità comune. A Lucca, per esempio, il Corpo legislativo, come riferiva la locale

¹³ Così nella raccolta Bandi della Centrale del Dipartimento del Reno.

¹⁴ Va ricordato in ambito sociale più popolare che per un *honnête homme* lo scarso spirito religioso, nella Francia di metà Settecento, era prova di sincerità e di riprovazione dell'ipocrisia: R. Darnton, *Il grande massacro dei gatti e altri episodi della storia culturale francese*, tr. it., Milano, Adelphi 1988, p. 114.

¹⁵ Si veda la ricostruzione di quegli avvenimenti tracciata da M. Cattaneo, *Maria versus Marianne. I 'miracoli' del 1796 ad Ancona*, in «Cristianesimo nella storia» 16 (1995), pp. 55, 74-75.

gazzetta, «sollecito d'invocare l'Ente supremo per le continue piogge, che danneggiano la campagna ha incaricato il Direttorio d'intendersela col cittadino vescovo per un triduo divoto nella chiesa primaria della città»¹⁶.

2. Autorità francesi e amministrazioni municipali non potevano non preoccuparsi di conquistare oltre le antiche mura la cittadella cristiana, il cuore della vecchia città, che governava l'insieme dell'organizzazione rituale della vita comune. L'accostamento sembra ubbidire a due strategie differenti e tradursi in due tappe, la fase dell'insediamento nel 1797 e il periodo d'espansione dai primi mesi del 1798. La prima sembra mossa dalla volontà coabitativa e privilegia il sincretismo dei simboli, l'altra pare sostitutiva: propende cioè per la manipolazione e l'indipendenza dei rituali. Ma è bene tener presente che la distinzione non è sempre netta e che, specie nell'Italia centrale, la seconda è quasi del tutto assente.

Feste e processioni religiose costituivano, com'è noto, i momenti maggiori della socialità d'antico regime. Non sempre erano sincroniche, né parlavano lo stesso linguaggio. Mentre la prima era in genere policentrica, l'altra piuttosto gerarchizzata. Poteva darsi processione senza festa, specie in caso di forte emotività o in polemica coi laici, mentre difficilmente la festa religiosa rinunciava alla sfilata dei fedeli. A Urbino con un pubblico voto era stato interdetto «ogni carnevalesco divertimento» per tre anni, quale pegno dell'intercessione divina invocata dal santo patrono contro l'avvicinarsi dei Francesi nel marzo 1797 e la municipalità giacobina dovrà sciogliere in duomo quell'impegno prima di riaprire la stagione delle feste¹⁷.

Rimessa al centro della liturgia dal Concilio di Trento, la processione era un elemento spettacolare di grande emotività e aveva avuto un ruolo importantissimo nell'evangelizzazione del mondo rurale, specie con le rogazioni e le feste patronali. La sfilata celebrava l'ideale della comunità cristiana, riconciliando i

¹⁶ «La staffetta del Serchio», Lucca, n. 8 (24 aprile 1799).

¹⁷ C. Fiorini, *Diario delle cose di Urbino dal 1797 al 1813*; copia ms del 1882 in Biblioteca Universitaria di Urbino, gennaio 1798, p. 66.

fedeli e permettendo loro di prendere corpo¹⁸. Cappuccini e Gesuiti se ne erano interessati elaborando scenografie e personaggi tratti dal dramma sacro. Certe curiose esasperazioni, non esenti da fanatismo, avevano talvolta suscitato la reazione delle autorità civili e religiose¹⁹. Quanto siffatti rituali fossero ancora il veicolo dell'espressività popolare lo rivelava, in modo eloquente, la straordinaria mobilitazione della città e del contado per rendere omaggio a san Crescentino, patrono d'Urbino, nella tarda primavera del 1797. Era avvenuto che la resistenza alla prima invasione aveva coinciso con l'accordo di Tolentino sottoscritto dal papa e da Bonaparte, sicché il disarmo degli assalitori venne interpretato dalla voce pubblica come l'effettiva grazia concessa dal santo. I Francesi faranno poi il loro ingresso alla ripresa della mobilitazione antipontificia nel dicembre 1797, ma ciò non poteva essere indovinato dai sollevati della zona, che per oltre un mese renderanno ringraziamento in duomo alla statua del patrono portando doni (cera nuova) e preziosi. Li osservava il diarista della cattedrale, che ne ha lasciato memoria. Cominciavano il 29 aprile 1797 gli scolari delle scuole pie «cioè di tutte le scuole basse» della città, li seguivano il primo maggio gli operai «della solfanara» con quelli della parrocchia rurale di S. Lorenzo in Solfinelli, centinaia di persone marcianti divise per sesso e in «uniforme», gli uomini in cappa bianca, le donne con veste e «pannicello» in testa, sempre bianchi. Una settimana più tardi era la volta della 'classe rurale' di Cavallino, settecento persone accompagnate da quaranta soldati pontifici con banda militare; poi la Compagnia di S. Emidio, poi altri seicento rurali da Maciolla, trecento da Gaifa.

Le «più sontuose solennità», il 31 maggio, coi vesperi pontificati dall'arcivescovo e un'accademia letteraria a Palazzo ducale, dovevano introdurre, infine, il ricorrente giorno festivo dedicato al patrono, il primo giugno. Allora la chiesa apriva lo spazio aperto della festa in piazza, senza rinunciare tuttavia ai vesperi e alla benedizione a «due ore di notte» (circa le dieci di sera). Si

¹⁸ R. Darricau, *Processions*, in F. Bluche (dir.), *Dictionnaire du Grand Siècle*, Paris, Fayard 1990, p. 1262.

¹⁹ F. A. Yates, *Astrea. L'idea di Impero nel Cinquecento*, tr. it., Torino, Einaudi 1990, pp. 210, 217-218.

aveva quindi l'incendio d'una macchina di fuochi d'artificio piuttosto didattica «il cui prospetto rappresentava una fortezza, sul più alto della quale vedevasi san Crescentino a cavallo in atto di investire e porre in fuga i nemici». A lato musiche eseguite da cinquantadue professori di canto e strumento²⁰. Ma per toccare quantitativamente la massa coinvolta, si pensi che lo stampatore Giovanni Guerrini, sempre secondo il clericale diarista, confesserà d'aver stampato dal marzo al 18 giugno 1797, cioè dall'inizio della resistenza antifrancese, «oltre cinquantamila immagini di san Crescentino»²¹, sia per gli «insorgenti» di Urbino, Urbania, Sant'Angelo in Vado, Fossombrone, Montefeltro, Auditore e Tavoletto, che lo portavano per insegna sul cappello, sia come 'reliquia' per i visitatori in genere.

Dove non sfuggirà, per la nostra trattazione, la visibile strutturazione religiosa del rituale che saldava il contado alla città uniformando i partecipanti, suddivisi per sesso, sotto lo stesso colore bianco degli abiti. I militari pontifici che vi facevano apparizione erano a un tempo spia dell'emergenza contingente, ma anche riconferma del temporalismo. L'abile regia lasciava intendere un impegno consistente delle autorità per introdurre con un mese di aspettative l'apoteosi del santo patrono, identificato col suo altare nella cattedrale urbinata. Un solo spazio era disegnato dal rituale, inglobando sacro e profano, nello stile della tradizione, ma con novità di contenuti: sulla piazza della festa il novello san Giorgio cacciava il drago transalpino.

Figli del loro tempo, i giacobini cercheranno d'impadronirsi delle feste. La questione è piuttosto nota, rinviando da un lato a Rousseau, che vi vedeva il modo per ridurre le barriere sociali esistenti tra gli individui, e dall'altro, per gli anni che qui interessano, al Direttorio che aveva disegnato una ritualità pedagogica per addomesticare gli eccessi popolari sanculotti, celebrando la Giustizia in luogo della Libertà, esibendo nelle parate le truppe militari e i pubblici funzionari in uniforme. Se dunque in Francia le feste stavano ripiegando verso la codificazione ripetitiva e prevista, conservavano tuttavia per i territori pontifici tutta la loro carica dirompente. Per questo, probabilmente, non

²⁰ C. Fiorini, *Diario*, cit., pp. 48-53.

²¹ *Ivi*, 18 giugno 1797, p. 55.

riusciranno mai a toccare le punte laicizzanti raggiunte in Francia, laddove la messa, per esempio, era stata espulsa dai riti civili dal 1790. Ancora: nel corteo che celebrava la presa di Tolone, il Santissimo era stato sostituito dalla Costituzione, la quale poi, in chiesa, veniva mostrata agli astanti²².

Ciò che senz'altro più si confaceva alla sensibilità dei rivoluzionari italiani era un'impronta deistica, che li induceva a marciare coi giacobini d'oltralpe piuttosto sulla pratica della risacralizzazione. Ma anche qui un compromesso: se in Francia la decade, eredità robespierrista, aveva soppiantato la domenica, nell'ex Stato pontificio vi si aggiungerà, coabitando²³. Se le feste rivoluzionarie avevano soppiantato in Francia le processioni in onore dei santi locali, se al posto dei preti e dei vicari sfilavano i funzionari e i mastri di cerimonia del nuovo regime, da noi si partecipava ai tridui e si sfilava coi sacerdoti. Se la Madonna nera di Tolosa, tradizionalmente portata in pubblica processione per favorire la pioggia, veniva messa al rogo nel 1799 dagli amministratori indignati dalla persistenza della superstizione²⁴, da noi si partecipa alle preghiere per l'intercessione dei patroni.

Avanzeremmo dunque un'ipotesi storiografica, se pure impressionistica: la prima fase dell'invasione francese dello Stato pontificio e della promozione d'una classe dirigente giacobina, dalla fine del 1797 ai primi del 1798, corrisponde sul piano del rituale a un sincretismo simbolico. La si ritrova un po' in tutto il territorio, dal Nord al Sud interessando città di medie e piccole dimensioni, della costa e della collina. In questa fase le nuove autorità sembrano guidate essenzialmente dalla volontà di partecipare dello stesso spazio sacrale dei sacerdoti, forse per legittimarsi agli occhi popolari. Le si vedrà allora alle pubbliche funzioni eucaristiche, sedute a lato dell'altare come facevano le antiche magistrature, reclamare tridui per il battaglione civico a

²² M. Vovelle, *Les métamorphoses de la fête en Provence de 1750 à 1820*, Paris, Aubier / Flammarion 1976, pp. 227, 237.

²³ A Urbino, per esempio, il 18 febbraio 1799 veniva solennizzata la decade in onore dell'Amicizia; il 28 quella alla Frugalità. C. Fiorini, *Diario*, cit., pp. 128-129.

²⁴ L. Hunt, *La Rivoluzione francese*, cit., pp. 64, 67; D. I. Kertzer, *Riti e simboli*, cit., p. 210.

Urbino, scongiuri per la pioggia a Forlì, a Pesaro e altrove. La novità più vistosa consisteva nell'imposizione d'una variazione dei gesti che sottolineassero la democratizzazione: il ricevimento dei municipali in chiesa doveva avvenire alla pari, senza gradini per lo scranno vescovile. L'accostamento all'autorità sacrale era così stretto che nel Duomo di Forlì i giacobini cercarono di supplire alle funzioni sacerdotali, volendo autobenedirsi di fronte alla folla. Lo raccontava scandalizzato il diarista locale, rivelando che il gesto era stato oggetto di trattativa:

Primieramente pretendevano che le quattro dignità del capitolo andassero a ricevere il corpo della centrale alla porta maggiore della cattedrale. Ciò li fu negato [...]. In secondo luogo, che ricevuto il presidente l'acqua santa da un canonico anziano il detto canonico consegnasse l'aspersorio al detto presidente il quale poi lui aspergesse gl'altri individui della centrale. Anche questo gli fu negato²⁵.

Il rituale cercava di affermare visivamente la coincidenza del cittadino col cattolico. Gli esempi non mancherebbero. A Urbino dopo la messa in duomo, celebrata dal vescovo «in ringraziamento della conquistata libertà», la benedizione delle armi e della bandiera del battaglione civico, si aveva l'orazione del giacobino Bartolomeo Isidori finalizzata a provare «che non potevasi essere un ottimo cittadino, repubblicano, democratico, se non si era buon cattolico»²⁶. Fuori della chiesa, la festa sembrava acquistare una propria autonomia laica nello spazio creativo della piazza, celebrando l'innalzamento dell'albero della libertà, simbolo della repubblica. La banda militare suonava la carmagnola e il *Ça ira* prima di lasciare corso ai fuochi d'artificio e al veglione gratuito, dove ciò che colpiva i codini era appunto l'egualitarismo. Scriveva l'abate urbinato Fiorini:

malauguratamente uomini, donne, nobili e plebei, ufficiali pesaresi col comandante civico di quella città, fino anco gli ebrei. Oh sceleraggine!

²⁵ Cfr. F. Cortini, *Cronica forlivese (9 marzo 1796-28 maggio 1799)*, in D. Mengozzi, *Politica e religione*, cit., annotazioni del 15 giugno 1797.

²⁶ C. Fiorini, *Diario*, cit., 24 giugno 1798, pp. 108-109.

oh disordine, che forse un tempo non si crederà, ma pure così è stato²⁷.

La scena può essere quasi in toto trasferita su ogni piazza già pontificia, ripetendo il copione salvo arricchimenti caso per caso. A Pesaro per esempio vi compariva un abbozzo di matrimonio civico, se pure a mezza via. Diverse coppie erano unite in chiesa, ma poi trasportate sul carro trionfale in mezzo alla piazza dove si aveva la consegna della dote alle spose e l'allocuzione civica, in un crescendo di musiche e balli concluso col rogo dei registri dei nobili e degli stemmi gentilizi²⁸.

A Forlì i giacobini cercavano il cerimoniale comune anche quando avrebbero avuto tutto l'interesse a distaccarsene: Giuseppe Rossi, giacobino della municipalità moriva il 27 gennaio 1798. La pubblica diceria, raccolta dal locale diarista clericale con ostentato distacco, voleva così compiuta una maledizione divina, che gli attribuiva d'aver messo fra gli argenti tolti alle chiese per la pubblica contribuzione pro-francesi, un ex voto non comune: la gamba d'argento offerta a san Pellegrino per una guarigione prodigiosa. Il giacobino, dunque, sarebbe stato colpito misteriosamente da una cancrena prima al piede e poi a tutta la persona, fino a morirne. Ora, tale diceria percorreva il funerale religioso suscitando una reazione di rigetto da parte di quel popolo che vi scorgeva i segni d'una predestinazione inferica. Il giacobino era il punito dalla vendetta divina e la sua morte, contrariamente al solito, non riconciliava i presenti. I quali, invece, si sentivano strumenti per espellere il male. Così il popolo che seguiva il convoglio funebre prima si levava le scarpe (e siamo alla fine di gennaio) per fargli «con i piedi le requie», poi liberava la propria aggressività: «ora strapare a preti le torcie, ed impedirli con schiamazzi la salmodia», perché «lo imputarono per giacobino, anatema, e a casa del diavolo»²⁹. Reazione spontanea? L'interrogativo è d'obbligo per via d'una circostanza sospetta. L'ex voto in questione era molto prezioso:

²⁷ *Ivi*, 24 giugno 1798, p. 110.

²⁸ D. Bonamini, *Pesaro nella Repubblica cisalpina. Estratti dal diario*, pubblicati da T. Casini, Pesaro, Federici 1892, pp. 30-32, che ricopia la cronaca della «Gazzetta di Pesaro» n. 4, 21 gennaio 1798.

²⁹ F. Cortini, *Cronica forlivese*, cit., 27 gennaio 1798, p. 140.

una gamba d'argento di 2 libbre e 3 oncie, ci precisa il diarista. Un tesoro comunitario, che certo dispiaceva ai chierici, ma c'è dell'altro: l'aveva donato all'altare la famiglia Albicini, una delle casate nobili più in vista della città. Sono quasi tutti presenti, nell'episodio, gli ingredienti di quel fronte composito che eccitava le insorgenze. Sicché la difficoltà della cerimonia riasuniva un universo politico, militare e culturale.

In un secondo momento, come si diceva, e forse soltanto nella zona più a Nord, si notava già dai primi mesi del 1798 un più pronunciato distacco dai rituali clericali e un tentativo di manipolazione simbolica. Compariva cioè una specie di riconsacrazione sostitutiva, che interpretando in modo disgiuntivo la separazione dei poteri fra civile e religioso, mirava alla riduzione della visibilità della Chiesa. Ciò implicava una serie di misure limitative per le sue cerimonie, la non partecipazione in forma ufficiale alle sacre funzioni e la disseminazione in città di nuovi 'altari', per un tipo di rito che se pure non si allontanava, di fatto, dai principi religiosi intendeva però esserne il dirigente e il governatore. Di qui il ruolo che vi assumeva l'albero della libertà, specie di altare alternativo per la consacrazione della politica democratica e dei suoi valori: l'eguaglianza, la legge, la giustizia. Alle sfilate e alle pubbliche cerimonie toccava il compito di farli vivere didatticamente.

Impadronirsi dei cortei, dunque. I giacobini procedevano con interdizioni e inventiva: da un lato vietando i segni esteriori del culto, il suono delle campane, confinando le processioni religiose ai recinti delle chiese, e togliendo loro il supporto delle (abolite) compagnie e confraternite, dall'altro rivestendo di nuovi abiti 'cisalpini' i tradizionali 'professionisti' delle sfilate, orfani e mendicanti. Cioè il cuore emozionale della visione doloristica e pietistica della Controriforma, che veniva rifiutata anche in nome dei colori sgargianti delle nuove monture. A Forlì, per esempio, agli orfani veniva fatto smettere il tradizionale vestito bianco per un abito verde; mentre ai mendicanti era tolta la veste nera di tela grossa, stretta con una corda alla cintura, per essere «vestiti alla cisalpina»³⁰.

³⁰ F. Cortini, *Cronica forlivese*, cit., 9 maggio e 1 luglio 1798, pp. 148, 155.

3. S'impone a questo punto di seguire più da vicino per alcuni casi lo svolgersi di resistenza e mutamento. Uno dei casi più curiosi e indicativi, che ci viene testimoniato fra l'altro dal diarista del duomo di Forlì, era l'ordine emanato dal commissario di polizia, che vietava il trasporto del viatico agli infermi in forma solenne. Allo scopo venivano convocati i parroci di città e si faceva pressione sul vescovo per uniformarvi le parrocchie di campagna. Inutile dire che la voce sdegnata del diarista clericale confondeva 'solennità' con 'cristianità' gridando all'«empietà così grande di dover portar il Santissimo in saccoccia, ed occultamente»³¹. Dunque, non tanto scristianizzazione, ma diversa espressione della religiosità, che sembra indirizzata anche coercitivamente verso un ruolo più discreto, familiare, forse intimo. Ma non c'è dubbio che vi siano sottesi rimandi etico-politici. L'espressività pubblica del trasporto solenne del viatico saldava in un cerchio comunitario e cristiano l'intera parrocchia: al suono della campana i chierici partivano dall'altare, seguiti via via dai poveri, dai servi, dai famigliari dei nobili, fino al capezzale del moribondo. Davanti la croce e poi le torce, i ceri, la recita dei salmi³². Un'anticipazione del funerale, col quale la Chiesa accomiatava poi il defunto aprendogli le porte dell'aldilà. Un aldilà cristiano al quale si può accedere, ovviamente, avendo improntato cristianamente tutto l'aldilà. Il che riconfermava la centralità della Chiesa, coi suoi registri dei sacramenti e dello stato delle anime.

Tuttavia è pur vero che tali cerimonie, viatico e funerale, interpretavano esigenze del costume; i gesti rassicuravano, i riti davano un'aura protettiva, dal suono delle campane ai tridui. Il che sottraeva la materia a ogni supposta neutralità soltanto spirituale. Lo si nota nel procedere del citato commissario di polizia forlivese, quando convocava i parroci «intimando loro, che siano pronti, anzi che istruiscano il popolo, e lo tengano quieto relativamente all'occulto trasporto del Santissimo per gl'infermi»³³. Che qualche chierico poi fosse tentato di soffiare sul

³¹ F. Cortini, *Cronica forlivese*, cit., luglio 1798, p. 156.

³² M. Vovelle, *La morte e l'Occidente*, cit., p. 396, che cita un passo di Restif de la Bretonne. Per la Romagna, S. Sozzi, *Da Quarto all'Aspromonte (Cesena 1860-1862)*, Faenza, Lega 1961, p. 163 n.

³³ F. Cortini, *Cronica forlivese*, cit., 19 luglio 1798, p. 156.

fuoco d'una resistenza almeno passiva sembra plausibile. Del resto le annotazioni del diarista lasciano trasparire un'attenzione continua sullo stato di salute del divieto, registrando quasi l'oscillare d'un incerto equilibrio di forze. Imposto nel periodo d'espansione dei Francesi, già dopo alcuni mesi qualcuno avanza l'ipotesi della revoca³⁴, non è ancora così, ma poi si chiude un occhio in concomitanza con la crisi della Cisalpina. Anzi il 12 maggio 1799, a due settimane dal ritorno degli Austriaci, quando il comandante francese della piazza ordinava di «far tornare indietro il Santissimo», che già stava marciando fuori di San Mercuriale, la chiesa storica di Forlì, verso un inferno, il militare della guardia civica, impaurito, trasgrediva la consegna a causa di quel «folto popolo» messosi nel corteo. Allora la municipalità cercava il compromesso e per mezzo della sollecitata intermediazione d'un commissario francese faceva raffreddare l'ostilità del comandante Abbé. Il tumulto potenziale, addensato anche dalla coincidenza delle attese processioni per gli infermi in occasione della Pentecoste, aveva ragione questa volta d'un'autorità civile e militare ormai precaria³⁵.

4. Altro termometro sensibile di resistenze e innovazioni, il funerale. Regolato dai decreti applicativi del Concilio di Trento, esso aveva codificato in un rigido cerimoniale il trionfo della religiosità controriformistica. Suddiviso in classi, tale da appagare la gloria terrena, aveva costituito il centro operativo delle confraternite nell'ipotesi d'un aldilà addomesticato dalle indulgenze. Nel funerale confluiva una complessità di motivi, dalla religiosità tradizionale, coi suoi residui magici, alla riproposta d'una visione della vita esemplificata dal cuore doloristico della sfilata, cioè gli orfani e i mendicanti, curati dai Cappuccini. I giacobini, come si diceva, lo avevano in parte indebolito avocando alle proprie sfilate orfani e mendicanti rivestiti, ma non per questo avevano la forza almeno in Romagna per proporre un cerimoniale interamente civico. Tuttavia il tema si pose, almeno all'interno di quella breve accensione di creatività politica che furono i Circoli costituzionali. Sarà da constatare, in proposito, che

³⁴ *Ivi*, 4 ottobre 1798, p. 162.

³⁵ *Ivi*, 12 maggio 1799, pp. 178-179.

scendendo verso le zone del centro Italia le autorità giacobine hanno con ogni probabilità esatto sempre meno dalla Chiesa, e per ragioni piuttosto ovvie. A sud di Pesaro i Circoli costituzionali si rarefanno. Luoghi di dibattito e di civica istruzione, ne restava privo anche un centro della rilevanza di Ancona. Oltre l'Appennino, invece, un prete giacobino, Melchiorre Missirini, il futuro segretario di Canova, esponeva al locale Circolo costituzionale un finto testamento, rivisto tra l'altro da Vincenzo Monti, allora commissario cisalpino in missione da quelle parti. Si tratta d'un documento importante per cogliere sul nascere un progetto di rituale indipendente dall'autorità ecclesiastica, o quanto meno non concordato col vescovo, sebbene tale materia fosse ancora, di fatto, di pertinenza ecclesiastica.

Subito sbaglieremmo ad aspettarci un testo irreligioso. Ma prima dei contenuti è da rilevare la forma dell'esame di coscienza, che impegna il soggetto davanti a Dio, nel mentre ripercorre la propria vita peccaminosa, tale in quanto 'aristocratica', cioè una vita inegualitaria condotta con certe distinzioni d'ordini, dagli abiti alla fortuna. La trattazione è allora essenzialmente etico-politica e mira a fondare la democrazia come premessa d'una buona morte. Se ne scaturisce una riforma religiosa, per esempio una riclassificazione dei peccati, questa è l'effetto dell'altra e non costituisce oggetto d'una teorizzazione specifica. La critica alla Chiesa va soprattutto al suo temporalismo, ad alcune pratiche, non certo alla dogmatica. Così il 'testamento' se viene aperto con un'invocazione tutta cristiana e cattolica, al più imputabile a un vago deismo, si scaglia piuttosto, evocando il rogo, contro alcuni libri del diritto canonico e altre non meglio precisate «leggi barbare del cessato Governo», per non dire di «alcuni aristocratici ignoranti»³⁶. Per il resto esso pare intenzionato a registrare un mutamento di sensibilità da consegnare ai rituali, per mezzo d'una pastorale raddolcita: il Dio buono, dispensatore di giustizia, di fronte al quale il cristiano può sgomberare la propria vita dal pensiero della morte. Sorta di richiamo a quell'Aufklärung cattolica, che secondo gli

³⁶ M. Missirini, *Le mie disposizioni testamentarie con alcuni rimarchi, acclamate alla stampa dall'Unione del Circolo costituzionale di Forlì nella seduta del 28 ventoso anno VI repubblicano*, Faenza, Genestri sd (ma 1798), p. v.

studi di Mario Rosa aveva lasciato tracce anche nello Stato della Chiesa durante il Settecento. Vi alludono l'utopia igienista, l'ideale della sobrietà autobiografica e la semplificazione delle cerimonie funebri. Da questo lato la novità sta nell'evocazione d'una sensibilità preromantica, nella sequela d'affetti che rimanda alla carità, alla famiglia e all'amistà. Ma vediamo più da vicino l'applaudito discorso, dagli astanti reclamato per gli onori della stampa.

L'ideale democratico, come si diceva, costituisce l'ispiratore d'un'auspicata felice socialità, dacché la vita è finalizzata secondo l'oratore a «rendere contento anche l'ultimo dei mortali»³⁷, in nome d'un'uguaglianza suggellata se non altro dalla concezione d'una morte naturale eguagliatrice allo stesso modo della nudità alla nascita. Il classico apologo di Diogene alla ricerca del teschio di Filippo la diceva tutta. Ma c'era di più. L'antico peccato d'orgoglio assumeva una semantica inedita assorbendo da un lato la vanità della gloria individuale, e dall'altro la trasgressione a una virtù societaria come l'altruismo: «Io provo la più grande amarezza – diceva Missirini – del bene che io potea fare al mio simile, e che io l'ho trascurato»³⁸. In questo senso lo spirito filantropico si confondeva con una rinnovata carità (distribuire ai 'miserabili' il quarto del censo lasciato in eredità) in polemica con certo clero attento al lucro. Egli aveva facile retorica nel fare contrastare il dolore e la disperazione del lutto col cinismo delle spese di sepoltura, perciò: «I defunti si devono interrare gratuitamente»³⁹.

Parlando di sé e delle proprie aspirazioni alla semplicità, Missirini chiedeva d'essere seppellito avvolto in un semplice panno-lino. Condannava poi lo sforzo e il lusso delle pompe, sia per ristabilire in materia l'uguaglianza, sia per testimoniare una nuova sensibilità per una morte privata, un dolore consumato fra pochi intimi, e dunque lontano dalle teatralizzazioni barocche. La semplicità doveva accompagnarsi alla celebrazione d'un funerale d'affetti, evocante una certa classicità intorno all'i-

³⁷ *Ivi*, p. vi.

³⁸ *Ivi*, p. iii.

³⁹ *Ivi*, p. vi.

deale dell'amicizia o della figliolanza purché maschile. Per sé chiedeva d'essere consegnato a «quattro probi cittadini miserevoli», da ricompensare coi suoi vestiti e la tavola di otto giorni. Il tutto nella discrezione per non turbare la vita attiva: e allora senza il suono delle campane, che non devono martellare «gli orecchi degli allegri viventi», il trasporto funebre si svolgerà di notte, nel silenzio, per approdare al cimitero, fuori della città, così da evitare fetide esalazioni alla salubrità dell'aria. «Noi siamo di terra, o miei fratelli, e dobbiamo ritornare alla terra», segnalati sul mucchio d'arena da un'unica iscrizione: eguaglianza⁴⁰.

Dove vanno rimarcate alcune allusioni piuttosto trasparenti: dimostrare cioè che alle leggi della Repubblica era possibile uniformare un'intera vita, nonché trasformare in valori da perseguire la sobrietà, una laica classicità, la liberazione dal comportamento aristocratico, divenuto peccato, accanto alla riduzione della Chiesa visibile. Poi uno scarto, di certo involontario, dai testamenti giacobini, nella considerazione di sé e delle opere. Robespierre, Buonarroti e Marat, per non citare che alcuni casi noti e fra i maggiori, avevano affidato il ricordo ai posteri, pensando evidentemente alla continuità della memoria per lo meno mondana; Missirini invece era stranamente ambiguo su questo punto, consegnando al silenzio le fatiche letterarie e al dispregio i monumenti della vanagloria e superbia. La prospettiva doveva essere poco consolante, se già un Diderot, pur negatore dell'immortalità dell'anima, non l'aveva apprezzata. Sopravvivere nella democrazia? A parte il richiamo alla «scintilla del fuoco celeste», che lascerà il corpo, Missirini non era esplicito in materia, ma come non sospettare la speranza d'una memoria postuma nel cuore dei beneficiati? Cioè di quei cittadini ai quali il giacobino ha donato la Repubblica, il regno della gioia⁴¹?

5. Il tema della democratizzazione tornava egualmente nella

⁴⁰ *Ivi*, p. VIII.

⁴¹ Sul rapporto fra democrazia e allegrezza, M. Ozouf, *La fête révolutionnaire, 1789-1799*, Paris, Gallimard 1976, pp. 207 e sg. La soppressione di feste di precetto, con relative vigilie e digiuni, poteva rientrare in tale politica. Per Urbino, C. Fiorini, *Diario*, cit., 2 giugno 1798, p. 104.

cerimonia classica dell'ultimo addio. La polemica giacobina si esercitava in questo caso contro l'ineguaglianza codificata nel rituale funebre. Ma quale prospettiva offrire agli assetati di gloria terrena? Il funerale gerarchizzato bandito dai giacobini rinascerà con le confraternite poco dopo, e ancora fin verso la metà del XIX secolo una serie di ornamenti più o meno preziosi, a seconda della classe dei funerali, ristabilirà le differenze, così per il numero di confratelli convocati al corteo⁴². Se ciò nonostante le pompe funebri erano venute semplificandosi durante il XVIII secolo, lo si deve a una piega della sensibilità: la moda cambia anche sull'onda dell'utopia igienista: nei testamenti scadono in genere le formule di raccomandazione delle anime, mentre l'inumazione al cimitero recintato e non più all'ombra tutelare delle chiese, diventa la norma e il simbolo d'una separazione fra la vita cristiana e la vita tout court⁴³.

Per molti versi anche lo Stato della Chiesa partecipa dell'atmosfera del secolo, ma con molto ritardo. Quella laicizzazione che altrove si esprimeva coi funerali civili qui restava sconosciuta fino all'arrivo dell'Armée, e anche sotto l'incalzare dei giacobini durante il Triennio la trasformazione assumerà fisionomie piuttosto particolari e certe zone ne resteranno del tutto esenti, come nell'ex ducato d'Urbino per esempio. Più a Nord, oltre l'Appennino, il funerale repubblicano veniva registrato come uno choc. Tornando con l'analisi a Forlì, il diarista del duomo ci informa che tra le misure per ridurre la Chiesa visibile non c'era solo il divieto del viatico in forma solenne, ma anche «l'accompagnamento de' cadaveri»⁴⁴. Sappiamo che ciò rientra fra le misure di separazione dei riti civili da quelli ecclesiastici, che comprende il suono delle campane, le luci delle torcie, le processioni. Una successiva annotazione, invece, e a posteriori lascia sospettare che dalla primitiva separazione dei riti si sia passati poi a una reciproca esclusione. Scriveva don Cortini

⁴² M. Segalen, *Rituels funéraires en Normandie*, in «Archives de sciences sociales des religions» 20 (1975), p. 83 n. 39.

⁴³ M. Ozouf, *Scristianizzazione*, in F. Furet - M. Ozouf, *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, ed. it. a c. di M. Boffa, Milano, Bompiani 1988, p. 113.

⁴⁴ F. Cortini, *Cronica forlivese*, cit., 13 luglio 1798, p. 156.

quando ormai respirava un'aria di restaurazione che già da «vari mesi» si «portavano i defunti senza accompagnamento di preti»⁴⁵. Ma lo stato della documentazione non consente di approfondire questo aspetto.

Le testimonianze che abbiamo propendono per una compresenza. Per esempio a Genova il funerale del giacobino Biagini, assassinato, si svolgeva nella chiesa di Carignano⁴⁶, mentre a Forlì il primo 'funerale repubblicano' documentato dal diarista Cortini era guidato dal ricordato prete giacobino Missirini e si concludeva con una sepoltura del tutto religiosa, nelle 'catacombe' dei padri Cappuccini, riconfermando col rito una lezione di democrazia, aspirante al ripristino d'una Chiesa primitiva. Fin troppo didascalico il corteo funebre voluto da Missirini per la propria nonna. Una croce davanti, nelle mani d'un chierico in cotta, poi dieci poveri con candelotto a due a due in processione. Il nipote Missirini alla sinistra d'un altro povero, pure con cero, mentre il cappellano di S. Maria, la parrocchia della donna, attendeva in piazza fra due sacerdoti. Sul feretro chiuso, per via d'una malattia che rendeva la defunta 'mostruosa', è ancora il diarista del duomo a informarci: «un panno bianco intralciato di varii fiori verdi, ed in mezzo alla cassa eravi un cartellone dipinto, che vi si leggevano queste parole: Eguaglianza. Grande fu il concorso di popolo per osservare una tale novità»⁴⁷.

Dove il cuore del corteo visivamente consiste nella promozione di quei poveri a protagonisti non più d'uno spettacolo di pietà ma, come sappiamo dal citato testamento di Missirini, della democrazia. L'abate giacobino li vuole ereditieri d'una parte delle sue fortune, simpatizzando per un'eguaglianza non soltanto giuridica, così da promuoverli ad attori di un'attenzione

⁴⁵ *Ivi*, 5 maggio 1799, p. 176.

⁴⁶ «Supplemento alla staffetta del Serchio», Genova, n. 3, 20 marzo 1799, il quale riferiva che il cadavere fu accompagnato dalla truppa nazionale e da quella di linea vestite a lutto, posto sopra un carro e fra due statue allegoriche, rappresentanti l'amor di patria e la giustizia. «L'orazion funebre, e le diverse iscrizioni, che adornavano la chiesa furono tante pitture delle virtù di questo bravo repubblicano».

⁴⁷ *Ivi*, 4 giugno 1798, pp. 152-153.

sociale che andasse oltre l'episodica tradizionale dell'elemosina, e che si facesse carità, simpatia, unità di sentire⁴⁸.

6. Il crollo dell'esperienza giacobina, nella tarda estate del 1799, sembrava cancellare d'un tratto tutti i riti, che avevano preteso di sovvertire la società d'antico regime, nei territori pontifici come altrove. La reazione popolare si accaniva proprio contro i simboli, alberi della libertà, coccarde, stemmi, consegnandoli al rogo e alla demolizione. Le autorità pontificie e austriache restauravano il vecchio cerimoniale. Il funerale di La Hoz, il generale ribelle a Bonaparte passato con gli insorgenti, può dare il senso di quanto la scelta del campo fosse nel contempo scelta di una totalità. Colpito a morte in battaglia contro i Francesi nei pressi di Loreto, La Hoz spirava l'11 ottobre 1799. I suoi onori funebri coincidevano con un ritorno al cerimoniale controriformistico: le preziose coltri di velluto nero, la veglia dai Domenicani e poi, di domenica, la processione funebre col capitolo, il clero, le fraterie, il gonfaloniere, il governatore e tutte le compagnie. Dietro la cassa anche il cavallo, «che gittava sangue», e il cannone, le cui scariche scandivano le esequie. In chiesa il catafalco, la solenne messa cantata, l'orazione funebre, la truppa schierata colle armi e poi la sepoltura a lato dell'altare, come riferiva il cronista, completata con «le solite cerimonie della rottura della spada e bastone»⁴⁹.

Eppure quei riti considerati fragili, effimeri, riveleranno una straordinaria vitalità riemergendo nei decenni successivi⁵⁰, nelle crisi del 1830, del 1848, e costituendo una sorta di tradizione e d'identità del risorgimento mazziniano e garibaldino, che trasferirà nei suoi funerali civili sia una nuova sfida alla morte, sia un'ansia di sacralizzazione della politica le cui radici abbiamo già intraviste nel triennio giacobino. Così il cielo di questi laici

⁴⁸ Diversamente sulla democratizzazione il giacobino pesarese Filippo Ronconi affermava in un pubblico discorso: «Comincia fra voi da questo momento il regno dell'eguaglianza, cioè l'impero della legge». D. Bonamini, *Pesaro nella Repubblica cisalpina*, cit., 9 luglio 1798, p. 49.

⁴⁹ La cronaca di don V. Murri estratta dagli *Annali loretani* è stata riprodotta da A. Emiliani, *Avvenimenti delle Marche nel 1799*, Macerata, Giorgetti 1909, pp. 39-40.

⁵⁰ D. I. Kertzer, *Riti e simboli*, cit., p. 212.

non mancherà d'un aldilà. Ne dava testimonianza colorita una pagina dello scrittore Beltramelli negli anni Venti di questo secolo, ma non stenteremmo a vedervi una curva di mentalità ben più ampia. Ritraeva un repubblicano accanto al letto del correligionario morente, che con la rudezza del popolano gli diceva (traduco dal dialetto romagnolo): «Lo vedo che muori adesso... Ma non è niente! Così vedrai Garibaldi»⁵¹.

⁵¹ A. Beltramelli, *Il cavalier Mostardo*, Milano, Mondadori 1922, p. 423, che così continuava: poi che fu morto «lo composero nel piccolo letto; gli gettarono sopra la bandiera rossa e gli adagiarono il capo fra un boccale e un mazzo di carte da giuoco. E così fu sepolto».