

# STUDI URBINATI/B1

---

STORIA

GEOGRAFIA

# Due mentalità a confronto: l'Armée francese e le città dello Stato pontificio nel 1796

di Dino Mengozzi

Tracciando il bilancio del bicentenario della Rivoluzione francese, Michel Vovelle poneva una questione che può essere considerata un compendio preliminare al presente soggetto di studio: le ragioni dell'impatto eccezionale della Rivoluzione del 1789 nell'Europa e «l'importance sans égal du choc qu'elle provoque»; uno «choc des réalités»<sup>1</sup>. Questa idea di 'choc' è stata in seguito adottata per cercare di definire il campo riservato ai lavori degli storici italiani. Molto opportunamente Bosséno notava le diverse referenze: il politico, il sociale, l'economico e il culturale scandagliati sul periodo 1789-1799<sup>2</sup>. Da una parte i giudizi negativi sulla Rivoluzione: il rifiuto dei suoi apporti, che segnava la base culturale del successivo nazionalismo italiano, dall'altro i positivi apprezzamenti di chi ne faceva, invece, l'origine del Risorgimento, dell'idea repubblicana e unitaria italiana. Quest'ul-

\* Presentato dall'Istituto di Storia.

Traduzione italiana del mio *La confrontation de deux mentalités: l'Armée et les villes de l'État du pape en 1796*, presentato alle *Journées d'étude des 17 et 18 novembre 1995. Français et Italiens à l'époque révolutionnaire et impériale*, Université de Haute-Alsace, Mulhouse, in corso di stampa. Desidero esprimere la mia gratitudine al profesor Jean Pierre Filippini per la cura con cui ha seguito la mia ricerca.

<sup>1</sup> M. Vovelle, *Combats pour la Révolution française*, Paris, Editions la Découverte, Société des études robespierristes 1993, pp. 156, 158.

<sup>2</sup> C.-M. Bosséno, *L'Italie*, M. Vovelle (direction), *Recherches sur la Révolution. Un bilan des travaux scientifiques du Bicentenaire*, Paris, La Découverte, Institut d'histoire de la Révolution française, Société des études robespierristes 1991, p. 391.

timo filone storiografico ha ripercorso in prevalenza gli aspetti ideologici, sociali ed economici: l'impatto delle idee di libertà e d'uguaglianza, la riduzione degli spazi riservati alla Chiesa e l'apertura ai laici, la vendita dei beni nazionali e la formazione dei notabili. Nel campo del rifiuto la storiografia ha insistito piuttosto sulle misure contro il clero, la laicizzazione della società, il peso finanziario della presenza francese, la coscrizione.

Sia nell'uno che nell'altro campo, la Rivoluzione appare spesso come una pluralità di momenti traumatici, tali da spiegare sia la trasformazione sia la difficile accettazione piena, nel tempo breve, d'un cambiamento di tale portata. A maggior ragione le resistenze. Di qui l'idea di choc, imputato in generale a quelle misure improvvisate che toccano l'insieme della società, dalle finanze alla giustizia, dalla vita materiale alla cultura. Lo choc sarebbe responsabile così di tutte quelle resistenze che si manifestano nel costume, supportate da un'opposizione ideologica che trova la propria guida soprattutto nella Chiesa. Bergeron invocava, per esempio, il «coup de balai» sulle finanze, l'intervento «brusque et ample» per il risanamento del bilancio statale<sup>3</sup>.

Uno choc si direbbe d'abbandono forzato dell'Antico regime, più subìto che 'costruito' dai 'giacobini' italiani (un termine politico - giacobino - che uso in senso generico per riferirmi ai sostenitori della democrazia), all'insegna del quale si ripresenta il tema della rivoluzione italiana come 'rivoluzione passiva', importata, la cui problematica è piuttosto nota alla storiografia dei recenti anni Settanta e Ottanta. Ma, occorrerà chiedersi, come può non essere non importato un «événement fondateur» quale la Rivoluzione francese, che si pone come universale? Esso avrà tutt'al più diverse forme di ricezione, onde di diffusione, piuttosto che speranze o pretese di ripetizione. In verità, non deve essere estraneo a tale piega semantica dello choc il diverso statuto linguistico del sostantivo. Mentre in francese lo choc gode di una ricca scala di sfumature, dall'attiva, violenta presa di contatto al valore emozionale; in italiano oscilla, invece, fra

<sup>3</sup> L. Bergeron, *La société et les institutions*, I. Tognarini (a cura), *La Toscana nell'età rivoluzionaria e napoleonica*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane 1985, p. 45.

due significati di massima, l'uno passivo (il trauma), l'altro figurato emotivo.

Sarà necessario poi osservare che molti studiosi sono indotti spesso a considerare lo choc come implicito nella trasformazione delle strutture sociali ed economiche, operata dalla Rivoluzione, anziché come aspetto specifico d'un incontro o scontro di culture, di modi di vivere e d'intendere i rapporti di socialità, circa i quali proprio la Rivoluzione, irrompendo nella vita quotidiana di larghe masse, metteva a nudo caratteristiche e specificità singolari. Diciamo in modo approssimativo: una socialità a impronta essenzialmente politica da parte francese e una socialità religiosa e comunitaria da parte italiana. Ciò impone di tornare su tale concetto di choc per osservarlo in opera dal lato delle mentalità, in quanto civiltà che sono sul punto di toccarsi e incrociarsi. Nostro principale terreno d'indagine sarà lo Stato pontificio e le sue città, a partire dal 1796, sia per la carica simbolica del confronto, sia perché qui più che altrove la reazione alla Rivoluzione s'incentrò su una mentalità magico-religiosa non ancora pienamente studiata. Se, infatti, siamo abituati a leggere le strategie di difesa all'avanzare dei principi dell'89 come ribellione e banditismo, trascuriamo altri modi di resistenza come il magico o il miracoloso, che pure coinvolsero non di meno città e campagne. Carlo Zaghi segnalava, qualche tempo fa, la mancanza di analisi sullo stato d'animo delle popolazioni italiane davanti alla Rivoluzione in generale e alla conquista francese in particolare<sup>4</sup>.

Senza dire che la resistenza o l'accettazione dipendono anche dal potere straniante d'una 'novità' e che, appunto, lo choc è iscritto nella dimensione del mentale, nell'economia delle rappresentazioni. Anche se non pare del tutto spontaneo: gode, al contrario, d'una propria storicità, d'una preparazione e perfino d'una gestione politica. C'è uno choc già nella propaganda pontificia o, se si vuole, una propaganda choc (i Francesi come Anticristi), così come ci sarà una propaganda rivoluzionaria a effetto (falò dei titoli nobiliari, banchetti patriottici). C'è uno choc nell'idea dell'interruzione della continuità e nel suo con-

<sup>4</sup> C. Zaghi, *L'Italia di Napoleone, dalla Cisalpina al Regno*, Torino, Utet 1986, p. 723.

trario: nulla sarà più come prima. In questo senso lo choc rappresenta anche la misura d'una distanza culturale, che dipende sia dallo sviluppo d'una società ma non di meno dall'autoconsiderazione di sé e dall'immagine dell'altro. Come dimenticare, infatti, gli etnotipi correnti e ancor più la letteratura di viaggio?

Spesso connesso alla paura, lo choc non pare, tuttavia sempre dipendere da questa. Con Darnton saremmo indotti a distinguere fra uno choc benefico, tollerabile dalle comunità, e dunque ben accolto di contro a uno choc negativo, insopportabile, da cui difendersi. Del primo già trattava lo studioso inglese nei termini di 'possibilismo' notando l'entusiasmo della folla parigina al crollo dell'Antico regime e l'ottimismo che la pervadeva all'ipotesi, offerta a tutti, di cambiare la vita quotidiana<sup>5</sup>. Senza dubbio furono meno appariscenti i modi di accettazione della Rivoluzione nella società pontificia, come avrebbe occasione di rilevare un'indagine sulla fenomenologia della festa. Questa società sembra, invece, maggiormente esposta all'altro tipo di choc – negativo – di cui si diceva, che viene avvertito come insopportabile quando coinvolge, in particolare, i sostegni della vita comunitaria, specie quando questi non sono adeguatamente compensati. Allora le comunità vivono certe innovazioni come esclusivamente negative, prepotenze, che mettono in pericolo la stessa continuità della vita quotidiana (dal sequestro dei fucili da caccia al 'rapimento' del santo patrono).

In questo caso lo choc sembra influenzare anche la natura della resistenza. A parte la ribellione, a cui si alludeva più sopra, un approccio di tipo antropologico ci porterebbe nel campo delle resistenze magico-religiose. È noto, del resto che la Rivoluzione risveglierà devozioni popolari talvolta vicine al paganesimo. De Martino avvertiva che possono prodursi nella nostra civiltà «situazioni particolari», casi di sofferenze e privazioni (guerre e carestie), in cui può ripetersi il dramma esistenziale dei modi della magia. Egli scriveva che il «possibile riprodursi della realtà magica anche per l'uomo occidentale culto indica come la presenza decisa e garantita è un bene storico e in

<sup>5</sup> R. Darnton, *Il bacio di Lamourette*, tr. it., Milano, Adelphi 1994, pp. 23-42.

quanto tale, in determinate condizioni, revocabile». Perciò egli invitava a non dare per scontata tale 'presenza' personale nel mondo, nella quale risiede, a suo parere, il nostro abituale rapporto con la realtà. Egli spiegava che «il problema del magismo non è di 'conoscere' il mondo o di 'modificarlo', ma piuttosto di garantire un mondo a cui un esserci si rende presente». Nella magia, dunque, «il mondo non è ancora deciso» e l'individuo è ancora impegnato a definire la propria presenza come realtà oggettiva<sup>6</sup>. Per riassumere su questo punto, mentre lo choc benefico comportava una fase di apertura verso l'esterno delle comunità, l'altro le spingeva a ritirarsi in se stesse, alla ricerca d'un mondo antico e dunque rassicurante. In questo caso lo choc veniva assorbito o contrastato per via essenzialmente religiosa, anche se spesso il religioso evocato, a ben vedere, era chiamato a coprire campi più vasti della sua pretta pertinenza, come le consuetudini, per esempio, o il magico vero e proprio.

L'idea dello choc culturale implica, com'è noto agli antropologi, una rottura e un'acculturazione. Viene subito da pensare al Polanyi della *Great Transformation*<sup>7</sup>. Più semplicemente mi proporrei, in prospettiva storica, di seguire l'idea del confronto fra culture nei termini di 'distanza' e 'contaminazione'; misurando poi tale confronto su alcuni modi di vivere e sui cosiddetti passaggi capitali della vita collettiva delle comunità. Ma lo choc ha una storia: i suoi inizi sono antecedenti la Rivoluzione, come si diceva. Le 'novità di Francia' era espressione corrente fra il clero parrocchiale per designare avversione alle riforme illuminate. Poi le gazzette degli ex gesuiti avevano costruito il 'mostro' francese, dilatatosi nella fantasia popolare con le sembianze d'un orco. Non si tratta di aspetti di colore, bensì di sottolineare che se tale minacciosa diversità poteva essere tenuta lontana, in un primo tempo, con lo spavento e le preghiere, essa genererà

<sup>6</sup> E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Einaudi 1948, pp. 145 n. 156. Ancora: «Gli spiriti non ci sono, ma ci sono stati, e possono tornare nella misura in cui abdichiamo al carattere della nostra civiltà» (ivi, p. 197); il nostro «ci sono» è solo «il nostro modo storico di esistere come presenze unitarie», la nostra esperienza occidentale «relativamente recente» (ivi, p. 98).

<sup>7</sup> K. Polanyi, *The Great Transformation* (1944), tr. it., Introduzione di A. Salsano, Torino, Einaudi 1974.

ansia e panico all'approssimarsi dell'Armée. Ma ancora c'è in tale fenomenologia la costruzione d'una distanza. La 'novità' va tenuta lontana come choc negativo, resa incompatibile attribuendole un potere malefico di contaminazione. In questo caso la paura non nasce a caldo, come nelle campagne francesi del 1789, ma è preparata e maturata col lievito dei codici religiosi. Non è per la gran parte frutto spontaneo, ma viene dall'orto clericale. Nel quale ci si adopera per governare la 'distanza' e renderla incolmabile. La distanza, tuttavia, era anche oggettiva, data dallo sviluppo del moderno stato nazionale, che la Francia aveva impiantato e di cui le terre del papa erano prive. Polanyi ha osservato per analoghi processi di acculturazione che la sopportabilità della mutazione è in dipendenza anche dalla velocità della trasformazione.

La periodizzazione pare di già indicativa. Sul piano cronologico lo Stato del papa subiva il primo, diretto contatto con l'Armée nel giugno 1796. I Francesi occupavano in rapida sequenza le legazioni della parte Nord, Ferrara e Bologna, incorporandole in una nuova entità statale, la Repubblica cispadana. Percorrevano la restante parte dello Stato, a eccezione di Roma, per esigere una contribuzione in denaro e opere d'arte, al fine di risparmiarlo dalla guerra e dall'annessione. La tregua durava fino ai primi di febbraio 1797, quando lo Stato del papa crollava, alla ripresa delle armi, e il territorio veniva smembrato da Bonaparte in due sezioni: la parte Nord nella Repubblica cisalpina, con capitale a Milano, l'altra parte, da Ancona verso Sud, sarà aggregata infine nella Repubblica romana dal 1798. Rapida trama di mutamenti, che induce a organizzare il confronto di mentalità in almeno due scansioni cronologiche, quello immediato sotto il segno della paura e l'altro, più mediato, dell'opera legislativa. Quest'ultima assai nota alla storiografia perché vi si torni qui.

Si pone non di meno la questione di nuove fonti da sfruttare: diari personali, libri e diari parrocchiali, la corrispondenza, le migliaia di notificazioni emanate dai comandi militari francesi, spesso bilingui, i discorsi dei giacobini della 'periferia'. Ciò allo scopo di avvicinare quei territori non bene definiti fra le norme giuridiche e i costumi, fra le ordinanze dei comandanti militari e le regole dettate dalla costituzione. Il che ci introduce già in un confronto di linguaggi: la paura e la minaccia, la protezione pa-

terna e i soccorsi, l'irriverenza carnevalesca e il rifiuto conformista, l'allegoria e la violenza.

1. In primo luogo la paura e la minaccia. Lo scenario è stato adottato in molti studi per delineare e giustificare certi tumulti popolari durante il primo contatto, ma il fenomeno sembra più complesso. In primo luogo l'onda della paura ha riflessi diversi passando da Nord a Sud dello Stato pontificio, inoltre essa lascia paesaggi mutati, risvegliando rivalità di ceti e politicizzazioni. Nel 1796 due sconosciuti si guardano per la prima volta: da una parte gli emissari francesi e dall'altra le popolazioni governate dalle autorità religiose. Ma gli occhi non sono innocenti. Fa da lente deformante tutta una politica della paura, come si diceva, e questa non è soltanto l'effetto indiretto dell'arrivo dello straniero. Dal nostro osservatorio, comunque, due partners e un gioco di sguardi ostili; due partners 'immaginari'. All'estero e soprattutto in Francia, l'immagine dello Stato del papa è quella formata dalla letteratura dei philosophes, infarcita di luoghi comuni sulla corruzione, la decadenza dei commerci, l'ozio garantito dalla carità; il tutto sotto la vigile Inquisizione arma del dispotismo. Una 'veduta' ideologizzata, talvolta immaginaria, costruita a scopo anticlericale, a cui parteciparono anche gli illuministi lombardi, da Alessandro Verri a Cesare Beccaria. Voltaire alludeva al papato come a un potere personalistico estesosi grazie alla pratica della superstizione. Il 'prete italiano', cioè il papa, avrebbe così guadagnato qualcosa «come venti milioni di rendita e il dominio di un paese che misura cento miglia in largo e in lungo»<sup>8</sup>. Temi passati in gran parte nella letteratura dei viaggiatori, da Charles de Brosse a Giuseppe Gorani, cittadino francese onorario dal 1792, che era sceso nella capitale del papato per verificare gli effetti della Rivoluzione del 1789 e alla ricerca dei germi della ribellione<sup>9</sup>. Nelle sue pagine, pubblicate a Parigi nel 1793, la corte romana diveniva una selva di usurpatori senza amor di patria e del bene pubblico. A fronte dei quali, seguendo la ventata classicista del periodo, era certo di scorgere

<sup>8</sup> Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, v. *Transsubstantiation*.

<sup>9</sup> F. Bevilacqua, *La vita a Roma alla vigilia della Rivoluzione francese negli scritti dei visitatori e dei 'philosophes'*, «La critica sociologica» 92, 1990, p. 27. Di qui le citazioni di Gorani che utilizzerò nel testo.

dei «germes de [...] liberté antique dont ce peuple a jadis été si idolâtre». Di qui la rigenerazione dal momento che «Un just sentiment de dignité est gravé par nature dans le cœur des Romains». Ne ritroveremo gli stereotipi, fra un momento, nei discorsi degli ufficiali dell'Armée giunti nelle città pontificie.

Non meno ideologizzata l'immagine della Francia rivoluzionaria costruita dalle gazzette stampate nello Stato pontificio. Queste avevano seguito estremizzandola la piega della restante stampa italiana, per la quale a partire dal 1792, come è stato rilevato, la Rivoluzione era divenuta un'unica mostruosità, attorno alla quale stendere un cordone sanitario. Chiusura funzionale al disegno di restaurazione dell'alleanza fra Trono e Altare che liquidava il partito riformatore italiano<sup>10</sup>. Divenute pagine di pura propaganda, le gazzette pontificie edificavano il muro della paura ora evocando lo scontento popolare in alto, ora il cannibalismo francese in basso. Ad esempio il bisettimanale «Notizie politiche» stampato a Cesena fino al 1795, per cura del gesuita spagnolo de Ossuna, vedeva ossessivamente la mano francese in ogni dove per l'Europa. Ovunque perdente, ma stranamente risorgente, la 'follia rivoluzionaria' traeva origine dal fatto che la Francia era un paese uscito dal cattolicesimo, dacchè la Convenzione, preda degli atei, ne aveva semplicemente decretato l'abolizione. Rotti i legami morali col regicidio i Francesi sarebbero ripiombati nella barbarie pagana, preda di pulsioni di morte. La società sarebbe così percorsa da singoli e gruppi, come mute rinselvatichite. La «sineresi è perduta del tutto, e [...] d'uomo non resta che la figura, ed il nome»: la gioventù corrotta, nuovi ricchi sperperano nelle gozzoviglie i beni degli assassinati, le relazioni di parentela ormai vuote di tenerezza. Insomma «Parigi una volta il giardino d'Europa è una boscaglia di masnadieri, e l'asilo della gente perversa»<sup>11</sup>. La ricchezza contrasta con la miseria dei mendichi, la gente muore dal freddo, i preti vilipesi, botteghe piene ma intangibili, l'acqua cara quanto il vino, donne che per la fame si sono legate sulle bocche dei cannoni «onde

<sup>10</sup> M. Cuaz, *'Le nuove strepitose di Francia': l'immagine della Rivoluzione francese nella stampa periodica italiana (1787-1791)*, «Rivista storica italiana» C, fasc. 3, 1988, pp. 526-527.

<sup>11</sup> «Notizie politiche» Cesena n. 93 (21 novembre 1795), p. 659 e n. 97 (8 dicembre 1797), p. 702.

finire una vita, che peggiore è assai della morte»<sup>12</sup>. La polemica non rinunciava alla macabra ironia: un discorso di Cambon, secondo il quale il debito pubblico della Nazione sarebbe stato in calo, veniva chiosato nel resoconto attribuendo il successo al calo numerico dei creditori dello Stato, grazie al lavoro della ghigliottina<sup>13</sup>. Stranamente la gazzetta non mostrava eccessive simpatie per gli chouans; ne indicava le finalità realiste e le crudeltà antigiacobine, per accrescere il senso di quell'imbarbarimento crescente, che poteva essere riportato alla normalità, a suo parere, solo da un monarca. Inutile dire che al governo repubblicano (oclocrazia), alla libertà (sciocca) e all'uguaglianza (ridicola) veniva contrapposto il modello gerarchico e paternalistico della società pontificia.

Per questo si diceva, prima, di due partners 'immaginari'. Comunque sia, se si volesse riassumere di colpo, con un'apparizione spettacolare, il primo choc da contatto diretto, potremmo prendere il diario d'un impiegato di Faenza, la città soglia, dopo Bologna, del confronto fra l'Armée francese e i pontifici, il 2 febbraio 1797. L'autore osservava una popolazione stordita e timida, che si avvicina al campo dei Francesi, va a toccare con mano i cannoni, stupita di vedere dei militari che non sono affatto dei giganti, così mal vestiti in confronto dei comandanti pontifici, cioè dei nobili coll'ombrello e le fibbie d'argento alle scarpe. La paura diventava così, al primo contatto, incredulità: riferiva ancora il diarista che la gente si domandava come avesse potuto siffatto esercito vincere i grandi imperi e che perciò andava a toccare i cannoni dubitando che fossero di legno<sup>14</sup>. Si disegnava così la 'distanza' fra due società, l'una ideologica e l'altra reale: da una parte l'Armée, i 'pieds de poudre' della leva nazionale, i cannoni di Gribeauval, i fucili prussiani, di cui ha trattato Jean-Paul Bertaud<sup>15</sup>, dall'altra la società dello Stato pontificio, nella quale il processo di costruzione

<sup>12</sup> *Ivi*, n. 53 (4 luglio 1795), p. 438.

<sup>13</sup> *Ivi*, n. 60 (29 luglio 1794), p. 475.

<sup>14</sup> S. Tomba, *Istoria faentina dall'anno 1796 al 1833*, cit. in G. Gattei e P.G. Pasini (a cura), *Atlante per il dipartimento del Rubicone (1796-1799)*, «Romagna, arte e storia» II 6, 1982, pp. 13-14.

<sup>15</sup> J.-P. Bertaud, *Il soldato*, M. Vovelle (a cura), *L'uomo dell'Illuminismo*, Roma-Bari, Laterza 1992, pp. 79-82.

del moderno stato nazionale è in ritardo, e per la quale la guerra, come si vedrà nella battaglia del Senio del 1797, era ancora una crociata, con la chiamata dei contadini attraverso le campane a martello. Difatti questi arriveranno, puntualmente, coi loro strumenti da lavoro: forcali, fucili per la caccia e qualche cavallo, salvo poi disperdersi con le prime notti all'adiaccio.

Sul piano simbolico il primo contatto riferito dal diarista faentino costituisce anche un test della 'distanza' costruita dalla propaganda. Come non cogliere, infatti, un'aspettativa esagerata nell'incredulità dei popolani? Un'ulteriore verifica potrà meglio illustrare il gioco dei simboli. La gazzetta dei gesuiti «Notizie politiche» riferiva, insistendo su di un'immagine diffusa, che i 'giacobini' francesi, in questo caso giudici di Arras, «hanno il sembiante di veri carnefici; portano una camicia scollata, ed una sciabola, che si trascina per terra»<sup>16</sup>. Ebbene, quell'immagine che aveva prevalso in Francia dal 1792 del militante armato della picca e della sua sciabola, quale simbolo del diritto di resistenza all'oppressione, poi proclamato come dovere dalla costituzione del 1793<sup>17</sup>, diveniva emblema dalla ferocia e dell'imbarbarimento nella propaganda d'Oltralpe. Non è, però, questo che stupisce. È, invece, più sorprendente ritrovare la stessa immagine, nel 1797, sugli occhi terrorizzati d'una popolana anconetana, che insieme ad altre fremeva all'idea di vedere comparire i Francesi, terribili mostri, appunto «con le lunghe sciabole che trascinano per terra»<sup>18</sup>. Potenza della suggestione, ma anche della codificazione della paura.

Ma come 'vedono' gli ufficiali dell'Armée? Da una prima indagine sui discorsi tenuti nelle città pontificie sono rinvenibili alcuni stereotipi abbastanza prevedibili, dopo quanto si diceva sulla letteratura dei viaggiatori. Senza trascurare il fatto che tali militari sono fatalmente portati a un approccio di tipo quantitativo: le forze in campo, la contribuzione in oro e argento, le vet-

<sup>16</sup> «Notizie politiche» n. 62 (4 agosto 1795), pp. 512-513.

<sup>17</sup> M. Vovelle, *La paura nella Rivoluzione francese*, L. Guidi, M.R. Pelizzari, L. Valenzi (a cura), *Storia e paure. Immaginario collettivo, riti e rappresentazioni della paura in età moderna*, Milano, Angeli 1992, p. 186.

<sup>18</sup> A. Leoni, *Ancona illustrata*, Ancona, Bolaffi 1832, p. 336.

tovaglie, il disarmo delle comunità. La loro considerazione 'etnologa' è probabilmente paragonabile a quella del generale in capo. Secondo Georges Lefebvre, Bonaparte era un uomo che perseguiva un sogno interiore di dominazione quasi planetaria senza alcuna preoccupazione, al fondo, degli uomini e delle popolazioni dominate<sup>19</sup>. Sul piano immediato egli sembrava oscillare tra la denuncia della corruzione presente, anche se è cosciente che la forza di Roma risiede proprio nel 'fanatismo', e la promessa d'un radioso avvenire. Emblematico quanto scriveva il 26 settembre 1796 al Senato di Bologna: «Malheur à ceux qui s'attireraient l'indignation de l'armée française! Malheur à Ravenne, Faenza et Rimini, si jamais, induits en erreur, ils méconnaissent le respect qu'il doivent à l'armée victorieuse et aux amis de la liberté des peuples [...]. La Lombardie, Bologne, Modène, Reggio, Ferrare, peut-être la Romagne, si elle s'en montre digne, étonneront un jour l'Europe et nous retraceront les plus beaux jours de l'Italie»<sup>20</sup>. I suoi generali si muovono su tali coordinate, come meglio si vedrà. Lambert, comandante le truppe francesi di stanza a Faenza, sembrava rileggere Gorani, quando parlando ai cittadini e alla guardia civica, riuniti in piazza, li incitava inneggiando alla riportata libertà: «Romains! écoutez sa voix maternelle, elle vous crie par l'organe des Français, relevez vous, vous êtes dignes d'un meilleur sort»<sup>21</sup>. Lasciando a noi il dubbio sull'efficacia emotiva di quelle parole tra i faentini dato il proverbiale regionalismo italiano. Altri si ambientava rapidamente, come Sahuguet che scriveva a un amico nel 1797: «vu le temps que j'ai passé dans la Romagne, et la bienveillance qu'on y a pour moi, je me regarde comme un citoyen du pays»<sup>22</sup>. Altri ancora, travolto da un coup de foudre durante un pubblico

<sup>19</sup> L. Bergeron, *La société*, cit., p. 41.

<sup>20</sup> Bonaparte au Sénat de Bologne, Quartier général, Milan, 5 vendémiaire V (26 septembre 1796), *Correspondance de Napoléon I<sup>er</sup> publiée par ordre de l'empereur Napoléon III*, II, Paris, Plon-Dumaine 1859, pièce n. 1035.

<sup>21</sup> *Discours prononcé par le Citoyen Lambert, commandant les troupes Françaises, et la place à Faenza en Romagne*, sd, sit, ma 1797, p. 3, in occasione del giuramento della guardia civica.

<sup>22</sup> Lettera al generale Clarke, Faenza, 18 floreale V; E. Grandi, *Faenza a' tempi della Rivoluzione francese (1796-1801)*, Bologna, Zanichelli 1906, p. 257.

ballo, si sposava con la bella dama alla fine della festa attorno all'albero della libertà<sup>23</sup>.

Ma messo da parte l'impressionismo di queste annotazioni di colore, occorre ritornare all'estate del 1796, allorché l'attesa ansiosa delle 'novità' stava per trasformarsi in panico collettivo. Le mosse dei Francesi segnalavano, invece, almeno due portamenti diversi. Nell'estate del 1796 essi sono rappresentati essenzialmente dagli emissari dell'Armée, che esigono la contribuzione contrattata con i rappresentanti del papa, a Bologna. Nel febbraio 1797, invece, i generali intendono offrirsi come legislatori o rifondatori della società, una volta realizzata la conquista militare. I due momenti comportano due approcci diversi: nel primo prevale senz'altro la minaccia a scapito dell'ideologia rivoluzionaria, nel secondo primeggia il tema della rigenerazione, che però non potremo seguire qui.

Nel primo caso il generale divisionario Augereau entrava nelle province del papa per esigere i patti presso le comunità: pagare per essere risparmiati dalla guerra e consegnare i fucili da caccia ai depositi. Come si presentava l'ufficiale francese? Lo schema è antico: la forza militare, secondo la retorica della minaccia che fa mostra di sé, probabilmente per scoraggiare in anticipo ogni reazione. Il linguaggio aveva della spavalderia, perché il generale e i suoi aiutanti erano spesso accompagnati da drappelli poco numerosi di soldati, una cinquantina d'uomini con qualche cannone, che egli faceva postare in piazza come ammonimento. Due ufficiali (Verdier e Dufur) si spinsero tutti soli fino ad Ancona per ispezionare il forte, con un gesto tanto ardito che il nobile Leopardi, papalino, pensò che fossero stati spediti apposta per finire massacrati dal furore popolare a fini di speculazione politica<sup>24</sup>. In generale una folla cittadina, timida e curiosa, preavvertita dai maggiorenti di rispettare le leggi dell'ospitalità, pena la condanna a morte, faceva da ala all'insolito 'spettacolo'; ma un brusio di fondo la percorreva. Augereau si atteneva ai modi spicci del militare; giustificava la 'scorreria'

<sup>23</sup> Così a San Miniato, in Toscana, secondo il diarista del posto. G. Rondoni, *Un cronista popolano dei tempi della dominazione francese*, «Archivio storico italiano» 10, 1982, p. 73.

<sup>24</sup> M. Leopardi, *Autobiografia e Dialoghetti*, a cura di A. Briganti, Bologna, Cappelli 1972, p. 102.

con la «disgrazia delle circostanze» che «ci forza ad esigere dei soccorsi in moneta, e in derrate per compensarci delle spese immense, alle quali ci ha obbligati la guerra ingiusta, e crudele, che ci fanno i vostri tiranni»<sup>25</sup>. In altri casi l'argomentazione 'ideologica' era associata alla rassicurazione paterna. Per il generale la paura che rendeva talune cittadine deserte al suo arrivo era frutto delle voci 'perfide' dei clericali che lo avevano preceduto. Così si rivolgeva ai cittadini di Ravenna con un pubblico appello: «Noi siamo qui per proteggere l'innocenza, la probità, e la virtù [...]. Le vostre leggi, i vostri usi, i vostri costumi, la vostra religione, le vostre donne, i vostri figli, i vostri vecchi sono per noi oggetti sacri; essi saranno rispettati»<sup>26</sup>.

Però un incidente poteva ristabilire le distanze mediante il linguaggio del terrore. Prendiamo l'esempio di Cesena, la città natale del papa. Verdier, generale aggiunto d'Augereau, era stato trattenuto di forza e fatto quasi prigioniero. Allora Augereau scriveva immediatamente ai magistrati: «Vi rendo responsabili voi, e il popolo del menomo attentato, che fosse commesso contro la sua persona. Io marcio in questo punto contro la vostra città. Se contro la mia speranza si è avuta la temerità di oltraggiarlo, temete. Col ferro in una mano, la torcia nell'altra, e allo splendore di voi tutti abbruciati farò il mio ingresso. Rammentate al popolo l'esempio terribile di Pavia, e di Milano»<sup>27</sup>. Oppure della vicina Lugo, come avrà modo di scrivere ammonendo il 9 luglio tutta la provincia del papa. Per ritorsione, come si vedrà, la cittadina era stata messa a sacco e Augereau ne farà un esempio per diffondere un modello di ribellione punita. «Voi avete inteso un esempio terribile – scriveva –. Il sangue fuma ancora in Lugo [...]. Questa spaventevole lezione vi istruisca dunque, e vi faccia apprezzare l'amicizia del Francese». Parlando di se stesso, l'uf-

<sup>25</sup> Augereau, Quartier général de Ravenna, 8 messidor IV (26 juin 1796), Biblioteca municipale di Forlì (Bfo). Collezione Risorgimento (Ris), n. 3/266.

<sup>26</sup> *Ivi*.

<sup>27</sup> Augereau, Quartier général de Bologna, 12 messidor IV (30 juin 1796), Bfo, Collection Carte Romagna (Cr), n. 102/63. Verdier prigioniero trovava il modo di redigere un manifesto a stampa per dirsi protetto dai magistrati e dai soldati della municipalità, perciò invitava il popolo ad assecondarli per impedire un delitto «di cui fareste diventare tutti colpevoli» esponendo la città alla vendetta dell'Armée (Cesena, 12 messidor V, Bfo, Ris n. 3/223).

ficiale rimarcava un ritratto metà orco e metà buon padre. «È un vulcano, quando s'irrita. Egli rovescia, e divora tutto ciò, che vuole opporsi alla sua irritazione, egli carezza, e protegge per lo contrario chiunque cerca in lui il proprio appoggio»<sup>28</sup>. A cui faceva seguito una serie di ordini per ribadire la consegna delle armi e di minacce di ritorsioni del tipo «Ogni città, o villaggio, dove si trovasse un francese assassinato sarà bruciato». Il linguaggio è arcaico, rinvia per assonanze alle storie terrificanti della tradizione orale francese ed europea dei 'contes de peure'. I suoi contenuti manifesti sono pressoché privi d'ideologia rivoluzionaria, tolta quella distinzione, appena accennata più sopra, fra popoli e tiranni, e rinforzata in altri casi col gesto propagandistico della restituzione gratuita ai poveri dei pegni sequestrati dai monti di pietà<sup>29</sup>.

Spostiamoci allora sull'altro fronte. Secondo Bergeron, nel complesso dei fenomeni di protesta sociale in questo periodo, i fattori politico-ideologici hanno giocato un ruolo relativamente flebile<sup>30</sup>. Zaghi, a su volta, distingueva i caratteri dell'opposizione a Bonaparte in Italia in due periodi. Un'opposizione di natura politica e religiosa, quella che percorre il triennio rivoluzionario e repubblicano dal 1796 al 1799, e un'opposizione essenzialmente economica e sociale durante il regime napoleonico<sup>31</sup>. Così le rivolte: nel primo caso prendono di mira principalmente le truppe occupanti, nel secondo, invece, investono il governo e le autorità italiane. Le tesi dei due studiosi, qui semplificate, possono meglio ricordarsi in una lettura che privilegi gli aspetti sociali e di costume. Perché in più d'un'occasione i messaggi di natura politica fanno tutt'uno con petizioni morali e religiose, mentre in altri casi sono frutto d'una metamorfosi della paura, cioè d'una paura che si politicizza, come si vedrà (il 'complotto

<sup>28</sup> Augereau, *Notification*, Quartier général de Bologna, 20 messidor IV (9 juillet 1796), Bfo. Ris n. 3/292.

<sup>29</sup> République française, *Annonce*, Ravenna, 8 messidor IV (26 juin 1796), Bfo. Ris n. 3/267. Spiegava il manifesto «tous ceux, qui justifieront de leur indigence, et qui auront déposé des effets mobiliers au dessous de deux cens livres pourront les réclamer auprès des Conseillers de la Ville, qui sont chargés de les restituer». A Forlì se ne occupava il commissario Dechamp, ivi, 3/249.

<sup>30</sup> L. Bergeron, *La société*, cit., p. 45.

<sup>31</sup> C. Zaghi, *L'Italia di Napoleone*, cit., p. 615.

giacobino' al posto dell'arcaica 'trama degli Ebrei'). Tanto più in piccole ma fitte cittadine come le pontificie, nelle quali pratiche religiose e quasi magiche s'intrecciano con la vita comunitaria; la cui sicurezza è affidata all'autodifesa, il che asseconda la tendenza a chiudersi in se stesse, entro il perimetro delle mura urbane, demonizzando il 'forestiero', sempre un 'diverso'. In tale economia la rivolta di Lugo, una delle più violente dell'estate 1796, può costituire un test esemplificativo di quanto si stava dicendo, sia alla prova delle mentalità che alla paura. Essa ci consentirà di misurare, per esempio, ricorrenze e diversità nei comportamenti della folla di fronte alla paura. Ricorrenze e diversità da rapportare, ovviamente, a quel meccanismo chiarito da Georges Lefebvre per le campagne francesi del 1789, nelle quali la reazione punitiva indotta nei contadini dal timore dei 'briganti' li portava poi ad assalire i castelli.

Nello Stato pontificio la paura va misurata in tutt'altro caso e cioè sul potere di inibire la resistenza, che deriva in primo luogo dalla minaccia della forza francese. Prendendo come indice il disarmo delle comunità, previsto dall'armistizio di Bologna del 1796 fra Bonaparte e i rappresentanti del papa, si noterà il rapido esaurirsi del panico iniziale. Giunto improvvisamente a Faenza il 24 giugno, Augereau riusciva a farsi consegnare novantaquattromila fucili, proseguendo però nelle legazioni il suo potere intimidatorio diminuiva. Il giorno successivo a Forlì ne raccoglieva solo ventottomila, sebbene le due città si equivalessero per numero di abitanti, e il sequestro s'interrompeva alla sua partenza, quando con un improvviso soprassalto «moltissimi operai» sfondarono la porta del deposito riprendendone una parte. Cinque giorni più tardi a Lugo, nella pianura tra Faenza e Ravenna, quelle stesse classi urbane resistevano all'ingiunzione organizzando la reazione punitiva. In un'osteria maturava la rivolta guidata da un fabbro, il quale impadronitosi dei fucili della guardia civica, con una decina di compagni reclamava dagli Anziani della municipalità le armi precedentemente sequestrate dai Francesi nonché alcuni preziosi già raccolti per la contribuzione.

Un ulteriore fattore segnava l'unificazione 'ideologica' dei ribelli. Tra i preziosi della pubblica raccolta era stato accantonato il busto d'argento del patrono, sant'Ilario, oggetto della religiosità popolare. E in suo nome avvenne la saldatura d'un compo-

sito fronte cittadino, che vide da un lato l'ufficialità del potere impotente e talvolta messa sotto accusa. A nulla valsero le raccomandazioni pacificatrici dell'inviato del cardinal Chiaramonti (futuro papa Pio VII), del ministro di Spagna (barone Capelletti) o degli Anziani della municipalità. A questi ultimi furono tolti i passaporti, perché non si allontanassero, gli altri rischiarono di finire prigionieri. La chiesa locale probabilmente assecondò gli ammutinati, a giudicare dall'ufficio del triduo per il santo. Ai padri carmelitani venne riconsegnata la statua dagli Anziani, forse in ragione del fatto che già ne erano stati i custodi, e questi, con la sacra reliquia, benedissero la folla chiamata a campane spiegate. I ribelli, ormai un centinaio, si rafforzavano nell'intransigenza. Per otto giorni la «plebaglia armata», come racconterà un testimone, restava padrona del paese riscoprendo antiche crudeltà. Catturata una pattuglia di Francesi, gli insorti ne decapitavano due issandone poi le teste su pertiche; le esposero in piazza e quindi in chiesa. Il 7 luglio infine giungeva la vendetta. Il generale Augereau attaccava con forze la cittadina dando libertà ai soldati di mettere a sacco le case. Lugo diveniva così, nella contingenza, un monito per gli uni e un esempio per coloro che accarezzavano l'ipotesi della rivolta armata<sup>32</sup>. Dal canto suo Augereau separava le responsabilità distinguendo gli «scellerati capi» che eccitarono la rivolta dagli «uomini traviati, ingannati». Se non vi era perdono per i primi, gli altri erano, invece, invitati a rientrare in città e a «vivere in pace sotto la protezione di una Armata, che non fu terribile verso di voi, che per colpa vostra. Ricordatevi, che questa è l'ultima volta, che vi presento l'ulivo; e tremate, se mai avessi a pentirmene»<sup>33</sup>.

Ma l'onda di propagazione della paura risente anche dei fondali attraversati e occorrerà, perciò, seguirla nella parte Sud dello Stato pontificio, la cui fisionomia sociologica differisce dal Nord. In quella campagna profonda, dove città poco popolate sono povere di quel ceto 'popolare' legato ai commerci e alle attività artigianali così vivaci nella parte Nord. In quest'ultima le

<sup>32</sup> Ho trattato questi aspetti della rivolta di Lugo nel mio *Politica e religione nel Rubicone giacobino. Studi e materiali (1796-1799)*, Bologna, Analisi 1991, pp. 17-18.

<sup>33</sup> Augereau, Quartier général de Bologna, 25 messidor IV, Bfo, Ris n. 3/253.

comunità hanno profittato d'una maggiore distanza da Roma, grazie anche allo sbarramento dell'Appennino, imparando a governarsi da sole. Ma nel diverso profilo della paura influisce certamente anche il grado di laicizzazione. Le confraternite meridionali hanno risentito a lungo della dipendenza clericale e d'una maggiore influenza di Roma, mentre nella parte settentrionale un certo riformismo giurisdizionalista investì anche il clero avviando quella laicizzazione delle confraternite che Agulhon ha visto all'opera nel Meridione francese.

2. L'angoscia e il panico. La risposta alla presenza francese nella parte sud dello Stato pontificio assume caratteri propri e la potremmo classificare sotto la rubrica del miracoloso, intendendo con ciò la ricerca d'un rifugio di tipo consolatorio e fatalistico sotto la protezione d'una religiosità magico-popolare, sulla quale si innesterà la guida delle autorità religiose. A differenza di altri interpreti del fenomeno, sarei per escludere, dunque, la regia dei chierici fin dall'inizio del cosiddetto fenomeno delle Madonne prodigiose dell'estate 1796. A caldo, pare a noi che la reazione della folla sia spontanea, frutto dell'ansia e del panico, da tempo evocati dai chierici mediante la stampa, delle prediche e da un'aspettativa fatta di veglie di preghiera e riti collettivi di pentimento (la proscrizione delle feste, per esempio). Inizialmente la folla si sente abbandonata, senza difese, in un vuoto d'autorità, quando corre voce che il papa si è messo d'accordo o ha dovuto cedere ai Francesi. Allora avremo le 'visioni', che confermano l'inerzia, l'immobilismo sociale rassicurante. Solo nel settembre-ottobre 1796 si noterà una ripresa d'iniziativa degli antichi presìdi, grazie ai preparativi della resistenza militare a Bonaparte. Da giugno a luglio, invece attraverso l'esperienza del sacro il popolo, anche minuto, pare esprimere una relativa autonomia, finendo per coinvolgere nell'emozione anche i ceti delle professioni, artigiani, medici e avvocati, e perfino alcuni preti refrattari fuggiti dalla Francia e riparati nello Stato pontificio. Ceti diversi, per altro, legati da una ramificata organizzazione confraternale, di opere pie, sodalizi, collegi e ospedali, sorvegliata in genere da uomini di curia. Gabriele De Rosa indicava proprio in tale rete, non intaccata dal riformismo illuminato, la 'struttura sociale' di una città come Roma, ma probabilmente l'osservazione resta valida per molte altre città pontificie; ciò

che farà qui più forte che altrove la resistenza all'abolizione delle ritualità qualificate come superstiziose dai giacobini<sup>34</sup>. È pure vero, d'altra parte, che da tempo la gerarchia cattolica aveva codificato una risposta alle 'calamità' incentrata sul miracoloso. Si era contrapposta prima al mondo di valori proposto dalla cultura dei Lumi e poi alla Rivoluzione, assecondando una mentalità diffusa specie nel basso popolo. Marina Caffiero<sup>35</sup> ha pienamente ricostruito tale piega attraverso alcune scelte simboliche come la beatificazione del monaco vagabondo d'origine francese Labre, nel 1792. Le «gueux oisif», secondo il noto viaggiatore illuminato Giuseppe Gorani, che gli contrapponeva il modello di vita attiva dell'«honnête homme». Invece profeta, umile devoto e ubbidiente nella vulgata della Chiesa, che così proponeva un modello di resistenza alla secolarizzazione fondato sul 'mito' della cristianità medievale, come ha illustrato Daniele Menozzi<sup>36</sup>. Il modello devozionale faceva della penitenza non solo un riconfermato modello di vita ma anche una spiegazione del presente: l'irritazione divina gravava sul mondo caduto nel peccato, la salvezza nel risveglio della fede. Sarà la volta dei 'miracoli', nel 1796-1797, e poi delle conversioni straordinarie nel 1798-1799, che coinvolgeranno nella mitologia della 'scoperta' dei sacramenti ebrei, luterani e musulmani, nonché diversi soldati francesi feriti e ricoverati all'ospedale di S. Onofrio a Roma<sup>37</sup>.

La serie dei 'miracoli' scoppiata ad Ancona dal 25 giugno 1796, due giorni più tardi l'armistizio di Bologna fra Bonaparte

<sup>34</sup> G. De Rosa, *Mutamenti rivoluzionari e tradizioni confessionali nei paesi occupati dalle armate napoleoniche*, relazione presentata al Colloque international: *La vie religieuse en France et dans les pays occupés à l'époque révolutionnaire (27-29 novembre 1986)*, «Ricerche di storia sociale e religiosa» 18 n.s. 35, 1989, pp. 14-15.

<sup>35</sup> M. Caffiero, *Santi, miracoli e conversioni a Roma nell'età rivoluzionaria*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma» 9, 1992, pp. 155-156. La citazione di Gorani, *ivi*, p. 164.

<sup>36</sup> D. Menozzi, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, Einaudi 1993, pp. 24-71.

<sup>37</sup> D. Rocciolo, *Le fonti dell'Archivio storico del Vicariato sulla Repubblica romana (1798-1799). Repertorio e indici*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma» 9, 1992, p. 473.

e il papa, che concedeva al generale la fortezza sul porto<sup>38</sup>, va collocata così sia sul tempo lungo della politica romana, sia sul tempo breve dell'approssimarsi della minaccia. Una forma di panico che risolveva sentimenti arcaici: la sua fenomenologia ha scansioni molto nette. Innanzitutto vi appariva il panico interpretato dalla disperazione di donne che sentendo prossima la fine dei figli nelle fauci dell'orco francese li affidavano alla Madonna, perché li facesse morire. Quindi l'esperienza dello straordinario, data dal segno di benevolenza del divino mediante un supposto movimento degli occhi della sacra immagine dipinta (e poi di altre), inaugurava un'effimera 'democrazia mistica', retta dal fervore religioso. La comunità si rinsaldava in un affratellamento inedito: 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 dell'immagine le armi da fuoco e da taglio che deteneva, altri portava in sacrestia oggetti di valore perduti o smarriti, più in generale ci si riconciliava delle inimicizie passate. La comunità sembrava così erigere il muro del sacro attorno alla propria ideale repubblica, percorsa da lunghe processioni, che la purificavano rappacificando gli abitanti e stendendo una ritrovata serenità<sup>39</sup>. Lo stesso faranno diverse comunità montane marciando poi verso i luoghi epifanici. Curioso fatalismo: se appena oltre l'Appennino le armi venivano riprese rabbiosamente ai sequestratari francesi, nella convinzione di difendersi da sé; nell'altro versante, invece, i fucili erano pacificamente consegnati, se pure a un potere tauturgico. E la teofania, si badi, non era più da commisurare, dopo i primi giorni, solo all'oscura minaccia, giacché continuerà anche dopo l'arrivo dei soli due militari venuti ad Ancona per visitare il forte, l'unico edificio di tutta la città ceduto ai

<sup>38</sup> La ricostruzione più completa del fenomeno è di M. Cattaneo, *Maria versus Marianne. I 'miracoli' del 1796 ad Ancona*, «Cristianesimo nella storia» 16, 1995, pp. 45-77. Da v. l'erudito C. Feroso, *Il prodigio. Memorie cittadine*, Ancona, Stab. tip. del commercio 1896.

<sup>39</sup> Curiosamente un'analoga successione di stati d'animo: panico, fatalismo, senso ottimistico della sopravvivenza, è stata testimoniata da uno degli scampati al rastrellamento tedesco del 1944, che procurò le vittime delle Fosse Ardeatine a Roma, l'attore Alberto Sordi in un'intervista al «Corriere della Sera» 7 agosto 1996.

Francesi. «Il popolo li guardò attonito, e li lasciò passare», testimonierà il nobile Leopardi, che trovò il coraggio di offrir loro del vino in una locanda<sup>40</sup>. Come dire che il fenomeno tendeva a confermare i propri automatismi, piuttosto che criteri oggettivi di valutazione del pericolo.

Utilizzando un suggerimento di Freud, varrebbe la pena di distinguere, a questo punto, la paura dall'angoscia. Se l'angoscia è connessa all'attesa, all'indeterminatezza e alla perdita dell'oggetto protettore, la paura può dirsi essenzialmente connessa all'oggetto avvertito come pericolo<sup>41</sup>. Di qui diverse reazioni, mentre l'angoscia non passa per l'«esame di realtà» e sbocca nell'impotenza o consolazione religiosa, la paura può indurre attitudini reattive. Sul piano storico viene da pensare al paradigma lefebvrino della paura che suscita reazioni punitive o ancora, in una prospettiva antropologica offerta da Servadio<sup>42</sup>, a un io formato che reagisce di fronte alle «forze straniere» di contro a un io ancora immaturo che subisce il «sentimento oceanico», la tentazione di essere «uno col tutto». Torniamo in questo modo nei pressi della concettualizzazione di De Martino circa l'esserci, quella presenza nel mondo garantita da una certa civilizzazione, di cui si è detto. E potremmo anche illuderci d'aver così toccato l'anima segreta della diversa reattività popolare fra il Nord e il Sud dell'Appennino, riconfermata anche per via sessuale: da un lato ne erano principali agenti gli uomini (sia nella rivolta dei fucili, a Lugo, Forlì e altrove, sia in quella Cesena che faceva prigioniero l'ufficiale francese Verdier), dall'altra in prevalenza donne, le popolane del porto anconetano coi loro figli avvinghiati al collo. Gli uni reagivano con la rivolta, le altre coi «miracoli». Freud sarebbe lì per spiegarci che i primi non sembrano possedere che in misura assai modesta la «cognizione istintiva del pericolo che minaccia dall'esterno»<sup>43</sup> e dunque, è forse lecito inferire, più esposti alla paura che all'angoscia. In ogni caso, ci preme sottolineare in questa sede un'ul-

<sup>40</sup> M. Leopardi, *Autobiografia*, cit., p. 102.

<sup>41</sup> S. Freud, *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925), in *Opere*, X, ed. it. diretta da L.C. Musatti, Torino, Boringhieri 1989, pp. 234, 311.

<sup>42</sup> E. Servadio, Prefazione (1951), in S. Freud, *Inibizione, sintomo e angoscia*, cit., pp. 234-235, coi relativi rinvii.

<sup>43</sup> S. Freud, *Inibizione, sintomo e angoscia*, cit., p. 313.

teriore comparazione: quella metamorfosi della paura verso l'incredulità, che si è vista nella parte nord dello Stato, non sembra riproporsi da Ancona verso sud. E l'onda del panico sospingeva il miracoloso in quella direzione.

Essa si formava in Ancona a partire dal 25 giugno 1796 e si caricava nei giorni seguenti intorno all'epicentro coinvolgendo località della montagna circostante (Monte Marciano, Monteboddo). Si spostava poi verso sud: l'8 luglio toccava Perugia, il 9 Gubbio e Roma. Nella capitale trovava nuova forza nei quartieri popolari (ben 49 prodigi), coinvolgendo una persona su tre, e s'irradiava in un paio di settimane verso Civitavecchia, Viterbo, Terni, Frascati e Frosinone, mentre la Santa Sede le dava risonanza internazionale<sup>44</sup>. Rimontava allora verso nord, nella seconda quindicina di luglio, ma come riflusso indebolito. Senza agitare le folle il 16 luglio sfiorava Ravenna, quindi Urbania, Rimini e Forlì (tra il 26 e il 28).

E con questo fenomeno si tocca probabilmente uno dei codici genetici della mentalità pontificia e in certa misura mediterranea. Anche la Francia fu interessata da manifestazioni miracolose ad Avignone, Forez nei pressi di Lione, e in altre località fra il 1791 e il 1793. Gli stessi giacobini italiani non riuscirono sempre a sottrarsi. La Chiesa adottava il 'miracolo' per respingere la laicizzazione. Già abbiamo fatto cenno alla canonizzazione di Labre, santo 'antifrancese', ma avremmo potuto ricordare che già nel Cinquecento la curia romana, com'è stato notato, faceva delle 'visioni' uno strumento del suo operare, nella propaganda politica e nella pressione fiscale<sup>45</sup>. Salmann a sua volta, con sensibilità antropologica, ha rilevato che la santità mediterranea, e specialmente italiana, «non ha paragoni altrove»<sup>46</sup>. Del resto come non ricondurre le indicazioni di De Martino sulla magia, prima richiamate, se non ai caratteri d'una faglia mediterranea? Salmann tendeva a privilegiare un punto

<sup>44</sup> L. Fiorani, *Città religiosa e città rivoluzionaria (1789-1798)*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma» 9, 1992, pp. 114, 116.

<sup>45</sup> O. Niccoli, *Visioni e racconti di visioni nell'Italia del primo Cinquecento*, «Società e storia» 7, 28, 1985, p. 272.

<sup>46</sup> J.-M. Salmann, *Il santo e le rappresentazioni della santità. Problemi di metodo*, «Quaderni storici» 14, 2, 1979, p. 589. L'autore riprendeva, in proposito, un passo di A. Vauchez.

di massima visibilità come Napoli, ma occorrerebbe introdurre nell'analisi alcune nuances nel senso nord sud, come abbiamo cercato di illustrare.

D'altronde anche a nor dello Stato pontificio si reagiva alla minaccia esterna con la preghiera. A Modena, per esempio, nel ducato che ha conosciuto in parte il riformismo illuminato, l'approssimarsi dei Francesi accendeva un ottavario nella cattedrale. Il 13 maggio, tre giorni dopo la firma dell'armistizio fra il Governo provvisorio e l'Armée, veniva esposto il «miracoloso braccio» di san Geminiano, a cui seguiva la solenne processione il 20 col vescovo e la reliquia<sup>47</sup>; così ancora nella provincia pontificia, a Forlì, il 2 giugno con un triduo al santo patrono. Anche oltre l'Appennino la funzione sociale del santo resta connessa all'equilibrio comunitario. In quanto guaritore e protettore, egli ha un potere sugli elementi naturali e pacifica le inimicizie, come si sa<sup>48</sup>. Qui, però, la reattività popolare incrociava le armi e fenomeni magici potevano figurare quali conferme e rassicurazioni. I rivoltosi di Lugo, per esempio, videro nel fulgore d'una stella il segno della buona disposizione del Cielo nei loro confronti.

La reazione alla paura assumeva, invece, una diversa fisionomia al di sotto di una linea di confine che potremmo intravedere tra Rimini e Pesaro; diciamo l'Appennino. Dove, come si è anticipato, saremmo indotti a parlare piuttosto di angoscia o di panico, che trovava essenziale conforto nel miracolo, cioè in un'esperienza consolatoria e quasi fatalistica. Solo più tardi, nel maggio 1798 per il dipartimento del Trasimeno<sup>49</sup>, sotto la guida dei chierici e dei nobili, nonché col probabile concorso di agenti internazionali, si avrà la ribellione con la reazione punitiva antifrancese al grido di «Viva Maria». Mentre nell'epicentro anconetano i 'prodigi' termineranno solo nel febbraio 1797 alla caduta dello Stato pontificio a opera di Bonaparte. Tuttavia è da osservare che già ai primi d'ottobre del 1796, cioè dopo quattro mesi, l'ondata miracolistica si attenuava in Ancona. Il che non

<sup>47</sup> A. Biondi, *Duchi, patrioti e francesi a Modena nel triennio 1796-1799*, in G.P. Brizzi (a cura), *L'albero della libertà, 1796-1799*, Milano, Pizzi 1995, p. 16.

<sup>48</sup> G. De Rosa, *Storie di santi*, Roma-Bari, Laterza 1990, pp. 70-71; J.-M. Sallmann, *Il santo*, cit., p. 593.

<sup>49</sup> C. Minciotti Tsoukas, *I 'torbidi del Trasimeno' (1798). Analisi di una rivolta*, Milano, Angeli 1988.

può non essere correlato al maturare d'una indicazione rassicurante di cui era portatore l'imperatore Francesco II. Allora l'emozione della folla era versata dalle autorità pontificie in una risposta di tipo militare a Bonaparte. Il nobile Leopardi, scettico sui 'miracoli', ma che credeva nell'utilità dell'arruolamento, testimonierà che in quei giorni «la leva in massa empiva la bocca e confortava il cuore di tutti»<sup>50</sup>. L'angoscia andava così maturando, anche a questa latitudine, i connotati della paura.

3. Dunque, qualche carattere della prima confrontazione sembra farsi piuttosto visibile: le distanze culturali concernono d'una parte la cultura magica e il cinismo dei Lumi; le antiche libertà civiche e la ragione di Stato dall'altra. L'ideologia rivoluzionaria vi gioca un ruolo secondario a fronte del linguaggio della forza, evocato come monito e minaccia, con punte di brutalità. Due sconosciuti si guardano senza molto comprendersi, in una partita senza dialogo. Eppure il gioco trasforma i giocatori. Un approccio di tipo sociologico, per esempio, coglierebbe al seguito delle reazioni di paura una scissura nella compatta società d'Ancien régime. Quanto alle ideologie, diversi diaristi noteranno al ritiro dei Francesi nei loro accantonamenti bolognesi e ferraresi, dunque al limite del confine romagnolo, che essi avevano lasciato in eredità i 'partiti', vale a dire repubblicani contro monarchici, filopapalini contro filofrancesi<sup>51</sup>. Come dire che la 'novità' rimette in gioco la statica tradizionale dei ruoli sociali, costringendo i diversi ceti a raccordarsi con essa o quanto meno a metabolizzarla sul piano culturale, rivelando sedimentazioni di mentalità. Ciò faceva del confronto sui simboli uno dei momenti più evidenti d'una distanza fra civiltà: da un lato il laicismo francese e dall'altro l'attaccamento dei sudditi pontifici a una religiosità magica. Si prenda il caso della contribuzione attinta agli argenti delle chiese. Se Bonaparte li valuta per quantità in relazione all'esclusivo valore monetario – il generale non si preoccupò di fare del tesoro di Loreto oggetto di contrattazione nei preliminari dell'armistizio di Bologna, nonché di diverse

<sup>50</sup> M. Leopardi, *Autobiografia*, cit., p. 103.

<sup>51</sup> S. Tomba, *Istoria faentina*, cit., pp. 32-33.

stime<sup>52</sup>, quasi intendesse ripetere il fasto del corteo, che nel 1793 portò le reliquie d'oro e d'argento delle tombe reali da Saint-Denis alla Convenzione – il popolo, al contrario, li distingue per la qualità; è attaccato a certi preziosi per il loro valore sacrale, non quantificabile, perché direttamente legato alla protezione soprannaturale, che preserva la vita comunitaria dal disordine degli elementi della natura e dalle malattie.

La stessa propaganda clericale, messa alla prova della realtà, dovette cedere talvolta a un certo disincanto, come a Faenza, oppure ribadire la chiusura delle comunità nella paura. Ma anche la paura mutava di segno. La questione merita una qualche attenzione. Bonaparte non era arrivato nella legazione romagnola, né più a sud, colle bandiere spiegate della Liberté e dell'Égalité. Egli pensava di provocare il crollo dello Stato pontificio sottraendogli i ricchi territori meridionali della Pianura padana. La guerra psicologica, per sollevare il malcontento delle comunità, s'intreccierà ancora debolmente colla missione militare. Ben si può comprendere che la paura non avesse sviluppato una forza antisignorile, né l'Armée sembrava preoccuparsene, tolti quei messaggi degli alti ufficiali, sopra citati, in cui le responsabilità dei 'popoli' erano separate dai loro 'tiranni'. Non avremo da stupirci, perciò, se la prima politicizzazione sarà indiretta e connessa essenzialmente alla contribuzione forzata, di cui la rivolta dei fucili ne ha rappresentato solo un aspetto. Occorrerà tornare dunque fra gli 'chouans' di Lugo (la definizione è di Augereau). La cui resistenza, secondo un'inchiesta svolta dalle autorità pontificie a quindici giorni dal sacco della città<sup>53</sup>, si era impuntata nella difesa del busto d'argento del santo patrono, dei fucili e dei pegni del Monte di pietà. Oggetti di diverso valore simbolico, unificati dal potere rassicurante: la protezione magica, l'auto-

<sup>52</sup> Bonaparte au Directoire exécutif, Quartier général, Pistoia, 8 messidor IV (26 juin 1796). *Correspondance*, cit., I, Paris, Plon-Dumaine 1858, pièce n. 685; Ancone, 22 pluviôse V (10 février 1797); Macerata, 27 pluviôse V (15 février 1797), *Correspondance*, cit., II, pièces nn. 1475, 1497.

<sup>53</sup> Pubblicata da O. Diversi, *Un testimoniale inedito sugli episodi che precedettero il sacco di Lugo*, «Studi romagnoli» 14, 1963, pp. 99-123. Da v. anche A. Lazzari, *Una relazione inedita del sacco di Lugo nel 1796*, ivi 4, 1953, pp. 37-49.

difesa e la sussistenza. Inedite, però, le conseguenze: si ha l'impressione che il linguaggio religioso, emblematico nel ricupero della reliquia, contenesse implicita una dinamica politica, propria di una comunità sfaldatasi e nella quale stavano venendo menò gli antichi ruoli gerarchici. Certo qualche nobile è stato visto fra i rivoltosi, ma è indubbio che la sollevazione avesse uno spiccato carattere popolare. Guidata da un fabbro, i suoi adepti più rumorosi sono domestici, artigiani, vetturali e altri ceti urbani. I quali s'impadronivano di fatto della città in un momento di vacanza del potere, essendo in corso il cambio dei magistrati; la consacravano mediante i padri carmelitani, ai quali era riconsegnata la statua del santo, e la difendevano con le armi. Le davano pure una parvenza di governo: occupavano il Palazzo pubblico e vi controllavano strettamente i nuovi magistrati e il priore, togliendo loro il passaporto, come si è detto, e controllando la posta. Cosa si rimproverava ai signori? D'aver raccolto e ceduto gli argenti per la contribuzione, rispondevano i testimoni. Ma forse fraintendendo, perché i rivoltosi, ancora latitanti ai tempi dell'inchiesta – essendo ritenuti responsabili della vendetta francese –, avevano proposto, a quanto sembra, di versare a Bonaparte l'equivalente in denaro, per salvare la reliquia più preziosa. Facile intuire, quindi, a chi altri fosse destinato il suggerimento. Chi poteva disporre di moneta corrente, se non le ricche famiglie del posto?

Fenomeno pressoché analogo a Modena: di fronte ai doveri della contribuzione il governo provvisorio, interpretando le aspettative dei ceti urbani, mirò a rifarsi sulle ricchezze del duca fuggiasco<sup>54</sup>. Tanto più che i ceti popolari, qui come altrove, erano chiamati a sostenere un altro sforzo che li gravava direttamente, cioè la consegna dei pegni (orecchini, oggetti di casa) e dei fucili da caccia, forse la sola proprietà privata veramente diffusa, e dai molteplici rimandi simbolici, come riparo dalla violenza dei briganti e perfino per il sostentamento. Il che pone un problema interpretativo: se le insorgenze rappresentano un 'patto' fra nobili e popolo, sotto la regia della Chiesa, le rivolte del 1796 non hanno nulla al che fare con l'insorgenza, come già

<sup>54</sup> A. Biondi, *Duchi, patrioti e francesi*, cit., p. 17.

aveva ipotizzato Carlo Zaghi vedendovi, piuttosto, una reazione alla paura. Al contrario i ceti urbani vanno a un passo, probabilmente, dalla rivolta antisignorile, ma sono frenati anche dall'incomprensione coi Francesi o, meglio, dall'affievolita temperatura della Rivoluzione nell'anno IV, di cui sono spia in loco le autorità militari. Augereau fraintendeva i ribelli, pensando agli chouans della Vandea, come si è visto, e Bonaparte li considerava strumenti dell'armata papale. Quindi rassicurava Parigi imputando la rivolta a «des imprimés séditieux, des prédicateurs fanatiques [...]; ils organisèrent, en peu de jours, ce qu'ils appellèrent l'armée catholique et papale»<sup>55</sup>. Una spiegazione del tutto ideologica, svolta con parametri essenzialmente francesi e in linea col moderatismo del Direttorio, il quale poteva mostrarsi più sensibile a un confronto fra Stati piuttosto che verso una sollevazione dal basso.

In verità la paura e la pressione della contribuzione inducevano localmente una regressione, vissuta come liberatoria, di ritorno all'antico. Cioè la ricerca d'una ideale repubblica intesa come ricostituzione delle 'primitive' libertà comunitarie. Così a Lugo i ribelli si erano impadroniti dell'antico stendardo della città strappandolo agli Anziani, così a Bologna era volta al passato la congiura del 'giacobino' Zamboni<sup>56</sup>, la stessa aristocrazia cittadina si stringeva in 'repubblica' aristocratica d'accordo coi Francesi<sup>57</sup>, con lo stesso spirito la cittadina di Castelbolognese accoglieva la riagggregazione a Bologna, per mano francese, nel 1796<sup>58</sup>. Lo stesso può dirsi di curiosi fenomeni d'accettazione dell'avanzata francese secondo una popolare filosofia comunitaria. A Modena i ceti urbani anticipavano una 'repubblica' popolare sotto il segno del rovesciamento d'ogni potere, nei modi

<sup>55</sup> Bonaparte au Directoire exécutif, Quartier général, Milan, 26 messidor IV (14 juillet 1796), *Correspondance*, I, cit., pièce n. 759.

<sup>56</sup> U. Marcelli, *La congiura di Luigi Zamboni e di Giambattista De Rolandis*, «Atti e memorie della Deputazione di storia patria per le province di Romagna» 45, 1994, pp. 343-354.

<sup>57</sup> A. Varni, *L'Emilia-Romagna nell'Italia napoleonica*, in A. Berselli (a cura), *Storia dell'Emilia-Romagna*, Bologna, III, University Press 1980, pp. 18-20.

<sup>58</sup> Lettera di G. Bragaldi in *Atlante per il dipartimento del Rubicone*, cit., pp. 31-32.

d'una festa carnevalesca<sup>59</sup>; così ancora in Toscana a San Miniato, dove si sparse la voce che «tutto era in comune, e ch'era libertà di fare ciò che [i popolani] volevano»<sup>60</sup>. Ma differenziata era la risposta francese.

Restando nello Stato pontificio mentre Bologna veniva bene accolta da Bonaparte, che guardava con favore ai suoi governanti. «Les nobles et les grands seigneurs – egli scriveva – qui sont à la tête du gouvernement sont des hommes modérés et sages»<sup>61</sup>. La comunità di Lugo, che aveva detronizzato di fatto gli antichi magistrati, era da lui considerata 'populace' da disarmare e ricondurre all'ordine<sup>62</sup>. Vero è che gli insorti, nel loro furore, respinsero ogni trattativa, negandosi al dialogo e infierendo contro alcune avanguardie militari, ma resta l'impressione che le rivolte popolari fossero più che altro intese come anarchia. Del resto il progetto prospettato al Direttorio da Bonaparte nell'estate del 1796, al tempo del primo contatto con lo Stato pontificio, prevedeva la costituzione d'una repubblica aristocratica. Spiegava il generale «Bologne, Ferrare et la Romagne pourraient faire sans efforts et sans mouvement une République aristo-démocratique, qu'ils constitueraient selon les usages et les mœurs»<sup>63</sup>. Facendo così prevalere le ragioni di schieramento internazionale (contro Venezia e il papato) a scapito di quelle interne alle legazioni. Ci troviamo così di nuovo di fronte a un problema piuttosto conosciuto: la ragion di Stato può rilegare in secondo piano la missione che la Francia rivoluzionaria s'era attribuita di donare la libertà all'Europa.

In questa politica la cessione degli argenti delle chiese rappresentò in loco una forma di ripiego, in un compromesso fra nobili e alto clero, che salvaguardava i patrimoni privati sa-

<sup>59</sup> A. Biondi, *Duchi, patrioti e francesi*, cit., p. 20.

<sup>60</sup> G. Rondoni, *Un cronista popolano dei tempi della dominazione francese*, cit., p. 72.

<sup>61</sup> Bonaparte au Directoire exécutif, Quartier général, Bologne, 14 messidor IV (2 juillet 1796), *Correspondance*, I, cit., pièce n. 709.

<sup>62</sup> Bonaparte au citoyen Miot, Quartier général, Bologne, 14 messidor IV (2 juillet 1796), *Correspondance*, I, cit., pièces nn. 713 et 714; au Directoire exécutif, Quartier général, Milan, 26 messidor IV (14 juillet 1796), n. 759.

<sup>63</sup> Bonaparte au Directoire exécutif, Quartier général, Bologne, 14 messidor IV (2 juillet 1796), *Correspondance*, cit., pièce n. 709.

crificando i comunitari e intaccando piccole proprietà personali come fucili da caccia, cavalli e depositi dei monti di pietà. In questa ipotesi la difesa del busto d'argento del santo patrono di Lugo è da leggere anche come rivolta contro una tassazione iniquamente ripartita. A cui si aggiungeva, certo, la scarsa sensibilità mostrata dai commissari d'accordo col clero, che non teneva conto della religiosità popolare. Sicché la ribellione ai Francesi del 1796 rivelava sia una vena di protesta contro il mancato 'dovere civico' dei maggiorenti sia una sottile polemica con quel clero un poco scettico verso i valori cari alla comunità, preso dalla fretta di pagare il 'debito' affinché tutto tornasse poi come prima.

L'invasione del 1796 induceva dunque una politicizzazione inedita nello Stato pontificio sia come scissura di ceti e 'partiti', sia come metamorfosi della paura. Questa si politicizzava da un lato con la caccia al 'giacobino', il 'complotto' che avrebbe potuto far tornare i Francesi, mentre riconfermava dall'altro la fenomenologia antica dell'intolleranza antiebraica. Assalti ai ghetti si ebbero da Modena a Lugo ad Ancona e altrove, confermando un tratto di continuità. Vero è anche che la pressione e il clima di chiusura indotti dalla paura 'fabbricarono' giacobini per reazione. Il fenomeno è stato notato nel Regno di Napoli, per esempio<sup>64</sup>, e si ripete nello Stato pontificio. Qui, dopo il ritiro dei Francesi nel 1796, alcune tra le più interessanti figure della nobiltà inquieta e della cultura vennero avviate alla fortezza di San Leo, la tetra prigione pontificia, allo scopo di 'purificare' le comunità. Alcuni mesi più tardi saranno liberate grazie all'Armée, ciò che consentirà loro di guadagnare una patente giacobina, confermata poi nei ruoli amministrativi della Repubblica cisalpina. Nei circoli colti romani il letterato Dionigi Strocchi si sentiva preda del pubblico sospetto perché, appunto, uomo di cultura, il che lo costringerà a una scelta di campo filo-francese. Del resto il fanatismo mosso dai miracoli aveva tacciato di giacobino chiunque si fosse sottratto alla credulità superstiziosa, mettendo a disagio perfino un papalino come il

<sup>64</sup> M. Consiglia Napoli, *I Borbone e la paura della Rivoluzione a Napoli*, in L. Guidi, M.R. Pelizzari, L. Valenzi (a cura), *Storia e paure*, cit., p. 201.

conte Leopardi<sup>65</sup>, costretto a dubitare della propria 'degnità' morale non avendo riscontrato i reclamati prodigi sui dipinti delle chiese. Il confronto di mentalità, insomma, diveniva sotto la spinta dell'Armée un mélange di civiltà, ormai percorse da quelle interne dialettiche proprie d'una mentalità di tipo democratico, per quanto ancora in formazione.

<sup>65</sup> M. Leopardi, *Autobiografia*, cit., p. 59.