

DINO MENGOZZI

RELIGIONE, POLITICA E COMUNITÀ NEL TRIENNIO GIACOBINO (1796-1799)

Il terzo termine del titolo vuole contenere i primi due e fare da specchio (non passivo) al loro vario intrecciarsi o anche divaricarsi, sia per il rapporto fra religione, valori morali e costumi, sia a riguardo della dialettica religione/politica. Un processo di ridefinizione di dottrine e modi di essere, che a partire dal XVII secolo raggiungerà il culmine nel successivo (1). Il Triennio giacobino veniva a esserne per molti versi il rivelatore avendo posto con forza e determinazione l'apertura di spazi civili e secolarizzati più ampi che in passato. È soprattutto questo l'oggetto del presente articolo, anche perché sembra collocarsi in quest'ambito un tratto specifico dell'eco e degli effetti del 1789 francese nella legazione pontificia di Romagna. Su quei termini, inoltre, verranno riassuntivamente a separarsi quasi due epoche: la prima con vasta proprietà ecclesiastica sottratta al mercato, stretta dal fedecommesso e da vincoli feudali; la seconda avente rapporti civili regolati dalla prassi politica, secondo un ordinamento costituzionale garantista, e basati sulla mobilità del mercato, sui principi di uguaglianza formale di fronte alle norme giuridiche (2).

1. Con un volto piuttosto «elementare» era giunta la «rivoluzione» sul tavolo dei giudici faentini, i quali avevano istruito nel 1796 un processo-inchiesta, in contumacia, contro un presunto «emissario» giacobino che «parecchi anni prima» aveva percorso, in compagnia

(1) Cf. C. RUSSO, *Mentalità e comportamenti religiosi nell'Europa cattolica*, «La storia, I grandi problemi dal Medioevo all'età contemporanea», direttori N. Tranfaglia e M. Firpo, vol. 3, *L'età moderna*, 1. *I quadri generali*, Torino 1987, p. 105.

(2) Cf. A. VARNI, *L'Emilia Romagna nell'Italia napoleonica*, «Storia dell'Emilia Romagna», a cura di A. Berselli, III, Bologna 1980, p. 45.

di un Ciarlatano, le cittadine tra Bagnacavallo e Faenza. I testimoni riferirono del suo «parlare libertino e contro le vere massime di cristianità». Quel tale Cesare Buffaran, emigrato di Francia e insegnante di francese per giovani «signori», avrebbe negato l'immortalità dell'anima, evitato le prediche e i divini uffici dicendo inoltre del papa, che «era una dignità fittizia, e senza autorità e che non si doveva credere nel medesimo, essendo tutte usurpazioni» (3).

L'episodio, in sé non troppo rilevante, è tuttavia indicativo del modo di presentarsi, in queste contrade papaline, delle idee «rivoluzionarie», appunto sotto specie «religiosa», che qui coincideva in gran parte coi riferimenti dell'universo popolare (il testimone era un calzolaio). Ma anche salendo la scala sociale e culturale il quadro non muta in modo significativo. Se le polemiche contro taluni privilegi del clero erano più vecchie della Rivoluzione francese (si pensi al memoriale Fantuzzi), tanto intense da determinare una rottura fra nobiltà e curia romana, consumatasi negli ultimi decenni del Settecento un po' in tutto lo Stato della Chiesa (4); i fermenti culturali anche più avvertiti non si erano orientati alla *philosophie*.

Le idee dell'*Encyclopedie*, infatti, avevano qui trovato diffusione quasi solo in ambito scientifico, soprattutto nelle opere idrauliche e architettoniche. Sicchè era mancata una critica «libertina» (5) e materialistica sui capisaldi della società d'antico regime, su quei fondamenti cioè della compattezza del consorzio civile basata sull'unità religiosa (6). La censura papalina era stata rigorosa. La maggior vivacità sulla stampa era venuta, e mal tollerata, dagli ex gesuiti spagnoli (7), rifugiatisi qua dopo la cacciata da Spagna e Portogallo. Su «Noti-

(3) Le carte in appendice di C. BERTAZZOLI, *Il movimento innovatore a Faenza prima della conquista francese (1760-1796)*, Faenza 1932, p. 185.

(4) Cf. C. DONATI, *La Chiesa di Roma tra antico regime e riforme settecentesche (1675-1760)*, «Storia d'Italia, Annali 9, La Chiesa e il potere politico, dal Medioevo all'età contemporanea», a cura di G. Chittolini e G. Miccoli, Torino 1986, pp. 754-755.

(5) Cf. L. BIANCHI, *Il libertinismo in Italia nel XVII secolo: aspetti e problemi*, «Studi storici», 3 (1984), pp. 659-677.

(6) Cf. D. MENOZZI, *Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medioevale (1758-1848)*, «Storia d'Italia, Annali 9», cit., p. 778.

(7) Nella legazione d'Urbino, ad esempio, vennero accusati «d'introdurre novità perniciose ed atte soltanto a sommergere la pubblica tranquillità». Lo ricordava R. PACI, *L'avventura spirituale di un arcivescovo in età napoleonica, monsignor Berio di Urbino*, «Quaderni storici delle Marche», 2 (1967), fasc. II, p. 296.

zie politiche» de Ossuna scriveva, osservando i fatti del mondo, che la «politica, come la guerra dei giorni nostri, è un nuovo mare incognito agli antichi naviganti».

L'ex gesuita non diceva, però, quali fossero tali rotte, anzi tornando ai discorsi di «casa» e alla eventualità d'un'invasione francese, egli riprendeva «la sana politica colle vere e sane massime della morale evangelica» (8), temendo appunto di veder cadere i vincoli fondamentali tra gli uomini, che uno stuolo di predicatori, a partire dalla Controriforma, avevano affidato alla religione. Ancora nel 1792, fra Bonifacio (9) andava ripetendo che filosofia e politica presentavano soltanto una «religione rovesciata», rimarcando l'inconciliabilità dei termini della relazione. Tutt'al più, come faceva il vescovo di Parma nel 1794, poteva darsi alla politica la gestione degli affari militari, non certo «tutto ciò che dirige e la nostra credenza e la nostra morale» sulle quali «non si può dir cosa nuova» (10).

Non ci si stupirà, allora, dato un tale ampio spettro significativo conferito alla religione, se i giacobini emiliani riuniti a Modena nel 1796 per costituire la Confederazione cispadana indirizzavano ai «popoli della Romagna» un manifesto per rassicurarli di non essere «ribelli alla religione», ma di essere affatto «difensori dei nostri diritti e della libertà» (11). Il che già significava, in termini, un restringimento dell'ambito religioso, sottraendogli la vita civile, mondana. I giacobini romagnoli, a loro volta, dilatavano quest'ultimo terreno per espellervi polemicamente quella parte di preti «che tutto il giorno conducevano una vita oziosa, e libertina, passeggiando per le piazze, facendo da caporioni nei caffè» (12). Veniva così presa di mira, visivamente, quella che era una funzione reale di magistero civile (e non solo spirituale) della Chiesa nella comunità.

(8) *Prospetto degli affari politici d'Europa. Per servire d'introduzione alle «Notizie politiche» di Cesena, anno 1797*, opuscolo a stampa, senza altre indicazioni, in Biblioteca Comunale di Forlì (d'ora in poi BFo), Fondo Piancastelli, Carte Risorgimento (d'ora in poi Ris.), busta 4, n. 234.

(9) Fra BONIFACIO (da Luri, cappuccino), *Il trionfo della religione nelle imprese di s. Antonio di Padova*, Ravenna 1792, p. VI.

(10) A. TURCHI, *Editto*, Rimini 1794, p. 13.

(11) *La Confederazione cispadana ai popoli della Romagna, in Atlante per il dipartimento del Rubicone (1796-1799)*, fascicolo monografico di «Romagna arte e storia», a cura di G. Gattei e P.G. Pasini, II (1982), n. 6, p. 37.

(12) *Lezioni repubblicane ai faentini*, opuscolo anonimo e senza indicazioni di stampa, in *Raccolta di opuscoli, lettere ecc. stampate prima dell'ingresso ostile dei Francesi in Faenza accaduto li 2 febbraio 1797*, in BFo, Sezione manoscritti del Fondo Piancastelli, p. 3.

2. Le basi economiche della Romagna pontificia sono in gran parte note, grazie agli studi di Luigi Dal Pane e di una storiografia arricchitasi negli ultimi decenni (13). La stratificazione sociale, meglio sarebbe dire comunitaria sul paradigma d'un Tönnies, non ha riscosso, invece, un'analogha attenzione. La si può leggere, tuttavia, con buon grado d'approssimazione in un saggio di Trovanelli del secolo scorso: un clero numerosissimo, con ricchissimo patrimonio; discreto numero di famiglie aristocratiche; scarsissimo medio ceto; una classe artigiana copiosa, ma poverissima e «avvezza ad appoggiarsi alle case gentilizie e al clero»; molti mendicanti e molti contadini (14).

Ancor meno indagate le strutture comunitarie e la sensibilità collettiva. La Chiesa vi occupava una straordinaria parte visibile e un forte potere di controllo e indirizzo. La diocesi di Forlì, per fare un esempio, contava alla fine degli anni Ottanta del secolo XVIII circa ventimila abitanti, con ben sessanta enti religiosi, fra chiese, conventi, monasteri, oratori e ospedali (15). Mendicità e carità, reciprocamente funzionali, legavano strettamente religione, economia e politica. Cittadino e cristiano coincidevano (16). Perfino nei bilanci delle Comunità non vi era differenza tra affari religiosi e mondanità. Il predicatore chiamato a San Giovanni in Galilea costava a quella Comunità 11 scudi, quanto il Maestro di scuola: 12; la spesa per i divini uffici: 7,79 sc., superava la quota del podestà: 7,60 (17). Stante la situazione, non andava lontano dal vero quel finto Arciprete che in un dialogo stampato dal giacobino Gioannetti nel 1798 domandano al fittizio Campanaro se si fosse mai accorto che il papa godeva di due potestà, la temporale e la spirituale, si sentiva rispondere: «A dirvi il vero quest'è la prima volta, che faccio una tal riflessione» (18).

(13) Cf. F. LANDI, *Temi e ricerche per una storia agraria della regione Emilia-Romagna*, «Legazioni e ducati tra riforme e rivoluzione. Percorsi storico-bibliografici sull'asse della Via Emilia», coordinato da S. Medri, Bologna 1989, pp. 67-76.

(14) N. TROVANELLI, *Cesena dal 1796 al 1859*, tomo 1, 1796-1831, Cesena 1906, p. 6.

(15) *Altra più distinta relazione dell'orribile terremoto sentito in Faenza la sera de' 4 aprile*, ecc., opuscolo datato 1781, senza altre indicazioni di stampa, p. VII in BFo.

(16) MENOZZI, *Tra riforma e restaurazione*, cit., p. 769.

(17) A. MAMBELLI, *La popolazione romagnola dall'età romana all'unità d'Italia. Note storiche, statistiche, economiche e sociali*, Forlì 1964, p. 80.

(18) *Circolo ambulante o sia dialoghi repubblicani fra un arciprete ministro del culto cattolico, un fattore ed un campanaro*, ecc., dialogo primo del cittadino Giusep-

Certo, l'affermazione era polemica, ma non esagerata, volendo esprimere un'opinione «bassa». Che poi un giacobino voglia catechizzare un popolano, in materia, è segno che i termini della relazione andavano ormai ridiscussi, anche là dove la commistione fra i due poteri si fondeva in una religiosità scesa nell'intimo della vita quotidiana. La si intravede in una nota del diario di un prete forlivese, che il 19 maggio 1796 (dunque, alla vigilia dell'invasione francese) descriveva la processione d'una moltitudine di persone, con l'intervento del magistrato e delle compagnie cittadine. Quindi il vescovo, dall'alto del palco preparato in piazza, «assolvette il popolo da tutte le scomuniche e poi fece gli esorcismi agli insetti, che in quantità grande danneggiavano la foglia dell'olmo e [questi] disparvero tutti mirabilmente» (19). Giusta l'osservazione di Sallmann: «In un modo di pensare prescientifico, il reale e l'immaginario sono sullo stesso piano» (20).

Se ne vedano altri aspetti nel vario opuscolame pubblicato per descrivere, e dunque «spiegare», eventi straordinari, epidemie, terremoti, temporali, dal quale emerge quasi sempre un univoco schema interpretativo. La sequenza è pressoché biblica: l'ira divina, suscitatrice della calamità, va placata con la preghiera, la confessione e la riconferma della fede. Tuttavia la calamità non veniva in genere colta nelle sue pur devastanti proporzioni, fisiche e meccaniche, ma come «ultima rovina», soluzione finale. Dal che discendeva che ogni scampo annunciava un prodigio. In questo senso il «miracolo» non consisteva tanto in una manifestazione precisa, bensì in una circostanza, anche solo nell'evitare una ritenuta pressante minaccia. Ad esempio, Faenza sentendosi circondata dalla peste, nel 1781, si credette miracolata per essere poi rimasta illesa dal contagio (21).

Con un oggetto d'osservazione tanto dilatato, i segni del divino si moltiplicavano a volontà. Un accidente casuale appariva alla «lettura» religiosa come frutto della provvidenza. All'altro capo la gra-

pe *Gioannetti bolognese* (1798), «*Giacobini italiani*», II, a cura di D. Cantimori e R. De Felice, Bari 1964, p. 434, ma si veda la nota dei curatori sull'autore, ivi, pp. 541-553.

(19) Cf. il diario di don F. Cortini, alla data 19 maggio 1796, pubblicato in appendice a D. MENGOZZI, *Politica e religione nel Rubicone giacobino. Studi e materiali (1796-1799)*, Bologna, Analisi, 1991.

(20) J.-M. SALLMANN, *Il santo e le rappresentazioni della santità. Problemi di metodo*, «*Quaderni storici*», 14 (1979), fasc. II, p. 594.

(21) Cf. *Altra più distinta relazione dell'orribile terremoto*, cit., passim.

zia: il muro rimasto eretto dopo il terremoto o i sepolti vivi, usciti indenni da un crollo, venivano intesi col senso del miracoloso, inducendo altri riti di fede (22). Dunque, un mondo che non si stancava di stupirsi, nel quale non trovava spazio il caso, la probabilità. Naturalmente si trattava d'una «lettura» fatta dai «dotti» e non contrastante coll'ufficialità. L'imprimatur della Chiesa su tali opuscoli ne è un documento. Ma si tratta, non di meno, d'uno schema interpretativo, veicolato dall'educazione (23), largamente condiviso, anche se a gradi diversi, ovviamente, che trovava riscontro nel culto del santo patrono. Nato in genere da un fenomeno calamitoso, che perciò riusciva a controllare con virtù taumaturgiche, il «patrono» realizzava la saldatura (non sempre pacifica) fra la Chiesa e la religiosità popolare (24). Queste, riassuntivamente, alcune linee del mondo «morale» sul quale verranno a cadere le incendiarie proposte dei giacobini. Termine che qui si usa per designare nel complesso i fautori di democrazia (25), trascurando per comodità d'esposizione le pur notevoli differenze interne fra moderati e radicali.

3. Sono note le posizioni di Bonaparte circa i rapporti fra religione e politica. Da buon mediterraneo egli sapeva bene, contrastando in materia le indicazioni del Direttorio, che la questione religiosa era molto complessa. Per questo mirò essenzialmente a ridurla ad affare privato, accontentandosi di ereditare il potere civile, nella configurazione già propria del cardinal legato. Nonostante ciò, sul terreno concreto delle situazioni locali, il problema rimase insoluto, per i rimandi al culto, al costume e alla morale, che conteneva.

Semplificando, ci si trova di fronte ad almeno tre aspetti dell'intreccio: da un lato la Chiesa istituzionale, con le sue cerimonie improntate a una pietà post-tridentina, addolcita da inflessioni liguoriste, ma trascinata verso le credenze popolari da una serie numerosa di confraternite, così prodighe d'indulgenze; sebbene criticata da

(22) Ivi, p. IV: le «grazie ottenute» subivano quindi il processo di ufficializzazione nella curia vescovile.

(23) Cf. M. TURRINI e A. VALENTI, *L'educazione religiosa, «Il catechismo e la grammatica»*, vol. 1, «Istruzione e controllo sociale nell'area emiliana e romagnola nel '700», a cura di G.P. Brizzi, Bologna 1985, pp. 347-423.

(24) Non scalfita certo dal quel vario opuscolame di marca riformatrice sull'inutilità di suonar le campane durante i temporali o sulle cause fisiche dei terremoti.

(25) Cf. in proposito L. TOGNARINI, *Le repubbliche giacobine, «Storia della società italiana»*, vol. 13, «L'Italia giacobina e napoleonica», Milano 1985, p. 59.

molti cattolici riformatori, una tale pietà non solo non decadde, ma sarà riconfermata dalla Restaurazione; quasi speculare alla Chiesa, la fede razionalistica dei giacobini, ansiosa di sacralità «secolarizzata», presenta varie accentuazioni, non tanto per il deismo che al fondo accomuna i più, ma nel grado di anticlericalismo, molto spesso, tentato di propagandare una religione sostitutiva della cattolica; infine la religiosità popolare, vicina alla superstizione e talvolta all'idolatria.

Sul piano militare il potere temporale del papa terminava il 2 febbraio 1797 con la battaglia del Senio, nella quale le truppe papaline lasciavano decine di morti e le città aperte all'invasore. L'impreparazione militare, però, evidente in quegli ufficiali con l'ombrello e la fibbia d'argento alle scarpe, così bene ironizzati dai disegni di Giani, e fonte di paradossi entrati successivamente nel senso comune (26), non deve far dimenticare una circostanza che alla lunga rivelerà motivi di forza, e cioè il fatto che il potere ecclesiastico si sentiva sicuro di poter contare sulla popolazione indistinta, ubbidiente al suono delle campane a martello. Le notificazioni di preparazione alla resistenza, emanate dal card. De Zelada, ne fanno fede, fin dal 1793. Che sul piano logistico un tale esercito non sia riuscito a contenere una formazione bene addestrata, è un'altra questione. Lo stesso generale francese riconoscerà i cardini di quello Stato, se entrando nelle città della legazione convocherà per primi i parroci per garantirsi da possibili spinte al fanatismo della popolazione. Non solo una misura cautelativa, si può credere, ma un esplicito riconoscimento.

L'occupazione francese comportava, com'è noto, la confisca dei beni della Chiesa (27), la promozione d'una classe dirigente dai caratteri censitari (28) e l'istituzione d'un potere civile finalmente riservato ai laici. Lo scontro che si apriva può essere seguito, riassuntivamente, secondo alcune scansioni di fondo, rappresentate da un primo aspetto coercitivo a danno della Chiesa visibile, poi da una lotta politica o, meglio, etico-politica e simbolica, che si svolge in una comunità via via sospinta, a colpi di leggi e decreti, alla secolarizzazione; infine da una reattività di certi lati del costume, sia in positivo

(26) Cf. P. ZAMA, *Il combattimento del Senio (2 febbraio 1797)*, «Studi Romagnoli», 14 (1963), pp. 23-27.

(27) Cf. U. MARCELLI, *Le vendite dei beni ecclesiastici a Bologna e nelle Romagne (1797-1815)*, «Atti e memorie della Deputazione di Storia patria per le province di Romagna», n.s., 1956-1957, pp. 247-333.

(28) Cf. VARNI, *L'Emilia Romagna nell'Italia napoleonica*, cit., p. 38.

che di rigetto. La Chiesa sembrava, in ultimo, riconfermarsi come forza sociale e spirituale, ma a prezzo di ridisegnare i confini fra religione e politica, mentre i giacobini riformulavano in gran parte la normativa politica alla luce di «virtù» oscillanti verso una politica-religiosa, non aliena perfino da tentativi di autoconsacrazione: alla ricerca, cioè, di quell'aura sacrale nella quale essi vedevano la trama dell'adesione popolare a molti «comandi» della Chiesa.

Circa il primo punto, le lettere spedite ai vescovi romagnoli dalla centrale del dipartimento del Rubicone mostrano in atto una lotta di élites, che segnava l'occupazione formale, da parte dei giacobini, di spazi di potere civile, già propri dei clericali, e che vanno dalla giustizia alle carceri, dall'assistenza ai lavori pubblici, dallo stato civile alla regolazione dei funerali. In quest'ambito l'anticlericalismo giacobino era quasi obbligato. Ne davano l'annuncio fenomeni coloriti, secondo i moduli d'una società illetterata, sui quali i giacobini cercavano di ridefinire il corpo simbolico della tradizione. Così si giustifica l'insistenza minuta sui rituali, i colori, le forme del parlare e dello scrivere, i vestiti, le bandiere, le coccarde sul berretto, l'eliminazione del baldacchino vescovile, perché emblema di «maggiorità»; il divieto di suonar le campane, di battere l'ora della tavola del vescovo (il mezzogiorno); la cancellazione dei titoli e delle livree; insomma, una serie di misure evidenti, per l'occhio, che dovevano segnalare l'avvento della repubblica e dell'eguaglianza.

La Chiesa in questo tratto subiva uno stato di coercizione, perché non assecondata da un aperto sostegno popolare. Numerose lettere documentano anche il modo brutale con cui fu dato ordine di sgombrare chiese e perfino cattedrali nel giro di ventiquattr'ore. Un esempio per tutti: la centrale del Rubicone notificava al vescovo di Rimini senza preavviso: «Ha bisogno la Nazione di questa cattedrale colla massima sollecitudine. Vi invitiamo perciò, cittadino vescovo, a far trasportare tutto ciò, che serve al culto, ed al Capitolo nella chiesa dei Domenicani ov'era il seminario al più tardi in tutto domani, acciò in tal tempo la cattedrale suddetta sia ridotta ad uso profano. Ci lusinghiamo, che la vostra prudenza farà sì che il trasporto sia fatto in regola, e con tutta la quiete sotto la vostra sola responsabilità» (29).

Ma lo stato di coercizione si spinse anche più in profondità imponendo alla Chiesa locale di sostituire i predicatori regolari coi parro-

(29) Lettere in data 31 gennaio 1798, in *Registro delle lettere dell'anno VI, dal 12 dicembre 1797 a tutto il 24 maggio 1798*, del dipartimento del Rubicone, in BFo.

ci. I quali, a loro volta, avevano l'obbligo di presentarsi alle municipalità per essere avvertiti su alcune norme. La centrale del Rubicone, in materia, specificava al vescovo di Cesena, che costoro devono «volersi contentare di predicare il mero vangelo, e misurare così i loro discorsi, che non abbian a sparger nel popolo se non sentimenti di perfetta democrazia, e conformi alle sane massime del saggio nostro governo» (30). In altri casi si aveva un'ingerenza ancor più marcata: al parroco di Genestreto la stessa centrale faceva osservare risentita (il 19 fiorile): «Ci sorprende, che voi abbiate il coraggio di scriverci, che codesto popolo brama si batta la cassetta per l'anime del Purgatorio, e non abbiate quello di dirgli, che il governo attuale non vuole gli si munga ulteriormente la borsa [...] è tempo di avere compassione di questo popolo, che una pietà male intesa ha esposto all'avarizia dei preti [...]. È bene avere compassione dei trapassati, ma si vuole avere principalmente dei vivi» (31). Su questo terreno la Chiesa sembrava impaurita, incerta anche di fronte a occasioni che avrebbero potuto favorirla, come durante il fenomeno delle Madonne prodigiose. Se a Rimini il vescovo sembrava in un primo momento assecondare la mobilitazione superstiziosa, a Forlì e Ravenna i vescovi troncarono il clamore montante rinchiudendo in vescovado le immagini «miracolose». Evidentemente il sacco di Lugo, laddove la Chiesa locale si era compromessa coi «ribelli», subendo poi l'oltraggio dei soldati francesi, fungeva da deterrente.

4. Con altri effetti procedeva, invece, la laicizzazione o, meglio, la secolarizzazione degli spazi aperti dalla nascente società civile. Da un lato misure economiche e legislative, dall'altro la sconsecrazione dei tradizionali riferimenti simbolici venivano a incidere sulle strutture del sistema comunitario, nel quale la Chiesa occupava un'area fondamentale, dalla parrocchia alla religiosità popolare. I tentativi d'insorgenza in generale e i subitanei scatti di ribellione sembravano trovare qui un movente determinante. Si sbaglierebbe, infatti, a restringere la reattività popolare, almeno per le città romagnole, alla sola offesa della fede, a meno che non si voglia intendere, con ciò, anche una religione comprensiva dei sostegni comunitari. I quali, però, non coincidono in tutto con la pietà istituzionale. Che si tratti

(30) Lettera in data 16 febbraio 1798, *ivi*.

(31) Lettera in data 10 maggio 1798, *ivi*.

poi di fenomeni spontanei, almeno alla sorgente (32), ne è una controprova. Si è tentati, infatti, di vedere lungo questo filo che accomuna gran parte delle insorgenze romagnole, la cui entità per altro non è paragonabile alle toscane o alle veronesi, nè alle calabresi, alcuni indici di coagulazione, che possono essere meglio rilevabili, a nostro avviso, rispettando anche la successione cronologica degli avvenimenti.

Occorrerà, intanto, distinguere diversi aspetti della reattività popolare, la quale poteva rovesciarsi talvolta in manifestazioni di simpatia aperta verso i «giacobini», dall'inimicizia di ordine ideologico. Non può essere scambiata per insorgenza, infatti, la ribellione causata dai disagi per il passaggio delle truppe (33), nè la scorreria brigantessa su Santarcangelo e nemmeno l'aumento di furti campestri, contro i quali gli stessi parroci armavano i contadini (34). L'insorgenza deve poter contare sul ruolo attivo dei parroci e sul mutare della situazione internazionale a favore delle armate austriache. Diversi elementi testimoniano che alla base della ribellione popolare figurano una serie di motivazioni non univoche, dall'economica alla simbolica. Vi è in primo luogo il sequestro dei fucili da caccia, quasi ovunque, che costituiscono probabilmente una delle micro proprietà davvero individuali per le popolazioni dell'Ancien régime. Il sacco di Lugo del 7 luglio 1797 si innescava di qui (35), per non citare la reazione dei popolani forlivesi e ravennati (36) di fronte al sequestro delle loro armi personali.

Ma l'ambiguo statuto d'una tale proprietà privata, come ha mostrato Sewell jr., conteneva ben più complessi rimandi, comunitari e affettivi (37), che si vedranno. Anche il santo patrono ne partecipava, quand'era ad esempio una ricchezza comunitaria, come il busto d'argento di Sant'Ilaro a Lugo. Ma alle ragioni di ordine economico

(33) Era questa una delle principali preoccupazioni dei dirigenti il dipartimento del Rubicone, come si noterebbe con una rassegna tematica della corrispondenza, in *Registro delle lettere dell'anno VI*, cit.

(34) Cf. il diario di F. Cortini, cit., alla data 9 settembre 1798, ed. E. GRANDI, *Faenza a' tempi della Rivoluzione francese (1796-1801)*, Bologna 1906, p. 211.

(35) Cf. O. DIVERSI, *Un testimoniale inedito sugli episodi che precedettero il sacco di Lugo*, «Studi Romagnoli», 14 (1963), pp. 99-123.

(36) Cf. la pagine del diarista G. Calletti, in *Atlante per il dipartimento del Rubicone*, cit., p. 15. ed. E. CORTESI, *Invasione francese nella Romagna. Il Triennio repubblicano a Ravenna*, «Rass. stor. Risorgimento», 8 (1921), p. 174.

(37) Cf. W.H. SEWELL jr., *Lavoro e rivoluzione in Francia. Il linguaggio operaio dall'ancien régime al 1848*, Bologna 1987, p. 197 e ss.

che si scorgono alla base di certo ribellismo popolare, dallo svuotamento dei Monti di pietà, al rincaro di certi generi alimentari, ai disagi per la presenza delle truppe, ecc., in parte compensate da contromisure «populistiche» delle municipalità, si affiancavano paure del «diverso», delle malattie infettive, come a Forlì e a Ravenna (38), e anche reazioni di autodifesa della comunità, come nel caso del disappunto di molti cesenati alla rimozione del recinto del «sacro asilo», mentre essi nulla fecero alla copertura della statua di Pio VI (39). Spaventava evidentemente certa prospettiva individualistica, che troverà sanzione giuridica nel riconoscimento del soggetto unico del diritto.

Ma l'autodifesa comunitaria vestiva, in certi casi, anche i panni della resistenza antistatalistica alla legge, come a Urbino (40); circostanze che intervengono spesso anche là dove il sequestro delle armi preludeva all'imposizione statale del monopolio della forza. Per i contadini romagnoli le armi da fuoco erano strumenti di autosufficienza, tanto importanti quanto debole era, in questo periodo, la presenza dello Stato. Un'emergenza come l'epidemia bovina del settembre 1796 induceva le Comunità «ad armare molta gente» per fare cordoni sanitari (41). E non era l'unico caso di volontariato, giacchè la campana a martello segnalava per tutti la chiamata all'arruolamento generale, com'è noto, con le proprie armi, che divenivano così armi della «patria». La sensibilità collettiva, infine, legata all'antropologia della famiglia estesa, si affacciava in altri casi. La si incontrava ancora a proposito degli schioppi, portati da contadini quasi ovunque, dai grandi lavori della gramolatura alla vendemmia e nelle occasioni di ritrovo (42). I fucili entravano perfino nei rituali più intimi: l'amante riamato e il pretendente non corrisposto avevano l'uso di scambiarsi a distanza colpi d'arma da fuoco sparati in aria (43).

(38) Cf. il diario di F. Cortini, cit., alle date 2 e 26 giugno 1798, e la pagine del diarista ravennate B. Fiandrini, in *Atlante per il dipartimento del Rubicone*, cit., pp. 136-137.

(39) Cf. TROVANELLI, *Cesena dal 1796 al 1859*, cit., pp. 34-35.

(40) Cf. PACI, *L'avventura spirituale di un arcivescovo*, cit., p. 308, dove si osserva che gli insorgenti erano insofferenti di qualsiasi Stato e disciplina.

(41) Da una lettera di C. Altieri, del 12 settembre 1796, in *Atlante per il dipartimento del Rubicone*, cit., pp. 33-34.

(42) Cf. A. FABI, *Documenti inediti romagnoli relativi all'inchiesta sulle costumanze popolari nel Regno italico (1811)*, «Lares», 17 (1951), fasc. I-IV, pp. 9-10.

(43) Cf. M. PLACUCCI, *Usi, e pregiudizi dei contadini della Romagna*, Forlì 1818, p. 44.

Si può così immaginare la serie numerosa di fili che il provvedimento francese andava a intricare in tale tessuto comunitario. Lo stesso si dica per il divieto di processioni del santo patrono, il cui valore taumaturgico era fondamentale per preservare uomini e cose dalle calamità. A Rimini la sommossa scattava, appunto, per la soppressione giacobina della processione della Madonna dell'acqua (44). Troppo evidenti i nessi col mondo delle campagne e dei pescatori, per insistervi. A Forlì, altro caso, il risentimento popolare appare ancor più netto nel suo percorso: solo moderato di fronte alla rimozione cruenta delle croci da alcuni luoghi pubblici, raggiunse il culmine quando vennero rotte quelle del cimitero di Schiavonia, all'interno — cioè — del rione più povero e antico della città (45). Laddove la «religiosità» domestica era certamente più intensa.

Non sempre, dunque, la collera popolare scaturiva da gente offesa nella fede, e non sempre tale collera era motivata dalla volontà di difesa d'una Chiesa spodestata da certe prerogative civili. Al contrario si scorge nell'ondeggiamiento del malcontento popolare un certo grado di autonomia e la difesa di sistemi di riferimento comunitari, non immediatamente religiosi in senso stretto. A parte il caso, pure emblematico, dei fucili da caccia, si potrebbe ricordare l'irritazione dei popolani forlivesi di fronte al rogo del libro d'oro della nobiltà (46).

La reazione degli «orfani» al «parricidio» andrebbe certamente iscritta nell'antropologia della famiglia romagnola del tempo, estesa al punto di oltrepassare i vincoli di parentela. Ne testimoniava l'efficacia il commissario cisalpino Guicciardi, inviato in ispezione ai primi del 1798, quando a Sarsina si trovava di fronte un intero paese diviso fra due «partiti» avversi, coinvolgendo anche i giacobini municipalisti, a causa della rivalità esistente tra due grosse famiglie del posto, per questioni di nobilizzazione (47). Forme di «partitanza» espresse con diversa simbologia, sulla quale si innestava la pedagogia giacobina. Da un lato le Madonne sfregiate, simboli della vecchia città nobiliare e papalina, dall'altro gli emblemi della repubblica,

(44) Cf. G. DEHO, *Maria Vergine della Pietà o la Madonna dell'acqua. Ricordi storici*, Rimini 1893, pp. 12-14.

(45) Cf. L'annotazione 20 maggio 1798 del diario di F. Cortini, cit.

(46) Cf. MAMBELLI, *La popolazione romagnola*, cit., p. 162.

(47) Cf. L. RAVA, *La romagna nel 1798. Diario del cittadino Diego Guicciardi, commissario della Repubblica cisalpina nei dipartimenti del Lamone e del Rubicone (piovoso-germinale, anno VI)*, Modena 1933, pp. 72-73.

dall'albero della libertà alle coccarde. Non a caso gli stessi ceti si confrontano: gli iconoclasti di Forlì, un ex chierico, un calzolaio e il figlio d'un tintore (48), appartenevano alla stessa estrazione sociale dei difensori del santo patrono di Lugo o della processione riminese per la Madonna dell'acqua.

Probabilmente alludeva anche a ciò Vincenzo Monti quando scriveva a un amico: «i due estremi sono in contatto, cioè il fanatismo religioso e il repubblicanesimo» (49). Segno ormai che la conflittualità «politica» era uscita dai ristretti binari a suo tempo indicati da Bonaparte.

5. Il compromesso fra religione e politica, voluto da Bonaparte e da lui raccomandato ai parroci d'ogni città, riservava alla prima la predicazione del Vangelo, mentre concedeva alla politica la competenza sugli affari civili. Più che una soluzione, però, si trattò d'una formula per prendere tempo. Se da un lato i giacobini cercheranno di togliere gli effetti civili al clero, ricorrendo a forme coercitive: il vescovo di Sarsina, tenuto prigioniero in una casa privata di Ravenna, doveva rispondere di due capi d'imputazione: per aver tenuto discorsi contrari alla repubblica, e «per fatti, prepotenze e piccole estorsioni commesse avanti la rivoluzione» (50), vale a dire per il suo trascorso ruolo di «principe» terreno; dall'altro i giacobini scopriranno presto di non poter fare a meno dei sacerdoti, naturali mediatori del consenso popolare. Esplicitamente il Commissario di polizia Lej notava: «convien servirsi di quelle persone medesime che sono gli arbitri della sua opinione» (51). Ma che un religioso dovesse prestarsi a diffondere il laicismo e spiegare, come taluno pretendeva (52), gli

(48) Cf. le annotazioni del 10-11 aprile e 1 maggio 1789 del diario di F. Cortini, cit.

(49) Cf. *Lettere inedite e sparse di Vincenzo Monti*, raccolte, ordinate ed illustrate da A. Bertoldi e G. Mazzatinti, I, Torino 1893-96, p. 306.

(50) Cf. RAVA, *La Romagna nel 1798*, cit., p. 134.

(51) La lettera dell'alto funzionario è riprodotta nell'appendice di GRANDI, *Faenza a' tempi della Rivoluzione francese*, cit., p. 280.

(52) Si legga la lettera inviata dalla centrale del Rubicone al vescovo di Rimini il 2 germinale (22 marzo 1798), in *Registro delle lettere dell'anno VI*, cit.: «La Costituzione, cittadino vescovo, deve essere la norma delle nostre operazioni. Con essa dobbiamo uniformare i nostri pensieri, il labbro, la penna. Bisogna farla insegnare a tutte l'età, perché ne abbisognano tutte. L'ignorarla deve essere riputato delitto per un cisalpino, ad ottenere tali effetti ne abbiamo procurate molte copie, che per il vostro mezzo bramiamo si diramino in tutta la vostra diocesi. Il primo a saperla, e a praticarla, e

articoli della Costituzione, significava pretendere troppo o concedere una delega infine incontrollabile.

Esemplare sotto il profilo giuridico il diniego opposto dal cardinal Chiaramonti al commissario Guicciardi, che gli chiedeva un ruolo attivo del clero per istruire il popolo ai principi della repubblica. Il futuro Pio VII opponeva, infatti, «non essere appartenente ai ministri del culto lo spiegarsi ai popoli materie politiche, esigendo il loro ministero la semplice predicazione del Vangelo, massima collaudata-gli dalla stesso Bonaparte» (53). Si era a metà febbraio 1798, ancora prematuro il ruolo educativo dei circoli costituzionali, il vero terreno del contendere restava quello della sostanza e della diffusione dei «diritti» nel corpo sociale.

Qui apparivano tutte le difficoltà e lo svantaggio dei giacobini. Chiaramonti, invece, quasi di concerto con altri vescovi (Gazzola di Cervia, Bellisomi di Cesena), indicava una via d'uscita con la sua nota omelia «democratica», emanata per il Natale 1797. Si trattava, in verità, d'un'apertura alla repubblica più apparente che reale. L'affermazione di principio secondo la quale la forma di governo democratico «adottata fra di noi» non «ripugna al Vangelo» (54), non spostava di molto i termini della questione, nè indicava «repubblicani» contenuti etico-sociali sui quali orientare l'azione dei sacerdoti.

Anzi, il vescovo di Imola disegnava una società indivisa, sostanzialmente ancora vincolata al concetto di bene comune e consolidata dalla religione tradizionale, nella quale cristiano e cittadino continuavano a coincidere. Se in alcuni accenti traspariva una certa autonomia per l'individuo, questa era tale per farlo accedere alla fede e alla predicazione, non certo perché esprimesse idee ed energie nell'ambito del temporale, per la città degli uomini. Chiaramonti riproponeva in gran parte il primato della vecchia morale, depositaria delle virtù, che si imparano, sì, alla scuola del Vangelo, ma al Vangelo inteso come codice rigoroso dei soli doveri. L'omelia, insomma, costituiva uno sforzo teorico prodigioso per riconfermare alla Chiesa il quadro delle «virtù» che andavano mutando di segno sotto il processo di se-

a insegnarla dovreste essere voi. Siano in appresso i vostri parroci i promulgatori, e i maestri della medesima facendola imparare a tutti i parrocchiani, imprimendola nelle tenere menti dei fanciulli, e adoperando tutti i mezzi più opportuni per la di lei propagazione, e intelligenza. Lo speriamo dal vostro zelo per il pubblico bene, e dal vostro patriottismo».

(53) In GRANDI, *Faenza a' tempi della Rivoluzione francese*, cit., p. 280.

(54) Le pagine del testo in *Atlante per il dipartimento del Rubicone*, cit., p. 113.

colarizzazione, e che i giacobini portavano all'evidenza. Valgano alcuni confronti.

Le virtù argomentate dal rivoluzionario Battaglini, nel Circolo costituzionale di Rimini, erano prestite ben riconoscibili: giustizia, prudenza, temperanza e coraggio. Tuttavia venivano centrate sull'individuo, sulla sua autonomia, sulla fede nel lavoro quasi calvinista (55). O ancora il comandante delle truppe francesi che occuparono Faenza, e così Laderchi, esaltavano l'ambizione, il successo, la proprietà, il sogno della gloria terrena (56). Chiaramonti, invece, non veniva a patti con tali inedite aspirazioni e comportamenti, ma ribadiva, al contrario, le massime già note: così indicava nella gloria il peccato dell'ambizione, la sminuiva fin nelle sue radici e la posponeva alla virtù, da lui intesa come sommissione a Dio, ma anche come obbligo terreno della carità e della fratellanza. Il vescovo riproponeva quei termini dell'antica solidarietà che per i giacobini erano, invece, diventati «termini di dipendenza» (57). Qui si apriva il campo a un lavoro enorme di ridefinizione del costume, che nè i catechismi repubblicani, nè i banchetti egualitari, nè i Circoli costituzionali riusciranno a svolgere, durante il «triennio rivoluzionario».

Lo riscontrava in modo eloquente il commissario cisalpino Guicciardi, che da febbraio ad aprile 1798 percorreva tutta l'ex legazione romagnola: i dirigenti dell'insediato potere civile non erano generalmente in regola col giuramento per una riserva di ordine religioso, ma di più per il timore che poi i parroci non concedessero loro l'assoluzione (58). Segno d'un'«invadenza» di campo non ancora accantonata. Del resto Chiaramonti riconfermando la Chiesa come garante della solidità sociale offriva ben altre prospettive a quelle classi politiche moderate che «firmeranno» il concordato napoleonico del 1801.

Di fronte a una tale situazione, d'una società — cioè — che restava attaccata in gran parte alle tradizionali moralità, onestà, fedeltà, prese come garanti del vetero «contratto sociale», emergeva in certi

(55) G. BATTAGLINI, [Sulla necessità di frequentare il Circolo costituzionale in occasione di sua apertura], Rimini (1798). Titolo di mano dell'archivista; in BFo.

(56) Cf. *Discorso pronunciato dal cittadino Lambert comandante delle truppe francesi, e della piazza di Faenza in Romagna*, opuscolo senza indicazioni tipografiche, in BFo. G. LADERCHI, *Alle patriotte faentine, «Discorsi pronunciati dai commissari del direttorio esecutivo»*, opuscolo senza indicazioni tipografiche, pp. VII-VIII, in BFo.

(57) Cf. RAVA, *La Romagna nel 1798*, cit., p. 17.

(58) Ivi, p. 71.

giacobini l'intento di voltare sulla politica tutto il carisma della religione. Militavano in questo senso, d'altra parte, una serie di motivi culturali, che vanno dall'intransigente fede razionalistica, alla concezione della rivoluzione come nuova rivelazione, dalla visione della libertà come divinità secolare, al nuovo «verbo» dell'uguaglianza. I rivoluzionari giungevano, così, nell'affannosa ricerca di forme di consenso, ad adottare rituali di autoconsacrazione, volendo trasferire, agli occhi del popolo, l'aura sacrale sui nuovi «profeti», cioè su se stessi.

Li si veda a Forlì, alla festa del Corpus domini, come li descriveva un diarista coevo:

Primieramene pretendevano che le quattro dignità del capitolo andassero a ricever 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 negato, mentre il dar l'acqua benedetta è un officio sacerdotale a cui spetta il benedire e che ciò non poteva farsi dai secolari, e furono su ciò anche persuasi, chiedendo se ricevuto dal presidente l'acqua dal canonico potesse passarla agl'altri per contatto. Gli fu risposto essere troppo vile la cerimonia [...]. Si contentarono dunque di riceverla tutti dal canonico (59).

Ebbene, questo «sacro» senso della politica, sinonimo di palingenesi, dalle dimensioni che vanno oltre la Storia (60), manterrà una carica escatologica molto a lungo in Romagna (e altrove), come testimonieranno di lì a poco le «devozioni» per Mazzini e i «santini» di Garibaldi.

(59) Dall'annotazione in data 15 giugno 1797 del diario di F. Cortini, cit.

(60) Cf. J.H. BILLINGTON, *Con il fuoco nella mente. Le origini della fede rivoluzionaria*, Bologna 1986, p. 4.