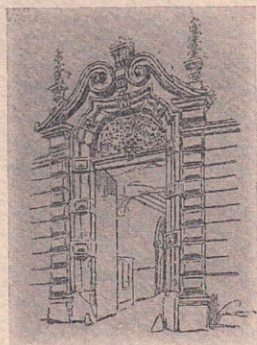


ANNALI
DELL'ISTITUTO ITALIANO
PER GLI STUDI STORICI

III

1971/1972



NELLA SEDE DELL'ISTITUTO
NAPOLI

ANNALI DELL'ISTITUTO ITALIANO
PER GLI STUDI STORICI

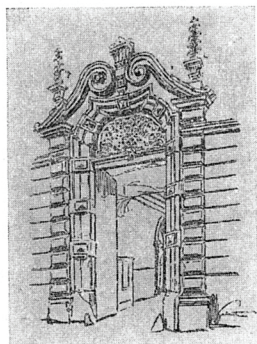
III

ANNALI

DELL'ISTITUTO ITALIANO
PER GLI STUDI STORICI

III

1971/1972



NELLA SEDE DELL'ISTITUTO
NAPOLI

TUTTI I DIRITTI RISERVATI • ALL RIGHTS RESERVED
PRINTED IN ITALY

SOMMARIO

<i>Alfredina Storchi Marino</i> , La tradizione plutarchea sui « collegia opificum » di Numa.	I
<i>Elio Lo Cascio</i> , Patrimonium, ratio privata, res privata.	55
<i>Alfonso Leone</i> , Tradizione e nevrosi in Otlone di Sant'Emmerano.	123
<i>Gian-Mario Anselmi</i> , Il Medioevo per Machiavelli: Un problema di analisi storica e di funzionalità politica.	145
<i>Arnaldo Testi</i> , Richard Hofstadter, uno storico liberale fra conflitto e consenso.	175
<i>Anna Bozzo</i> , L'Islam tra religione e politica.	243
Gli alunni dell'Istituto dal 1971 al 1973.	325

ALFREDINA STORCHI MARINO

LA TRADIZIONE PLUTARCHEA SUI « COLLEGIA
OPIFICUM » DI NUMA

DI estremo interesse per la storia dell'attività artigiana nella Roma arcaica sono - come è noto - le notizie che alcune fonti letterarie ci hanno trasmesso circa *collegia opificum*: Plinio (NH 34,1; 35,159) ricorda brevemente l'istituzione dei *collegia* dei *fabri aerarii* e dei *figuli* da parte del re Numa; Plutarco (*Num.* 17, 1-4), con una relativa ampiezza di dettagli, riferisce di una *διανομή κατὰ τέχνας τοῦ πλῆθους* operata dal medesimo re; infine Floro (I 6,3) ricorda semplicemente tra le attività di Servio Tullio la distribuzione del *populus* in *collegia*.

Per la sua stessa ricchezza di particolari, la notizia che desta maggior interesse è senza dubbio quella plutarchea (loc. cit.):

Τῶν δ' ἄλλων αὐτοῦ πολιτευμάτων ἢ κατὰ τέχνας διανομή τοῦ πλῆθους μάλιστα θαυμάζεται. Τῆς γὰρ πόλεως ἐκ δυεῖν γενῶν, ὥσπερ εἴρηται, συνεστάναι δοκούσης, διεστώσης δὲ μᾶλλον, καὶ μηδενὶ τρόπῳ μιᾶς γενέσθαι βουλομένης, μηδ' οἷον ἐξαλεῖψαι τὴν ἑτερότητα καὶ διαφορὰν, ἀλλὰ συγκρούσεις ἀπαύστους καὶ φιλονικίας τῶν μερῶν ἐχούσης, διανοηθεὶς ὅτι καὶ τῶν σωμάτων τὰ φύσει δύσμικτα καὶ σκληρὰ καταθραύοντες καὶ διαιροῦντες ἀναμιγνύουσιν, ὑπὸ μικρότητος ἀλλήλοις συμβαίνοντα μᾶλλον, ἔγνω κατατεμεῖν τομὰς πλείονας τὸ σύμπαν πλῆθος, ἐκ δὲ τούτων εἰς ἑτέρας ἐμβαλὼν διαφορὰς, τὴν πρώτην ἐκείνην καὶ μεγάλην ἀφανίσαι, ταῖς ἐλάττοσιν ἐνδιασπαρεῖσαν. Ἦν δ' ἡ διανομή κατὰ τὰς τέχνας, αὐλητῶν, χρυσοχῶν, τεκτόνων, βαφεῶν, σκυτοτόμων, σκυτοδεψῶν, χαλκέων, κεραμέων. Τὰς δὲ λοιπὰς τέχνας εἰς ταῦτ' συναγαγῶν, ἐν αὐτῶν ἐκ πασῶν ἀπέδειξε σύστημα. Κοινωνίας δὲ καὶ συνόδους καὶ θεῶν τιμὰς ἀποδὸς ἐκάστῳ γένει πρεπούσας, τότε πρῶτον ἐκ τῆς πόλεως ἀνείλε τὸ λέγεσθαι καὶ νομίζεσθαι τοὺς μὲν Σαβίνους, τοὺς δὲ Ῥωμαίους, καὶ τοὺς μὲν Τατίου, τοὺς δὲ Ῥωμύλου πολίτας, ὥστε τὴν διαίρεσιν εὐαρμοσίαν καὶ ἀνάμιξιν πάντων γενέσθαι πρὸς πάντας.

La notizia plutarchea si presenta inserita organicamente nel contesto di tutta una tradizione sul secondo re di Roma, ma soprat-

tutto ci offre una valutazione dell'opera del re assai interessante e caratteristica, che rivela dietro di sé una sistemazione « ideologica »: Numa avrebbe creato un contesto politico unitario nella città di Roma, superando le differenze etniche che impedivano la costituzione della πόλις attraverso una organizzazione del πλήθος tutto sulla base di « arti » riconosciute dallo stato e perciò pubbliche.

Ci sembra pertanto opportuno studiare innanzi tutto le caratteristiche di questa notizia, per renderci conto delle sue origini storiche; ci sembra infatti - e i risultati raggiunti ce lo confermano - che essa sia quella che meglio permette di capire la dinamica della tradizione che collega all'età regia più o meno arcaica la presenza di associazioni di mestiere. La notizia di Plutarco è per altro anche quella che ci offre alcuni elementi che avrebbero identificato la μία πόλις organizzata nei collegi (nove): κοινωνία, σύνοδοι, θεῶν τιμαί.

Questa analisi delle origini storiche della tradizione è stata finora trascurata dalla critica,¹ che si è limitata a considerare la

¹ Senza voler fare qui una storia della storiografia che si è interessata al problema dei collegi artigiani arcaici, alcune precisazioni circa il dibattito critico ci sembrano però necessarie.

Inanzitutto nel fare un bilancio dei vari studi importa relativamente seguire l'evolversi diacronico di essi; serve piuttosto considerare l'ottica da cui si sono rivolti al problema. Possiamo praticamente distinguere in due filoni gli studi che si sono interessati dei collegi arcaici, più o meno brevemente: il primo nell'ambito degli studi sul fenomeno associativo o sulle associazioni professionali a Roma; il secondo nell'ambito di studi sull'economia di Roma in generale o in particolare per la prima età della sua esistenza. Senza entrare nel merito, citeremo alcune opere del primo e del secondo gruppo: E. H. DIRKSEN, *Civilistische Abhandlungen*, II. *Historische Bemerkungen über der Zustand der Juristischen Personen nach römischen Recht*, Berlin, 1820; TH. MOMMSEN, *De collegiis et sodaliciis Romanorum*, Kiliae, 1843; W. LIEBENAM, *Zur Geschichte und Organisation des röm. Vereinswesens*, Leipzig, 1885; J. P. WALTZING, *Étude historique sur les corporations professionnelles*, Louvain, 1896-1900; E. KORNEMANN, *Collegium*, in *RE* IV 1, col. 397-98; U. COLI, *Collegia et sodalitates*, Bologna, 1913; F. M. DE ROBERTIS, *Contributi alla storia delle corporazioni in Roma*, in « *Annali del seminario giuridico di Bari* », 1933, II parte, p. 208 ss., e *Il diritto associativo romano*, Bari, 1938 (e cenni in opere più recenti).

Queste sono alcune opere, le più rappresentative, del primo gruppo. Quanto agli studi di storia economica che trattano anche dei collegi arcaici, dobbiamo ricordare almeno: GUMMERUS, *Industrie*, in *RE* IX B, 1439-1444:

convenienza dei mestieri elencati da Plutarco ad un contesto sociale arcaico, deducendone in genere una valutazione positiva dell'autenticità della notizia.² Ma proprio il fatto che si sia rivolta ogni attenzione alla sola lista di mestieri e ad una sua generica arcaicità ha fatto sí che si sia trascurato l'aspetto piú interessante della notizia medesima, accertabile sicuramente solo attraverso la ricognizione delle sue origini storiche, l'esistenza, cioè, di *collegia opificum* nella Roma regia. Infatti il capire se ci sono state - e di che tipo - forme associative organizzate per mestiere nella

F. TAMBORINI, *La vita economica nella Roma degli ultimi re*, in « Athenaeum », 1930, p. 298 ss., 452 ss.; T. FRANK, *An Economic Survey of Ancient Rome*, I, Baltimore, 1940; L. CLERICI, *Economia e finanza dei Romani*, Bologna, 1945; M. BESNIER, *L'état économique sous les rois*, in « Rev. droit. franç. et étr. », 1950, p. 321 ss.; L. C. RUGGINI, *Esperienze economiche e sociali nel mondo romano*, in *Questioni di storia antica*, Milano, Marzorati, 1968, p. 684 ss.

L'indagine sulla tradizione e sulle sue origini viene praticamente risolta senza una analisi e quasi senza porre il problema. Gli accenni ad una analisi delle fonti che a Plinio, Plutarco e Floro han trasmesso le notizie sono assai scarsi: l'ipotesi che ha avuto maggior fortuna è quella affacciata dal Waltzing, che considerava Varrone fonte di Plinio e di Plutarco per queste notizie, sulla base della generale considerazione che Varrone è sovente fonte di entrambi.

Le altre ipotesi affacciate, quella del PAIS, *Storia di Roma*, Torino, 1898-9, II, p. 436, « l'analitica recente esagera ... », e del FRANK, *op. cit.*, p. 17, che formula l'ipotesi che Plutarco e Floro abbiano potuto accedere ad un documento piú antico delle XII tavole, sono troppo sommarie e non vengono giustificate in alcun modo dagli autori.

Altri autori, in particolare il Coli, seguito in questo da V. BANDINI, *Apunti sulle corporazioni romane*, Milano, 1937, sono dell'opinione che la tradizione sia nata tardi, nel I sec. a.C., quando si sarebbe sentito necessario proibire il pullulare di collegi sorti con precisi scopi politici; allora ai *collegia* (non identificati) risparmiati, perché effettivi e piú antichi (cf. Svet. *Div. Jul.* 42; *Div. Aug.* 32; Cass. D. 38, 13, 2), si sarebbe voluto dare maggior credito, collegandoli alle origini della città. U. Coli tenta di appoggiare questa sua tesi ad una analisi in particolare della notizia plutarchea: in realtà le prove che porta ci sembrano inadeguate. Cf. quanto diciamo a p. 37.

² Ad eccezione di quei pochi critici che considerano la tradizione nata nel I sec. a.C. e fanno risalire l'istituzione dei collegi artigiani press'a poco allo stesso periodo pel quale ce ne sono rimaste tracce epigrafiche (II sec. a.C.), la critica ha in genere accettato le notizie sui collegi arcaici come sostanzialmente conformi ad una realtà effettiva, attribuendo i *collegia* ora alla prima età monarchica, ora alla monarchia etrusca, ora alla prima età repubblicana, sulla base: 1) della possibilità della esistenza dei mestieri nominati in una economia arcaica; 2) del raffronto con i mestieri omerici; 3) dei dati archeologici.

comunità romana arcaica vale come - se non più - il capire la divisione del lavoro esistente nel medesimo ambiente, dal momento che struttura economica non è solo attività di produzione, ma anche il risultato di una integrazione tra questa e l'organizzazione sociale nel suo senso più ampio.

Non è naturalmente semplice indagare le fonti di questa notizia plutarca; neanche sulle fonti dell'intera *Vita di Numa* la critica - che per altro non vi si è soffermata né a lungo né a fondo, all'infuori che per alcuni luoghi particolari - ha detto finora alcunché di decisivo.

Le vecchie tesi, - quella dello Heeren, che pensava al re Juba II come fonte di Plutarco per questa *Vita*,³ seguito in questo in un breve accenno dal De Sanctis,⁴ e quella del Peter, che considerava invece Varrone fonte principale della *Vita di Numa* - ed arrivava alle medesime conclusioni dei critici precedentemente nominati, senza supporre Juba intermediario tra Varrone e Plutarco⁵ -, sembrano oggi essere superate. Si tende, nell'ambito di tutta una rivalutazione del metodo di lavoro plutarco e di una conside-

³ A.H.L. HEEREN, *De fontibus et auctoritate vitarum parallelarum Plutarchi*, Göttingen, 1820, insiste soprattutto sulla non buona conoscenza da parte di Plutarco della lingua latina, che lo avrebbe spinto ad utilizzare soprattutto fonti greche per le biografie romane. Per la vita di Numa Plutarco avrebbe attinto pertanto, attraverso Juba di Mauretania, a materiale dell'antiquaria latina di Varrone, principalmente, e di Verrio Flacco. Che Plutarco non conoscesse bene il latino, è unanimemente riconosciuto (lo ammette egli stesso, *Dem.* 2,2), ma questo non esclude, soprattutto per la sua ultima produzione, la possibilità per lui di attingere a materiale di prima mano. Quanto poi a Juba è estremamente difficile dare un giudizio preciso della provenienza dei suoi materiali, data la scarsità dei frammenti delle sue opere. Cf. F. JACOBY, *Juba*, in *RE*, X B, 2384 ss.

⁴ G. DE SANCTIS, *Storia dei Romani*, I, Firenze, 1955, p. 45.

⁵ H. PETER, *Die Quellen Plutarchs in den Biographien der Römer*, Halle, 1865, p. 162 ss. Egli conduce una analisi capitolo per capitolo, confrontando alcuni passi di Plutarco con altri di Varrone. E la corrispondenza è, a volte, notevole: Varrone è certo presente, e direttamente, per quel che sembra (cf. *Plut. Quaest. Rom.* 4), in questa vita di Numa. Ma ci sembra che lo stesso tipo di indagine tentato dal Peter gli impedisca una verifica più corretta dell'utilizzazione di Varrone da parte di Plutarco. È evidente come proprio l'analisi, diremmo frase per frase, con la preoccupazione di trovare il riscontro, impedisce di cogliere, almeno in parte, le impronte culturali che al di là della capacità di Plutarco di dare forma agli svariati materiali, tuttavia restano nel

razione anche del valore storico della sua opera,⁶ a sottolineare anche per questa vita la natura molteplice dell'informazione dello scrittore di Cheronea, la varietà dei suoi interessi culturali ed anche la sua personale ricerca su questioni particolari.

Così il Flacelière, nella sua introduzione alla *Vita di Numa*,⁷ pur considerando di provenienza varroniana molti materiali della vita, è tutt'altro che disposto a considerarne Varrone fonte principale; bensì sottolinea la varietà delle notizie plutarchee, al punto da definire questa vita piuttosto « une suite de considérations philosophiques et théologiques sur les institutions religieuses de Rome, à la manière des *Quaestiones Romanae*, où se retrouvent, d'ailleurs, tant de sujets ici traités »;⁸ così il Theander⁹ in un breve intervento sottolinea l'importanza della informazione diretta, autoptica, di Plutarco anche per questa vita. E. M. Hooker infine, in un ampio ed interessante saggio sul significato delle riforme religiose attribuite a Numa, pensa alla presenza importante - accanto a fonti romane - di fonti greche per la *Vita di Numa*, data la maggior ampiezza di racconto e di particolari della tradizione plutarchea rispetto alle altre in nostro possesso (E. Hooker esamina brevemente in paragone le tradizioni riportate da Dionigi di Alicarnasso, Cicerone, Livio). È una notazione interessante - che la

brano ed identificano - o possono farlo - gli ambienti che han trasmesso le varie notizie allo scrittore di Cheronea.

⁶ In particolare per le Vite, cf. A. GARZETTI, *Plutarco e le sue Vite parallele*, *Rassegna di studi 1939-1962*, in « RSI », 1963, p. 76 ss. (con considerazioni e bibliografia anche di carattere generale) e C. THEANDER, *Plutarchs Forschungen in Rom zur mündlichen Überlieferung als Quelle der Biographien*, in « Eranos » LVII, 1959, pp. 99-131, dove l'autore mette in evidenza, tra l'altro, alcune testimonianze di una effettiva ricerca autoptica di Plutarco anche per la vita di Numa.

⁷ R. FLACELIÈRE, in *Plutarque, Vies*, ed. Belles Lettres, Paris, 1955, intr. alla Vita di Numa, p. 172 ss. Il Flacelière si dice convinto - e, ci sembra, giustamente - che tra l'altro Plutarco abbia avuto costantemente sotto gli occhi il II libro della Ῥωμαϊκὴ Ἀρχαιολογία di Dionigi di Alicarnasso.

⁸ R. FLACELIÈRE, op. cit., p. 177. Non siamo d'accordo con questa sua tesi, che ci sembra smentita soprattutto dall'esistenza di una struttura precisa e tipica nell'elenco delle attività di Numa, che abbiamo ritenuto di trovare nella vita plutarchea; cf. quanto diciamo a p. 27 ss.

⁹ C. THEANDER, op. cit., p. 114 ss.

nostra analisi ha, per altre vie, confermato in pieno -, anche se resta ancora piuttosto vaga e generica.¹⁰

Resta da fare un breve accenno anche alle ricerche circa il retroterra culturale della vita plutarchea di Numa.

Si è detto che la figura di Numa quale ci viene presentata dallo scrittore di Cheronea segna una nuova tappa e l'ultima sistemazione della tradizione che fa di Numa un « filosofo coronato » alla maniera di Platone.¹¹ Ed in effetti il Numa plutarcheo vive alla duplice insegna di Pitagora e di Platone. Plutarco è ben consapevole della differenza di tempo che intercorre tra Numa e Pitagora, per cui si rende impossibile ogni legame di dipendenza tra di loro ed ogni tipo di rapporto diretto; eppure questo rapporto tra il re sabino ed il filosofo samio è il tema conduttore, il *leitmotiv* di tutta questa vita, che si apre e si chiude appunto con tale motivo (esame della tradizione circa l'incontro tra Pitagora e Numa; scoperta dei libri pitagorici di Numa). E Plutarco non esita, appena può, a richiamare il confronto tra opere e convinzioni del re e del filosofo.¹² Ma il Numa di Plutarco parla ed agisce con idee platoniche; è anzi tanto platonico da essere la perfetta idealizzazione del re-filosofo.¹³ Ed in effetti, l'unione in lui di esperienze esemplari da un punto di vista morale, religioso e politico, come fa di Numa una figura pitagorica, così realizza un concetto del

¹⁰ E. M. HOOKER, *The significance of Numa's religious reforms*, in « Numen », 1963, pp. 87-133. Si limita però a sottolineare che la maggior ampiezza narrativa e la ricchezza di dettagli deve postulare fonti diverse da quelle usate da Cicerone, Livio e Dionigi di Alicarnasso, il quale ad esempio esplicitamente afferma (I 7, 3) di dover la sua informazione sulla storia primitiva di Roma a P. Catone, F. Massimo, C. Macro, agli Aelii, ai Gellii, ai Calpurnii e ad altri storici romani degni di fede; e critica Fabio Pittore e la storiografia greca, a suo dire poco accurata nello scegliere la fonte della propria informazione.

¹¹ R. FLACELIÈRE, op. cit., p. 168.

¹² Secondo una ipotesi formulata dallo Jacoby, sulle orme del cronografo greco del I sec. a.C. Castore di Rodi. Cf. *F. Gr. Hist.* 250 F 15 (Plut., *Quaest. Rom.* 10) ed il commento relativo; E. GABBA, *Considerazioni sulla tradizione letteraria sulle origini della repubblica*, in *Entretiens sur l'antiquité classique*, Fond. Hardt, XIII, Genève, 1966, p. 156 ss.

¹³ R. FLACELIÈRE, op. cit., p. 173 ss.

sovrano sviluppato ed arricchito certamente nell'ambito dell'Accademia di Platone.¹⁴

In realtà questa caratterizzazione del Numa plutarceo non è una novità in senso assoluto: motivi pitagorici come motivi platonici furono certo presenti proprio alla prima elaborazione della figura di Numa. Della elaborazione pitagorica non è neanche il caso di parlare: ormai è stato ampiamente assodato dalla critica che la formulazione prima della leggenda, a noi con varie sfumature¹⁵ pervenuta attraverso l'annalistica romana e gli altri autori paralleli, è stata elaborata negli ambienti pitagorici dell'Italia meridionale, ed in particolare nella Taranto della seconda metà del IV secolo a. C., nell'ambito del tentativo di annettere al pitagorismo popoli, leggi e legislatori della penisola.¹⁶

Per il Numa platonico bisogna in generale sottolineare i rapporti tra il pitagorismo e la prima Accademia ed in particolare le relazioni di Platone con gli ambienti pitagorici dell'Italia meridionale facenti capo ad Archita; già attraverso Varrone possiamo notare inoltre una caratterizzazione insieme pitagorica e platonica di Numa, da spiegarsi nell'ambito dell'Accademia, come ha dimostrato il Boyancé in un acuto studio sulla teologia di Varrone.¹⁷

¹⁴ Cf. K. GLAZER, *Numa Pompilius*, in *RE*, XVII 1, 1936, col. 1246; R. FLACELIÈRE, op. cit., p. 173.

¹⁵ Il modo di leggere la saggezza del re Numa è diverso presso i vari autori antichi: ora il re è visto come il sovrano-filosofo in chiave pitagorica – sia nel senso più tradizionale che lo vuole discepolo di Pitagora (cf. Diod. VIII 14, dove si introduce la notizia con un λέγουσιν δέ τινες; E. GABBA, op. cit., p. 155, pensa probabile che tale notizia arrivi a Diodoro attraverso un annalista del II sec. a.C.), sia in quello più scaltrito che lo conosce ben più antico di Pitagora, ma che vede comunque la sua attività come impregnata della filosofia religiosa del filosofo samio e fa insomma di Numa un pitagorico *ante litteram* (cf. la figura di Numa in Plutarco ed in Ovidio, *Met.* 15, 7 ss., 479 ss.); ora invece la leggenda di Numa è letta in chiave nazionale e Numa è il vecchio sabino, saggio « non tam perigrinis artibus quam disciplina tetrica ac tristi veterum Sabinorum », come nella reazione di Livio (I, 1, 21) e di Cicerone (*De rep.* II 13, 25; II 16, 30).

¹⁶ Cf. da ultimo le considerazioni di E. GABBA, op. cit., p. 154 ss.

¹⁷ P. BOYANCÉ, *Sur la théologie de Varron*, in « REA », 1955, p. 57-85. I passi principali su cui si basa la sua analisi sono: *Plut. Num.* 8 (varroniano dal confronto con le citazioni di Varrone in *Aug. Civ. D.* IV 31), dove si attribuisce al re romano una esplicita proibizione di dare una rappresentazione antropomorfa o zoomorfa della divinità. Per il Boyancé questo passaggio si deve

Pertanto il Numa di Plutarco raccoglie una abbondante eredità greca, anche se non possiamo ovviamente escludere l'importanza dello scrittore di Cheronea quale responsabile di una ulteriore platonizzazione del re sabino; tutta la sua vita di Numa è letteralmente piena di riferimenti platonici; a volte si riferiscono frasi precise di Platone.¹⁸ Ma la platonizzazione di Numa o l'acquisizione alle dottrine platoniche delle sue azioni sembra precedente all'attività plutarchea.

*

Abbiamo ritenuto opportuno premettere queste brevi note sulle prospettive che la critica ci ha fin qui offerto per una valutazione della vita di Numa di Plutarco. Proprio l'analisi del cap. XVII infatti ci sembra offra spunti interessanti per una riconsiderazione di queste prospettive.

Le analisi delle fonti in generale tentate per questa vita dalla critica si sono in realtà limitate a considerare quei passi che presentavano coincidenze con tradizioni altrimenti note; la stessa difficoltà di trovare luoghi paralleli che illuminassero il nostro brano - ad eccezione delle notizie di Plinio e di Floro, per le quali anche si presenta complessa (e a nostro giudizio meno interessante) la ricognizione delle fonti - ci ha spinto invece a tentare da un lato una analisi minuta della terminologia e dei concetti in esso conte-

spiegare nell'ambito dell'Accademia (Xenocrate), anche se è in accordo con gli stoici. L'altro è quello circa la idromanzia ed i rapporti con la divinità, riportato sempre in *Aug. Civ. D. VII 34* (la critica è indecisa se attribuire questo frammento alle Antichità divine o ai Logistorici). In questa caratterizzazione insieme pitagorica e platonica di Numa - e di Tarquinio, come testimoniano altri brani - secondo il Boyancé « Varron suit une tradition dont beaucoup de philosophes lui donnent l'exemple, quand ils etudiaient en erudits le passé des cultes. La sympathie qu'il montre pour un Numa est celle dont ces erudits, par exemple un Aristoxéne de Tarente ou un Theophraste, avaient fait preuve quand ils considéraient Zaleukos ou Charondas ». Anzi in questi motivi, secondo il Boyancé, Varrone anticipa Plutarco, ed essi debbono spiegarsi nell'ambito della Accademia, alla quale lo scrittore greco e quello romano si riagganciano entrambi, attraverso l'influenza di Antioco e di Xenocrate, contrapposta all'influenza degli ambienti stoici.

¹⁸ Cf. ad es. *Plut., Num. 8, 2 = Pl., Rep. 2, 372 e.*

nuti, tenuto conto del ricorrere di termini abbastanza rari e di una per così dire elaborata giustificazione del provvedimento numaico; dall'altro, proprio l'esistenza di quella sistemazione ideologica della figura del re, di cui abbiamo fatto cenno, ci ha indotto a compiere una indagine sui modelli culturali, quali la fonte plutarchea rivela presenti alla elaborazione della figura del Numa della *διανομή*.

Dobbiamo innanzitutto intenderci circa l'interpretazione di alcuni termini del nostro brano, indispensabile per una corretta lettura del medesimo.

In riferimento alla *διανομή* numaica Plutarco dice che essa si effettuò in relazione al *πλήθος* e conclude: *ἔγνω κατατεμεῖν τὸ σύμπαν πλήθος*. Questa espressione ha dato luogo ad una polemica circa il senso qui assunto dal termine *πλήθος*. Il Mommsen¹⁹ sosteneva che qui per Plutarco Numa avrebbe diviso nei collegi l'intero popolo; per il Waltzing si tratterebbe invece della divisione solo della plebe urbana.²⁰ Ha senz'altro ragione il Mommsen: il contesto non sembra possa interpretarsi in modo diverso: l'ordinamento di Numa ha per oggetto infatti il tutto sociale, il contesto cittadino nella sua globalità, proprio per l'assunto della tradizione che dal provvedimento deve scaturire l'unità della *πόλις*. Plutarco parla appunto della *μία πόλις* che Numa intende realizzare; tra l'altro la sua stessa espressione è significativa: ciò che si deve dividere è *τὸ σύμπαν πλήθος*. Del resto *πλήθος* vale generalmente il «popolo», la «moltitudine» e solo in contesti particolari assume il valore di «plebe».²¹ È infine illuminante in proposito la notizia di Floro, che riferendosi ai *collegia* parla espressamente di «*populus... distributus*».²²

¹⁹ TH. MOMMSEN, op. cit., p. 29.

²⁰ J. P. WALTZING, op. cit., I, p. 66, nel testo e alla nota 4.

²¹ Cf. LIDDELL-SCOTT-JONES, *Greek-English Lex.*, Oxford 1940, s.v. *πλήθος*. Circa il senso di plebe, cf. Polyb. 6, 15, 11; D.S. 12, 25; D.H. 4, 71. Per l'uso in Plutarco, cf. ad es. *Rom.* 13, 2, dove è evidente il senso di «popolo».

²² Flor. I, 6, 3: «*Ab hoc populus ... digestus in classes, decuriis atque collegiis distributus...*» La testimonianza di Floro è importantissima: l'età in cui vive Floro conosce uno sviluppo grandissimo dei collegi; poco più oltre si potrà dire che tutta la plebe di Roma era iscritta in *collegia* o *sodalitates*; e appunto questi *collegia* erano forme di organizzazione limitate alle classi infe-

Altro termine di discusso valore è σύστημα. Plutarco scrive di Numa che τὰς δὲ λοιπὰς τέχνας εἰς ταῦτό συναγαγών, ἐν αὐτῶν ἐκ πασῶν ἀπέδειξε σύστημα.

Alcuni hanno qui inteso σύστημα come *corpus*, *collegium*, valore che in effetti ricorre in età imperiale. Ma intendere σύστημα = *corpus* in questo contesto ci sembra errato. L'espressione sarebbe certo ridondante e tautologica; saremmo costretti ad intendere: riunendo in uno stesso *collegium* le arti rimanenti, di tutte queste arti rimanenti fece un unico *collegium*. Il contesto uscirebbe assai monco da questa interpretazione e finanche incomprensibile: σύστημα richiede qui invece il suo senso originario di « sistema », « organizzazione », ²³ composto di vari elementi, organizzato secondo un unico criterio ispiratore, le τέχναι, e indirizzato al fine della costituzione della πόλις, proprio perché applicato al popolo tutto e mezzo atto a superare le divisioni etniche.

Ancora discusso è il valore di γένος nel passo: κοινωνίας δὲ καὶ συνόδου καὶ θεῶν τιμὰς ἀποδοῦς ἑκάστῳ γένει προεπούσας...

Per qualcuno il termine γένος in questo contesto vale « corporazione di mestiere »: starebbe qui ad indicare ognuno dei gruppi associati κατὰ τέχνας. È un significato che noi troviamo attestato per γένος in età imperiale, quale corrispondente greco di *collegium* e *corpus*.²⁴ Sembra però alquanto improbabile che γένος sia usato qui in questo significato. Poco prima, a distanza di due soli periodi, si parla esplicitamente della città consistente ἐκ δυεῖν γενῶν, dove γένη vale certamente « stirpi »; il contesto poi rende poco probabile l'idea che per cementare i due gruppi etnici ci si avvalga delle forme associative proprie a ciascun gruppo di mestiere. Nel testo infatti si parla della dispersione della prima grande διαφορά, quella etnica, all'interno di divisioni più pic-

riori. Non era dunque legittimo chiamare in causa tutto il popolo sulla base della esperienza storica contemporanea al nostro autore, a meno che il dato che la tradizione gli forniva non fosse in questo esplicito.

²³ Arist. *Pol.* I 34, 5, e *Pl. Ep.* 991 etc.; cf. LIDDELL-SCOTT-JONES, cit., s.v. σύστημα. Σύστημα appunto si trova usato come senso più particolare di questo generale e nel linguaggio musicale, « consonanza di più toni » (*Pl. Phil.* 17; *Aristox.* I etc.) e nel linguaggio politico, « costituzione politica » (*Pl. Leg.* 686; *Arist. Pol.* 2, 38, 6, 611, 3 etc.).

²⁴ Cf. LIDDELL-SCOTT-JONES, s.v. γένος; U. COLI, op. cit., p. 109.

cole (i gruppi di mestiere) allo scopo di ottenere l'unità e la fusione dell'intera cittadinanza, evitando che i cittadini si distinguessero come appartenenti all'uno o all'altro gruppo etnico. Il testo plutarco va dunque letto nel senso che Numa dette a ciascuno dei due gruppi forme di associazione, politiche e culturali, che fossero accettabili e convenienti per ciascuno dei due e quindi ne sanassero i contrasti.

Una conferma a questa lettura la offre un brano del *De Republica* di Cicerone,²⁵ che la critica ha sovente affiancato alle testimonianze sui *collegia* arcaici, dove lo scrittore parla, tra le istituzioni pacificatrici e ordinatrici di Numa, di «*mercatus, ludos, omnesque conveniundi causas et celebritates*». È su questi due ultimi termini che si appunta in particolare la nostra attenzione: essi sono in fondo molto vicini alle *κοινοῖα*, alle *σύνοδοι*, e alle *θεῶν τιμαί* del brano plutarco; ebbene nel contesto ciceroniano è evidente come siano istituti dell'intero contesto cittadino, al fine di cementarne l'interna coerenza e ordine.

Da questa lettura, che ci sembra l'unica possibile del testo plutarco, a meno di volerlo falsare, si delinea già la considerazione caratteristica che ci si presenta della *διανομή* del re Numa; ciò che individueremo meglio, approfondendo, come abbiamo detto, terminologia e concetti tipici del brano, nelle impronte culturali che essi rivelano.

Il cap. XVII della *Vita di Numa* ci presenta una struttura organica: vi si parla di due provvedimenti del re, la *διανομή κατὰ τέχνας* ed il *διόρθωμα* della legge che permetteva al padre di vendere il figlio.²⁶ Questi due provvedimenti sono nel testo strettamente collegati, addirittura da una rispondenza armonica tra le

²⁵ Cic. *de rep.* II 14, 27: «... sic religionibus colendis operam addidit, sumptum removit, idemque (Numa) mercatus, ludos, omnesque conveniundi causas et celebritates invenit, quibus rebus institutis ad humanitatem atque mansuetudinem revocavit animos hominum studiis bellandi iam immanis ac feros».

²⁶ Plut. *Num.* 17, 5: 'Ἐπαινεῖται δὲ τῶν πολιτικῶν αὐτοῦ καὶ τὸ περὶ τὸν νόμον διόρθωμα τὸν δίδοντα τοῖς πατράσι τοὺς παῖδας πικράσκειν, ὑπεξελομένου τοὺς γεγαμηκότας, εἰ τοῦ πατρὸς ἐπαινοῦντος καὶ κελεύοντος ὁ γάμος γένοιτο. Δεινὸν γάρ ἦγετο τὴν, ὡς ἐλευθέρῳ γεγαμημένην γυναῖκα δούλῳ συνοικεῖν.

due frasi che rispettivamente introducono i due atti del re (ἡ διανομή . . . θαυμάζεται; τὸ διόρθωμα . . . ἐπαινεῖται); ed entrambi i provvedimenti sono poi definiti atti politici del re: il primo è uno dei suoi πολιτεύματα, il secondo uno dei πολιτικά.

Sembra quasi che Plutarco abbia inteso, con questi due atti, illustrare la figura di Numa quale legislatore della nuova organizzazione cittadina: entrambi i provvedimenti infatti nel loro significato politico valgono ad indicare la supremazia del diritto della πόλις sulla organizzazione tribale e su quella familiare.

La singolarità dell'accostamento tra i due brani e la precisione dello stesso ai fini della funzione su indicata si accentua se consideriamo la terminologia che si trova usata in Plutarco. Dei due provvedimenti il primo è una διανομή, il secondo un διόρθωμα; non possiamo non notare allora evidenti analogie col contesto e la terminologia che troviamo nell'*Ethica Nicomachea* di Aristotele circa la giustizia.²⁷

Questa, per Aristotele, è la principale virtù politica e consiste nell'esercizio sociale della virtù; essa si divide in distributiva (διανεμητική), che deve distribuire tutte le cose che possono essere divise da chi partecipa alla società, ed in correttiva (διορθωτική), che deve curare il bilancio fra i vari contraenti sia nei contratti liberi che in quelli coatti. Questa dottrina sulla giustizia ha in un certo modo i suoi precedenti nella filosofia pitagorica; già infatti i lineamenti di un piano pratico ispirato a criteri che possiamo definire di giustizia distributiva, da un lato, ed un concetto della giustizia giudiziaria (correttiva), dall'altro, si ritrovano in Ippodamo di Mileto, discepolo di Pitagora e contemporaneo di Socrate, secondo quanto ci testimonia lo stesso Aristotele.²⁸

²⁷ Arist. *Eth. Nic.* V 1130b 30-31 ss. Cf. ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, II 6, Firenze, 1966, p. 50 ss.; TH. GOMPERZ, *I pensatori greci*, trad. it., Firenze, 1962, IV, p. 380 ss.

²⁸ Arist. *Pol.* 2, 1267 b 22 ss. Nell'opera di Ippodamo, secondo quanto ci dice Aristotele, si trovano i lineamenti di un piano pratico riguardante i principi concreti che debbono governare l'intera organizzazione del gruppo sociale circa la distribuzione dei beni e degli onori. Ancora Aristotele ci riferisce che Ippodamo si richiamava nella sua opera al potere giudiziario, di cui determinava i limiti della funzione; nella sua concezione sembra insito il principio della proporzione aritmetica come quello che deve ristabilire l'ordine in un rapporto giuridico alterato. Cf. in proposito l'ampio saggio di B. DONATI,

Questo richiamo alla speculazione aristotelica sulla giustizia si consolida se notiamo come dei due termini che ci hanno indotti al riferimento, *διανομή* e *διόρθωμα*, questo è usato solamente qui da Plutarco;²⁹ quanto al primo, Plutarco altrove lo impiega in genere nel significato di distribuzione di terre, di danaro, di provincie, o di divisione di numeri,³⁰ ed è importante notare come nella *σύγκρισις*, certamente plutarchea per contenuti ed elaborazione, non si parli più di *διανομή*, bensì di *διάταξις καὶ διαίρεσις*, che sciolgono ed in certo senso banalizzano tutta la pregnanza del primo termine.³¹ È abbastanza — ci sembra — per dubitare che si sia dinanzi a rielaborazione lessicale e concettuale plutarchea di notizie diverse, e per pensare invece a trasmissione plutar-

Dottrina pitagorica ed aristotelica della giustizia, in « Riv. di Filos. », 1911, pp. 599-671, dove l'autore analizza anche l'atteggiamento di Aristotele circa questi concetti, rilevando: 1) che per Aristotele la giustizia distributiva è un principio astratto (*Eth. Nic.* V 1131 a 10 ss.); 2) che circa la correttiva si pronuncia contro l'arbitrio del giudice, così come gli sembra si configuri nella tesi di Ippodamo (*Pol.* 2, 1268 b 4-10). La definizione di giustizia che è attribuita ai Pitagorici, sempre da Aristotele, è quella di *ἀντιπεπονητός*, a proposito della quale Aristotele sottolinea: 1) che il criterio del contraccambio non può valere quale comprensiva e generica definizione di giustizia (*Eth. Nic.* V 1132 b 23); 2) che non è sempre giusto render l'eguale con l'eguale e che essa deve reggersi secondo il principio del contraccambio proporzionale (*Eth. Nic.* V 1132 b 3). Cf. inoltre le interessanti pagine di A. DELATTE, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège, 1922, p. 95ss., dove esamina, confrontandoli con le definizioni di Aristotele circa la giustizia distributiva e quella correttiva, alcuni concetti del *περὶ νόμου καὶ δικαιοσύνης* attribuito ad Archita, dove si utilizzano le proporzioni matematiche nella speculazione politica. A. Delatte sottolinea come si possa, senza per questo essere imprudenti, pensare che proprio i Pitagorici abbiano contribuito alla elaborazione di queste teorie, secondo il ben noto metodo pitagorico di cercare di spiegare il mondo morale con astrazioni matematiche.

²⁹ Cf. D. WITTENBACH, *Lexicon plutarcheum*, Oxford, 1830. Quanto a *διόρθωμα* non ci sono altri riferimenti in Plutarco. Questi usa altre volte *διόρθωσις* (nel senso di « correzione » dei giovani, di un male, di persone); anche *διορθόω* (7 volte) nel senso di « correzione morale » o di « correzione » di lettere o di « recensione » di poemi.

³⁰ Cf. *Plut. Per.* 32, 2; *Cor.* 14, 3; 16, 4 (distribuzione di danaro, sussidi, ricompense) etc.; *Pomp.* 48, 2; *Cat.* 32, 2; *Tib. Grac.* 13, 1 (« distribuzione » delle terre), etc.; *Mor.* 744 F (« divisione » di numeri); *Mor.* 696 C (« diffondersi di un liquido »).

³¹ *Plut. Num.* 24, 5.

chea di dati già lessicalmente e concettualmente elaborati in tal senso nella sua fonte.

Con il richiamo alla *ripartizione* dei cittadini ed alla *correzione* della legge questo capitolo XVII ci appare così una costruzione organica nella scia dell'influenza aristotelica, proprio quando in Aristotele si riprendono concetti già pitagorici. La dottrina pitagorica sembra per altro essersi ispirata proprio al fine di proporre una organizzazione sociale basata su principi universali coerenti ad un ideale di giustizia, che avesse la funzione di armonizzare i contrari e che trovasse specificamente le sue basi nella ragione.³²

Διανομή e διόρθωμα non sono gli unici due termini che vale la pena di esaminare in questo brano di Plutarco. Dobbiamo anzi sottolineare subito che la maggior parte dei termini da noi considerati (quelli di uso abbastanza insolito e non molto diffuso) sono o, come διόρθωμα, usati soltanto qui da Plutarco o, come διανομή, solo qui in una precisa accezione. Questo vale, come vedremo, per σύγκρουσις, δύσμικτος, καταθραύω, ἐνδιασπείρω, εὐαρμοσύνη; ma riflessioni interessanti si possono fare anche sull'uso di σύστημα, soprattutto, e, marginalmente, di ἀναμίγνυμι - ἀνάμιξις.

Σύγκρουσις vale nel nostro contesto « contesa tra persone ». In questo senso non si trova più usato in Plutarco, che impiega il termine - le pochissime volte che lo utilizza altrove - o nel senso prettamente epicureo di « scontro tra atomi » o nel senso retorico di *hiatus*.³³

³² Come dimostra un interessante frammento di Archita, il 3 della raccolta Diels-Kranz, circa il principio razionale che, placando le rivolte, accresce la concordia e consente l'equilibrio sociale e politico e la armonia tra le classi. Su questo frammento, cf. B. DONATI, op. cit., p. 612 ss.; M. GIGANTE, *L'edera di Leonida*, Napoli, 1971, p. 30 e 66.

³³ Cf. Plut. *Mor.* 769 F e 1112 B, dove è usato in contesti epicurei; 1047 B, dove vale « hiatus ». Nel senso metaforico di « contesa tra persone » è termine poco diffuso della letteratura greca. I dizionari citano un solo altro riscontro, nella *Ἵπὸθεσις* III delle *Nuvole* di Aristofane. Si tratta per altro di un riscontro dubbio: si discute, da parte della critica se accettare la lezione σύγκρουσιν, offerta da alcuni codici, o σύγκρισιν, che offrono altri codici. Si tende a mantenere la prima: cf. ad es. l'edizione delle *Nuvole* di K. J. DOVER, Oxford, 1968; contro la tesi prevalente, cf. D. HOLWERDA, *Scholia ad Aristophanem*, Groningen, 1960-2. Più usato, nel senso metaforico di 'contendere', tra persone,

Δύσμικτος è un termine piuttosto raro nel mondo greco; in Plutarco solo qui assume il senso di « difficile a mescolarsi », « privo di affinità », riferito al mondo fisico. C'è in realtà un'altra attestazione, nel *περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας*; ma qui Plutarco riporta le teorie del *Timeo* platonico, ed il termine è indubbiamente ripreso da Platone, che in effetti lo usa proprio nel senso sopra riferito nel *Timeo*, a proposito della descrizione della formazione dell'anima del mondo.³⁴ Altrove, per giunta, Plutarco usa il termine nel senso di « non socievole », o parlando di austerità distinta e non mescolabile con la ragionevolezza.³⁵

Anche il termine *καταθραύω* assume solo qui in Plutarco il senso preciso di « sminuzzare », ed in tal senso richiama l'uso del termine nel *Timeo* platonico;³⁶ è tra l'altro un termine molto poco usato nel lessico plutarcheo: solo tre volte, compreso il nostro contesto, e per giunta, in uno dei due contesti rimanenti, siamo in presenza non di un passo plutarcheo, bensì di un frammento di Aristotele, il 212 Rose.³⁷

Infine, *ἐνδιασπείρω* è usato altrove da Plutarco — sette volte — a proposito di verità mescolate ai miti, simboli sparsi, ottimati mescolati al popolo; nel senso preciso che assume qui, « disperdere una cosa in un'altra » o, detto di una cosa, « esser dispersa in un'altra » è termine diffuso nell'ambiente epicureo ed aristotelico; in particolare vogliamo sottolineare l'analogia col fram-

il verbo *συγκρούω*: Tucidide, Aristotele, Menandro, ci offrono a proposito esempi molto vicini a quello che è il senso di *σύγκρουσις* nel nostro brano. Anche Plutarco utilizza questo verbo, nel senso attivo di « spingere alla lotta ». Cf. *Plut. Pel.* 14, 1; 25, 4; *Luc.* 12, 4; *Arat.* 50, 1; in due luoghi ha anche un significato intransitivo, *Caes.* 33, 5, dove vale « scontrarsi » con la paura e *Alex.* 47, 6, « offendersi l'un l'altro ».

³⁴ *Plat. Tim.* 35 a b.

³⁵ *Plut. Mor.* 640 d; 754 c; 742 e; *Phoc.* 2, 5; circa il termine usato nel contesto platonico, cf. *Mor.* 1025 b.

³⁶ *Pl. Tim.* 56. Anche Platone conosce per *καταθραύω* un senso più generale, in *Pol.* 265 d, dove parla dello spezzettarsi di un gregge.

³⁷ Interessante è il frammento 212 Rose (= *Plut. Mor.* 949 c), perché vi si collegano i due momenti della unità e della spezzettatura: Ἀριστοτέλης δὲ καὶ τὰς ἀκόνας τοῦ μολίβδου τήκεσθαι φησι καὶ ξεῖν ὑπὸ κράτους καὶ χειμῶνος, ὕδατος μόνου πλησιάζοντος αὐταῖς· ὁ δ' ἀήρ, ὡς εἶοικε, συνελαύων τὰ σώματα τῇ ψυχρότητι καταθραύει καὶ ῥήγνυσιν.

mento aristotelico 217 Rose, dove si collegano i due momenti del *μειγνύναι* e dell' *ἐνδιασπείρειν* ³⁸.

Quanto al termine *εὐαρμοστία*, è usato da Plutarco solo qui in questo senso. Nei restanti passi esso - o l'aggettivo corrispondente *εὐάρμοστος* - è usato nel senso di « armonia del carattere, dell'atteggiamento », come metafora presa dalla musica, nel senso di « armonia del discorso ». Nel senso che ha qui, « concordia sociale », « armonia » riferita ai rapporti tra i cittadini, ritroviamo questo termine solo presso uno dei trattati pitagorici sulla regalità, quello attribuito ad Ecfanto.³⁹

³⁸ *Ἐνδιασπείρω* lo ritroviamo abbastanza diffuso in certi ambienti: *a*) riferito ad atomi, in Epicuro e nelle *Quaest. Conv.* di Plutarco (Ep. fr. 250 U; 323 U; Plut. *Mor.* 720 f); *b*) in senso medico, detto di nervi (Gal. 2,370); *c*) in senso generico, in Plutarco, nei significati che abbiamo riferito nel testo, *Mor.* 299 c, 762 a, *Per.* 12, 4; *d*) nel frammento di Aristotele 217 Rose: *καὶ γὰρ τῇ θαλάττῃ τὸ τραχὺ καὶ γεῶδες ἐνδιέσπαρται καὶ τοῦτο ποιεῖ τὴν ἄλυκότητα μεμιγμένον.*

³⁹ In generale il termine *εὐαρμοστία* assume 5 significati: *a.* è usato in senso retorico (« armonia » del discorso); *b.* per indicare la adattabilità dell'anima ai piaceri; *c.* come « armonia » delle disposizioni, dei caratteri; *d.* in senso musicale, come « consonanza di più toni »; *e.* nel senso di « armonia sociale ». Cf. LIDDELL-SCOTT-JONES, s.v. *εὐαρμοστία*. Platone utilizza questo termine (e l'aggettivo corrispondente *εὐάρμοστος*) nel senso di 'armonia' del carattere, dell'atteggiamento, come metafora presa dalla musica, in senso retorico (*Pol.* 3, 413 e; 400 d; 522 a; *Rep.* 413 e; 326 b; nel *Tim.* 60 d assume il senso di 'armonia' tra gli elementi di un miscuglio). Plutarco si associa a quest'uso: cf. *Pomp.* 1 2, nel senso di *comitas*; nella *Vite* troviamo spesso l'aggettivo *εὐάρμοστος*, nel senso di « adatto », « conveniente »: cf. *C. Marc.* 1 5; cf. inoltre *Mor.* 132 e; 658 d; 697 d. In Aristotele il termine ha sempre valore di « armonia » del discorso o di tono o di « armonia » delle proporzioni; anche presso di lui troviamo usato spesso l'aggettivo *εὐάρμοστος*, in senso retorico o musicale. Il termine *εὐαρμοστία*, nel senso in cui è usato nel nostro brano « concordia sociale », trova riscontro in Ephant. ap. Stob. 4, 7, 64, 276 H; Ecfanto afferma che il bene comune è la *εὐαρμοστία* e la *ὁμοφωνία* di tutti, che si accordano con la persuasione. Passando in rassegna le caratteristiche del buon governo, si parla poco più su della *ὁμόνοια*, concordia che deve realizzare l'armonia dei contrarii. Il brano, che si inserisce in un contesto assai interessante, è il seguente: *ἀποσφύζοι δ' ἂν τὸ ἐκ τούτων κοινὸν ἀγαθὸν εὐαρμοστία τις καὶ τῶν πολλῶν ὁμοφωνία μετὰ πειθοῦς συνφοῖσα.* Siamo nel pieno della speculazione filosofica intorno alla regalità; possiamo confrontare anche il concetto, analogo, di un frammento di un altro trattato pitagorico, attribuito a Diotogene, dove si considera la città e la funzione del re, Diot. ap.

Da ultimo consideriamo l'uso di σύστημα, che solo un'altra volta assume in Plutarco un senso analogo a quello che ha nel nostro contesto, dove si parla di σύστημα οἴκων (la città sarebbe un σύστημα οἴκων),⁴⁰ ma il concetto, per altro aristotelico, è abbastanza piú generico. Nel nostro brano infatti σύστημα va certamente tradotto come « sistema », « organizzazione »: ma dal contesto, come abbiamo visto, finisce con l'assumere il senso di organismo, in cui elementi diversi ed opposti si accordano armonicamente, lo stabilirsi cioè di rapporti definiti secondo un preciso criterio tra le parti di un tutto organizzato, per un fine determinato. È certamente questa la dottrina del σύστημα elaborata in ambienti filosofici pitagorici, tra cui ancora una volta il trattato sulla regalità di Ecfanto.⁴¹

In Plutarco, altrove, σύστημα è usato in genere in senso musicale; ed è un altro significato tipicamente legato agli ambienti pitagorici: in uno dei passi anzi Plutarco riporta proprio un frammento di Aristosseno.⁴²

Resta da fare un breve accenno all'uso di ἀναμίγνυμι - ἀνάμιξις; si tratta di rilievi piú sfumati, ma non meno interessanti dato il contesto: questi termini non sono solitamente usati così da Plutarco. Ἀναμίγνυμι è usato prevalentemente in riferimento a persone o a concetti astratti;⁴³ ἀνάμιξις invece relativamente al

Stob. 4, 6, 61, 265 H: ἃ μὲν γὰρ πόλις ἐκ πολλῶν καὶ διαφερόντων συναρμοσθεῖσα κόσμῳ σύνταξιν καὶ ἁρμονίαν μεμίματα.

⁴⁰ Plut., *Aristid. et Cat. comp.* 3, 1.

⁴¹ Cf. ad esempio il frammento attribuito a Callicratida, in Stob. 4, 28, 16, 68 H., cui ci richiamiamo piú oltre nel testo. Cf. A. DELATTE, *Essai sur la politique pythagoricienne*, cit., p. 136 ss.; 162 ss.; L. DELATTE, *Les traités sur la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthenidas*, Liège, 1942, p. 209 ss.; in Ecfanto e Diotogene, ad esempio, ci sono tracce di questa teoria: cf. Ecph. in Stob. 4, 7, 64; 271 H. e 275 H.; Diot. in Stob. 4, 7, 61, 264 H.; variamente poi anche in altri trattati pitagorici.

⁴² Aristox. fr. 83 W. = Plut. *Mor.* 1135 A. Praticamente la maggior parte delle volte (non molte tra l'altro, una decina in tutto), Plutarco usa il termine in senso musicale; cf. *Mor.* 1029 b, 1135 a, 1142 f, 1143 a, 114 d; altrove vale « corpus » (*senatus, cohorts*).

⁴³ In prevalenza appunto lo usa per concetti astratti, fatti o persone; in senso specificamente fisico, in *Mor.* 42 f, dove parla di φυσικοί (il BABBITT, nel commento all'ed. Loeb, ritiene il brano ispirato da Sesto Empirico), e poche volte altrove, *Mor.* 698 d, 699 c, 700 a (cibo mescolato a bevanda); 692 b

mondo fisico:⁴⁴ è l'uso esattamente contrario a quello che ritroviamo nel nostro brano.

Ci sembra pertanto di poter concludere, dall'esame di tutti questi termini, la veridicità di ciò che abbiamo inizialmente affermato, che cioè siamo in presenza di una notizia che Plutarco riporta dalla sua fonte mantenendone - almeno in parte - forma e termini, e non di una elaborazione plutarchea della medesima.

Si rende pertanto necessaria la ricerca delle impronte culturali che rivelano questi paragrafi della vita di Numa: qualche accenno è già stato fatto: sarà nostro sforzo l'approfondirlo sistematicamente.

*

Abbiamo visto che alcuni termini, *διανομή-διόρθωμα, ἀναμίγνυμι, καταθραύω, ἐνδιασπείρω*, nell'accezione tipica che hanno qui ci riportano ad Aristotele o almeno ad ambienti peripatetici; ma più forte di quella aristotelica è l'influenza platonica, sia per alcuni termini che abbiamo visto tipici anche di Aristotele, ad esempio *καταθραύω*, sia, soprattutto, perché molti di questi termini si ritrovano usati nel medesimo contesto, nella descrizione dell'anima del mondo, in quell'opera così vicina al mondo pitagorico che è il *Timeo*. Per giunta, oltre all'analogia lessicale, ne troviamo una abbastanza forte con aspetti particolari del nostro contesto.

Infatti, il motivo per cui in Plutarco Numa avrebbe ritenuto opportuno dividere il popolo secondo le arti, per ottenere unità e concordia nella città, è una lunga spiegazione di tono filosofico. Il senso di questa è che, davanti ad un dicostasia della città, di ardua composizione, l'unico provvedimento atto a raggiungere lo scopo della *μία πόλις* e dell' *εὐαρμοσία* era di spezzettare questi gruppi in gruppi più piccoli, per ottenere la mescolanza degli elementi una volta ridotti a piccoli pezzi; infatti « si procede così

(mistura di vino); 966 a (miscuglio di terra e latte); 396 c (mescolanza di colori).

⁴⁴ Usato da Plutarco in prevalenza per il mondo fisico; in senso almeno più generico, cf. *Mor.* 432 a (mescolanza tra l'anima e la natura mortale del corpo) e 642 e, dove significa « amicizia ».

per ottenere l'amalgama di corpi difficili a mescolarsi per natura e duri ».

C'è un interessante paragone tra il mondo fisico ed il mondo politico: le condizioni della vita fisica si ripercuotono nella sfera politica e sociale e le regole che vi dominano sono le medesime. La considerazione non ci riporta immediatamente ad un ambiente preciso; sembra un concetto empirico, dovremmo dire di senso comune. Pur tuttavia presenta una certa affinità nel lessico - proprio quando questo non è tipico di Plutarco - e nel concetto (dualità - molteplice e unità - armonia) con un contesto platonico, appunto in quel *Timeo* che è uno dei dialoghi piú importanti del filosofo.⁴⁵ Ci riferiamo alla descrizione della formazione dell'anima del mondo, che poi non è altro che il modello della società politica.

Il brano, che è piuttosto difficile ad interpretarsi in tutti i particolari,⁴⁶ non presenta ovviamente una somiglianza totale col nostro passo; il movimento della formazione dell'anima del mondo è questo: il dio prende le due sostanze, quella indivisibile ed immutabile e quella divisibile, le mescola e da queste forma una terza sostanza, che comprende e la natura dell'una e la natura dell'altra; mescola le prime due con la terza e di tre ne fa una, dividendo questo intero in porzioni, successivamente. Da due - incompatibili - all'unità, prodotto della mescolanza, che è molteplice; l'analogia è in un certo modo evidente. Ma il brano presenta poi un certo interesse anche per alcuni termini che propone e che comunque nel nostro brano si ritrovano spesso: il concetto del δύσμικτος, del μειγνύναι, del διανέμειν; le concordanze col lessico del nostro brano ribadiscono dunque l'analogia di concetto. Ancora nel *Timeo*, poi, ritroviamo un altro termine, καταθραύω, sempre nell'ambito di un discorso che considera il dividersi e l'unirsi dei corpi.⁴⁷

Si tratta di osservazioni ben precise a proposito del fuoco, dell'aria e dell'acqua. Al di là di questo c'è il concetto che la parti-

⁴⁵ Pl. *Tim* 35 a b.

⁴⁶ Cf. RIVAUD, in *Platon., Timée*, Coll. Budé, Paris, 1949, p. 147 n. 1 e p. 148 n. 1.

⁴⁷ Pl. *Tim.* 56 e: καὶ πάλιν, ὅταν ἀέρι πῦρ ὕδασιν τε ἢ τινη γῆ περιλαμβανόμενον ἐν πολλοῖς ὀλίγον, κινούμενον ἐν φερομένοις, μαχόμενον καὶ νικηθὲν καταθραυσθῆ, δύο πυρὸς σώματα εἰς ἓν συνίστασθον εἶδος ἀέρος.

cella di fuoco che si trova inglobata in una massa d'aria, di terra o di acqua è trasportata dal movimento dell'elemento che l'avvolge e divisa in pezzi; così che due elementi di fuoco si condensano in uno d'aria; se, poi, l'aria, a sua volta, è spezzettata, di due elementi e mezzo d'aria si forma un corpuscolo d'acqua.

È evidente l'unicità del modello: rapporto tra lo spezzettamento e l'unità che ne deriva, nell'ambito della osservazione del mondo fisico.

Rileviamo dunque l'importanza dell'influenza platonica per alcuni concetti espressi nel nostro brano; il rapporto con concetti aristotelici, anche se ci sono certe analogie nell'uso lessicale, ci sembra meno caratterizzante; la speculazione pitagorica è quella, tuttavia, cui si ispirano le due tradizioni accademica e peripatetica, che lascia, anche terminologicamente, la sua impronta più chiara proprio nella valutazione del provvedimento numaiico.

Innanzitutto consideriamo il tipo di terminologia usata: ritroviamo qui termini del mondo musicale, applicati ed adattati al mondo politico: συγκρούσεις, σύστημα, εὐαρμοσία, che sono poi i termini che segnano i tre momenti dell'azione: le lotte interne, l'ordinamento di Numa, la pace sociale come risultato. Ed è tipico degli ambienti pitagorici, fin dai più antichi, l'utilizzazione di termini presi dalla teoria musicale, trasportandoli, con la sistemazione dottrinale di cui fanno parte, nel campo di tutte le scienze e specificamente in quello della politica.⁴⁸

⁴⁸ Già gli antichi pitagorici, secondo Aristosseno (Jambl. V.P. 224) avrebbero derivato dalla musica termini utilizzati poi nelle dottrine morali; cf. soprattutto un passo dell'*Expositio in Platonis philosophiam*, di Teone di Smirne, p. 12, 10 ed. Hiller, dove indica brevemente come i Pitagorici avessero un medesimo sistema per la cosmologia, la politica, la economia, la morale e la medicina e come spiegassero tutti i fenomeni studiati nell'ambito di queste scienze secondo leggi proprie alla musica. Secondo L. DELATTE, op. cit., p. 162-3, Teone avrebbe redatto la sua notizia sulla base dei trattati attribuiti ad Archita, a Ippodamo, a Callicratida, etc. Possiamo infatti ad esempio confrontare Stob. 4, 1, 35, 82 H., dove riporta un frammento del περί νόμου καὶ δικαιοσύνης attribuito ad Archita, dove appunto la funzione della legge è spiegata da una comparazione con la musica, anzi la organizzazione della comunità politica è paragonata alla composizione dell'anima, a sua volta spiegata in termini musicali. Questo modo di utilizzare teorie musicali adattandole al campo politico si ritrova anche in Platone (cf. ad es. *Rep.* 4, 443 d), ispirata dai pitagorici,

Alcuni concetti precisi ci riportano poi nel pieno della elaborazione pitagorica sulla regalità; già accennavamo al fatto che il senso che qui assume *σύστημα* ci riporta alla dottrina pitagorica: i pitagorici hanno immaginato di creare dei sistemi, cosmologico, politico, economico, morale, medico, sotto il patronato, per così dire, della teoria musicale; gli organismi cui si applicano queste teorie sono volta a volta il mondo, la città, la famiglia, l'anima, i corpi: tutti *συστήματα*⁴⁹. Secondo la nota definizione di Callicratida il *σύστημα* *ἔκ τινων ἐναντίων καὶ ἄνομοίων σύγκειται καὶ ποτὶ ἓν τι τὸ ἄριστον συντέτακται καὶ ἐπὶ τὸ κοινὸν συμφέρον ἐπαμφέρεται*.⁵⁰

È evidente l'analogia con il *σύστημα* di Numa: gli elementi contrari e diversi sono la divisione originaria dispersa ed annullata tra divisioni minori - i gruppi di mestiere -; il principio ordinatore sono le *κοινωνίαι*, *σύνοδοι*, *θεῶν τιμαί* quali strumento ottimale di fusione (*ἑκάστῳ γένοι πρέπουσαι*); l'interesse comune è l'*εὐαρμοστία καὶ ἀνάμιξις* nella città.

A questa teoria del *σύστημα* richiama inoltre l'uso del verbo *συνεστάναι* all'inizio del brano, riferito alla composizione della città.⁵¹

Dell'uso del termine *εὐαρμοστία* nel trattato sulla regalità attribuito ad Ecfanto abbiamo già detto; vogliamo qui sottolineare come proprio il contesto in cui Ecfanto utilizza il termine si confà

come si intende da Cic. *de rep.* I 10: « Cuius (Platonis) in libris multis locis ita loquitur Socrates, ut etiam cum de moribus, denique de republica disputet, numeros tamen et geometriam et harmoniam studeat Pythagorae more coniungere ». Cf. ancora di Cicerone un interessantissimo passo del *De republica* II, 42, dove appunto si usano termini musicali nella descrizione della società politica. Cf. sull'argomento A. DELATTE, op. cit., p. 83-90 e passim.; L. DELATTE, op. cit., p. 164; L. FERRERO, *Storia del Pitagorismo nel mondo romano*, Torino, 1955, p. 124.

⁴⁹ Cf. ancora la testimonianza di Teone, op. cit., I. cit., dove appunto parla dei vari sistemi, tutti spiegati secondo leggi proprie al campo musicale; cf. inoltre le citazioni che facciamo alla nota 41.

⁵⁰ Stob. 4, 28, 16, 68 H. Il trattato attribuito a Callicratida è il *περὶ οἴκων εὐδαιμονίας*; su di esso cf. A. DELATTE, op. cit., p. 161 ss. Interessanti alcune considerazioni di H. THESLEFF, *An introduction to the Pythagorean writings of Hellenistic period*, Åbo 1961, spec. p. 58-9 e passim.

⁵¹ L. DELATTE, p. 222; Ecph. in Stob. 4, 7, 64, 275 H.

al nostro brano plutarceo: Ecfanto si riferisce alla comunità cittadina, che ha bisogno, per il capo e per i soggetti, di leggi e di autorità politica. Il bene comune che ne risulta non può esser conservato che attraverso l'armonia e la concordia sociale che si mantiene attraverso la persuasione: ἀποσώζοι δ' ἄν τὸ ἐκ τούτων κοινὸν ἀγαθὸν εὐαρμοσσία τις καὶ τῶν πολλῶν ὁμοφωνία μετὰ πειθοῦς συνφδοῖσα.

Ancora un altro concetto ci richiama alla medesima impostazione dottrinale, quello di κοινωνία. Attraverso κοινωνίαι infatti si realizza il σύστημα di Numa; questo concetto dunque gioca un ruolo fondamentale nell'ordinamento numaiico, accanto alle θεῶν τιμαί. Ed esso è uno dei concetti più diffusi nell'ambito dei vari trattati pitagorici, in diverse accezioni di significato, sempre comunque relative al concetto di *communitas*, di società,⁵² non in senso materiale, utilitario, bensì morale, diremmo, quello che già Aristotele sottolineava, la κοινωνία τοῦ εὖ ζῆν, ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους, τοῦ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς, l'essenza stessa della città.⁵³

Interessante è uno dei passi di Ecfanto, dove la κοινωνία, come virtù sociale, che spinge alla comunità, è considerata basata

⁵² Il senso prevalente è di comunità, applicata ancora una volta ora al mondo (πρώτα κοινωνία) ora alla società politica; ora vale più specificamente « virtù sociale ». È comunque interessante notare che la teoria della κοινωνία espressa in Ecph. in Stob. 4, 7, 64, 275 H. ss. è appunto continuata dalla affermazione che abbiamo precedentemente richiamata, dove si parla della εὐαρμοσσία che rappresenta appunto il bene comune. Sullo sviluppo e sui riferimenti di questo concetto, cf. L. DELATTE, op. cit., p. 222 ss. A noi interessa specialmente la κοινωνία - comunità politica, non tanto la πρώτη κοινωνία in cui sono legati il re terreno ed il re celeste (chiaramente il trattato attribuito ad Ecfanto ha tutt'altre motivazioni e collegamenti con dottrina filosofiche non solo pitagoriche e platoniche).

⁵³ Già Aristotele, *Pol.* 1280 a 25, 1281 a 4, distingueva due tipi di κοινωνία, una puramente materiale, insufficiente per costituire una città, cioè la conclusione di trattati di alleanza, matrimonio, difesa . . . , l'altra con un fine morale, che è l'essenza stessa della città. Non v'è dubbio che questa sia la κοινωνία considerata nei trattati di Ecfanto, Archita, Diotogene; e certo il termine assume questo senso così ampio anche nel nostro contesto, dove le κοινωνίαι, realizzando il σύστημα di Numa, realizzano per ciò stesso la città, una e concorde. Sul concetto di κοινωνία in Aristotele, cf. ZELLER-MONDOLFO, op. cit., II, 6, p. 123 ss.

sull'eguaglianza e presiede, assieme alla giustizia, alla ripartizione — ἀποδιανομή — della eguaglianza fra gli uomini.⁵⁴

È certamente di estremo interesse questo collegamento nel medesimo brano tra la κοινωνία, la δικαιοσύνη e l'ἀποδιανομή dell'uguaglianza, cioè dei diritti dei cittadini, nella società politica. Sono ancora gli elementi ispiratori del nostro brano. Precisiamo per altro che qui ἀποδιανομή sta per διανομή: l'ἀπο — premesso è indice esclusivamente dell'abitudine ellenistica di rafforzare alcuni termini classici.⁵⁵

*

Il ritrovare tanti termini — per di più i più significativi — in questi trattati che sono appunto ciò che ci è rimasto della speculazione pitagorica sulla regalità è un elemento che ci fa collegare la nostra fonte certamente ad ambienti pitagorici. Già per altro la giustapposizione διανομή — διόρθωμα ci aveva riportato sí alla speculazione aristotelica, ma quando questa riprendeva in certo modo concetti già pitagorici.

Dobbiamo da questa analisi concludere che la notizia della διανομή di Numa, accostata a quella del διόρθωμα περὶ τὸν νόμον, si rivela costruita in ambienti pitagorici, che rispecchiano una temperie comune al platonismo. Quali siano questi ambienti pitagorici, se possiamo o meno identificarli con quelli che hanno elaborato la leggenda di Numa, non possiamo sulla base dei dati fin qui esposti dedurlo.

Le nostre analisi ci hanno richiamato a quei trattati sulla regalità, su cui la critica ha ampiamente disputato, riferendosi ad età cronologiche abbastanza differenti,⁵⁶ oggi la loro collocazione più

⁵⁴ Ecph. in Stob. 4, 64, 279 H.: ἰσότητι γὰρ ἡ κοινωνία καὶ ἐν ταῖς ταύταις ἀποδιανομαῖς ἐξάρχει μὲν ἡ δικαιοσύνη, μετέχει δ' ἡ κοινωνία· οὐ γὰρ δυνατὸν ἕδικον μὲν ἦμεν, μεταδιδόμεν δὲ ἰσότητος, ἢ μεταδιδόμεν μὲν ἰσότητος, μὴ κοινωνικὸν δὲ ἦμεν. È interessante questo riferimento alla distribuzione dei diritti tra i cittadini nell'ambito di sentimenti di giustizia e di comunità. Cf. anche il περὶ νόμον di Archita, Stob. 4, τ. 137, 84 e 85 H., dove si attribuisce grande importanza alla ripartizione dei diritti dei cittadini nella società politica.

⁵⁵ Cf. L. DELATTE, op. cit., p. 88-89.

⁵⁶ Per una messa a punto della questione, cf. H. THESLEFF, op. cit., p. 30-

probabile, in linea di massima e per quasi tutti, è ritenuta l'età ellenistica, ma con notevoli varianti tra autore ed autore⁵⁷. L'unico trattato tra quelli cui ci siamo richiamati, che il dibattito critico tende, generalmente, a considerare se non autentico certamente scritto press'a poco nella stessa età di Archita⁵⁸, è il *περὶ νόμου καὶ δικαιοσύνης* attribuito al legislatore tarentino.

Ma a prescindere dal fatto che alcuni fanno risalire anche gli altri trattati a date abbastanza alte, questi trattati sono unanimemente riconosciuti arcaizzanti e nulla vieta di pensare che i concetti e i termini che abbiamo citato - che, tranne *εὐαρμοσία* in quel senso preciso, risultano tutti attestati almeno nel IV secolo a. C. - siano appunto ripresi da opere precedenti. Purtroppo la possibilità di confronti per l'uso di termini nella prosa ellenistica non è molto abbondante;⁵⁹ possiamo però sottolineare che i termini che abbiamo esaminato del nostro brano risultano tutti testimoniati nel IV secolo a. C. e qualcuno nel V, tranne *εὐαρμοσία* e *σύγκρουσις* in quel senso preciso; del resto vediamo che ad esempio in Ecfanto si usa *ἀποδιανομή*, più tardo, per esprimere il concetto di *διανομή*.

A differenza poi che per questi trattati, dove è evidente l'influenza dell'Accademia, per il nostro brano abbiamo operato collegamenti specificamente con contesti platonici.

45; cf. inoltre W. BURKERT, *Hellenistische Pseudopythagorica*, in « Philologus », 1961, p. 16 ss., 226 ss. ed ora i contributi di H. THESLEFF e W. BURKERT in *Pseudepigrapha I*, in *Entretiens sur l'antiquité classique*, Fond. Hardt, XVIII, Genève 1972, pp. 23-89 ed il dibattito seguente, pp. 88-102.

⁵⁷ Cf. le prudenti analisi ed affermazioni di H. THESLEFF, op. cit., p. 265 ss., dove si cita bibliografia essenziale in proposito. Il più discusso resta il trattato attribuito ad Ecfanto, che W. Burkert ha ultimamente rivendicato ad età severiana, senza che la critica (cf. il dibattito in *Pseudepigrapha*, cit., p. 88-102) abbia raggiunto un accordo.

⁵⁸ Cf. da ultimi, J. S. MORRISON, « Class. Quart. », 6, 1956, p. 155; H. THESLEFF, op. cit., p. 112, e F. CORDANO, *Sui frammenti politici attribuiti ad Archita in Stobeo*, « P.P. » XXVI 1971, pp. 290-300. Già A. DELATTE, op. cit., p. 71, aveva rivendicato la genuinità del trattato di Archita o per lo meno la sua composizione in una età poco successiva, ottenendo reazioni diverse; cf. bibl. in H. THESLEFF, op. cit., p. 35; cf. ancora L. DELATTE, op. cit., p. 160 e passim, propenso alle tesi del padre. Cf. infine le prudenti critiche alla tesi di A. DELATTE in ZELLER-MONDOLFO, op. cit., I 2, Firenze, 1938, pp. 383 ss.

⁵⁹ Cf. H. THESLEFF, op. cit., p. 66-67.

Altri elementi, comunque, collegano il nostro brano al mondo pitagorico.

Il σύστημα politico di Numa, l'organizzazione con cui intende superare le συγκρούσεις della πόλις, è composto da nove collegi; otto di questi sono relativi ad un mestiere ben definito; l'ultimo, il nono, è formato dalla riunione delle rimanenti arti.

La caratteristica tutta particolare di questo nono collegio ha determinato varie prese di posizione da parte della critica: c'è stato chi ha tentato di determinare i mestieri che avrebbero composto questo nono collegio⁶⁰ e chi invece, sulla scia del Mommsen, ha tentato di presentare il nono collegio come un'invenzione di Plutarco, che, pensando ai mestieri esistenti al suo tempo, avrebbe creduto opportuna un'aggiunta in tal senso.⁶¹

In realtà questo nono collegio « promiscuo », quando gli altri otto sono così chiaramente determinati, non convince di una autentica realtà; abbiamo infatti per altre età notizie di collegi artigiani cui partecipavano in pratica elementi dediti a mestieri diversi da quello cui si intitolava il collegio; ma non ci troviamo mai di fronte ad un collegio del tipo che qui ci presenta Plutarco.

Si deve pertanto trattare di una invenzione della tradizione e - dopo quanto abbiamo detto circa l'organicità del contesto in cui è inserita - non di Plutarco, che d'altra parte non ne avrebbe avuto motivo. Pensiamo in realtà che l'elenco dei mestieri presente agli ambienti che hanno elaborato la notizia che ci ha trasmesso Plutarco, ricordando sicuramente otto mestieri, lasciasse indeterminato se ce ne fossero altri. Su questo dato si è lavorato nell'ambito di un preciso modello culturale.

Dobbiamo prima di tutto rilevare che l'unità del sistema esigeva un completamento per abbracciare il tutto sociale, che non si poteva considerare esaurito da otto τέχναι; ci sembra poi non sia da sottovalutare il fatto che si accenni appunto ad un collegio genericamente comprensivo di diversi elementi, e non ad altri raggruppamenti delle arti rimanenti; ora, se il numero dei collegi « definiti » nell'elenco plutarceo è di otto, l'ultimo, quello promiscuo, ne fa salire il numero a nove.

⁶⁰ J. P. WALTZING, op. cit., I, p. 66; F. LIEBENAM, op. cit., p. 5-6.

⁶¹ TH. MOMMSEN, op. cit., p. 29; F. TAMBORINI, op. cit., p. 320 ss.; L. CLERICI, op. cit., p. 114.

Conosciamo bene il valore simbolico che la filosofia greca dai pitagorici in poi ha attribuito ai numeri ed al numero nove:⁶² perciò questa coincidenza del numero nove con il collegio promiscuo, che non trova confronto nei collegi storici, ci sembra avere un valore preciso. Né possiamo dimenticare i legami di questo brano con concetti e temi filosofici pitagorici.

Il σύστημα numaiico è dunque costruito sulla base del numero nove; questo numero è il quadrato del numero tre ed è il numero finale della serie delle unità; non c'è alcun dubbio che esso occupi, nella serie dei numeri, un posto segnalato; esso è inoltre esaltato in quanto contiene in sé tutti i rapporti armonici.⁶³

Ci sembra lecito dunque concludere per il valore simbolico dei nove collegi nel σύστημα di Numa, organico al punto da comprendere un numero cui è attribuito un significato simbolico assai notevole. E dalla filosofia pitagorica in poi il valore del numero, la metafisica del numero caratterizza il pensiero filosofico greco: l'Accademia ed il Peripato ne sono profondamente influenzate.⁶⁴

Anzi, proprio Aristotele ci offre il modo di fare una considera-

⁶² Di una mistica prepitagorica del numero è documento Anassimandro, che attribuì un particolare valore cosmico al numero 3; cf. ZELLER-MONDOLFO, op. cit., I 2, p. 443 n. 1. Ma certo i pitagorici furono i primi a dare un valore così essenziale al numero: cf. Arist. *Met.* I 5, 897 a 19 (per i pitagorici ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν ἀπάντων. Cf. ZELLER-MONDOLFO, op. cit., I 2, p. 498 ss.

⁶³ Cf. ZELLER-MONDOLFO, op. cit., I 2, p. 503. Oltre alle interessanti testimonianze di Jamblic., nei *Theol. Arithm.*, ci importa soprattutto considerare un frammento di Eudemo, filosofo di Rodi del IV sec. a.C., discepolo di Aristotele: Eud. fr. 83 S., ap. Porphyrt., in *Ptolem. Harm.* 287: ἔτι δὲ τοῦς τῶν τριῶν συμφωνιῶν λόγους τοῦ τε διὰ τεσσάρων καὶ τοῦ διὰ πέντε καὶ τοῦ διὰ πασῶν ὅτι συμβέβηκεν ἐν πρώτοις ὑπάρχει τοῖς ἑννέα· β' γὰρ καὶ γ' καὶ δ' γίνεται ἑννέα.

⁶⁴ Cf. Pl. *Leg.* V 745; 747 b; VI 771 d; Eud. fr. 84 S; Aristox. fr. 83 W, etc. L'importanza della numerologia è sentita anche da Varrone, che si basa per essa su Aristotele e sui pitagorici, ma i cui riferimenti pitagorici sembrano mediati da Aristotele, cf. R. PALMER, *The archaic community of the Romans*, Cambridge, 1970, p. 19-25. È di estremo interesse poi notare come la tradizione presti anche al re Numa teorie aritmologiche; cf. Lyd. *de mens.* II 7; III 5; III, 10...; cf. sull'argomento A. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915, p. 208 ss.

zione interessante: questo cap. XVII, come abbiamo in precedenza notato, ci presenta due atti del regno di Numa, il cui accostamento richiama la definizione di giustizia in Aristotele, della quale abbiamo messo in evidenza alcuni rapporti con la speculazione pitagorica. Ma la giustizia consiste per i pitagorici in un numero, τὸ μὲν τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος δικαιοσύνη⁶⁵, o, meglio, nel numero quadrato: ἡ δικαιοσύνη ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος.⁶⁶ Essa è considerata come ἀντιπεπονητός, consiste in un numero moltiplicato per se stesso. Giustizia dunque è il numero quattro, perché è il primo numero quadrato, o, meglio, il numero nove, in quanto questo è il primo quadrato dispari.⁶⁷

La giustizia ha per i pitagorici la funzione di armonizzare i contrari; essa è la principale virtù, la virtù politica: e per i pitagorici la virtù è essenzialmente armonia, unità del molteplice e concordia del discorde.⁶⁸ Numero ed armonia sono press'a poco lo stesso nella dottrina pitagorica: al sistema numerico si associa immediatamente quello armonico,⁶⁹ ed il σύστημα di Numa, organizzato sulla base del numero nove, produce l'armonia (εὐαρμοσσία) sociale.

Infine l'ultima struttura che vogliamo esaminare è il modo in cui la διανομή si inserisce nell'economia dell'intera *Vita di Numa*: notiamo come essa abbia un notevole risalto; per altro essa è perfettamente inserita in uno schema che delle attività del re segnala prima quelle religiose, cioè i provvedimenti riguardanti sacerdoti, culti, prescrizioni varie (capp. 7 - 16); poi tutti i fatti più specificamente politici e sociali (capp. 16 - 18).

Il Ferrero notava uno schema analogo nella tradizione di Dionigi.⁷⁰ Un breve confronto tra la tradizione plutarcea e le altre tradizioni su Numa ci convincerà che se è vero che per Dio-

⁶⁵ Arist. *Met.* I 5, 985 b 29; cf. anche *Met.* XII 14, 1078 b 21: οἱ δὲ Πυθαγόρειοι πρότερον περὶ τινῶν ὀλίγων, ὧν τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνήπτουν, οἷον τί ἐστι καιρὸς ἢ τὸ δίκαιον ἢ γάμος.

⁶⁶ Arist. *Mor. Mag.* I 1182 a 14.

⁶⁷ Arist. *Eth. Nic.* V 1132 b 21; Alex. in *Met.* I 5, 985 b 26, p. 28, 23, ed. Bonitz e vari luoghi dei *Theol. Arithm.* di Jambl.; cf. ZELLER-MONDOLFO, op. cit., I 2, p. 491 ss.; B. DONATI, op. cit., p. 615 ss.

⁶⁸ Cf. il framm. 32 di Filolao, in DIELS, *Vorsokr.*

⁶⁹ Cf. ZELLER-MONDOLFO, op. cit., I 2, p. 504.

⁷⁰ L. FERRERO, op. cit., p. 149.

nigi e per Cicerone si può parlare di una influenza di questo schema, è specifico della tradizione plutarcea il modellarsi in questo modo.

Trascuriamo la tradizione liviana, che sembra conoscere solo l'attività specificamente religiosa di Numa;⁷¹ Cicerone considera come atto iniziale (« primum ») del re un provvedimento noto anche a Dionigi e Plutarco, la divisione delle terre conquistate da Romolo tra i cittadini;⁷² seguono poi i provvedimenti relativi a sacerdoti, infine l'istituzione di « mercatus, ludi omnesque conveniundi causae et celebritates »; provvedimenti indubbiamente sociali, questi, ma tutt'altro che isolabili dalla sfera del religioso.

Anche la versione di Dionigi di Alicarnasso⁷³ — e la coincidenza è interessante — considera come primo provvedimento la distribuzione delle terre conquistate da Romolo, stavolta alla parte « povera » della popolazione; raccoglie poi insieme, definendoli genericamente πολιτεύματα, le leggi ed i provvedimenti di Numa, non tutti, come avverte;⁷⁴ e sono tutti fatti che hanno attinenza con il culto. Da ultimo, ricorda l'istituzione dei *pagi*, che Numa avrebbe voluto per stimolare i cittadini a produrre e per mantenere — salva la sicurezza economica — pacifica e giusta la città di Roma.

Molto più organico ed equilibrato lo schema plutarceo: è bensì vero che il primo atto (πρῶτον) che Plutarco riporta di Numa è il provvedimento che dispensa i *Celeres* dall'essere sua guardia del corpo; ed è vero che il provvedimento così come è presentato in Plutarco non attiene affatto la sfera del religioso; ma non possiamo non attribuire valore alla tradizione di Dionigi, che esplicitamente inserisce i provvedimenti di Numa relativi ai *Celeres* tra quelli religiosi: il re avrebbe affidato loro, come ad altri sacerdoti e gruppi, riti particolari, sottoponendoli alla giurisdizione dei pontefici.⁷⁵

⁷¹ Liv. I 18-21; questa tendenza ad identificare in Numa esclusivamente il legislatore religioso, a tipizzarlo, per così dire, si accentuerà poi nell'opera di Floro.

⁷² Cic. *De rep.* II 14.

⁷³ Dion. Hal. II 62 ss.

⁷⁴ Spiega questo fatto con la motivazione che le altre notizie avrebbero suscitato scarso interesse presso i Greci.

⁷⁵ Cf. Dion. Hal. II 72; cf. inoltre quanto sui *Celeres* sottolinea E. HOOKER, op. cit., p. 91-92.

Per altro, l'equilibrio in Plutarco tra legislazione religiosa e politica è molto più forte, dato il maggior rilievo che in Plutarco assume la figura politica di Numa.⁷⁶ Ci sembra pertanto di poter concludere che uno schema che distingue la parte religiosa e morale della legislazione da quella che corrisponde ai bisogni materiali della comunità sembra direttamente improntare la tradizione plutarchea, mentre si intravede semplicemente nelle differentemente elaborate tradizioni di Cicerone e di Dionigi.⁷⁷

Che responsabile di questa organizzazione possa definirsi Plutarco medesimo, ci sembra improbabile. Innanzi tutto, come abbiamo visto, lo schema delle attività di Numa in Plutarco ci sembra essere la realizzazione più adeguata di uno schema che però condiziona praticamente tutta la tradizione su Numa; inoltre Plutarco ha d'abitudine il narrare la vita del personaggio attraverso una bipolarità di cui egli stesso ci parla, ἦθος e πράξεις⁷⁸. Non è qui il nostro caso; per altro, quando ad esempio illustra l'attività di altri legislatori, Licurgo o Solone ad es., il suo atteggiarsi, che segua o meno un ordine presente nelle sue fonti, è diverso che in questa vita. Infine, se lo schema fosse suo ci aspetteremmo una giustificazione o almeno un cenno all'esistenza di questa ripartizione; invece Plutarco non ne dà, anzi mantiene tranquillamente all'inizio la notazione cronologica (πρῶτον; δεύτερον) pei primi due provvedimenti; in seguito l'elenco è privo di ogni accenno al momento in cui il provvedimento sarebbe stato effettuato.

Piuttosto questo tipo di ripartizione nell'ambito della legislazione numaica, in cui appunto precede la parte religiosa e morale della legislazione su quella politico-pratica richiama un modello culturale preciso: è la stessa che appare in uno dei punti di un trattato,

⁷⁶ Plutarco è l'unico ad attribuire al re organicamente vari atti specificamente politici.

⁷⁷ Esistono indubbiamente rapporti tra le tradizioni di Cicerone, Dionigi e Plutarco, anche al di là della coincidenza di notizie circa la figura del re e la sua attività; è da notare ad esempio un certo tipo di terminologia usata, tra cui soprattutto l'uso di termini musicali in Dionigi ed in Plutarco... Sarebbe forse opportuno un confronto accurato dei termini utilizzati nelle varie tradizioni: arriveremmo probabilmente a concludere l'esistenza a monte delle tre tradizioni di un unico modello.

⁷⁸ Cf. quanto dice in proposito E. ZIEGLER, *Plutarco*, trad. it., Brescia, 1965, p. 318 ss. e B. GARZETTI, op. cit., p. 81 ss.

cui ci siamo già altrimenti richiamati, il *περ νόμου και δικαιοσύνης*, attribuito ad Archita.⁷⁹ Vi si dice: *Δεῖ τὸν νόμον τὰ περὶ θεῶς και δαίμονας και γονέας και ὄλων τὰ καλὰ και τίμια πρῶτα τίθεσθαι, δεύτερον δὲ τὰ συμφέροντα. τὰ γὰρ μήνονα τοῖς μέζουσιν ἀκολουθῆν ποθᾶκει.*

Il brano è estremamente chiaro e non ha bisogno di commenti; piuttosto vogliamo sottolineare che ciò che ci sembra decisivo è proprio il riferimento alla legislazione, che, secondo lo pseudo Archita deve considerare prima le cose relative agli dei, poi quelle relative alla vita comune. Una semplice affermazione della precedenza della divinità o delle cose riguardanti la divinità non sarebbe un fatto tipico di un unico ambiente — anche se certamente tipico del mondo pitagorico —, per cui non potrebbe servire molto ad identificare gli ambienti cui siamo debitori per lo schema.

Ma il brano sopra citato si inserisce in tutta una tradizione, pitagorica anch'essa, in cui ritroviamo, più o meno generiche, notazioni analoghe. Questa precedenza del culto degli dei rispetto alle leggi della patria è anche una delle affermazioni che Aristosseno cita come pitagoriche, affermazione che Jamblico, *V. P.* 175 e Stobeo, *Flor.* IV 25, 4 ci riportano entrambi, in un contesto più ampio il primo, più completamente il secondo. Citiamo appunto quest'ultima fonte (fr. 34 Wehrli): *ἐκ τῶν Ἀριστοξένου Πυθαγορικῶν ἀποφάσεων. μετὰ τὸ θεῖον και δαιμόνιον πλεῖστον ποιεῖσθαι λόγον γονέων τε και νόμων, μὴ πλαστῶς, ἀλλὰ πεπιστευμένως ἑαυτὸν πρὸς ταῦτα παρασκευάζοντα ...*

Precisiamo subito che qui non ci tocca affatto il problema che questo ed altri brani pongono alla critica, se sia pitagorica — come vuole Aristosseno — o platonica la successione *θεοὶ — δαίμονες — ἦρωες — ἄνθρωποι*.⁸⁰ Comunque si voglia risolvere questo problema, è chiaro da un lato che a noi interessa vedere la distinzione tra legislazione specificamente religiosa — sia che si tratti di *θεοί*, sia che si tratti di *δαίμονες* —, e legislazione politica e sociale; dall'altro, anche per il nostro fine potremmo richiamare un luogo

⁷⁹ Stob. 4, I, 138, 86, 3 H.

⁸⁰ Cf. in proposito W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft*, Nürnberg, 1962 p. 164 n. 123 e letteratura ivi citata e F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles*, II, *Aristoxenos*, Basel, 1945, p. 59 ss.

platonico, *Rep.* 427 b, dove, dopo aver esaminato vari aspetti della legislazione, si dice che sono rimasti da esaminare τὰ τε μέγιστα καὶ κάλλιστα καὶ πρώτα τῶν νομοθετημάτων, cioè la fondazione di templi, sacrifici ed altre forme del culto degli dei, dei demoni e degli eroi: ma certo si deve riconoscere che - a paragone di quello architeo - il brano è assai piú generico; sembra che qui il πρώτα stia soprattutto in senso di comparazione di valore, senza ulteriori considerazioni. Per il resto, poi, è scontato il rapporto tra Archita e gli ambienti pitagorici del suo tempo e Platone e la prima Accademia.

Ancora ad ambienti pitagorici, per altro, ci ricollegano due legislazioni che avrebbero appunto premesso precetti religiosi agli ordinamenti politici. Si tratta delle legislazioni di Zaleuco e di Caronda, i due legislatori che sarebbero stati associati a Pitagora nella medesima temperie e nei medesimi ambienti che avrebbero visto la raffigurazione pitagorica di Numa.⁸¹

Zaleuco, secondo quanto ci tramanda Diodoro,⁸² καταβαλόμενος ἐξ ἀρχῆς καινὴν νομοθεσίαν ἤρξατο πρώτον περὶ τῶν ἐπουρανίων θεῶν. E questo l'avrebbe fatto nel proemio: εὐθὺς γὰρ ἐν τῷ προοιμίῳ τῆς ὅλης νομοθεσίας ἔφη δεῖν τοὺς κατοικοῦντας ἐν τῇ πόλει πάντων πρώτον ὑπολαβεῖν καὶ πεπεισθαι θεοὺς εἶναι. Seguono poi alcuni provvedimenti circa i rapporti tra cittadini, i magistrati, i costumi femminili, i contratti. Egualmente si svolge il proemio alle *Leggi* di Zaleuco, riportato in Stobeo,⁸³ dove sono esposte regole etiche generali intorno alla legge. Si inizia anche qui col culto agli dei, per passare poi al patriottismo, ai capi di stato, ai modi di cambiare la legge.

Anche per Caronda si possono fare considerazioni analoghe, stavolta sulla base del proemio riportato da Stobeo,⁸⁴ dato che Diodoro espone solo notizie sui provvedimenti civili del legislatore.⁸⁵ Anche qui appunto si inizia con l'onore che deve essere rivolto agli dei, per concludere con l'elenco di varie virtù che vanno esercitate, con considerazioni sulla bontà del patriottismo.

⁸¹ Cf. su questo E. GABBA, op. cit., p. 157 e L. FERRERO, op. cit., p. 123 ss.

⁸² Diod. XII 20.

⁸³ Stob. 4, 2, 19, 123-127 H.

⁸⁴ Stob. 4, 2, 24, 149-155 H.

⁸⁵ Diod. XII 12-18.

Certo, piú di tutti gli altri brani è incisivo quello su riportato di Diodoro, circa la legislazione di Zaleuco. Ed estremamente interessante è il fatto - confermato da Stobeo - che Diodoro faccia riferimento al proemio. È infatti noto che la pitagorizzazione dei due legislatori ha prodotto la creazione rispettivamente di due proemi alle leggi. Sull'età in cui sarebbero stati elaborati la critica - al solito - non è concorde: sembra tuttavia accettabile per essi una datazione abbastanza alta, almeno il IV-III secolo a. C.⁸⁶

Ci sembra, per concludere, abbastanza evidente che uno schema che distingueva la legislazione religiosa e morale da quella sociale e politica, e faceva precedere la prima, inquadrandosi in quella scala di valori specificamente pitagorica che ci è testimoniata da Aristosseno ancora in altri luoghi,⁸⁷ sia uno schema riconoscibile nella tradizione pitagorica e rilevabile appunto almeno all'età di Aristosseno (ma lo pseudo Archita ed i proemi di Zaleuco e Caronda non sembrano posteriori).

A questo schema - se è vero il nostro rilievo circa l'organizzazione delle attività del re Numa in Plutarco - si rifà questa, come a un modello culturale. È un punto da tener presente, non solo nella considerazione della tradizione plutarchea, dal momento che tale struttura ci sembra da intravedere anche nelle tradizioni riportate in Dionigi e Cicerone. Non è qui il caso di soffermarci, ma ci sono vari aspetti, anche terminologici, di coincidenza tra queste tre tradizioni, che varrebbe la pena di approfondire, per meglio valutare la tradizione a noi giunta su Numa, che ci si presenterebbe pertanto assai salda anche su aspetti che possono apparire piú « formali », pur rivelando differenze tra le varie versioni.

Per quello che piú propriamente qui ci riguarda, il ritrovare nella vita plutarchea una struttura pitagorica non ci porta a concludere certo che Plutarco mutui da una fonte pitagorica la parte della vita di Numa relativa alle opere del re. È impossibile non nota-

⁸⁶ Cf. DELATTE, *Essai*, cit., p. 178; ZELLER-MONDOLFO, op. cit., I 2, p. 384 ss. e 404, n. 8; L. FERRERO, op. cit., p. 123 ss., che li considerano risalenti al V-IV sec. a.C.; H. THESLEFF, op. cit., p. 75 n. 3 e p. 111, che tende ad abbassarne la datazione al IV-III secolo.

⁸⁷ Cf. Jambl. V.P. 204; Stob. 4, 25, 45; Diog. Laer. 8, 23; Porphy. V.P. 38; cf. inoltre il *Carmen aureum*, vv. 1 ss.; cf. ZELLER-MONDOLFO, op. cit., I, 2, p. 580.

re altre notizie, qui, richiamate da fonti varie, di cui abbiamo il riscontro. Diciamo solo che il ritrovare in questa vita una tale struttura ci fa considerare possibile che Plutarco avesse dinanzi fra l'altro una fonte che si collocava direttamente in ambienti filosofici legati alla speculazione pitagorica.

Richiamandoci ora brevemente ai risultati finora raggiunti, questa possibilità diventa certezza; analizzando terminologia e concetti filosofici del brano avevamo già concluso di trovarci dinanzi ad una elaborazione della figura del Numa della *διανομή* in ambienti pitagorici vicini alla speculazione platonica. Il rinvenire ora una struttura espositiva che si richiama a modelli chiaramente pitagorici non fa altro che rafforzare queste nostre tesi.

*

Quanto al Numa della *διανομή*, certo la sua figura risulta elaborata alla luce di una mentalità politica greca, sia per le considerazioni che già abbiamo fatto - perché gli sono attribuiti concetti ed idee greci - sia per considerazioni di carattere generale.

La sua realizzazione dell'unità cittadina si attua attraverso un processo di organizzazione razionale, che si sostituisce - superandole - alle precedenti organizzazioni a base tribale e familiare. È il processo di costituzione della città che noi troviamo tante volte rilevato nel mondo greco. Sottolinea il Vernant nella sua precisa analisi che la costituzione della città nel mondo greco avviene col « trasporre l'organizzazione tribale in una forma che implica un pensiero più positivo e astratto ».⁸⁸ Richiama ad esempio la costituzione clistenica di Atene, che sostituisce dieci tribù su base territoriale alle quattro dell'Attica:⁸⁹ « L'idea dell'ordine sociale avviene sotto la nozione astratta dell' *ἰσονομία*, uguaglianza tra i cittadini che si definiscono tutti in modo simile quali cittadini di una stessa città ».⁹⁰

⁸⁸ J. P. VERNANT, *Mito e pensiero presso i Greci*, trad. it., Torino, 1970, p. 266 ss.

⁸⁹ Arist. *Ἀθηναίων πολιτεία* 21, 2-3.

⁹⁰ Ciò che richiama abbastanza da vicino la conclusione del brano di Plutarco: « e smisero di chiamarsi cittadini di Romolo e cittadini di Tazio »; cf. anche Plut. *Mor.* 142 f.

Non per niente nel brano della vita di Numa in Plutarco, che abbiamo esaminato, si richiama, attraverso la terminologia aristotelica, appunto il concetto di giustizia, che ha la funzione di armonizzare i contrari e che posa specificamente le sue basi nella ragione.

Ed è ancora un altro brano aristotelico che illustra quanto stiamo dicendo: Aristotele si richiama, nella *Politica*,⁹¹ alla costituzione di Clistene, che avrebbe provveduto a che la popolazione fosse il più possibile mescolata gli uni agli altri (*ὅτι μάλιστα ἀναμειχθῶσι πάντες ἀλλήλοις*) ed i precedenti gruppi venissero eliminati. Clistene avrebbe raggiunto questo scopo creando altre tribù fuori di quelle esistenti, ed altre fratrie, e decidendo che le celebrazioni dei riti privati dovessero essere raggruppate insieme in un piccolo numero di celebrazioni pubbliche.

Chiaramente, mentre il conflitto nella Roma di Numa è un conflitto tra *ethne*, il conflitto tipico di Atene è conflitto tra *γένη*, che hanno assunto la funzione direttiva di interessi e gruppi locali. Ma, seppure trasposti in altri termini ed applicati ad un contesto ben diverso, gli elementi del brano di Plutarco sono i medesimi:

1. organizzazione sociale su base genetica che precede la città e che va superata nella *πόλις* perché non dà luogo ad una *μία πόλις*.

2. sostituzione a questo tipo di organizzazione per nascita di una ripartizione per arti; ripartizione che, come quella clistenica su basi territoriali, non tiene conto né dei vincoli di sangue né delle ripartizioni precedenti.

3. *ἀνάμιξις*, come conseguenza di questo processo; unità dei cittadini che non si sentono più cittadini di Romolo o cittadini di Tazio, ma « che si definiscono tutti in modo simile quali cittadini di una stessa città ».

Numa poi - ma questo è certo più scontato - è ampiamente greco anche nel suo essere legislatore filosofo, anche qui nel cap. 17.

Possiamo essere su questo sufficientemente brevi: la considerazione sulla base della quale Numa agisce, opera la *διανομή τοῦ πλήθους κατὰ τέχνας*, è — come abbiamo visto — di carattere prettamente filosofico. Si salda ovviamente in questo alla generale

⁹¹ Arist. *Pol.* 1319 b 22.

interpretazione della figura di Numa, che è — in ogni tradizione e particolarmente in Plutarco — il re saggio, le cui decisioni politiche sono strettamente determinate da motivazioni filosofiche.

E, naturalmente, questo motivo è greco: nel mondo greco — e ciò è evidente soprattutto per le terre pitagoriche di Magna Grecia — noi vediamo il nome di saggi, di filosofi associati alle prime forme di costituzione politica. « Al filosofo si chiede di definire il nuovo equilibrio politico, atto... a ristabilire l'unità e la stabilità sociale attraverso l'accordo delle fazioni la cui opposizione dilania la città »; ciò che « in Solone si esprime nel concetto del *metron*, della giusta misura che la decisione del *nomothetes* deve imporre alle fazioni rivali...; presso i pitagorici, in quello della *homonoia*, accordo numerico che deve regolare la nuova fusione in unità ».⁹² L'arbitrato di legislatori saggi, come i leggendari Zaleuco di Locri, Diocle di Siracusa, Caronda di Catania, la cui attività si esaminava negli stessi ambienti dove si è sviluppata la tradizione su Numa, legandola al medesimo Pitagora,⁹³ e dove era presente la figura di quell'altro legislatore saggio che è Archita, è lo stesso arbitrato di Numa; l'organizzazione politica di Numa è il *σύστημα* di gruppi di cittadini riuniti per mestieri, che rende possibile la fine dei conflitti e la *εὐαρμοστία* di una *πόλις* finalmente *μία*.

Anche il *διόρθωμα* *περὶ τὸν νόμον*, che abbiamo visto strettamente collegato alla *διανομή*, può richiamarci al mondo greco, ed ancora una volta all'operato di legislatori saggi, come Solone e Caronda. La notizia della riforma della legge che consentiva al padre di vendere comunque il figlio, nel senso di vietare la vendita del figlio sposato, ci è data anche, in una formulazione forse più « legale », da Dionigi, nella narrazione del regno di Romolo — ma attribuita anche essa a Numa.⁹⁴ Di questa norma non ci sono altre tracce nella legislazione romana. Le Dodici Tavole conoscono una diversa limitazione della *patria potestas*, che sarà poi tipica dell'ordinamento giuridico romano, la triplice vendita del figlio.⁹⁵ Ma più che alla legislazione romana conviene riflettere al modo in cui Dionigi riporta la notizia, a

⁹² J. P. VERNANT, op. cit., p. 265-66.

⁹³ Diog. Laer. 8, 16; cf. E. GABBA, op. cit., p. 157-158.

⁹⁴ Dion. Hal. II 27.

⁹⁵ Gai. *Inst.* I 132: « Si pater filius ter venum duit, a patre filius liber esto ».

conclusione di un ampio *excursus* che è insieme un confronto tra la legislazione greca circa i rapporti tra padri e figli e quella romana, e l'illustrazione di quest'ultima, di cui si ricorda la legge delle XII Tavole, che sarebbe stata applicata — scritta o meno — già ai tempi di Romolo, e la legge di Numa.

Nel confronto Dionigi fa cenno esplicitamente a quello che ha constatato nelle legislazioni greche — Solone, Pittaco, Caronda —, secondo le quali il figlio restava sotto l'autorità paterna tra l'altro fintanto che non si sposava.⁹⁶ Non sappiamo se questo raffronto sia già stato nelle fonti di Dionigi; comunque ci sembra che anche questo atto del re, per altro così collegato anche formalmente alla *διανομή τοῦ πλήθους κατὰ τέχνας*, sia una riprova del modello greco su cui è stata costruita la figura di Numa, legata all'attività di legislatori saggi, tra cui ancora una volta Caronda di Catania.

Ma l'aspetto più interessante del Numa della *διανομή* è l'importanza che gioca nella sua attività politica l'artigianato, al punto che l'organizzazione del popolo secondo le *τέχναι* gli consente di realizzare l'unità della *πόλις*, al punto che le *τέχναι* sono il principio ordinatore del suo *σύστημα*.

Certamente va detto che la spiegazione del perché dell'organizzazione e del rapporto organizzazione secondo *τέχναι* — unità ed armonia della *πόλις* è abbastanza stravagante, ma per ciò stesso più significativa; appunto sta ad indicare che nell'elaborazione di questa notizia il ruolo dell'artigianato nella politica cittadina, il momento del lavoro tecnico ed arti le più varie — dai *tibicines* ai *sutores* —, è considerato dato di importanza e valore notevole.

Non possiamo non riflettere su questo motivo.

Il Coli, l'unico studioso che si è in parte cimentato con l'analisi di alcuni motivi della tradizione⁹⁷ basava tra l'altro la sua tesi di una tradizione molto tarda, almeno del I secolo a. C.,⁹⁸ sul fatto che il provvedimento di Numa sarebbe stato tipico del mondo greco.

⁹⁶ Dion. Hal. II 26.

⁹⁷ U. COLI, op. cit., p. 79.

⁹⁸ La sua tesi non è condivisibile; egli stesso per altro mostra una certa indecisione; il suo richiamo, comunque, all'opera di Solone gli serve solo — ma non si capisce come — per dedurne che Plutarco stesso avrebbe operato il collegamento tra la notizia delle lotte etniche e quella del provvedimento di Numa.

Egli richiamava un provvedimento di Solone che, secondo la sua tesi ed i suoi termini, avrebbe ricomposto la cittadinanza divisa « instaurando una democrazia lavoratrice ».

Noi abbiamo già rilevato che il provvedimento rivela una mentalità politica greca nel suo spiegare la formazione cittadina col passaggio da forme di organizzazione a base tribale o familiare a forme « razionali », attorno a raggruppamenti decisi dal legislatore, che non tengono conto delle organizzazioni precedenti. Ma il riferimento del Coli, se anche ha il merito di aver richiamato per primo il mondo greco come modello per il Numa della *διανομή*, non ci sembra adeguato. L'Atene che Solone mirava a pacificare era un'Atene sconvolta da lotte sociali e dallo scontento popolare, per la povertà di parte della popolazione agricola: ed ovviamente Solone, per superare la crisi interna, tenta di dare uno sbocco a questi cittadini poveri, dando dignità alle *τέχναι*. È un provvedimento di carattere *parziale* e contingente, che al massimo può fare il paio con la descrizione, in Dionigi, della distribuzione di terre operata da Numa, fatta per calmare la parte povera della popolazione che partecipava agli scontri tra Romani e Sabini. Anzi, il provvedimento di Solone, nel suo carattere di atto di necessità contingente, ribadisce a suo modo il ruolo secondario in cui dal diffidente pensiero aristocratico greco era tenuto il mondo della tecnica.

Molto diverso nel nostro brano proprio l'oggetto del provvedimento di Numa, le *τέχναι*, armonicamente inserite a coronamento, dopo lo sviluppo dell'agricoltura, della costituzione cittadina. Anzi, nella tradizione plutarchea, l'ordinamento secondo le *τέχναι*, tutt'altro che parziale,⁹⁹ ha il merito di realizzare definitivamente la costituzione della nuova πόλις.

Plutarco stesso nota questa divergenza con la concezione greca dell'artigianato proprio nell'ambito dell'organizzazione cittadina. Nella *σύγκρισις* ribadisce appunto che una delle differenze sostanziali tra Numa e Licurgo è proprio nella *διανομή κατὰ τέχνας τοῦ πλῆθους* del primo, in quel provvedimento che ha fatto di Roma un

⁹⁹ Nel brano plutarceo l'ordinamento secondo le *τέχναι* ci si presenta tutt'altro che come un fatto *parziale*: come abbiamo visto coinvolge il tutto sociale e realizza la πόλις. È interessante a questo punto considerare quanto dice il Vernant sulle *τέχναι* come simbolo della organizzazione cittadina, op. cit. p. 184.

δημον παμποίκιον και συμμιγή; mentre Licurgo avrebbe fatto dei suoi concittadini dei χειροτέχνας πολέμου και θεράποντας Ἄρεως. È la polemica greca contro il mondo del lavoro.¹⁰⁰

E allora, come spiegare che in questa notizia plutarchea, che abbiamo detto essere un'elaborazione a mentalità greca e con concetti filosofici greci — pitagorici e platonici —, si ritrova una concezione delle τέχναι, considerate quale fatto indispensabile per la costituzione della πόλις?

La risposta ci viene proprio considerando ancora una volta gli ambienti cui si improntano termini e concetti del nostro brano.

È nota la tradizionale concezione platonica — poi aristotelica — di disprezzo dell'artigianato, aristocratica negazione di un valore politico alle τέχναι.¹⁰¹ Conosciamo del resto la diffusione nel mondo greco proprio di questo tipo di concezione.¹⁰² L'aristocratica filosofia pitagorica ovviamente si inserisce in questo quadro, salvo che in un momento.

Sappiamo, attraverso una tradizione presumibilmente autentica conservataci da Plutarco,¹⁰³ che Platone polemizzò con Archita, accusandolo di aver strumentalizzato la geometria con gli esperimenti meccanici e di averla trasportata nel mondo sensibile e nel volgare artigianato: φορτικὴ βαναυσουργία, tale l'atteggiamento d'Archita.

Archita, dunque, la figura che a ragione la critica considera il modello cui si è cercato di conformare il re Numa, si presenta con caratteristiche singolari nell'ambito delle concezioni politiche e filosofiche greche. Il suo interesse per la meccanica e la tecnica è ampiamente noto;¹⁰⁴ così come il regime « democratico » instaurato a Taranto, l'equilibrio politico e sociale che Archita era riuscito a

¹⁰⁰ Cf. J. P. VERNANT, op. cit., p. 165 ss. (tutta la sez. IV) e letteratura ivi citata; M. GIGANTE, op. cit., pp. 55 ss.

¹⁰¹ Cf. ad esempio, P. *Tim.* 69 a 6; *Rep.* 597 d 9; *Epin.* 976 d 3; *Symp.* 203 a 6; *Arist. Pol.* 277 b 35; 1277 b 1; *Eth. Nic.* 1107 b 19; *Pol.* 1317 b 41.

¹⁰² Cf. ancora J. P. VERNANT, op. cit., pp. 199 ss.

¹⁰³ *Plut. Marc.* 14; *Quaest. Conv.* 718 e (=Arch. test. 15 Diels).

¹⁰⁴ Su Archita e le tecniche, cfr. P. M. SCHUL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1949, pp. xx ss.; M. TIMPANARO CARDINI, *I Pitagorici, Testimonianze e frammenti*, III, Firenze, 1964, pp. 268 ss.; L. FERRERO, op. cit., p. 111 e 112. Sul modo con cui la democrazia tarentina si atteggiava verso il mondo dell'artigianato, cf. M. GIGANTE, op. cit., spec. p. 55 ss.

creare, armonizzando le classi sociali, temperando l'originario spirito aristocratico del pitagorismo con le esigenze democratiche, dando prova di solidarietà con gli umili, realizzando insieme l'egemonia tarantina sulle comunità italiote e l'equilibrio della vita della πόλις e delle πόλεις vicine.¹⁰⁵

È una tradizione datata, dunque, la tradizione che illustra la figura del Numa della διανομή con mentalità greca, concetti e termini filosofici pitagorici e platonici, con infine una considerazione del mondo della tecnica in netta opposizione con la visione platonica e aristotelica di aristocratico disprezzo dell'artigianato; in singolare convergenza, invece, ancora una volta, con la visione di Archita, contro cui si appuntano, per questa visione particolare, gli strali dell'Accademia.

Realizzata secondo concetti pitagorici e platonici, la figura del Numa della διανομή nel suo aspetto essenziale — la considerazione delle τέχναι nell'organizzazione politica cittadina — si ricollega dunque alle concezioni del pitagorico Archita di Taranto, in netta opposizione con quelle di Platone e dell'Accademia platonica.

Non possiamo ora dedurre con certezza dagli elementi in nostro possesso se la notizia circa la διανομή di Numa sia giunta a Plutarco attraverso intermediari e quali, o se egli abbia avuto modo di leggere direttamente gli autori responsabili della sua elaborazione. Propendiamo per quest'ultima soluzione: del resto Plutarco sembra conoscesse direttamente l'opera di un personaggio strettamente legato a questi ambienti,¹⁰⁶ cui la critica, e da ultimo il Gabba, ritiene, fondatamente, risalga l'elaborazione della tradizione pitagorica su Numa: Aristosseno di Taranto. Ed egli ha in effetti le carte in regola, per così dire, per essere il responsabile della formulazione letteraria del Numa della διανομή: filosofo passato dal pitagorismo al peripato,¹⁰⁷ grande ammiratore di Archita, di cui ripropose la memoria, facen-

¹⁰⁵ Cf. M. GIGANTE, op. cit., p. 30; L. FERRERO, op. cit., p. 108 ss. e letteratura ivi citata.

¹⁰⁶ Cf. K. ZIEGLER, op. cit., p. 327 e 340, che ritiene la cosa molto probabile.

¹⁰⁷ La prima formazione di Aristosseno fu quella pitagorica; egli infatti fu allievo del pitagorico Senofilo; successivamente, passato al peripato, fu allievo di Aristotele. Cf. F. WEHRLI, *RE*, Suppl. XI, 1968, s. v. *Aristoxenos* 337 ss.; ZELLER-MONDOLFO, op. cit., II, 6, p. 457 ss.

done un eroe di tutte le virtù,¹⁰⁸ scrittore di cose musicali,¹⁰⁹ di una storia della setta pitagorica fino ai suoi tempi, dove parlava di Messapi, Lucani, Peucezi e Romani che avevano accettato le leggi pitagoriche,¹¹⁰ aveva egli considerato discepoli di Pitagora Zaleuco, Epaminonda e Caronda¹¹¹ (non doveva essere estranea a questi tentativi di accaparrarsi culturalmente i territori vicini la notizia secondo la quale molti re e capi di questi erano discepoli di Pitagora).¹¹² Ci spiegheremmo così sia la coloritura peripatetica del nostro brano, sia la struttura delle attività di Numa, così organizzata che sembra presupporre tra le fonti di Plutarco un cenno biografico — ed Aristosseno occupa un posto non secondario nella storia della biografia —, ed anche l'organicità, in quest'ambito, del nostro brano.¹¹³

Che sia comunque legittimo o meno proporre il suo nome, certo è che la data e l'ambiente di origine della tradizione del Numa della *διανομή* ci riportano giusto al tempo ed agli ambienti della formulazione della leggenda di Numa, di cui ultimamente il Gabba ha dato ampia e felice descrizione.

Anzi la nostra indagine si è rivelata un motivo in più per paragonare Numa, quale la tradizione lo raffigura, con Archita di Taranto: questo interesse per l'artigianato e la tecnica, che gioca un notevole ruolo nell'attività politica di entrambi.

Siamo almeno al IV secolo, dunque: resta da chiederci su quali basi in questi ambienti si sia potuto costruire questo dato della tradizione su Numa: non ci sembra in realtà difficile intravederle.

Concordiamo innanzi tutto con la tesi del Gabba che in gene-

¹⁰⁸ Cf. M. GIGANTE, op. cit., p. 32; M. TIMPANARO CARDINI, op. cit., p. 304 ss.

¹⁰⁹ Cf. F. WEHRLI, op. cit., I. cit.

¹¹⁰ Cf. VON FRITZ, *RE* XXV, s. v. *Pythagoras* 174; Aristox. fr. 17 W.

¹¹¹ Diog. Laer. 8, 16; cf. ZELLER-MONDOLFO, op. cit., I 2, p. 384-404.

¹¹² Porphy. *V.P.* 19.

¹¹³ Plutarco e Svetonio (fr. 10 a e b W.) ci dicono di Aristosseno che avrebbe scritto tra l'altro una raccolta di biografie. Di queste biografie ci sono rimaste quelle di Pitagora, Archita, Socrate, Platone, Teleste, cenni di un'opera sui tragici e di una sugli auleti. La critica sembra però ritenere improbabile che Aristosseno avesse scritto una raccolta unitaria di biografie, dato il carattere vario delle persone trattate. Cf. F. WEHRLI, *Die Schule*, cit., p. 48-49; cf. anche ZELLER-MONDOLFO, op. cit., II, 6, p. 458.

rale pensa alla confluenza di svariati elementi: 1) una tradizione locale molto antica che parlava di Numa come legislatore sacro; 2) una raccolta di origine pontificale di istituzioni e rituali a lui riferita; 3) tradizioni familiari.

Ci sembra soprattutto importante il rilievo che il Gabba dà al ruolo dei pontefici per la trasmissione delle notizie su Numa; senza giungere alle conclusioni di E. Hooker, che finisce con l'ammettere la storicità di Numa e della sua legislazione sacrale proprio per la possibilità di una trasmissione molto antica in ambito pontificale delle leggi numane,¹¹⁴ è però certamente da porre in primo piano proprio il ruolo dell'attività dei pontefici quanto alla trasmissione di notizie e dati sulla legislazione sacrale attribuita a Numa.

Particolarmente importante ci sembra questa via per quello che riguarda proprio i dati della nostra notizia. Se è vero infatti che la raffigurazione di Numa qui è di legislatore e saggio politico, non è però vero che la figura del Numa legislatore religioso rimanga in ombra. Tutt'altro: le forme di unità raggiunte dalla comunità organizzata *κατὰ τέχνας* sono specificamente *κοινωνίαι, συνοδοι, θεῶν τιμαί*.

Inoltre un esame attento di notizie frammentarie e non sempre ricostruibili in un contesto organico ci permette di ritrovare per quasi tutti i mestieri della lista plutarcea indicativi rapporti con l'ambito religioso e culturale; anzi, spesso il legame con l'ambito religioso è l'unico che viene rilevato.

Alcuni mestieri — e proprio tra quelli ricordati da Plutarco — sono addirittura da altre notizie collegati all'attività religiosa di Numa.

Già in Ennio abbiamo notizie frammentarie che ci permettono di ritrovare ad un livello tradizionale relativamente alto (III - II secolo a. C.) la notizia della presenza di *figuli* e *fabri aerarii* tra le istituzioni attribuite a Numa.

I frammenti di Ennio relativi a Numa sono decisamente scarsi — anche se estremamente importanti in quanto ci riportano una tradizione già stabilizzata — per la nostra questione abbiamo solo

¹¹⁴ Cf. E. HOOKER, op. cit., pp. 87-132; E. GABBA, op. cit., p. 162.

la possibilità di confrontare due versi¹¹⁵ riportati da Varrone:¹¹⁶

mensas constituit idemque ancilia primus

 libaque fectores Argeos et tutulatos.

In Ennio dunque troviamo attestati *fectores* per il regno di Numa — i *κεραμεῖς* di Plutarco —, così come gli *ancilia* del verso precedente richiamano la presenza di *fabri aerarii* (*χαλκεῖς*). Soffermiamoci prima su quest'ultimo dato.

La tradizione è concorde nel narrarci di Mamurio Veturio, il più valente tra i *fabri*, cui Numa avrebbe dato incarico di fabbricare 11 scudi identici all'*ancile* sacro caduto dal cielo e pegno delle sorti della città; questi 12 *ancilia* sarebbero poi stati custoditi dal collegio dei *Salii*, che li portavano nel corso di speciali cerimonie religiose.

Anche se tutta questa leggenda in Ennio, per quel che sembra, non c'è, possiamo dirci sicuri che a lui fosse nota, dato il riferimento, nel verso, agli *ancilia* che *Numa constituit*, in un contesto dove ha precedentemente ricordato *mensas*.¹¹⁷ Comunque già la menzione degli *ancilia*¹¹⁸ ci offre indizio di due fatti:

¹¹⁵ *Ann. fr.* 120 Vahlen, che li considera contigui; *Ann. fr.* 125 e 126 Warmington, che considera i due versi non contigui. In realtà i due versi sono citati in due frammenti contigui di Varrone, ma questo non è assolutamente indicativo: altrimenti dovremmo presupporre la continuità tra 119 Vahlen (« Olli respondit suavis sonus Egeriai ») e i due frammenti citati, il che è assai improbabile, almeno. Riteniamo sia più prudente considerare non necessariamente contigui i due versi. È vero che in essi si elencano istituzioni di Numa legate all'ambiente del culto; ma ci sembra assai facile che tra *ancilia* e *liba* ci potesse essere qualche cosa di ancora specificamente legato ai *Salii*.

¹¹⁶ Varr., *de l. l.* VII 43, 44. Varrone è la fonte per la maggior parte dei dati di Ennio su Numa.

¹¹⁷ Come si debba intendere questo *mensas* qui è dubbio. G. DUMÉZIL, *Tarpeia* Paris, 1947, p. 241 e R. M. OGILVIE, *A Commentary on Livy Books 1-5*, Oxford, 1965, p. 89, propongono di leggere *menses* per *mensas*. Si alluderebbe cioè alla intercalazione, ossia all'opera di Numa come riformatore del calendario. Personalmente riteniamo sia preferibile mantenere la lettura *mensas*: la espressione *constituere menses* suonerebbe piuttosto sforzata; qui poi si stanno elencando fatti relativi all'ambito culturale del collegio dei *Salii*, gli *ancilia*, ed in questo contesto si possono comprendere anche le *mensae*.

¹¹⁸ Univocamente ricordati come fatti di bronzo: il che non suona strano se consideriamo l'uso religioso del bronzo, addirittura esclusivo in età più arcaica.

1. i *fabri aerarii* e i loro prodotti sono legati all'ambiente religioso;

2. Numa, alla cui attività si attribuiscono le istituzioni religiose più importanti, è a sua volta legato ai *fabri* ed ai loro prodotti.¹¹⁹

Quanto ai *fictores*, dobbiamo prima di tutto fare i conti con l'affermazione di Varrone che, spiegando il verso enniano, sottolinea: « *fictores dicti a fingendis libis* ». Ed indubbiamente la vicinanza con *liba* nel verso di Ennio è quasi una conferma di tale spiegazione. Ma *fictor* è un nome derivato da *fingo* e dato in senso stretto a qualunque persona modelli una materia molle plastica, come la cera o l'argilla o la pasta, in opposizione a chi lavora una materia dura come il legno, il marmo, i metalli.¹²⁰ Si chiamano così *fictores* anche i lavoratori in ceramica o in argilla, *fictores* sono anche gli artisti che plasmano statue in terracotta.¹²¹ Così si trovano anche designati coloro che confezionano per i sacrifici la *liba* o chi imita in cera o in pasta animali o altre offerte che non si possono presentare in realtà.¹²²

In questo senso è evidente il legame con l'ambiente religioso e soprattutto con i *collegia* sacerdotali. Sia i pontefici che le vestali hanno assistenti detti *fictores*.¹²³ Ma che *fictor* anche nella tradizione

¹¹⁹ Così nelle tradizioni di Livio, Dionigi e Plutarco sono indizio indiretto per le medesime conclusioni la festa dell'*Armilustrum* e la descrizione dell'armatura bronzea dei *Salii*. La leggenda del fabbro divino e della fabbricazione di oggetti identici ad un sacro oggetto non è tipica solo del mondo romano; G. DUMEZIL, op. cit., p. 208 ss. ha ampiamente dimostrato come leggende analoghe siano presenti nel mondo indoeuropeo presso i Vedda; temi leggendari sono anche nel mondo greco connessi a questa attività di fabbricazione: cf. J. P. VERNANT, op. cit., p. 183, dove richiama i Ciclopi, i Telchini e i Dattili, i quali ultimi, dall'attività più magica che tecnica, sono i primi operai dei metalli. Vale anche la pena di sottolineare l'antichità e la diffusione anche nel Lazio, forse prima che a Roma, della cerimonia celebrata dai *Salii*, testimoniata dal carattere apotropaco del rituale e dall'antiquato carattere del loro armamento. Cf. R. OGILVIE, op. cit. p. 99; R. BLOCH, *Le origini di Roma*, trad. it., Milano, 1971, p. 144 ss.

¹²⁰ Varr. *de l. l.* VI, 78: « Ut *fictor* cum dicit a *fingo*, *figuram* imponit, quom dicit *formo*, *formam* ». Cf. C. JULLIAN, in *DA*, s.v. *fabri*, p. 949 ss., e E. SAGLIO, in *DA*, s.v. *fictor*, p. 1113.

¹²¹ Plin. *N. H.* XXXV 152 parla di *fictores* a proposito di artisti venuti dalla Grecia insieme al padre di Tarquinio Prisco.

¹²² Serv., *ad Aen.* II 116.

¹²³ Cf. Libum, *Fest.* 78 L, 474 L; Serv., *ad Aen.* VII 109; G. WISSOWA,

enniana su Numa possa essere identificato nel senso più ampio a cui sopra accennavamo, sempre in ogni caso legato agli ambienti religiosi, ce lo dicono altre due notizie, ancora precedenti ad Ennio ed estremamente interessanti, per giunta, proprio perché legano notizie di *figuli*, *figlinae*, prodotti *figulini*, alle origini della città e ad ambienti religiosi che la tradizione poi collega a Numa.

Ci riferiamo innanzi tutto ad un passo della parziale lista degli *Argei* che ci offre Varrone (notiamo innanzi tutto il valore importante della notizia, data la contiguità, nel verso enniano, tra *factores* ed *Argeos*): *de l. l.* V 50: « Oppius Mons quarticeps cis lucum Esquilinum: via dexteriore in figlinis est ».

A proposito del percorso degli *Argei*¹²⁴ si nominano dunque *figlinae*: in latino questo termine sembra attestato solo nel senso di botteghe di *figuli*: ceramisti, lavoratori in terracotta, vasai.

Il Palmer, nel suo recente lavoro sulla comunità arcaica di Roma¹²⁵ ha studiato ampiamente questo brano: egli nota giustamente come « all the over *Argei* were occupied for sacred purposes » e come quindi anche le *figlinae* non debbano essere considerate « saecular ». Ma appunto per superare il problema posto dalla menzione delle *figlinae* nel percorso degli *Argei*, il Palmer tenta di interpretarle come « ovens », « fornaces », panetterie sacre dove operavano *factores*. Per trovar conferma alla sua tesi si richiama ad una leggenda eziologica riportata da Festo 468 L, s. v. *Salinum*.¹²⁶

Religion und Kultus der Römer, München 1912, p. 518-19; W. IHM, in *RE* VI 2 s.v. *factor* 2271; Cic. *de dom.* 138; *Tab. Iguv* VI a 56 « *ficla* ».

¹²⁴ La cerimonia degli *Argei* è una delle più discusse. Si danno due date: il 16 ed il 17 marzo *itur ad Argeos* (a questa processione forse si riferisce Varrone); il 14 maggio dei fantocci detti *Argei* venivano gettati dalle Vestali dal ponte Sublicio. Le interpretazioni della critica sono diverse; circa specificamente l'antichità del rito, cf. G. WISSOWA, *Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religion und Stadtgeschichte*, München, 1904, p. 21 ss., che considera la cerimonia non antica; K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, München, 1960, p. 412-4; R. OGILVIE, op. cit., p. 104-105; J. BAYET, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris 1969, e da ultimo G. MADDOLI, *Il rito degli Argei ed il culto di Hera a Roma*, in « P.P. », 1971, p. 153 ss. che tutti, con varie argomentazioni, ritengono la cerimonia assai arcaica.

¹²⁵ R. PALMER, op. cit., p. 95 ss.

¹²⁶ « *Salinum*: cum sale in mensa ponere *figulis* religioni habetur, quo quondam in Esquilina regione *figulo*, cum *fornax* plena vasorum coqueretur, atque ille proxime ea convivatus, super modum potus, somno esset oppressus

La leggenda è estremamente interessante, piú per la nostra tesi che per quella del Palmer, in realtà. Si parla infatti anche qui di *figuli* sull'Esquilino, dove appunto la tradizione antichissima degli *Argei* ricorda *figlinae*. Per poter utilizzare tale leggenda a testimonianza della sua tesi, il Palmer¹²⁷ è costretto a mutarla: non un *figulus* sarebbe il protagonista di questa azione, bensì un *factor*, un panettiere sacro, perché la presenza del sale sulla tavola avrebbe senso, nell'ipotesi del Palmer, solo se ci fossero sulla tavola commestibili e non argilla.¹²⁸

Nessuno intende negare che l'uso del sale nelle cerimonie religiose sia importante ed antichissimo: ma questa ci sembra una traccia troppo vaga per poterne dedurre che le *figlinae* del percorso degli *Argei* sono esclusivamente panetterie sacre.¹²⁹ La leggenda, invece, certo antichissima perché ricorda le antiche superstizioni circa il sale e le saliere, fa precisamente il paio con la notizia dell'elenco degli *Argei*. Ciò nonostante è vero, come dice Palmer, che « the *figlinae* of *Argei* II, 4 pertain to religious practice in early Rome »; e non solo perché gli altri *Argei* sono relativi a fatti religiosi, né solo perché il regno di Numa, cui gli *Argei* sono riportati, rappresenta la organizzazione religiosa della comunità romana: ma proprio perché i *figuli* (*fictores* quindi va inteso anche nel senso di lavoratori dell'argilla¹³⁰) sono legati all'ambiente religioso.

La notizia plutarchea collega evidentemente i mestieri al culto: ma piú che questo vogliamo ricordare la testimonianza che ci offre una notizia antichissima, tra le piú antiche certo a noi pervenute, che aggiunge valore alla testimonianza del percorso degli *Argei*: ci riferiamo ad un frammento del *Carmen Saliare* - ancora con i *Salii* siamo nell'ambito che la tradizione collega a Numa -, dove tra gli utensili del culto sono indicati vasi particolari in terracotta. Il fram-

cum conviviis suis, praeteriens quidam petulans, ostio patente, ex mensa salinum coiecit in fornacem; atque ita, incendio excitato, figulus cum suis concrementatus est».

¹²⁷ R. PALMER, op. cit., pp. 95-96.

¹²⁸ E nella leggenda si parla appunto di un banchetto appena terminato.

¹²⁹ Le botteghe di panettiere ed il mestiere laico di panettiere sono presenti abbastanza tardi a Roma: Plin. *N. H.* 18, 28: « Pistores Romae non fuere usque ad Persicum bellum ».

¹³⁰ Intendiamo sottolineare che non si deve parlare di *fictores* come esclusivamente *figuli*: *fictores* sono coloro che « fingevano », in argilla, pasta, cera.

mento, incompleto, è il seguente:¹³¹ « cardens (*b. e. capedines*) vasa fretiva (*b. e. fictilia*) Saliorum ». *Vasa fictilia Saliorum*, identificazione precisa, senza dubbio: utensili speciali di terracotta, propri dei Salii, come le *capedines*, di cui conosciamo solo il nome, ma che sembra debbano identificarsi con vasi particolari, usati solo nelle cerimonie religiose, di cui parlano Festo¹³² e Varrone.¹³³

Del resto la tradizione letteraria collega sovente Numa a vasi sacri. Ad esempio Cicerone: « quid, a Numa Pompilio minus gratas diis immortalibus, capudines ac fictiles urnulas fuisse...? ».¹³⁴

Tutti questi dati - estremamente interessanti anche perché indicano il rapporto che lega questi *figuli-fictores* all'ambito religioso - ci confermano che nella tradizione di Ennio i *fictores* numai sono anche artigiani che lavorano la terracotta; il termine si trova cioè usato in quell'ampiezza di significato che gli riconosciamo in tutti i periodi della lingua latina.

Quindi già nella tradizione confluita in Ennio troviamo *figuli* e *fictores* da un lato e *fabri* dall'altro nella tradizione su Numa, Ennio è anche il primo autore a darci qualche ragguaglio su questa tradizione; inoltre è collegato ad ambienti di estremo interesse proprio dal punto di vista della valutazione della figura di Numa.¹³⁵

¹³¹ *Carmen Saliare*, fr. 12 Morel.

¹³² Fest. 42 L s.v. *Capis* « Capis poculi genus dictum a capiendo ».

¹³³ Varr. *de l. l.* V 121: « Capides et minores capulae a capiendo, quod ansatae ut prehendi possent, id est capi. Harum figuras in vasis sacris ligneas ac fictiles antiquas etiam nunc videmus ».

¹³⁴ Cic. *Parad.* I 2, 11; alla tradizione si richiama G. BONTI, in « Not. Scav. », 1903, p. 170, esaminando la suppellettile rituale presente tra i reperti di scavo e richiamando a proposito la notizia circa i *collegia opificum* attribuiti a Numa.

¹³⁵ Ennio - per quel che ci è giunto attraverso Festo e Varrone - parlava dei rapporti del re con la ninfa Egeria e di alcune istituzioni sacre del re; c'è poi una specie di appello di Numa a conservare le sue opere. Il GLAZER, op. cit., col. 1245-6, fa un elenco dei dati che possono essere enniani negli annalisti Pisone, Anziato, Cassio Emina e di altre notizie su Numa che potrebbero risalire ad Ennio. A noi importa soprattutto cercare di capire quale fosse la caratterizzazione del Numa dello scrittore di Rudiae. La critica è concorde nel ritenere che già in lui vi fosse una caratterizzazione pitagorica del re sabino. Ed in effetti la tesi è convincente, se consideriamo da un lato gli ambienti di origine di Ennio, la messapica Rudiae, fortemente influenzata dalla pitagorica Taranto; dall'altro il suo interesse per la filosofia e quella pitagorica

Ma nella nostra indagine abbiamo trovato di più: tradizioni certo assai antiche — percorso degli *Argei*, *Carmen Saliare* — collegano *figuli* e prodotti *figulini* ad ambienti religiosi della comunità arcaica, ambienti per altro collegati a Numa; anche per i *fabri* possiamo richiamare il *Carmen Saliare*, basandoci sulla testimonianza di Varrone secondo il quale vi si cantava di Mamurio Veturio.¹³⁶

Vogliamo a questo punto fare un breve cenno agli elementi che collegano anche alcuni altri mestieri della lista plutarchea all'ambiente religioso e culturale. L'analisi andrà certamente approfondita, ma conviene esporre già qui alcuni elementi di rilievo. I *tibicines*, innanzi tutto: il loro legame col mondo culturale è il più attestato, anche per momenti assai tardi — « *tibicines qui sacris publicis praesto sunt* » si legge nelle epigrafi di età imperiale —; ma varie tradizioni ricordano esplicitamente l'arte di suonare il flauto come specificamente legata, alle sue origini, al culto.¹³⁷ La rappresentazione di un *tibicen* non manca mai in Roma nella rappresentazione di un sacrificio;¹³⁸ né sono da sottovalutare gli epi-

in particolare: chiaramente pitagorica è la dottrina esposta nel proemio degli Annali; e tra le opere minori di Ennio troviamo la versione e l'adattamento di un carne fisico pitagorico attribuito ad Epicarmo (cf. A. SKUTSCH, *RE* V, 2, s. v. *Ennius*, 2589 ss.). Inoltre le tendenze pitagoriche di Ennio, legato agli Scipioni, si inquadrano perfettamente nella Roma tra la fine del III sec. e l'inizio del II, nella quale avvenne l'episodio della scoperta dei pretesi libri filosofici di Numa di contenuto pitagorico, fatti distruggere dal Senato nel 181 a.C.; cf. L. FERRERO, op. cit., p. 177 ss. È impossibile pensare che il Numa di Ennio non fosse all'insegna di Pitagora.

¹³⁶ Varr. *de l.* VI 49 « *Meminisse a memoria, quod cum remansit in mente indeque rursus movetur, quae a manendo ut manimoria potest esse dicta: itaque quod Salii cantant, Mamuri Veturi, significant veterem memoriam* ». Varrone sostiene cioè che « *Mamuri Veturi* » cantato nel *Carmen Saliare* non significava « *Mamurio Veturio* », e non era la ricompensa richiesta da Mamurio, di essere nominato nell'inno dei Salii, come vuole la tradizione. Varrone comunque attesta che Mamurio Veturio era nominato nell'Inno dei Salii; è questo ciò che ci interessa, più che la non fondata etimologia di Varrone (*Memoria* non ha *a* nel radicale); cf. G. DUMÉZIL, op. cit., p. 242.

¹³⁷ Cf. Ovid. *Fast.* VI 655-659; *Cens.* XII 3, dove si sottolinea come la musica della tibia avesse il potere di placare il Dio, e si richiama Aristosseno per la teoria della musica come fatto divino.

¹³⁸ Cf. Cic. *de leg. ag.* II 34, 93; *de dom.* 123; Plin. *N. H.* 22, 11; le libazioni, le supplicazioni, certe preghiere comportavano a Roma l'uso della tibia:

sodi che la tradizione ci ricorda sul privilegio dei *tibicines* di mangiare nel tempio Capitolino.¹³⁹ Ma soprattutto vale ricordare come i *tibicines* siano collegati alla festa delle *Quinquatrus minusculae*, legata al culto di Minerva,¹⁴⁰ con un ruolo preciso « *tibicines tum feriat vagantur per urbem* ». A questa festa sono strettamente legati anche i Sali. È a questo punto assai facile proporre un collegamento tra i *tibicines* e i Sali, tanto più che su questa via ci ha preceduto il Mommsen,¹⁴¹ sottolineando il rapporto stretto tra il collegio dei sacerdoti danzanti — i Sali — ed il collegio dei musici *tibicines*. Né manca la tradizione di legare i *tibicines* a Numa: in una notizia che andrebbe vagliata nell'ambito della duplicità di tradizione che pone fatti analoghi ora nell'età più arcaica ora nell'età della monarchia etrusca, si attribuisce a Numa di aver concesso privilegi ai *tibicines*, tra i quali il principale era di celebrare un banchetto annuale nel tempio di Giove Capitolino. L'accento a questo tempio, che la tradizione ricorda come opera di Tarquinio il Superbo e inaugurato dai primi consoli, ci permette forse di concludere che è un'attribuzione relativamente tarda; ma è comunque una conferma di due fatti: 1) del legame dei *tibicines* col culto e del fatto che la tradizione su Numa ricordava un legame coi *tibicines*.¹⁴²

Quanto agli *aurifices*, possiamo richiamare solo collegamenti ipotetici. È già notevole comunque sottolineare che *aurifex* si compone del medesimo suffisso di *pontifex*, *artifex*;¹⁴³ andrebbe proba-

cf. Prop. v 6, 8; Plin. *N.H.* 28, 11; Cens. 12, 3. Tutti questi dati sono convalidati dall'importanza che il suonatore di tibia aveva in Etruria, da dove la tradizione ricorda derivata quest'arte.

¹³⁹ Liv. IX 30, 5 ss.; Ovid. *Fast.* VI 650 ss.; Val. Max. II 5; Cens. 12, 3.

¹⁴⁰ Varro *de l. l.* VI 17: « *Quinquatrus minusculae dictae Iuniae Idus ab similitudine maiorum, quod tibicines tum feriat vagantur per urbem et conveniunt ad aedem Minervae.* ».

¹⁴¹ TH. MOMMSEN, *Storia di Roma*, trad. it., Roma, 1903, I, p. 205 ss.

¹⁴² È ancora interessante notare come la presenza dei *tibicines* nei giochi e nei ludi scenici è più tarda: cf. S. REINACH, in *DA*, V, s.v. *Tibia*, p. 322. Non lo stesso vale per i funerali, legati comunque all'ambito religioso; anche la presenza del flauto nei banchetti comuni si giustifica per il valore religioso del suono dello strumento; cf. Plut. *Quaest. conv.* VI 1; VI 8, 4-6.

¹⁴³ I legami dei mestieri col magico non sono una novità: circa *pontifex* questo termine assume il valore di « esperto nell'arte magica di costruire i ponti », secondo una interpretazione che ci pare corretta e per estensione un

bilmente tentata un'indagine linguistica in questo senso: ma allo stadio attuale della nostra ricerca non è possibile aggiungere altro.¹⁴⁴

I *fabri tignarii* sono senz'altro uno dei mestieri piú antichi; di legno furono le prime costruzioni dedicate al culto degli dèi, il primo tempio di Vesta, la cappella dei Lari, la capanna di Romolo sul Palatino. Né possiamo passare sotto silenzio che secondo la tradizione i *pontifices* avevano costruito il ponte Sublicio in Roma, fatto tutto in legno.¹⁴⁵ D'altronde, molti oggetti di legno erano utilizzati nel culto: le *mensae*, collegate a Numa nella tradizione di Ennio,¹⁴⁶ il *molucrum*, ricordato nel *Carmen Saliare*,¹⁴⁷ vasi rituali,¹⁴⁸ gli *xoana*. Dei *fabri tignarii* non abbiamo comunque citazione espressa per la età regia, all'infuori che per le *centuriae opificum* della costituzione serviana.

Il mestiere dei *tinctorum* ci ricorda l'importanza dell'uso di stoffe tinte — di porpora — nel costume dei Salii,¹⁴⁹ nelle vesti del Flamine e della Flaminica.¹⁵⁰ Non troviamo anche per questo me-

sacerdote pratico del cerimoniale del culto pubblico; andrebbe probabilmente tentata una indagine linguistica per comprendere il valore di questo suffisso in *-fex*.

¹⁴⁴ C'è solo da aggiungere che gli *aurifices* non compaiono neppure separati dall'ambito religioso; ritrovamenti di oro in Roma non ce ne sono stati per età arcaiche e la tradizione letteraria ricorda uno scarsissimo uso dell'oro nella prima età di Roma. Un solo dato della tradizione letteraria merita un certo rilievo: si ricorda come da Tarquinio Prisco fu introdotto in Roma l'uso della *bullae aureae*, il ciondolo d'oro che veniva portato al collo dai fanciulli romani come amuleto e che veniva offerto ai Lari al compimento del XII anno di età. C'è qui dunque un legame esplicito dell'oro col mondo magico e rituale.

¹⁴⁵ Ov. *Fast.* VI 261; per la cappella dei Lari, Dion. Hal. IV 14; per la capanna di Romolo, Ov. *Fast.* III 18; Vitruv. II 1, 5; Plut. *Cam.* 2 per il piú antico tempio di Marte.

¹⁴⁶ Ricordiamo alcune delle *mensae* che la tradizione ricorda legate ai Salii: Festo 11 M: « anclabris mensa ministerii divini aptata. Vasa quoque ea quibus sacerdotes utuntur, anclabria appellantur. Escariae mensae quadratae vocantur in quibus homines epulantur ».

¹⁴⁷ *Carm. Sal.*, fr. 11 Morel. Cf. Fest. 124 L: « Molucrum: Cloatius in libris sacrorum: molucrum aiunt esse ligneum quoddam quadratum, ubi immolatur. Idem Aelius in explanatione carminum Saliorum eodem nomine appellari ait, quod sub mola supponatur ».

¹⁴⁸ Cic. *de rep.* VI 2; *de nat. deor.* III 17.

¹⁴⁹ Liv. I, 20; Plut. *Num.* 13; Dion. Hal. II 71.

¹⁵⁰ Liv. 27, 8, 9; Serv. *ad Aen.* VIII 552, IV 262, etc.

stiere altre attestazioni, né laiche né religiose. Così per i *coriarii*.

Ma circa i *sutores* abbiamo dati interessanti come per i *figuli*, i *fabri*, i *tibicines*: *sutores* sono i calzolai; a loro carico troviamo in realtà una notizia esemplare, che collega direttamente questo mestiere all'ambito religioso. Si tratta di due frammenti, uno di Varrone, l'altro di Festo, relativi ad una delle feste piú importanti del calendario religioso arcaico: *Tubilustria*.

Varro, *d. l. l.* VI 14, « Dies tubilustrium appellatur, quod eo die in atrio sutorio sacrorum tubae lustrantur ».

Festo, 352 L. « Tubilustria: quibus diebus adscriptum in fastis est, in atrio sutorio agna tubae lustrantur quos tubos appellant; quod genus lustrationis ex Arcadia Pallanteo translatum esse dicunt ».

Non è chiaro cosa sia questo *atrium sutorium*: certamente si tratta della parte di un edificio sacro.¹⁵¹ La festa dei *Tubilustria*, cui sono anche collegati i Salii, si svolgeva due volte l'anno, il 23 marzo in onore di Mars e Nerio — la Minerva Sabina — il 23 maggio in onore di Vulcano.¹⁵²

Quanto all'uso di oggetti di culto in cuoio, ancora ne troviamo notizia nel *Carmen Saliare*: « Pescia in Saliari carmine Aelius Stilo dici ait capitia ex pellibus agninis facta, quod Greci pelles vocent πέσκη neutro genere pluraliter ».¹⁵³ Vogliamo infine aggiungere altri dati circa i *fabri aerarii*: la prevalenza dell'uso del bronzo rispetto ad altri materiali nella vita culturale,¹⁵⁴ prescrizioni di Numa come l'uso per i sacerdoti di oggetti di bronzo,¹⁵⁵ prescri-

¹⁵¹ Il MOMMSEN (*CIL* I 389) è convinto si tratti dell'*atrium Minervae*.

¹⁵² Sembra si possa pensare che nella festa dei *Tubilustria* piuttosto che la purificazione delle trombette ci fosse la purificazione del *tubus-lituus* di Romolo, deposto tra i *pignora urbi*; Varrone infatti (*de l. l.* V 117) ci dice che i bastoni degli àuguri si chiamavano *tubi* oltre che *litui*; Lydus inoltre dice che nella festa dei *Tubilustria* bisognava purificare la σάλπιγξ ιεροτική con cui Romolo aveva dato il nome alla città e che era stata deposta con gli *ancilia* che egli aveva agitato in quel giorno. Anche il collegio dei Salii è collegato a questa festività.

¹⁵³ Fest. 230 L.

¹⁵⁴ Cf. ad es. K. LATTE, op. cit. p. 203.

¹⁵⁵ Lydus *de mens.* I 35: "Ὅτι ἐπὶ τοῦ Νουμᾶ καὶ πρὸ τούτου οἱ πάλαι ἱερεῖς χαλκαῖς ψαλίαιν, ἄλλ' οὐ σιδηραῖς ἀπεκείροντο.

zioni analoghe per il Flamine Diale.¹⁵⁶ Il ricordo del bronzo è poi legato specialmente ad alcuni oggetti religiosi: *acieris*,¹⁵⁷ *secespita*,¹⁵⁸ *praefericulum*,¹⁵⁹ *simpvium*,¹⁶⁰ *sacena*.¹⁶¹

Riprendendo in sintesi ciò che finora siamo venuti dicendo, l'analisi dei singoli mestieri mostra per la maggior parte un legame esplicito col mondo del culto. La prevalenza dei mestieri per cui si può attestare questo legame — ed il legame con l'ambito religioso è spesso l'unico che mostrano — ci dimostra che non si tratta di un fatto di poco momento.

Se poi consideriamo come le attestazioni che ci sembrano « laiche » di mestieri riferite all'età regia sono quasi sempre relative alla costruzione di edifici sacri e di statue degli dèi, il rilievo che assume la nostra indagine non può che risaltare maggiormente.

Gli altri accenni sono infatti relativi all'arte della guerra.¹⁶²

Quelle che noi abbiamo ricavato sono evidentemente notizie frammentarie. Certo esse vanno ulteriormente analizzate in rapporto al contesto culturale che evocano; ma mostrandoci rapporti per alcuni mestieri con feste religiose (*sutores* e *tibicines* legati alla celebrazione delle *Tubilustria* e delle *Quinquatrus*, *factores*, *fabri aerarii* all'arcaica cerimonia degli *Argei*, alle festività delle *Quinquatrus* e dell'*Armilustrium*) — e per tutti — (meno evidentemente

¹⁵⁶ Serv. *ad Aen.* I 448, IV 263.

¹⁵⁷ Paul. Fest. 10M: « *acieris*, *securis aenea* qua in sacrificiis utebantur sacerdotes ».

¹⁵⁸ È un coltello da sacrificio il cui ricordo ci è rimasto attraverso Festo (348 M) e Servio (*ad Aen.* IV 262) risalenti al trattato *de jure pontificio* di M. Antistio Labeone, contemporaneo di Augusto. All'epoca il metallo era stato sostituito col ferro, restava di bronzo solo il manico, ma precedentemente era tutto di bronzo. Era riservato ai culti del Flamine, delle Vestali, dei Pontefici. Gli esemplari sacri erano conservati nella cappella di Ops Consiva nella Regia, assieme ai *tubi* ed al *praefericulum* di bronzo.

¹⁵⁹ Fest. 249 L: « *vas aeneum sine ansa patens summum, velut pelvis, quo ad sacrificia utebantur* »; anche questo oggetto era conservato (il suo esemplare sacro) nella Regia.

¹⁶⁰ Vaso con lungo manico per raccogliere il vino nelle libazioni; cf. K. LATTE, op. cit., p. 384.

¹⁶¹ Ascia di bronzo usata dai pontefici; cf. K. LATTE, op. cit., l.c.

¹⁶² Ricordiamo in modo particolare le *centuriae opificum*, che comprendono corpi di artigiani utili all'arte della guerra: *fabri aerarii*, *fabri tignarii*, *tibicines*, *cornicines*.

per gli *aurifices*) - cenni quasi esclusivi sull'uso dei loro prodotti per la celebrazione del culto, sono chiaramente una spia interessante di quello che doveva essere un tessuto organico di notizie assai vivo in ambito pontificale, perché legato al culto, che collegava alcuni mestieri artigiani — sono significativamente mancanti i lavoratori del ferro¹⁶³ — e θεῶν τιμαί alla Roma della prima organizzazione comunitaria e pertanto a Numa Pompilio.

Ci sembra infine non debba esser trascurato il dato plutarco che collega il σύστημα delle τέχναι alla fusione etnica della Roma delle origini.

Qui ci limiteremo ad alcuni cenni intorno al problema, che in realtà meriterebbe un'analisi a fondo ed un esame anche sulla base dei legami che notizie della tradizione mostrano tra alcuni mestieri ed il mondo sabino; oggi peraltro la critica mostra un rinnovato interesse proprio al problema della sabinizzazione della Roma delle origini.¹⁶⁴

In realtà colpisce il fatto che la versione plutarca della vita di Numa sia una delle più fortemente sabinizzanti: ci limiteremo qui a sospettare che oltre alla dipendenza varroniana, certamente, ciò sia ascrivibile, almeno per quello che riguarda la notizia delle

¹⁶³ Quindi la società ci si presenta sostanzialmente al livello della diffusione e lavorazione del bronzo. Questo implica un certo tipo di società organizzata, richiesta da una evoluzione culturale e tecnica arrivata al livello della produzione del bronzo, per il reperimento delle materie prime e la distribuzione di esse e dei manufatti, e non ancora a quello, che determina una società più articolata e « democratica », della produzione e della lavorazione del ferro. Questo dato in sostanza si aggiunge a quello dei collegamenti con l'ambito del culto, dandoci chiaramente l'immagine di un contesto sociale arcaico, in cui la valenza religiosa dei fenomeni è quella preponderante, organizzato per altro in forme unitarie dall'attività di un re.

¹⁶⁴ In particolare attraverso gli studi di J. POUCKET, di cui vogliamo ricordare, tra gli ormai numerosi lavori, le *Recherches sur la légende sabine des origines de Rome*, Kinshasa, 1967 e l'ultimo articolo, *Le Sabins aux origines de Rome, Orientation et problèmes*, apparso in *Aufstieg und Niedergang des römischen Welt*, I, 1972. La sua tesi considera la « leggenda » della presenza sabina nella Roma delle origini definitivamente formata non prima degli inizi del III sec., forse sotto la spinta della conquista della Sabina centrale; una origine più antica avrebbe avuto la leggenda di Tito Tazio, nata sulla base dei contatti tra i Romani e i Sabini della bassa Sabina nella prima metà del V secolo a.C.

διανομή κατὰ τέχνας all'importanza dei rapporti tra le popolazioni sabelle centroitaliche e quelle greche suditaliche, su cui già il Pais poneva l'accento.¹⁶⁵ Fra l'altro, l'importanza — nella tradizione — del dato della fusione etnica è ribadito da una interessante notizia di Macrobio,¹⁶⁶ che collega ancora una volta fatti associativi all'unificazione etnica, ricordando come furono create *sodalitates* durante il regno di Romolo, « comunicato regno cum Tito Tatio ». Ci limitiamo qui a farne cenno; il riferimento riveste certamente comunque un estremo interesse proprio per capire la dinamica della tradizione su fenomeni associativi nella Roma delle origini.

In conclusione, dunque, sulla base di notizie di tradizione religioso-pontificale, sotto l'influenza delle popolazioni dell'Italia centrale, che portavano a sottolineare la presenza sabina, si venne ad elaborare, nel clima creato dalla Taranto del IV secolo, la figura del Numa della διανομή τοῦ πλήθους κατὰ τέχνας. Questa tradizione cioè ci sembra legata a notizie di gruppi di mestiere, legati al culto, e connessi per questa via al legislatore religioso Numa e quindi alle lotte etniche tra Sabini e Romani alle origini della città, in cui la figura del re sabino poteva inserirsi.

La tradizione che raccoglie Plutarco ci si rivela così in tutta la sua importanza: l'elaborazione degli ambienti pitagorici della Taranto del IV secolo identifica il livello delle notizie cui ha attinto questa tradizione greca con la sua particolare mentalità, esercitando le sue deformazioni; la presenza di specifici elementi locali, legati al mondo culturale ed ai rapporti romano-sabini, indica che si tratta appunto di tradizioni locali, vive in particolare in ambito pontificale e influenzate dalla mediazione delle popolazioni sabelliche dell'Italia centrale.

A questa tradizione si collegano evidentemente le altre notizie in nostro possesso circa i *collegia*, attraverso modi e tramiti che preciseremo meglio altrove.

¹⁶⁵ Cf. quanto dice E. GABBA, op. cit. p. 164, nel testo ed alla nota relativa.

¹⁶⁶ PETER, *F.H.R.*, Tuditanus, Ann. fr. 2: « Harum (scilicet nundinarum) originem quidam Romulo adsignavit, quem, communicato regno cum Tito Tatio, sacrificiis et sodalitatibus institutis, nundinas quoque adiecisse commemorant, sicut Tuditanus adfirmat » (Macr. *Sat.* I 16, 32).

ELIO LO CASCIO

PATRIMONIUM, RATIO PRIVATA, RES PRIVATA *

SOMMARIO. I 1. *Fiscus* e *patrimonium*. 2. Identità giuridica di *patrimonium* *fisci* e *patrimonium* *Caesaris*. 3. *Patrimonium* e *ager publicus*. 4. Indistinzione amministrativa di *patrimonium* *fisci* e *patrimonium* *Caesaris*. 5. Il *patrimonium* in Egitto. 6. L'amministrazione centrale e periferica del *patrimonium*. II 1. Qualificazione giuridica di *ratio* e *res privata*. 2. Motivazioni e data delle istituzioni della *ratio privata* e della *res privata*. 3. Sviluppi della distinzione tra *patrimonium* e *res privata* nel III e IV secolo.

I. VOLENDO ricostruire le modalità attraverso le quali si crea e si sviluppa la proprietà imperiale, ci si trova immediatamente di fronte, come problema preliminare, quello di stabilire la differenza tra *fiscus* e *patrimonium*: tra il complesso dell'amministrazione finanziaria che fa capo all'imperatore e l'insieme dei suoi beni patrimoniali. Si tratta di vedere se questa distinzione rimanda a una differenza nella condizione giuridica del *fiscus* e del *patrimonium*, e cioè nel rapporto che lega l'uno e l'altro all'imperatore, o se la differenza vada piuttosto istituita sul piano della significazione originaria dei due termini: del *fiscus* come cassa e, per estensione semantica, come amministrazione finanziaria imperiale; del *patrimonium*, come sostanza patrimoniale (che ovviamente include anche i redditi fiscali) dell'imperatore.

Che quest'ultima soluzione, che esclude che la differenza tra *fiscus* e *patrimonium* possa toccare la natura del rapporto con l'imperatore, sia la soluzione data ai più vari livelli cronologici dalla coscienza giuridica romana, non solo nelle opere della giurisprudenza, ma anche in taluni accenni delle fonti letterarie (e anzi è già esplicitamente presente in un luogo famoso di Seneca),¹ parrebbe

* Ringrazio il prof. Santo Mazzarino, per la cura con cui ha seguito questa ricerca, nata nell'ambito della sua scuola, e il prof. Giovanni Pugliese Carratelli, per l'attenzione prestata al mio lavoro.

¹ *De benef.* VII 6, 3: « Caesar omnia habet, fiscus eius privata tantum ac sua; et universa in imperio eius sunt, in patrimonio propria ». Tentativi di penetrare, in un modo o in un altro, il significato dell'equivalenza stabilita dal luogo senecano (che è la prima attestazione, nelle fonti letterarie, dell'accezione poi comune di *fiscus*) sono stati compiuti, nella bibliografia più recente, dal

dimostrarlo in maniera non equivoca il modo nel quale fu concepito dal pensiero giuridico romano il rapporto tra il *princeps* e il *fiscus*.

In realtà non sembra ancora oggi possibile confutare il punto centrale della ricostruzione fornita dal Mommsen (e da altri sulla sua scia) del *fiscus* imperiale,² la tesi cioè della titolarità dell'imperatore sul « fisco », proprio perché essa appare l'unica che sia veramente confortata dalla testimonianza delle fonti. Le altre due ipotesi presenti nella storia del problema, quella cioè dello stato come soggetto giuridico del *fiscus*³ e l'altra che tende a vedere il *fiscus* come autonoma persona giuridica,⁴ non paiono avere l'appoggio di alcuna esplicita dichiarazione delle fonti antiche; mentre ad un'approfondita analisi, attenta ad evitare l'indebita intrusione di categorie del pensiero giuridico moderno in un'esperienza che non le ha conosciute, si rivelano improponibili. L'ipotesi, infatti,

LAST, *The fiscus: a note*, « JRS », XXXIV, 1944, p. 55 s.; dal JONES, *The 'aerarium' and the 'fiscus'*, « JRS », XL, 1950, p. 25 (ripubblicato in *Studies in Roman government and law* [1960], p. 108); dal MILLAR, *The fiscus in the first two centuries*, « JRS », LIII, 1963, p. 29; dal DE MARTINO, *Storia della costituzione romana*, IV 2 (1965), p. 805, n. 31; dal BRUNT, *The 'fiscus' and its development*, « JRS », LVI, 1966, p. 76; dal BALDACCI, *'Patrimonium' e 'ager publicus' al tempo dei Flavii*, « Par. d. Pass », XXIV, 1969, p. 350 s.; dal BOULVERT, *Le « fiscus » dans Sénèque de beneficiis 4.39.3*, « Labeo », XVIII, 1972, p. 205. Il motivo della contrapposizione di *imperium* a *patrimonium* torna poi, in termini analoghi, nel *Panegirico a Traiano* di Plinio (50, 2): « Est quod Caesar non suum videat, tandemque imperium principis quam patrimonium maius est ».

² MOMMSEN, *Staatsrecht*³, II p. 998 ss. L'indicazione degli studiosi che hanno seguito il MOMMSEN, in DE MARTINO, op. cit., IV 2, p. 812, n. 58; e in ORESTANO, *Il problema delle persone giuridiche in diritto romano*, I (1968) p. 241 s., n. 149.

³ È l'ipotesi legata al nome del HIRSCHFELD (*Die kaiserliche Verwaltungsbeamten bis auf Diocletian*² [1905], p. 8 ss., p. 11 ss.) ed è la più seguita, particolarmente fra gli storici, più che fra i romanisti: letteratura in DE MARTINO, loc. cit. (in cui tale impostazione viene accolta, col ritenere che il *princeps* disponga del *fiscus*, in quanto organo dello stato, allo stesso titolo per il quale i magistrati repubblicani dispongono dell'*aerarium*: cf. le obiezioni del DE FRANCISCI, *Nuovi appunti intorno al principato*, « BIDR », LXIX, 1966, p. 76 ss.), e in ORESTANO, loc. cit.

⁴ Formulata in questo secolo dal MITTEIS, *Röm. Privatrecht*, I (1908), p. 349, e seguita dalla VON BOLLA, *Die Entwicklung des Fiskus zum Privatrechtssubject mit Beiträge zur Lehre vom Aerarium* (1931).

che fa centro delle imputazioni giuridiche del *fiscus* lo stato, si rivela antistorica nella misura in cui, ignorando la testimonianza della giurisprudenza, che vedeva l'opposizione tra *aerarium* e *fiscus* come corrispondente a quella tra *populus* e *princeps*, pone, come soggetto dei rapporti inerenti al *fiscus*, l'idea astratta e tutta moderna di stato, come un'entità distinta dalla concreta comunità delle persone che ne fanno parte (il *populus*) o dalla persona fisica di colui che detiene l'autorità di fatto.⁵ Per un motivo analogo dev'essere scartata anche la tesi che propone il *fiscus* come autonoma persona, giacché anch'essa nasce dal trasferire sul terreno della speculazione giuridica romana un modo di concepire i fatti giuridici che appartiene alla speculazione moderna. In realtà, anche laddove proprio il *fiscus* compare come soggetto di rapporti giuridici, non si può dire mai perduto il senso della sua relazione con l'imperatore. Dietro al *fiscus* c'è, insomma, sempre la persona fisica del *princeps*, e il *fiscus* resta sempre il *fiscus Caesaris*.⁶

D'altra parte è pure vero che, se l'imperatore non è un privato come gli altri (anche se il suo è un potere personale), la relazione di appartenenza che lega il *fiscus* al *princeps* individua un rapporto del tutto *sui generis*,⁷ che, semmai, più correttamente potrà essere

⁵ Cf. ORESTANO, op. cit., p. 277 ss.

⁶ *Ibidem*, p. 261 s.

⁷ Questa assoluta particolarità del rapporto tra il *princeps* e le *res fiscales* è stata messa in rilievo dall'ORESTANO, op. cit., p. 240 ss. Lo studioso accetta sostanzialmente l'ipotesi del MOMMSEN sulla titolarità del *princeps*, anche se ne rileva la contraddizione con la tesi dell'imperatore come magistrato. Concependo il potere del principe come un potere personale, derivante da un'autorità di fatto, che si costituisce essa stessa come un nuovo ordinamento opponentesi all'ordinamento del *populus*, l'ORESTANO scarta però esplicitamente le opinioni di coloro che hanno visto nel *princeps* un *privatus* come gli altri e nel *fiscus* un patrimonio privato; egli parla, viceversa, del « doppio volto », che assumerebbe il *fiscus* nel suo rapporto, da una parte con l'imperatore, dall'altra con i privati. La connotazione « pubblica » del fisco si manifesterebbe nella sua posizione indubbiamente diversa e privilegiata rispetto ai privati, in tutte le molteplici relazioni giuridiche in cui entra e nelle quali spesso compare, apparentemente esso stesso, come soggetto giuridico. La coscienza della contemporaneità del « doppio volto » del fisco, mentre aiuterebbe a comprendere l'apparente contrasto fra le fonti che riconducono esplicitamente il fisco all'imperatore e quelle che paiono considerare il *fiscus* stesso come soggetto di relazioni giuridiche, permetterebbe di giustificare la varietà delle interpretazioni moderne.

considerato analogo a quello di tutt'intero il *populus* nei confronti del suo *patrimonium* o dell'*aerarium*. E chi osservi la situazione che s'è venuta a creare col principato e metta nel dovuto rilievo la funzione particolare, la destinazione « pubblica », delle entrate fiscali e la posizione privilegiata che il « fisco » assume nei rapporti con i privati, potrà, a ragione, inserire la singolarità del rapporto *princeps-fiscus* nell'evoluzione per la quale tutt'intero un nuovo « ordinamento » — quello del *princeps* — si va sostituendo all'antico — l'ordinamento del *populus*: da questo punto di vista — di chi guardi, cioè, all'evoluzione ordinamentale nel suo complesso, e nel suo presentarsi come fatto concluso e compiuto, e individui il significato del rapporto *princeps-fiscus* in quanto si inquadri in quell'evoluzione — si è potuto parlare d'una fondamentale diversità della relazione tra il principe e le cose fiscali dal *dominium* privatistico, anzi d'un suo sostanziale svincolarsi dall'alternativa *ius publicum-ius privatum*.⁸ Va peraltro riconosciuto che il risvolto, in qualche modo, « pubblicistico » del rapporto stesso, pur concretamente presente alla coscienza giuridica romana, non le ha impedito di continuare sempre a pensare l'imputazione del *fiscus* al *princeps* in termini di vero e proprio diritto di proprietà, con quella che può apparire una contraddizione alla rigida coerenza sistematica e alla capacità di astrazione moderne. Non si può dire, infatti, che la mutazione di fatto nell'organizzazione del potere e dell'amministrazione abbia richiesto l'elaborazione d'un nuovo particolare istituto giuridico per esprimere il rapporto tra il *princeps* e la nuova amministrazione finanziaria e patrimoniale che sorgeva al di fuori e accanto alla vecchia amministrazione finanziaria e patrimoniale del *populus* (ciò che avrebbe richiesto, tra l'altro, una piena definizione istituzionale dei poteri del *princeps*, in contrasto con la dichiarata volontà di mantenere l'ordinamento almeno formalmente invariato). Lo strumento concettuale che diede forma giuridica al nuovo complesso amministrativo, continuò a essere

⁸ Cf. ORESTANO, op. cit., p. 247 s., a proposito della costituzione di Caracalla C.I. VII 49, 1, dalla quale si dedurrebbe, per la tripartizione ivi attestata tra una *causa privata*, una *publica* e una *fiscalis*, che la *causa fiscalis* si pone « fuori dell'alternativa concettuale *ius publicum - ius privatum* »; in senso analogo MASI, *Ricerche sulla 'res privata' del 'princeps'* (1971), p. 52 s., n. 236.

quello del *dominium*, e questo indipendentemente dal problema se la titolarità del *fiscus* fosse riconosciuta al *princeps*, in quanto persona privata o in quanto esercitasse taluni uffici magistratuali, ovvero, come sembra più probabile, indistintamente alla persona e alla « funzione ». La relazione *princeps-fiscus* avrebbe individuato una fattispecie diversa dal *dominium* privatistico, quando si fosse espressa in forme giuridiche la sostanziale alterità di essa rispetto al *dominium* e quando quest'alterità fosse entrata, come tale, nella definizione formale del nuovo ordinamento, per esempio con la limitazione del potere di disponibilità da parte del *princeps*, prevista da una norma esplicita e non solo dettata da motivi di opportunità politica. Ora, che la coscienza giuridica romana, riconoscendo l'intrinseca novità della situazione istituzionale venutasi a creare col principato, cogliendo la modificazione « ordinamentale », come la colse, abbia mai esplicitamente rinunciato per questo motivo a spiegare il rapporto *princeps-fiscus* dal punto di vista del fatto giuridico di cui esso appariva una sia pur singolare evoluzione, a far rientrare, in ultima analisi, entro lo schema del diritto di proprietà la disponibilità dell'imperatore sulle cose fiscali, non sembra, anche se nella stessa giurisprudenza è dato cogliere, talvolta, la coscienza dell'inadeguatezza di quella categoria generale a comprendere in sé l'indubbia originalità del rapporto.⁹

⁹ Cf. *infra*, p. 66 ss. e n. 20. Non sembra ingiustificato né immotivato chiedersi se l'esistenza di qualche precedente, così nella realtà giuridica romana, come anche in esperienze culturali con le quali il mondo romano poté entrare in rapporto, abbia potuto suggerire che si utilizzasse una categoria come quella del *dominium* per definire giuridicamente l'avocazione a sé da parte del *princeps* di tutta una serie di compiti, in materia finanziaria e patrimoniale, una volta assolti dall'amministrazione del *populus*. È quello che faceva il Mommsen, quando cercava nell'esperienza romana che precede il principato qualche esempio di diritto di proprietà con connotazioni particolari, che si potesse assomigliare al diritto del principe sul fisco, e per questo indicava il rapporto che legava il generale vittorioso alle *manubiae* o quello che legava gli edili alle somme destinate all'apprestamento dei giochi: anche se né l'uno né l'altro dei due esempi si riconosca pertinente — sia da parte di chi ha accettato l'ipotesi della titolarità del *princeps* sulle *res fiscales* (ORESTANO, op. cit., p. 244 s.), sia da parte di chi, viceversa, l'ha negato (DE MARTINO, op. cit., IV, 2, p. 815) si è insistito, con motivazioni evidentemente diverse, sull'inaccettabilità delle proposte mommseniane —, l'esigenza che sta alla base dell'ipotesi del Mommsen pare doversi riconoscere pienamente giustificata.

È evidente, comunque, che dalla risposta alla domanda su chi sia titolare del *fiscus* discende il modo di configurare la differenza tra *fiscus* e *patrimonium Caesaris*. Per chi aderisce alla tesi del Mommsen nessuna differenza di natura giuridica vi può essere tra *fiscus* e *patrimonium*: l'identificazione fatta da Seneca, attendibile anche se in un testo non giuridico, va intesa perciò in modo letterale. Allora la distinzione fra i due termini deve cercarsi nel loro significato originario. *Fiscus* sarà la cassa dei redditi dell'imperatore (come *aerarium*, si potrebbe aggiungere, è quella dei redditi del *populus*),¹⁰ e *patrimonium* la sostanza imperiale. Il *fiscus* indica la cassa del *patrimonium*, mentre il *patrimonium*, una volta che la

Un'esigenza in qualche modo analoga è quella che ha mosso, recentemente, l'ÜRÖGDI (*Der Fiscus: ein Pfeiler der augusteischen Politik*, « Acta Ant. Hung. », XVI, 1968, p. 247 ss.) a proporre di vedere nell'ἰδιος λόγος tolemaico una sorta di modello al quale può essersi ispirato Augusto per l'ideazione del *fiscus* (nell'interpretazione dello studioso un tesoro pubblico sottoposto al principe in quanto *privatus*); la proposta, peraltro, appare contraddetta dall'immagine dell'ἰδιος λόγος romano, ma anche tolemaico (se è legittimo postulare una precisa continuità dei due istituti), qual è possibile formulare sulla base del *Gnomon*: cf. *infra*, n. 79. È bensì vero che la stessa esigenza di garantire una certa continuità nell'organizzazione politico-amministrativa dei regni orientali annessi, e quindi anche nella funzione ivi assolta dalla proprietà regia, potrebbe giustificare di per sé l'attribuzione al *princeps* di quella serie di imputazioni che facevano capo, prima dell'annessione, al monarca.

¹⁰ Il VASSALLI (*Concetto e natura del fisco*, « Studi senesi », XXV, 1908, p. 96, ora in *Studi giuridici* [1960], III, 1, p. 63), a proposito delle due nozioni di *aerarium* e *fiscus*, ha messo in rilievo che, a differenza della nozione di *fiscus*, che passò ad indicare da una certa epoca tutto l'insieme dei rapporti finanziari e patrimoniali facenti capo all'imperatore, « l'*aerarium* populi Romani non acquistò mai questa portata concettuale di patrimonio: fu la cassa pei beni mobili ». Questa limitazione concettuale del termine *aerarium* rispetto a quello di *fiscus* potrebbe, forse, essere considerata una spia della minore capacità dell'amministrazione del *populus*, insufficientemente articolata e duttile, rispetto a quella del *princeps*, di adeguarsi alla molteplicità dei problemi di ordine amministrativo posti da un impero tanto vasto, quanto variato nelle strutture organizzative dei suoi ambienti eterogenei. Per le varie accezioni del termine *fiscus* e per le sue attestazioni sin dall'età repubblicana, cf. in particolare JONES, art. cit., p. 25 ss. [107 ss.]; GARZETTI, '*Aerarium*' e '*fiscus*' sotto Augusto: storia di una questione in parte di nomi, « Athenaeum », n. s. XXXI, 1953, p. 298 ss.; COLI, « Noviss. Dig. Ital. », VII, p. 382, n. 1 (v. *Fisco: diritto romano*); BRUNT, art. cit., p. 76 ss.; STEFFENSEN, *Fiscus in der späten römischen Republik*, « Class. et Mediaev. », XXVIII, 1967, p. 254 ss. (contro

parola *fiscus* abbracci tutt'intero il complesso dei rapporti finanziari e patrimoniali dell'imperatore, può definirsi come *patrimonium fisci*.¹¹ Che a fianco di questo, ma distinto amministrativamente, vi sia una sorta di patrimonio personale dell'imperatore non va escluso, in linea di principio: ma deve escludersi che la differenza possa toccare la natura giuridica dei due patrimoni e che per il secondo possano sussistere regole diverse, in particolare nella successione, da quelle vevoli per il *patrimonium fisci*:¹² che la differenza, insomma, possa essere altra che quella della diversa destinazione dei redditi e della distinta amministrazione. Per chi, viceversa, rigetti l'ipotesi del Mommsen, il *patrimonium* privato dell'imperatore ha una sua natura giuridica diversa, evidentemente, da quella del *patrimonium fisci*, nel senso che sul suo *patrimonium*, e solo su questo, l'imperatore avrebbe avuto, almeno nei primi tempi del principato, un pieno potere di disposizione.¹³

la tesi di un uso, già in età repubblicana, del termine, per indicare la cassa del governatore provinciale); BALDACCI, art. cit., p. 349 ss.; BOULVERT, art. cit., p. 203 ss. (per le attestazioni in Seneca e Plinio).

¹¹ Cf. i luoghi di Ulpiano e Papiniano, esaminati *infra*, p. 66 ss.

¹² Cf. MOMMSEN, op. cit., II, p. 1001, n., e, per ciò che concerne il problema della *res privata*, *infra*, p. 99 ss.

¹³ È stato sostenuto dal DE MARTINO (op. cit., IV 2, p. 813 s.) che è indimostrato che le *res fiscales* seguissero la successione del *patrimonium*. In realtà, proprio gl'indizi che le fonti letterarie ci forniscono intorno alla trasmissione ereditaria nell'ambito della famiglia giulio-claudia, sembrano suggerire che questa trasmissione implicava necessariamente l'attribuzione della dignità imperiale al successore nel patrimonio. Il testamento di Augusto, così come è riferito da Suetonio (*Aug.* 101, 2-4) non pare provare la distinzione tra patrimonio privato e denaro pubblico, ma, semmai, solo la circostanza del tutto naturale che Augusto considerava il patrimonio relativamente al quale testava, come un patrimonio privato: in ogni caso è significativo che la designazione del successore nell'*imperium* si abbia nella persona dell'erede principale (tantoché il BÉRANGER, *Fortune privée impériale et État*, in *Mél. Bonnard* [1966], p. 160, può affermare che «c'est par la voie du droit privé successoral qu'Auguste assura sa succession politique»). La connessione tra la successione nella dignità e quindi nella titolarità delle *res fiscales* e quella del patrimonio privato si può scorgere in modo manifesto nel testamento fatto da Caligola in favore di Drusilla, erede dei suoi beni e dell'*imperium* (Suet. *Gai.* 24): ciò non potrà essere interpretato se non nel senso, appunto, che la successione nella fortuna imperiale implicava la successione nell'*imperium* (cf. MOMMSEN, op. cit., II, p. 1136, n.); ancora, alla morte di Tiberio e di Claudio, gli eredi

La documentazione, tuttavia, non autorizza ad affermare che quell'entità di beni che viene comunemente definita nelle fonti *patrimonium*, o *patrimonium Caesaris*, o *patrimonium principis*, abbia mai avuto una configurazione giuridica diversa dal *patrimonium fisci*. Né, ciò dicendo, ci si riferisce soltanto, né soprattutto a quella serie di testimonianze delle fonti letterarie che sono sembrate rivelare limitazioni anche nel potere di disposizione dell'imperatore sul *patrimonium*, e tra le quali è il noto, curioso aneddoto, trasmessoci dal biografo di Antonino Pio, secondo cui, quando Antonino, adottato da Adriano, fu elevato alla dignità di collega dell'imperatore, alla moglie che gli rimproverava mancanza di prodigalità nei confronti dei suoi familiari, rispose testualmente: « Stulta, posteaquam ad imperium transivimus et illud quod habuimus ante perdidimus »¹⁴ — come se, cioè, l'imperatore avesse la consapevolezza di aver perduto, con la presa del supremo potere, la possibilità di mantenere un patrimonio privato di cui liberamente disporre o l'altra notizia, secondo la quale lo stesso Antonino avrebbe trasmesso, verosimilmente prima di ascendere al trono, la sua privata fortuna alla figlia,¹⁵ spinto a ciò proprio dalla coscienza

sul trono sembrano aver avuto anche tutta l'eredità privata (cf. MOMMSEN, loc. cit., a proposito di Tac. *Ann.* XII, 69: cf. Cass. Dio LXII, 1; Suet. *Claud.* 44, per Nerone; Suet. *Gai.* 14, per Caligola; cf. anche HIRSCHFELD, op. cit., p. 9, n. 3): è significativo che non si potesse distinguere tra le due successioni. Pure istruttivo, in questo senso, è lo strano aneddoto, narrato da Cassio Dione (LXII 13, 2) a proposito di divorzio di Nerone da Ottavia: Burro avrebbe mostrato il proprio dissenso sull'opportunità del gesto e avrebbe anzi invitato l'imperatore a restituire alla figlia di Claudio, se la ripudiava, la dote, cioè, commenta Cassio Dione, la ἡγεμονία (« οὐκοῦν καὶ τὴν προίκα αὐτῆι » τοῦτ' ἔστι τὴν ἡγεμονίαν « ἀπόδος »). L'episodio parrebbe mostrare, ancora una volta, come la trasmissione del *patrimonium* non apparisse dissociabile dalla trasmissione dell'*imperium* e, conseguentemente, non fosse sentita possibile, nella successione ereditaria, una distinzione tra patrimonio privato e patrimonio fiscale.

¹⁴ H. A. *Vita Ant.* 4, 8.

¹⁵ H. A. *Vita Ant.* 7, 9: « Patrimonium privatum in filiam contulit, sed fructus rei publicae donavit ». H. A. *Vita Ant.* 12, 8: « Privatum patrimonium filiae reliquit. Testamento autem omnes suos legatis idoneis prosecutus est ». La duplice menzione del trasferimento dei beni alla figlia (e la sua probabile connessione con l'aneddoto di *Vita Ant.* 4, 8) ha offerto un delicato problema interpretativo. ■ MOMMSEN (op. cit., II, p. 999, n. 1) legò in un'esegesi unitaria i tre passi: Antonino, appena giunto al potere, avrebbe dichiarato di voler destinare alla *res publica* i frutti della sua fortuna privata proprio allo stesso

di non potere essere contemporaneamente titolare del *patrimonium imperiale* - del patrimonio della funzione imperiale - e del patri-

modo di quelli del *patrimonium*, che riceveva dal suo predecessore; ma nello stesso tempo avrebbe manifestato l'intenzione di trasmettere la proprietà dei beni privati ai suoi discendenti di sangue, esclusi dalla successione nell'*imperium*: la disposizione, tuttavia, dal momento che egli aveva mantenuto in sua tutela la propria prole, sarebbe stata produttiva di effetti solo per la corrispondente disposizione testamentaria. Così, mentre l'eredità di Adriano e i beni acquisiti dopo la sua designazione sarebbero andati al successore e all'altro figlio adottivo, la fortuna personale di Antonino sarebbe passata alla figlia. Un'analoga ricostruzione è, ora, in MASI (op. cit., p. 6 ss.). Il SIBER (*Zur Entwicklung der römischen Prinzipatverfassung*, « Abhandl. d. sächsisch. Akad. d. Wiss. », phil.-hist. Kl., 42, n. 3, 1933, p. 45, n. 1) ha ritenuto, viceversa, che anche il primo dei due passi alluda a una disposizione testamentaria (cf. le osservazioni, a questo proposito, del MASI, loc. cit.). Il NESSELHAUF, *Patrimonium und res privata des römischen Kaisers, Historia-Augusta Colloquium 1963* (1964), p. 78, n. 12, aderendo sostanzialmente all'ipotesi del MOMMSEN, ha dato, dal canto suo, del duplice accenno dell'autore della vita una spiegazione diversa, collegata con quanto egli stesso postula in merito alla data e alla procedura di istituzione della *ratio privata*, su cui *infra*, n. 107. La ragione di tale duplice accenno potrebbe risiedere, tuttavia, semplicemente in un'esigenza narrativa: nel cap. 7 l'autore della vita vuol mettere in evidenza la sennata ed onesta amministrazione di Antonino, curante di moderare le spese specialmente per quanto è inerente alla sua persona, alla sua famiglia, alla corte; una saggia, corretta e parsimoniosa amministrazione, tutta volta agli interessi della comunità: in questo contesto si inserisce la notizia che « *patrimonium privatum in filiam contulit, sed fructus rei publicae donavit* », dove, evidentemente, quello che più sta a cuore al biografo di segnalare è proprio il fatto che, pur avendo Antonino riservato il proprio patrimonio di privato cittadino alla figlia, aveva disposto tuttavia che i redditi di esso fossero utilizzati per scopi pubblici. Nel cap. 12, venendo a parlare delle disposizioni *mortis causa* (non necessariamente relative al *patrimonium privatum*, se l'espressione « *Testamento autem* » che ne introduce la citazione ha, come mi sembra, un valore avvertativo rispetto a quel che precede), il biografo può avere avvertito l'opportunità di ricordare la precedente donazione, senza peraltro che questo implichi la sua conferma testamentaria. Quanto al senso complessivo delle tre notizie potrebbe proporsi una ricostruzione diversa da quella mommseniana. Va osservato anzitutto che non è esplicitamente affermato dal biografo né che la riserva dei frutti alla *res publica* sarebbe durata per il tempo della vita di Antonino, né che Faustina sia rimasta nella tutela del padre, né che la donazione (e che si tratti di donazione avente efficacia immediata pare certo) sia stata compiuta da Antonino al momento dell'ascesa al trono. In secondo luogo, non è stato versato nella discussione, dagli studiosi che hanno dibattuto il problema, un luogo della *Vita* di Marco

monio privato, e avrebbe così inaugurato (o forse proseguito) una consuetudine rispettata poi da Pertinace¹⁶ e da Didio Giu-

(19, 7-9) che potrebbe essere in qualche modo significativo: « Multi autem ferunt Commodum omnino ex adultero natum, si quidem Faustinae satis constes apud Caietam condiciones sibi et nauticas et gladiatorias elegerit, de qua cum diceretur Antonino Marco, ut eam repudiaret, si non occideret, dixisse fertur: 'si uxorem dimittimus, reddamus et dotem', dos autem quid haberetur nisi imperium quod ille ab socero volente Hadriano adoptatus acceperat? ». Si tratta certo di un *tópos* storiografico, collegato evidentemente con il passo sopra ricordato (n. 13) di Cassio Dione a proposito di Nerone ed Ottavia. Tuttavia l'aneddoto potrebbe anche adombrare il pensiero del biografo o della sua fonte) sulla giustificazione del potere di Marco e in genere sulla trasmissione dell'*imperium* (e del *patrimonium*) da Adriano, ad Antonino, a Marco e Vero: soprattutto lo lascia pensare la precisa notazione « imperium quod ille ab socero volente Hadriano adoptatus acceperat », che si lega con gli altri passi delle biografie di Adriano, di Elio Cesare, di Antonino, di Marco, di Lucio Vero, che si riferiscono al cosiddetto regolamento successorio di Adriano. Che anche i passi esaminati della vita di Antonino possano esser letti alla luce del regolamento adrianeo potrebbe suggerirlo la circostanza (difficilmente giustificabile nella ricostruzione del Mommsen) che proprio colei alla quale Antonino trasmetteva la sua privata fortuna, nelle intenzioni di Adriano doveva divenire la sposa del futuro Lucio Vero (*H. A. Vita Ael.* 6, 9; *Vita Ver.* 2, 2-4). Pur senza accedere all'ingegnosa ricostruzione del CARCOPINO (*L'hérédité dynastique chez les Antonins*, « Rev. des Ét. Anc. », LI, 1949, pp. 262-321, ripreso con qualche aggiunta in *Passion et politique chez les Césars* [1958], pp. 143-222; *Le retour a l'hérédité chez les Antonins*, « Annuaire de l'Inst. de Phil. et d'Hist. Orient. », **XX**, 1949, pp. 109-121 [*Mél. Grégoire*, 1]; cf. anche GRENADE, *Le règlement successoral d'Hadrien*, « Rev. des Ét. Anc. », LII, 1950, pp. 258-277), secondo il quale il piano adrianeo avrebbe avuto lo scopo di garantire la successione a Lucio Vero, presunto nipote di Adriano, si potrebbe pensare che anche le disposizioni di Antonino in merito al proprio patrimonio siano state previste dal regolamento successorio di Adriano, quasiché si volesse assicurare con la trasmissione del *patrimonium* privato di Antonino a Lucio Vero (magari come *dos adventicia*, di cui fosse esclusa la ripetizione, se non in caso di ripudio, costituita da Faustina stessa, emancipata?), una particolare aspettativa di lui all'*imperium*: le disposizioni di Adriano sarebbero poi state disattese, con il matrimonio tra Marco e Faustina. Se la misura antoniniana va inquadrata nelle oscure vicende della successione di Adriano, non si possono più trarre dai passi in esame conclusioni di ordine generale sulla configurazione giuridica del *patrimonium*: e forse anche la *pointe* della risposta di Antonino alla moglie potrà trovare una spiegazione diversa da quella suggerita.

¹⁶ Cass. Dio, LXIII, 7, 3 (Xiph.): ἀλλ' οὐδ' ἐν τῷ παλατίῳ αὐτὸν ἔτρεφεν, ἀλλὰ καὶ πάντα τὰ ὑπάρχοντα αὐτῷ πρότερον ἐν τῇ πρώτῃ εὐθὺς ἡμέρᾳ

liano.¹⁷ A parte il fatto che l'interpretazione che viene comunemente data di queste notizie non è forse così certa, come sembra, è evidente che la supposta preoccupazione degli imperatori di evitare la confusione del proprio patrimonio di privati cittadini con il *patrimonium* imperiale, per garantirlo ai propri familiari, potrebbe egualmente giustificarsi supponendo che il *patrimonium*, considerato originariamente come meramente privato, avrebbe acquistato in seguito (e segnatamente con l'ascesa al potere della dinastia flavia) la caratteristica di patrimonio della funzione imperiale, di patrimonio, cioè, del quale fosse imposto da invalicabili consuetudini al *princeps* di non disporre per scopi privati.

Assai più decisivi sono piuttosto quei luoghi ulpianeî, che attraverso il loro confronto rivelano la piena identità, dal punto di vista della configurazione giuridica, dei « loca... in fisci patrimonio » con i « praedia Caesaris... in formam patrimonii redacta », più decisiva è la documentazione epigrafica e papirologica che sembra dimostrare la piena identità di *patrimonium fisci* e di *patrimonium Caesaris*.

ἀποθέμενος, ταῦτά τε τοῖς τέκνοις διένειμε (καὶ γὰρ καὶ θυγατέρα εἶχε) καὶ παρὰ τῶ πάλαι διαίτασθαι αὐτὰ ἐκέλευσεν, ὀλίγα ἄττα αὐτοῖς, ὡς πατήρ, καὶ οὐχ ὡς αὐτοκράτωρ συγγινόμενος. Cf. *H. A. Vita Pertin.* II, 12 e 13, 4.

¹⁷ *H.A. Vita Iul.* 8, 9: « Filiam suam potitus imperio dato patrimonio emancipaverat. Quod ei cum Augustae nomine statim sublatum est ». È interessante notare come nemmeno donando il patrimonio alla figlia Didio Giuliano abbia potuto serbarlo alla trasmissione familiare. La *res Iuliani*, come complesso di beni compreso nella *res privata*, che ci è noto dalla *Notitia Dignitatum*, *occ.* XII 24, è, forse da identificare con questo stesso patrimonio: cf. gli autori citati in MASI, *op. cit.*, p. 17, n. 67 (e, in più, E. STEIN, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Reiches* [1919], p. 169). Sulla possibilità che nella *pars Faustinae*, complesso patrimoniale attestato anch'esso dalla *Notitia dignitatum* (*occ.* XII 9), possa riconoscersi il *patrimonium* donato da Antonino alla figlia, cf. CLEMENTE, *La « Notitia Dignitatum »* (1968), p. 87 s.; MASI, *op. cit.*, p. 16 (con la letter. precedente). — Per il luogo di Herod. II, 4, 7, secondo il quale Pertinace τοῖς τε βασιλικαῖς κτήμασιν ἐκώλυσεν αὐτοῦ τὸννομα ἐπιγράφεσθαι, εἰπὼν αὐτὰ οὐκ ἴδια τοῦ βασιλεύοντος εἶναι, ἀλλὰ κοινὰ καὶ δημόσια τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς, si vedano le osservazioni di ORESTANO, *op. cit.*, p. 248 s., n. 162, contro DE MARTINO, *op. cit.*, IV, 2, p. 814; dal passo si deduce, comunque, che dai predecessori di Pertinace l'imputazione al principe dei beni patrimoniali era considerata pacifica (e Pertinace avrà potuto ritenersi κοινὰ καὶ δημοσια τῆς

2. Commentando l'editto del pretore, là dove si dichiara l'*interdictum de loco publico*,¹⁸ Ulpiano osserva che « tam publicis utilitatibus quam privatorum per hoc prospicitur »; proseguendo: « loca enim publica utique privatorum usibus deserviunt, iure scilicet civitatis, non quasi propria cuiusque, et tantum iuris habemus ad optinendum, quantum quilibet ex populo ad prohibendum habet ». Più avanti viene riferita la definizione di Labeone di *locus publicus*: « Publici loci appellatio, quemadmodum accipiatur, Labeo definit, ut et ad areas et ad insulas et ad agros et ad vias publicas itineraque publica pertineat ». Infine Ulpiano distingue i *publica loca* da quelli *in fisci patrimonio*, per affermare, sia pure con prudenza, che per essi non vale l'*interdictum* del pretore: « Hoc interdictum ad ea loca, quae sunt in fisci patrimonio, non puto pertinere: in his enim neque facere quicquam neque prohibere privatus potest: res enim fiscales quasi propriae et privatae principis sunt. igitur si quis in his aliquid faciat, nequaquam hoc interdictum locum habebit: sed si forte de his sit controversia, praefecti eorum iudices sunt ». Questa definizione delle *res fiscales* data da Ulpiano, « quasi propriae et privatae principis », è stata, com'è noto, uno degli argomenti fondamentali per sostenere la tesi della titolarità dell'imperatore sul *fiscus*.¹⁹ Nello stesso tempo, però, l'indiscutibile attenuazione rappresentata dal *quasi*, è stata considerata come — al contrario — l'indizio d'una limitazione nel potere di disporre delle cose fiscali, quasiché l'imperatore fosse il semplice rappresentante dello stato; e ha spinto così a dissociare il *fiscus* dall'imperatore come persona.²⁰

*Ρωμαίων ἀρχῆς, in quanto quei beni non gli pervenivano in una successione regolare). Del resto, è significativo che lo stesso Erodiano non trovi altro attributo per definire i κτήματα, se non quello, appunto, di βασιλικός.

¹⁸ D. XLIII 8, 2, 1-4.

¹⁹ Cf. MOMMSEN, op. cit., II, p. 998 s.; in modo parzialmente diverso VASSALLI, op. cit., p. 87 s. [III, 1, p. 56 s.].

²⁰ Cf. già HIRSCHFELD, op. cit., p. 12; LAST, art. cit., p. 53 s.; 57 s.; GARZETTI, art. cit., p. 303, n. 3; DE MARTINO, op. cit., IV, 2, p. 813 (il quale mette in dubbio la genuinità del testo di Ulpiano); BRUNT, art. cit., p. 86. L'ELIACHEVITCH (*La personnalité juridique en droit privé romain* [1942], p. 40) ha sostenuto che questo passo dimostrerebbe il contrario di quel che MOMMSEN pensava: se infatti la giurisprudenza romana avesse considerato il *fiscus* come proprietà dell'imperatore, secondo lo studioso, non si spiegherebbe perché mai Ulpiano possa avere avvertito l'esigenza di chiarire che sui *loca in fisci patrimonio* non

In realtà, la lettura dell'intero passo ulpiano sembrerebbe suggerire un'interpretazione piú complessa. Ulpiano risponde, in questo passo, al quesito, se sia possibile applicare l'*interdictum de loco publico* ai « loca quae sunt in fisci patrimonio »; a *loca*, cioè, la cui funzione e destinazione « pubblica » (in senso moderno) potrebbe invitare a un'identificazione coi *loca publica*; e risponde in maniera negativa, tenendo presente la natura giuridica differente dei primi rispetto ai secondi: i primi, in quanto « privatorum usibus deserviunt », sono *in usu publico*, sono inappropriabili (« non quasi propria cuiusque »), sottratti al commercio; i « loca quae sunt in fisci patrimonio », viceversa, in quanto *in patrimonio*, sono appropriabili, anzi, sono proprietà dell'imperatore e, comunque, per

vale l'*interdictum de loco publico*. Il ragionamento è capzioso: in realtà, il motivo per il quale potrebbe sorgere, secondo Ulpiano, l'idea di assomigliare ai *loca publica* i *loca in fisci patrimonio*, è, come risulta nettamente dal confronto con l'altro passo ulpiano sopra esaminato, il fatto che, in concreto, i *loca in fisci patrimonio* sono generalmente non commerciati: ma lo sono solo da un punto di vista pratico e per consuetudine (« cum distrahi non soleant », dice Ulpiano, D. XXX 39, 10, cf. *infra*, p. 72 ss., a proposito dei *praedia Caesaris*), non perché, per loro « natura », siano *extra commercium*, tant'è vero che, al momento poi di stabilire, da un punto di vista rigorosamente giuridico, se l'*interdictum* possa valere anche sui *loca in fisci patrimonio*, Ulpiano risponde in maniera negativa, tenendo presente che le « res... fiscales quasi propriae et privatae principis sunt ». Secondo l'ELIACHEVITCH il motivo dell'esclusione si deve scorgere nel fatto che « le patrimoine du fisc... est considéré comme si (*quasi*) c'était la propriété du prince ». Un'analoga interpretazione del *quasi* ulpiano (ma svolta in modo assai più esplicito e denso di significato) è nell'esame del passo, compiuto dall'ORESTANO (op. cit., p. 249 s.). L'ORESTANO osserva, infatti, che « l'affermazione ulpiana... ha il suo accento logico nel *quasi*, il quale ha in questo caso valore chiaramente equiparativo, di *perinde ac si*, e non quello dell'avverbio italiano 'quasi': non ci troviamo, insomma, di fronte ad una qualificazione giuridica impropria, di cui il *quasi* sottolineerebbe il carattere approssimativo, ma di fronte all'equiparazione delle *res fiscales* a quelle *privatae*. Equiparazione, si badi, e non completa assimilazione, nella stessa misura in cui il *princeps*, quantunque il suo potere sia personale, non è un *privatus* qualsiasi ». La definizione proporrebbe, insomma, una qualificazione tecnica (e non generica) del rapporto di pertinenza delle *res fiscales* col *princeps*, con la quale si attribuiscono gli effetti giuridici di una fattispecie di diritto privato (il diritto di proprietà) ad un tipo di rapporto, che, per la natura del suo soggetto giuridico, dovrebbe essere in qualche modo differente. Che ci sia questa precisa coscienza, in Ulpiano, da una parte, dell'esistenza, dal punto di vista del diritto sostanziale, di forme giu-

loro natura sono in commercio. La funzione pubblica dei primi si esprime, appunto, nella loro sottrazione al *commercium*; la funzione pubblica dei secondi, invece, si esercita nella loro appartenenza alla proprietà privata del *princeps*, della quale si potrebbe dire che essa sia insieme causa ed effetto, e non ne muta, quindi, sul piano del diritto privato, l'appropriabilità. La titolarità del *princeps* sulle *res fiscales* si può considerare analoga a quella del *populus* sulle *res in pecunia* o *in patrimonio populi*.²¹

ridiche per le quali gli effetti propri d'una determinata figura giuridica vengono attribuiti ad una figura diversa; dall'altra, della connotazione pubblicistica che assume la persona del *princeps*, anche in quanto titolare delle *res fiscales*, sembra, tuttavia, almeno sulla base del solo passo in esame, difficile affermare con certezza. Oltre tutto, ci pare assai probabile che la definizione delle *res fiscales*, « quasi propriae et privatae principis », debba essere letta nella sua corrispondenza con quella, immediatamente precedente nel discorso, dei *loca publica*, « non quasi propria cuiusque ». In quest'ultima definizione sembra senz'altro escluso che si possa attribuire al *quasi* un tecnico valore equiparativo, anche se sicuramente l'avverbio ha qui il significato di *perinde ac si*: Ulpiano non nega, infatti, l'equiparabilità del rapporto di *quisque* con i *loca publica* al *dominium* di ciascuno nei confronti dei propri beni, equiparabilità che sarebbe stata senz'altro impensabile, ma nega che la fruizione dei luoghi pubblici da parte di ciascun membro della comunità abbia, comunque, una caratteristica patrimoniale; insomma contrasta i due rapporti — tra *quisque* e i *loca publica*, tra il *princeps* e le *res fiscales* (i quali hanno in comune di riguardare dei beni con una destinazione « pubblica ») — perché, mentre nel primo i *loca* sono inappropriabili, e perciò indisponibili e incommerciabili, nel secondo le *res* sono disponibili e almeno in linea di principio commerciabili. Se allora anche per il confronto con la definizione relativa ai *loca publica*, si esclude pure in quella relativa alle *res fiscales* la presenza di una tecnica qualificazione del rapporto e si dà, viceversa, un significato più generico al *quasi=perinde ac si*, è chiaro che la differenza, su un piano concreto, con l'altra interpretazione che vede nel *quasi* ulpiano il « quasi » italiano, si assottiglia fino ad annullarsi: la definizione, nell'un caso come nell'altro, è da intendersi come una definizione, in qualche modo, approssimativa, ed il *quasi* è proprio la spia della difficoltà nella quale si trova il giurista.

²¹ D. XVIII 1, 6 pr. (Pomponio): « Sed Celsus filius ait hominem liberum scientem te emere non posse nec cuiuscumque rei si scias <prohibitam> alienationem esse: ut sacra et religiosa loca aut quorum commercium non sit, ut publica, quae non in pecunia populi, sed in publico usu habeantur, ut est campus Martius » (il passo è nella sua prima parte guasto; cf. GRADENWITZ, « Zeitschr. d. Sav. Stift. », rom. Abteil., XXVI, 1905, p. 480 ss., e ora ORESTANO, op. cit., p. 300 s.). D. XLI 1, 14 pr. (Nerazio): « Quod in litore quis aedificaverit, eius erit: nam litora publica non ita sunt, ut ea, quae

Poiché i beni commerciabili del popolo, per un processo storico che ha avuto corso, probabilmente, sin dall'istituzione del principato (e che, comunque, parrebbe concluso in età severiana),²² ormai sono ricaduti nella sfera dei beni attribuiti al *princeps*, la distinzione finisce per ridursi, in realtà, a quella tra *res in publico usu* e *res in patrimonio fisci*: le prime incommerciabili, le seconde — magari con limitazioni, sia pure non di diritto — commerciabili.²³ È precisamente la situazione che ci presenta Papiniano: « *Lege venditionis illa facta 'si quid sacri aut religiosi aut publici est, eius nihil venit'*, si res non in usu publico, sed in patrimonio fisci erit, venditio eius valebit, nec venditori proderit exceptio, quae non habuit locum ».²⁴

in patrimonio sunt populi, sed ut ea, quae primum a natura prodita sunt et in nullius adhuc dominium pervenerunt... ». Il VASSALLI (*Sul rapporto tra le res publicae e le res fiscales in diritto romano*, « Studi senesi », XXV, 1908, p. 232 ss., ripubblicato in *Studi giuridici* cit., II, p. 3 ss.) ha ritenuto possibile stabilire un'evoluzione per la quale, mentre all'inizio le *res publicae* si qualificarono come tali per la loro appartenenza al *populus* (e dunque in quanto in *patrimonio populi*), in seguito, e più precisamente per il trasferimento al *princeps* o al *fiscus* delle imputazioni facenti capo al *populus*, *res publicae* furono considerate le *res in publico usu*; per cui, nell'età postseveriana « l'aggettivo 'publico' riferito a cose ha acquistato un contenuto obbiettivo, dato da note di scopo e di regime, più che dalla subiettiva referenza. Per questo poterono dirsi 'pubbliche' cose le quali non erano del *populus* ma di altri pubblici corpi, e pure di privati »: la documentazione che porta il VASSALLI a questo proposito si riferisce in maniera particolare ai *bona* delle *civitates*, quei *bona* che ancora per Ulpiano « abusive publica dicta sunt » (D. L. 16, 15). Un'evoluzione di questo genere è ora negata dall'ORESTANO (op. cit., p. 299 ss.), il quale osserva come non sia possibile, sulla base di tutte le attestazioni che le fonti ci presentano, escludere che prima dei Severi non fosse già stata concepita l'idea che certe cose, in tanto si qualificavano come pubbliche, in quanto venivano riservate all'utenza dei componenti la comunità. Quello che appare certo, perché è dimostrato dal progressivo confluire dei beni del *populus* nel *patrimonium* fiscale o, se si vuole, dalla progressiva sostituzione del *princeps* al *populus* come centro di imputazione, è che l'accezione di *publicus=in publico usu* è, dall'età severiana, quella senz'altro comune sino a divenire la sola corrispondente ad una situazione concreta.

²² Cf. *infra*, p. 72 ss.

²³ Così VASSALLI, *Concetto e natura del fisco* cit., p. 80 s. [III, 1, p. 50]; *Sul rapporto...* cit., p. 233 [II, p. 4]; BONFANTE, *Corso di diritto romano*, II, 1 (nuova ediz. 1966), p. 80 s.

²⁴ D. XVIII 1, 72, 1.

Una distinzione analoga compare in un altro passo di Ulpiano, relativo al legato di *res alienae*; qui, però, al posto dei « loca in fisci patrimonio » appaiono i « praedia Caesaris in formam patrimonii redacta »:²⁵ « Constat etiam res alienas legari posse, utique si parari possint, etiamsi difficilis earum paratio sit. Si vero Sallustianos hortos, qui sunt Augusti, vel fundum Albanum, qui principalibus usibus deservit, legaverit quis, furiosi est talia legata testamento adscribere. Item campum Martium aut forum Romanum vel aedem sacram legari non posse constat. Sed et ea praedia Caesaris, quae in formam patrimonii redacta sub procuratore patrimonii sunt, si legentur, nec aestimatio eorum debet praestari, quoniam commercium eorum nisi iussu principis non sit, cum distrahi non soleant ».²⁶ Come si vede, da una parte stanno gli *horti*

²⁵ D. XXX 39, 7-10.

²⁶ La locuzione « nisi iussu principis » è stata ritenuta interpolata dal KNIEP, *Societates publicanorum* (1896), p. 188; dal GRADENWITZ, loc. cit.; dal BONFANTE, op. cit., p. 81; dal BESELER, « Zeitschr. d. Sav. Stift. », rom. Abteil., XLVII, 1927, p. 372; mentre è stata considerata genuina dal SAVAGNONE, *Le terre del fisco nello impero romano* (1902), p. 40 s.; dal VASSALLI, *Concetto e natura del fisco* cit., p. 92, n. 1 [III, 1, p. 60, n. 1]; e, più recentemente, anche dal DE MARTINO, op. cit., IV 2, p. 819, n. 86. Ora il MASI (op. cit., p. 33 ss.) propone l'ipotesi che tale precisazione fosse piuttosto contenuta nell'ultima frase « cum distrahi non soleant » e che « sia stata spostata in quella precedente per un accidente della tradizione manoscritta ». Non mi pare che l'ipotesi sia opportuna: la precisazione « nisi iussu principis » sottolinea che la sottrazione al *commercium* dei *praedia Caesaris in formam patrimonii redacta* non dipende dalla natura dei beni in questione, ma da una situazione di fatto che tuttavia può essere modificata ogni volta che intervenga la volontà del *princeps*; l'eccezione « nisi iussu principis » afferma proprio l'alienabilità teorica dei *praedia*, mentre l'ulteriore precisazione « cum distrahi non soleant » chiarisce la portata della loro esclusione dal *commercium*. Se Ulpiano avesse posto le parole « nisi iussu principis » a limitare l'affermazione « cum distrahi non soleant » e non quella « quoniam commercium eorum... non sit », ne sarebbe venuta fuori una caratterizzazione in qualche modo contraddittoria: per un verso i *praedia Caesaris* sarebbero considerati come esclusi, senza eccezioni, dal *commercium*; per un altro verso, si dichiarerebbe la possibilità, in certi casi, d'una loro alienazione. Cf. ancora, sul passo, ELIACHEVITCH, op. cit., p. 42, n. 40; COLI, « Noviss. Dig. Ital. » VII, p. 384, n. 5 (alla v. citata); CANNATA, 'Possessio' 'Possessor' 'possidere' nelle fonti giuridiche del basso impero romano. Contributo allo studio del sistema dei rapporti reali nell'epoca postclassica (1962), p. 149, n. 10; DE FRANCISCI, art. cit., p. 79.

Sallustiani e il *fundus Albanus*, e, insieme considerati (« item »), il *campus Martius*, il *forum Romanum* e l'*aedes sacra*; dall'altra, « ea praedia Caesaris, quae in formam patrimonii redacta sub procuratore patrimonii sunt ». Questi ultimi potrebbero costituire l'oggetto di un legato, poiché, in linea di principio, sono commerciabili; tuttavia, nemmeno per essi va prestata l'*aestimatio*, poiché l'uso limita, di fatto, la loro alienabilità (« cum distrahi non soleant »). Il *campus Martius* e il *forum Romanum*, viceversa, non possono essere legati, perché sono *in usu publico*, e così l'*aedes sacra*.²⁷ Parimenti non possono essere legati gli *horti Sallustiani* e il *fundus Albanus*: e di questa impossibilità Ulpiano, almeno per il secondo, ci dà una precisa motivazione: il *fundus Albanus* « principalibus usibus deservit », ²⁸ proprio come — aggiungiamo — i *loca publica* « privatorum usibus deserviunt ». ²⁹ Ciò significa che gli *horti Sallustiani* e il *fundus Albanus* costituiscono una categoria di beni in qualche modo equiparati alle *res in publico usu*, inquantoché sono nell'uso dell'imperatore,³⁰ e non già nel suo patrimonio. La progressiva fusione delle *res in pecunia populi* e delle *res in patrimonio fisci*, con il progressivo estendersi della cassa imperiale ai danni dell'*aerarium*, è cosa abbastanza naturale, ed è, d'altra parte, come ora si vedrà, documentata. Corrispondentemente nel luogo di Ulpiano si afferma un'equiparazione nel modo di concepire le *res in publico usu* e le *res* nell'uso dell'imperatore. La conseguenza, ancora una

²⁷ La bipartizione, nel testo di Ulpiano, è sottolineata dall'uso differenziato di *aut* e di *vel*. La presenza delle *res sacrae* nell'esemplificazione ulpiana non limita la portata dell'assimilazione di *fundus Albanus* e di *horti Sallustiani* alle *res in publico usu* (diversam. il MASI, op. cit., p. 36): le *res in publico usu* e le *res sacrae* sono assimilate sul piano dell'incommerciabilità (così, ad esempio, nel luogo di Papiniano sopra ricordato); su questo stesso piano, alle une e alle altre sono assimilate da Ulpiano le *res* nell'uso dell'imperatore.

²⁸ Il BESELER, loc. cit., che ha fatto una critica radicale di tutto il passo ulpiano, qui corregge « principalibus » in « principis ».

²⁹ Cf. lo stesso Ulpiano in D. XLIII 8, 2, 2, esaminato *supra*.

³⁰ Si dovrà pensare che Ulpiano abbia detto, degli *horti Sallustiani*, « qui sunt Augusti » e non, come comunemente nel Digesto a proposito dell'imperatore, « Caesaris », quasi a ribadire la loro peculiarità rispetto al resto della proprietà imperiale? Per il HIRSCHFELD, op. cit., p. 22, l'uso di tale denominazione vorrebbe dire « dass diese Gärten als im persönlichen Besitz des jeweiligen Kaisers stehend angesehen worden sind ».

volta, sarà che la distinzione vera si riduce a quella tra beni commerciabili e beni incommerciabili.³¹

3. La considerazione unitaria, dal punto di vista della configurazione giuridica, dei beni *in patrimonio fisci* e dei beni *in patrimonio populi* nasce, in realtà, dalla stessa pratica amministrativa.

Pare accertato, infatti, che così nelle province imperiali come in quelle senatorie, e poi anche in Italia, si sia progressivamente verificata una commistione tra i resti dell'*ager publicus* e il *patrimonium* imperiale. Questa confusione dei beni patrimoniali del *populus* con quelli dell'imperatore deve avere riguardato in un primo tempo le province affidate alla diretta amministrazione imperiale:³² pur senza entrare nel merito della discussione sul significato da attribuire alla nota distinzione gaiana (« in provinciali solo... *dominium populi Romani est vel Caesaris* »),³³ è ovvio pen-

³¹ Cf. GRADENWITZ, loc. cit.; BONFANTE, loc. cit.; DE MARTINO, op. cit., IV, 2, p. 819 s. È caratteristico, tuttavia, come il BONFANTE possa intendere la distinzione tra *res in publico usu* e *res in patrimonio fisci*, come distinzione, modernamente, tra beni demaniali e beni patrimoniali, giacché vede dietro al *fiscus* l'idea astratta dello stato: ORESTANO, op. cit., p. 298 s. Sulla pertinenza di questo testo di Ulpiano nella discussione in merito alla configurazione giuridica della *res privata*, cf. *infra*, p. 100 s. Che le *res* in uso all'imperatore potessero essere riguardate come non dissimili, nella configurazione giuridica, dalle *res publicae*, dalle *res in usu publico* è una circostanza che può forse essere messa in relazione con quanto afferma Cassio Dione (LIV 27,3; LV 12,5; cf. DE FRANCISCI, *Arcana Imperii*, III 1 [1953], p. 320) circa l'attribuzione alle case di Augusto divenuto Pontefice Massimo della qualifica di « pubbliche » (dapprima in parte, poi interamente), *ὅτι τὸν ἀρχιέρεον ἐν κοινῷ πάντως οἰκεῖν ἔχοῦν*.

³² Cf. HIRSCHFELD, op. cit., p. 121. Ma per lo studioso tedesco, che riteneva il *fiscus* la cassa statale affidata all'imperatore, quest'attribuzione dell'*ager publicus* all'amministrazione imperiale nelle province affidate al *princeps* aveva un significato diverso da quello qui proposto.

³³ Gai. 2, 7: «... in provinciali solo placet plerisque locum religiosum non fieri, quia in eo solo *dominium populi Romani est vel Caesaris*, nos autem possessionem tantum vel usumfructum habere videmur; utique tamen etiamsi non sit religiosus, pro religioso habetur » (cf. Gai. 2, 21: « In eadem causa sunt provincialia praedia, quorum alia stipendiaria, alia tributaria vocamus. Stipendiaria sunt ea quae in his provinciis sunt quae propriae populi Romani esse intelleguntur, tributaria sunt ea quae in his provinciis sunt quae propriae Caesaris esse creduntur »). I testi gaiani sono assolutamente espliciti e, in ogni caso,

sare che, in province nelle quali l'amministrazione senatoria non aveva alcuna partecipazione, l'*ager publicus* ancora nelle mani di appaltatori ricadesse presto nella sfera di attribuzioni dei *procuratores* imperiali. Per i territori, poi, eretti in provincia dopo la costituzione del principato, si dovrà pensare a un diretto passaggio dei

appaiono coerenti con la situazione amministrativa delle province. I recenti tentativi di svalutare o intendere in modo diverso da quello piú naturale il senso della distinzione gaiana (e non solo a proposito della netta e perciò improbabile contrapposizione tra *praedia stipendiaria* delle province senatorie e *praedia tributaria* delle province imperiali), ovvero di limitarne cronologicamente la portata giuridica, non paiono tener conto proprio della sostanziale diversità amministrativa tra *provinciae populi* e *provinciae Caesaris*. Che esista una particolare categoria di *solum* provinciale esplicitamente definita *ager publicus* durante il principato, può dimostrare una diversa pertinenza al *populus* di una porzione del *solum* provinciale. Ma non per questo viene negato che il resto del *solum* non fosse in una certa relazione di appartenenza (in ogni caso pensata dal giurista come avente una connotazione patrimonialistica, per l'indistinzione stessa tra il concetto di proprietà e quello di sovranità) col *populus Romanus*. La situazione prevista per le province del *populus* deve avere una corrispondenza nelle province imperiali. E in una certa misura essa è esplicitamente riconoscibile: si veda il caso delle proprietà regie di Cappadocia e Galazia (per cui v. la nota seguente), che passano direttamente a far parte del patrimonio imperiale; o il caso dell'Egitto, τὸ μέγιστον αὐτοῦ (scil. Τιβερίου) τῶν κτημάτων, secondo la definizione di Filone (in *Flaccum* 158 = II 540 M.). Si potrà, dunque, ammettere che l'incorporazione nel *patrimonium* imperiale dei beni teoricamente spettanti al *populus* nelle province ricadute all'amministrazione imperiale sia stata contemporanea all'istituzione del principato? Una conclusione di questo genere pare assai probabile. Sul significato della distinzione gaiana ed in particolare della contrapposizione di *tributum* a *stipendium*, cf. da ultimo, con fondamentale discussione della letteratura, GRELLE, *Stipendium vel tributum — L'imposizione fondiaria nelle dottrine giuridiche del II e III secolo* (1963), p. 1 ss. (secondo il quale, nella distinzione di Gai. 2, 7, *populus* indicherebbe « non la comunità romana nel suo complesso », ma « il momento comiziale della comunità stessa, gli *universi cives* riuniti in assemblea », per cui il *dominium populi Romani vel Caesaris* si riferirebbe « all'esercizio della signoria sul suolo provinciale, che l'unico titolare, il *populus* demanda al *princeps* ed ai comizi... ». In realtà questa interpretazione ci pare ingegnosa, ma poco persuasiva: e del resto il GRELLE stesso sembra implicitamente sospettarne l'improbabilità, quando afferma che, intesa in questo senso, « la dicotomia gaiana appare profondamente anacronistica »); DE MARTINO, op. cit., IV, 2, p. 775 ss., e le osservazioni del COLI, nella recensione all'opera di DE MARTINO, in « *Iura* », XVII, 1966, p. 336 s.; sull'insostenibilità della tesi che il *solum* pro-

beni demaniali (per esempio, della « terra regia ») alla fortuna imperiale;³⁴ mentre un carattere di assoluta particolarità presenta la situazione egiziana.³⁵

vinciale potesse esser oggetto d'una sorta di proprietà peregrina (per la quale v. JONES 'In eo solo dominium populi Romani est vel Caesaris' « JRS », XXXI, 1941, p. 26 ss., riprodotto in *Studies in Roman government and law* cit., p. 141 ss.) ha insistito recentemente il DE MARTINO, loc. cit., spec. p. 795 ss.

³⁴ Così, ad esempio, le proprietà reali di Cappadocia (su cui cf. GWATKIN, *Cappadocia as a Roman procuratorial province*, Univ. of Missouri Studies, V, 4 [1930], p. 17 ss.) passarono a Tiberio con l'annessione del 17; così i beni di Aminta, in Galazia, erano probabilmente passati ad Augusto (cf. BROUGHTON, *Roman landholding in Asia Minor*, « T.A.Ph.A. », LXV, 1934, p. 220 s.; Idem, *Roman Asia Minor*, in FRANK, *Econ. Survey*, IV [1938], p. 650 s.). Singolare il caso della Giudea per la particolarità della sua situazione, sino alla costituzione della provincia procuratoria, dopo la guerra giudaica. Recentemente è stato discusso il problema sollevato dalla notizia di Plinio relativa al *balsamum iudaicum* (nei lavori di MILLAR, art. cit., p. 30, n. 19-20; BRUNT, art. cit., p. 79; e particolarmente BALDACCI, art. cit., p. 349 ss.), in rapporto alla sorte subita dai giardini reali nei quali l'arbusto, da cui si traeva il *balsamum*, era coltivato, nelle varie vicende della Giudea durante il principato di Augusto e dei Giulio-Claudii (Plin. *Nat. Hist.* XII, 111-113: « Sed omnibus odoribus praefertur balsamum, uni terrarum Iudaeae concessum, quondam in duobus tantum hortis, utroque regio, altero iugerum viginti non amplius altero pauciorum... Servit nunc haec ac tributa pendit cum sua gente... Saeviere in eam Iudaei sicut in vitam quoque suam; contra defendere Romani et dimicatum pro frutice est; seritque nunc eum fiscus, nec umquam fuit numerosior... »). Per ciò che riguarda i giardini di Gerico il BALDACCI esclude le due ipotesi alternative formulate dal MILLAR che essi, sottratti da Antonio ad Erode e donati a Cleopatra, siano passati in seguito o nel patrimonio di Ottaviano, come *manubiae* nel 30, o, se essi rientravano nei beni restituiti in un primo tempo da Ottaviano ad Erode, al *princeps* nel 6 d.C., quando Augusto confiscò i beni del deposito Archelao, secondo la notizia di Flavio Giuseppe (*Bell.* II 7, 3). Ora, se è possibile essere d'accordo col BALDACCI, quanto all'insussistenza di qualunque elemento che confermi la prima delle due ipotesi proposte dal MILLAR, non pare si possa convenire nell'esclusione della seconda ipotesi: in realtà il BALDACCI si fonda su una particolare interpretazione del luogo in questione di Flavio Giuseppe che ci pare insostenibile. Egli interpreta la notizia (ἡ οὐσία δ' αὐτοῦ τοῖς Καίσαρος θησαυροῖς ἐγκατατάσσεται) quasiché, essendo i Καίσαρος θησαυροί = *fisci* provinciali pertinenti all'imperatore in virtù della sua funzione, i beni di Archelao sarebbero stati considerati *ager publicus* e affidati all'amministrazione fiscale. Ora, quello che resta da dimostrare è appunto l'esistenza d'una cassa provinciale, esplicitamente pertinente all'imperatore (τοῖς Καίσαρος θησαυροῖς, dice Flavio Giuseppe), che sia se-

Ben presto però l'unificazione dei beni patrimoniali del *populus* con quelli imperiali (o comunque la loro attribuzione all'amministrazione del *princeps*) dovette estendersi anche all'ambito delle province senatorie. Il fenomeno fu messo in rilievo dal Rostovzev, in vari interventi, soprattutto per le province granarie di Roma, per la Sicilia, per l'Africa, per l'Asia.³⁶ Non è sempre consentito fissare con precisione la linea evolutiva del fenomeno, soprattutto perché non sempre chiara risulta l'individuazione dell'*ager publicus* in epoca imperiale, in rapporto anche alla questione della natura giuridica del *solum* provinciale. In particolare, per le province orientali dell'impero, si pone il problema se la *χώρα* dei regni ellenistici, di cui incerta risulta la stessa configurazione giuridica,³⁷ sia stata trasformata o meno, con l'annessione, in *ager publicus p. R.* e se,

parata dal suo patrimonio personale, che pertenga all'imperatore, in qualche modo, come promagistrato. In realtà i *θησαυροί* costituiscono precisamente la cassa dell'imperatore, nella quale non si fa differenza sul piano giuridico tra i redditi che provengono dalla proprietà demaniale imperiale e quelli delle altre voci delle entrate imperiali. Quanto al fatto, osservato dal BALDACCI come particolarmente significativo, che sia il console Quirinio ad *ἀποδιδόναι* il patrimonio di Archelao (secondo Ios., *Ant. Iud.* XVII 13, 5; XVIII 1, 1; 2, 1), non ci pare un argomento decisivo, proprio perché l'*ἀποδιδόναι* (il vendere o il dare in appalto) è pur sempre compiuto per gli interessi dei *Καίσαρος θησαυροί*. Per tutte queste ragioni sembra non necessario concludere, come fa il BALDACCI, che i due giardini siano stati considerati *ager publicus p. R.*, appaltato a *publicani*. È significativo, viceversa, che Vespasiano abbia in seguito considerato sua proprietà la terra confiscata alla fine della guerra giudaica, secondo la precisa notizia di Flavio Giuseppe (*Bell.* VII 6, 6: οὐ γὰρ κατέκτισεν ἐκεῖ πόλιν ἰδίαν αὐτῷ τὴν χώραν φυλάκτων; non condividendo l'interpretazione che ne dà il BALDACCI, art. cit., p. 367). Proprio la corrispondenza individuata dal BALDACCI tra la notizia pliniana e gli unguentari (elencati in BALDACCI, *ibid.*, p. 355 s., n. 25) con la scritta VECTIGAL PATRIMONI, o semplicemente PATRIMONI, d'altra parte, conferma che i giardini erano considerati come facenti parte del *patrimonium*.

³⁵ Cf. *infra*, p. 85 ss.

³⁶ ROSTOVZEV, *Geschichte der Staatspacht*, « Phil. Anz. als Erg. d. Phil. », IX, 1902, p. 422 ss.; *Studien zur Geschichte des römischen Kolonates* (1910), *passim*, spec. p. 326; *Storia economica e sociale dell'impero romano* (ed. ital. 1933), *passim*.

³⁷ Sul problema dell'identità o distinzione tra *χώρα* e *χώρα βασιλική* negli stati ellenistici, cf. ROSTOVZEV, *Die hellenistische Welt. Gesellschaft und Wirtschaft* (ed. ted. 1955-56), p. 641 s.

di conseguenza, la considerevole estensione della proprietà imperiale nelle province dell'Asia Minore sia da attribuire sostanzialmente all'incorporazione di tale *χώρα* divenuta *ager publicus*, o non piuttosto all'incorporazione progressiva dei grandi latifondi privati, acquisiti dal *princeps* nei modi usuali della confisca e dell'eredità.³⁸ Sfugge, in ogni caso, la possibilità di fissare momenti cronologici precisi cui riferire il passaggio dell'*ager publicus* presente in una certa provincia all'amministrazione imperiale.

Che si possano, tuttavia, con ogni verosimiglianza riferire all'età flavia le prime attribuzioni di *ager publicus* nelle province senatorie all'amministrazione imperiale, e che anzi proprio Vespasiano sia indicato³⁹ come l'imperatore che ha rivendicato per il proprio *fiscus*

³⁸ Così BROUGHTON, *Roman Landholding in Asia Minor*, cit., p. 207 ss., sulla scia del FRANK, *Dominium in solo provinciali and ager publicus*, « JRS », XVII, 1927, p. 141 ss., il quale — conforme all'interpretazione che dà del *dominium in solo provinciali* — non ritiene documentata la trasformazione dell'intera *χώρα* dei regni ellenistici incorporati nello stato romano in *ager publicus p. R.* *Contra*, con argomentazioni convincenti, a proposito della testimonianza di Cicerone (*De lege agraria* II, 15, 39; 19, 50-52), ROSTOVZEV, op. cit., p. 641 ss., p. 1298 s.: l'esigenza di non considerare univocamente la formazione della proprietà imperiale è certo legittima, ma tuttavia sembra che il processo individuato dal ROSTOVZEV, dalla *χώρα* o *χώρα βασιλική* all'*ager publicus*, alla proprietà imperiale sia nelle sue grandi linee da accettare. L'opportunità di mantenere inalterate le forme preesistenti di organizzazione sociale avrà suggerito che si adottassero i sistemi di sfruttamento che meno modificavano le situazioni locali.

³⁹ Ag. Urb. *de contro. agr.*, 41 (Th.); Hyg. *de limit.* III (La.); Hyg. *de gener. contro. agr.* 96 s. (Th.). Vespasiano rivendicava i *subseciva* italici per il diritto dell'*auctor divisionis*: cf. WEINSTOCK, *R.E.*, IV A, 1 (1931), col. 501 s., alla v. *subseciva*. Domiziano viceversa donò i *subseciva* agli occupanti: Ag. Urb. *de contro. agr.*, loc. cit.; Hyg. *de limit.*, loc. cit.; Hyg. *de gener. contro. agr.*, loc. cit.; Suet. *Domit.* 9,3. Cf. l'analisi dell'intera vicenda e del suo significato per la comprensione della politica economica e sociale dei Flavii, in MAZZARINO, *L'impero romano*² (1962) (II vol. di GIANNELLI-MAZZARINO, *Trattato di storia romana*), p. 181 ss. Prima dell'età flavia non sembrano esservi testimonianze dell'attribuzione di *ager publicus* in province senatorie e tanto meno in Italia, all'amministrazione imperiale: non sembra, perciò, accettabile l'interpretazione, che il ROSTOVZEV (*Geschichte der Staatspacht*, cit., p. 431) dà, della frase di Claudio: « et postea detulerit Camurius Statutus ad me, agros plerosque ac saltus mei iuris esse... » nell'editto con il quale concede la cittadinanza agli *Anauni*, *Sinduni* e *Tulliasse* (CIL V 5050 = ILS 206 = FIRA² I, n° 71, ll. 13-15; cf. da ultimo LAFFI, 'Adtributio' e 'contributio'. *Problemi del sistema po-*

i *subseciva* persino in Italia, questo va certo messo in relazione con il diverso carattere che il *patrimonium* imperiale assume con la dinastia flavia, se non in senso tecnicamente giuridico, certo nella concezione politica nuova che nei confronti dello stesso *patrimonium* si afferma. Un'iscrizione della fine dell'età domiziana, per esempio, mostra la presenza in Sicilia, come *promagister frumenti municipalis* della provincia, di un cavaliere, la cui carriera prosegue nell'ambito dell'amministrazione imperiale.⁴⁰ Si tratta, come si vede, d'una titolatura tipica delle *societates publicanorum*, ma che viene ora a indicare una sorta di superiore dei grandi *mancipes* siciliani, che per metà è funzionario imperiale e per metà, egli stesso, grande affittuario. La testimonianza offerta da questa titolatura illumina in qualche modo la linea di svolgimento che può avere portato all'inglobamento dell'*ager publicus* nel *patrimonium*. Evidentemente al

litico-amministrativo dello stato romano [1966], p. 29 ss.; p. 181 ss.): che, cioè, Claudio si considerava titolare dell'*ager publicus* intorno a Trento. In realtà gli *agri* e i *saltus* di quei territori alpini erano rivendicati dall'imperatore probabilmente o perché facenti parte della provincia procuratoria della Rezia (e perciò per essere compresi in un territorio sul quale si esercita il *dominium Caesaris*) o perché inclusi, ad altro titolo, nel demanio imperiale (cf. LAFFI, *ibid.*, p. 186, n. 550 e gli autori ivi cit.): con la concessione della cittadinanza, però, il diritto, o il diritto eminente, dell'imperatore si estingue e, venendo incorporate nel *municipium* di Trento, quelle popolazioni potevano fruire, sugli *agri* occupati, ormai compresi nel territorio italico, di un pieno diritto di proprietà.

⁴⁰ Si tratta di C. Vibio Salutare, che conosciamo da alcune iscrizioni efesione (*CIL* III 14195, 4-13, e per i n. 4, 6, 5, 7, 9, *ILS* 7193-95), giunto sino al grado di *subprocurator* provinciale. A considerarlo per metà « Beamter », per metà « Generalpächter », è il ROSTOVZEV, *op. cit.*, p. 392 s., cf. p. 425 s.; *Studien zur Gesch. d. röm. Kolon.*, cit., p. 327. Sul significato di *frumentum municipale*, più probabilmente il complesso dei redditi in grano dell'*ager publicus* provinciale, piuttosto che l'insieme degli *stipendia* in natura pagati dalle comunità siciliane, cf. ROSTOVZEV, *R. E.* VII, 1 (1910), col. 153 s., alla v. *frumentum* (diversam., per es., CARDINALI, *Diz. Ep.* III, p. 247, s. v. *frumentatio*). Un ufficio contabile per il *frumentum municipale* esisteva anche a Roma: in *CIL* VI 8853 appare uno schiavo imperiale *dispensator frumen(ti) municipalis*, cf. ROSTOVZEV, *Gesch. der Staatspacht* cit., p. 425; HIRSCHFELD, *op. cit.*, p. 140 s. Sulla consistenza e le forme di sfruttamento dell'*ager publicus* siciliano, in rapporto al problema del *dominium in solo provinciali*, cf. LEVI, *La Sicilia e il « Dominium in solo provinciali »*, « *Aethnaeum* », VII, 1929, p. 514 ss.

sistema dell'appalto dato a *societates* di *publicani* si va sostituendo un sistema piú articolato, controllato dall'amministrazione: una sorta di gestione diretta; ma poiché l'amministrazione del *populus* non è tecnicamente in grado di assicurare un servizio di questo genere, esso viene assunto dall'amministrazione imperiale, che, per sua stessa conformazione, è piú duttile. Con il che non stupisce il fatto che anche le rendite dell'*ager publicus* possano passare ad alimentare la cassa imperiale e, in ultima analisi, che l'*ager* finisca per confondersi con il *patrimonium fisci*. Il *promagister frumenti mancipalis* siciliano rappresenta, allora, proprio un momento di transizione in questa trasformazione. Nella versione greca del *cursus*, egli è indicato come ἀρχώνης σέλτου δήμου Ἐρωμαίων: evidentemente a questo livello cronologico si fa ancora una differenza tra il *patrimonium fisci* e il *patrimonium populi*. E in effetti che l'intervento imperiale non significhi di per sé la confusione dell'*ager publicus* nel *patrimonium* imperiale sembra testimoniato dalla nota vicenda dell'occupazione dell'*ager publicus* Cireneo da parte di privati, e della sua rivendicazione da parte di Claudio, prima, e definitivamente, poi, da parte di Vespasiano. Gli *agri regii* Cirenei, secondo la testimonianza di Cicerone,⁴¹ erano divenuti, con la costituzione della provincia, *ager publicus populi Romani*; ed essendo state ampie porzioni di esso occupate da privati, Claudio mandò, come suo legato, a curare la rivendicazione al *populus* dell'*ager* occupato, il pretorio Strabone. Nerone, sollecitato da una deputazione venuta a manifestare le lamentele dei Cirenei, e avendo il senato lasciato al principe il compito di dirimere la vertenza, annullò i provvedimenti di Claudio.⁴² In seguito Vespasiano dovette risolvere definitivamente la questione, con la restituzione al *populus* dei terreni occupati.⁴³ Quello che qui è notevole è che l'intromissione da parte dell'impe-

⁴¹ *De lege agraria* II, 51.

⁴² Tac. *Ann.* XIV, 18.

⁴³ Hyg. *de cond. agr.* 85 s. (Th.). La notizia di Igino è confortata anche da testimonianze epigrafiche: sono stati trovati a Cirene cippi recanti il nome di Vespasiano e posti nel 71 d.C., dai quali si apprende che un Q. Paconio Agrippino, legato dell'imperatore, «p(opulo) R(omano) Ptolmaeum restituit»: cf. GHISLANZONI, *Cippo terminale di beni demaniali di Roma a Cirene*, «Notiz. Arch. del Minist. delle Colonie», II, 1916, p. 165 ss. = *A.E.*, 1919, 91-93 = LUZZATTO, *Epigrafia giuridica* (1942), p. 189. Sul significato di *Ptolmaeum* (nel testo greco Πτολυμαίων), cf. ROSTOVZEV, *Storia...* cit., p. 364, n.

ratore in una questione riguardante l'*ager publicus*, non pregiudica il diritto formale del *populus* sulle terre in questione: Claudio manda, come *disceptator agrorum* e sia pure con *mandata* speciali, un *praetorius*; ma soprattutto, i cippi ricordati da Iginio gromatico a proposito dell'intervento vespasiano, parlano d'una restituzione al *populus Romanus*.

Altrove non si tratta d'una semplice intromissione dell'imperatore, ma del vero e proprio conglobamento dell'*ager publicus* nel *patrimonium*. Così si dovrà spiegare la cospicua estensione dei *saltus* imperiali africani (che si sarà formata non solo mediante confische o eredità, dai latifondi privati,⁴⁴ costituitisi già alla fine del periodo repubblicano, ma anche con il conglobamento di quella parte di *ager publicus*, che ancora era nelle mani di appaltatori)⁴⁵ o l'estensione nelle province dell'Asia minore della proprietà imperiale.⁴⁶ Un eguale processo si può riconoscere nelle province occi-

⁴⁴ Si veda, ad es., la notizia di Plin. *Nat. Hist.* XVIII, 35, secondo la quale, prima delle confische neroniane, metà del territorio africano sarebbe stato di proprietà solo di sei latifondisti senatori.

⁴⁵ Cf. ROSTOVZEV, *Studien zur Gesch. d. röm. Kolon.*, cit., p. 327 ss. La documentazione relativa al *patrimonium* imperiale africano (e più tardi alla *res privata*) è, com'è noto, assai ricca, specialmente per il II e il III secolo. L'organizzazione territoriale è complessa e non ancora del tutto chiarita: cf. SAUMAGNE, *Esquisse des circonscriptions domaniales dans l'Afrique romaine*, « *Revue Tunisienne* », 1940, p. 231 (ripubblicato in « *Les Cahiers de Tunisie* », X, 1962, p. 245 ss.); PFLAUM, *Les procurateurs équestres sous le haut-empire romain* (1950), p. 87 s.; Idem, *R.E.* XXIII, 1 (1957), col. 1255 s., alla v. *procurator* (con importanti correzioni, su questo punto); Idem, *Les carrières procuratoriennes équestres sous le haut-empire romain* (1960-61), p. 380 ss.; e già DE RUGGIERO, *Diz. Ep.* I, spec. p. 336 ss. (alla v. *Africa*); HIRSCHFELD, op. cit., p. 125 s. e n. 3; Idem, *Der Grundbesitz der römischen Kaiser in den ersten drei Jahrhunderten*, « *Klio* » (*Lehmann-Kornemanns Beiträge*) II, 1902, p. 295 ss.; KORNEMANN, *R.E. Suppl.* IV (1924), col. 250 s. (s.v. *Domänen*). Di un certo interesse sarebbe il poter dare una risposta definitiva sul significato da dover attribuire al termine *dioecesis*, che appare in alcune iscrizioni africane, come ambito di competenze di alcuni procuratori: se cioè si debba interpretare come indicante una particolare circoscrizione territoriale, come voleva il ROSTOVZEV, o piuttosto se si possa mettere in relazione il termine, con il significato che assume *διοίκησις* in ambito egiziano: cf. KORNEMANN, *R.E.* V, 1 (1903), col. 718; 723 (s.v. *Dioecesis*).

⁴⁶ Cf. *supra*, p. 75 s. Il ROSTOVZEV (op. cit., p. 291 s., n. 2) assegna all'epoca flavia la riunificazione di *patrimonium* e resti dell'*ager publicus* in Asia.

dentali, e per esempio nella Betica, dove, alla metà del II secolo, troviamo un *dispensator frumenti mancipalis, verna* dell'imperatore,⁴⁷ e dove l'amministrazione complessiva dell'*ager publicus* e del *patrimonium* imperiale spetta a quella *ratio patrimoni provinciae Baeticae*, che è attestata da una serie numerosa di anfore del Testaccio relative agli anni dal 217 al 235.⁴⁸ Nell'Italia stessa, infine, per l'età severiana si hanno le prove epigrafiche del passaggio dell'amministrazione dell'*ager publicus* alla burocrazia imperiale.⁴⁹ Come si vede,

⁴⁷ Cf. CIL II 1197, da Hispalis. Il ROSTOVZEV (*Gesch. der Staatspacht*, cit., p. 429) ha identificato il « Pius Aug. n. verna dispensator [frumen]t(i) mancip(alis) » (secondo la integrazione proposta dal ROSTOVZEV) con il Pius che compare in due iscrizioni di anfore del Testaccio, relative al 149 (CIL XV 4174, 4175), e per questo ha datato agli anni intorno alla metà del II secolo l'iscrizione di Hispalis.

⁴⁸ La serie comprende anche anfore che presentano la scritta « fisci rationis patrimoni provinciae Tarraconensis »: CIL XV, 4097-4140. Le due scritte occupano il posto che, nelle anfore del periodo precedente, è tenuto dal nome, al genitivo, del *navicularius*, mostrando quindi che, almeno nel periodo dal 217 al 235, il compito del trasporto della merce contenuta nelle anfore fu assunto direttamente dall'amministrazione imperiale (cf. ÉTIENNE, *Les Amphores du Testaccio au III^e siècle*, « Mém. École Fr. de Rome », LXI, 1949, p. 152 ss.). La tesi del ROSTOVZEV (loc. cit.) che le anfore contenessero i prodotti delle tenute imperiali e dell'*ager publicus*, unificati, se vale per questo periodo, potrebbe valere anche per il II secolo, nonostante l'opinione contraria, in proposito, del FRANK, *Rome and Italy of the Empire*, *Econ. Surv.*, V (1940), p. 273; cf. p. 44, n. 26; e del VAN NOSTRAND, *Roman Spain*, in FRANK, *Econ. Surv.*, III (1937), p. 198 s. Che, infatti, la merce trasportata fosse olio e non il *frumentum mancipale* prova solo che non è possibile istituire un rapporto, come faceva il ROSTOVZEV, tra il dato offerto dalle anfore con le scritte « fisci rationis patrimoni provinciae Baeticae » e « Tarraconensis » e quello offerto dall'iscrizione di cui alla n. precedente; ma non vale ad escludere, di per sé, che l'olio, che giungeva a Roma dalla Spagna, provenisse, almeno in parte, dal *patrimonium* imperiale, comprendente, già nel II secolo, come in altre regioni, l'*ager publicus*. L'opposizione, mossa al ROSTOVZEV, si basa sulla non convincente congettura che l'estensione del *patrimonium* in Spagna prima dei Severi non fosse rilevante: non convincente, tra l'altro, perché non pare tener conto, appunto, del probabile inglobamento, nei beni imperiali, dei beni patrimoniali del *populus*. Sull'intera questione, da ultimo, v. BALDACCI, *Commercio e stato nell'età dei Severi*, « Rendic. Ist. Lomb. », CI, 1967, p. 729 ss.

⁴⁹ Vedi il *procurator vectigalior(um) popul(i) R(omani) quae sunt citra Padum*, di CIL III 249 = 6753 = ILS 1396, d'età severiana, su cui cf. MITTEIS, op. cit., p. 362, n. 31; SIRAGO, *L'Italia agraria sotto Traiano* (1958),

diversi dovettero essere i tempi e i modi dell'ingerenza imperiale nell'amministrazione dei beni del *populus*, né la nozione della particolarità dell'*ager publicus* rispetto alle altre entità patrimoniali si dissolse dappertutto nello stesso tempo. Ed è caratteristico come la giurisprudenza si sia adeguata al mutamento delineato: se ancora Nerazio, in epoca traianea, conosce le *res in patrimonio populi*, Papiiano oppone alle *res in publico usu* solo le *res in patrimonio fisci*.

La mancanza di contemporaneità nel verificarsi del fenomeno ce ne dimostra le motivazioni assolutamente pratiche che alcuni elementi offerti dalla documentazione esaminata permettono, anche, in una certa misura, di ricostruire.

Quale che sia stata la natura del *solum provinciale*, una distinzione veniva ovviamente operata tra le porzioni restituite, in qualche modo, alle comunità peregrine fatte tributarie e viceversa quelle che rimanevano, più propriamente, *ager publicus*: del quale poteva curarsi l'assegnazione a comunità di *cives*, ovvero l'alienazione questoria, o ancora la locazione censoria a *mancipes*, come attesta il primo Igino.⁵⁰ Proprio l'*ager publicus* dato in locazione dev'essere stato, in gran parte, quello assorbito, nel corso del tempo, dal *patrimonium* dell'imperatore. Le società di *publicani* vengono a mano a mano sostituite dall'amministrazione imperiale con i suoi *procuratores* e la sua complessa organizzazione. Il sistema dell'appalto, funzionale per un'amministrazione scarsamente articolata com'è quella del *populus*, viene sostituito da un più elaborato sistema di gestione quasi diretta o di semiappalto controllato dall'amministrazione del *patrimonium*: e alla figura dei *mancipes* sottentra quella dei *conductores*. Il *patrimonium* imperiale viene diviso in *saltus*, aventi una loro precisa struttura organizzativa, codificata da particolari *leges*, e formanti un'unità territoriale, autonoma dai *territoria* delle città, che rimane al di fuori dell'ambito delle competenze dei magistrati municipali e tende a modellarsi propri organismi di autogoverno locale, a somiglianza di quelli

p. 61; PFLAUM, *Les carrières...*, cit., n° 295, p. 765 ss. È caratteristico come, nella sua titolatura, si conservi la nozione della spettanza dell'*ager* al *populus Romanus*. Ciò va evidentemente messo in relazione con la condizione diversa del *solum* italico, rispetto a quello provinciale.

⁵⁰ Hyg. *de condic. agr.* 79 (Th.).

municipali.⁵¹ Nel *saltus* imperiale, accanto al procuratore, assume una posizione particolare il *conductor*, per metà rappresentante dell'amministrazione, per metà affittuario.⁵² Si tratta, nell'insieme, d'un processo corrispondente probabilmente all'evoluzione per la quale la riscossione tributaria passa dalle mani delle società di appaltatori alle singole comunità cittadine.

Parallelo al passaggio all'amministrazione imperiale dell'*ager publicus* appaltato, e determinato da motivi analoghi, è il trasferimento alla stessa amministrazione, di miniere, saline, cave;⁵³ in questo processo s'inquadra anche la sostituzione dell'amministrazione imperiale alle società di *publicani* nella riscossione delle imposte indirette, ciò che dev'essere avvenuto molto per tempo.⁵⁴ Infine anche il trasferimento dei *bona caduca, vacantia, damnatorum* dall'erario al fisco avrà potuto trovare una delle sue cause in una considerazione di opportunità amministrativa:⁵⁵ non esisteva, infatti, altro

⁵¹ Basti qui rimandare alle sintesi di ABBOTT-JOHNSON, *Municipal administration in the Roman Empire* (1926), p. 15 ss., p. 31 ss., e, soprattutto, del ROSTOVZEV, *Storia economica e sociale...* cit., *passim*; cf. MAZZARINO, op. cit., p. 325 ss. (sulla « concorrenza tra latifondo privato e latifondo imperiale »).

⁵² Egli è affittuario, da un lato, d'una parte del *saltus*, che fa coltivare da schiavi o da liberi salariati o ancora, in gran parte, mediante *operae* prestate dai *coloni* del *saltus*; dall'altro lato, è appaltatore dei *tributa* e dei *vectigalia*, pagati dai coloni, i quali si definiscono però *coloni Caesaris*, cioè sono affittuari dell'imperatore e non subaffittuari del *conductor*: v. ROSTOVZEV, *Diz. Ep.* II, p. 586 ss., alla v. *conductor* (contro MOMMSEN, *Ges. Schr.*, III, p. 169 s., e SCHULTEN, *Die römische Grundherrschaften* [1896], p. 84 ss.); KORNEIMANN, *R.E. Suppl.* IV (1924), col. 257 (s.v. *Domänen*).

⁵³ ROSTOVZEV, op. cit., p. 583 ss.; HIRSCHFELD, *Die kaiserliche Verwaltungsbeamten*²... cit., p. 145 ss.

⁵⁴ La sostituzione dell'amministrazione imperiale, a vari livelli, alle *societates publicanorum* è parallela alla costituzione dei grandi distretti doganali: cf. DE LAET, *Portorium* (1949), p. 363 ss. Il passaggio all'amministrazione fiscale non comporta la modificazione della denominazione: così, ad es., si continua a parlare di *quattuor publica Africae*; così, del resto, anche Ulpiano (D. L 16, 17, 1) definisce *publica* i *vectigalia*: « 'Publica' vectigalia intellegere debemus, ex quibus vectigal fiscus capit: quale est vectigal portus vel venalium rerum, item salinarum et metallorum et picariarum ».

⁵⁵ Per le osservazioni del HIRSCHFELD a proposito della data del passaggio definitivo dei *caduca* e *vacantia* dall'*aerarium* al *fiscus*, cf. *infra*, p. 97 s. e n. 88; v. da ultimo PROVERA, *La vindicatio caducorum* (1964), p. 124 ss. Le testimonianze del progressivo passaggio dei *caduca* e *vacantia* e dei *bona damna-*

modo, da parte dell'amministrazione senatoria, di sfruttare questi beni - scartata l'immediata alienazione nell'interesse dell'*aerarium* - che non fosse il sistema dell'appalto: venendo meno, a tutti i livelli, questo sistema, nel corso dell'età imperiale, l'amministrazione senatoria non appare tecnicamente in grado di fornire un'organizzazione idonea per lo sfruttamento diretto: è comprensibile, allora, che essa finisca per essere sostituita dall'amministrazione del *patrimonium fisci*.

4. I luoghi del Digesto sopra esaminati mettono in evidenza, come s'è visto, che la natura giuridica del *patrimonium Caesaris* e del *patrimonium fisci* è la medesima, e che titolare così dell'uno come dell'altro *patrimonium* è l'imperatore. Che a questa identità dal punto di vista della considerazione giuridica corrispondesse, poi, anche un'effettiva identità nella pratica dell'amministrazione e che, in definitiva, *patrimonium fisci* fosse proprio la stessa cosa che *patrimonium Caesaris*, sembra dimostrarlo l'ampia documentazione epigrafica relativa ai *saltus* e ai *praedia* dell'imperatore, nella quale è comune il riferimento al *fiscus*.

Si veda, ad esempio, il testo relativo alle lamentele dei coloni del *saltus Burunitanus*,⁵⁶ un *saltus* ovviamente compreso nel *patrimonium* imperiale, tantoché i coloni, nel *libellus* inviato a Commodo si definiscono, rivolgendosi all'imperatore, « rustici tui vernulae » e « alumni saltum tuorum » (col. III l. 29). Quello che appare notevole per il nostro problema è che, com'è stato del resto osservato,⁵⁷ i *conductores* vengano considerati *conductores* « agrorum fiscalium » (col. III l. 30).

torum, al fisco sono esaminate in MILLAR, art. cit., p. 34 ss., e in BRUNT, art. cit., p. 79 ss. È ragionevole supporre che i *bona caduca*, *vacantia*, *damnatorum*, nelle province imperiali, siano stati assegnati al fisco sin dall'istituzione del principato, come sicuramente avveniva in Egitto (BGU, 1210, 54, su cui cf. MODRZEJEWSKI, *La dévolution au fisc des biens vacants d'après le Gnomon de l'Idiologue* (BGU, 1210, 24), in *Studi in onore di E. Volterra* (1971), 6, p. 91 ss.; e Strab. XVII c 797, 12; sull'amministrazione dell'ἰδιος λόγος cf. *infra*, p. 94, n. 79.

⁵⁶ CIL VIII 10570 = 14464 = ILS 6870 = FIRA² I n° 103; l'iscrizione risale a prima del 183.

⁵⁷ MILLAR, art. cit., p. 31.

Ancora, nel notissimo testo epigrafico di *Saepinum*,⁵⁸ relativo alle vessazioni subite dai *conductores gregum oviaricorum* dell'imperatore (*oves dominicae*: l. 18) da parte dei magistrati sepinati, l'*adiutor* del liberto *a rationibus* si fa interprete presso quest'ultimo delle lamentele dei *conductores*; l'*a rationibus*, a sua volta, prega i prefetti al pretorio di intervenire con la loro autorità. Il documento epigrafico riproduce, appunto, le tre lettere, dell'*adiutor* all'*a rationibus*, dell'*a rationibus* ai prefetti, dei prefetti ai magistrati sepinati. È notevole anzitutto che i *greges oviarici* stiano *sub cura* del liberto *a rationibus* (ll. 12 e 14);⁵⁹ in secondo luogo che i prefetti al pretorio ammoniscano i magistrati sepinati di astenersi « iniuris faciendis conductoribus gregum oviaricorum cum magna *fiscii* iniuria » (ll. 5-6): il danno portato ai *greges oviarici* dell'imperatore si configura, quindi, come un'*iniuria fisci*. Ancora: Cosmo, l'*a rationibus*, chiede ai prefetti di scrivere ai magistrati sepinati affinché cessino le loro vessazioni « ut be[ne]ficio vestro (*scil. praefectorum*) ratio *fiscii* indemnis sit » (l. 13). Che si tratti di affare riguardante il patrimonio imperiale è confermato dal fatto che l'*adiutor* ha deciso di ricorrere all'*a rationibus*, « *ne res dominica detrimentum pateretur* » (l. 20). Le testimonianze, in questo senso, potrebbero moltiplicarsi, anche al di là delle fonti epigrafiche.⁶⁰

⁵⁸ CIL IX 2438 = FIRA² I n° 61 (da riferire a un anno tra il 169 e il 172): cf. PASSERINI, *Le coorti pretorie* (1939), p. 251 ss.; LAFFI, *L'iscrizione di Sepino (CIL IX, 2438) relativa ai contrasti fra le autorità municipali e i conductores delle greggi imperiali con l'intervento dei prefetti al pretorio*, « Studi class. e orient. », XIV, 1965, p. 177 ss.

⁵⁹ Il fatto è, forse, da mettere in relazione con la probabile scomparsa di un'autonoma amministrazione centrale per il *patrimonium* già dall'età di Adriano, cf. *infra*, p. 97 ss. È incerto se Cosmo sia, come liberto, un funzionario subalterno dell'ufficio *a rationibus* (in tal senso WEAVER, *The slave and freedmen cursus in the imperial administration*, « Proc. of the Cambridge Phil. Soc. » n.s., 10, 1964, p. 82 s.), o il caso stesso dell'ufficio (così, da ult., contro Weaver, LAFFI, art. cit., p. 185, n. 22).

⁶⁰ Anche nel Digesto si trovano esempi di quest'attribuzione della qualifica di *fiscalis* a ciò che pertiene al *patrimonium* (se non, addirittura, alla *res privata*): D. L. 6, 6 (5), 11 (Callistrato): « Coloni quoque Caesaris a muneribus liberantur, ut idoneiores praediis fiscalibus habeantur ». ■ passo è particolarmente significativo: tant'è vero che il MASI (op. cit., p. 40 ss.), per il quale sarebbe dimostrata la distinzione tra *praedia fiscalia* e possessioni patrimoniali, è costretto a ritenerlo alterato: a conferma della sua ipotesi egli ad-

Ma un'ulteriore, e piú rilevante, indicazione sull'indistinzione tra *patrimonium fisci* e *patrimonium Caesaris* ci può venire da quanto sappiamo della struttura del demanio in Egitto.

5. È opinione comune che proprio in Egitto si manifesti, in termini assolutamente concreti, quella distinzione tra sostanza patrimoniale fiscale e sostanza patrimoniale imperiale, la cui esistenza si è di sopra negata. Generalmente, in effetti, si pensa che a questa distinzione debba prima di tutto riferirsi la differenza attestata fra i vari tipi di terra compresi nel demanio: fra la βασιλική γῆ e la γῆ δημοσία, da una parte, e la οὐσιακὴ γῆ dall'altra.⁶¹ La βασιλική γῆ (e così la γῆ δημοσία) sarebbe stata l'antica terra regia passata all'amministrazione fiscale, mentre il *patrimonium* imperiale — in Egitto — sarebbe stato costituito da quelle οὐσίαι, che, donate dagli imperatori ai propri familiari o amici, durante i primi tempi del principato, tornarono progressivamente nella proprietà imperiale, o per via di eredità o per via di confisca, a formare un « conto » a parte, l'οὐσιακὸς λόγος⁶². L'οὐσιακὴ γῆ sarebbe stata,

duce, in particolare, la testimonianza offerta da un luogo di Papirio Giusto (D. L. I, 38, 2), nel quale è ricordata una costituzione dei *divi fratres*, imponente ai *coloni praediorum fisci* di adempiere ai *munera*. Ma per la verità nulla vieta di ritenere che una diversa normativa in materia sia stata emessa dall'età dei *divi fratres* a quella di Callistrato: il contrasto fra le due testimonianze non appare un'argomentazione sufficiente per considerare interpolato il passo del giurista severiano, soprattutto quando si osservi, ed è lo stesso MASI a rilevarlo, che è assai difficile intuire il motivo di tale supposta alterazione. — Il MOMMSEN (op. cit., II, p. 1002, n. 1) aveva constatato che nei libri catastali si distingue tra gli immobili dello stato (cioè del *populus*) e quelli dell'imperatore; ma mai, all'interno di questi ultimi, tra i beni della funzione e quelli della persona, tra beni, cioè, fiscali, e beni patrimoniali. — Assai significativa, a questo stesso proposito, la corrispondenza (*supra*, n. 34) tra la notizia di Plinio relativa al *balsamum Iudaicum* (Nat. Hist. XII, 113: « ... seritque nunc eum fiscus... ») e la testimonianza degli unguentari con la scritta VEC TIGAL PATRIMONI.

⁶¹ Opinione pressoché dominante da WILCKEN a HIRSCHFELD a ROSTOVZEV.

⁶² Il ROSTOVZEV, in successivi interventi (*Die kaiserliche Patrimonialverwaltung in Ägypten*, « Phil. », LVII, 1898, p. 564 ss.; *Studien zur Geschichte des römischen Kolonates*, cit., p. 119 ss.; *Storia economica e sociale dell'impero romano*, cit., p. 337 ss.) ha raccolto ed esaminato la documentazione relativa alle οὐσίαι, ne ha studiato il sorgere, durante i primi decenni del principato, vedendone un precedente nella γῆ ἐν δωρεῇ dell'età tolemai-

dunque, precisamente, l'*ager patrimonialis*, amministrato dall'οὐσιακὸς λόγος; mentre l'antica terra regia sarebbe divenuta di competenza fiscale, e sarebbe stata amministrata dalla διοίκησις (come si sarebbe denominata l'intera amministrazione fiscale egiziana).⁶³

Che la documentazione papiracea distingua i conti della διοίκησις da quelli dell'οὐσιακὸς λόγος è un fatto indiscutibile:⁶⁴ che dunque l'οὐσιακὴ γῆ abbia una sua struttura amministrativa autonoma è certo. Quello che è meno certo è che si possa identificare assolutamente il concetto di *patrimonium* con οὐσιακὸς λόγος, con οὐσιακά, e che si possa dubitare dell'appartenenza all'amministrazione fiscale dell'οὐσιακὴ γῆ (e, correlativamente, dell'appartenenza della βασιλικὴ γῆ e in generale di tutta la terra pubblica al *patrimonium*).

Gli studiosi che, in particolar modo all'inizio del nostro secolo, hanno formulato, nei suoi termini fondamentali, lo schema sopra accennato della situazione egiziana si sono trovati di fronte alla difficoltà di spiegare il motivo di quell'attribuzione di terra usiaca all'amministrazione fiscale, al ταμιεῖον, che numerosi papiri ci testimoniano.⁶⁵ Quest'attribuzione — strana evidentemente

ca; ne ha definito l'organizzazione, particolarmente in rapporto con quella dei latifondi imperiali e privati delle altre provincie. Infine ha cercato di stabilire i termini del processo per il quale le οὐσία, tornate nella proprietà imperiale, si strutturano come οὐσιακὴ γῆ, distinta dal resto della terra demaniale. È caratteristico, tuttavia, come egli avverta la difficoltà di distinguere, sul piano giuridico, la situazione della οὐσιακὴ γῆ, quando osserva: « So hat sich von selbst neben dem anderen königlichen, jetzt kaiserlichen Lande ein noch kaiserlicheres, wenn man so sagen darf, entwickelt » (*Studien...* cit., p. 131, n. 1): dove non si saprebbe intendere il concreto valore giuridico da attribuire alla definizione di un tipo di terra egiziana come « noch kaiserlicheres », rispetto al resto.

⁶³ WILCKEN, *Grundzüge* (1912), p. 153 ss.

⁶⁴ In particolare si veda, per un esempio, la testimonianza offerta dai conti mensili dei sitologi di Teadelfia, riferentisi agli anni tra il 164 e il 167 (THUNELL, *Sitologen Papyri aus dem Berliner Museum* [1924], ripubblicati da KALÈN, *Berliner Leihgabe griechischer Papyri* [1932]), nettamente distinti fra conti della διοίκησις e conti degli οὐσιακά. Sia il THUNELL (p. 56 ss.), sia il KALÈN (p. 44 s.) accettano di riconoscere nella distinzione tra διοίκησις e οὐσιακά, quella tra *fiscus* e *patrimonium*.

⁶⁵ I documenti citati dal WILCKEN (loc. cit.) sono: BGU II 475, 1

per chi pensava ad una netta distinzione tra *fiscus* e *patrimonium* — è stata spiegata nel modo seguente. Constatato che i papiri che riferivano la γῆ οὐσιακὴ all'amministrazione fiscale datavano dall'età di Settimio Severo, si è attribuita a quest'imperatore la paternità d'una rivoluzione in campo amministrativo-giuridico. Si è cioè detto che, avendo istituito la nuova *ratio privata*, il nuovo « conto » nel quale sarebbe confluita la sostanza patrimoniale personale del sovrano, Settimio Severo avrebbe portato alle ultime conseguenze il processo di « costituzionalizzazione » del *patrimonium* imperiale, attribuendolo direttamente al *fiscus*.⁶⁶

Oggi, però, non è più possibile sostenere una tesi di questo genere. L'attribuzione a Settimio Severo dell'istituzione della *ratio*

(198/9 d.C.); BGU I 106 = WILCKEN, *Chrestomathie* (1912), 174 (199 d.C.); BGU 156 = W., *Chrest.* 175 (201 d.C.); P. Lond. II p. 161 s. = W., *Chrest.* 177 (270/5 d.C.). La menzione di οὐσία ταμιακά non è infrequente nei documenti della seconda metà del III secolo. Si può forse pensare che si sia cominciato ad attribuire la qualifica di ταμιακά alle οὐσία statali, cioè imperiali, per distinguerle dai latifondi privati che, in seguito alle riforme di Settimio Severo, che istituivano un'organizzazione municipale anche in Egitto, cominciano ad essere attestati, cf. ROSTOVZEV, op. cit., p. 132. Da un certo periodo le οὐσία ταμιακά furono riferite (non è possibile dire se in tutto o in parte) all'amministrazione della *res privata*: cf., ad es., P. Beatty Panop. I; P. New York inv. no. XIV c, 50 pubblicato da LEWIS, *A new document on the Magister rei privatae*, « Journ. of Jurist. Papirology », XV, 1965, p. 157 ss.).

⁶⁶ L'opinione, (suggerita, probabilmente, da alcune considerazioni del MEYER, Διοίκησις und Ἴδιος Λόγος in *Festschr. Hirschfeld* [1903], p. 136, 147) fu formulata in questi termini dal WILCKEN, *Grundz.*, p. 154 s. Il HIRSCHFELD, dal canto suo (op. cit., p. 356, n. 2) risolveva la difficoltà, ritenendo che solo alcune οὐσία fossero passate all'amministrazione fiscale. Il ROSTOVZEV, mentre in un secondo tempo (op. cit., p. 130) parlò d'una sostanziale indistinzione tra fisco e patrimonio durante il II secolo in Egitto, aveva dapprima aderito alla tesi espressa dal HIRSCHFELD (cf. R.E. VI, 2 [1908], col. 2395, s.v. *fiscus*): vi sarebbero state due categorie di οὐσία, quelle imperiali (e cioè quelle indicate espressamente col nome d'un imperatore) e quelle del ταμειον. Tuttavia lo stesso ROSTOVZEV avvertiva la difficoltà di questa distinzione: constatando, infatti, che entrambe le categorie facevano parte del λόγος οὐσιακός era costretto ad ammettere che « so scharf... wie in Rom hat man in Ägypten zwischen Privatgut der Kaiser und Staatsgut, Privat' und Staatsverwaltung nicht geschieden... ». Che l'οὐσιακός λόγος, almeno nel III secolo, fosse un λόγος del δημόσιον è, in modo incontrovertibile, dimostrato da P. Ryl. 99.

privata è negata, infatti, da recenti scoperte epigrafiche, che dimostrano che essa esisteva già almeno all'epoca di Marco Aurelio.⁶⁷ D'altra parte anche l'attribuzione al fisco di terra usiaca è documentabile in epoca anteriore a Settimio Severo.⁶⁸ Cadono perciò i presupposti su cui si fondava la proposta ricostruttiva.

In realtà la difficoltà si presenta solo qualora si voglia interpretare la differenza tra οὐσιακὸς λόγος e διοίκησις da una parte, tra οὐσιακὴ γῆ e βασιλικὴ γῆ dall'altra, come differenza tra *patrimonium* e *fiscus*, tra *ager patrimonialis* e *ager fiscalis*. Non può essere infatti casuale che l'espressione γῆ δημοσία indichi, probabilmente, tutta la terra demaniale egiziana;⁶⁹ o che l'affittuario di terra usiaca sia definito assai spesso δημόσιος γεωργός, pro-

⁶⁷ Cf. *infra*, p. 106 ss.

⁶⁸ Così in P. Ryl. 157 (a. 135), tutto il dovuto per un οὐσιακ[ὸ]ν ἀμπελικὸν κτήμα (l. 4) si paga τῷ φίσκῳ (l. 23): cf. MILLAR, art. cit., p. 31, n. 32; P. Mich. III 174 (a. 145-147) ci presenta una petizione a un prefetto d'un μισθωτῆς οὐσιακός, il quale dichiara d'aver pagato ἰκανοὺς φόρους ... εἰς τὸν κυριακὸν λόγον (l. 13), cioè al fisco, cf. *infra*, n. 72.

⁶⁹ A una tale conclusione parrebbe portare P. Phil. I, ll. 38-64 (di data incerta, ma forse del I secolo d.C.: cf. SCHERER, *Pap. de Phil.* [1947], p. 20 s.). Il documento è il verbale d'un processo intentato, davanti all'ὑπομνηματογράφος, da alcuni γέρδιοι contro il κωμογραμματεὺς per aver quest'ultimo attribuito loro 8 aune di βασιλικὴ γῆ e di οὐσιακὴ γῆ (l. 38-39), violando il principio (valevole, a quanto pare, all'epoca del nostroapiro e stabilito da precedenti decisioni, in casi analoghi, di alcuni strateghi e di un ὑπομνηματογράφος) che esentava i γέρδιοι da ogni liturgia. L'ὑπομνηματογράφος decide di cassare il provvedimento del κωμογραμματεὺς, e dispone perciò che (l. 52 ss.): ὁ δε κωμογραμματεὺς νῦν ἀρξάμενος γερδίοις ἐπιμερίζειν δημοσίας γῆς παρὰ τὰ ὑπὸ αὐτῶν (*scil.* gli strateghi e l'ὑπομνηματογράφος che hanno creato il precedente) κερκόμενα αὐτὸς ταύτης ἀντιλήψεται ἀπὸ τοῦ ἕξῃς ἔτους ἢ ἑτέρους [με]ταδιατάξει τῷ ἑαυτοῦ κινδύνῳ. Qui, evidentemente, l'ὑπομνηματογράφος, con l'ἐπιμερίζειν δημοσίας γῆς, si riferisce proprio alle 8 aune di βασιλικὴ γῆ e di οὐσιακὴ γῆ, oggetto della contesa. Qui, dunque, δημοσία γῆ è un'espressione generica per indicare tutta la terra « pubblica », e perciò la βασιλικὴ, ma anche l'οὐσιακὴ γῆ. Il WILCKEN (op. cit., p. 288 s.), che non poteva conoscere questo documento, aveva negato che l'espressione γῆ δημοσία indicasse tutta la terra « pubblica » egiziana, sulla base di P. Giss. 4 = W. *Chrest.* 351 e di P. Oxy. VI 899 = W. *Chrest.* 361, dai quali deduceva una distinzione precisa tra βασιλικὴ e δημοσία γῆ. Al momento però di caratterizzare, sulla base della documentazione in suo possesso, le due categorie, non sapeva rilevarne differenze, nella conduzione economica. Riconosceva, viceversa, un significato generale all'espressione

prio come quello della terra regia:⁷⁰ dagli innumerevoli testi papirocei che si riferiscono alla condizione della terra egiziana, sembra potersi dedurre, insomma, che le distinzioni fra le diverse categorie di terra demaniale non rimandino a differenze esistenti nella loro natura giuridica, ma esclusivamente a differenze relative alla loro origine e alla pratica amministrativa.

C'è un indubbio divario tra la sorte presumibilmente subita con la conquista romana dalla χώρα βασιλική negli stati ellenistici annessi prima dell'istituzione del principato e la situazione della γῆ βασιλική egiziana: un divario che nasce, naturalmente, dai modi e dai tempi diversi dell'annessione. Così, in Asia Minore la terra regia era divenuta probabilmente *ager publicus p. R.* appaltato a *publicani*; ma una soluzione come questa fu scartata in quei

δημόσια ἐδάφη (fondandosi sul confronto tra P. Tebt. 390 [l. 12] e P. Tebt. 311 [l. 15] e sulla testimonianza di P. Tebt. 373 [l. 5 s.], dai quali elementi deduceva l'appartenenza anche della βασιλική γῆ ai δημόσια ἐδάφη): che anche l'espressione δημόσια ἐδάφη non comprenda l'οὐσιακὴ γῆ sembrerebbe potersi dedurre da P. Bour. 42 (l. 259), dove appare una contrapposizione fra δημόσια e οὐσιακά (*scil.* ἐδάφη: cf. COLLART, *Les Papyrus Bouriant* [1926], p. 210), corrispondente a quella fra terre amministrate dalla διοίκησις e terre amministrate dall'οὐσιακὸς λόγος (ciò che si ricava dal contesto del lungo catasto e particolarmente dal confronto con la l. 251). Si hanno di fronte, insomma, delle testimonianze che è difficile accordare, qualora si pensi che le diverse denominazioni abbiano sempre avuto un valore tecnicamente preciso. La difficoltà presentata dall'apparente contraddizione fra il dato di P. Giss. 4 o di P. Oxy. VI 899 (o anche di P. Bour. 42) e quello offerto da P. Phil. 1 andrà probabilmente risolta tenendo presente che, mentre la qualifica di βασιλική γῆ è termine tecnico, come quella di οὐσιακὴ γῆ, e corrisponde insomma ad una realtà amministrativa precisa, la denominazione di γῆ δημοσία, più generica, poté essere adoperata a definire tutte insieme le varie categorie di terra « pubblica » egiziana (compresa la οὐσιακὴ γῆ e con la esclusione probabile della sola ιδιωτικὴ γῆ), ovvero — e segnatamente in un primo tempo, quando le οὐσία erano ancora in mani private — poté indicare la γῆ βασιλική, particolarmente in quanto contrapposta alla οὐσιακὴ o alla ιδιωτικὴ γῆ. La stessa difficoltà di dare alla γῆ δημοσία una connotazione distinta da quella della βασιλική, può suggerire la medesima conclusione: che l'espressione non individuava in realtà una particolare categoria di terra, contrapposta alla γῆ βασιλική. Simili incertezze di terminologia trovano la loro giustificazione nel difficile incontro, in Egitto, tra le concezioni giuridiche romane (e si potrebbe forse meglio dire greco-romane) e quelle tradizionali del paese.

⁷⁰ Cf. WILCKEN, *Grundzüge* cit., p. 299 s.

regni che vennero trasformati in provincia dopo l'istituzione del principato, come la Galazia e la Cappadocia.⁷¹ Ora qualche cosa di analogo si può supporre che sia avvenuto in Egitto. Qui, a tutti gli effetti, successore dei Tolomei nella titolarità del potere era Augusto, nonostante che la singolare posizione giuridica e amministrativa dell'Egitto sembrasse al *princeps* non influire sulla formale sovranità del popolo romano.⁷² E come i Tolomei avevano

⁷¹ *Supra*, n. 34.

⁷² *Res Gestae* 5, 27; da confrontare naturalmente con *CIL* VI 701, 702. Questi tre documenti, ma più ancora l'esplicita testimonianza di Velleio (II 39, 2: « Divus Augustus praeter Hispanias aliasque gentis, quarum titulis forum eius praenitet, paene idem facta Aegyptio stipendiaria, quantum pater eius Galliis, in aerarium reditus contulit »), costituiscono il più consistente argomento per la tesi che vuole affluenti, per lo meno nei primi tempi del principato, all'*aerarium* i redditi egiziani. Già sostenuta dal RUDORFF (*Das Edict des Tiberius Julius Alexander*, « Rhein. Mus. », II, 1828, p. 142 ss.), seguito più tardi dal WESSELY (*Der Wien. Pap. Nr. 31*, « Wiener Studien », IV, 1882, p. 178), essa è stata ripresa (contro l'opinione dominante dal MOMMSEN in poi), in anni più vicini a noi dal FRANK, *On Augustus and the Aerarium*, « J.R.S. », XXIII, 1933, p. 143; dal LAST, art. cit., p. 57; dal SUTHERLAND, *Aerarium and Fiscus during the early empire*, « Amer. Journ. of Phil. », LXVI, 1945, p. 154; dal JONES, *The 'aerarium' and the 'fiscus'* cit., p. 24 [105]. Per la verità lo strano paragone fra i redditi gallici procurati da Cesare, e i redditi egiziani procurati da Augusto è un paragone oscuro: lo stesso LAST (loc. cit.) nota la sostanziale ambiguità della frase di Velleio, quando osserva che « by itself this is not conclusive, because it covers the treatment of the Gallic revenues by Julius as well as that of the Egyptian by Augustus ». Un passo di poco precedente nel discorso, nel quale Velleio affronta direttamente il tema della conquista cesariana delle Gallie, presenta singolarmente taluni dei termini che lo scrittore adopererà nella frase successiva su Augusto e l'Egitto e, in particolare, offre un paragone analogo: « Sed fulgentissimum C. Caesaris opus in his conspicitur; quippe eius ductu auspiciisque infractae (scil. Galliae) paene idem, quod totus terrarum orbis, in aerarium conferunt stipendium » (II 39, 1). In quest'ultimo caso, tuttavia, il paragone è meglio comprensibile: sono le *provinciae* galliche che « conferunt in aerarium », continuano, dunque, a pagare all'erario, « paene idem quod totus terrarum orbis stipendium », laddove, nel caso dell'Egitto, è Augusto che (complessivamente?) « paene idem... quantum pater eius Galliis in aerarium reditus contulit ». Il confronto dei due passi farebbe pensare, insomma, che Velleio forse non parli di un costante, diretto e ordinario afflusso di tali redditi all'*aerarium*, sibbene di contribuzioni del *princeps* alla cassa del *populus*, al modo che Augusto stesso dice di avere, col suo patrimonio, rifiuto l'*aerarium* (R.G. 3, 17): contribuzioni paragonabili (nella loro somma finale?) alla quantità di *reditus* procurata da Cesare con la con-

avuto la proprietà dell'intero suolo egiziano, sia della βασιλική γῆ che della γῆ ἐν ἀφέσει, così anche l'imperatore romano diveniva padrone dell'intero suolo egiziano.⁷³ La struttura organizzativa interna del regno egiziano rimaneva pressoché inalterata: solo che al posto del re tolemaico si poneva il *princeps* romano, rappresentato dal suo prefetto; mentre l'amministrazione si giovava ora nei posti di maggiore responsabilità di funzionari imperiali. Tuttavia il carattere di destinazione « pubblica », di funzione « pubblica », della proprietà regia, carattere che già era stato talvolta avvertito in epoca tolemaica,⁷⁴ viene, con la sostituzione del *princeps* al βασιλεύς, messo maggiormente in evidenza: e come il *fiscus* imperiale si va caratterizzando, oltre che per la relazione di

quista della Gallia. I redditi egiziani, in età augustea, sarebbero stati utilizzati dal *princeps*, nella misura in cui non venivano da lui impiegati per svolgere il complesso di funzioni demandategli, nella misura in cui se ne creavano residui, per rifondere la cassa del *populus*: di ciò, ovviamente, Augusto non avrebbe conservato memoria nelle *Res Gestae*, dove si sosteneva la sovranità del *populus Romanus* sull'Egitto e dove, dunque, la propaganda augustea non poteva rappresentare come una liberalità del *princeps* quello che contemporaneamente mostrava di ritenere un diritto e una spettanza del *populus*. Che la supposta finale attribuzione dei redditi egiziani (o di una loro parte) all'*aerarium* avvenisse comunque sempre attraverso la mediazione del *princeps* e della sua amministrazione finanziaria, lo conferma, a tacer d'altro, il fatto che la cassa provinciale egiziana fosse espressamente indicata come cassa dell'imperatore: così, ad esempio, nell'editto di Tiberio Giulio Alessandro (*CIG* III 4957 = Dittenberger, *OGIS*, 2, 669 = *FIRA*², I, 58) essa è indifferentemente definita ὁ δημόσιος λόγος, ὁ κυριακὸς λόγος, τὸ δημόσιον, ὁ Καίσαρος λόγος, ὁ φίσκος ecc.

⁷³ Cf. ad es. LUZZATTO, *La riscossione tributaria in Roma e l'ipotesi della proprietà sovranità*, in *Atti del Congr. Intern. di diritto romano e di storia del diritto*, Verona, 1948 (1953), IV, p. 91. Per il LUZZATTO (*ibid.*, p. 65 ss.), anzi, proprio dalla generalizzazione della situazione egiziana particolarmente per ciò che concerneva la ripartizione tributaria e il significato del tributo come « corrispettivo per la concessione del terreno in godimento », alle altre province, sarebbe derivato il regime del suolo quale è riassunto da Gaio nella celebre definizione (*supra*, n. 33): prima dell'età augustea, secondo lo studioso, sarebbe assente il concetto d'un dominio eminente del popolo romano sul *solum* provinciale.

⁷⁴ L'amministrazione era detta normalmente τὸ βασιλικόν e βασιλικός era tutto ciò che ad essa si riferiva, ma talvolta veniva adoperato l'aggettivo δημόσιος: cf. P. Petr. III 7 (l. 14), dove l'aggettivo δημόσιος è usato assolutamente per indicare l'ufficio del registro.

appartenenza all'imperatore, per le finalità « pubbliche » che assolve nell'ambito dello « stato » romano, così anche l'amministrazione egiziana nel suo complesso comincia ad essere definita, piuttosto che come τὸ βασιλικόν, come τὸ δημόσιον, ὁ δημόσιος λόγος, e probabilmente anche la terra regia, la βασιλική γῆ, comincia ad essere definita (con espressione forse non tecnicamente precisa) come γῆ δημοσία. Ma la γῆ δημοσία non è l'*ager publicus*: l'equivalenza terminologica tra le due espressioni è, in realtà, una falsa equivalenza: laddove *publicus*, nell'espressione *ager publicus*, significa evidentemente « di pertinenza del *populus Romanus* », δημόσιος, nell'espressione γῆ δημοσία (come d'altra parte in τὸ δημόσιον, in ὁ δημόσιος λόγος) pare piuttosto indicare la funzione inerente al demanio dello stato che resta, come nell'età tolemaica, proprietà del sovrano, e cioè del *princeps*.

Questa proprietà del *princeps* sulla terra egiziana spiega anche il suo titolo ad alienarla, com'è dimostrato dal sorgere delle οὐσάι: latifondi privati, in prevalenza di proprietà di membri della famiglia imperiale o di alte personalità dell'ordine senatorio od equestre. Indipendentemente dalla questione se esse fossero cedute in proprietà privata, o in una sorta di concessione,⁷⁵ è ovvio che questo diritto del *princeps* di disporre di larghe estensioni della terra egiziana si può spiegare solo con il ritenere che il *princeps*, in quanto successore dei Tolomei, era effettivamente considerato come proprietario di tutto il suolo egiziano.

Ma un'altra differenza fra l'Egitto e gli altri stati ellenistici (e questa, in qualche modo, originaria) aiuta a comprendere la situazione che si venne determinando in Egitto per ciò che riguarda la struttura del demanio imperiale. In Egitto, in realtà, non è esistita, sino alle misure severiane del 202, una vera e propria struttura in comunità cittadine. La distinzione in νόμοι non è una distinzione in autonome municipalità, circondate dal proprio *territorium*, ma in distretti demaniali: per cui tutta la terra è in diretto rapporto tributario con l'amministrazione provinciale, cioè si esclude la mediazione delle amministrazioni municipali.⁷⁶ L'amministrazione imperiale lascia questa struttura inalterata. Per cui,

⁷⁵ Cf. ROSTOVZEV, *Studien...* cit., p. 128 e n.

⁷⁶ Da ultimo GRELLE, op. cit., p. 77 ss.

mentre nelle altre parti dell'impero si assiste a una progressiva attribuzione alle comunità dell'imposizione e della riscossione tributaria, restandone fuori evidentemente i *saltus* extraterritoriali rispetto ai territori cittadini, in Egitto la ripartizione parcellare è un compito che spetta alla struttura burocratica provinciale, cioè all'amministrazione imperiale. E proprio questo è, in definitiva, il risvolto pratico-amministrativo della proprietà del *princeps* di tutto il suolo egiziano.

Da questo quadro si sganciano, evidentemente, le οὐσίαι private; anche quando esse ritornano progressivamente, per via di confisca o di eredità, al *princeps*. Esse occupano il posto che hanno i *saltus* nelle altre province: così come una qualche somiglianza con la ripartizione in singoli distretti cittadini, presente nelle altre province, può avere la struttura dei νόμοι, che conduce, infine, alla costituzione d'un'organizzazione municipale anche in Egitto. Ma quello che conta è che la terra demaniale non è in grado di comprendere nella propria organizzazione le οὐσίαι ritornate nella proprietà imperiale. A somiglianza dei *saltus*, le οὐσίαι hanno un tipo di conduzione economica autonoma rispetto al resto della terra egiziana, che richiede di mantenersi inalterato. La loro organizzazione interna è unitaria: esse sono amministrate da funzionari imperiali (analoghi ai *procuratores saltuum*), sotto la supervisione d'un ἐπίτροπος τῶν οὐσιακῶν, che risiede ad Alessandria; esse sono concesse a grandi affittuari, i μισθωταὶ οὐσιακοί, paragonabili ai *conductores* delle altre province.⁷⁷ Queste particolarità, resa difficile la riunificazione delle οὐσίαι al resto del demanio imperiale, determinano, nell'amministrazione provinciale, la costituzione d'una *ratio* a parte: il λόγος οὐσιακός, che si contrappone all'amministrazione finanziaria egiziana del resto del demanio, vale a dire alla διοίκησις.

Il rapporto di singolare somiglianza, istituibile tra *saltus* e οὐσία, trova un limite, però, nella differenza, già rilevata, tra il νόμος e quella che è la comunità cittadina, col suo *territorium*, nelle altre province: l'οὐσία non è extraterritoriale rispetto al νόμος, come il *saltus* lo è rispetto al *territorium*: s'intende per-

⁷⁷ Cf. ROSTOVZEV, *Die kaiserliche Patrimonialverwaltung in Ägypten* cit., p. 567 ss.

ciò come sulle οὐσῶναι, spesso non continue territorialmente, possono avere competenza i singoli organi distrettuali, e lo stratego in particolare. Questo spiega anche perché, a livello periferico, vi sia una sostanziale associazione di competenze nei medesimi funzionari, per tutto l'ambito dell'amministrazione finanziaria; e perché le medesime τράπεζαι, le δημοσίαι τράπεζαι, siano riservate alle entrate così della διοίκησις come dell'οὐσιακὸς λόγος⁷⁸.

L'unica conclusione, dunque, che sulla natura dell'οὐσιακὸς λόγος la documentazione pare giustificare, è che esso sia una *ratio* dell'amministrazione fiscale in Egitto: la *ratio*, cioè, che si occupava della proprietà imperiale, in quanto organizzata in unità demaniali autonome; allo stesso modo in cui, dopo la scoperta del *Gnomon*, s'è dimostrato che l'ἴδιος λόγος era una *ratio* fiscale, e non un « *compte privé* » dell'imperatore.⁷⁹ È chiaro, d'altra parte, che, alla luce delle precedenti considerazioni, deve escludersi che οὐσιακὴ γῆ possa essere l'espressione adoperata, in ambito egiziano, per definire l'*ager patrimonialis*.

⁷⁸ WILCKEN, op. cit., p. 159 s.

⁷⁹ Cf. PLAUMANN, *Der idios logos*, « Abhandl. d. könig. Preuss. Akad. d. Wiss. », 1918 (1919), n° 17, p. 34; Idem, *R.E.* IX, 1 (1914), col. 882 (alla v. ἴδιος λόγος); ma già il MEYER, che dapprima (op. cit., p. 131 ss.) aveva postulato la distinzione tra queste due sfere amministrative, aveva ammesso più tardi, in *Papyrus Cattaoui, Kommentar*, « Archiv. f. Papyrusforsch. », III, 1906, p. 86 ss., che l'ἴδιος λόγος non era distinto dalla διοίκησις, come conto privato del re e poi dell'imperatore. Cf. ancora H. S. JONES, *Fresh light on Roman bureaucracy* (1920); BELL, *Egypt under the early Principate*, in *Cambridge Anc. Hist.* X (1934), p. 289 s.; Idem, *Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest* (1948), p. 21; e ora SWARNEY, *The Ptolemaic and Roman Idios Logos* (1970). Naturalmente l'interpretazione di ἴδιος λόγος come il « conto particolare », che raccoglie tutte le rendite straordinarie e non contemplate, per così dire, dal bilancio di previsione, e che si occupa, quindi, per questo motivo, anche della rivendicazione e dell'incorporazione dei *ca-duca* (secondo la notizia di Strab. XVII c 797, 12), esclude che si possa istituire un qualche rapporto di somiglianza con l'istituto romano della *ratio privata* (tale diffusa opinione è stata ripetuta, in tempi più recenti, dal COLI, loc. cit.; dal DE MARTINO, op. cit., IV, 2, p. 818; e, sia pure dubitosamente, dal MASI, op. cit., p. 49 s.): a parte la considerazione della diversità innegabile delle funzioni dell'ἴδιος λόγος e della *ratio privata*, è sintomatico che, come osservò E. STEIN (op. cit., p. 170), le fonti greche non rendano mai *res privata* con ἴδιος λόγος, ma ricorrano ad espressioni che indicano con più pertinenza una sostanza patrimoniale, come ἰδικὴ περιουσία, δεσποτικαὶ κτήσεις.

6. Il significato particolare che s'è attribuito alla distinzione tra *fiscus* e *patrimonium* appare coerente con l'evoluzione amministrativa della proprietà e della finanza imperiale, in particolare con l'evoluzione della funzione dei *procuratores patrimonii* centrali e periferici.

Pare ormai acquisito che si debba ricollegare la prima formazione d'una burocrazia imperiale all'organizzazione interna dei patrimoni magnatizi della tarda età repubblicana.⁸⁰ In questo senso, tra le due situazioni giuridico-amministrative non pare che si possa rilevare alcuna frattura: l'imperatore si comporta come un qualunque *homo privatus* , e in tanto affida tutta l'amministrazione finanziaria di sua pertinenza ai suoi liberi e ai suoi schiavi, inquantoché la considera come un'amministrazione domestica. È naturale che in un primo momento, quando l'organizzazione burocratica comincia a formarsi, il *procurator* sia l'incaricato di tutti - senza distinzioni - gl'interessi imperiali, in una certa circoscrizione territoriale, anche indipendentemente dai modi attraverso i quali si va costruendo l'amministrazione centrale.⁸¹ Nelle province imperiali la burocrazia dell'imperatore assume il compito di curare l'intera amministrazione finanziaria (e quindi, da una parte, la riscossione tributaria e la « spesa pubblica », destinata sostanzialmente al mantenimento degli eserciti, dislocati nel territorio, e, dall'altra, l'amministrazione finanziaria del demanio imperiale compreso eventualmente nella provincia); nelle province senatorie, invece, dove i tributi affluiscono all'arca del questore provinciale, il *procurator* ha una competenza limitata esclusivamente, almeno sul piano formalmente giuridico, al *patrimonium* imperiale.⁸² La dif-

⁸⁰ PFLAUM, *Les procureurs équestres sous le haut-empire romain* , cit. p. 3 ss.; Idem, *R.E.* XXIII 1 (1957), col. 1240 ss., alla v. *procurator* , con la discussione delle tesi di MOMMSEN e HIRSCHFELD da una parte e del VON PREMERSTEIN dall'altra.

⁸¹ Sull'istituzione del *fiscus* , come amministrazione finanziaria centrale dell'imperatore, cf. GARZETTI, art. cit. p. 298 ss., con un puntuale esame della letteratura, e ora DE MARTINO, op. cit., IV, 2, p. 803 ss.

⁸² Questo fatto è stato recentemente messo in luce, per la provincia di Bitinia, dalla ZUCKERMANN, *Essai sur les fonctions des procureurs de la province de Bithynie-Pont sous le haut-empire* , « *Revue Belge de Phil. et d'Hist.* », XLVI, 1968, p. 42 ss. Un'identica circostanza è stata accertata da PFLAUM, per la prima fase del principato, in tutte le province senatorie (La

ferenza di attribuzioni fra le due categorie di procuratori finanziari non prova, perciò, una diversità nella relazione di appartenenza delle somme da essi rispettivamente amministrare con l'imperatore: al contrario essa trova una spiegazione soddisfacente nell'ipotesi che il *princeps* non facesse, concretamente, alcuna distinzione, nelle somme che affluivano alla sua cassa, tra quelle derivanti da rendite patrimoniali e quelle originate da introiti tributari.

Con l'estendersi, tuttavia, delle spettanze della cassa imperiale e, corrispondentemente, delle spese di carattere « pubblico », la struttura amministrativa imperiale diviene più articolata così al centro come alla periferia; e sorgono, perciò, i primi *procuratores* con competenze specifiche, che s'occupano d'una particolare entrata fiscale. Al centro, probabilmente a capo d'un'autonoma *ratio* fiscale, la *ratio patrimonii*,⁸³ l'*a patrimonio*, attestato dall'età di Claudio⁸⁴ e in seguito detto *procurator patrimonii*, si occupa verosimilmente

mise en places des procuratèles financières dans les provinces du haut-empire romain, « Revue Historique de Dr. fr. et étr. », XLVI, 1968, p. 367 ss). In questo modo si spiega il motivo per il quale talora nella titolatura (e segnatamente nel periodo più antico) manchi la specifica menzione del *patrimonium* e sia indicato solo il nome dell'imperatore ovvero il titolo di *Augustus* al genitivo: cf. il caso di *Domitius Lemnus*, liberto di Domiziano, definito « procur. Germanici Caesaris » in *CIL* VI 8500 = XI 1753 e « proc. patrimonii et hered(itatium) » in *CIL* VI 8499 (cf. HIRSCHFELD, op. cit., p. 40, n. 3). La conclusione del PFLAUM (loc. cit.) esclude naturalmente che nelle province senatorie vi fossero due distinti *procuratores*, il primo definito *procurator patrimonii*, il secondo *procurator provinciae*: come credeva il ROSTOVZEV (*Diz. Ep.* III, spec. p. 100 ss., alla v. *Fiscus*). I casi di ingerenza nell'amministrazione finanziaria delle province senatorie (che hanno fatto pensare a M. DE DOMINICIS, *Sulle attribuzioni dei « procuratores » imperiali nelle province senatorie*, in *Studi in onore di Biondo Biondi* [1965] I, p. 578 ss., che « la competenza amministrativa dei procuratori imperiali, presenti nelle province senatorie, non era limitata agli interessi imperiali o fiscali, ma si estendeva alle imposte dovute all'erario ») rivelano probabilmente soltanto la grande autorità naturalmente esercitata dai procuratori imperiali in quelle province nelle quali l'estensione del *patrimonium* imperiale era ragguardevole.

⁸³ Fonti in HIRSCHFELD, op. cit., p. 41, e in JONES, *The 'aerarium' and the 'fiscus'* cit., p. 25, n. 28 [106, 193].

⁸⁴ Cf. il *Ti. Claudius Marcellinus* di *CIL* VI 8501 a = *ILS* 1487, dal HIRSCHFELD (op. cit., p. 40, n. 2) considerato, e probabilmente a ragione, dato anche il nome, dell'età di Claudio (cf. anche JONES, art. cit., p. 25, n. 27 [106, 193]; dal PFLAUM, *Les Carrières...* cit., p. 1025, la sua procuratela è posta, viceversa, in anni intorno al 215 d.C. (*infra*, n. 116).

di tutto il complesso dei beni territoriali imperiali, con una competenza estesa forse anche alle *hereditates* ricadenti all'imperatore: i *procuratores* centrali del *patrimonium*, infatti, sono anche spesso *procuratores hereditatum*.⁸⁵ Corrispondentemente, il complesso dei beni imperiali, accresciuto enormemente, e in modo particolare con l'incorporazione dell'*ager publicus*, si va strutturando amministrativamente in unità demaniali autonome, con alla testa un *procurator*, e alla lor volta queste unità si aggregano, secondo le particolari condizioni dei singoli distretti territoriali, a formare circoscrizioni più vaste, che possono corrispondere anche, senza ovviamente coincidere, a una provincia. L'espressione *procurator patrimonii provinciae* si carica, allora, d'un valore tecnicamente preciso, individuando, come un definito ambito di competenze, il complesso del demanio imperiale nella provincia.⁸⁶

Per ciò che riguarda invece l'amministrazione centrale, si assiste ad un curioso fenomeno: il *procurator patrimonii*, che inizialmente si trova in una posizione rilevante, facendo immediatamente seguito all'*a rationibus*, a partire dall'età di Adriano vede enormemente diminuita la sua importanza e probabilmente addirittura sparisce nella sua qualità di funzionario dell'amministrazione centrale. Le testimonianze, infatti, di *procuratores patrimonii* in Roma posteriori ad Adriano non ci presentano che un funzionario di posizione relativamente bassa nella gerarchia equestre; e inducono perciò a ritenere che si tratti d'un funzionario di competenza limitata territorialmente soltanto all'Italia.⁸⁷ Le *hereditates*, viceversa, con lo stesso Adriano, definitivamente sganciate dal *patrimonium*, si costituiscono in un dipartimento a parte, alla cui testa si pone un *procurator* ducenario di così elevato grado, che il Hirschfeld vi ha potuto riconoscere l'indizio di un allargamento di competenze, che ha spiegato con l'attribuzione al fisco imperiale dei *bona caduca* e *vacantia*.⁸⁸ Si tratta, come si vede, di modificazioni che attestano

⁸⁵ HIRSCHFELD, op. cit., p. 40, p. 113 s.

⁸⁶ Vedi, per un esempio, la titolatura di Timesiteo, *infra*, p. 117 s.

⁸⁷ L'ipotesi è del ROSTOVZEV, *Das Patrimonium und die Ratio Thesaurorum*, « Mitteil. des kaiserl. deutsch. Archaeol. Inst. » röm. Abt., XIII, 1898, p. 110, n. I.

⁸⁸ HIRSCHFELD, op. cit., p. 114 ss.: al solito, il postulare una distinzione in termini giuridici tra *fiscus* e *patrimonium* conduce il HIRSCHFELD a dover

probabilmente la singolare attività riformatrice, in campo amministrativo, di Adriano. Quello che vien fatto naturalmente di chiedersi è se le varie misure di questo imperatore sono indipendenti tra di loro ovvero obbediscono, come non sembra improbabile, a un disegno unitario.

Quali possano essere state inizialmente in concreto le competenze dell'amministrazione centrale del *patrimonium* non è difficile immaginare, almeno genericamente. Ad essa dev'essere stato affidato, sostanzialmente, l'incarico di sovrintendere al complesso dei beni immobili imperiali e di conteggiarne i redditi; e, per la parte di competenza del dipartimento delle *hereditates* (spesso attribuito, come s'è detto, al *procurator patrimonii*), dev'essersi occupata della rivendicazione e dell'incorporazione nel *patrimonium* dei lasciti all'imperatore. Anche se i redditi patrimoniali probabilmente non alimentavano una cassa distinta dal resto delle entrate fiscali,⁸⁹ tuttavia un particolare « capitolo » finanziario, distinto nell'ambito delle varie *rationes* fiscali, veniva individuato come *ratio patrimonii*: si può presumere cioè che dei redditi conteggiati nella *ratio patrimonii* si curasse una determinata destinazione, per esempio quella del mantenimento dell'imperatore, della corte, della burocrazia imperiale.⁹⁰ È questa la situazione che in prosieguo di tempo si modifica radicalmente, poiché la stessa enorme estensione del *patrimonium* imperiale e la sua dislocazione in tutte le regioni dell'impero avranno dovuto suggerire la necessità d'un'organizzazione decentrata, cosicché le probabili funzioni di controllo e di supervisione dell'amministrazione delle singole unità demaniali saranno passate nelle mani dei *procuratores patrimonii* provinciali. D'altra parte la costituzione delle *hereditates* in dipartimento autonomo ha (con Adriano) sot-

spiegare il motivo per il quale un unico funzionario imperiale abbia la competenza sulle eredità ricadenti nel patrimonio, e quelle (e cioè i *bona caduca* e *vacantia*) ricadenti nel fisco: egli parla, perciò, a proposito del *procurator hereditatium* dopo Adriano, d'una sua « Zwitterstellung zwischen dem Fiskus und Patrimonium » (ibid., p. 118).

⁸⁹ Il ROSTOVZEV, *Diz. Ep.* III, p. 97, p. 105 (alla v. *Fiscus*, cit.), ha osservato come manchino testimonianze dell'esistenza d'una cassa centrale per il *patrimonium*.

⁹⁰ Cf. KRÄNZLEIN, *R.E. Suppl.* X (1965), col. 495 s. (alla v. *Patrimonium*), e l'opinione, ivi cit., di MARQUARDT, *Staatsverwaltung*³ II, p. 104; HIRSCHFELD, op. cit., p. 41 e nn. 3 e 4.

tratto al *procurator patrimonii* i compiti relativi alla rivendicazione e all'incorporazione dei lasciati all'imperatore. Si può supporre, tuttavia, che alla *ratio patrimonii* sia rimasta la competenza di quella particolare, specifica destinazione di spesa che si è sopra ipotizzata. Se, al contrario, il *procurator patrimonii* centrale è a un certo punto veramente scomparso, questo vorrà dire che un fatto nuovo deve aver eliminato anche l'esigenza dell'autonomia d'una *ratio patrimonii* centrale che si occupasse delle spese relative all'imperatore e al complesso della sua amministrazione. Questo fatto nuovo può essere stato la creazione d'una *ratio* specifica, d'una contabilità relativa a queste spese: la *ratio privata*.

II

1. Quanto s'è detto sopra, a proposito dell'identità giuridica di *fiscus* e *patrimonium*, può certamente essere esteso anche a quell'entità nuova di beni, che comincia ad apparire frequentemente nelle fonti dalla fine del II secolo: la *res privata*. Anche la *res privata principis* non è, dal punto di vista della sua condizione giuridica e in particolare della sua disponibilità da parte dell'imperatore, qualche cosa di difforme dal *patrimonium fisci*.⁸¹

È opinione comune che la creazione della *res privata* abbia risposto all'esigenza di garantire alla libera (o meno limitata) disponibilità dell'imperatore una certa quantità di beni.⁸² Lo strano è che, partendo da questo stesso presupposto, si sia giunti a due posizioni antitetiche: a concepire, cioè, il *patrimonium* come la sostanza privata, personale, dell'imperatore, disponibile e contrapposta alla *res privata* (considerata, viceversa, come il patrimonio, inalienabile, della corona),⁸³ ovvero, tutt'al contrario, a concepire come « Kron-

⁸¹ Per gli stessi motivi, per i quali non si può, a nostro modo di vedere, postulare una distinzione giuridica tra *fiscus* e *patrimonium*, non pare potersi proporre una differenza in termini giuridici tra *patrimonium* e *res privata*: cf. MOMMSEN, op. cit., II, p. 1002 n. 1.

⁸² Soprattutto in riferimento al problema della successione. Si può dire che tale opinione corra, con qualche notevole eccezione, l'intera storia degli studi: essa ha trovato ancora posto in due fra le più recenti proposte ricostruttive, quella del NESSELHAUF, op. cit., p. 73 ss., particolarm. 77 ss., e quella del MASI, op. cit., p. 14 ss., p. 121.

⁸³ KARLOWA, *Römische Rechtsgeschichte* I (1885), p. 505 s.; come il

gut » proprio il *patrimonium*, di fronte alla *res privata*, considerata come il complesso dei beni personali dell'imperatore.⁹⁴ Questo strano risultato non è tanto dovuto alla relativa ambiguità delle fonti, quanto alla circostanza che gli studiosi, volendo spiegare la distinzione, hanno fatto ricorso a concetti giuridico-costituzionali moderni, come il concetto di « patrimonio della corona », per una realtà costituzionale, che, com'è stato già accennato, non presentava ancora l'idea dell'autonomia dello stato come persona giuridica e dell'imperatore come suo supremo amministratore.⁹⁵

Il Karlowa, sostenitore della tesi che nel *patrimonium* vede il patrimonio personale dell'imperatore (e nella *res privata* il bene della corona), si fondava, si può dire esclusivamente, per la sua ricostruzione, sulla contrapposizione, che appare in uno dei luoghi di Ulpiano sopra considerati,⁹⁶ tra gli *horti Sallustiani* e il *fundus*

KARLOWA, WIART, *Le régime des terres du fisc au bas-empire* (1894), p. 8; HIS, *Die Domänen der römischen Kaiserzeit* (1896), p. 6; BEAUDOUIN, *Les grands domaines dans l'empire romain, d'après des travaux récents* (1899), p. 32; MITTEIS, *Zur Geschichte der Erbpacht im Alterthum*, « Abhandl. d. phil.-hist. Cl. d. kön. Sächs. Ges. d. Wiss. », XX, 4 (1901), p. 42 (ma lo studioso ha poi modificato il suo parere in *Privatrecht* cit., p. 358 ss., dove ha sostenuto, senza però l'appoggio di alcuna prova e basandosi sulla situazione del basso impero, per lo meno com'egli la prospettava, che *res privata* fosse il dipartimento del demanio, che raccoglieva l'intera proprietà terriera dello stato); ROSTOVZEV, *Diz. Ep.*, III, 1922, p. 106, alla v. cit.; BRISSAUD, *Le régime de la terre dans la société étatiste du Bas-Empire* (1927), p. 16, n. 1; DE FRANCISCI, *Storia del diritto romano*, III 1 (1936), p. 118; PUGLIESE, *Una disposizione di Costantino per favorire lo sviluppo economico di Costantinopoli*, in *Studi De Francisci* III (1956), p. 381; KASER, *Privatrecht*, II (1959), p. 103, n. 2; CANNATA, op. cit., p. 149 s.

⁹⁴ HIRSCHFELD, op. cit., p. 18 ss. = *Der Grundbesitz der römischen Kaiser* cit., p. 311 ss.; MARQUARDT, op. cit., II, p. 311; LEBENAM, *R.E.* I A, 1 (1914), col. 631 ss. (alla v. *res privata*); ora NESSELHAUF, op. cit., p. 79 ss.

⁹⁵ Contro l'adozione del concetto di « Krongut » per spiegare l'istituzione della *res privata* e la sua distinzione dal *patrimonium* si è pronunziato il KRÄNZLEIN, *R.E. Suppl.* X (1965), col. 497 s. (alla v. *patrimonium*): egli ritiene, sulla scia del MITTEIS (*supra*, n. 93), che la *ratio privata* fosse una sfera amministrativa distinta per il demanio.

⁹⁶ D. XXX 39, 7-10: *supra*, p. 70 ss. L'altro argomento che il KARLOWA portava a sostegno della sua tesi era l'assai più elevata posizione, nella gerarchia equestre, del *procurator rationis privatae, trecenarius*, rispetto al grado del *procurator patrimonii*. L'argomentazione non è di per sé solida: d'altra

Albanus, da una parte (presentati come assolutamente indisponibili), e, dall'altra, « ea praedia Caesaris quae in formam patrimonii redacta sub procuratore patrimonii sunt » (presentati come disponibili, sia pure soltanto in linea di principio), per scorgere nei primi la *res privata*, il bene della corona, che l'imperatore non può alienare in nessun caso; e nei secondi il *patrimonium principis*, il suo patrimonio personale, sul quale egli ha potere di disposizione, anche se poi si cura ch'esso non venga alienato. In realtà, come s'è visto, gli *horti Sallustiani* e il *fundus Albanus* non sembrano in alcun modo caratterizzati come parti di una *res privata* che sia il patrimonio della corona (senza contare l'ovvia osservazione che, nel nostro luogo, essi non sono nemmeno esplicitamente indicati come pertinenti alla *res privata*); ma invece sono opposti al *patrimonium principis*, in un ordine di idee completamente diverso da quello considerato dallo studioso, poiché, come s'è visto, la loro opposizione ai beni del *patrimonium* consiste nel loro collocarsi nell'uso del principe.⁹⁷

D'altra parte la documentazione epigrafica in nostro possesso parla indubbiamente contro la tesi del Karlowa. Confrontando i due testi epigrafici relativi al *cursus* di Marco Aquilio Felice⁹⁸ si nota

parte la diversa posizione gerarchica dei due *procuratores* ha una più plausibile spiegazione, cf. *supra*, p. 97 ss.

⁹⁷ Che la *res privata* possa configurarsi come la categoria dei beni nell'uso dell'imperatore, e perciò incommerciabili, contrapposti a quelli patrimoniali è, ovviamente, da escludere. — Per il MASI, op. cit., p. 37, costituisce una problema non solubile « quello delle ragioni per cui Ulpiano, ammesso che il testo in esame sia stato ripreso interamente dai compilatori giustiniani, ha lasciato da parte i *praedia Caesaris*, appartenenti alla *ratio privata* ». In realtà, la mancanza di un'esplicita menzione dei beni compresi nella *res privata*, nel discorso ulpiano, trova la sua più naturale spiegazione nell'indistinzione, dal punto di vista della commerciabilità e dell'alienabilità da parte dell'imperatore, di *patrimonium* e *res privata*.

⁹⁸ *CIL* X 6657 = *ILS* 1387 (da Anzio): « M(arco) Aquilio M(arci) f(ilio) | Fabia Felici | a(d) census equit(um) roman(or)um, | praef(ecto) cl(assis) pr(aetoriae) Ravennat(is), | proc(uratori) patrim(onii) bis, proc(uratori) hered(itatium) | patrim(onii) privat(i), proc(uratori) oper(um) publ(icorum), | praep(osito) vexillat(ionum), p(rimo) p(ilo) leg(ionis) XI Cl(audiae), | (centurioni) fr(umentario), patron(o) col(oniae) ob mer(ita) eius | Antiat(es) publ(ice) ». *A.E.* 1945, 80 (= GERVASIO, « Iapigia », IX, 1938, p. 404 s.) (da Canne): « M(arco) Aquilio M(arci) f(ilio) Fabia | Roma Felici proc(uratori) a cens(ibus) equitum Roman(or)um, praef(ecto) clas(sis) | pr(aetoriae) Ravennat(is), proc(uratori) rat(ionis) patr(imonii), | proc(uratori) oper(um) publ(icorum) et fiscal(ium)

la corrispondenza di « ratio privata » con « patrimonium privatum » da una parte e di « ratio patrimonii » con « patrimonium » dall'altra. In *CIL X 6657*, Aquilio è indicato come « proc(urator) patrim(onii) bis » e « proc(urator) hered(itatum) patrim(onii) privat(i) »; in *A. E.* 1945, 80, come « proc(urator) rat(ionis) patr(imonii) » e come « proc(urator) rat(ionis) privat(ae) Aug. n. ». Ora, se la *ratio privata* può essere definita anche *patrimonium privatum*, in contrapposizione al *patrimonium*, questo vuol dire che *patrimonium* senz'altra specificazione non può in nessun caso voler significare il patrimonio privato del singolo imperatore.⁹⁹ Naturalmente, però, questa considerazione non conferma, a rigor di termini, la tesi che, tradizionalmente, s'è opposta a quella del Karlowa: vale a dire la tesi propugnata dal Hirschfeld, che nel *patrimonium* vede il patrimonio della corona e nella *res privata* il patrimonio privato dell'imperatore.

Che il *patrimonium privatum* dell'iscrizione anziate sia indicato, in quella di Canne, come *ratio privata*, invita certo a negare che, quando troviamo nelle nostre fonti, a partire da una certa epoca, *patrimonium* senz'altra specificazione esso possa indicare il patrimonio privato, ma non basta a suggerire che *patrimonium privatum* sia da intendere come patrimonio privato dell'imperatore, in senso moderno (come patrimonio, cioè, opposto ai beni della corona). Per una simile conclusione non può evidentemente essere sufficiente la qualifica di *privatum*.¹⁰⁰ Anzi il fatto che il regime giuridico della

Urb(is) | sacrae, proc(uratori) rat(ionis) patr(imonii) iterum, | proc(uratori) rat(ionis) privat(ae) Aug(usti) n(ostr)i, praeposito vexillat(ionum) agentium in Ital(ia), | pont(ifici) colon(iae) Lanuvinor(um), p(rimo) p(ilo) | legion(is) XI Claudiae, | patrono municipii multis | meritisque eius | p(ublice) d(ecreto) d(ecurionum) ». Cf. *PIR*² I, p. 193, n° 988; OLIVER, *M. Aquilius Felix*, « Amer. Journ. of Phil. », LXVII, 1946, p. 311-319; PFLAUM, *Les carrières...* cit., n° 225, p. 598 ss.; NESSELHAUF, op. cit., p. 74, n. 2; MASI, op. cit., p. 18 ss.; vedi *infra*, p. III ss.

⁹⁹ Così OLIVER, art. cit., p. 314; PFLAUM, loc. cit. È chiaro altresì che la recente scoperta esclude l'ipotesi affacciata dal MITTEIS, op. cit., p. 359, n. 26, che nell'iscrizione anziate *patrimonium* e *patrimonium privatum* fossero la stessa cosa e che *bis* dovesse intendersi « per la seconda volta »: cf. OLIVER, loc. cit. Il DE MARTINO, op. cit., IV, 2, p. 820, n. 91, ritiene fondata l'opinione del MITTEIS, ma, evidentemente, non tiene conto dell'iscrizione di Canne.

¹⁰⁰ Per il HIRSCHFELD, op. cit., p. 21, la stessa denominazione renderebbe improbabile attribuire alla *res privata* la natura di patrimonio della corona in quanto opposto al patrimonio personale dell'imperatore. Il HIRSCHFELD (*ibid.*,

ratio privata sia sostanzialmente assimilato a quello del *fiscus*,¹⁰¹ spingerebbe piuttosto a riconoscere nella *ratio privata* una *ratio* corrispondente a beni che pertengono all'imperatore in quanto tale. Del resto, nel momento in cui venisse precisato un concetto come

p. 25) mise anzi in rilievo, a questo proposito, il dato offerto da un'iscrizione su una *fistula*, proveniente da una sala termale degli *horti Lamiani* (CIL XV 7333 α = ILS 8691), dove alla qualifica di *privata* per la *statio* imperiale si accompagna anche quella di *prop(r)ia*: « stationis propriae (sic) privatae domini n. Alexandri Aug. ». Il valore di questa testimonianza, messo in discussione dal MITTEIS, op. cit., p. 359 s., n. 27, è ora rivendicato dal MASI, op. cit., p. 28. Per la verità non mi sembra che dall'iscrizione si possa trarre un ulteriore argomento per la caratterizzazione della *res privata* nel senso proposto dal HIRSCHFELD. L'aggiunta del secondo aggettivo non nacque certo dal bisogno di meglio qualificare, nei confronti del *patrimonium*, la natura dell'altro complesso patrimoniale imperiale: tale aggiunta potrebbe semplicemente essere stata suggerita dalla volontà di ribadire il controllo imperiale sull'erogazione e la distribuzione dell'acqua. Del resto anche a questo fine probabilmente (cf. DE RUGGIERO, *Diz. ep.*, I, p. 581 s., alla v. *aquaria, fistula*) rispondeva l'apposizione del nome dei vari imperatori sulle *fistulae*. In questo caso la menzione della sfera amministrativa che controlla l'erogazione dell'acqua si sostituisce a quella del procuratore imperiale destinato a questo compito: cf. DRESSEL, CIL XV, p. 909, per il quale la *fistula*, parallelamente ad altre nelle quali appare viceversa la *statio patrimonii* o il *procurator stationis patrimonii* e ad una (CIL XV 7236 = ILS 8693) nella quale è menzione della *ratio privata*, proporrebbe l'indicazione dell'ufficio amministrativo a cui era affidata la cura dell'erogazione e della distribuzione dell'acqua. L'attribuzione di tale cura sia a personale dell'amministrazione del *patrimonium*, sia a una *statio* della *ratio privata* trova la sua più naturale spiegazione nella destinazione dell'acqua a edifici o giardini in proprietà dell'imperatore: si potrà allora ragionevolmente supporre che la pleonastica qualificazione della *statio* come *pro(p)ria* oltre che *privata* sia dipesa dalla circostanza che la conduttura serviva degli *horti* urbani, compresi nel complesso della residenza del *princeps* e perciò destinati ad un uso diretto da parte della corte, considerati per questo motivo peculiari (e già s'è visto che tali erano, per Ulpiano, *horti Sallustiani* e *fundus Albanus*) nell'ambito del patrimonio imperiale. Del resto, in talune *fistulae*, v'è un'indicazione esplicita di alcuni complessi patrimoniali urbani di più immediato uso da parte dell'imperatore, come di luoghi ai quali l'acqua veniva destinata (ad es. gli *horti Sallustiani* in CIL XV 7249, a (= ILS 8696); 7250; la *Domus Augustana* in CIL XV 7246 (= ILS 8694); 7349; 7350 ecc.). Gli *horti Lamiani* erano in proprietà imperiale dall'età di Caligola (cf. HIRSCHFELD, *Der Grundbesitz der römischen Kaiser* cit., p. 57; LUGLI, *Diz. Ep.* III, p. 1000 s., alla v. *horti*).

¹⁰¹ Cf. D. XLIX 14, 6, 1 (Ulpiano): « Quodcumque privilegii fisco competit, hoc idem et Caesaris ratio et Augustae habere solet ». Che qui ci si riferisca alla *ratio privata* (alla quale forse solo da poco corrispondeva una precisa entità

quello di patrimonio della corona distinto dal patrimonio privato, vorrebbe dire che si sarebbe precisata, da un punto di vista costituzionale, la figura dell'imperatore, nel senso che egli non sarebbe più tale in quanto, come successore di Augusto, latore dei rapporti giuridici molteplici di cui era stato latore lo stesso Augusto, ma perché (per dirla con terminologia adatta alla configurazione dello stato moderno) egli svolge una determinata funzione, prevista dall'ordinamento dello stato. Ma a questo punto sarebbe, da una parte, sva-

di beni, cf. *infra*, p. 110 ss.) è l'interpretazione più verosimile, da ult. espressa dal MASI, op. cit., p. 51 (letter. sul passo, ivi n. 232). Il luogo di Callistrato in D. XLIX 14, 3, 10: « Si in locis fiscalibus vel publicis religiosive aut in monumentis thesauri reperti fuerint, divi fratres constituerunt, ut dimidia pars ex his fisco vindicaretur. item si in Caesaris possessione repertus fuerit, dimidiam aequae partem fisco vindicari » indicherebbe, secondo il HIRSCHFELD, *Die kaiserliche Verwaltungsbeamten...* cit., p. 9, n. 2, una distinzione in linea di principio tra i *loca fiscalia* e la *possessio Caesaris* e perciò tra il *fiscus* e il *patrimonium*. Ma è probabile che con *possessio Caesaris* qui ci si riferisca a beni pertinenti alla *res privata*: il luogo di Callistrato sarà allora da mettere in relazione, come aveva sostenuto il MOMMSEN, op. cit., II, p. 1002, n. 1, con il luogo ulpiano precedentemente ricordato. In ogni caso, è indicativo che del tesoro trovato in « Caesaris possessione », metà debba essere versata, proprio come (« item ») per quello trovato « in locis fiscalibus », al *fiscus*. Da qui potrebbe dedursi che nemmeno la *res privata* ha una cassa distinta giuridicamente da quella del *fiscus*: una statuizione adrianea (citata in *Inst.* II 1, 49), infatti, aveva stabilito che chi avesse trovato « fortuito casu » un tesoro « in alieno loco », ne avrebbe dato la metà al padrone del luogo e la norma valeva anche per chi avesse trovato il tesoro « in Caesaris loco »; se nel passo callistrato, pur proponendosi la distinzione tra *loca fiscalia* e *possessio Caesaris*, si attribuisce egualmente al *fiscus* la metà del tesoro trovato « in Caesaris possessione », si dovrà concludere che la cassa della *res privata* continuava pur sempre ad essere il *fiscus*. Il MITTLEIS (op. cit., p. 336, n.) ha ritenuto interpolato il passo: i compilatori avrebbero inserito nella prima frase « fiscalibus vel », e avrebbero sostituito ad « aetario », « fisco »: in tal caso la *possessio Caesaris* sarebbe precisamente la proprietà fiscale. L'ipotesi è ragionevole, ma non necessaria. Interpreta *possessio Caesaris* come *possessio* pertinente alla *res privata*, il JONES, art. cit., p. 28 [113]; per il MASI, op. cit., p. 39 s., l'espressione individuerebbe il complesso dei beni, sia pertinenti al *patrimonium* sia pertinenti alla *ratio privata*, in quanto contrapposti ai beni fiscali. — Anche Modestino distingue, nel citare una costituzione di Severo, i *χωρία τοῦ Καίσαρος* dai *χωρία* presi in locazione *παρὰ τοῦ ταμείου*, pur se, appunto, per ribadire che la norma originariamente prevista per la *conductio* dei primi doveva considerarsi valevole anche per la *conductio* dei secondi: D. XIX 2, 49: Οἱ ἐπίτροποι γενόμενοι ἢ κουράτορες πρὶν ἐκτίσαι τὰ τῆς κηδεμονίας μισθωτὰ Καίσαρος γενέσθαι κωλύονται ἄν τις ἀποκρηφάμενος

nito il pericolo, per chi ascende alla carica imperiale, di vedere confuso il proprio patrimonio personale col patrimonio imperiale (il motivo, forse, per cui Antonino Pio, Pertinace, Didio Giuliano avevano trasferito i loro patrimoni ai figli); e, dall'altra, l'imperatore potrebbe comportarsi solo nei confronti del patrimonio personale come un qualunque privato, e solo di esso avrebbe la piena disponibilità, anche per scopi privati; ma, perciò, non vi sarebbe nemmeno l'esigenza, per i suoi beni, d'un'amministrazione con connotazioni, diciamo, « pubblicistiche » e perciò in qualche modo modellata su quella del fisco. In altri termini, concepita l'idea che l'imperatore sia titolare del *fiscus*, non perché egli è titolare del *patrimonium* del fisco, ma perché in qualche modo rappresenta la comunità dei cittadini e svolge una determinata funzione — considerata, cioè, la possibilità che il complesso dei diritti e delle attribuzioni dell'imperatore sia dissociato dalla sua persona privata, si potrà ammettere, in linea di principio, che l'imperatore sia titolare di diritti come un qualunque privato cittadino e, in particolare, che sia titolare d'un patrimonio assoggettato senza privilegi alle norme del diritto privato (un patrimonio che farà amministrare, magari, dai suoi liberti e dai

τοῦτο προσέλθη τῇ μισθώσει τῶν τοῦ Καίσαρος χωρίων, ὡς παραποιήσας κολάζεται· τοῦτο ἐκέλευσεν ὁ αὐτοκράτωρ Σεβήρος. 1 Κατὰ τὰυτὰ δὲ καὶ οἱ χειρίζοντες ἐπιτροπὰς ἢ κουρατορίας εἰσὶν κεκωλυμένοι μισθοῦσθαι καὶ παρὰ τοῦ ταμείου χωρία. Mi pare che si debba interpretare qui ταμειῖον non come *aerarium*, ma come *fiscus* (cf. ELIACHEVITCH, op. cit., p. 42, n. 40; MASI, op. cit., p. 42 s., contro Mommsen, in MOMMSEN-KRÜGER, *Iustiniani Digesta*, ad h.l.), e perciò intendere la contrapposizione come contrapposizione fra terre del *patrimonium* fiscale e terre della *res privata*. Evidentemente, per la μισθωσις dei fondi della *res privata*, da poco (*infra*, p. 110 ss.) organizzata come autonoma sfera di beni, s'erano disposte misure legislative che garantissero gli interessi dell'amministrazione: tali norme, però, non essendovi una distinzione precisa di ordine giuridico tra *res privata* e *patrimonium*, si consideravano tacitamente estensibili alla locazione dei beni fiscali, cioè patrimoniali. In questo senso, non direi, col MASI (op. cit., p. 44), che « anche Modestino, come Callistrato [nei passi citt. *supra* in questa stessa nota e a n. 60], prescinde dalla distinzione tra *fundi rei privatae* e *fundi patrimoniales* in un'epoca in cui la *ratio privata* era già costituita, ma, a quanto pare, il *patrimonium* non aveva ancora perduto la propria autonomia nei confronti di essa », ma semmai, tutt'al contrario, che il passo di Modestino testimonia quella distinzione, che sarà poi così caratteristica nelle consolidazioni, anche se non vi appare la terminologia tecnica.

suoi schiavi, come del resto era accaduto, a qualunque livello di esigenza burocratica, nei primi tempi del principato, per il *patrimonium*). Ora è proprio quest'evoluzione che non sembra riconoscibile in tutta l'esperienza del principato.

In effetti una spiegazione in termini giuridici della distinzione operata con l'esistenza di una *res privata* di fronte al *patrimonium* rischia di essere poco aderente alla realtà.¹⁰² È piuttosto da chiedersi se non siano state ragioni meramente amministrative e di razionalizzazione del sistema finanziario imperiale, a originare l'istituzione della nuova *ratio privata*. D'altra parte la questione va studiata anche alla luce di quanto, dopo una recente scoperta epigrafica, sappiamo sul tempo dell'istituzione della nuova *ratio*.

2. Sino alla pubblicazione dell'iscrizione di T. Aio Santo, prefetto d'Egitto intorno al 179/180, e già *a rationibus* e *procurator rationis privatae* di Marco Aurelio,¹⁰³ si riteneva¹⁰⁴ che l'istituzione della nuova *ratio* fosse da ascrivere all'attività, rivoluzionaria per molti aspetti della struttura economico-finanziaria e am-

¹⁰² Pur convinto che « da un punto di vista dogmatico, non si riesce ad individuare la ragione della distinzione fra *ratio privata* e *patrimonium* », il MASI, op. cit., p. 47 ss., sostiene ancora che l'istituzione (o meglio, la ricostituzione, nell'interpretazione dello studioso, *infra*, n. 107, da parte di Settimio Severo) della nuova sfera amministrativa dovette avere come finalità preminente quella di « isolare un complesso di beni dei quali il *princeps* potesse disporre senza limitazioni ed anche per scopi meramente privati, ma, soprattutto, senza che in ciò si ravvisasse una diminuzione del *fiscus* o del *patrimonium* »; ma è costretto ad ammettere nello stesso tempo che « per quanto concerne quest'ultimo intento, si deve far presente che un'assoluta distinzione della *ratio privata* rispetto al *patrimonium* e al *fiscus* non risultava, in definitiva, possibile » (ibid., p. 50).

¹⁰³ MORETTI, *Due iscrizioni latine inedite di Roma*, « Riv. di Fil. class. », XXXVIII, 1960, pp. 68-76 = *A.E.* 1961, 280: « T(ito) Aio Sancto co(n)s(uli), | procur(atori) alimentorum, | praef(ecto) aerari, praef(ecto) | Aegypti, a rationibus, | procur(atori) ratio(nis) privatae, | ab epistulis Graecis | M(arcus) Aurelius Cleander, | a cubicul(o) et a pugione | Imp(eratoris) Commodi Aug(usti) et | Asclepiodotus, a rat(ionibus) | et a memoria, | heredes | pro [v]o[l]luntate »; cf. P. Oxy. 635. V. le osservazioni del PFLAUM, op. cit. p. 1006. Negli anni intorno al 175 pone la procuratela *rationis privatae* di Tito Aio Santo il NESSELHAUF, op. cit., p. 76, n. 8.

¹⁰⁴ Letter. ora in MASI, op. cit., p. 12, n. 43.

ministrativa dell'impero, svolta da Settimio Severo; anzi, piú in particolare, che quest'istituzione fosse stata originata dalle confische massicce susseguite alla sconfitta di Clodio Albino. L'ipotesi si fondava su una notizia del biografo di Settimio Severo, che, oltre a riferire espressamente all'epoca di quest'imperatore la data d'istituzione della nuova sfera amministrativa, sembrava legarla, direttamente, alle ricordate confische, additandone quasi la genesi nel conseguente accrescersi del patrimonio dell'imperatore.¹⁰⁵

Apparsa, con la pubblicazione dell'iscrizione romana, inattendibile la notizia del biografo dell'*Historia Augusta*, è parsa viceversa confermarsi la validità della testimonianza di un'altra epigrafe di età antoniniana,¹⁰⁶ nella quale sembra potersi riconoscere la menzione d'un *procurator rationis privatae*; iscrizione che, per l'incertezza della sua lettura, aveva ottenuto scarso credito in confronto all'esplicita dichiarazione del biografo. L'immediata conclusione che, alla luce di questa documentazione, si può trarre, è che già durante il princi-

¹⁰⁵ *H.A. Vita Sev.*, 12, 1-4: « Interfectis innumeris Albini partium viris, inter quos multi principes civitatis, multae feminae inlustres fuerunt, omnium bona publicata sunt aerariumque auxerunt; tum et Hispanorum et Gallorum proceres multi occisi sunt. Denique militibus tantum stipendiorum quantum nemo principum dedit. Filiis etiam suis ex hac proscriptione tantum reliquit quantum nullus imperatorum, cum magnam partem auri per Gallias, per Hispanias, per Italiam imperatoriam fecisset. Tuncque primum privatarum rerum procuratio constituta est ». Il DOMASZEWSKI (« Rhein. Mus. », LIV, 1899, p. 312) ha proposto di correggere « auri » con « agri », per la presenza, nel testo, dell'accento all'istituzione della *procuratio rerum privatarum*: non mi pare tuttavia che un tale accenno possa da solo giustificare la correzione proposta.

¹⁰⁶ *CIL VIII 8810*. Il NESSELHAUF, op. cit., p. 76 s., n. 9, nella restituzione che ha proposto (« Ex aucto[ritate imp. | C]aes. T. Aeli H[adriani | Antonini Aug. Pii p.p. |] | procura[tor rationis] | privatae | ACUSLER [termi|n]os posuit ---»), si è visto costretto a ricorrere, per risolvere le difficoltà che presenta l'iscrizione, all'ipotesi dell'omissione (da imputarsi ad errore dello scalpello o dell'« Abschreiber ») di due linee del testo originario: il valore di questa testimonianza resta, a mio avviso, problematico. A prestare maggior fede a quest'iscrizione, rispetto alla notizia del biografo di Settimio Severo, era stato lo SCHULTEN, *Die Lex Hadriana de rudibus agris. Eine neue Urkunde aus den afrikanischen Saltus*, « Hermes » XLIX, 1894, p. 225, n. 2.

pato di Antonino Pio, o, almeno, durante quello di Marco, la nuova *ratio* era già esistente.¹⁰⁷

Tuttavia, se esaminiamo attentamente la notizia dell'*Historia Augusta*, due fatti risultano in qualche modo significativi: il primo dei quali è che non è chiaro il rapporto che il biografo individua, tra l'istituzione della *ratio* e le confische operate dall'imperatore. I beni dei seguaci di Albino, uccisi in gran numero, secondo il bio-

¹⁰⁷ Il NESSELHAUF, op. cit., p. 77 ss., ha anzi collegato la testimonianza dell'iscrizione africana con i luoghi sopra esaminati (p. 62 ss., n. 15) della biografia di Antonino, per sostenere che la paternità della creazione della *ratio privata* dovesse attribuirsi ad Antonino stesso. Partendo dal presupposto che l'istituzione della nuova *ratio* doveva aver corrisposto all'esigenza di evitare la confusione del patrimonio familiare di ogni singolo imperatore nel *patrimonium* imperiale divenuto bene della corona, indisponibile, e, in particolare, doveva aver corrisposto all'esigenza di salvaguardare agli eredi privati la successione in quel patrimonio familiare, lo studioso ha interpretato sia l'aneddoto della risposta di Antonino alla moglie, sia la circostanza della donazione dei beni privati alla figlia, come prove della non esistenza sino ad Antonino Pio d'una *ratio privata*, d'una *ratio* di beni, cioè sui quali l'imperatore avesse una libera disponibilità. In un primo tempo Antonino avrebbe trasferito il suo patrimonio alla figlia; in seguito, dopo che questa ebbe sposato il figlio adottivo e futuro successore e fu assicurata una discendenza, l'imperatore avrebbe creato la *ratio privata*. Questa suggestiva ricostruzione (nei confronti della quale, peraltro, valgono molte delle riserve espresse dal BALDACCI, *Commercio e Stato* cit., p. 739 ss., n. 41) non è ovviamente accettabile, nella misura in cui non se ne accetti il fondamentale presupposto: che scopo della creazione della nuova *ratio* sia stato quello di istituire un complesso di beni sui quali il *princeps*, diversamente che sul *patrimonium*, bene della corona, potesse liberamente disporre. La stessa osservazione vale per l'opinione di chi, come il BALDACCI, l. cit., riconosce nelle « necessità di un'azione finanziaria extracostituzionale » o nelle « innumerevoli manovre patrimoniali private che sicuramente ogni principe durante il suo governo si trovava a dover compiere o risolvere » la reale motivazione della nuova istituzione. — Il MASI, op. cit., p. 14 ss., proponendo anch'egli, ma solo sulla base dell'iscrizione africana, che sia stato Antonino a creare la *ratio privata*, ha sostenuto, in via di ipotesi, che tale creazione « sia da ricollegare all'esigenza di provvedere all'amministrazione dei beni già facenti parte del *patrimonium privatum* dello stesso Antonino e da questo destinati alla figlia Faustina, in quanto i relativi *fructus*, per il tempo della vita di lui erano stati riservati alla *res publica* ». La *ratio privata* avrebbe tuttavia cessato di esistere nel periodo fra la morte di Commodo e la presa del potere da parte di Settimio Severo; a quest'ultimo andrebbe attribuita la sua ricostruzione, nella sua forma definitiva di « complesso di beni dei quali il *princeps* potesse disporre senza limitazioni ed anche per scopi meramente privati, ma, soprattutto, senza che in ciò si ravvi-

grafo andarono ad arricchire la cassa del *populus*: « Omnium bona publicata sunt aerariumque auxerunt ».¹⁰⁸ Una parte fu utilizzata per fornire donativi ai soldati: « Denique militibus tantum stipendiorum quantum nemo principum dedit ». Una parte passò agli eredi di Settimio Severo, ai suoi figli: « Filiis etiam suis ex hac proscriptioe tantum reliquit quantum nullus imperatorum, cum

sasse una diminuzione del *fiscus* o del *patrimonium* » (ibid., p. 50). Se non ho frainteso il pensiero del MASTI, a me pare che si postuli, in realtà, in questo modo, una notevole differenza, nelle motivazioni dell'istituzione e nella consistenza, tra la *ratio privata* antoniana e quella severiana, differenza difficilmente giustificabile con la semplice evoluzione storica dall'impero umanistico alla monarchia militare: si tratterebbe di due entità amministrative, apparentate soltanto dal nome e dalla generica esigenza che starebbe alla base dell'una e dell'altra, di separare, nell'insieme dei beni patrimoniali, un complesso di beni sui quali di fatto (ma mai di diritto) la possibilità di disporre da parte del *princeps* sia in qualche modo maggiore che sul resto della sostanza patrimoniale. Al di là di questa generica somiglianza, le due entità amministrative si differenzierebbero per troppi aspetti: la *ratio privata* degli Antonini si caratterizzerebbe come un complesso patrimoniale organizzato e amministrato in modo peculiare, perché la destinazione dei suoi *fructus* viene riservata a scopi di pubblico interesse e perché la trasmissione agli eredi privati ne è garantita; la *ratio privata* severiana, per la quale non si porrebbe il problema d'una sua trasmissione ad eventuali eredi privati diversi dai successori al trono, riceverebbe un'amministrazione distinta e particolare perché di essa (e quindi, a maggior ragione, dei suoi redditi) il *princeps* avrebbe disposto anche « per scopi meramente privati ». Oltre tutto ragioni di verisimiglianza storica inducono ad escludere di riconoscere nel patrimonio donato da Antonino alla figlia, con la riserva dei *fructus* alla *res publica*, la *ratio privata* antoniniana. Come si sarebbe potuta costruire un'organizzazione che, tutto lo lascia pensare, si voleva stabile, per un patrimonio che si considera destinato, almeno in teoria, a passare in mani private? — A suggerire che sia stato Adriano il creatore della nuova *ratio* sono stati il PFLAUM, loc. cit., e il BALDACCI, loc. cit. (per la cui ricostruzione cf. *supra* in questa stessa n., e *infra*, n. 117).

¹⁰⁸ Generalmente si ritiene (v. da ultimo BALDACCI, art. cit., p. 736 ss., n. 38) che nell'*Historia Augusta* i due termini *aerarium* e *fiscus* vengano adoperati indifferentemente e cioè sinonimicamente: tuttavia il fatto che qui si adoperino due termini tecnici, che sono perfettamente corrispondenti tra di loro, come *aerarium* e *publicare*, parrebbe suggerire che, in questo caso, il biografo intenda proprio riferirsi alla cassa del *populus*. Che l'*Historia Augusta* metta in evidenza il « corretto » uso, da parte di alcuni imperatori, di riferire i *bona damnatorum* all'*aerarium*, anziché al *fiscus* (cf. i passi esaminati dal BALDACCI, loc. cit.) potrebbe trovare la sua più immediata spiegazione nella tendenza filosenatoria delle vite.

magnam partem auri per Gallias, per Hispanias, per Italiam, imperatoriam fecisset ». A questo punto s'inserisce, con un legame del tutto generico, la notizia relativa alla nuova istituzione: « Tuncque primum privatarum rerum procuratio constituta est ». Il biografo non ci dice come effettivamente Settimio Severo si sia regolato: se abbia, cioè, all'interno del *patrimonium*, ora arricchito in maniera cospicua dai beni dei proscritti, operato una distinzione di alcuni beni che abbia istituito in *ratio privata*; se, al contrario, abbia riferito tutti i beni, divenuti di pertinenza imperiale con le confische, a una nuova entità. Al limite, si potrebbe anche supporre che la connessione tra le confische e l'istituzione della *procuratio rerum privatarum* stia solo nella collocazione cronologica dell'istituzione stessa. Comunque, quel che è certo è che dal passo non si deduce immediatamente che, secondo il biografo, tutt'intera la sostanza patrimoniale confiscata dopo la guerra civile sia stata strutturata come *res privata*.

Il secondo fatto significativo è che il biografo non parla dell'istituzione d'una *ratio privata*, ma d'una *procuratio rerum privatarum*. Ora noi sappiamo che la *ratio privata* era già costituita all'epoca di Settimio Severo: sarà allora da supporre che il biografo abbia qui indicato un qualche ulteriore intervento di Settimio Severo sulla stessa *ratio*?

In realtà l'espressione *ratio privata* non rimanda di necessità ad una sostanza patrimoniale ben definita. Anzi, semmai, potrebbe indicare un « conto » dell'amministrazione imperiale, una delle varie *rationes* del fisco, qual è, come s'è visto, la *ratio patrimonii*: una *ratio* alla quale potrebbe non corrispondere una precisata entità di beni. Si potrebbe supporre che quella *ratio* fosse il semplice capitolo del bilancio imperiale destinato a sostituire l'amministrazione centrale del *patrimonium*, scomparsa probabilmente con Adriano, per quanto riguardasse le spese occorrenti al mantenimento dell'imperatore, della corte e della burocrazia imperiale.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Cioè dall'intera struttura amministrativa, in quanto direttamente dipendente dal *princeps*, contrapposta all'amministrazione del *populus*, e perciò, in sostanza, la burocrazia equestre centrale e periferica, al fine di garantirne la sussistenza e, con ciò, la sussistenza stessa del principato. In questo modo, mi pare, si giustificerebbe anche la sua denominazione: la *ratio* sarebbe *privata* in quanto serve a coprire le spese inerenti a un'amministrazione che, nella misura

Che sin dall'inizio siano stati destinati a queste spese, in parte, gli introiti provenienti dalla sostanza patrimoniale imperiale, che sin dall'inizio, in altri termini, la *ratio privata* sia stata alimentata da una parte dei redditi del *patrimonium*, è certo possibile. Più tardi, essendosi accresciuta la consistenza della proprietà imperiale ed essendo di conseguenza mutata la sua funzione nella struttura economica dell'impero, può essersi pensato di assegnare stabilmente una porzione precisata dell'intero *patrimonium* ad alimentare coi propri redditi la *ratio*. A questo punto si può dire che alla nozione di *ratio privata* subentri quella di *res privata*.¹¹⁰

L'ipotesi, che qui si formula, pare rendere ragione del perché, appunto, all'espressione inizialmente attestata di *ratio privata*, si sia potuta sostituire quella che avrà fortuna nel basso impero. Ora, un indizio che quest'ipotizzata trasformazione sia effettivamente avvenuta e che essa vada attribuita all'attività riformatrice di Settimio Severo, potrebbe cogliersi forse proprio nella notizia della *Historia Augusta*: la quale ci parla dell'istituzione non della *ratio privata*, ma piuttosto della *procuratio rerum privatarum*. Allora l'errore del biografo non sarebbe, in realtà, un errore: egli avrebbe indicato, anche se genericamente, e non esplicitamente, l'istituzione della *res privata*.

A questa tesi sembra recare il suo conforto un indizio fornito dalle due iscrizioni relative a M. Aquilio Felice,¹¹¹ che ci presentano un eguale *cursus* e dove all'espressione « proc(urator) rat(ionis) patr(imonii) » corrisponde quella di « proc(urator) patrim(onii) » e all'altra di « proc(urator) rat(ionis) privat(ae) » corrisponde l'espressione « proc(urator) hered(itatium) patrim(onii) privat(i) ». Quest'ultima, in realtà, è, ed è apparsa,¹¹² titolatura insolita: né infatti

in cui si oppone all'apparato amministrativo di pertinenza del *populus*, alla vera e propria amministrazione *publica*, può essere riguardata (così come lo erano le *res fiscales* nella caratterizzazione ulpianca) come *privata* dell'imperatore.

¹¹⁰ La destinazione dei proventi d'una determinata porzione dei beni imperiali a determinate spese si è probabilmente verificata, in una situazione storica del tutto diversa, con l'istituzione, nel basso impero, della *domus divina*, i cui redditi venivano verosimilmente riservati al mantenimento della corte: cf. JONES, *The later Roman empire* (1964), I, p. 425 ss.; MASI, op. cit., p. 95 ss.

¹¹¹ *Supra*, p. 101 s., n. 98.

¹¹² NESSELHAUF, op. cit., p. 87.

si trova piú nel linguaggio delle iscrizioni. Ma essa potrebbe documentare, appunto, una fase transitoria nella trasformazione d'un determinato istituto amministrativo: il momento cioè in cui alla *ratio* comincia anche a corrispondere un *patrimonium privatum*, al quale, è da presumere, sono destinate le *hereditates*.¹¹³ D'altra parte,

¹¹³ NESSELHAUF, *ibid.*, p. 86, n. 20, ha mostrato, attraverso l'analisi interna dei due *cursus* e il loro confronto, contro il parere espresso dall'OLIVER, art. cit., p. 318 s. (che considerava *cursus* cronologicamente discendente quello di Canne), e seguito dal PFLAUM, op. cit., p. 600, che Aquilio ricoprì contemporaneamente le tre procuratele *rationis patrimonii*, *rationis privatae* e *operum publicorum et fiscalium Urbis sacrae* (e rispettivamente *patrimonii*, *hereditatum patrimonii privati* ed *operum publicorum*); l'attestazione d'una duplice procuratela *patrimonii* non significa, ad avviso del NESSELHAUF, che sarebbe stato assegnato ad Aquilio due volte il medesimo incarico, con un'interruzione durante la quale egli avrebbe assolto altri compiti (il che sarebbe un fatto inusitato), ma significa che, quando l'imperatore ebbe dato ad ognuna delle tre sfere amministrative il suo capo particolare, dei tre incarichi sino a quel momento ricoperti contemporaneamente da Aquilio, sarebbe stato a lui affidato, e cioè confermato, quello di sovrintendere al *patrimonium*. La dimostrazione della contemporaneità delle tre procuratele, svolta dal NESSELHAUF, mi pare inoppugnabile. La sua spiegazione della duplice attribuzione ad Aquilio della sua procuratela *patrimonii* non mi sembra altrettanto convincente: e infatti la semplice riconferma in un ufficio già precedentemente assolto poteva mai apparire, all'estensore del *cursus*, attribuzione dell'incarico per la seconda volta? Ritengo, viceversa, che proprio l'ipotesi qui avanzata — che con la procuratela di Aquilio si attui la distinzione di una *res privata* nell'ambito del *patrimonium* — possa fornire una verosimile spiegazione di tale duplice attribuzione. Aquilio ha avuto la procuratela dell'intero e ancora indistinto *patrimonium* e forse proprio al fine di procedere alla destinazione di una parte dei beni imperiali a coprire le spese della *ratio privata*; compiuta questa operazione, Aquilio ha proseguito la sua carriera occupando la prefettura *classis praetoriae Ravennatis* e infine la procuratela a *censibus equitum Romanorum*. Ora, a chi voleva riprodurre, in un'iscrizione onoraria, la carriera di Aquilio, si presentava il problema di come esprimere l'incarico straordinario e la connessa riforma amministrativa, e, nello stesso tempo, di come definire una sfera di beni che, proprio per tale riforma e durante la medesima procuratela, s'era divisa in due: la soluzione prescelta sarebbe stata quella di indicare quell'unica procuratela di tutto il patrimonio, come doppia procuratela del patrimonio e procuratela delle *hereditates patrimonii privati* (o della *ratio privata*). Per il valore attribuibile a *iterum*, nell'iscrizione di Canne, cf. OLIVER, art. cit., p. 319, n. 17. — Per il MASI, op. cit., p. 18 ss., le due iscrizioni di Aquilio, col documentare, a suo avviso, la trasformazione d'una procuratela *hereditatum patrimonii privati* (alla quale sarebbe stato affidato il compito di amministrare la *ratio privata* degli Antonini e il patrimonio di Didio Giuliano) in

anche l'attribuzione ad Aquilio della carica di *procurator patrimonii* (o *rationis patrimonii*)¹¹⁴ indubbiamente centrale, dopo la ricordata¹¹⁵ probabile scomparsa della funzione al tempo di Adriano,

una procuratela *rationis privatae*, rappresenterebbero la testimonianza dei modi e dei tempi attraverso i quali Settimio Severo istituì di nuovo, dopo la breve interruzione ipotizzata dallo studioso (*supra*, n. 107), una *ratio privata*. Dichiarando, ma non dimostrando, la recenziarietà del *cursus* contenuto nell'iscrizione di Canne, il MASI afferma che « dal confronto delle due iscrizioni risulta... che la trasformazione della *procuratio hereditatum patrimonii privati* in *procuratio rationis privatae* si è avuta quando M. Aquilius Felix rivestiva per la seconda volta la carica di *procurator patrimonii* ». A meno che io non abbia frainteso il pensiero dello studioso (ma francamente non vedo quale altra interpretazione ne sia possibile), si dovrebbe ritenere che l'iscrizione di Anzio sia anteriore, quella di Canne successiva alla trasformazione del dipartimento delle *hereditates patrimonii privati* in *ratio privata*, trasformazione che il MASI considera avvenuta dopo la sconfitta definitiva di Clodio Albino. Evidentemente al MASI è sfuggito che entrambe le iscrizioni, che riproducono, salvo le variazioni terminologiche e il diverso ordine delle procuratele *patrimonii* (*rationis patrimonii*), *hereditatum patrimonii privati* (*rationis privatae*), *operum publicorum* (*operum publicorum et fiscalium Urbis sacrae*), perfettamente spiegato, d'altronde, dall'ipotesi della loro contemporaneità, e salvo qualche altro particolare di più modesta importanza, due *cursus* sostanzialmente eguali, devono essere entrambe successive almeno all'ultima procuratela ricoperta da Aquilio, documentata, la procuratela *a censibus equitum Romanorum*, e, a maggior ragione, devono essere entrambe successive all'ipotizzata trasformazione della procuratela *hereditatum patrimonii privati* in procuratela *rationis privatae*. L'unico elemento di cui disponiamo, per la datazione dell'iscrizione di Canne, è la qualificazione ivi contenuta di Aquilio come *procurator rationis privatae* dell'Augusto in carica, certamente Settimio Severo: cf. OLIVER, art. cit., p. 313, 319; PFLAUM, op. cit., p. 600.

¹¹⁴ La stessa titolatura di *procurator rationis patrimonii*, al posto del più comune *procurator patrimonii*, potrebbe essere connessa al carattere straordinario dell'incarico. — Anche la differente denominazione, nei due *cursus*, della procuratela *operum publicorum*, ricoperta da Aquilio contemporaneamente alla procuratela del *patrimonium* (forse perché d'una parte dei redditi patrimoniali si curava la destinazione per le opere pubbliche, a Roma? potrebbe essere significativo che si introduca, nell'iscrizione di Canne, una distinzione tra *opera publica* e *opera fiscalia*), potrebbe denotare una fase di riordinamento amministrativo. Del resto, pure l'altra procuratela finanziaria affidata ad Aquilio, la procuratela *a censibus equitum Romanorum* è un incarico straordinario legato alle proscrizioni in massa compiute da Settimio Severo: cf. HIRSCHFELD, op. cit., p. 67, n. 2; PFLAUM, loc. cit.

¹¹⁵ *Supra*, p. 97.

che dopo Aquilio sarà definitiva,¹¹⁶ sembra confermare che si tratta d'un momento di transizione. Si direbbe, insomma, che il nome di Aquilio sia legato ad una riforma piuttosto rilevante dell'apparato amministrativo imperiale: la riforma che, nel complesso del patrimonio imperiale, porta alla separazione di una parte che si qualifica per la particolare destinazione dei suoi redditi.¹¹⁷

¹¹⁶ Il JONES, *The 'aerarium' and the 'fiscus'*, cit., p. 28 [112 s.], ha ritenuto di poter affermare che l'amministrazione centrale dei beni del *patrimonium* sarebbe stata, in un periodo successivo alla procuratela di Aquilio, ultimo procuratore equestre attestato, affidata all'amministrazione della *ratio privata*, alla cui testa era ora un procuratore trecenario; egli si è basato sulla testimonianza di CIL VI 8498 = ILS 1738 (età di Caracalla), che ci presenta come *procurator patrimonii* a Roma, *M. Aurelius Prosenes*, liberto imperiale. La tesi del JONES è indubbiamente indimostrata: cf. ora i rilievi del MASI, op. cit., p. 23 ss.; tuttavia la circostanza che lo studioso ha messo in risalto, che non siano attestati procuratori centrali del patrimonio di rango equestre dopo Aquilio, pare accertata. Degli altri due *procuratores* equestri che appaiono nell'elenco del PFLAUM, op. cit., p. 1025, come successivi ad Aquilio, infatti, uno è quel *Ti. Claudius Marcellinus* di CIL VI 8501 a = ILS 1487, che è più verosimilmente di età claudiana (cf. *supra*, n. 84); l'altro è l'anonimo personaggio di A.E. 1946, 95 (= PIETRANGELI, *Supplementi al CIL*, « Bull. della Comm. Archeol. Com. », LXVIII, 1940, p. 179, n° 8), la cui procuratela *patrimoni* risulta da un'integrazione approvata dal PFLAUM, op. cit., p. 723, n° 271 (ma sarebbe possibile integrare diversamente: cf. RENARD, *Inscriptio Romana ad res Belgicas pertinens*, « Rev. Belge de Phil. et d'Hist. », XXVIII, 1950, p. 137, il quale propone di leggere « proc. [ludi matuti]ni »; e PFLAUM, loc. cit., il quale propone, come ipotesi alternativa, di leggere « proc. [ludi mag]ni »). La circostanza che *M. Aurelius Prosenes* sia liberto potrebbe forse da sola invitare ad escludere che egli sia stato direttore centrale dell'intero *patrimonium*.

¹¹⁷ Potrebbe a prima vista parere in contrasto con l'ipotesi qui avanzata la testimonianza di Callistrato in D. XLIX 14, 3, 10 (cf. *supra*, n. 101), dalla quale sembrerebbe doversi dedurre l'esistenza d'una *res* (e non solo d'una *ratio privata*), all'epoca dei *divi fratres*: nel passo, infatti, si contempla il caso del rinvenimento d'un tesoro in una *possessio Caesaris*, diversa dai *loca fiscalia*, nella quale espressione si è anche qui convenuto che si debba riconoscere un riferimento alla *res privata*. In realtà un'attenta lettura del frammento pare suggerire come più probabile che la norma dei *divi fratres* si fermasse a regolare il rinvenimento del tesoro « in locis fiscalibus vel publicis religiosisve aut in monumentis », mentre la sua estensione al tesoro rinvenuto « in Caesaris possessione » sia piuttosto da imputare a Callistrato: lo farebbe pensare la particolare costruzione dell'intero periodo, dove, a meno di non pensare a un'improbabile *variatio*, l'infinito dell'ultima proposizione non dipende da

Che poi l'espressione *procurator rationis privatae* continui ad incontrarsi ancora, nel corso del III secolo, accanto a quella di *procurator rei privatae* e, talvolta, semplicemente, di *procurator privatae*, potrebbe soltanto attestare un uso conservativo richiesto da necessità pratiche. Ma anche qui non pare potersi escludere un'interpretazione più complessa. Infatti nel *cursus* di Sesto Vario Marcello,¹¹⁸ all'espressione « procuratori rationis privatae » della versione latina, corrisponde, in quella greca, l'espressione ἐπιτροπέουσιν λόγων πραιβάτης. Allo stesso modo Cecilio Arelliano, *procurator rationis privatae* nella Cilicia in anni compresi nella prima metà del III secolo, è indicato, nell'iscrizione efesina che riproduce il suo *cursus*, come ἐπίτροπος λόγου πραιβάτης.¹¹⁹ Come a dire che si scinde, nella denominazione greca, il sostantivo dall'attributo, e quest'ultimo, sostantivato, ha il significato, precisamente, di *res privata*: ἐπίτροπος λόγου πραιβάτης = *procurator rationis (rei) privatae*.

« constituerunt ». Se è nel vero tale interpretazione (che si ritrova, del resto, in JONES, art. cit., p. 28 [113]), la precisazione callistratea avrebbe un sapore di attualità: il giurista, di fronte alla nuova realtà rappresentata dalla bipartizione del patrimonio fiscale, avrebbe tenuto a precisare la sostanziale indistinzione, dal punto di vista giuridico, della categoria di beni ch'egli denomina *possessio Caesaris* dai beni fiscali. — Il BALDACCÌ (art. cit., p. 739 ss., n. 41) ha creduto di poter attribuire ad Adriano la suddivisione del complesso dei beni imperiali e la congiunta creazione della *res privata*, ritenendo anzi di trovarne conferma in un *cursus* equestre di età adrianea che presenterebbe la finora ignota funzione procuratoria *ad Caesaris praedia dividenda et comprobanda* (*Un'iscrizione di Cemenelum e la creazione della res privata*, « Atti del Centro Studi e Documentazione sull'Italia Romana », II, 1969-70, p. 129 ss.; l'iscrizione è stata pubblicata per la prima volta in « Gallia », XXII, 1964, p. 607). Tuttavia, va osservato che la denominazione di un tale ufficio procuratorio risulta da un'integrazione (Il. 5-7: « [proc(uratori) Im]p(eratoris) Hadrian[i Aug(usti) | ad Caes]ar(is) pr(aedia) dividen[nda | et com]probanda ») certo non palmare; anche ammettendo, peraltro, l'esistenza della funzione procuratoria *ad Caesaris praedia dividenda et comprobanda*, non ne risulta deducibile dalla semplice denominazione il preciso ambito di competenze, né se ne può inferire, a nostro vedere, la connessione con la suddivisione dei beni imperiali attribuita, in via d'ipotesi, ad Adriano.

¹¹⁸ CIL X 6569 = ILS 478: cf. PFLAUM, op. cit., p. 640 s., n° 237, il quale pone tale procuratela *rationis privatae* negli anni della spedizione britannica di Settimio Severo (contro l'opinione del DOMASZEWSKI e dell'EGGER, ivi cit., secondo la quale essa sarebbe stata affidata a Marcello da Caracalla).

¹¹⁹ *Forschungen in Ephesos*, III (1923) p. 140, n° 54=A.E. 1924, 83.

L'evoluzione sopra postulata da *ratio privata*, istituzione già esistente almeno dall'età di Marco, a *res privata*, istituzione riferibile a Settimio Severo, mentre esclude l'interpretazione data dal Hirschfeld della differenza tra *patrimonium* e *res privata*, esclude anche ogni connessione tra il motivo dell'istituzione della nuova *ratio* e la preoccupazione che sarebbe stata avvertita da qualcuno degli imperatori del II secolo, di evitare la confusione tra il proprio patrimonio di privato cittadino e il *patrimonium* imperiale, preoccupazione che si sarebbe tradotta nel trasferimento agli eredi naturali della propria sostanza prima dell'ascesa al trono imperiale.¹²⁰ D'altra parte non sembra che quella supposta preoccupazione possa avere una qualche relazione con l'intervento sopra postulato di Settimio Severo sulla *ratio privata*. Pur nell'indubbia rivoluzionarietà della sua politica Settimio Severo intese proporsi in una linea di continuità con la tradizione. Sbarazzatosi dei suoi avversari, egli, infatti, sentì l'esigenza di giustificare la sua assunzione al principato; e non solo si autoadottò nella famiglia degli Antonini, ma, per ribadire la continuità ch'egli voleva affermare tra gli Antonini e lui stesso, giunse perfino a far riabilitare Commodo. Questo modo di giustificare il proprio potere è precisamente l'affermazione che ancora non tutto è cambiato, quanto alla sostanza costituzionale del principato. Autoadottarsi nella famiglia degli Antonini significava, indubbiamente, legare il proprio diritto alla successione al trono, alla successione in tutto il complesso dei rapporti giuridici legati alla persona dell'imperatore: voleva dire succedere al precedente imperatore nella titolarità del *fiscus*, e dunque del *patrimonium*. Tutto questo può, ancora una volta, portare a ribadire che, almeno sino all'età severiana, non risulta ancora chiarita la distinzione tra la funzione dell'imperatore e la sua persona. Solo la coscienza di questa distinzione potrebbe permettere che all'imperatore facciano capo due ordini di rapporti giuridici diversi, quello appunto relativo alla funzione a quello relativo alla persona. A questo punto può anche sorgere la nozione di patrimonio della corona, cioè di un patrimonio legato alla funzione imperiale.

Si può affermare che questa distinzione (fra persona e funzione) si sia operata proprio in seguito alle turbolente vicende che

¹²⁰ Cf. *supra*, p. 62 ss.; p. 108 s., n. 107.

segnarono i decenni successivi alla fine della dinastia severiana? che essa poté, anzi, esser favorita dal frequentissimo succedersi di tanti imperatori?¹²¹ Nel basso impero, in ogni caso, da una parte la *res privata* poté esser riguardata come una sorta di patrimonio della funzione imperiale, e dall'altra il *patrimonium*, una volta che s'era più nettamente operata la distinzione tra fisco e imperatore, avendo raccolto ormai completamente i resti dell'amministrazione patrimoniale del *populus*, poté diventare il patrimonio dello stato, nella misura in cui la figura dell'imperatore era divenuta, essa stessa, nella coscienza giuridica, lo stato.

3. Le testimonianze epigrafiche relative a *patrimonium* e a *res privata* nel corso del III secolo permettono un'ulteriore precisazione dei rapporti reciproci, oltre che della struttura amministrativa, delle due sfere di beni. Possediamo, per la prima parte del secolo, un certo numero di documenti nei quali appaiono *procuratores patrimonii* e *procuratores rei privatae*: ma le testimonianze relative a questi ultimi sono più cospicue, mentre, da una certa data, scompare la documentazione riferentesi ai primi. Tutto questo non può essere casuale. S'è già visto come la probabile scomparsa del *procurator patrimonii* centrale, già sin dall'età di Adriano (salvo la breve parentesi di M. Aquilio Felice), obbedisse, forse, a un criterio di razionalizzazione dell'organizzazione del demanio imperiale. È comprensibile d'altra parte che per ciò che riguarda l'amministrazione della *ratio* (o della *res*) *privata*, il suo procuratore centrale raggiunga l'*a rationibus* (e gli altri capi delle funzioni amministrative centrali) al grado di *trecenarius*.¹²² Quello che potrebbe sembrare più strano è che possano progressivamente sparire i *procuratores* patrimoniali periferici, gli amministratori del demanio « statale » nelle province. L'ultimo sicuramente attestato è il celebre Timesiteo, *procurator*, dapprima, della *res privata*, per *Belgicam et duas Germanias*, in seguito del *patrimonium* in queste stesse province, infine, negli anni di Massimino, insieme della *res*

¹²¹ Vedi le osservazioni del MOMMSEN, op. cit. II, p. 999 s., n. 1, a proposito di *H.A. Vita Tac.* 10.

¹²² Cf. HIRSCHFELD, op. cit., p. 43 s., n. 4; LIEBENAM, *R.E. I A*, 1 (1914), col. 633 (alla v. *res privata*); PFLAUM, *Les procurateurs...*, cit., p. 85.

privata e del *patrimonium*, in Bitinia, Ponto, Paflagonia.¹²³ È da dare un significato preciso a questa scomparsa della documentazione relativa ai *procuratores patrimonii* durante il corso del III secolo, o bisognerà interpretarla come un mero risultato della casualità dei ritrovamenti epigrafici? Al di là delle fonti epigrafiche, insomma, abbiamo elementi per decidere se l'amministrazione patrimoniale, nella sua autonomia, scompaia? Una costituzione di Costanzo II (e di Giuliano Cesare), che si riferisce al 28 agosto del 357, compresa nel titolo *De bonis proscibitorum seu damnatorum* del Codice Teodosiano, e indirizzata al console della Betica,¹²⁴ sembrerebbe dare la conferma dell'esistenza, ancora nel IV secolo, d'un *procurator patrimonii* periferico: « Ubi aliquis pro qualitate criminis vivendi sententiam passus fisco fecerit locum, super occupandis rebus eius statim officium procuratoris patrimonii litteris tuis conveniatur, ut eadem corpora fisci viribus vindicentur et protinus super occupatione eorum scribtis competentibus intimetur ». Come si vede, l'*incorporatio* dei *bona damnatorum* dovrà essere compiuta dall'*officium procuratoris patrimonii*¹²⁵ provinciale. Si

¹²³ CIL XIII 1807 = ILS 1330; cf. PFLAUM, *Les carrières...* cit., n° 317, p. 811 ss. A lui successivo potrebbe forse essere (se le integrazioni e le datazioni proposte dal PFLAUM, ibid., 1904 sono da accogliersi) l'anonimo « [proc. rog] Leptiminensis » cioè sicuramente *proc. patrimonii regionis Leptiminensis* di IRT 97 (cf. PFLAUM, op. cit., p. 884 ss.), considerato in carica dal PFLAUM, ibid., p. 1094, in anni tra il 238 e il 268; e il *T. Julius Sabinu[s]* di « Recueil des notices et mémoires de la Société archéologique de Constantine », XL, 1906, p. 424, n° 419 = « A.E. » 1907, 238 = *ILAL*, I, 2035, anch'egli secondo l'integrazione accolta dal PFLAUM, op. cit., p. 657 ss., n° 245) *procurato[r Aug. patrimonii reg.] Leptiminen[sis]*, in anni intorno al 270 (cf. PFLAUM, ibid., p. 1094; ma cf. anche p. 658, dove lo studioso sembra esprimere un parere diverso).

¹²⁴ *C. Th.* IX 42, 3.

¹²⁵ Generalmente si ritiene che si tratti d'un ufficiale della *res privata*: così HRS, op. cit., p. 33, n. 2; p. 72 s.; HIRSCHFELD, op. cit., p. 48, n.: la menzione d'un ufficiale d'una branca amministrativa distinta, denominata *patrimonium*, sarebbe, infatti, unica nelle consolidazioni (si intende prima della riforma di Anastasio). Tuttavia pare assai strana la definizione d'un *procurator* della *res privata*, come *procurator patrimonii* (e senza la determinazione d'un attributo, ad esempio *nostri* o *sacri*: cf. *infra*, n. 126). Non mi pare che si debba dedurre la conclusione prospettata (come propone, da ultimo, il MASI, op. cit., p. 56 s.), dalla circostanza che la costituzione tratta dell'incorporazione di *bona damnatorum*, i quali, secondo un'opinione corrente (cf. MASI,

tratta in realtà dell'unica significativa menzione di un rappresentante del *patrimonium* nelle fonti giuridiche relativamente al quarto o al quinto secolo.¹²⁶ Essa basta tuttavia a non escludere la possibilità che, almeno a livello provinciale, l'amministrazione del *patrimonium* si mantenesse autonoma.

Ma, in ogni caso, che le testimonianze epigrafiche siano assai piú ricche per la *res privata*, che per il *patrimonium*, è un fatto che richiede, indubbiamente, una spiegazione. Qui si vorrebbe suggerire la seguente. In alcune province è postulabile una permanenza anche tarda degli uffici provinciali del *patrimonium*, come nella Betica sino al 357: si tratta di province nelle quali l'estensione del *patrimonium* doveva essere realmente rilevante. In altre è ragionevole pensare che l'estensione del *patrimonium* sia diminuita anche a favore della proprietà privata: soprattutto dovette diminuire l'esigenza d'una complessa organizzazione burocratica imperiale, in conseguenza della modificazione del modo di sfruttamento dei

ibid., p. 56, n. 11), sarebbero andati in questo periodo alla *res privata*. La prima attestazione di un'incorporazione di *bona damnatorum* nella *res privata* è contenuta, infatti, in *C. Th.* IX 42, 7 (= *C.I.* IX 49, 7) del 5 maggio 369, indirizzata a prefetto al pretorio Probo: «... Tum demum omnia ea, quae velle nos perspicias, inquisitione constricta rationalis rei privatae tradantur officio nostro nectenda patrimonio»; delle costituzioni, precedenti a questa, del medesimo titolo del Codice Teodosiano (IX 42, *De bonis proscriptorum seu damnatorum*) nessuna esplicitamente riferisce alla *res privata* tali *bona*, mentre una (*C. Th.* IX 42, 5 del 362) farebbe pensare, per il fatto di essere diretta al *comes sacrarum largitionum* Felice, che i *bona* dei proscritti andavano alle *sacrae largitiones*, al dipartimento, cioè, che, proseguendo le *rationes* (o *summae rationes*) del principato, verosimilmente poteva continuare ad amministrare il *patrimonium fisci*, il patrimonio dello stato in quanto distinto dalla *res privata*.

¹²⁶ Il termine *patrimonium*, generalmente accompagnato da *nostrum*, talvolta da *sacrum* o *privatum*, nelle fonti giuridiche del basso impero è adoperato, nella quasi totalità dei casi, come sinonimo di *res privata*: così in *C. Th.* V 13, 3; 16, 34; VII 13, 12; 18, 6; IX 42, 7 (= *C.I.* IX 49, 7); X 1, 8; XI 16, 12; 16, 20; XVI 5, 40; *C.I.* XI 66, 3; 75, 5. In *C. Th.* X 1, 2 del 17 maggio del 357 (è la data proposta dal SEECK, *Regesten der Kaiser und Päbste* [1919], p. 38, 4; nel codice 17 maggio 319) con l'espressione *patrimonium fisci* si indica, con molta probabilità, tutta intera la proprietà statale, comprensiva del *patrimonium* e della *res privata*; mentre in *C. Th.* V 14, 31 del 22 febbraio 382 (cf. SEECK, *ibid.*, p. 91, 10; nel codice 389) i *fundi iuris patrimonii* sono certamente i *fundi iuris patrimonialis* e cioè i *fundi patrimoniales*, in quanto contrapposti ai *fundi rei privatae*.

beni patrimoniali. Dalle costituzioni imperiali dei codici, relativamente al IV e V secolo, si rileva la cospicua estensione dei fondi patrimoniali *deserti*, i quali venivano attribuiti, anche coattivamente, ai grandi *possessores*, mentre in generale veniva meno la gestione diretta, da parte dell'amministrazione, o la semplice *conductio*, e s'affermavano progressivamente l'affitto a indefinita scadenza o la cessione *salvo canone*. I sistemi di sfruttamento dei beni patrimoniali, che potevano richiedere una macchina amministrativa piú complessa, cedevano il posto ad altri sistemi per i quali potevano bastare gli uffici periferici di riscossione dei tributi fiscali.

Che la distinzione, comunque, tra *patrimonium* e *res privata* scompaia o non sia piú riconoscibile dopo il III secolo, non è cosa che si possa affermare: quella distinzione infatti vive, nel basso impero, nella distinzione a livello amministrativo tra *fundi patrimoniales* e *fundi rei privatae*.¹²⁷

¹²⁷ Successivamente alla composizione del presente lavoro è apparso H. BELLEN, *Die 'Verstaatlichung' des Privatvermögens der römischen Kaiser im 1. Jahrhundert n. Chr.*, in AA. VV., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 1 (1974), pp. 91-112. L'Autore ravvisa l'attestazione d'un processo di « Entprivatisierung », di « Verstaatlichung » del *patrimonium* imperiale già nelle vicende che condussero all'acquisizione da parte di Caligola dell'intera eredità tiberiana. Di tale acquisizione viene infatti considerato fondamento giuridico la cosiddetta « clausola discrezionale » della *lex imperii*, un'allusione alla quale il BELLEN ritrova (sulla scia del MOMMSEN) proprio nella testimonianza suetoniana sulla presa del potere da parte di Gaio (*Cal.* 14, 1). Allo stesso modo la « clausola discrezionale » avrebbe fornito la legittimazione per la trasmissione del *patrimonium* a Claudio e poi a Nerone, in entrambi i casi irregolare dal punto di vista del diritto privato. Con gli eventi del 68/69 il processo di « Verstaatlichung » si sarebbe compiuto definitivamente, trovando a seguito di quegli eventi espressione « das Eigentumsrecht des Staates am kaiserlichen Patrimonium ». Già con Claudio, peraltro, ad avviso del BELLEN, si sarebbe cercato in qualche modo di tenere separato dalla massa patrimoniale « statalizzata » il patrimonio che l'imperatore possedeva come privato; ma a questo risultato si sarebbe pervenuti soltanto con l'istituzione della *res privata* da parte di Antonino Pio.

È forse superfluo osservare come il punto di vista scelto dal BELLEN e le conclusioni cui giunge sono inconguagliabili con le opinioni qui espresse. La « Verstaatlichung », se intesa in senso strettamente giuridico, importa, ovviamente, il riconoscimento dell'esistenza nella realtà costituzionale del Principato dello « Staat » come soggetto di diritto, distinto dal *populus* o dal *princeps*, mentre la « Entprivatisierung » comporta la netta separazione, nella

figura imperiale, tra funzione e persona. D'altro canto la proposta di riconoscere nella « clausola discrezionale » il fondamento giuridico per l'acquisizione del *patrimonium* da parte del successore nell'*imperium* non pare risultare di per sé realmente persuasiva. E infatti, o la proprietà del *patrimonium* comporta automaticamente l'obbligo (e non la semplice possibilità) d'una sua utilizzazione *ex usu rei publicae* (secondo la formula della *lex imperii*), e allora la « Verstaatlichung » deve considerarsi piuttosto la causa che non la conseguenza della legittimazione, tramite la « clausola discrezionale », d'una trasmissione patrimoniale irregolare dal punto di vista del diritto privato; ovvero l'imperatore non è in alcun modo vincolato a utilizzare esclusivamente per fini pubblici il *patrimonium*, e allora la « clausola », in quanto genericamente può giustificare qualunque arbitrio del *princeps*, giustifica certo anche un'acquisizione patrimoniale irregolare, ma non stabilisce di per sé l'obbligo, per chi accede all'*imperium*, di servirsi del *patrimonium* esclusivamente *ex usu rei publicae*: che è ciò in cui dovrebbe, concretamente, consistere la « Verstaatlichung ».

ALFONSO LEONE

TRADIZIONE E NEVROSI
IN OTLONE DI SANT'EMMERANO

Lector, ad extremum precor hoc quam maxime solum
Quatenus Otolhi quandoque velis memorari.

NEL discorso inaugurale della XVII Settimana spoletina, dedicata alla storiografia altomedievale,¹ Gustavo Vinay ha prospettata — muovendo dalla rievocazione della personalità e dell'opera autobiografica² di Otlone, un monaco dell'abbazia di Sant'Emmerano di Ratisbona, vissuto nel cuore dell'XI secolo — una serie di problemi, e più ancora di aperture metodologiche, che in effetti conducono ben largamente al di là di quelli più specifici, consueti allo studio degli scrittori medievali di storia. Uno degli espliciti intenti della relazione, attesa anche la sua funzione introduttiva, consisteva nel tentativo di rileggere la produzione storica di un autore altomedievale come frutto ed espressione anch'essa di una ricca e complessa personalità, della quale è doveroso richiamare tutti i molteplici aspetti, le vicende culturali e il dramma spirituale.³

E certamente felice, d'altra parte, è stata la scelta della figura riproposta alla considerazione degli studiosi della cultura, della spiritualità, del monachesimo prescolastici: ché Otlone di Sant'Emmerano non soltanto offre ampia materia a tornare su alcuni modi tuttora schematici di delineare la storia degli intellettuali (i rapporti, ad es., tra cultura classica e professione monastica, e al riguardo la polemica del Vinay intesa a rimuovere tenaci luoghi comuni, se non sempre persuasiva, è comunque lucida e stimolante), ma insieme, come s'accennava, invita, non fosse che per la

¹ *Otlone di Sant'Emmeran ovvero l'autobiografia di un nevrotico*, in *Settimane di studio del Centro italiano di studi per l'Alto Medioevo*, XVII, Spoleto, 1970, I, pp. 14-37.

² « Tutta l'opera di Otlone è, a rigore, una autobiografia », p. 17.

³ Il « rifiuto di un approccio tradizionale al tema generale » è stato naturalmente presto colto, e opportunamente messo in relazione con lo « stato degli studi » sulla storiografia altomedievale: cf. M. C. DE MATTEIS, *La storiografia altomedievale (Spoleto 10-16 apr. 1969)*, in « Rivista di Storia della Chiesa in Italia », XXIII (1969), p. 520.

sicurezza quasi spontanea con cui nel suo testo si annoda la trama di esperienze di diversa natura, a rinnovate riflessioni metodologiche anche di ordine generale. Si può senz'altro aggiungere, anzi, che in tal senso si volge l'interesse almeno più immediato che la presentazione del Vinay riesce a suscitare.

Una volta avvertita ed affermata, infatti, l'esigenza di ritrovare le forze motrici di una intera personalità umana, non può non porsi la questione dello spazio da lasciare, nel corso di una siffatta ricostruzione, accanto alle componenti tradizionali, alla psicologia o addirittura, come nel caso di Otlone è a tratti lecito dubitare, alla psicopatologia. Problema, invero, già discusso - a proposito di questo monaco -, anche con cognizioni di medicina, nella tanto accurata monografia della Schauwecker.⁴

Da parte sua, il Vinay si preoccupa in primo luogo di evitare l'illusione « di avere aggiornato la nostra metodologia con un procedimento che è stato, invece, puramente tautologico »: la sostituzione, cioè, dei dati di un comportamento umano reperiti in una fonte con un termine tratto da un moderno « manuale » di psicologia. La « nevrosi » di Otlone induce sí a condurre l'indagine su un « doppio piano », da un lato le turbe psicofisiche, dall'altro il nome che esse vengono ad assumere nel sistema mentale dell'epoca: tentazioni diaboliche, ma senza dimenticare, in ultima analisi, che l'intera storia di quella *conversio* si configura e si svolge secondo un processo in cui « le componenti culturali e psicologiche si sono inestricabilmente individualizzate ».⁵

L'interesse dello studioso per Otlone non è nuovo, e risale almeno al convegno spoletino del 1962.⁶ In quella occasione, egli adduceva il testo di Otlone⁷ come documento di una lettura « razio-

⁴ *Otloh von St. Emmeram. Ein Beitrag zur Bildungs- und Frömmigkeitsgeschichte des 11. Jahrhunderts*, Monaco, 1968, pp. 106-118: *Versuch einer psychopathologischen Deutung*.

⁵ Il che è fuor di dubbio. Tranne che per questa via il Vinay giungerà (per amor di tesi, o forse anche per un fastidio che si direbbe « illuministico ») ad affermare (p. 22) che « l'intellettuale medievale è potenzialmente un nevrotico in cerca di alternative per sopravvivere ».

⁶ *La Bibbia nell'Alto Medioevo*, in *Settimane ecc.*, Spoleto, X, 1963, pp. 753-768: *Epilogo*.

⁷ P. 766. Per le esigenze storiografiche fatte valere dal Vinay nello studio della Bibbia nel Medioevo, cf. CL. LEONARDI, *L'esegesi biblica medievale*

nalistica » della Bibbia, e perveniva alla conclusione che il diavolo tentatore dell'infelice monaco « non è altri che la ragione ». In lui, insomma, « è presente quella ragione che in tutti i tempi ha costituito l'antagonista di ogni rivelazione ».

In qual senso sia da assumere il giudizio del Vinay, si vedrà meglio appresso. Non si può per ora a meno di notare, tuttavia, come a sette anni di distanza il suo discorso - pur non mutato nella sostanza - sia divenuto, rispetto a quella troppo drastica proposizione, assai più complesso ed articolato;⁸ un discorso, d'altro canto, che richiama molto da vicino la nozione di *spiritualità* che egli ha avuto altra volta (nel '61) motivo di suggerire: un « modo di reagire dell'uomo, consapevole o no, all'angoscia del tempo, alla provvisorietà, alla inesorabilità delle cose: Dio o il nulla? Dio o l'autodistruzione? ».⁹ Ove, nonostante tutto, dell'esperienza individuale nei secoli medievali sembra che sia lasciato nell'ombra proprio il preminente carattere intimistico e pedagogico.

Ribadire innanzitutto questo carattere - teme il Capitani - comporta il rischio non lieve di aprire « uno iato totale » tra la spiritualità medievale e quella moderna. Ma non si tratta tanto di

come problema storico, intr. all'ed. it. di B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Bologna, 1972, pp. xxii-xvii. Di O., in questo libro, alle pp. 24 e 85.

⁸ La storiografia italiana viene rivolgendo da qualche anno una più dichiarata, quantunque di fatto esitante, attenzione a temi e problemi dibattuti in altri paesi. Di tale tendenza, manifestatasi, sul piano della discussione metodologica, soprattutto in E. SESTAN, *Storia degli avvenimenti e storia delle strutture* (XIII Congresso internazionale di scienze storiche, Mosca 16-23 ag. 1970): cf. la trad. fr. in « Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance », XXXIV (1972), pp. 209-228, e più in P. BREZZI, *La storia come scienza umana. Aggiornamenti metodologici*, in « Nuova rivista storica », LV (1971), p. 1 ss. (il cui atteggiamento è a ragione segnalato come sostanzialmente di compromesso da A. TAGLIAFERRI, *Problemi antichi e tendenze nuove della storiografia economica*, in *Strutture sociali e sistemi economici precapitalistici*, Milano, 1972, p. 25 s. e p. 32), il saggio del Vinay sembra essere indicativo documento.

⁹ « *Spiritualità* »: *Invito a una discussione*, in « Studi medievali », II (1961), p. 708 s. E non è certo un caso che anche in quest'ultima sede il discorso del Vinay si concludesse con espressioni analoghe a quelle che chiudono le pagine su O. Ma il nodo del problema è chiaramente individuato da O. CAPITANI, *Dove va la storiografia medievale italiana?*, in « Studi medievali », VIII (1967), p. 649 n. 46.

sostenere la validità dell'equazione *homo religiosus = homo spiritualis*, quanto piuttosto di verificare come la dimensione spirituale dell'uomo (o vogliam dire l'umanesimo medievale) maturi e si affermi attraverso l'etica la cultura la psicologia del cristianesimo medievale. E sarebbe forse non priva d'interesse, sia a questo proposito sia per la delineazione di alcune forme mentali di lunghissima vitalità, una ricerca volta a indagare se le tecniche spirituali di età a noi più vicine e le nostre stesse non traggano origine — per vie riflesse o anche soltanto analogiche — da modelli acquisiti alla tradizione medievale, e se davvero siano stati definitivamente infranti i confini che alla vita spirituale ponevano le preoccupazioni religiose (di cui l'autorità della dottrina non è il solo aspetto).

Senza dubbio le *confessioni* di un uomo tanto coerente e audace com'è il nostro Otlone consentono di rilevare, « con evidenza macroscopica », alcuni problemi di fondo, maturati con i tempi, che si ponevano a lui come ai suoi contemporanei. E certo nel ruolo giocato all'interno anche della sua *Bekehrungsgeschichte* misurano il loro vigore e la loro vitalità le contrastanti forze spirituali da cui quei problemi sono alimentati e configurati. Ma è la stessa psicologia della *conversio*, nel senso più ampio di questo termine, che corre il rischio - a non riconoscerla esplicitamente come un capitolo della storia umana del monachesimo - di essere concepita in maniera tuttavia rigida e unilaterale. In realtà, come ha scritto il De Lubac, « tutto il processo dell'intelligenza spirituale è identico, nel suo principio, al processo della conversione ». E il Medioevo ha sentito nella sua pienezza la parola agostiniana: « *Intellectus spiritualis credentem salvum facit* ».

L'esigenza di una storia umana del monachesimo¹⁰ è stata soprattutto sentita da dom Leclercq,¹¹ del quale qui si hanno in mente, com'è chiaro, in modo particolare alcune suggestive pagine

¹⁰ Poco importa, naturalmente, il fatto che, per valersi di parole del Tabacco, « la nuova impostazione della storia spirituale del medioevo sia suggerita da una sommersa controversia teologica in atto, in connessione con le esigenze di vita degli ordini religiosi ».

¹¹ Sulla mole e sul significato dell'opera del Leclercq cf. G. PENCO, *Indirizzi e tendenze delle attuali ricerche sulla tradizione monastica*, in « Vita monastica », XVI (1962), pp. 154-168, e *Rassegna di studi sulla spiritualità monastica medievale*, in « Rivista di storia e letteratura religiosa », II (1966), pp. 93-115. Una molto diligente bibliografia dello studioso, che giunge

introduttive della quarta serie di *Anacleta monastica*.¹² E in sostanza, allo stesso modo che la teologia della vita monastica, anche la psicologia dei monaci non è scindibile dalla loro vita spirituale - nel dominante e tradizionale senso paolino di « vita vissuta secondo lo Spirito ». ¹³ Vita monastica - come esperienza religiosa e culturale, come psicologia e teologia, come consuetudine stessa di « vita quotidiana » - e *vita spiritualis* coincidono. Sicché una storia *integrale* della civiltà monastica che voglia prendere le mosse dal suo « noyau central » è indotta a seguire, nell'esperienza dei singoli monaci, « leur être profond », cioè « leur psychologie et leur attitude intime en présence de Dieu; c'est là ce qui, dans le passé du monachisme, est le plus important ».

Ora, gli scritti autobiografici (nel senso più ristretto) di Otlone - il *Liber de suis tentationibus, varia fortuna et scriptis*, soprattutto, e il *Liber Visionum*¹⁴ - costituiscono certamente una fonte di particolare interesse per un tentativo d'indagine in questa direzione.

Considerata nei suoi tratti più esteriori,¹⁵ la biografia di Otlone si svolge, tutto sommato, secondo un corso poco più che ordinario. L'elevata condizione sociale dei suoi genitori gli con-

all'agosto '68, è stata curata da R. GRÉGOIRE, in « Studia monastica », X (1968), pp. 331-359.

¹² « Studia Anselmiana », 41 (Roma, 1957), pp. 1-7: *Pour une histoire humaine du monachisme au moyen âge*; v. anche Id., *Pour une histoire intégrale du monachisme*, in « Studia Anselmiana », 50 (1962), pp. 1-3. Il Leclercq si è occupato di O. alle pp. 98-102 e 107 dell'art. *L'humanisme des moines au Moyen Age*, in A. Giuseppe Ermini, I, Spoleto, 1970, p. 69 ss. e in *Modern psychology and the interpretation of medieval texts*, in « Speculum », XLVIII, 3 (July 1973), p. 478 s.

¹³ Per il valore storico-semantico del termine, J. LECLERCQ, *Spiritualitas*, in « Studi medievali », III (1962), pp. 279-296.

¹⁴ MIGNE, P. L. CXLVI, 29-58 e 311-388; cf. anche M. G. H. *Script. t. II: Ex Othloni operibus edidit* ROGERUS WILLMANNUS, pp. 376-393. Diretti riferimenti a circostanze della sua vita si ritrovano tuttavia, come si avrà modo di vedere, anche negli altri numerosi suoi scritti; il significato, poi, che lo stesso O. attribuiva a quelle opere si può fondatamente dire « eine Art Autobiographie ».

¹⁵ Scrupolosamente raccolti da E. DÜMLER, *Der Mönch Othob von St. Emmeram*, in « Berliner Sitzungsberichte », II (1895), pp. 1071-1102. Ma per una completa bibliografia otloniana si rimanda senz'altro al citato lavoro della Schauwecker, segnalando spec. S. ABT, *Othlon de Saint-Emmeran. Les confes-*

sentì di ricevere la prima istruzione presso il chiostro di Tegernsee; e la vivacità dell'ingegno lo rese ben accetto, durante gli anni della prima giovinezza, nei monasteri di Hersfeld e di Amorbach, e piú al vescovo Meginhard di Würzburg,¹⁶ sì ch'egli sembrava destinato a una soddisfacente carriera nel seno del clero secolare. Ed era già *Messdiener* in una *Eigenkirche* di Tegernsee, allorché una disputa con un certo arciprete di nome Werinhar lo indusse a recarsi a Ratisbona, ove ottenne ospitalità dall'abate Bucharth di Sant'Emmerano. Qui, poco dopo la Pasqua del 1032, incurante ormai del diverso consiglio paterno, vestì l'abito monacale, secondo si era prefisso fin dalla puerizia. Decano del cenobio nel '55, Otlone s'invischiò poi in un'acerba lite con l'abate Reginward e il vescovo di Ratisbona a motivo d'uno scandalo sorto all'interno del convento, tanto da decidere di trasferirsi a Fulda, donde fu richiamato, affettuosamente, solo nel '67. Incerto l'anno della morte, ma sicuramente posteriore al 1070.

Una vita, dunque, di cui — anche a riprenderne nei dettagli qualche episodio singolo, o a voler accentuare il severo e talora ostinato carattere del monaco — non si saprebbe ritrovare la temperie spirituale (né si potrebbero agganciare al loro contesto piú consoni i fenomeni di tensione e di squilibrio che turbano la psiche di Otlone), se lo stesso monaco, nel solco d'una tradizione che — come fu seguita da Giorgio Misch — è letteraria, in quanto cristiana, non solo letteraria, non avesse voluto lasciare di sé una testimonianza tutta attenta a ciò che, all'interno dell'universalismo dualistico, è tutto l'essenziale, cioè alla storia dialettica della salvezza, e dalla quale risultasse chiaro, al tempo stesso, « quis ex memet ipso, quis ex Dei gratia essem ».¹⁷

E immediate, pertanto, sorgono le perplessità di ordine filologico, relative all'assunzione del testo elaborato da Otlone a schietto e attendibile « documento storico », e quindi al tipo di lettura che ne sia lecito adottare — quelle stesse, insomma, che si pongono per tutta la « letteratura autobiografica » medievale (ma non solo me-

sions d'un moine du XIème siècle, in « Collectanea theologica societatis theologorum Polonorum », XVI (1935), pp. 216-244 e 340-372.

¹⁶ E ha poi spiegato nel *De doctrina spirituali*: « Affectuque ipso discendi adii loca quaedam, / Quae pro mundanis mihi cultibus optima duxi ».

¹⁷ *Lib. de tent.*, col. 56C.

dievale!), a partire già dal capolavoro e modello di essa, le *Confessioni* di Agostino. Pure, l'alternativa: storia o letteratura (*geistliche Roman*)? finisce col rivelarsi tale soltanto in apparenza.¹⁸ In realtà, la narrazione dello scrittore medievale, sebbene trascuri gli avvenimenti « au sens positif de ce mot »¹⁹ o ne alteri i contorni oggettivi, non per questo è meno rivolta all'acclaramento della verità storica, se è vero che essa fa oggetto della sua ricerca la fenomenologia dell'unica storia decisiva e significativa, quella economica dell'anima nel travaglio della sua condizione umana. Una storia, dunque, che è intrinsecamente biografia, e tanto piú rigorosamente esemplificata, quanto piú, giusta il metodo agostiniano,²⁰ vigorosa e coerente l'introspezione psicologica che ne costituisce il nerbo ed il filo conduttore. E l'autenticità psicologica, anzi, è essa stessa l'espressione storiografica (e pertanto la garanzia filologica) di un criterio costante e di una ben vigile sensibilità nella scelta dei temi, anche di quelli emotivi, e degli esempi che li sorreggono.²¹

¹⁸ « Les moines » — ha scritto il Leclercq — « avaient la même indifférence pour l'histoire elle-même que pour les belles-lettres elles-mêmes ».

¹⁹ L'incisiva espressione è di P. ROUSSET, *La conception de l'histoire à l'époque féodale*, in *Mélanges Halphen*, Paris, 1951, p. 632; del quale v. anche *Un problème de méthodologie: l'événement et sa perception*, in *Mélanges Crozet*, Poitiers, 1966, I, pp. 315-321.

²⁰ Il *metodo*, cioè, di raccontare « i fatti obiettivi soltanto in rapporto con procedimenti interiori »: cf. C. MOHRMANN, *Considerazioni sulle « Confessioni » di Sant'Agostino*, in *Études sur le latin des chrétiens*, II, Roma, 1961, p. 291; è il metodo stesso, secondo O., della Storia Sacra: « Ad haec etiam omnis Testamenti Veteris historia pertinet, quae carnaliter gesta ita denuntiat, ut in eis spiritualis vitae intelligentiam exquirendam edoceat » (nel *Dialogus de tribus quaestionibus*). E l'attenzione tanto viva rivolta nel Medioevo all'A.T. non nasce dal bisogno di rafforzare il sentimento dell'unità spirituale della Bibbia? Cf., inoltre, B. CALATI, *Prefazione* all'ed. it. di H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, a c. di O. CAPITANI, Torino, 1968, p. 34.

²¹ Molto interessanti, anche per il nostro argomento, alcune osservazioni di P. HADOT a proposito dei libri I-III e XI-XIII delle *Confessioni* di Agostino: 1) « La Genèse est donc le récit fait par l'Esprit-Saint de la conversion de l'âme, comme les *Confessions* sont le récit qu'il fait lui-même de sa propre conversion »; 2) « Le dialogue de Dieu et de l'âme dans les *Confessions* a donc une structure identique au dialogue entre Dieu et l'homme dans l'Écriture »; in ultima analisi, 3) « La naissance, la croissance, puis la conversion d'Augustin ne sont que les manifestations particulières de l'activité salvatrice de Dieu déjà à l'oeuvre dès le commencement du monde ».

Agostiniano il modello intellettuale, ma agostiniano anche lo schema letterario delle *Tentazioni*, per fermarci brevemente alla struttura dell'esposizione. Essa si articola (con l'avvertenza che non entra nel discorso l'appendice *de Scriptis suis*) in due parti nettamente distinte, il cui punto d'incontro e di giuntura è dato dal momento risolutore della conversione. Ma se l'analisi è lucidamente condotta, e sul fondamento biblico-teologico, sia attraverso le nebbie sempre più dense della tentazione diabolica sia attraverso i progressi della santa contrizione e della illuminata intelligenza, è proprio il nodo del trapasso che si giudicherebbe artificioso e scontato.²² Senonché il sapore teologico (e sia pure senza alcun intento di teo-

Non s'intende, però, perché da ciò debba concludersi che « la partie autobiographique des *Confessions* n'est pas aussi importante que l'on pourrait le croire » (cf. *Patristique latine*, in *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, Paris, 1968, p. 215 s.). Sembra a noi che la presenza dell'universale opera salvifica di Dio valga, al contrario, a rendere più intensa, nel soggetto, la disposizione ad accogliere attivamente la tematica trasmessa dalla tradizione, fino a viverla come personale, sofferta partecipazione. E che dall'incontro coi motivi strutturali la carica autobiografica esca dunque potenziata. Il problema, cioè, è di vedere se, nel singolo autore, il necessario processo di interiorizzazione effettivamente si attui fino a tradursi in un contributo che arricchisce e riplasma la tradizione stessa (il che, per Sant'Agostino, è fuor di dubbio). A proposito del concetto di tradizione, insomma, è quanto mai opportuna la precisazione del CAPITANI, pur suggerita da altro contesto, che « una tradizione opera nella storia non solo perché si tramanda, ma soprattutto perché si arricchisce ». Nella ricerca, dunque, — stimolata da un saggio del GROETHUYSEN del 1952 (cf. *Antropologia filosofica*, trad. it. Napoli, 1969, part. pp. 123-149) — della nascita dell'io moderno, non è giunto lo studioso a chiedere all'individuo una « singularité incommunicable », col risultato poi di porre in ombra l'impegno etico (e non così il G.: « Nel mondo di sant'Agostino, niente resta fuori della sfera della volontà », p. 129) per cui solo, nel confronto fecondissimo coi dati strutturali, la personalità si definisce e fa sentire il suo vigore? Più convincente l'osservazione di A. BENOIT, *Attualità dei Padri della Chiesa*, Bologna, 1970, p. 72, che anche l'autobiografia è una forma di esegesi e di commentario; salvo che attraverso questa esegesi e in una con la caratterizzazione dell'universale Adamo matura in Agostino più esigente la coscienza della propria individualità e del destino individuale.

²² « Nulla dehinc mora: et ablata est per Dei gratiam non solum omnis illa dubitationis supradictae nebula, sed etiam scientiae lux tanta in corde meo emicuit... » (33C). Nel linguaggio di O., v'è una chiara contrapposizione fra *scientia* e *sententia*, quest'ultimo termine essendo da lui adoperato « pour signifier des éléments de la doctrine »: cf. M. COENS, *La Vie de S. Magne*

logia scientifica) delle argomentazioni che la stessa Scrittura suggerisce ai due successivi interlocutori e consiglieri di Otlone, Satana e Dio, non è sufficiente a distrarre il lettore dalla intima qualità pedagogica della meditazione (dialogo e soliloquio al tempo stesso): ed è in relazione con questa qualità che il trapasso pienamente si giustifica. Il lettore verifica, cioè, come la profondissima persuasione del *crede ut intelligas* che se ne evince, non sia già proposizione teoretica né verità accolta a priori,²³ ma, rivissuta come esigenza sostanziale di un rinnovamento che investe tutta la vita spirituale dell'individuo fino a pacificarne le più riposte lacerazioni, si svolga e maturi su un piano che è essenzialmente e squisitamente psicologico.

Il racconto di Otlone introduce fin dalle poche righe dell'antefatto nel cuore più vero della vicenda. Già chierico, e venuto finalmente all'*ordo monachorum*, sebbene per la propria edificazione — lasciando gli autori gentili che aveva coltivato (« adamavi »), in primo luogo Lucano — si fosse interamente rivolto allo studio assiduo della Bibbia (è il « divinae insistere lectioni » benedettino), gli accadde che proprio attraverso questa lettura avesse a patire più intense le angosciose molestie della tentazione, dalle quali poté liberarsi solo dopo lunghissima lotta e con il sostegno della misericordia divina. L'enormità del fatto lo sconvolse: che cosa dovrà dire di se stesso? del suo destino? Il problema è qui così immediatamente tradotto in termini di gigantesco significato individuale che la trasposizione appare, nel testo, quasi impercettibile. Aggiungerò che mi sembra un moto naturale dell'animo, e che rivela un narratore non privo di sensibilità artistica (Otlone praticò anche la musica e il canto sacro), l'indugio, di fronte a domande di così paurosa risposta e che neanche si osa formulare esplicitamente, a riandare con la mente al giudizio manifestato dagli uomini, a considerare negativamente il proprio inserimento nell'umano consorzio: « tantis crimi-

par Otilob de Saint-Emmeran, in « Analecta Bollandiana », LXXXI (1963), p. 186, n. 1.

²³ Così come non lo era per Agostino: cf. F. MASAI, *Les conversions de Saint Augustin et les débuts du spiritualisme en Occident*, in « Le Moyen Age », LXVII (1961), p. 36: « la méthode consistant à partir de la foi pour chercher l'intelligence ne doit être comprise dans un sens étroit, ni surtout comme propre à une discipline particulièrement fondée sur la foi: la théologie ».

nibus sum implicatus », egli dice sottolineando il nesso, « ut non solum principibus, sed etiam multitudini caeterae, ipsisque simul parentibus et cognatis exosus sum ». Abbracciando la vita monastica, Otlone aveva sperato di avviarsi decisamente verso la emendazione, e non vi aveva conseguito, invece, l'atteso perfezionamento spirituale; sicché è indotto a credere che la prima e maggiore delle insidie diaboliche sia stata questa addirittura, di essere stato spinto affrettatamente ad assumersi, egli, « tam periculosum votum, tam difficilem monasticae vitae religionem ».

Ma v'è, allora, la possibilità della redenzione? E può chi ha peccato, « vitiis multis modis deditus », sperare nella salvezza? La stessa pagina sacra sembra rispondere di no. Il Signore abbandona dunque il peccatore che ha bisogno della sua misericordia! Per straordinario paradosso, che può trarre in inganno lo storico, il desiderio del riscatto da parte di un'anima altamente religiosa assume l'aspetto della negazione di Dio.

Altro non potrà dire di sé Otlone che, umanamente, « O quam miserande iuvenis!... Cur labore casso tandiu fatigaris? ». Quella santità e quella fede che sono il tuo ideale non sono attingibili, « quia et Scripturarum testificatio, et totius creaturae imaginatio absque ratione constat et sine rectore ». E dal suo commercio mondano egli trae conferma che « aliud librorum relatio divinatorum et aliud vita moresque probantur esse hominum ». Attraverso la commiserazione di sé (s'inscrive qui il motivo monastico del « dono delle lacrime »: « Fuerunt lacrymae meae panes die ac nocte »), e nella consapevolezza della duplicità umana e nella confessione dell'insufficienza dell'insegnamento biblico, il monaco giungerebbe alla disperazione, non fosse l'ausilio estremo della preghiera: « jam precor... », che mentre suggella la rinuncia a fondarsi sulle forze umane, le quali da sole non valgono nemmeno alla ricerca di Dio, è l'intero affidarsi, autentico « acte d'adhésion », a Dio e alla grazia, e inaugura la via della salutare speranza.²⁴ La preghiera, quale

²⁴ Cf. F. CAYRÉ, *Notion de la mystique d'après les grands traités de saint Augustin*, in *Augustinus magister (Communications du Congrès International Augustinien)*, Paris, 1954, II, p. 612: « rien ne montre avec tant d'éclat [quanto la preghiera] que devant Dieu ce ne sont pas les prétensions de la créature qui comptent, mais la reconnaissance par elle de son néant, dans la soumission à la grâce ». Sul piano teologico, questa sottomissione rappresenta il maggior livello a cui l'uomo possa aspirare di innalzarsi a *semetipso*.

Cassiano la raccomandava ai monaci, non era un puro strumento di asceti, ma, in quanto appello al soccorso divino, già *initium fidei*.

« Nulla dehinc mora... ». E Otlone verrà apprendendo dal lungo monito divino, mentre egli conserva il silenzio del penitente, che la gravità delle sue tentazioni non è dovuta, neanche di quelle della carne, al loro contenuto, ma alla riluttanza del suo spirito che lo rende debole di fronte alla loro seduzione. Perciò - gli dice il Signore finalmente invocato « solo prostratus... labiis et pectore » - rendi grazie a Dio di queste tribolazioni che ti sembrarono ingiuste, perché con tal mezzo, « quamvis invitum, te fecit jam tibi notum et propriae fragilitatis conscium ». Nel giudizio di Otlone, la vittoria sugli inganni diabolici non poteva provenire dalla soluzione ai dubbi sull'esistenza stessa di Dio prospettata dall'audace e in qualche modo « razionalistica » esegesi biblica, ma da una precedente vittoria sulla sua propria natura, la cui materia sorda e ottenebrata, e non tocca dalla grazia santificante,²⁵ era tale da giustificare le estreme, inaudite negazioni e la disperazione incipiente, mentre più vivo era l'anelito alla carità. L'emendazione e il perfezionamento hanno inizio con l'umile e paziente²⁶ riconoscimento, sotto la sferza della tentazione, della *qualità* più carente quanto più fiduciosa di sé di questa natura, dal momento che esso implica un mutato atteggiamento psicologico, una docile pietà, e un opposto angolo visuale per la riconsiderazione dell'opera e della pagina divina: nella stessa misura in cui alla ricerca di un fondamento non dico logico ma biblico e di *autorità* alla speranza, si oppone il semplice sperare.²⁷

²⁵ Per l'esatta nozione di natura in Agostino, v. W. ULLMANN, *Principi di governo e politica nel medioevo*, Trad. it. Bologna, 1972, pp. 316 ss.: « Ciò che è considerato naturale nel mondo non è altro, nell'ordine divino delle cose, che deviazione e allontanamento dal bene divinamente ordinato che è veramente naturale ».

²⁶ La vera pazienza, infatti, sorella della carità, è manifesto segno dell'iniziata opera dello Spirito Santo nell'anima. E in verità « plus la charité croit chez les saints, plus aussi croit leur patience »: cf. E. GILSON, *La vertu de patience selon Saint Thomas et Saint Augustin*, in « Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age », XXI (1940), part. p. 98 s.

²⁷ « La tentazione... è la scelta che l'uomo deve fare fra le tecniche e i mezzi adatti alla sua natura da un lato, e dall'altro i mezzi offerti da Dio », come ottimamente sintetizza il tema generale della sua scheda E. 84 il MAERTENS, *Temî biblici a schede*, Torino, 1967, p. 751. L'arte dell'umiltà, per contro, « non sta nel divenire questo o quello — scrive un teologo moderno, — ma

Bisogna ribadire, d'altra parte, che nel momento cruciale del pur unitario processo pedagogico Dio stesso, « veracissimus auctor », è direttamente il « Maestro interiore ».²⁸ È questo un punto di importanza fondamentale per intendere quanto strettamente - in riferimento all'opposizione di natura e di grazia - il problema della salvezza si connetta con quello dell'intelligenza spirituale. « Passare all'intelligenza spirituale », — ha scritto il De Lubac, citando al proposito san Bernardo — « significa passare all' 'uomo nuovo', che non cessa di rinnovarsi *de claritate in claritatem* ».²⁹ E l'indiscussa persuasione del nostro Otlone è appunto questa, che l'ottundimento della vista spirituale, l'incomprensione dell'ordine del fine e dei mezzi, e della sacra pagina, sia la terrificante conseguenza, la testimonianza del mancato rinnovamento - fintantoché egli vivrà *ex memet ipso*, cioè secondo la natura, prigioniero in un ossessionante labirinto la cui via d'uscita non potrà essere aperta che dal diretto intervento della grazia. Un intervento forse arbitrario, ma nell'uno e nell'altro caso da lui immeritato. Se dunque vogliamo cogliere, come si diceva, il suo intimo atteggiamento in presenza di Dio, occorre sottolineare che tanto la preparatoria rinuncia alla natura e ai suoi mezzi per affidarsi interamente e liberamente al superiore disegno salvifico di Dio quanto il sopraggiunto *adjutorium divinum* hanno valore sul piano della salvezza (*vix iustus salvabitur!*) e insieme sul piano della conoscenza, giacché questa conoscenza agognata non è quella che può venire dalla speculazione e nemmeno dalla fonte della dottrina rivelata, ma riposa pregiudizialmente in una purificazione della natura che a Dio solo è dato compiere: « scientiae lux tanta *in corde meo* emicuit... ». Vi è una contraddizione forse irriducibile tra il motivo della necessità della grazia e quello della spontanea adesione al mistero, ma si può verificare anche in Otlone come, quasi paradossalmente, quanto più vivamente sia sentita l'una esigenza, tanto più intensamente sia vissuta anche l'altra.

nel trovarsi esattamente alla misura prevista da Dio ». cf. P. EVDOKIMOV, *Le età della vita spirituale*, Bologna, 1968, p. 76.

²⁸ Cf. J. RIMAUD, *Le Maître intérieur*, in *Saint Augustin (Cahiers de la nouvelle journée 17)*, Paris, 1930, p. 55 ss.; T. GREGORY, *Il maestro interiore nel pensiero di S. Agostino*, in *Il pensiero pedagogico del Medioevo*, a c. di B. NARDI, Firenze, 1956, pp. 3-19.

²⁹ Cito da *La Sacra Scrittura nella tradizione*, Brescia, 1969, p. 25.

Ma non è (come potrebbe sembrare) una discussione teologica intorno alla « sufficienza » della Sacra Scrittura che qui si vuol fare!³⁰ E torneremo presto sull'importanza della Bibbia nella meditazione di Otlone. Si vuole ora porre in tutto il suo rilievo l'ideale che fa levitare lo svolgimento interiore del monaco, e che rappresenta l'altissima mèta che egli vorrebbe poter conseguire. Se egli vi commisura la sua condizione presente, mortificata dal peccato, questa gli appare affatto inadeguata, e irredimibile senza la radicale trasformazione operata dalla grazia. Questo ideale, a tentare di rinchiuderlo in una parola, è la *santità*. E — preme ancora di più — la riprova è da ricercarsi ove la dignità etica dell'individuo meglio si riassume e si manifesta, nella conoscenza. San Bernardo, con altra consapevolezza, dirà: « si sanctus es, comprehendisti, et nosti: si non, esto, et tuo experimento scies ». Per Otlone, se la *puritas cordis* non si identifica espressamente con la vera scienza, che è la *scientia cordis*, senza dubbio ne è almeno la premessa.

Il lettore di Otlone non potrà non riconoscere, con lo Endres e con il Manitius, che egli « trotz seiner Abneigung gegen alle weltliche Wissenschaft doch ein gewisses Interesse für philosophische Betrachtungsweise und für philosophische Probleme besitzt », ³¹ se è vero che oggetto di meditazione filosofica sono tutti i problemi nascenti dalla mancata corrispondenza tra vita e conoscenza. Ma, una volta messa bene in luce una più o meno latente componente filosofica della sua formazione, conviene affrettarsi ad aggiungere e sottolineare che non è essa, anche a voler ammettere che provenga in qualche modo dalla lettura di Boezio o dalla consuetudine giovanile con i classici e non, come invece sembra evidente, dall'eredità ago-

³⁰ Nell'età della Riforma la sufficienza (*sola scriptura*) sarà affermata in contrasto con la Tradizione e in polemica con la Chiesa romana, ma sul fondamento dottrinario del richiamo a Dio solo. Per il Medioevo, più o meno consapevolmente agostiniano (e benché lo stesso Agostino avesse scritto che « omnia quae pertinent ad veram religionem quaerendam et tuendam, divina Scriptura non tacuit »), se ci si trasferisce, come sembra di dover fare, dal piano dell'economia a quello dell'intelligenza, la Bibbia non si potrà dire di per sé comprensibile: siamo sempre nello spirito del richiamo a Dio solo. Ma per tutta la questione, cf. Y. M.-J. CONGAR, *La Tradition et les traditions*, I, Paris, 1968, pp. 139-148.

³¹ Cf. M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, II, München, 1923, p. 99.

stiniana,³² a costituire l'elemento di frattura e di crisi della sua personalità, giacché - al contrario - essa cospira in maniera determinante, se non m'inganno, alla unitaria tensione verso un arduo ideale di santità, quale in quel rigeneratore secolo XI, a uomini di sicura e non superficiale austerità come Otlone, e come lui fruenti di un alto concetto della vita monastica, si veniva precisando nella sua intrinseca bivalenza. Una componente, peraltro, che rende ragione anche degli sfuggenti confini tra vita spirituale e teologia monastica come teologia morale.

Ma l'aspirazione alla santità, educata all'interno della lunga e così conservatrice tradizionale pedagogica patristica e benedettina, che ora si afferma nelle coscienze in tutta la sua urgenza etica e si traduce per implicita inclinazione in milizia severa e in energia di carità, non è da annoverare tra le forze nuove che animano il secolo? L'indagine intorno al retroscena psicologico è quanto mai feconda nello studio del monachesimo medievale, e certamente suggestiva: ma, affinché non diventi oziosamente fine a se stessa, evitiamo di dimenticare che un ideale seriamente vissuto - a qualunque gradino della coscienza sia problematicamente presente nei singoli - si risolve in pratico impegno di opere, quale che sia la loro efficacia immediata, concretamente compiute. Il nostro inquieto monaco fu autore di lavori didascalici e di edificazione, ed ebbe taglio di moralista³³ e di maestro: la sfera d'azione, infatti, in cui l'ideale pedagogico della santità meglio si esprime è rappresentata dal magistero che tende a curare principalmente, con la trasmissione di *documenta* e di *exempla* e di sedimenti di erudizione, l'atteggiamento morale unitario, nella persuasione che ogni reale progresso, sia di conoscenza sia di pratico operare, coincida con un globale rinnovamento della personalità. E Otlone fu tra coloro che, formati nel mondo monastico,³⁴ sentirono come il problema essenziale della Chiesa e della società cristiana, allora, fosse innanzitutto la conquista spirituale

³² Più corretto sarebbe dire: patristica, e, d'altra parte, la designazione di una tendenza medievale come agostiniana, è ovviamente generica. Conviene nondimeno conservarla appunto come sintetica della tradizione.

³³ *Moralismo*, nel senso adottato dal CAYRÉ, per indicare cioè la tendenza « à insister sur l'activité morale, sur l'effort, même pour obtenir les lumières supérieures de la sagesse »: cf. *Patrologie et histoire de la théologie*, I, Paris-Tournai-Roma, 1947, p. 652.

³⁴ Amicizia e consenso di spiriti legarono Otlone con uomini come Arnold,

del clero secolare, « du dernier des desservants jusqu'au pape » (e forse qui siamo alle origini di quel movimento che elaborerà il « programma » della « conquista cristiana del mondo »): lo strumento più idoneo, la lettura della Bibbia.³⁵ Del resto, non ha combattuto anche lui, con chiara coerenza, una sua personale e ingrata battaglia contro l'ingerenza vescovile nel suo monastero? ³⁶

I termini entro cui E. Gilson ha impostato il problema della posizione assunta, in generale, dagli intellettuali del Medioevo nei confronti degli scrittori antichi sono ormai classici. Come cristiani, essi avevano assolutamente bisogno, nella preoccupazione della salvezza, « di conoscere quella natura che si trattava per loro di salvare ». Ora, « quale miglior mezzo di conoscere la natura, che rivolgersi a quegli antichi i quali l'hanno così profondamente studiata e così bene descritta? »³⁷ - e si spiega così la fortuna medievale di Seneca, la diffusione dei *Proverbia Senecae*, dei *Disticha Catonis*, ecc., la ricompiazione di nuove raccolte di massime come quella di Wipo o quella dello stesso Otlone che di Seneca fu ammiratore.

Il medesimo concetto si ritroverebbe agevolmente sulle labbra di Otlone: « scientiae liberalis dona quae circumspectionis instrumenta constant maxima ».³⁸ Il problema che qui ci riguarda,

preposito nel suo monastero, Wilhelm di Hirschau, Heinrich di Reichenau, Widrad di Fulda, Adalhelm di Füssen e altri.

³⁵ Cf. B. DE VREGILLE, in *Dictionnaire de Spiritualité*, XXV, 183: « Othlon souffre amèrement de voir les clercs tirer si peu de profit de cette Écriture qu'ils fréquentent: les pasteurs ne sont-ils pas souvent les plus nuisibles par leur cupidité et leur orgueil? — Aucune médecine ne guérirait mieux les clercs de pareille maladie que la lecture de l'Écriture sainte, pourvu qu'ils la pratiquent en toute humilité, avec le seul souci de connaître la vérité, le seul but de se réformer, et en priant Dieu avec insistance de leur en donner une pure intelligence (*Dial. de trib. quaest.* 14, 78b) ».

³⁶ O. vi accenna con molta discrezione: cf. *Lib. de tent.*, 54AB e, part., *Lib. Vis.*, 353 D: « Ante decennium agente me decaniam in monasterio nostro, et abbatem, non juxta regulae sanctae instituta, sed secundum episcopi praeceptum vel juniorum quorundam affectum plurima illuc disponente, ego jugiter, quantum potui, praeceptis huiusmodi consentire nolui. Qua de re inter me et abbatem nostrum discordia magna exorta est, cum neque ille sua, nec ego mea vota mutare vellem ».

³⁷ Cf. *Filosofia medievale ed Umanesimo*, in *Eloisa e Abelardo*, Torino, 1950, p. 207.

³⁸ *Lib. de tent.*, 34A.

è in parte diverso. Si tratta di verificare fino a che punto la frequenza coi classici possa avere alimentate delle tendenze intellettuali esulanti e forse anche contrastanti con il complesso spirituale e dottrinario cristiano, con il « sistema ». Si è educata, mediante tale domestichezza, una mentalità razionalistica, non contenta alla rivelazione? È essa a dar rilievo alle contraddizioni che Otlone vede nella Scrittura?

Se è vero, come hanno mostrato gli studi del Leclercq, che i monaci furono dei letterati, ma non degli intellettuali, bisognerà convenire con lo studioso nell'osservazione di fondo che quegli uomini invocavano in sostanza una rinuncia all'attività intellettuale come tale, in nome di un passaggio dalla vita intellettuale alla più larga vita spirituale. Cosicché quegli stessi autori utilissimi alla conoscenza della natura umana a nulla giovano per la conoscenza delle realtà spirituali: « Quid mihi tunc Socrates vel Plato Aristotelesque, / Tullius ipse rhetor, mundanae dogmatis auctor? ». In realtà, alla intelligenza dell'ordine spirituale si richiede altro metodo, quello che, biblico-teologico e insieme psicologico e morale, si riepiloga nell'« in sacra lectione perseverare », nel cercare « le coeur de Dieu dans la Parole de Dieu ». Otlone, dunque, si disporrà a leggere la Bibbia - in un primo momento - non già per cogliere, con la affinata abilità del filologo che si sia esercitato sui classici, le eventuali incoerenze, ma per apprendervi quel « metodo mistico » che i classici, limitati alla sfera del mondano, non sono in grado di fornire. Senonché la scrittura parla appunto la lingua dello Spirito, onde, com'è una inesauribile miniera per il lettore che a tale lingua sia iniziato, così resta, pura lettera finanche contraddicentesi, indecifrabile per chi non lo sia. E fermarsi alla lettera, che in quanto opera umana è dettata dall'ipocrisia, significa non riconoscere in essa il supremo strumento liturgico, non prestare compunto ascolto al suo messaggio di misericordia.

Ben si comprende come l'esperienza di ciò possa risultare traumatizzante. « Si vis intelligere, non potes nisi per Evangelium », afferma Origine; ma lo stesso « libro del monaco » è precluso ad Otlone: secondo un insegnamento che risale a Evagro Pontico e a Cassiano, per penetrarne il senso, la purezza del cuore vale meglio di ogni scienza acquisita, di ogni criterio teologico. La Bibbia, sí, si commenta con la Bibbia, ma essa, dice Agostino, « si fa grande

con i piccoli»; ma egli che non è illuminato dallo Spirito e deve quindi piegarsi a leggerla con la sola guida di se stesso, date le premesse, non potrà trovarla che contraddittoria, soprattutto tale che, rimasto immutato il suo occhio, non vale a prestargli, né più né meno dei classici, il desiderato e necessario orientamento alla salvezza.³⁹ Mi par essere questo il punto che metta più pienamente in luce l'origine del dramma del monaco. Ed è un dramma che non solo non giustifica l'ipotesi di una effettiva consistenza dell'alternativa classici o Bibbia, ma che - anche a dimenticare che gli stessi autori latini venivano accostati con l'intenzione morale di attingervi quel grado di perfezione cui la natura umana può giungere coi suoi mezzi, e a supporre, invece, o ciononostante, che le pagine degli antichi possano formare, per loro eterna virtù, una mentalità laica tanto robusta e coerente da porsi come antagonista della rivelazione (la quale per di più dovrebbe essere riconosciuta, parallelamente, con essa inconciliabile) - è in definitiva un dramma le cui più profonde motivazioni sono tutt'altro che razionalistiche. Ma invero non è concepibile una pedagogia umanistica autonoma rispetto a quella cristiana. Non intellettuali, i monaci, ma letterati, e dunque fruanti del patrimonio culturale dell'antichità, ma senza che questo patrimonio operi in senso anticristiano-medievale. Al contrario, più essi « étaient appelés à représenter et à promouvoir dans sa pureté l'idéal monastique, plus ils étaient lettrés ».⁴⁰ L'influenza letteraria e morale dei classici, nonché contrastare con le esigenze anti-intellettuali della vita spirituale, cospira con esse nella opposizione tipicamente umanistica alla specializzazione scientifico-speculativa.⁴¹ Nes-

³⁹ In ultima analisi, O. non fa che portare alle estreme conseguenze un atteggiamento ch'è comune alla teologia monastica; secondo la quale, come scrive F. VANDENBROUCKE, « le progrès dans la foi, la pénétration de plus en plus intérieure de la Parole de Dieu, n'est qu'une dimension du progrès spirituel tout entier »: cf. *La morale monastique du XIe au XVIe siècle (Analecta Medioevalia Namurcensia 20)*, Louvain-Lille, 1966, p. 27.

⁴⁰ Cf. LECLERCQ, *L'humanisme bénédictin du VIIIe au XIIIe siècle*, in « Studia Anselmiana », 20 (Roma, 1948), p. 13. È anche da dire che non abbiamo una « autobiografia intellettuale » prima della *Historia Calamitatum*: cf. C.H. HASKINS, *La rinascita del dodicesimo secolo*, Bologna, 1972, p. 218 ss.

⁴¹ Così il Petrarca, che pure sarà il primo a trasformare gl'ideali monastici nei laici e letterari del prossimo umanesimo rinascimentale (cf. R. MORGHEN, *Medioevo e Rinascimento*, in *Civiltà medievale al tramonto*, Bari, 1971, p. 209), poteva far valere, com'è noto, nella sua polemica antiscolastica e antiaverroista,

suna meraviglia che gli autori mistico-tipologici siano degli umanisti; ⁴² e se, d'altronde, lo stile letterario è il migliore documento degli orientamenti culturali, lo stile di Otlone si inserisce senza dubbio nel filone che l'Auerbach definisce pre-umanistico-retorico, che è il filone stesso che approda a san Bernardo.

Non per questo è meno vero che il diavolo tentatore del monaco parli un linguaggio che ha il tono dell'impietosa ragione. Quel che si vuole negare è che si tratti della ragione in quanto tale, cioè metodo conoscitivo autonomo che si contrappone, col far valere le sue leggi, all'altro metodo conosciuto della rivelazione. Dal momento che l'ostacolo capitale frapposto all'intelligenza che sarà crescente quando esso sia venuto meno, delle verità rivelate è costituito da una insufficienza etica della natura affidata a se stessa — e abbiamo visto come tutto il discorso si muova su di un piano etico e psicologico prima che teologico —, di ragione si può parlare solo in un senso molto generico e sbiadito: Otlone, in altri termini, non era di fronte a una scelta inconfessata tra la razionalità della ragione e l'irrazionalità della fede. Suo *dogma psicologico* è, più precisamente, che non può essere autentica ragione quella che sfocia in un turbamento e oscuramento dei sensi, perché la vera conoscenza, comprensione e partecipazione all'ordine divino, è invece, attraverso la comunione col divino, potenziamento perfino fisico delle facoltà spirituali. Prima della conversione le possibilità di conoscenza sono quelle circoscritte di cui dispone la natura con le sole sue forze inadeguate; dopo la conversione, quelle appunto che si aprono alla rigenerazione etica, alla santità. Non già, dunque, ragione da un lato e rivelazione dall'altro, ma, in una prospettiva in cui è determinante

non solo Cicerone Ambrogio e Agostino, ma anche Pier Damiani e San Bernardo quali maestri della dimensione umanistica dell'uomo, cioè dell'uomo « en sa plénitude »: cf. P.O. KRISTELLER, *Otto pensatori del Rinascimento italiano*, Milano-Napoli, 1970, p. 14.

Per l'atteggiamento di O. nella polemica tra « dialettici » e « teologi », cf. É. GILSON, *La filosofia nel Medioevo dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, trad. it. con pref. di M. DAL PRA, Firenze, 1973, p. 284.

⁴² Cf. E. AUERBACH, *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel medioevo*, Milano, 1970 p. 249: « Dal punto di vista dello stile è per lo meno un fraintendimento, il chiamare antiumanista Bernardo di Chiaravalle: egli è antiscolastico ». E, si può aggiungere, non solo dal punto di vista dello stile.

la qualità del soggetto, « ragione » da un lato e santità dall'altro.

Allorché - poi - gli occhi dell'uomo interiore si saranno aperti, la Bibbia gli diverrà via via più trasparente, assurgendo a supremo strumento di progresso. L'uomo cioè « comprende quello che finora non aveva mai compreso della Scrittura e di tutto il resto, e si stupisce di essere stato fino a quel momento così opaco e cieco. Allora sempre più progredisce nella santa lettura, e quelle stesse cose che prima leggeva per timore e desiderio di perdono, ora che comincia ad amare, le legge anche per conoscere le meraviglie della sapienza e della misericordia di Dio; e *assapora* quanto è buono il Signore. Medita giorno e notte la sua legge; non più fermandosi al senso puramente storico e al valore superficiale delle parole, ma passando a scrutare anche i segreti delle mistiche realtà ».⁴³

*

« Pietatis divinae monita, ultra humanum modum exhortatoria », le visioni che Otlone, secondo l'esempio e con il medesimo proposito di san Gregorio nel IV libro dei *Dialoghi* (« cujus etiam intentionem in hoc opuscolo imitatus »), si accinge a narrare, non potevano, pel loro pregnante significato soprannaturale, non sollevare nello stesso autore, fin dal prologo, il dubbio dell'immediata verisimiglianza e credibilità.⁴⁴ Tanto più egli ritiene di doverne tramandare il ricordo, dal momento che il loro carattere « esemplare » esce rafforzato dalla singolarità. Il suo pubblico, del resto, non doveva essere insensibile alla suggestività dei *phantasmata*.

La Schauwecker, esaminando l'ipotesi di una origine patologica delle visioni, è pervenuta alla conclusione, proprio attraverso l'analisi dei sintomi delle malattie fisiche del monaco, che essi non sono sufficienti a spiegare i fenomeni psichici che vi si accompagnano.⁴⁵ E, com'è noto, la moderna scienza psicologica, rifiutando,

⁴³ Cito da J. LECLERCQ, *Spiritualità del Medioevo*, Bologna, 1969, p. 206 s.

⁴⁴ *Lib. Vis.*, 312BC: « quae de memetipso proferre studeo... Deus, in cujus conspectu omnes assistimus, scit me nolle quidquam aliter quam visa et gesta sunt promere ».

⁴⁵ Op. cit., p. 109: « Sie reichen bei weitem nicht aus, die von ihnen begleiteten psychischen Phänomene verständlich zu machen, und es ist keineswegs so, dass jene gegenüber diesen abnorm anmutenden Reaktionen in Otlons überwiegen ».

da Jung in poi, i tentativi di spiegazione naturalistica delle esperienze che nel loro insieme diciamo mistico-religiose, ha precisato come suo compito precipuo « l'indagine delle determinanti spirituali del processo psichico ».⁴⁶ Più in particolare, sembra oggi acquisito che la psicologia del misticismo non possa prescindere in alcun modo dal decisivo rapporto fra cultura e personalità:⁴⁷ come cioè lo studioso di psicologia collettiva è attento soprattutto al sostrato culturale e alla congiuntura sociale, così all'interno di una singola personalità sono da individuare il dato culturale interiorizzato e il determinato momento di storia della spiritualità. E, d'altro canto, viene così ad essere implicitamente evitato l'anacronismo psicologico, che L. Febvre dichiarava fra tutti particolarmente « irritante ».

Certamente l'unitaria tensione della coscienza verso la salvezza e la sanità nonché escludere, esige che in ogni singolo avvenimento, anche in quelli apparentemente meno impegnativi, si ripropongano con rinnovata evidenza i termini del dramma interiore. Ciò, tuttavia, non è forse bastevole a intendere quella disposizione degli uomini del Medioevo ad attribuire un significato superiore, simbolico, a comuni episodi della vita quotidiana, che noi moderni non a torto sogliamo definire come ipersensibilità. La storia dell'emotività è venuta chiarendo, in siffatta ipersensibilità, il vivissimo bisogno « d'une manifestation sensible et directe des idées et des croyances ».⁴⁸ E, in questo senso, anche di Otlone è da dirsi che fu un ipersensibile. Attraverso le maglie, infatti, di un linguaggio colto e di uno stile retorico e controllato, è pur possibile cogliere, e talora in modo lampante, la quasi spontanea connessione dell'ordine fisico e dell'ordine spirituale, senza soluzione di continuità dall'uno all'altro. Frasi come queste: « plagas quas tam in anima quam corpore perpessus sum; peccatis meis exigentibus omnis vigor mentis et corporis in me cito defecit; sensi per spiritum; nimia tam animi quam cor-

⁴⁶ Cf. C.G. JUNG, *Il problema fondamentale della psicologia contemporanea*, in *Realtà dell'anima*, Torino, 1970, p. 30.

⁴⁷ Per i rapporti tra storiografia religiosa e psicologica del misticismo, e per la considerazione di quest'ultimo come un prodotto culturale da giustificare nel contesto culturale suo proprio, cf. la pref. di E. DE MARTINO alla trad. it. del vol. di J. H. LEUBA, *La psicologia del misticismo religioso*, Milano, 1960, pp. VII-XII.

⁴⁸ Cf. P. ROUSSET, *Recherches sur l'émotivité à l'époque romane*, in « Cahiers de civilisation médiévale », II (1959), p. 67.

poris infirmitate detentus », sono largamente rivelatrici. Più ancora lo è una confessione di questo genere, che a prima lettura può essere sconcertante: « saepius hoc a Domino peti, ut quotiescunque aliquod peccatum grave clam seu palam committerem, continuo vel post paucos dies gravi etiam infirmitatis seu tribulationis alicujus molestia afficerer ». ⁴⁹ Il nostro Otlone invoca quindi ansioso la malattia (e il suo equivalente spirituale, la tentazione) non solo perché essa, mentre non è « ni un mal réel ni un bien en soi », è piuttosto « une grâce de Dieu, une occasion merveilleuse de se tourner vers les seules réalités qui comptent », ⁵⁰ ma soprattutto perché, quando lo stato di squilibrio generato dal peccato non si manifestasse sotto forma di disturbi funzionali, e cioè fosse palesemente rotto il nesso col soprannaturale, troverebbe in ciò sanzione un irrimediabile abbandono della divina sollecitudine.

Anche queste *Visioni* consentono dunque di misurare il peso che ha avuto nel Medioevo, fino a mutarsi in atteggiamento psicologico, l'antropologia gregoriana in uno dei suoi aspetti più suggestivi. La nozione agostiniana di intelligenza spirituale acquista infatti il suo organico complemento nella dottrina dei « sensi spirituali ». E, secondo Gregorio, « lo sguardo dell'anima è l'indice più sicuro della propria situazione »: « ibi enim stamus, ubi mentis oculos figimus ». ⁵¹ È necessario cioè che, allorché i sensi dell'anima siano stati deturpati dal peccato, essi tendano al mostruoso, si aprano su di un mondo in cui l'assenza della grazia è disarmonia e smarrimento, una prefigurazione dell'inferno. Così la vista: « videbam » - dice Otlone - « per lumen ibi accensum quasi fumo repletam esse totam domum »; così l'udito: i demoni lo atterriscono e lo scherniscono « plausi cachinnoque ingenti ». ⁵²

Sovvertito in tal modo l'ordinamento divino, i fantasmi che i sensi configurano rendono possibile ogni abbaglio, si sottraggono a ogni tentativo di razionale interpretazione. Alla coscienza sbigottita

⁴⁹ *Visio quarta*, 354A.

⁵⁰ Cf. J. MELLOTT, *Saint Bernard et la guérison des malades*, in *Mélanges Saint Bernard*, Dijon, 1954, p. 185.

⁵¹ Cf. G. PENCO, *La dottrina dei sensi spirituali in S. Gregorio*, in « *Benedictina* », XVII (1970), p. 178 s.

⁵² O. parla anche di *assaporare* la bontà del Signore; e cf. P. ADNÈS, *Goût spirituel*, in *Diction. de Spirit.*, t. 6 fasc. 41, e la rec. in « *Collectanea Cisterciensia* » 29 (1967), p. 24 s.

null'altro è dato che ricercare e riaffermare la propria umiltà: e ancora una volta è il sentimento della santità che si offre come criterio unico nel giudicare delle visioni sensibili, tanto che potrebbe trovare qui piena conferma la tesi del Nygren che il misticismo cristiano si fonda appunto sulla nozione di santità. Il discorso di Otlone è a questo proposito estremamente chiaro; percosso dai demoni, gli sovviene di san Girolamo: « *reminiscens quod quondam legerim sanctum Hieronymum in somnis verberatum fuisse, arbitrabar mihi aliquid simile evenisse* »; ma l'accostamento non è possibile e suona persino blasfemo, giacché « *mihi perverso et illi sancto viro nullius rei similitudo conveniret* ». ⁵³

È in questa prospettiva, per concludere, che il confronto di Otlone con le forze naturali rivela una più profonda coerenza, testimonianza della sua religiosità. Egli narra che in una certa circostanza gli fu tolto il dono della preghiera: trascinato a fatica nella chiesetta di S. Gallo, gli spiriti maligni gli comprimevano le labbra per proibirgli di pregare; ed invano egli cercò di aprirsi la bocca con le mani, dall'esterno. Perché non vi riuscì? Probabilmente per l'inconscio consenso del suo spirito, altamente religioso, a una tentazione tanto crudele, che pure giustamente — nel giusto ordinamento divino (*ratio divina*) — si genera in lui non santo.

⁵³ *Visio tertia*, 349B. Per i sensi spirituali in san Girolamo, cf. P. ANTIN, *Jérôme et le monde des sons, physiques et spirituels*, in « *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire anciennes* », XXXVII (1963), pp. 189-213.

GIAN-MARIO ANSELMI

IL MEDIOEVO PER MACHIAVELLI:
UN PROBLEMA DI ANALISI STORICA E DI
FUNZIONALITÀ POLITICA *

NONOSTANTE la ricchissima bibliografia che da tanto tempo ormai, e da parte di insigni studiosi e pensatori, Machiavelli sa suscitare, non ci si è mai posto organicamente e sistematicamente il problema di che cosa abbia rappresentato per Machiavelli il Medioevo, quale concetto egli ne abbia avuto, quale funzione, nella metodologia storica come politica, gli abbia attribuito. Non che contributi in questo senso manchino: ¹ tutt'altro. Però, in genere, in essi il problema viene affrontato in modo abbastanza marginale e secondario rispetto alle più complessive e ampie disamine in cui risulta, di solito, inserito. Oppure, riprendendo per approvarle o contraddirle le famose formulazioni desanctisiane,² ci si limita a delineare paragoni fra speculazione storico-politica medievale e speculazione machiavelliana, pronti a sostenere o la « rivoluzione » instaurata dal Segretario Fiorentino rispetto al passato, oppure la sostanziale con-

* Desidero ringraziare il Prof. Raffaele Spongano che mi ha suggerito questo argomento di ricerca fin dal periodo della scelta della tesi di laurea e mi ha poi sempre esortato a proseguire ed approfondire i miei studi su Machiavelli.

¹ Interessanti spunti sono in F. CHABOD, *Del Principe di Niccolò Machiavelli*, in « Nuova Riv. Stor. », IX (1925) ed ora in *Scritti su Machiavelli*, Torino, 1964, pp. 29-135; F. ERCOLE, *La Politica di Machiavelli*, Roma, 1926 (cap. lo « Dante e Machiavelli »); G. FALCO, *La polemica sul Medioevo*, vol. I, Torino, 1933, pp. 22-25; W. K. FERGUSON, *Il Rinascimento nella critica storica*, Bologna, 1969 (1^a ed., in iglese, 1948), pp. 11-49; G. SASSO, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Napoli, 1958, particolarmente le pp. 304-421; N. RUBINSTEIN, *Machiavelli e le origini di Firenze*, in « Rivista Storica Italiana », LXXIX (1967), 4; F. GILBERT, *Machiavelli e Guicciardini*, Torino, 1970, pp. 133-171 e 202-207 nonché *Machiavelli's Istorie Fiorentine: an Essay in Interpretation* in *Studies on Machiavelli*, Firenze, 1972, pp. 73-99; menzione a parte si deve fare per il commento di V. FIORINI ai primi tre libri delle *Istorie Fiorentine* (Firenze, 1894) che è una erudita analisi di dati più che una organica interpretazione del concetto machiavelliano di Medioevo.

² F. DE SANCTIS, *Saggi Critici*, a cura di L. Russo, Bari, 1953, pp. 332-338, *Storia della Letteratura Italiana*, a cura di M.T. LANZA e con introduzione di L. Russo, Milano, 1967, pp. 494-550.

tinuità del suo pensiero nei confronti delle precedenti tradizioni politiche e storiche.³ Ora a me sembra che tutto ciò sia, in definitiva, abbastanza sterile se prima non si accerta, dati alla mano, e con una certa sistematicità, cosa veramente del Medioevo traspaia dalle pagine di Machiavelli, quale funzione egli intenda assegnargli, quale « lezione » - per usare il suo linguaggio - intenda trarne. Né il problema paia secondario: in un periodo in cui il concetto di Rinascimento è sottoposto ancora a continue revisioni critiche e la sua definizione (o negazione) rispetto al Medioevo è sempre fonte di interessanti ed aperte discussioni, può essere di una qualche utilità vedere come veramente un pensatore del primo Cinquecento, significativo quale Machiavelli, si sia posto nei confronti dei secoli a lui precedenti e se li abbia considerati, anzi, un'epoca a sé ormai tramontata, oppure si sia identificato nella loro tradizione storica e politica. Non solo: ma un'analisi di questo tipo può, forse, contribuire ad illuminare meglio certi aspetti del Machiavelli storico, del Machiavelli interprete del passato, sul quale sto da tempo conducendo le mie ricerche; mio desiderio sarebbe, infatti, che esse approdassero ad un'organica interpretazione proprio del Machiavelli storico, interpretazione di cui queste pagine vogliono essere una premessa ed un punto metodologico di riferimento.

Ho ritenuto di dover cominciare questo tipo di ricerca dalla produzione politica di Machiavelli; ciò per alcuni semplici motivi: innanzitutto per ragioni cronologiche. Le opere che qui prendo in esame, infatti, sono tutte anteriori all'esperienza storiografica

³ Si vedano in proposito, fra i più significativi contributi, P. VILLARI, *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi*, Milano, 1895-1897; F. MEINECKE, *L'idea della ragione di stato nella storia moderna*, Firenze, 1970 (1ª ed., in tedesco, 1924); B. CROCE, *Teoria e Storia della Storiografia*, Bari, 1943, *Etica e Politica*, Bari, 1945; L. MALAGOLI, *Il Machiavelli e la civiltà del Rinascimento*, Firenze, 1941; L. RUSSO, *Machiavelli*, Bari 1969 (4ª ed. riv., 1947); G. SANTONASTASO, *Machiavelli*, Milano, 1947; G. QUADRI, *Niccolò Machiavelli e la costruzione politica della coscienza morale*, Firenze, 1949; F. CHABOD, *Scritti su Machiavelli*, Torino, 1964 (saggi composti in anni diversi); A. RENAUDET, *Machiavel*, Paris, 1956; M. DE CORTE, *La Révolution Machiavélienne*, in « Diogene », 35 (1961), pp. 68-86. Escludendo, di proposito, tutte quelle opere e articoli pur fondamentali che, trattando del problema più generale dell'Umanesimo e del Rinascimento e dei suoi rapporti col Medioevo, spesso fanno riferimento a Machiavelli e alla sua « rivoluzione », esaltandola o negandola: l'elenco, infatti, si sarebbe rivelato interminabile.

di Machiavelli, la quale, ritengo, non può essere seriamente esaminata (da qualunque angolazione la si voglia avvicinare) se prima non si sono chiariti i temi, i motivi, gli sviluppi che, pur a lei propri, hanno tuttavia avuto tutta una precisa e continua evoluzione nella precedente speculazione politica.

In secondo luogo, per l'importanza che la lezione politica di Machiavelli ha avuto in tutti i tempi, ritengo sia essenziale verificare, prima di ogni cosa, il concetto di Medioevo e la sua eventuale funzionalità proprio alla luce di questa fondamentale lezione attuata da Machiavelli.

Non è da dimenticare infatti, e lo vedremo meglio in seguito, che la storia, l'esempio storico, il ricorso continuo al passato hanno una funzione di primissimo piano nell'ambito della metodologia politica proposta dal Segretario Fiorentino; sono, anzi, la chiave di volta essenziale suggerita al politico per comprendere nei suoi termini più profondi la realtà e per poterla affrontare con vera cognizione di causa, senza « diletantismi », senza troppo pericolose concessioni alla Fortuna. Ora, in questo contesto, quale funzione Machiavelli attribuisce ai « secoli di mezzo »? O, prima ancora, partendo da questo contesto, quale concetto mostra di avere proprio dei « secoli di mezzo »?

È quello che qui vogliamo cercare di esaminare. Cioè, non è nostra intenzione quella di studiare ciò che ancora di « medievale » è presente in Machiavelli o quali influssi, diretti o indiretti, egli abbia ricevuto da tutta la ricca tradizione speculativa dei secoli precedenti, non vogliamo, cioè, fare uno studio del « Medioevo in Machiavelli », bensì del « Medioevo per Machiavelli », della visione cosciente che egli ebbe di quei secoli, delle sue conoscenze su quell'epoca, se epoca a parte intese considerarla.

Per far questo, occorre prendere in esame, nella produzione politica di Machiavelli, tutte le citazioni significative che si rifanno esplicitamente a eventi, concetti, strutture del periodo che va, circa, dal IV secolo al 1400.

Non è a caso che abbiamo scelto questi due termini « ante quem » e « post quem »: già nella tradizione umanistica precedente il Machiavelli⁴ la crisi della struttura imperiale romana e il

⁴ Basti considerare, per tutte, la famosa pagina dei *Commentarii* di LEONARDO BRUNTI in cui è fissata in sette secoli la durata delle « età buie », almeno

suo definitivo crollo erano stati considerati momenti di svolta importante nella storia del mondo occidentale, così come momento importante era stato da gran parte degli umanisti considerato il « rinnovamento » culturale e artistico che, dalla seconda metà del Trecento in avanti, aveva permeato di sé la vita italiana. Anzi, in molti, proprio il raffronto fra questi due termini aveva finito col far sorgere abbastanza netta la coscienza di un'epoca « di mezzo », ben distinta dal passato romano e dal mondo contemporaneo, epoca, tutto sommato, da giudicarsi in modo negativo, quasi come una parentesi di buio posta fra i diversi bagliori di due civiltà distanziate fra loro nel tempo, ma accumulate da affinità ideali e programmatiche.

Ma non è solo una questione di « tradizione » che ci ha fatto indicare questi due termini, bensì anche di indicazioni rinvenibili abbastanza chiaramente in Machiavelli: che egli sentisse l'epoca delle grandi invasioni e migrazioni barbariche nonché del successivo crollo dell'Impero Romano, momento fondamentale nella storia, è persino inutile dimostrarlo.⁵ Per il termine « post quem » bastino questi accenni: in *Discorsi* III, 22, ad esempio, il Machiavelli, riferendosi probabilmente all'ammiraglio veneziano Vittor Pisani ed alle sue vicende, dice: « Leggesi intra le cose antiche della Republica vinitiana ». ⁶ Ora Vittor Pisani fu sconfitto dai Genovesi nel maggio 1379 e le sue successive alterne vicende sono quelle cui Machiavelli accenna nel prosieguo del capitolo. Quindi, per Machiavelli, la seconda metà del Trecento è da catalogarsi fra le « cose antiche », cioè in un tempo ancora non propriamente contemporaneo o direttamente coinvolgente il mondo contemporaneo.

Viceversa in un punto dell'*Arte della Guerra*,⁷ riferendosi a Carlo VII di Francia, alla sua vittoria sugli Inglesi, a Giovanna d'Arco dice: « Ne' tempi de' padri nostri ». Ora, la vittoria francese risaliva al 1453 e gli avvenimenti cui Machiavelli accenna si svol-

per quel che riguarda certi valori culturali (ed. RR.II.SS., XIX, Bologna, 1926, pp. 431-32).

⁵ V., ad esempio, *l'Arte della Guerra*, L. I, pp. 394-95 del vol. II dell'ed. GAETA-BERTELLI, Milano, 1960-65. A questa edizione sarà fatto sempre riferimento nelle successive citazioni di passi o luoghi dalle opere di Machiavelli.

⁶ P. 453, vol. I dell'ed. cit.

⁷ L. IV, p. 441, vol. II dell'ed. cit.

gono proprio intorno alla metà del secolo. Questi episodi Machiavelli non li cataloga più fra « le cose antiche » bensì fra quelle avvenute « ne' tempi de' padri », cioè in un'epoca che coinvolge direttamente quella contemporanea è come tale può venire considerata. In Machiavelli, quindi, un avvenimento della seconda metà del Trecento ed uno della metà del Quattrocento sono collocati in ben precise e diverse delinearzioni storico-cronologiche, nella coscienza di riferirsi a eventi che possono essere intesi in modo diverso dal lettore del Cinquecento, gli uni come già « antichi » e che non lo coinvolgono più direttamente nel suo immediato interesse o nelle sue personali conoscenze, gli altri come ben vivi e presenti alla sua conoscenza se non altro come patrimonio culturale e storico ereditato dai ricordi e discorsi degli « anziani ». Il porre, quindi, come punto di riferimento e di termine per la nostra « esplorazione » della testimonianza machiavellica sul Medioevo, l'inizio del XV secolo⁸ non mi sembra atto eccessivamente arbitrario ma rispondente, anzi, ad una « periodizzazione » già assodabile in Machiavelli, seppure, per ciò che fino ad ora abbiamo detto, appena riscontrabile in embrione.

Per quanto riguarda gli scritti politico-militari più significativi, *Principe*, *Discorsi*, *Arte della Guerra*, i riferimenti all'epoca « di mezzo » or ora delineata sono una quarantina circa,⁹ mancano pressoché completamente nelle *Lettere* e nelle *Legazioni* (a quanto mi consta), mentre in uno scritto politico-militare minore, *Discorso dell'ordinare lo Stato di Firenze alle armi*, c'è un generico riferimento

⁸ Per il valore di « svolta » culturale e politica che rappresentano proprio gli anni intorno al 1400 nella stessa coscienza dei contemporanei vedi le sempre fondamentali opere di H. BARON, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton, 1955, *Humanistic and Political Literature in Florence and Venice at the Beginning of the Quattrocento*, Cambridge, 1955, *From Petrarch to Leonardo Bruni*, Chicago, 1968.

⁹ Diamo le indicazioni dei libri, capitoli e pagine in cui sono rinvenibili tali riferimenti: vol. I dell'ed. cit., *Principe*: IX, p. 47; XII, p. 55; XIII, pp. 59-61; XXI, p. 90; *Discorsi*: I, 1, pp. 126-127-128; I, 6, p. 142; I, 12, p. 166; I, 16, p. 176; I, 49, pp. 242-243; I, 50, pp. 244-245; II, Pref., p. 273; II, 4, pp. 287-290-291; II, 5, p. 292; II, 8, pp. 298-299-300; II, 9, p. 302; II, 12, p. 310; II, 13, p. 312; II, 18, p. 330; II, 19, p. 335; II, 21, p. 342; II, 25, p. 357; II, 26, pp. 358-359; III, 1, pp. 382-383; III, 6, pp. 394 e 412; III, 22, p. 453; vol. II, *Arte della Guerra*: L. II, pp. 394-395.

al passato in chiave polemica per affermare la necessità di una nuova prassi politica adeguata ai nuovi tempi.¹⁰

Già questi primi dati, puramente quantitativi, possono far pensare: per un'epoca che copre circa dieci secoli di storia i riferimenti, nella produzione politica di Machiavelli, sono appena una quarantina, una vera e propria inezia rispetto alle centinaia di esempi e riferimenti che, di continuo, Machiavelli mutua dalla storia di Roma oppure da quella a lui contemporanea. Esiste, cioè, una specie di « silenzio » del Machiavelli teorico della politica su un vasto arco di secoli, che corrispondono, « grosso modo », all'epoca che tradizionalmente si definisce come Medioevo. Ma prima di trarre affrettate conclusioni da alcuni dati semplicemente quantitativi, vediamo di esaminare più da vicino quei riferimenti espliciti all'epoca medievale, cui abbiamo or ora accennato. Essi possono venire suddivisi in base alle diverse vicende ed entità storiche cui fanno capo e, più esattamente, possiamo definire questi poli d'interesse in Machiavelli: Invasioni barbare e migrazioni di popoli¹¹. Passato medievale e municipale italiano e, più esattamente, quello di:

Firenze¹²

Venezia¹³

Milano¹⁴

Pisa¹⁵

Passato medievale europeo, cioè, più esattamente:

Regno di Francia¹⁶

¹⁰ Pag. 95, vol. II. Accenni fugaci sono nelle *Legazioni*, voll. IV-V dell'ed. cit., alle pp. 661, 1284 e 1288 nonché nel *Ritratto delle cose di Francia*, vol. II, alla p. 180. Escludiamo di proposito, per i diversi problemi che pongono e che andranno analizzati in altra sede, i riferimenti di M. a certi importanti personaggi della storia letteraria medievale, come Dante, ad esempio.

¹¹ *Principe*, XIII; *Discorsi*, I, 1; II, Pref.; II, 8; II, 26; *Arte della Guerra*; L. II; pp. citate.

¹² *Principe*, IX; *Discorsi*, I, 49; II, 9; II, 12; II, 21; II, 25; III, 6; pp. citate.

¹³ *Discorsi*, I, 1; I, 6; I, 49; I, 50; III, 22; pp. citate.

¹⁴ *Principe*, XXI; *Discorsi*, II, 12; II, 13; pp. citate.

¹⁵ *Discorsi*, III, 6; p. cit.

¹⁶ *Discorsi*, I, 12; I, 16; II, Pref.; III, 1; pp. citate; *Legazioni e Ritratto delle cose di Francia*, pp. citate.

Svizzeri¹⁷

Impero.¹⁸

Inoltre non mancano accenni a:

Storia della Chiesa cristiana¹⁹

Formarsi delle Compagnie di Ventura.²⁰

I riferimenti piú continui e significativi sono quelli riguardanti i fenomeni delle invasioni barbare e delle migrazioni dei popoli, nonché il passato di Firenze e di Venezia. Gli altri riferimenti sono piuttosto episodici, anche se non mancano alcune annotazioni di una certa importanza sulle vicende del Cristianesimo e della Francia, come vedremo.

C'è da aggiungere anche un'altra cosa: la maggior parte di questi riferimenti copre aspetti o vicende dei secoli XIII e XIV, mentre non sono molti quelli che spaziano nelle epoche precedenti (il nostro « altomedioevo ») e per lo piú, questi ultimi, quasi tutti concentrati intorno al fenomeno dello spostamento delle popolazioni barbare.

Anche questo è un dato che può far pensare: in Machiavelli l'interesse predominante resta, infatti, piú per i due termini opposti dell'epoca medievale che per i veri e propri secoli di mezzo. E non a caso: da un lato egli intende, ai fini del suo discorso politico e metodologico, mettere bene in luce i motivi che hanno potuto far crollare una struttura così potente e secolare come l'Impero Romano. È questo, infatti, un « precedente » che dovrebbe risultare di fondamentale importanza per ogni politico, un « precedente » da meditare e capire: se infatti certe cause e certi eventi hanno potuto distruggere una costruzione che, a un certo punto, era sembrata quasi invincibile, tanto piú tali cause ed eventi possono contribuire a distruggere costruzioni molto piú piccole e meno solide. Necessità, di conseguenza, di analizzare tutte le componenti che figurarono determinanti nel crollo dell'Impero, per trarne adeguata « lezione ». Da ciò l'interesse particolare che Machiavelli mostra per le invasioni barbare e gli spostamenti dei popoli, eventi che un ruolo di così primo piano assunsero nella fine dell'Impero.

¹⁷ *Discorsi*, II, 4; II, 19; pp. citate.

¹⁸ *Principe*, XIII, p. cit., sull'Impero Orientale; *Discorsi*, II, 19; p. cit.

¹⁹ *Discorsi*, II, 5; III, 1; pp. citate; *Legazioni*, p. cit.

²⁰ *Principe*, XII, p. cit.; *Discorsi*, II, 18; p. cit.

Dall'altro lato Machiavelli, sempre alla ricerca di una chiarificazione totale dell'epoca in cui vive e del più corretto approccio politico alle sue fondamentali strutture, si vede talvolta costretto a risalire piuttosto indietro nel tempo per rintracciare nel passato due-trecentesco di Firenze e Venezia le radici di certe strutture politiche ancora sussistenti, con ruolo positivo o negativo a seconda dei casi, ai suoi tempi. Anche qui è un'esigenza immediata di piena chiarificazione dei problemi attinenti la realtà cinquecentesca che lo spinge a brevi panoramiche retrospettive, operate, perciò, mai con gusto « antiquario » o di studio fine a se stesso del passato, ma sempre con un preciso e continuo riferimento al presente.

I due « termini », quindi, dell'epoca medievale, per l'importanza storica che assumono (seppure in prospettive diverse di « lezioni » diverse) nei confronti della problematica politica dello stesso Cinquecento, sono preferiti a tutti i restanti « secoli di mezzo » che evidentemente Machiavelli non ritiene né significativi né funzionali al suo complessivo discorso.

Vediamo, ora, più particolarmente, come si realizza questo tipo di approccio storico-politico in Machiavelli.

Per quel che concerne le invasioni dei barbari e le migrazioni antiche di masse di popolazioni già abbiamo notato come questo problema interessi Machiavelli soprattutto in relazione al crollo dell'Impero Romano e alle ragioni profonde di tale crollo. Il riferimento ai Goti in *Principe*, XIII, è, in questo senso, molto chiaro: « E, se si considerasse la prima ruina dello Imperio romano, si troverà esser suto solo cominciare a soldare e' Goti; perché da quello principio cominciorono ad enervare le forze dello Imperio romano; e tutta quella virtù che si levava da lui, si dava a loro ».²¹ In questo breve periodo vi sono alcune cose interessanti da notare: innanzitutto la collocazione dei Goti in preciso riferimento alla « ruina » dell'Impero Romano, anzi l'individuazione in essi, o meglio nella politica verso di loro adottata dall'Impero, della « prima ruina » dell'Impero stesso. Machiavelli colloca quindi il processo di crisi che coinvolge la struttura romana piuttosto indietro rispetto alla data « canonica » fissata per la sua caduta e tende ad individuare le lontane origini.

²¹ P. 61, già cit.

C'è anche da notare il concetto di passaggio di virtù (intesa nel senso di vigore militare e politico) da una struttura decadente ad una più giovane e vitale, che, accelerando il processo di decadimento stesso della vecchia struttura, finisce col sostituirla, in parte o in tutto; questo principio è tipico di Machiavelli e vedremo che torna in lui, specie quando, cogliendo la fine della Romanità, accenna alle entità che l'hanno sostituita nel dominio dell'Europa. Questo principio, anzi, resta uno dei suoi criteri fondamentali di interpretazione del processo storico-politico. In *Discorsi*, II, Pref., questo concetto torna, appunto, laddove Machiavelli, riferendosi agli antichi sommovimenti di popoli fino a quelli dei Saraceni, ribadisce il suo postulato sulla trasmissibilità storica della virtù: « ... se dopo lo Imperio romano non è seguito Imperio che sia durato né dove il mondo abbia ritenuta la sua virtù insieme; si vede nondimeno essere sparsa in di molte nazioni dove si viveva virtuosamente; come era il regno de' Franchi, il regno de' Turchi, quel del Soldano; ed oggi i popoli della Magna; e prima quella setta Saracina che fece tante gran cose ed occupò tanto mondo, poiché la distrusse lo Imperio romano orientale. In tutte queste provincie adunque, poiché i Romani rovinarono, ed in tutte queste sette è stata quella virtù, ed è ancora in alcuna parte di esse, che si desidera e che con vera laude si lauda ».²²

Anche qui l'avvicendamento dei popoli nella prima fase medievale è colto in contrappunto al crollo dell'Impero Romano (così le vicende dei Saraceni, colte in prospettiva della demolizione che essi operarono dell'Impero Orientale) e c'è, netta, la coscienza, in questo passaggio di virtù, della fine di una certa fase storica e dell'inizio di una nuova, caratterizzata appunto dal fatto che l'antica virtù militare e politica, un tempo esclusivo appannaggio di un'unica istituzione statale, l'Impero, si è venuta diffondendo come in rivoli diversi, in diversi popoli e in stati diversi. Ed è importante, questo, perché ci indica un primo concetto che Machiavelli doveva avere dell'epoca succeduta a quella romana: è l'epoca del formarsi del « pluralismo » politico, della definitiva crisi dello Stato universale e universalizzante. Machiavelli lo dice chiaro: « ... dopo lo Imperio romano non è seguito Imperio che sia durato né dove il mondo

²² Pp. 272-273, già citate.

abbia ritenuta la sua virtù insieme ». Ciò che determina in qual poco conto Machiavelli dovesse tenere la tradizione imperiale medievale e come individuasse piuttosto nei nuovi stati nazionali (« regno de' Franchi, il regno de' Turchi, quel del Soldano; ed oggi i popoli della Magna; e prima quella sèta Saracina ») la forza valida e caratterizzante dei nuovi tempi, succeduti al monolitismo romano. Non a caso Machiavelli afferma che in quelle nazioni « si viveva virtuosamente », concessione non da poco, riferita com'è a un'epoca a cui Machiavelli politico presta, in definitiva, così esiguo « spazio » nei suoi trattati.

In *Discorsi*, II, 8, Machiavelli riprende il tema delle invasioni barbare e della perdita da parte di Roma della virtù: « ... perché si vide poi, come la virtù romana mancò e che quelle armi perdettero il loro antico valore, fu quello imperio distrutto da simili popoli: i quali furono Gotti, Vandali e simili, che occuparono tutto lo Imperio occidentale ».²³ Anche questo riferimento è, quindi, in funzione di un'ulteriore puntualizzazione sul crollo dell'Impero ed è una ripresa dell'accenno che già avevamo trovato in *Principe*, XIII.

Nel L. II dell'*Arte della Guerra*, Machiavelli ripropone, poi, tutti questi temi intorno alla crisi finale di Roma, soffermandosi però soprattutto sull'aspetto militare della questione e sulla decadenza della virtù intesa, questa volta, in senso appunto eminentemente militare. Il tono, qui, è più pessimistico e negativo rispetto a quanto avevamo notato in *Discorsi*, II, Pref.: lì c'era un'esplicita ammissione che, nell'epoca succeduta a quella romana, « si viveva virtuosamente », qui, invece, Machiavelli afferma che « benché poi quello Imperio, per la inundazione di quegli barbari, si dividesse in più parti, questa virtù non vi è rinata », ²⁴ principale responsabile di questo fatto essendo la diffusione della religione cristiana, evento che di molto aveva modificato i termini dei rapporti fra gli uomini e fra i popoli.

Riguardo a queste affermazioni di Machiavelli è necessario dire che qui egli si riferisce alla virtù militare esclusivamente, anzi alla tecnica militare vera e propria (il brano citato è la parte conclusiva di una lunga risposta che da Fabrizio Colonna viene data ad una precisa domanda di Cosimo Rucellai: « donde nasca

²³ P. 298, già cit.

²⁴ P. 394, già cit.

tanta viltà e tanto disordine e tanta negligenza, in questi tempi, di questo *esercizio*») e, quindi, la contraddizione con quanto affermato nei *Discorsi* è più apparente che reale, essendo là il giudizio più ampio e generale rispetto al concetto di virtù. Diciamo che qui Machiavelli opera una specie di revisione critica rispetto al suo assioma fondamentale sulla « ereditarietà » della virtù e la opera in senso restrittivo: la virtù militare, cioè, non si è trasmessa da Roma agli stati che l'hanno sostituita nel dominio dell'Europa e la loro crescita politica e strutturale non ha coinciso con un affinamento o rinverdimento della tecnica militare, anzi ha piuttosto coinciso con una sua decadenza. Non solo, ma Machiavelli, nel tentativo di spiegarsi questa specifica decadenza, viene delineando uno dei caratteri propri dell'epoca post-imperiale e cioè la diffusione in massa del cristianesimo, che egli coglie come momento storico fondamentale, di ribaltamento degli antichi costumi romani e, quindi, anche di instaurazione di nuovi rapporti sociali.

Il quadro che emerge da questi primi riferimenti « medievali » di Machiavelli²⁵ è, tutto sommato, abbastanza lineare: Machiavelli, analizzando la crisi dell'Impero Romano, le cause di tale crisi, le conseguenze di essa, mostra di aver ben chiara l'idea di un'epoca nuova e dai caratteri propri succeduta a quella romana. È l'epoca del formarsi dei pluralismi nazionali, dell'affermarsi incontrastato del Cristianesimo, del ribaltamento di certe antiche tradizioni classiche e pagane, ribaltamento che ha anche alcune conseguenze pratiche rilevanti, come il decadimento e l'isterilimento dell'« arte della guerra », della tecnica militare come tale. Sono i primi concetti che sul Medioevo possiamo ricavare dal Machiavelli politico e, seppur frammentari, sono già indicativi di certe sue tipiche analisi: egli li ha colti mirando essenzialmente a mettere in luce la crisi dell'Impero, crisi che lo ha portato inevitabilmente ad accennare e sommariamente ad impostare il discorso sui tempi che a tale crisi si sono accompagnati e seguiti originando un tipo diverso di Europa politica e sociale.

Il suo giudizio globale su questi tempi, salvo che per l'aspetto militare, non pare negativo, ma non pare neppure che in essi vi sia nulla che lo stimoli in modo speciale: i suoi sono sempre accenni

²⁵ Gli altri riferimenti ad invasioni e spostamenti di popoli (I, 1; II, 8; II, 26) sono estremamente fuggevoli e non presentano particolare significato.

fuggevoli fatti in vista del mondo romano e della sua crisi oppure in vista di una piú chiara e complessiva formulazione del concetto della virtù come « trasmissibile » da un tempo a un altro. Il resto non pare ritenerlo particolarmente funzionale al suo discorso politico.

I riferimenti al passato medievale di Firenze e Venezia sono ulteriormente chiarificanti ai fini di una delineazione piú specifica e meno generica del concetto machiavelliano di Medioevo e della sua funzionalità. Importante, a questo proposito, è gran parte del cap. 49 contenuto nel I libro dei *Discorsi*, dove, appunto, lo sviluppo storico e politico delle due città è messo in raffronto e diversamente giudicato. Prima Machiavelli esamina lo sviluppo di Firenze: « ... se quelle città che hanno avuto il principio loro libero, e che per se medesimo si è retto, come Roma, hanno difficoltà grande a trovare leggi buone per mantenerle libere, non è maraviglia che quelle città che hanno avuto il principio loro immediate servo, abbino, non che difficoltà, ma impossibilità a ordinarsi mai in modo che le possino vivere civilmente e quietamente: come si vede che è intervenuto alla città di Firenze, la quale per avere avuto il principio suo sottoposto allo imperio romano, ed essendo vivuta sempre sotto il governo d'altrui, stette un tempo abietta, e senza pensare a se medesima; dipoi, venuta la occasione di respirare, cominciò a fare suoi ordini; i quali sendo mescolati con gli antichi, che erano cattivi, non poterono essere buoni: e così è ita maneggiandosi per dugento anni, che si ha di vera memoria, senza avere mai avuto stato per il quale la possa veramente essere chiamata repubblica. E queste difficoltà che sono state in lei, sono state sempre in tutte quelle città che hanno avuto i principii simili a lei. E benché molte volte per suffragi pubblici e liberi si sia data ampla autorità a pochi cittadini di potere riformarla, nonpertanto non mai l'hanno ordinata a comune utilità, ma sempre a proposito della parte loro; il che ha fatto non ordine, ma maggiore disordine in quella città. E per venire a qualche esempio particolare, dico come intra le altre cose che si hanno a considerare da uno ordinatore d'una repubblica, è esaminare nelle mani di quali uomini ei ponga l'autorità del sangue contro de' suoi cittadini. Questo era bene ordinato in Roma.... Ma Firenze e le altre città nate nel modo di lei, sendo serve, avevano questa autorità collocata in uno forestiero, il quale mandato dal principe faceva tale ufficio. Quando dipoi vennono in

libertà mantengono questa autorità in uno forestiero, il quale chiamavano Capitano: il che per potere essere facilmente corrotto da' cittadini potenti, era cosa perniziosissima. Ma dipoi mutandosi per la mutazione degli stati questo ordine, crearono otto cittadini che facessero l'ufficio di quel Capitano, el quale ordine di cattivo diventò pessimo per le ragioni che altre volte sono dette, che i pochi furono sempre ministri de' pochi e de' più potenti ».²⁶

Machiavelli qui fa una specie di « schizzo » della storia delle strutture e reggimenti interni di Firenze dalle origini fino a tutto il periodo comunale. Il punto di vista da cui si pone è quello della libertà, ossia del fondamento di ogni ordine veramente repubblicano. Libertà intesa come svincolo da ogni ingerenza esterna, ma anche da ogni ingerenza interna, ossia libertà della repubblica di crescere « civilmente e quietamente » senza trasformarsi in una proprietà personale di pochi potenti, eternamente in lotta fra loro per il predominio. Fondandosi su questo criterio l'analisi machiavelliana del passato comunale di Firenze si dispiega in modo piuttosto duro: rigettato il periodo altomedievale (« e così è ita maneggiandosi per dugento anni ») come privo di una specifica fisionomia politica, e, ancor più, di una fisionomia repubblicana, Machiavelli delinea rapidamente l'epoca comunale come periodo di continue contese fra opposte fazioni, di velleitari tentativi di riforma, di sostanziali disorganicità e confusione nelle strutture politiche della città. Periodo, cioè, in cui, neppure attuandosi un vero libero regime, di continuo, anzi, incalza il pericolo di sempre più massicce ingerenze dei potenti nel governo effettivo della città e nell'amministrazione della giustizia, come è dimostrato dalle manipolazioni continue cui, per esempio, vengono sottoposte la magistratura del Capitanato prima e poi quella degli Otto di Guardia e di Balìa. Né tale analisi Machiavelli riferisce alla sola Firenze ma la estende esplicitamente a tutte le città italiane che, nate come Firenze in periodo imperiale, cioè di disabitudine alla libertà, e poi passate per l'esperienza comunale, non sono state capaci di realizzare un vero ideale di libertà nella loro prassi politica. Quest'analisi di Machiavelli è singolare se la confrontiamo con quelle che sono state per molto tempo le tesi correnti sul comune e che indicavano, invece, proprio nell'età comunale il risorgere di molti ideali libertari e di fermenti positivi di

²⁶ Pp. 242-243, già citate.

vita civile.²⁷ È vero che Machiavelli tornerà nelle *Istorie* su questi punti ed in base ad una più attenta analisi storica, rivaluterà, per esempio, il senso di certe « contese » e di tutto lo sviluppo politico interno fiorentino:²⁸ però è anche vero che Machiavelli mai si pose organicamente e coscientemente il problema del Comune come tale, come istituzione, come noi oggi lo poniamo, dal punto di vista giuridico, potremmo dire. Il suo unico punto di vista è quello politico, tanto è vero che lo stesso concetto di « libertà » non è mai esaminato in sé, nelle sue delineazioni etico-giuridiche, quanto nelle sue conseguenze pratiche, cioè politiche: libertà è la condizione, se realizzata in modo giusto, che permette agli Stati di « vivere civilmente e quietamente ». Questo interessa Machiavelli: la funzionalità politica dei concetti che prende in esame.

Ora, per quel che concerne il passato medievale comunale, Machiavelli si rende ben conto che molte città in Italia hanno avuto uno sviluppo di istituzioni e di contese interne del tutto analogo a quello di Firenze ed, anzi, propone il caso di Firenze quasi come paradigmatico ed esemplificativo di tutta una realtà italiana di quei tempi (« Ma Firenze e le altre città nate nel modo di lei, sendo serve, avevano questa autorità collocata in uno forestiero, ecc. »), però non si preoccupa di approfondire o definire quella realtà in sé, in una sua eventuale accezione giuridica, quanto di

²⁷ Oggi le analisi sono piuttosto mutate e si guarda con più spregiudicatezza e verifica puntuale delle fonti al fenomeno « Comune », essendosi del tutto scrollate di dosso, la critica storica, certe idealizzazioni di stampo risorgimentale; la genesi e lo sviluppo delle strutture interne del comune italiano sono state delineate come genesi e sviluppo di tipo essenzialmente oligarchico e magnatizio, nei quali la « dialettica » politica e le « libertà » in quanto tali ebbero un peso molto meno rilevante di quanto idealmente gli si volle, per un certo tempo, attribuire. Cioè, in definitiva, le analisi che Machiavelli condusse in base alle sue precise istanze di verifica politica e funzionale dei problemi, non sono poi, salva restando la loro indiscutibile genericità, tanto lontane da quelle della critica storica più recente. E c'è da aggiungere una cosa: con questa analisi Machiavelli riesce a spiegarsi molto coerentemente il perché del sorgere di signorie e principati nelle varie città italiane, laddove nel loro passato comunale aveva già saputo individuare come modi particolari di sviluppo quelli che non potevano avere altro approdo che di asservimento a un potere signorile o magnatizio. Ma si dovrebbe riprendere questo problema in un eventuale esame delle *Istorie Fiorentine*, dove Machiavelli sviluppa in modo più organico e complesso la sua analisi sul passato comunale fiorentino.

²⁸ V. il Proemio delle *Istorie Fiorentine*, in proposito, vol. VII dell'ed. cit.

misurarne subito la efficacia politica, la funzionalità agli insegnamenti e suggerimenti che egli intende dare ai contemporanei. Su questa base è evidente che Machiavelli, una volta fattasi una certa idea dell'epoca comunale e delle sue strutture, esprima un giudizio politico negativo e la ritenga del tutto non funzionale al suo discorso. L'analisi di questo capitolo è importante, perciò, per capire il « silenzio » di fondo del Machiavelli politico nei confronti di tutta l'epoca medievale: egli non riesce a trovare neppure nella fase comunale spunti veramente funzionali alle sue nuove analisi politiche e, quindi, gli è sufficiente appena accennare a questa fase senza poi avvertire la necessità di tornarvi sopra in modo particolare. Il criterio in base a cui avviene questo « rifiuto » è quello della solidità dello Stato e degli ordinamenti, della libertà integrale, dell'efficacia della giustizia, tutti ideali che gli sembrano irrealizzati nel mondo comunale italiano, che Machiavelli non ritiene possa, pertanto, offrire esempi validi a chi nel Cinquecento ricerca una metodologia atta a realizzare proprio tali ideali.²⁹

Ben diverso è, invece, per Machiavelli, il caso di Venezia che, pur avendo avuto il suo sviluppo storico durante lo stesso periodo considerato per Firenze e le altre città italiane, ha saputo darsi ordinamenti diversi e ben più solidi, incarnazione, quasi, di quegli ideali di saldezza dello Stato e della giustizia nonché di conservazione della libertà che tanto premevano a Machiavelli. Sempre in *Discorsi*, I, 49, subito dopo il lungo brano precedentemente citato, dice: « Da che si è guardata la città di Vinegia, la quale ha dieci cittadini che senza appello possono punire ogni cittadino. E perché e' non basterebbono a punire i potenti, ancora che ne avessino autorità, vi hanno costituito la Quarantia: e di più hanno voluto che il Consiglio de' Pregai, che è il Consiglio maggiore, possa gastigarli; in modo che non vi mancando l'accusatore, non vi manca il giudice a tenere gli uomini potenti a freno ».³⁰

²⁹ Riguardo a questo capitolo dei *Discorsi* (I, 49) v. p. 33 del saggio già cit. dello CHABOD e le pp. 367-369 del SASSO, op. cit., in cui, per altro, l'analisi è fatta partendo da una diversa e più complessa linea interpretativa. Sempre in quest'opera del SASSO v. le pp. 315-344, dove è acutamente messa in luce la polemica implicita ed esplicita di Machiavelli con tutta una certa tradizionale visione della « florentina libertas » e della storia delle strutture comunali fiorentine.

³⁰ P. 243, già cit.

Machiavelli coglie Venezia come entità ben diversa da quelle comunali, quasi un « unicum » di equilibrio e di saldezza in un'Italia che, tramite Firenze, Machiavelli ha provveduto a delineare come politicamente incerta, disorganica, poco salda negli ordinamenti e poco lucida nelle velleitarie riforme.

Di qui la funzionalità politica di esaminare gli antichi ordinamenti di Venezia, che, fra l'altro, ancora perdurano - esempio unico - nel Cinquecento, spiegarne il perché della efficacia, proporli, questi sì, come esempi indiscutibili di condotta per gli Stati. In effetti Machiavelli, singolarmente affascinato dalla costituzione veneziana, vi torna spesso sopra, tanto che si può dire che, in ogni occasione (tranne che per *Discorsi*, III, 22), il riferimento al passato della città veneta è sempre fatto al fine di puntualizzare, chiarire, riprendere gli aspetti più significativi e importanti di tale costituzione.³¹

Soprattutto in *Discorsi*, I, 6, Machiavelli analizza ampiamente i termini di sviluppo della struttura interna di Venezia, proponendola, insieme a Sparta e Roma, come modello per ogni epoca (« Crederrei bene che a fare una repubblica che durasse lungo tempo, fusse il modo ordinarla dentro come Sparta o come Vinegia »).

Ben diversamente Machiavelli opera nei confronti del passato di Firenze e delle altre città italiane: i riferimenti a quello fiorentino sono sempre in relazione o a imprese militari e di conquista³² oppure a figure che assunsero particolare rilievo in momenti cruciali della storia della città.³³ Gli antichi ordinamenti interni della città, al di fuori del cap. prima esaminato, non vengono presi in considerazione né riproposti in alcuna disamina particolare. Il disinteresse e il « silenzio » di Machiavelli in proposito sono inequivocabili e sono tutti riconducibili a quel criterio di funzionalità di cui abbiamo già parlato ed in base al quale, invece, Venezia e il suo passato vengono pienamente recuperati. Non diversamente Machiavelli si comporta nei confronti del passato medievale e comunale delle altre città italiane, che non siano Venezia: esse, salvo qualche

³¹ V. *Discorsi*, I, 1; I, 6; I, 50; pp. citate.

³² V. *Discorsi*, II, 9; II, 12; II, 25; pp. citate.

³³ V. *Principe*, IX (accenno a Messer Giorgio Scali, divenuto quasi arbitro della città durante il tumulto dei Ciompi) e *Discorsi*, III, 6 (accenno al Duca d'Atene e alla congiura contro di lui), pp. citate.

episodico accenno a Milano e Pisa,³⁴ vengono, per questo periodo, totalmente ignorate né, in alcun modo, lo sviluppo della loro struttura interna è mai veramente preso in esame. La cosa, dopo quanto esplicitamente abbiamo visto affermare da Machiavelli in *Discorsi*, I, 49, appare chiara: ad esclusione di Venezia, « unicum » non riconducibile ai modelli di sviluppo comunali, Machiavelli formula giudizi politici negativi nei confronti di tali modelli, ed è perciò portato a mostrare sostanziale disinteresse verso il passato medievale di Firenze come di ogni altra città che abbia conosciuto evoluzione analoga a quella fiorentina. Nonostante l'insieme di questi riferimenti all'epoca tardomedievale non sia particolarmente corposo ed ampio, la visione che emerge, però, dalle pagine machiavelliche, di questa fase storica è, in definitiva, organica, soprattutto tenendo presente il fondamentale cap. 49 del I L. dei *Discorsi* e considerando alla luce di esso tutti gli altri sparsi ed episodici riferimenti: l'epoca che, in Italia, va dal 1000 fino al 1300 (compreso) è vista come momento di sviluppo, per molti aspetti, politicamente confuso e disorganico, nel quale le varie città, pur accuniate da identici, o quasi, esiti sociali e politici, non hanno saputo realizzare, in un vero ideale libertario, una loro fisionomia propria e caratteristica, che si differenziasse definitivamente dalle antiche incrostazioni di servaggio all'impero e dalle consuetudini ad esso connesse. Unica eccezione Venezia, che Machiavelli delinea in contrappunto proprio alle altre città italiane e che fin da antica epoca medievale ha saputo darsi una organica, efficace e propria fisionomia. Di qui il maggiore interesse, logicamente, fondandosi su tali analisi, del Machiavelli politico per la struttura interna della città veneta e, invece, di sostanziale disinteresse per quella delle altre città italiane.³⁵ In effetti, problema essenziale, per Machiavelli, è quello della fisionomia politica delle strutture che prende

³⁴ V. *Principe* XXI; *Discorsi*, II, 12; II, 13 per Milano; III, 6 per Pisa; pp. citate.

³⁵ Per questa serie di motivi non sono d'accordo col TENENTI (« *Civiltà* » e *Civiltà in Machiavelli*, in « Il Pensiero Politico », N. 2, 1971, pp. 161-174) quando dice che in definitiva Machiavelli vagheggerebbe ancora la civiltà comunale, pur avendo preso coscienza del suo superamento da parte di un nuovo criterio di vita (p. 164). Il vagheggiamento mi sembra manchi completamente nelle pagine di Machiavelli, anzi mi sembra che la posizione sia esattamente l'opposta.

ad esaminare: come abbiamo già avuto modo di vedere Machiavelli non ha il gusto dell'« antiquario » che ricerca il passato in sé e per sé ma la sua ricerca sul passato è sempre in stretta relazione con i problemi del presente e della sua totale chiarificazione. In questa prospettiva a Machiavelli non interessano più di tanto gli stati o le comunità civili che ancora non abbiano raggiunto una loro specifica fisionomia e comincia a tenere in conto il loro passato solo dal momento in cui tale fisionomia sembra raggiunta; solo da questo momento a Machiavelli sembra che comincino veramente ad agire sulla scena della storia e possano suggerire qualcosa di fruttuoso, storicamente o politicamente, a chi li prende in esame. Questo criterio resterà fondamentale nelle stesse *Istorie* ma già, qui, nelle opere politiche, ha un ruolo ben preciso: in base ad esso Machiavelli, ad esempio, « rifiuta » in blocco tutto il passato altomedievale italiano (v. sempre *Discorsi* I, 49), in quanto lo ritiene privo di una fisionomia compiuta ed organica e rifiuta, in parte, lo stesso passato comunale, come vedemmo, per lo stesso motivo.³⁶ Quindi, il Medioevo italiano è anche e soprattutto, per Machiavelli, un problema di fisionomia politica e sociale: egli non riesce a scorgervene alcuna di particolare. Ciò che non fa attribuire a quell'epoca alcuna possibilità di « messaggio » politico utile al Cinquecento, ciò che la fa ricordare in riferimenti solo episodici e frammentari, come « episdica » e frammentaria l'epoca stessa doveva apparire a Machiavelli.

Questo, però, se vale per l'Italia, non è altrettanto esteso da Machiavelli a tutti gli altri paesi europei, specialmente a una entità come il Regno di Francia, oppure alla Chiesa stessa. Già avevamo visto in *Discorsi*, II, Pref.³⁷ come non solo al Regno dei Franchi veniva attribuita una ben precisa fisionomia, ma anche lo si riteneva uno degli eredi della « virtù » romana, cioè della forza e del vigore politico connaturati a questo ideale di « virtù ». Non a caso uno dei pochi personaggi medievali ricordati dal Machiavelli politico è proprio Carlo Magno in *Discorsi*, I, 12,³⁸ a proposito della sua impresa contro i Longobardi.

³⁶ Rifiuto esplicito delle istituzioni fiorentine di origine comunale è anche nel *Discursus florentinarum rerum*, vol. II dell'ed. cit., specie a p. 270.

³⁷ V. n. 22.

³⁸ P. 166, già cit. A proposito è da notare quest'acuta analisi dello CHABOD:

Mentre sulle origini e sviluppo delle strutture politiche e organizzative dello Stato francese, alcune di ascendenza medievale, Machiavelli torna in *Discorsi*, I, 16 e III, 1, mettendone in risalto l'efficacia e funzionalità. Accenni ad altri stati europei per quel che riguarda l'epoca medievale sono rarissimi³⁹ ed estremamente poco rilevanti: ciò che può far supporre, in Machiavelli, un procedimento per l'Europa medievale analogo a quello seguito per l'Italia medievale.

Come in Italia Machiavelli « rifiuta » un certo passato politico, « salvando » di esso l'unica eccezione di Venezia, così per l'Europa Machiavelli non appare sollecitato da alcun fatto passato particolare che non sia riferibile alla Francia, unica entità forse che, per tutta la sua complessiva storia, doveva averlo colpito come dotata di un'organica e sua propria fisionomia.

Per ciò che, invece, concerne la storia del Cristianesimo vi sono in Machiavelli due riferimenti significativi a personaggi fondamentali di questa storia e vissuti in periodi diversi dell'epoca medievale: l'uno è in *Discorsi*, II, 5, dove Machiavelli parla di Gregorio Magno e l'altro è in *Discorsi*, III, 1, dove si parla di S. Francesco e di S. Domenico e degli ordini da loro fondati. Sono riferimenti significativi per due motivi: innanzitutto perché Machiavelli mostra di aver compreso l'importanza storica di questi personaggi e del ruolo da loro svolto nell'ambito della Chiesa. In secondo luogo perché Machiavelli « storicizza » il fatto religioso e, proprio prendendo spunto da queste figure di santi, imposta analisi che collocano la religione cristiana in una totale dimensione storica, di là da qualsiasi considerazione metafisica o assolutizzante. Anche il concetto di storia religiosa è assunto in base alle esigenze politiche del discorso e svincolato da qualsiasi presupposto etico o sacrale o teleologico.

La « laicizzazione » della storia ha certamente in Machiavelli

« Una grande tradizione, una grande anima per lo Stato, il Medioevo italiano non l'aveva potuta offrire, se non nelle ristrette glorie municipali; sì che, quando gli uomini dovevano ricorrere al passato per riafferarsi a qualche memoria, per ricercare un lontano vincolo d'unione, nessuna figura si faceva innanzi, se non forse quella di un imperatore, divenuto simbolo di grandezza ». Saggio cit., p. 48.

³⁹ Per gli Svizzeri v. *Discorsi*, II, 4 e II, 19; per l'Impero *Discorsi*, II, 19, pp. citate. Per la positiva valutazione della storia francese va sempre tenuto presente il *Ritr. delle cose di Francia*.

uno dei decisivi fondatori. In *Discorsi*, II, 5, infatti, la storia del Cristianesimo viene equiparata, nel momento determinante della sua crescita e del suo definitivo sbarazzarsi di certi retaggi pagani, alle altre religioni e ai loro modi di sviluppo: « E chi legge i modi tenuti da San Gregorio e dagli altri capi della religione cristiana, vedrà con quanta ostinazione e' perseguitarono tutte le memorie antiche, ardendo le opere de' poeti e degli storici, ruinando le imagini e guastando ogni altra cosa che rendesse alcun segno della antichità. Talché se a questa persecuzione egli avessero aggiunto una nuova lingua, si sarebbe veduto in brevissimo tempo ogni cosa dimenticare. È da credere pertanto che quello che ha voluto fare la setta Cristiana contro alla setta Gentile, la Gentile abbia fatto contro a quella che era innanzi a lei. E perché queste sette in cinque o in seimila anni variano due o tre volte, si perde la memoria delle cose fatte innanzi a quel tempo ».⁴⁰

Da un'angolazione diversa viene, invece, sviluppata l'analisi in *Discorsi*, III, 1, dove Machiavelli tratta della necessità, per ogni setta (o repubblica), di risalire alle proprie origini, onde poter riattingere i presupposti di fondo, ideali e programmatici, che le sostanziano: « Ma quanto alle sette, si vede ancora queste rinnovazioni essere necessarie per lo esempio della nostra religione; la quale se non fussi stata ritirata verso il suo principio da Santo Francesco e da Santo Domenico sarebbe al tutto spenta: perché questi con la povertà e con lo esempio della vita di Cristo, la ridussero nella mente degli uomini, che già vi era spenta; e furono sì potenti gli ordini loro nuovi che ei sono cagione che la disonestà de' prelati e de' capi della religione non la rovinino, vivendo ancora poveramente, ed avendo tanto credito nelle confessioni con i popoli e nelle predicazioni, che ei danno loro a intendere come egli è male dir male del male, e che sia bene vivere sotto la obediienza loro, e se fanno errori lasciargli gastigare a Dio: e così quegli fanno il peggio che possono, perché non temono quella punizione che non veggono e non credono. Ha adunque questa rinnovazione mantenuto, e mantiene, questa religione ».⁴¹

Anche qui, nessuna visione « provvidenziale » della religione cristiana: essa ha potuto « mantenersi » e rinvirgore per l'inter-

⁴⁰ Pp. 292-293, già citate.

⁴¹ Pp. 382-383, già citate.

vento di due grandi personaggi senza cui « sarebbe al tutto spenta » e, anzi, riesce, poi, in virtù della loro azione di riforma a « mantenersi » anche nei periodi di maggiore corruzione interna. L'altra fase cruciale della storia medievale, e cioè l'opera riformatrice dei due grandi santi, è, quindi, vista in piena coerenza coll'impostazione esclusivamente storica del problema religioso e senza nessuna concessione, neppure formale, (com'era pur spesso in uso nella trattatistica umanista) all'elemento sacrale o provvidenziale. I momenti cardine della storia religiosa medievale, l'azione di Gregorio Magno e quella di Francesco e Domenico, sono recuperati in un'esclusiva dialettica politica e storica e, senza per nulla farsi abbagliare da tutta una agiografica letteratura medievale su questi illustri personaggi, Machiavelli li funzionalizza completamente al suo discorso politico, cogliendo della loro azione, per altro, il significato storico più profondo e le conseguenze più determinanti.

Altro riferimento significativo è quello che in *Discorsi*, II, 18, Machiavelli fa nei riguardi dei capitani di ventura e delle loro compagnie: egli ne spiega sommariamente l'origine e gli sviluppi, per poi subito impostare una vivace polemica con questa tradizione militare tipicamente italiana, che egli reputa abbia negativamente condizionato lo sviluppo e la libera crescita degli stati della penisola. Questa polemica, che si collega all'altra, sempre presente nelle opere di Machiavelli, nei confronti delle truppe mercenarie, ritornerà anche nell'*Arte della Guerra*, dove il vecchio modo (di ascendenza medievale, cavalleresca) di combattere e di intendere l'impegno militare verrà definitivamente bollato e « rifiutato ».⁴²

L'insieme di tutti questi riferimenti all'epoca medievale, a certe sue fasi, a certe sue strutture e costumi (che abbiamo esaminato tenendo presenti gli accenni più significativi) pur presentandosi, nelle opere politico-militari di Machiavelli, in modo sparso e frammentario, costituisce un quadro sufficientemente organico; così da poter dedurre alcune considerazioni su ciò che Machiavelli pensa dei « secoli di mezzo » e della loro funzionalità: egli ha coscienza che, con la crisi e il successivo crollo dell'Impero Romano, una nuova epoca, con caratteri distinti dalle antiche tradizioni classiche, sia succeduta.

⁴² V. anche *Principe*, XII, p. cit.

È l'epoca dell'affermarsi dei primi grandi agglomerati nazionali, del trionfo definitivo del Cristianesimo, della decadenza di alcuni significativi retaggi della Romanità, come, ad esempio, l'arte militare ed il suo esercizio. Machiavelli mostra particolare interesse per il Regno dei Franchi e per l'evolversi della sua organizzazione interna. L'Italia dell'epoca altomedievale non è invece presa in considerazione, perché ritenuta ancora priva di una specifica fisionomia politica. Per quel che riguarda i secoli successivi Machiavelli si pone in atteggiamento critico nei confronti della tradizione comunale italiana, proprio in base al metro di un'organica fisionomia politica, che egli non ritiene raggiunta in modo ancora persuasivo. Fondandosi su questi criteri, Machiavelli non reputa gran parte della tradizione medievale funzionale al suo discorso politico: ad eccezione di Venezia (per l'Italia) e della Francia (per l'Europa), non esistono in lui riferimenti organici allo sviluppo interno delle città e stati medievali; gli unici accenni sono a eventi militari e a fatti o persone ad essi collegati. L'Impero stesso e le sue vicende, che pur tanta importanza ebbero per molti dei secoli medievali, sono praticamente ignorati.

Ora è vero che al Machiavelli politico, come già dicemmo, non interessa tanto spiegare dei concetti storici in sé e per sé, quanto misurarne subito la efficacia politica e la funzionalità al messaggio che sta costruendo per la realtà cinquecentesca; cioè non è al Machiavelli delle opere politiche che bisogna richiedere disamine storiche di ampio respiro e di organica sistemazione.

Ma non bisogna neppure dimenticare una cosa: che la storia è strumento essenziale per Machiavelli e sebbene sia costantemente recuperata in stretta connessione con la funzionalità politica, essa rappresenta il supporto primo delle sue affermazioni; e anche quando compare nella semplice dimensione di « esempio », in realtà rappresenta, sempre, il sostrato speculativo profondo e continuo. Machiavelli stesso lo riconosce e la sua nuova metodologia di analisi e azione politiche intende costruirla partendo proprio da un uso finalmente critico e consapevole dell'insegnamento storico: basterebbe rileggere il Proemio ai *Discorsi*, per rendersi conto della piena consapevolezza, in Machiavelli, non solo dell'importanza della conoscenza storica ma anche dell'importanza che tale conoscenza viene necessariamente ad assumere nell'ambito della

sua proposta metodologica (politica e militare) innovatrice. La conoscenza storica come unica garante contro i rischi della Fortuna, dell'imprevedibile, la conoscenza storica come palestra essenziale di apprendimento e di formazione critica e dialettica: questi sono i perni fondamentali che Machiavelli intende apporre all'azione politica e a chi ad essa volge il suo impegno.

Per questo le sue opere politiche e militari sono un continuo riferimento alla storia e rappresentano una ripresa, rielaborazione, rimeditazione costanti del passato umano. Ma quale storia e quale passato?

Certo essenzialmente quello romano che, sulla scia della tradizione umanistica ma in modo ben altrimenti spregiudicato ed incisivo, Machiavelli riprende come esempio insuperabile di condotta civile e militare. I riferimenti all'epoca romana e alle storie di Livio sono centinaia.

Ma anche l'epoca contemporanea, l'epoca quattrocentesca, in parte vissuta da Machiavelli stesso: i riferimenti ad essa sono continui e numerosissimi e servono non solo a dare efficacia e attualità al discorso, ma anche a verificare, sul metro delle concrete esigenze dei nuovi tempi, la validità dell'esempio romano e delle stesse proposte machiavelliche.

In questo schema pare proprio non ci sia posto per i « secoli di mezzo », i cui rari e sparsi riferimenti sembrano naufragare nel mare delle altre citazioni e analisi storiche. Il Medioevo manca sostanzialmente dalla produzione politica e i giudizi, che abbiamo esaminato, su quella fase storica, seppure frammentari, sono sufficientemente organici e ci spiegano il perché di questo « silenzio ». « Silenzio » che non nasce affatto da ignoranza di Machiavelli su quei tempi,⁴³ ma da suo sostanziale disinteresse politico nei loro confronti. E c'è da dire, in proposito, un'altra cosa: nessuna fonte medievale è mai citata. È vero che Machiavelli è parco di citazioni ed il problema delle sue fonti, nonostante il lavoro del Walker per i *Discorsi*, non è ancora risolto; però resta il fatto che Machiavelli non cita mai alcuna fonte medievale. Cita, invece,

⁴³ Machiavelli non solo conosce già Flavio Biondo (v. *Discorsi*, III, 27) ma anche mostra, per i vari accenni e riferimenti particolari, di aver letto o, quanto meno, di avere presenti cronache dell'epoca medievale (v. brano già citato, ove diceva: « *Leggesi* intra le cose antiche della Republica viniziana »).

Biondo,⁴⁴ l'illustre storico umanista del Medioevo, che certo, per quell'epoca, rimase sempre la fonte essenziale di Machiavelli (anche nelle *Istorie*). Probabilmente conobbe S. Tommaso,⁴⁵ ma da qui a dedurre tutta quell'influenza che il Walker ha voluto vedere di Tommaso in Machiavelli⁴⁶ ci corre molto. Non solo per la differenza sostanziale di analisi ed anche di tematiche, ma anche per il procedere stilistico stesso che, bisogna convenire col De Sanctis,⁴⁷ rivela in Machiavelli il totale superamento del sillogismo e lo mostra del tutto estraneo a qualsiasi influsso di tipo scolastico.

Non è, infine, da dimenticare una cosa: la continua affermazione di « novità », di volontà innovativa che Machiavelli esprime in tutte le sue opere più significative. C'è in lui la consapevolezza e il desiderio di opporsi a un certo passato politico italiano e a certe tradizioni ad esso connesse, passato e tradizioni che sono essenzialmente di sacendenza medievale. Né è qui il caso di soffermarsi, visto che rappresentano alcune delle pagine più note di Machiavelli:⁴⁸ basti dire che questo desiderio di innovazione, questa consapevolezza di impostare un tipo di metodologia politica diverso da quelli passati trovano singolare rispondenza nel silenzio sostanziale di Machiavelli su tutta l'epoca medievale, nelle sue analisi critiche di certe strutture proprie di quell'epoca, nel suo non volersi riconoscere in alcuna fonte passata particolare, che non sia classica.

Ed è anche inesatto affermare, come da taluni è stato fatto sulla scia di un famoso giudizio del Guicciardini,⁴⁹ che Machiavelli

⁴⁴ *Discorsi*, III, 27, p. 462, vol. I dell'ed. cit.

⁴⁵ Nel *Libro di ricordi* di Bernardo Machiavelli è attestata la conoscenza e l'interesse, nella famiglia dei Machiavelli, ad esempio, per la problematica di Aristotele, la cui *Etica* con il commento di Donato Acciaiuoli era stata letta da Bernardo. Questo potrebbe non escludere un interesse anche di Niccolò per i problemi della filosofia aristotelica e per la successiva elaborazione che il pensiero scolastico ne diede.

⁴⁶ L. WALKER, *The Discourses of N.M.*, London, 1950, vol. II, pp. 293-298.

⁴⁷ F. DE SANCTIS, *Saggi Critici*, cit., p. 326.

⁴⁸ V. *Discorso dell'ordinare lo Stato di Firenze alle armi* (sulla necessità di una nuova prassi militare adeguata ai nuovi tempi) p. 95, vol. II dell'ed. cit.; *Discorsi*, Proemio e II, 19; *Principe*, Dedicata, cap. XV, cap. XXVI; *Arte della Guerra*, Proemio e L. VII, pp. 517-520 vol. II dell'ed. cit.

⁴⁹ V. F. GUICCIARDINI, *Storia Fiorentina*, in *Opere*, a cura di E. LUGNANI SCARANO, vol. I, Torino, 1970, pp. 226-27: « Ne' medesimi tempi si cominciò

abbia delineato l'idea dell'Ordinanza e della milizia fiorentina, ispirandosi alle antiche milizie comunali. Non solo, infatti, negli scritti specifici sull'argomento, Machiavelli non menziona mai, esplicitamente o a livello di semplice « esempio », alcun momento della tradizione militare comunale, ma anzi è sua precisa e consapevole intenzione riprendere la « tecnica » militare classica, ispirandosi anche al complessivo spirito che l'informava.

La grande intuizione machiavellica, infatti, della necessità di uno stretto legame tra prassi politica e prassi militare, anzi dell'essenzialità dell'una per l'altra, la sua analisi accurata, su piani correttamente diversi, di esigenze strategiche e di esigenze tattiche, la sua grande ammirazione per il rivoluzionario uso delle fanterie gli giungono per riflessione continua ed attenta non solo degli eventi della storia più recente ma anche e soprattutto per meditazione sul complessivo dispiegarsi della storia di Roma, che della forza militare aveva fatto il perno del suo potere politico. Machiavelli enuncerà in modo organico e puntuale queste sue convinzioni e meditazioni nell'*Arte della Guerra*, dove la esaltazione del modo romano di combattere sarà direttamente proporzionale alla polemica precisa contro la tradizione militare ad esso poi succeduta in Italia,⁵⁰ polemica che coinvolge implicitamente tutti i « secoli di mezzo ». Ma anche negli scritti anteriori sull'Ordinanza, lo spirito con cui Machiavelli intende organizzare la milizia nella stessa strutturazione pratica, risente palesemente di queste sue meditazioni « classiche » e non è in alcun modo riconducibile alle consuetudini militari comunali, che, come è stato già abbondantemente assodato,⁵¹ non presupponevano alcuna teorica ed organica

a dare principio alla ordinanza de' battaglioni: la quale cosa era stata anticamente nel contado nostro, che si facevano le guerre non con soldati mercenari e forestieri, ma con cittadini e sudditi nostri; di poi era stata intermessa da circa dugento anni in qua, nondimeno si era, innanzi al '94, qualche volta pensato di rinnovarla; e dopo el '94, in queste nostre avversità molti avevano qualche volta detto che e' sarebbe bene tornare allo antico costume, pure non si era mai messo in consulta, nè datovi nè disegnatovi principio alcuno. Volsevi di poi l'animo el Machiavello, e persuasolo al gonfaloniere, veduto che egli era capace, cominciò a distinguergli particolarmente e' modi ».

⁵⁰ V. il brano già esaminato, L. II, nell'ed. cit. alle pp. 394-395, oppure, nel L. VII, le pp. 498-99, a proposito del vecchio modo di fortificare e le pagine finali stesse del libro, famosissime, già citate.

⁵¹ V. P. PIERI, *Il Rinascimento e la crisi militare italiana*, Torino, 1952.

predisposizione ma erano essenzialmente fondate sull'improvvisazione e sui bisogni del momento. Da esse certamente egli non poteva trarre quelle preziose e organiche indicazioni di metodo, che ben altri esempi gli avevano fornito. Né è da dimenticare, oltre alla polemica esplicita nei confronti dell'arte militare postromana,⁵² la polemica verso il mondo comunale e certe sue strutturalizzazioni, nonché il suo silenzio di fondo su quella fase storica; non è, quindi, pensabile che, nel campo militare, da lui ritenuto essenziale supporto all'azione politica, Machiavelli intendesse rifarsi a una tradizione che, proprio a livello politico, riteneva non funzionale alle esigenze del Cinquecento.

È chiaro che ai contemporanei l'ordinanza machiavellica poté sembrare, vista così dall'« esterno », una ripresa dell'antica milizia comunale ed è chiaro che Machiavelli stesso ebbe certo presente tale tradizione, così radicata nel passato della sua città, ma è altrettanto chiaro che lo spirito con cui l'ideò, la formulò, e la ripensò, anche per il resto della sua vita e così com'è esplicitamente attestato dall'*Arte della Guerra*, è completamente diverso, se non opposto, a quello mutuabile da tale tradizione.⁵³

Volendo fissare qualche punto essenziale fra tutto ciò che, fino ad ora, siamo andati svolgendo, occorre dire prima una cosa: non è rintracciabile, nelle pagine del Machiavelli politico, una periodizzazione esplicita ed organica di fasi storiche come, ad esempio, è rintracciabile in un Leonardo Bruni o in altri umanisti che per primi favorirono, con questa operazione, il crearsi e rafforzarsi del concetto di un « Medioevo » opposto a un « Rinascimento ». Però, dal modo stesso con cui Machiavelli procede, si ha l'impressione che egli, certamente consapevole di tale illustre e continua tradizione umanista, dia questa « periodizzazione » come già per scontata, per evidente, traendone, sul terreno pratico, precise conseguenze: non sono spiegabili altrimenti il suo silenzio di fondo proprio su quella serie di secoli che già l'umanesimo aveva per gran parte « rifiutato », le sue frammentarie ma precise puntualizzazioni critiche verso certi aspetti di quell'epoca, la sua costante

⁵² V. n. 24.

⁵³ Sullo « spirito » con cui Machiavelli si accinse all'organizzazione dell'Ordinanza militare e sugli scritti di Machiavelli di quel periodo v. di SASSO, op. cit., le pp. 102-120.

volontà di innovare rispetto al passato. Cioè, come già vedemmo, a lui non interessa teorizzare « a priori » sulla storia o definirla e sezionarla in astratte categorie, quanto di coglierla in tutto il suo globale messaggio politico, nelle immediate conseguenze che tale « lezione » comporta per l'uomo e per il suo agire.

C'è la « lezione » di certi secoli e di certi eventi che è funzionale e che viene, di conseguenza, accolta, esaminata, riproposta criticamente, c'è la « lezione » di altre epoche che non interessa e che, quindi, viene di fatto ignorata. Questo comporta il formarsi di una periodizzazione intrinseca, già data come presupposto, in cui il succedersi dei tempi è colto non secondo un processo di omogenea continuità bensì di diversificazione in epoche, ciascuna con una fisionomia propria più o meno spiccata e con una conseguente funzionalità propria più o meno spiccata al discorso politico. Questa fisionomia e questa funzionalità sono il centro dell'attenzione del Machiavelli politico, che dà per scontata la « diversificazione » che sta a monte di tale analisi, e che è facilmente, del resto, deducibile, proprio in base alle diverse fisionomie e funzionalità che egli coglie nei vari tempi.

Tale visione dimostra che Machiavelli non aderisce affatto al rigoroso « naturalismo » polibiano o ad una sistematica applicazione della teoria ciclica ad esso connessa, preferendo, in realtà, cogliere la storia nella sua effettiva diversificazione in epoche; una « uniformità » del processo storico (per usare un tipo di distinzione e definizione già operato dal Sasso) è piuttosto recuperata a livello dell'individuo, dell'uomo, cioè, sostanzialmente sempre uguale, nei tempi, a se stesso; e Machiavelli coglie questa identità delle « molle » fondamentali della psicologia umana proprio verificandola alla luce della diversità dei tempi, degli stati, delle società.⁵⁴ Egli, affermando la diversificazione delle epoche e delle

⁵⁴ Citare qui tutti i brani in cui Machiavelli accenna o tratta i problemi connessi con la natura dell'uomo e la sua indole è inutile ed esorbita dai fini di questa ricerca; basti ricordare, in *Discorsi*, III, il cap. 9°, in cui Machiavelli accentua l'aspetto di « diversità » dei vari tempi e la necessità per l'uomo di sapersi adeguare, forzando la sua stessa natura, alle loro diverse esigenze e il cap. 43°, dove invece è più accentuato l'aspetto « unitario » del processo storico sul metro degli uomini, « che hanno ed ebbono sempre le medesime passioni ». Per tutti i problemi qui discussi resta fondamentale la raccolta di saggi, *Studi su Machiavelli*, di G. Sasso, Napoli, 1967.

società, tende a recuperare in definitiva un'unità ideale della storia partendo dall'uomo come persona, con i suoi istinti, impulsi, passioni, che, pur caratterizzandosi diversamente a seconda dei tempi diversi, non possono, però, in sé annullarsi mai.

In questo contesto l'opera di « discernimento » implicito che Machiavelli opera nella storia, accettando la diversificazione in epoche di essa e « scegliendo » da essa, di conseguenza, quelle che sono più funzionali, acquista un rilievo non indifferente, se si considera che tale procedimento, divenuto programmatico anziché semplicemente implicito, caratterizzerà importanti correnti di pensiero, dal Seicento fino al Novecento.⁵⁵

È chiaro che i posteri esasperarono presupposti che in Machiavelli erano « in nuce » o erano diversi nelle stesse intenzioni ed è chiaro che, di tale analisi storica, non si può attribuire a Machiavelli l'ascendenza diretta. Ma è altrettanto chiaro che Machiavelli fu autore estremamente letto e discusso in tutti i tempi (molto più di tanti umanisti quattrocenteschi, ad esempio) e non è pertanto assurdo postulare la sua influenza su un certo tipo di approccio alla storia, su un certo uso, funzionale a precise istanze ideali e politiche, della conoscenza storica stessa. Altro aspetto importante del pensiero di Machiavelli che l'analisi del suo concetto di Medioevo ci ha rivelato è quello della fisionomia politica: il rifiuto, cioè, di fare storia « antiquaria » fine a se stessa o di cercare, a tutti i costi, e per ogni fenomeno, delle « origini ». A Machiavelli interessano le realtà che hanno raggiunto una precisa e definibile fisionomia politica ed una fisionomia funzionale alle istanze politiche del Cinquecento, cioè le realtà che già attingono alla concreta prassi, nei tempi, un'organica linea di sviluppo delle loro strutture e dei loro ordinamenti. Machiavelli è molto attento al problema delle leggi, degli ordinamenti, dell'organizzazione, strumenti che ritiene essenziali alla libertà degli stati e alla creazione della loro fisionomia politica.

Secondo questi criteri abbiamo visto delinearsi, esplicitamente e implicitamente, la sua puntualizzazione critica nei confronti di

⁵⁵ Si pensi alla razionale e programmatica « condanna » dei « secoli bui » da parte dell'Illuminismo oppure alla rivalutazione opposta della stessa epoca, in preferenza ad altre, operata dai romantici, ad esempio. Deve tali « scelte » ottemperavano a precise esigenze di funzionalità storica e politica.

tutto un filone di storia medievale, cioè quello comunale, a cui, secondo Machiavelli, facevano difetto proprio organicità di sviluppo e saldezza di ordinamenti. Se questa valutazione di Machiavelli non può più certo essere sottoscritta (almeno nei termini sbrigativi da lui usati), essa è tuttavia importante per meglio comprendere il profondo sforzo innovatore da lui tentato nei confronti di tutta una tradizione sociale e politica italiana, che restava, ancora nel Cinquecento, per molti aspetti, municipale, frazionistica, sostanzialmente radicata a un passato comunale del tutto inadeguato alle esigenze dei nuovi tempi: in lui, cioè, non solo vi è volontà e consapevolezza di creare qualcosa di « nuovo » ma anche, in supporto a questa esigenza innovatrice, polemica nei riguardi di un certo passato italiano che troppo peso ancora conservava nel Cinquecento e che andava ormai integralmente rivisto e posto in crisi. Il silenzio stesso sull'epoca medievale è un modo per attuare questa « revisione critica » del passato italiano, semplicemente ignorandolo, cioè. Non è quindi accettabile l'idea di un Machiavelli « legato » al ricordo dell'antico comune o di un Machiavelli dalla mentalità ancora « municipale », quasi epigono di tutta una illustre tradizione tipicamente italiana: le pagine e le affermazioni stesse di Machiavelli impediscono l'accoglimento di tale analisi. Abbiamo anche notato, del resto, che il « silenzio » di Machiavelli sul Medioevo, seppur frammentariamente ed episodicamente, è rotto e questi « squarci » permettono di notare l'eccezionale abilità di sintesi e di abbozzo storico presente in Machiavelli, laddove, in poche righe, coglie certe caratteristiche essenziali della fase storica post-romana: la crisi dei vecchi valori pagani, l'affermarsi del Cristianesimo e il ruolo storico fondamentale svolto da alcuni dei suoi più significativi campioni, l'importanza dell'affermarsi del Regno di Francia, come simbolo della nuova dimensione « nazionale » assunta dalla vecchia Europa « imperiale », l'eccezionalità degli antichi ordinamenti veneziani, il sorgere delle compagnie di ventura. Sono tutti momenti significativi, rapidamente accennati per lo più, ma analizzati, sempre, in modo personale ed incisivo, non ultimo certamente il momento religioso, che riceve da Machiavelli una potente configurazione storica e laica e proprio nelle figure e nei periodi più tipicamente ancorati all'agiografia medievale. Queste analisi, queste concezioni da tempo, come si diceva

all'inizio, ci siamo apprestati ad esaminare e verificare anche nell'opera storiografica di Machiavelli, dove, cioè, il Medioevo viene direttamente ed esplicitamente fatto oggetto di analisi e dove, in modo non piú frammentario, ma organico e continuo, tutto un certo processo storico viene ripreso in considerazione.

Sarà, perciò, in quel contesto che occorrerà esaminare compiutamente l'analisi machiavelliana del Medioevo e alla luce della funzionalità storica che il Nostro avrà inteso assegnarle.

ARNALDO TESTI

RICHARD HOFSTADTER, UNO STORICO LIBERALE
FRA CONFLITTO E CONSENSO *

§ 1. RICHARD Hofstadter non è solo uno dei più importanti, e quasi certamente il più noto — anche in Italia, fra gli storici americani di questo secondo dopoguerra. La sua parabola intellettuale e professionale può essere anche considerata come il paradigma di una certa cultura liberale passata, non certo indenne, attraverso le prove drammatiche del maccartismo degli anni Cinquanta e le lacerazioni sociali dei Sessanta. Come tanta parte degli intellettuali della sua generazione, egli matura nel clima del New Deal e giunge alla scoperta della propria vocazione di storico attraverso la politica e la discussione dei problemi contemporanei. Ha contatti certamente con la cultura marxista del periodo, ma è troppo impregnato di liberalismo progressista per ricavarne qualcosa di più di un generico interesse per la nascita e lo sviluppo delle ideologie, interesse che lo avvicinerà piuttosto alla sociologia della conoscenza alla Mannheim. Le riflessioni sulla natura della società americana e sul senso della tradizione liberale, così come un atteggiamento di crescente alienazione dalla propria matrice progressista, lo portano a partecipare in pieno al profondo processo di revisione storiografica che inizia alla fine degli anni Quaranta, di cui egli è, anzi, uno degli ispiratori e forse il primo teorico nel proprio campo specifico. L'affermazione della necessità di un nuovo tipo di approccio alla storia, basato non sull'esasperazione della portata dei conflitti sociali, ma piuttosto sulla riscoperta del consenso ideologico come carattere fondamentale dell'esperienza americana, diventerà negli anni successivi un vero e proprio canone di interpretazione e darà origine ad una intera scuola storiografica — la « consensus school », appunto — nei confronti della quale, tuttavia, Hofstadter manterrà sempre una posizione di distacco critico, troppo intelligente, flessibile e aperto per farsi travolgere dal conformismo di scuola, troppo preoccupato di mantenere inalterata la propria indipendenza di giudizio e la propria libertà di

* Delle opere qui considerate, abbiamo utilizzato ed indicato le traduzioni italiane, laddove esistano; altrimenti le traduzioni dei passi citati sono nostre.

mutare opinione. Con *The Age of Reform* (1956), senz'altro il suo capolavoro, dà un ulteriore contributo al rinnovamento storiografico offrendo una prova esemplare e brillante di utilizzazione di categorie sociologiche e psicologiche, oltre che di capacità notevole di apprezzare le variabili particolari, individuali, soggettive, simboliche e irrazionali della storia.

Con la svolta degli anni Sessanta, tuttavia, cominciano i ripensamenti critici sulla propria produzione passata e — in una prospettiva strettamente connessa — sul giudizio da darsi dei propri « padri intellettuali », gli storici progressisti. E colui che nel 1948 aveva affermato la necessità della negazione e del superamento della tradizione precedente, ritorna al pubblico con un ampio e sostanzioso saggio su Turner, Beard e Parrington, in cui si riallacciano e si chiariscono — nella loro sostanziale ambiguità — tutta una serie di fermenti intellettuali e, direi quasi, affettivi che legano il nostro autore a questi uomini, in uno strano e contorto rapporto di amore-odio. *The Progressive Historians* (1968) costituisce un vero e proprio momento di rottura; la coscienza dei conflitti che dilanano la società americana spinge Hofstadter a tentare una revisione dei propri metodi, senza che con questo egli riesca ad indicare una nuova prospettiva positiva, un modo di uscire dalla crisi; il libro ne è, al contrario, una esatta — ma passiva — fotografia. Invece di presentare una qualsiasi soluzione, osserva Robert Brown, il nostro autore si ritrova più profondamente e confusamente che mai coinvolto « nella corrente controversia su ciò che la nostra storia è stata e su ciò che i nostri storici dovrebbero fare ». ¹ Non è solo, naturalmente, la crisi di un singolo individuo, ma di tutta una generazione e una cultura che si ritrova davanti una realtà in movimento, profondamente diversa da quella che aveva immaginato e teorizzato, e che quindi non riesce a comprendere e a controllare con i suoi schemi di riferimento. E nei confronti di coloro che — gli storici della Nuova Sinistra, per esempio — cercano di dare una risposta a questi problemi legando insieme attività storiografica e milizia politica, Hofstadter replica riaffermando la propria fede nel mito liberale dell'indipendenza della ricerca e dell'intelletto e nella neutralità del potere; un atteggiamento questo

¹ ROBERT E. BROWN, recensione a *The Progressive Historians*, « The Journal of Southern History », XXXV, 2, 1969, p. 244.

che i suoi primi biografi² ci dicono tipico dell'uomo, e che d'altra parte ritroviamo, sia implicito che esplicito, nelle sue opere. Benché egli personalmente dimostri una sorta di paura e di repulsione ad « associarsi con il potere e i suoi affari », ³ non esita tuttavia a considerare con compiacimento — come un esempio da far valere contro gli intellettuali « alienati » di oggi — « i grandi intellettuali dell'antichità pagana, i dottori delle università medievali, gli studiosi rinascimentali, i filosofi dell'illuminismo » che « cercavano di congiungere conoscenza e potere e accettavano i rischi di questa operazione senza ottimismo o ingenuità ». Il suo ideale di vita sociale e intellettuale lo ritroviamo in un breve passo che ha il fascino di un'età dell'oro: « Uno dei grandi pregi della vecchia società liberale era quello di consentire tanta varietà di stili di vita intellettuale: accanto a uomini che spiccano per il loro spirito appassionato e ribelle, ne troviamo altri che si distinguono per eleganza o sfarzo, oppure parsimoniosi e stringenti, abili e complessi, pazienti e saggi, e alcuni dotati soprattutto di spirito di osservazione e sopportazione ».⁴

Certamente oggi tutto questo è profondamente in crisi, e Hofstadter se ne rende ben conto. Non a caso il suo ultimo libro, del 1970, è una ricerca di documenti e testimonianze sulla violenza americana, dalle cui pagine gli Stati Uniti emergono in una immagine angosciata e piena di presentimenti: « la nazione sembra trascinarsi verso un proprio incerto futuro come un enorme goffo mostro, troppo indebolito dalle ferite e dalle sofferenze per essere robusto, ma sempre troppo forte e pieno di risorse per soccombere ».⁵

² R.H. è morto nel 1970 all'età di cinquantaquattro anni; cf.: C. VANN WOODWARD, *Richard Hofstadter, 1916-1970*, « The New York Review of Books », XV, 10, 1970; ALFRED KAZIN, *Richard Hofstadter, 1916-1970*, « The American Scholar » XL, 3, 1971; GEORGE JUERGENS, *Richard Hofstadter: A Memorial*, « The Journal of American History », LVIII, 2, 1971; vedere anche, per un ritratto di stile giornalistico, il capitolo a lui dedicato da RICHARD KOSTELANETZ in *Master Minds*, New York, 1969; per un primo bilancio della sua produzione storiografica ARTHUR M. SCHLESINGER, *Richard Hofstadter*, in MARCUS CUNLIFFE & ROBIN W. WINKS eds., *Pastmasters*, New York and London, 1969.

³ KAZIN, op. cit., p. 400.

⁴ HOFSTADTER, *Anti-Intellectualism in American Life*, New York, 1963; trad. it. *Società e intellettuali in America*, Torino, 1968, pp. 421-422, 426.

⁵ HOFSTADTER & MICHAEL WALLACE eds., *American Violence. A Documen-*

§ 2. Nel 1948, ancora molto giovane, Hofstadter pubblica *The American Political Tradition*,⁶ una raccolta di saggi in cui si propone di esaminare momenti e uomini cruciali della storia americana, dalla Rivoluzione al New Deal. Con il suo stile colto, brillante e sicuro, privo di pesantezze specialistiche ed accademiche, il libro incontra notevole fortuna anche presso il largo pubblico e procura al suo autore una certa immediata notorietà.⁷ Ma non è solo una questione di stile e di facilità di lettura; in realtà Hofstadter riesce a cogliere magistralmente lo spirito del tempo e ad esprimere con sincerità ed acutezza i temi profondi del travaglio culturale contemporaneo.

Proprio all'indomani della seconda guerra mondiale, infatti, la storiografia americana sta vivendo le prime avvisaglie di un processo di ripensamento e di revisione critica che troverà il suo sbocco all'inizio del decennio successivo. La crisi che sta attraversando è soprattutto la crisi del « modo progressista » di raccontare la storia, un modo che si è imposto per più di mezzo secolo, ma che ormai comincia a scricchiolare sotto i colpi di critici sempre più agguerriti e, soprattutto, di una realtà sociale completamente diversa da quella che ne aveva visto la nascita. Frederick Jackson Turner, Charles A. Beard, Vernon L. Parrington, e, sia pure in una posizione più eccentrica e personale, Carl Becker,⁸ avevano vissuto fino in fondo le esperienze politiche e culturali di quel movimento progressista che all'inizio del secolo aveva scosso l'A-

tary History, New York, 1970, ma qui utilizzo la *paperback edition*, New York, 1971, p. 43.

⁶ HOFSTADTER, *The American Political Tradition and The Men Who Made It*, New York, 1948; trad. it. *La tradizione politica americana*, Bologna, 1960.

⁷ SCHLESINGER, *Richard Hofstadter* cit., p. 289.

⁸ Cf. in CUNLIFFE & WINKS, op. cit., i saggi dedicati a Turner, Beard, e Parrington, rispettivamente di H.R. LAMAR, F. McDONALD e R.H. GABRIEL; per Carl Becker cf. la trad. it. dei suoi saggi con il titolo di *Storiografia e politica*, Venezia, 1963, con una lunga introduzione di VITTORIO DE CAPRARIIS. Per un inquadramento generale di questa storiografia vedere: JOHN HIGHAM et al., *History*, Englewood Cliffs, N.J., 1965, pp. 171-211; ROBERT ALLEN SKOTHEIM, *American Intellectual Histories and Historians*, Princeton, 1966, pp. 66-172; DAVID W. NOBLE, *Historians Against History*, Minneapolis, 1965, pp. 37-156; HOFSTADTER, *The Progressive Historians*, New York, 1968; per l'ambiente culturale vedere MORTON WHITE, *Social Thought in America*, New York, 1952, trad. it. *La rivolta contro il formalismo*, Bologna, 1956.

merica, portando alla ribalta l'attualità e la necessità delle riforme in una società sempre più complessa ed in rapida industrializzazione, ed in un certo senso ne erano stati la coscienza storica e la *leadership* culturale. Molto spesso, anzi, la matrice ideologica di alcuni di questi storici « midwestern » poteva essere ricercata addirittura nei precedenti movimenti agrari e populistici delle campagne americane del tardo Ottocento. Comunque era chiarissima in loro l'esigenza di una cultura impegnata a sostenere il cambiamento della società, di una storia che si ponga come professione militante, di un tipo di ricerca attenta ai problemi e alle domande della realtà attuale; sapevano benissimo, con Turner, che « la comprensione degli Stati Uniti di oggi, la comprensione della nascita e del progresso delle forze che li hanno portati all'attuale livello, richiede un'attenta rielaborazione della nostra storia dai nuovi punti vista offerti dal presente ».⁹ Nota giustamente Morton White che essi si rivolgevano alla storia « non perché avessero nostalgia del passato, ma piuttosto perché si preoccupavano del futuro ».¹⁰ D'altra parte, proprio perché partecipavano pienamente al movimento in atto, essi sentivano con acutezza di vivere in un momento di grandi trasformazioni sociali, e volevano partecipare ad esse e darne una spiegazione: di conseguenza « essi studiavano la storia con un maggior interesse nell'interpretare il cambiamento che nell'articolare la continuità ».¹¹ Non stupisce quindi che il loro approccio al passato americano avvenisse in una prospettiva chiaramente « conflittuale »; sia che fosse fra il « capitalista e il pioniere democratico » per Turner, fra gli interessi agrari e quelli mercantili per Beard, o fra la filosofia jeffersoniana e quella hamiltoniana per Parrington,¹² il conflitto sociale ed ideologico era inteso come un dato permanente ed indiscutibile della storia americana; come

⁹ F.J. TURNER, *The Frontier in American History*, New York, 1920, trad. it. *La frontiera nella storia americana*, Bologna, 1959, p. 257.

¹⁰ WHITE, *La rivolta* cit., p. 77.

¹¹ HIGHAM, *History* cit., p. 171.

¹² TURNER, *La frontiera* cit., p. 253; CHARLES A. BEARD, *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States*, New York, 1913, trad. it. *Interpretazione economica della Costituzione degli Stati Uniti d'America*, Milano, 1959, p. 232; VERNON L. PARRINGTON, *Main Currents in American Thought*, New York, 1927-1930, trad. it. *Storia della cultura americana*, Torino, 1969, vol. I, p. xxxii s.

sintetizzerà piú tardi — proprio negli anni in cui Holfstadter pubblica il suo primo importante volume — un tardo epigono di questa scuola, « un mondo senza conflitto non può essere che un mondo di fantasia ».¹³ Non stupisce neppure che essi prestassero particolare attenzione all'analisi della struttura economica come momento portante di tutta l'interpretazione storica; vivevano in un periodo in cui la connessione fra economia e politica, e la subordinazione di questa a quella, appariva in primo piano ed era continuamente denunciata. Non erano poi certamente immuni dalla influenza né del marxismo — o per lo meno della « versione liberal-borghese »¹⁴ che ne dava E.R.A. Seligman in *The Economic Interpretation of History* (1902) — né del realismo economico tipico di una certa corrente del pensiero politico americano, di cui Beard ritrova la matrice in Hamilton e nel numero 10 del « *Federalist* ».¹⁵

Nata quindi all'inizio del secolo, nel vivo di un acceso conflitto sociale, la « scuola progressista » ha continuato a dare i suoi frutti anche nel ventennio fra le due guerre, sia permeando di sé gran parte della cultura accademica, sia producendo alcune grosse sintesi;¹⁶ ma già negli anni Trenta cominciano a definirsi i primi segni di cambiamento. La stessa parabola di Charles Beard può essere significativa. Nell'introduzione alla nuova edizione del 1935 di *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States* egli teneva a precisare che questa sua opera — che al suo apparire nel 1913 era stata accolta come uno dei manifesti della nuova storiografia — aveva un carattere estremamente frammentario e che intendeva suggerire solo alcune nuove linee di ricerca storica piuttosto che trattare esaurientemente l'argomento; e aggiungeva, contro coloro che lo accusavano di « determinismo », che non aveva voluto dimostrare che la forma di governo creata dalla Costituzione ed i poteri ad essa attribuiti erano « determinati » in ogni dettaglio dal conflitto degli interessi economici:

¹³ ARTHUR M. SCHLESINGER JR., *The Age of Jackson*, Boston, 1950 (2ª), p. 523.

¹⁴ HOLFSTADTER, *The Progressive* cit., p. 200.

¹⁵ BEARD, *Interpretazione* cit., pp. 8, 13.

¹⁶ Mi riferisco soprattutto a Beard, *The Rise of American Civilization* (1927) e alla già citata opera di Parrington (1927-1930).

« in quel campo di studi » — scriveva — « io trovo, come già Machiavelli, *virtù, fortuna e necessità* ».¹⁷ Questa che potrebbe apparire solo come una puntualizzazione più corretta e matura di una interpretazione economica che tende a liberarsi di incrostazioni deterministiche e positivistiche, segna in realtà un momento di passaggio a nuovi metodi e nuovi punti di vista. Nelle sue opere successive, sulla politica estera americana e la responsabilità dei governanti che hanno coinvolto gli Stati Uniti nella seconda guerra mondiale, il rapporto struttura economica-sovrastuttura è infatti completamente rovesciato; la storia non è più il prodotto di interessi economici che si muovono secondo una logica propria e travolgono ogni sforzo soggettivo nel loro procedere — come effettivamente talvolta traspare dal suo libro sulla Costituzione — ma piuttosto un fatto voluto e costruito dagli uomini di governo. Non solo: puntando tutto sulla responsabilità individuale di poche persone, egli cade abbastanza facilmente nella tentazione di scoprire e denunciare vasti e oscuri complotti: una tentazione che non solo nega completamente tutto il suo lavoro precedente, ma rischia di trasformare la storia in una invettiva moralistica contro il Male e le sue incarnazioni.¹⁸

Comunque è solo nel dopoguerra che tutta una serie di idee ed intuizioni si concretizzano, si collegano e tendono a formare un movimento di revisione della storia americana nel suo complesso. Tutto ciò è indubbiamente facilitato da un ambiente sociale particolarmente favorevole e ricettivo, stanco del conflitto, del cambiamento, della guerra, pauroso del comunismo « dilagante », desideroso di riscoprire la propria unità di fondo, la propria continuità con le buone idee del passato, la propria unica indivisibile identità. Nel clima della nascente guerra fredda l'America tende a costruire un'immagine di sé come nazione compatta che persegue e realizza il proprio destino storico, dove i conflitti interni devono essere eliminati o accantonati — dove anzi, preferibilmente, non esistono conflitti — per meglio combattere la crociata contro il comunismo. Con la polarizzazione dello scontro

¹⁷ BEARD, *Interpretazione* cit., p. 16.

¹⁸ Mi riferisco a opere come *The Open Door at Home* (1934); *Basic History of the United States* (1944); *American Foreign Policy in the Making* (1946); e soprattutto *President Roosevelt and the Coming of the War* (1948).

a livello mondiale, il conflitto viene ad essere proiettato verso l'esterno: non è più una linea che passa attraverso ogni singola società sulla base di interessi contrastanti, ma una cortina di ferro che divide fra loro stati « nemici », a diversa struttura economica e politica. Il comunismo, il socialismo, e tutto ciò che con questa definizione viene compreso, non è più un momento della dialettica interna di una società che si vuole pur sempre pluralista, ma solo un machiavello nelle mani di una potenza straniera; e ciò trasforma naturalmente tutti i dissenzienti in spie, traditori, venduti al nemico con cui non è possibile alcun rapporto, neanche polemico. Sidney Hook afferma perentoriamente « Eresia, sí — Cospirazione, no »;¹⁹ ma il comunismo, prosegue, è per sua natura cospirazione e perciò i « rossi », come agenti di una potenza straniera, non meritano la libertà; e rivendica per la comunità culturale il diritto e il dovere di prendere le dovute misure censorie contro gli insegnanti comunisti. Nasce la caccia alle streghe del senatore Joe McCarthy, e nasce anche, fra gli intellettuali che si raccolgono nel Congress for Cultural Freedom e intorno alla rivista « Encounter », l'ideologia della « fine delle ideologie ».²⁰

La generazione di storici che matura in questi anni risente profondamente del nuovo clima; la critica delle interpretazioni progressiste si fa più vivace e cosciente e si articola in un primo momento in alcune grosse discussioni intorno agli ultimi volumi scritti in quella prospettiva: *The Age of Jackson* (1945), di Arthur M. Schlesinger Jr. e *The New Nation* (1950) di Merrill Jensen. Quest'ultimo autore riafferma l'ipotesi beardiana secondo cui la Confederazione fu distrutta non dalla propria debolezza interna ma dall'azione di un piccolo gruppo di decisi uomini politici — i rappresentanti dei capitalisti delle città della costa — che imposero un governo centralizzato all'intero paese, malgrado l'opposi-

¹⁹ Citato in CHRISTOPHER LASCH, *The Cultural Cold War*, in BARTON J. BERNSTEIN ed., *Towards a New Past*, New York, 1968, p. 336.

²⁰ Cf. l'articolo cit. di LASCH; vedere anche DANIEL BELL, *The End of Ideology*, Glencoe, Ill., 1960, pp. 369-375; LASCH, *The New Radicalism in America 1889-1963*, New York, 1967, pp. 286-349; HOFSTADTER, *Società e intellettuali* cit., pp. 15-64, 387-426; NOAM CHOMSKY, *La responsabilità degli intellettuali*, in THEODORE ROSZAK ed., *L'università del dissenso*, Torino, 1968; C. WRIGHT MILLS, *Sulla nuova sinistra*, in MASSIMO TEODORI, *La nuova sinistra americana*, Milano, 1970.

zione della grande maggioranza della popolazione, anche se, a differenza di Beard, egli pone l'accento piú sull'ideologia dei Padri Fondatori che sul loro carattere di proprietari; resta ferma, comunque, l'idea della rivoluzione come scontro sociale e della Costituzione come reazione anti-democratica.²¹ Decisa e violenta è la critica di Robert Brown, secondo cui la rivoluzione mirava a conservare un ordine sociale piuttosto che a cambiarlo — una formula, questa, che avrà grande fortuna per tutti gli anni Cinquanta; contro Beard, egli afferma che « la Costituzione fu adottata in una società che era fundamentalmente democratica; e fu adottata da un popolo formato in gran parte di piccoli e medi proprietari terrieri, piú che dai detentori del capitale mobile ».²² Schlesinger affronta invece il problema dell'età di Jackson, e parte dal presupposto — già revisionista rispetto ai progressisti — che essa può essere meglio compresa se considerata come « un problema non di sezioni ma di classi »; su questa base egli individua la classe operaia come l'elemento determinante della democrazia jacksoniana, come il perno di quello schieramento anti-capitalista che trovava le proprie origini nel pensiero e nell'azione di Thomas Jefferson e che era destinato « a durare in America finché durava la società liberal-capitalistica, poiché esso era il prodotto delle necessità interne di una tale società ».²³ Anche questa tesi è sottoposta a profonda revisione; i nuovi storici attaccano la ormai canonica distinzione fra « capitalista » e « uomo comune » e affermano che nella storia americana questa antinomia non è mai stata vera, in quanto lo spirito affaristico è proprio uno degli elementi tipici della psicologia e del comportamento dell'uomo comune. Si contesta inoltre che la forza egemonica del movimento fosse la classe operaia: in realtà l'ideologia e la pratica di questa coalizione erano oggettivamente favorevoli agli imprenditori che cercavano di rompere gli impacci del mercantilismo e di realizzare un

²¹ MERRILL JENSEN, *The New Nation*, New York, 1950, pp. 423-428.

²² ROBERT E. BROWN, *Charles Beard and the Constitution*, Princeton, 1956, p. 200; vedere dello stesso autore *Middle-Class Democracy and the Revolution in Massachusetts*, Ithaca, 1955; per una discussione generale sull'argomento: STANLEY ELKINS and ERIC MCKITRICK, *The Founding Fathers: Young Men of the Revolution*, in FRANK GATELL and ALLEN WEINSTEIN eds., *American Themes*, New York, 1968.

²³ SCHLESINGER, *The Age* cit., pp. 263, 505.

più ampio *laissez faire*, e nel far questo si servivano della stessa retorica individualista del pioniere e dell'uomo della frontiera.²⁴

§ 3. In questo dibattito si inseriscono anche alcuni capitoli di *La tradizione politica americana*. Anche Hofstadter si pone infatti il problema di operare una riconsiderazione del ruolo svolto da quegli uomini e movimenti che — nella prospettiva progressista — erano i latori del nuovo messaggio e della nuova democrazia: Jefferson, Jackson, i Populisti. In effetti, egli afferma, « anche quando alcuni diritti di proprietà sono stati combattuti... in nome dei diritti dell'uomo o di quelli della comunità, l'attacco sul piano della politica concreta apparve in realtà attuato in nome di qualche altro tipo di proprietà ». Jefferson, per esempio, viene normalmente visto dai progressisti come un attivo e convinto democratico, un fisiocrate contrario all'economia capitalistica in via d'affermazione, un rivoluzionario che mandò in pezzi le strutture sociali della Virginia nel 1776, e come il padrino della « rivoluzione del 1800 » che distrusse il federalismo dalle radici ai rami. In realtà egli divenne « leader dei piccoli proprietari terrieri, dei coloni, come pure dei grandi agrari; fu a capo di una fazione popolare che era contro gli interessi commerciali, ma alla quale aderivano al tempo stesso anche ceti abbienti, desiderosi di nuove fonti di ricchezza »; si giunge così a scoprire che la ragione della lotta era in sostanza costituita dalla « opposizione fra due tipi di proprietà e non fra due filosofie » e che il partito jeffersoniano fu creato « per difendere specifici interessi di proprietà piuttosto che principi teorici di democrazia ». E così per Jackson, il cui movimento non rappresenta più solo « una fase di espansione della democrazia » ma anche e soprattutto « una fase dell'espansione capitalistica, di un capitalismo ormai libero ed indipendente »; il jacksonianismo si presenta quindi come « la filosofia di una classe

²⁴ Cf. BRAY HAMMOND, *Jackson, Biddle, and the Bank of the United States*, « Journal of Economic History », VII, 1947, ora in STANLEY COBEN and FOREST G. HILL eds., *American Economic History*, New York, 1966, p. 229; HAMMOND, *Banks and Politics in America from the Revolution to the Civil War*, Princeton, 1957, pp. 327-329, 349; per una discussione generale cf. CHARLES SELLERS, *Andrew Jackson versus the Historians*, in GATELL & WEINSTEIN, *American Themes* cit.

media in evoluzione, il cui scopo non è soffocare, bensì garantire il libero sviluppo degli affari ».²⁵

Queste scoperte e riconsiderazioni critiche acquistano, nella economia del discorso hofstadteriano, un senso in molti casi ambiguo e contraddittorio, che è tipico di una fase di rottura — come è quella in cui il nostro scrive — quando cominciano ad affiorare critiche e dubbi su di un modello comunemente accettato, ma non è ancora pronta alcuna soluzione di ricambio. Il clima prevalente è allora quello del disorientamento, della ricerca, delle sfasature fra affermazioni di principio e analisi concrete di situazioni determinate.

Soprattutto interessante, ai nostri fini, è l'introduzione al volume scritta nel 1948 — per ragioni editoriali — ed in cui, forse per la prima volta così chiaramente, compare la richiesta di un nuovo tipo di approccio alla storia. Secondo Hofstadter « oggi, in un periodo di grande concentrazione delle forze economiche e di monopolio, nel quale la concorrenza e le possibilità di successo vanno scemando, gli uomini guardano ardentemente indietro, verso un'età dell'oro »; lo sviluppo di questa mentalità nostalgica appare profondamente legato « al lento declino di una fede tradizionale »; « le due guerre mondiali, situazioni instabili e lo smarrimento senza fine del nostro tempo hanno profondamente scosso la fiducia della nazione nel futuro », per cui, soprattutto in questi ultimi quindici anni, viviamo in « un acuto senso di insicurezza ». Quella americana è diventata « una società integrata e consolidata, che esige responsabilità di portata internazionale nonché unità, centralizzazione e pianificazione », e in cui perciò « le basi tradizionali mutano sotto i nostri piedi. E il dovere, in un'epoca di crisi culturale, è giungere a nuove prospettive circa il passato ». Fino ad ora è stata dominante la « tendenza a porre in primo piano... i conflitti politici »; invece « gli studi qui raccolti intorno alle ideologie della politica americana mi hanno convinto della necessità di una nuova interpretazione delle nostre tradizioni politiche, interpretazione che mette in evidenza il comune clima di opinioni americano ». Si riconosce generalmente che nel passato c'è stata in America tutta una serie di conflitti particolari-settoriali, fra i vari tipi di proprietà, fondiaria e finanziaria e industriale, grande

²⁵ HOFSTADTER, *La tradizione* cit., pp. XII, 23, 30, 31, 53, 58.

e piccola, vecchia e nuova, senza che, almeno finora, si delineassero « molti segni di una lotta fra classi abbienti e non abbienti ». Ma da queste osservazioni non è stata tratta alcuna conseguenza per il pensiero politico. « Spesso la crudezza delle lotte politiche si è prestata a fraintendimenti; infatti la visuale dei principali contendenti, nei maggiori partiti, è sempre stata limitata dagli orizzonti della proprietà e della iniziativa privata. Pur con molte divergenze su argomenti specifici, le maggiori correnti politiche tradizionali hanno condiviso la fede nella proprietà, nella dottrina dell'individualismo economico, nel valore della concorrenza; hanno comunque apprezzato le virtù economiche del sistema capitalistico come qualità indispensabili per l'uomo ». « Oltre e al di sopra delle controversie locali e temporanee vi è un fondamento comune, un'unica tradizione politica e culturale, su cui è stata eretta la civiltà americana ».²⁶

Si tratta, come lo stesso autore riconoscerà vent'anni dopo, della « prima affermazione, per quanto breve e generica, dell'idea di consenso in questo periodo »,²⁷ di una specie di manifesto e di dichiarazione programmatica.

Eppure, come molti critici hanno fatto osservare, questa tesi presentata a chiare lettere nell'introduzione, non corrisponde affatto all'impostazione data alla ricerca nel suo complesso ed ai singoli saggi in particolare. Si ha l'impressione che essa sia stata inserita quasi come un corpo estraneo, o un ripensamento, o forse una razionalizzazione dell'ultimo minuto di qualcosa che era rimasto fino a quel momento a livello inconscio. A bene osservare si scopre così che, in fin dei conti, il tipo di approccio alla storia è ancora sostanzialmente progressista, e che, mentre la tesi esplicita parla di una singola ideologia e tradizione, nel corso della lettura ci imbattiamo continuamente in tradizioni ed ideologie decisamente al plurale.²⁸ Si può così giungere alla conclusione di John Higham, secondo cui Hofstadter « scriveva da un punto di vista così vicino a Beard e così critico del mondo degli affari ame-

²⁶ *Ibidem*, pp. LX-XV passim.

²⁷ HOFSTADTER, *The Progressive* cit., p. 444, n. 3.

²⁸ Cf. SCHLESINGER, *Richard Hofstadter* cit., pp. 286, 287; J. R. POLE, *The American Past: Is It Still Usable?*, in GATELL & WEINSTEIN, *American Themes* cit., p. 461.

ricano che la sua eresia sembrava essere un ulteriore passo a sinistra». ²⁹ Non a caso lo stesso Hofstadter noterà in *The Progressive Historians* che la « (sua) stessa posizione a favore della 'consensus history' nel 1948 aveva la sua origine nel marxismo degli anni Trenta »; ³⁰ un'origine di sinistra, quindi.

Osservato da questo punto di vista il senso delle indicazioni contenute nel volume cambia, ed esse acquistano un significato molto più problematico, aperto e polivalente; la scoperta dell'esistenza di una comune tradizione politica sembra infatti servire ad Hofstadter per metterne in evidenza i limiti, gli anacronismi, il sostanziale « totalitarismo » che ha impedito la formazione e lo sviluppo di qualsiasi soluzione di ricambio che permettesse agli Stati Uniti di affrontare in maniera più responsabile i nodi politici interni ed internazionali del XX secolo. Queste nuove idee non sono state portate neanche dal New Deal; infatti egli rileva che, a differenza di Herbert Hoover, che « come i progressisti sperò in un grande e splendido futuro, pensando di giungervi lungo la strada maestra della tradizione », F. D. Roosevelt si distinse da tutti i suoi predecessori « per essere consapevole della debolezza della tradizione e della necessità di cose audacemente nuove »; tuttavia, malgrado la sorprendente capacità di rinnovare con misure pratiche, il rinnovamento ideale fu molto minore, in quanto egli non riuscì ad attuare « alcuna chiara rottura con il passato ». « Per quanto sia stato ripetutamente detto che gli americani avevano bisogno di un concezione del mondo che rimpiazzasse l'ideologia dell'individualismo, della libera iniziativa e della concorrenza... pure nessun nuovo sistema ideale di pari vigore è riuscito ad attecchire né alcun uomo politico con grande seguito è sorto a proporlo. Privi di un coerente e plausibile sistema di credenze... gli americani sono diventati più che mai sensibili al dinamico governo personale come surrogato. In ciò sta gran parte del segreto della popolarità di Roosevelt e, dopo la sua morte, dell'incerta e inerte condizione del liberalismo americano ». ³¹ Oggi quindi il problema fondamentale non è certamente quello di recare contributi « a una letteratura apologetica e nazionalistica » ma piuttosto la

²⁹ HIGHAM, *History* cit., p. 213.

³⁰ HOFSTADTER, *The Progressive* cit., p. 452 n. 9.

³¹ HOFSTADTER, *La tradizione* cit., p. XI.

necessità — tutta attuale e politica — di cercare uno sbocco all'impasse presente, alla crisi dell'America del dopoguerra, in cui non hanno più alcuna utilità le soluzioni proposte dalla ormai sorpassata scuola progressista, ma in cui faticano terribilmente a nascere idee alternative che cerchino di superare la « democracy in cupidity ». In America, infatti, « quasi tutta la storia... realizzatasi sotto la presente Costituzione ha coinciso con lo sviluppo e l'affermazione del capitalismo industriale moderno »³² che ne ha tenuto saldamente in pugno le redini anche in periodi e con uomini che sembravano, nel folklore popolare, combatterlo apertamente — da Theodore Roosevelt a F. D. R.³³ « La potenza materiale e gli indici di produttività statunitensi rappresentano un notevole successo. Le società che si trovano ad un simile stato di efficienza hanno una certa implicita coerenza organica; non coltivano idee ostili al loro fondamentale sistema di produzione. Tali idee possono manifestarsi ma sono lentamente e tenacemente isolate ».³⁴

La crisi quindi è grave; e Hofstadter, lungi dal ricercarne lo sbocco nell'esaltazione acritica del consenso americano, sembra attribuirne proprio a questo la principale responsabilità. La mancanza di una reale dialettica politica ha infatti impedito di acquistare una precisa coscienza delle nuove realtà sociali, politiche ed economiche; la vecchia cultura individualistica e nazionalistica è ormai inservibile; e l'eredità rooseveltiana ha precisi limiti: « sarebbe — infatti — fatale fermarsi soddisfatti alla sua fede nella buona volontà, nella propria capacità di compromesso come alla sua convinzione che fossero sufficienti le buone intenzioni e l'improvvisazione, senza una concezione del mondo più ampia, comprensiva e sistematica ».³⁵

§ 4. Resta fermo comunque — malgrado l'uso ambiguo e critico che Hofstadter ha fatto del concetto di consenso — resta fermo, dicevamo, che egli oggettivamente si è mostrato per primo sensibile a questo tipo di approccio e l'ha introdotto con una certa autorevolezza nel vocabolario della storiografia post-bellica.

³² *Ibidem*, pp. xv, xii.

³³ Cf. *ibidem*, pp. 218, 130, 328, 329, 334.

³⁴ *Ibidem*, p. xii.

³⁵ *Ibidem*, p. 347.

Ciò andava — con tutta probabilità — al di là delle sue stesse intenzioni, ma indubbiamente ha esercitato una notevole influenza in questa direzione. La sua proposta, infatti, « si adattava perfettamente allo stato d'animo della società degli anni Cinquanta, quando, sulla spinta del conservatorismo contemporaneo, si cominciò a vedere il passato americano come una felice omogenea continuità ».³⁶ E certamente R.H. non era d'accordo fino in fondo con questa nuova scuola, soprattutto con i suoi teorici e sistematizzatori, che la portavano alle estreme conseguenze. Il suo atteggiamento è abbastanza differente, per esempio, da quello di storici come Louis Hartz e Daniel Boorstin,³⁷ in cui la scoperta e la affermazione del consenso offre l'occasione per esaltare l'unicità dell'esperienza americana in funzione conservatrice e anticomunista. Con questi intellettuali la storia diventa uno strumento della guerra fredda, perfettamente in linea con ciò che Conyers Read aveva apertamente teorizzato nel 1948, nel suo indirizzo presidenziale alla American Historical Association; « se vogliamo sopravvivere » — affermava — « dobbiamo chiaramente assumere un atteggiamento militante ». E precisava che questo atteggiamento militante comporta l'organizzazione per una disciplinata interpretazione della storia, rivolta alla diffusione delle dottrine americane. « Questo discorso può apparire come la perorazione di una forma di controllo sociale contro un'altra. In breve, lo è. Ma non vedo alcuna alternativa in un mondo diviso ».³⁸

Boorstin interpreta quasi alla lettera questa esortazione quando, testimoniando proprio davanti al famigerato Committee on Un-American Activities, ha il modo di spiegare che una forma della sua opposizione al partito comunista è stato « il tentativo di scoprire e spiegare agli studenti, con il (suo) insegnamento e le (sue) pubblicazioni, le virtù uniche della democrazia americana. Ciò è stato fatto in parte nel (suo) libro su Jefferson e poi in *The Genius of American Politics* »; in quest'ultima opera egli cele-

³⁶ SCHLESINGER, *Richard Hofstadter* cit., p. 289.

³⁷ Cf. soprattutto LOUIS HARTZ, *The Liberal Tradition in America*, New York, 1955; trad. it. *La tradizione liberale in America*, Milano, 1960; DANIEL J. BOORSTIN, *The Genius of American Politics*, Chicago, 1953.

³⁸ CONYERS READ, *The Social Responsibilities of the Historian*, « The American Historical Review », LV, 2, 1950, pp. 283, 284.

bra « il meraviglioso successo e la vitalità delle nostre istituzioni » e ne esalta il carattere conservatore.³⁹

Hofstadter non arriva davvero a simili deformazioni e alla diretta compromissione con il potere e con la repressione. Alcuni anni dopo, anzi, si sentirà addirittura in dovere di smentire l'interpretazione di Whitney R. Cross secondo cui *La tradizione politica americana* sarebbe l'inizio di una scuola che tende a negare ogni distinzione, nella storia americana, fra liberali e conservatori, riducendoli tutti a reazionari.⁴⁰ A parte il fatto, risponde il nostro autore, che si tratta di « una 'scuola' della cui esistenza (egli) dubit(a) seriamente », si tratta di chiarire una cosa ben precisa: « dire che due uomini o tradizioni hanno elementi in comune più di quanto si riconosca normalmente non significa affatto dire che fra loro non c'è alcuna differenza »; dire che nel liberalismo americano è presente una forte componente conservatrice non equivale affatto ad affermare che « i nostri liberali o conservatori sono stati dei reazionari ».⁴¹

Ma la cosiddetta « consensus history » non è stata solo beccero anticomunismo e acritica valutazione del passato americano; essa ha elaborato e proposto un nuovo tipo di approccio alla storia che, per lo meno durante tutti gli anni Cinquanta, è in gran parte condiviso anche da Hofstadter. L'interpretazione economica, che viene immediatamente definita come « determinismo storico » — in ciò traendo spunto da rigidità e schematismi effettivamente presenti negli storici progressisti — è posta sotto accusa, ridimensionata, sostanzialmente negata. Le nuove categorie utilizzate sono di natura esclusivamente sovrastrutturale, e tendono sempre di più a divenire astrazioni indeterminate, nella misura in cui non si riallacciano a concrete determinanti di classe. L'analisi degli aspetti culturali, religiosi, etnici, razziali in cui si articola il complesso della società americana diventa prevalente. Senza dubbio

³⁹ U.S. House of Representatives, Committee on Un-American Activities, 83rd Congr., Ist. Sess., *Communist Method of Infiltration (Education)*, Part I, pp. 51-52, citato in JESSE LEMISCH, *The American Revolution from the Bottom Up*, in BERNSTEIN, *Towards* cit., p. 31 n. 12; BOORSTIN, *The Genius* cit., p. 3.

⁴⁰ WHITNEY R. CROSS, *Ideas in Politics: The Conservation Policies of the Two Roosevelts*, « Journal of the History of Ideas », XIV, 3, 1953, p. 421.

⁴¹ HOFSTADTER, *Communication*, « Journal of the History of Ideas », XV, 2, 1954, p. 328.

ciò rappresenta oggettivamente un arricchimento del sapere storico e quindi un contributo alla migliore conoscenza della realtà; ma così come si presenta in questi storici, assume anche un aspetto mistificante. La dimensione culturale infatti sembra acquistare una propria esistenza autonoma, completamente slegata dalle strutture portanti dell'universo sociale. Conseguentemente, anche l'esistenza del conflitto come elemento dinamico e strutturale viene negata. L'affermazione di una ideologia, o meglio, di una « American Way of Life » e di una « American Way of Thinking », sostanzialmente diffusa ed accettata a tutti i livelli, diventa uno schermo con cui si coprono e si diluiscono, fino a farli scomparire, gli scontri e le tensioni quotidiane della società. Aspetti conflittuali non mancano, si afferma, ma riguardano sempre interessi particolari in disaccordo su problemi particolari, e se ne sottolineano soprattutto le ragioni culturali: divisioni etniche, rapporti razziali, differenze religiose, mutamenti di status, alienazione ed integrazione delle varie e successive ondate migratorie; le motivazioni economiche e di classe, se ammesse, sono ritenute marginali e non significative.⁴²

Da questo punto di vista, Richard Hofstadter può senz'altro e giustamente essere considerato come « uno degli iniziatori dell'interpretazione consensuale della storia », come « il leader della generazione post-progressista »,⁴³ a cui offre, con l'ormai classico *The Age of Reform*, un modello metodologico ed un esempio di interpretazione.

⁴² Cfr. soprattutto come momento teorico e di sintesi di questa nuova scuola le già citate opere di HARTZ e di BOORSTIN; di quest'ultimo da considerare anche i due volumi su *The Americans: The Colonial Experience*, New York, 1958, e *The National Experience*, New York, 1965. Per le polemiche suscitate vedere, su Hartz: la discussione contenuta in « Comparative Studies in Society and History », V, 3, 1963, con interventi di LEONARD KRIEGER, MARVIN MEYERS, HENRY V. JAFFA e un commento dello stesso HARTZ, il quale ritorna sull'argomento nel numero successivo della rivista. Su Boorstin: JOHN P. DIGGINS, *Consciousness and Ideology in American History: The Burden of Daniel J. Boorstin*, « The American Historical Review », LXXVI, 1, 1971. Per una valutazione complessiva: JOHN HIGHAM, *The Cult of the American Consensus*, « Commentary », XXVII, 2, 1959.

⁴³ JUERGENS, *Richard Hofstadter: A Memorial* cit., p. 314.

§ 5. Questo volume, che appare nel 1956,⁴⁴ è certamente un'opera più matura e articolata della precedente, e riguarda un momento molto più definito della storia americana, costituito sostanzialmente dal periodo progressista, con importanti estensioni al precedente movimento populista e al seguente New Deal. Questi fenomeni avevano già attirato l'attenzione dell'autore, che aveva loro dedicato circa la metà delle pagine di *La tradizione politica americana*, ma qui vengono ripresi con un respiro più ampio e con un punto di vista più preciso e caratterizzato. Nell'introduzione egli afferma: « Mi pare di essere stato assai più critico della tradizione populista-progressista di quanto non sarebbe accaduto se avessi scritto questo studio quindici anni fa. Dico critico, non ostile, perché la mia critica è esercitata in gran parte dall'interno »; e più oltre, dopo aver notato che « vi è... qualche segno ad indicare che i liberali cominciano a trovare naturale e utile l'esplorazione dei meriti del conservatorismo », spiega che le sue critiche alla tradizione populista-progressista « nella misura in cui hanno una leggera tinta di conservatorismo, sono indubbiamente una risposta a questi sentimenti ».⁴⁵ Su queste proposizioni bisogna fare alcune note. Cioè: a chi si dirige questa « critica non ostile — fatta dall'interno — ma tinta di conservatorismo »? Se essa riguarda il populismo-progressismo come movimento politico che si è sviluppato in un preciso momento storico, con certi connotati ecc., allora una tale definizione del proprio atteggiamento può essere anche accettabile; in fin dei conti, pur facendo, appunto, molti apprezzamenti negativi, Hofstadter non esita a riconoscere il fatto che egli intende dimostrare « non già che i movimenti populista e progressista furono futili e distruttivi, ma soltanto che essi ebbero una natura ambigua », e conclude: « sul loro valore, a conti fatti, positivo, non ho alcun dubbio ». Ma il nostro autore non si riferisce a questo, bensì alla « tradizione populista-progressista » che ha preso le mosse da quel fatto politico per diventare anche un dato culturale e — specificatamente — una scuola storiografica; quella tradizione « nella quale — afferma — sono stato cresciuto e

⁴⁴ HOFSTADTER, *The Age of Reform. From Bryan to F.D.R.*, New York, 1956; trad. it. *L'età delle riforme*, Bologna, 1962.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 13, 14, 15.

sulla quale si sono formati i miei sentimenti politici; il che è comune, del resto, alla maggior parte degli intellettuali in America».⁴⁶

Se questa seconda ipotesi è vera — come penso sia vera — allora l'autodefinizione hofstadteriana non regge più e diventa illegittima: in realtà il punto di vista, il tipo di approccio, gli strumenti di analisi adottati, i punti di riferimento culturali, sono quasi completamente estranei alla suddetta tradizione. Lo vedremo meglio in seguito, esaminando partitamente i problemi che sorgono dalla lettura del libro e i giudizi che ci troveremo di fronte; qui possiamo cominciare ad osservare che l'interesse dell'autore tende a concentrarsi sostanzialmente sugli aspetti ideologici, culturali e psicologici del fenomeno, lasciando sullo sfondo o ignorando totalmente il dato economico e strutturale, i rapporti di classe e di potere. Ciò non viene proposto, è vero, in una prospettiva assolutista e unidimensionale — come unico modo di comprendere la storia: infatti si parla di un « interesse specifico », di un particolare « lato del populismo e del progressismo »,⁴⁷ nell'intento di mettere in risalto il carattere parziale e specifico della ricerca. Ma non si riesce ad evitare l'impressione che esista pur sempre il pericolo rilevato da Norman Pollack: che a forza di sezionare la dimensione psicologica della protesta politica e sociale, « la società che ha dato origine alla protesta sia dimenticata o esonerata da ogni responsabilità ».⁴⁸

Di questo pericolo, in prospettiva, si rende conto anche Hofstadter, come possiamo vedere leggendo i saggi pubblicati nel 1965 con il titolo *The Paranoid Style in American Politics*,⁴⁹ volume che raccoglie contributi di varia data, di cui alcuni — quelli della prima parte — sono strettamente connessi ai problemi dibattuti in *L'età delle riforme* e ne fanno un po' da corollario. Così in *The Pseudo-Conservative Revolt*, del 1954,⁵⁰ troviamo anticipata l'en-

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 18, 13.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 20.

⁴⁸ NORMAN POLLACK, *The Populist Response to Industrial America*, Cambridge, Mass., 1962, p. 7.

⁴⁹ Le citazioni sono tratte dall'edizione paperback, New York, 1967.

⁵⁰ Il saggio fu pubblicato per la prima volta in DANIEL BELL ed., *The New American Right* (1955), con altri contributi dello stesso Bell e di David Riesman e Nathan Glazer, Peter Viereck, Talcott Parsons, S.M. Lipset; fu poi ristampato in una nuova edizione ampliata con il titolo *The Radical Right*, New York, 1963,

fasi posta sull'analisi di elementi socio-culturali come mobilità, sradicamento, instabilità, mancanza di status.⁵¹ Le ragioni di quella che viene indicata appunto come la rivolta « pseudo-conservatrice » dei movimenti di destra degli anni Cinquanta, sono ricercate non tanto in cause materiali — che ci sono ma giocano un ruolo minimo — quanto nell'insicurezza emotiva e nella crisi psicologica; infatti « il pseudo-conservatorismo è in buona parte un prodotto della mancanza di radici e della eterogeneità della vita americana », ⁵² e, soprattutto, della incessante lotta per affermare il proprio status sociale e della disperata ricerca di una sicura identità; per cui le radici di questa destra radicale sembrano in qualche misura venire a coincidere con quelle dei movimenti radicali (a sinistra) del populismo. Hofstadter specifica ulteriormente che esistono, come motrici di azione politica, due generi di processi legati in « inestricabile connessione » fra di loro: « *interest politics*, lo scontro di bisogni e propositi materiali fra vari gruppi e coalizioni; e *status politics*, lo scontro di progetti e razionalizzazioni che sorgono da aspirazioni di status e da altre motivazioni personali »; ⁵³ il primo processo si realizza in prevalenza nei periodi di crisi, il secondo in quelli di prosperità. Tuttavia questa distinzione e soprattutto questa « inestricabile connessione » è affermata, ma non appare mai nella spiegazione concreta dei singoli fatti, dove la preoccupazione per le motivazioni di status è nettamente dominante se non esclusiva.

La coscienza di questi limiti diventa evidente nei saggi successivi, soprattutto in *Pseudo-Conservatism Revisited* (1962), che inizia appunto con alcune riconsiderazioni critiche sulle analisi precedenti; si rileva cioè che l'accento posto sulle « ansietà di status » non voleva essere affatto una spiegazione riduttiva del pseudo-conservatorismo — come c'è il rischio che appaia oggi — ma voleva

in cui apparve, come aggiornamento, anche *Pseudo-Conservatism Revisited*, che vedremo in seguito. Entrambi i saggi, poi, furono raccolti in *The Paranoid Style*.

⁵¹ Per un'analisi generale delle nuove disposizioni degli storici a considerare questi aspetti della vita politica, cf. GENE WISE, *Political 'Reality' in Recent American Scholarship: Progressive versus Symbolists*, « *American Quarterly* » XIX, 2 (part 2), 1967; ROBERT W. DOHERTY, *Status Anxieties and American Reform: Some Alternatives*, ibidem.

⁵² HOFSTADTER, *The Paranoid Style* cit., p. 51.

⁵³ *Ibidem*, p. 53.

solo mettere in evidenza un aspetto che allora era trascurato. Questa affermazione, d'altra parte, « non deve essere considerata come una ritrattazione ». In altri termini: il discorso fatto nel 1954 è in gran parte ancora valido se lo si valuta — come era — un contributo alla conoscenza di una specifica dimensione di quel fenomeno, e non l'intera storia del fenomeno stesso. Infatti « ci sono molti fattori, sociali ed economici, che determinano la composizione dei movimenti di destra, e, come ogni altra singola spiegazione, questa da sola — basata sullo status — è destinata ad avere i suoi limiti »; ciò non significa tuttavia che essa non abbia una sua validità e rilevanza, e soprattutto che debba essere dimenticata la distinzione teorica fra *status politics* e *interest politics*. Questo strumento analitico — secondo Hofstadter — è necessario a storici e critici sociali per liberarsi delle impostazioni univoche e razionaliste della passata generazione: sotto la guida di scrittori come Beard, Turner, Parrington, Bentley e altri, « noi ci siamo abituati a considerare l'uomo politico fondamentalmente come un essere razionale », ⁵⁴ che è capace di riconoscere i suoi interessi economici, di formare partiti e gruppi di pressione per farli valere, e che, come cittadino, usa il suo voto per realizzarli; ma questi uomini non riuscirono assolutamente a dare una spiegazione dei fattori irrazionali che pure sono presenti nella vita politica quotidiana e che talvolta giocano un ruolo molto importante. Il compito che l'autore si pone è appunto quello di considerare questi aspetti, in quanto rilevanti e trascurati, pur essendo conscio che essi non sono necessariamente i più importanti. A queste ipotesi di lavoro egli trova conforto anche negli apporti di altre discipline; filosofi, antropologi, critici letterari hanno introdotto l'interesse per la mente umana in quanto creatrice di miti e di simboli, mentre l'applicazione della psicologia del profondo e delle « public relation polls » portano enormi masse di dati per tentare una spiegazione ancora più ampia e documentata dell'irrazionalità di certi comportamenti. Il rapporto fra governanti e governati, e degli stessi dirigenti fra di loro, non si basa solo su puri interessi, ma anche risente di miti, simboli, linguaggi. Ma ancora: questo non deve significare però che « gli interessi materiali della politica possono essere ridotti a questioni psicologiche o a episodi

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 67, 86, 90.

nella storia intellettuale »; significa solo che lo storico deve essere conscio della « complessità dell'agire politico ». « Non ho alcun interesse » — conclude Hofstadter — « a negare la realtà o persino il primato, dei problemi del denaro e del potere »; si tratta di esaminarli nel contesto umano in cui sono collocati.⁵⁵

C'è, in questo continuo ripetere il carattere parziale e non « totalizzante » delle proprie ricerche, una sorta di complesso di colpa, una tensione irrisolta per collocare in una più giusta prospettiva il proprio lavoro di storico, una coscienza in formazione dei limiti e del carattere non più soddisfacente di un certo tipo di approccio. Non dimentichiamo, d'altra parte, che queste pagine sono scritte all'inizio degli anni Sessanta, quando già la « consensus history » comincia ad incrinarsi e le ragioni del dissenso e del conflitto cominciano a farsi strada, prima ancora che nella storiografia e nella cultura ufficiale, nel vivo della società americana. Né bisogna dimenticare, infine, che proprio in questo arco di tempo Hofstadter cerca di chiarire e definire i rapporti che legano la propria ricerca e metodologia alle scienze sociali, in una prospettiva che, se cerca di giungere ad un livello di soddisfacente integrazione interdisciplinare, non abbandona mai un significativo — anche se oscillante — atteggiamento critico.

I saggi che abbiamo appena esaminato — il primo soprattutto — rappresentano forse il momento in cui questo rapporto diviene più stretto e incondizionato; essi apparvero in volume insieme a ricerche di studiosi come Daniel Bell, Talcott Parson, Seymour Martin Lipset, Peter Viereck, tutti, non a caso, sociologi, e tutti con un taglio molto simile a quello del nostro autore, a cui anzi molti di loro riconoscono più di una volta la paternità di tutta una serie di indicazioni di lavoro.⁵⁶ La discussione su *status politics* e *interest politics* (o *class politics* nella terminologia di Lipset) si ritrova sostanzialmente immutata, anche se con qualche sfumatura divergente: più elastica e storicizzata in Richard Hofstadter, negli altri più tecnica e maggiormente conscia delle proprie derivazioni socio-psicologiche. Tuttavia proprio

⁵⁵ *Ibidem*, pp. VIII, IX, X.

⁵⁶ Cf., in *The Radical Right* cit., D. BELL, *Interpretations of American Politics*, p. 48; S. M. LIPSET, *The Sources of the 'Radical Right'*, pp. 262, 299 nn. 1, 3.

questa lieve differenza sarà decisiva, in quanto permetterà a Hofstadter, e non agli altri autori, di riconsiderare — come abbiamo visto nel secondo saggio — tutta la materia e di assumere un atteggiamento più critico e distaccato, non nuovo, comunque, nella sua vicenda intellettuale. Ripercorrere questa vicenda in tutte le sue articolazioni e individuare tutte le fonti che hanno contribuito alla formazione della sua personalità culturale, non è cosa che si possa fare qui: ci porterebbe troppo lontano. Basterà annotare, nell'economia del nostro lavoro, alcune osservazioni che sono suggerite direttamente dallo stesso autore.

In un saggio del 1956 egli ricorda come, quando fu attratto per la prima volta dalla storia come « vocazione », due fossero i suoi fondamentali interessi: la cosiddetta storia politica ortodossa e la storia delle idee: tuttavia « all'inizio questi due (interessi) sembravano paralleli piuttosto che convergenti »; non solo non aveva un'idea molto chiara di come poterli collegare insieme, ma neanche si poneva il problema. Solo il contatto con le scienze sociali gli permette di intendere come il mondo delle idee non possa essere considerato staccato dal resto dell'universo sociale; in particolare è Karl Mannheim che provvede a rendergli chiaro « il legame che (egli stava) cercando fra le idee e le situazioni sociali ». ⁵⁷ Un'eco dell'influenza mannheimiana si ritrova infatti abbastanza chiaramente nella sua prima pubblicazione, *Social Darwinism in American Thought* (1944), dove egli si propone di dimostrare che « la storia dell'individualismo darwiniano... è un chiaro esempio della regola secondo cui dei cambiamenti nella struttura delle idee sociali si accompagnano a cambiamenti generali nella vita economica e politica »; e questo è vero in quanto si afferma chiaramente che, per comprendere le ragioni per cui certe idee si affermano e altre no, « la verità e la logica sono meno importanti della loro corrispondenza ai bisogni intellettuali e ai preconcetti degli interessi sociali ». ⁵⁸ Si tratta quasi di una parafrasi dell'inizio del primo capitolo di *Ideologia e Utopia*: « Questo libro ha per argomento il concreto pensiero degli uomini. Sco-

⁵⁷ HOFSTADTER, *History and the Social Sciences*, in FRITZ STERN ed., *The Varieties of History*, Cleveland and New York, 1956, pp. 361, 362.

⁵⁸ HOFSTADTER, *Social Darwinism in American Thought 1860-1915*, Philadelphia, 1948 (3^o), p. 174.

po di questi studi non è pertanto quello di considerare il pensiero, quale appare nei testi di logica, ma di osservare in che modo esso funziona nella vita pubblica e politica, ovvero come uno strumento di azione collettiva». ⁵⁹ È pur vero che poi, in *Social Darwinism*, queste affermazioni restano tali, non sviluppate e articolate fino in fondo, per cui permane lo stacco fra cultura e ambiente sociale, e non è sufficientemente spiegata l'interazione fra le due strutture; tuttavia una ricerca di questo tipo resta vitale nell'opera hofstadteriana e continua ad agire nella sua produzione successiva.

Sarà interessante, a questo punto, fare una breve osservazione circa i caratteri e i limiti del rapporto culturale di Richard Hofstadter con Mannheim, sia per l'interesse specifico del raffronto, sia per trarne alcune indicazioni più generali. Il nostro autore condivide, per lo meno a livello teorico — come abbiamo visto — l'affermazione centrale della sociologia della conoscenza secondo cui « la chiave per comprendere i mutamenti del mondo delle idee deve esser trovata nella loro mutevole base sociale, e specialmente nel destino storico dei gruppi o delle classi sociali che sono 'portatori' di tali stili di pensiero ». ⁶⁰ È certamente d'accordo con il tentativo di rifiutare il marxismo come deformazione parziale della conoscenza, come « monismo », che porta il sociologo tedesco a considerare la lotta di classe come non l'unico — ma uno dei tanti fattori del mutamento storico, in favore quindi di « uno storicismo 'aperto', 'sperimentale', 'pluralistico': cioè ribelle ad ogni privilegiamento di un aspetto o fattore del divenire storico come principio o causa ultima ». ⁶¹ Notevole influenza hanno poi esercitato su Hofstadter alcune ricerche specifiche di Mannheim, sullo « stile di pensiero » di alcuni gruppi sociali, in particolare il saggio sul pensiero conservatore e i capitoli di *Ideologia e Utopia* dedicati all'analisi della mentalità utopica o delle varie concezioni del mondo. Completamente estranee alla mentalità e agli interessi

⁵⁹ KARL MANNHEIM, *Ideologia e Utopia*, Bologna, 1957, p. 3.

⁶⁰ MANNHEIM, *L'analisi strutturale dell'epistemologia*, Milano, 1967, pp.

131-132.

⁶¹ GIANGAETANO BARTOLOMEI, *Storia e coscienza storica in Karl Mannheim*, « Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici », Napoli, II, 1969/70, p. 426.

dell'americano sono invece le esigenze filosofiche o sistematiche del tedesco, il ricorrente storicismo delle opere della sua giovinezza, il tentativo di individuare il carattere strutturato della storia, l'ansia di cogliere il fenomeno storico nei suoi vari significati e di ricondurlo ad una non meglio definita «totalità», il privilegiamento nell'età matura della dimensione astratta, analitica della ricerca.

Questo è, d'altra parte, l'atteggiamento che Richard Hofstadter ha nei confronti delle scienze sociali in genere: non lo interessa l'aspetto speculativo o sistematico dei nuovi metodi, quanto piuttosto le concrete scoperte e prospettive che questi possono aprire. E proprio per questo, non si tratta di rendere la storia più «scientifica» con iniezioni di metodologia formale e di sociologia «avalutativa» e disideologizzata, quanto piuttosto di renderla più ricca e complessa portandone alla luce nuovi aspetti e contraddizioni; così il compito dello storico non è affatto semplificato, ma piuttosto ampliato: «il suo lavoro ha non una maggiore certezza, ma una più grande ampiezza e profondità».⁶² Questo tipo di approccio si ritrova sostanzialmente immutato, o, meglio, in taluni aspetti maturato ed approfondito in un articolo di più di dieci anni dopo, dove Hofstadter riafferma la necessità di un rapporto creativo fra le varie scienze umane, senza l'illusione tuttavia di aver trovato con ciò il toccasana di ogni questione; anzi, come abbiamo visto, i problemi aumentano, in numero ed estensione. L'esperienza degli storici più giovani, che hanno seguito questa via, dimostra che «l'immaginazione sociologica è collegata a quella storica, ma ne rappresenta un'amplificazione piuttosto che un'alternativa»; dimostra altresì che il principale risultato dell'impatto della sociologia è stato una crescente coscienza della complessità della ricerca e della varietà dei metodi utilizzabili e finora poco o nulla usati. Dimostra però anche un'altra cosa: che è estremamente pericoloso accostarsi alle scienze sociali acriticamente, soprattutto in un periodo come quello del secondo dopoguerra, in cui tanta parte della sociologia americana è diventata «astorica se non addirittura antistorica».⁶³ Ciò è dovuto all'eccesso di microanalisi, di ricerche specialistiche, empiriche, di breve respiro, che

⁶² HOFSTADTER, *History and the Social Sciences* cit., p. 365.

⁶³ HOFSTADTER, *History and Sociology in the United States*, in HOFSTAD-

non si propongono di dare una adeguata rappresentazione della società nel suo complesso, ma di risolvere singoli problemi tecnici. Di qui, afferma Hofstadter, la necessità di un ritorno ad analisi macroscopiche che recuperino la dimensione temporale e politica, quale era presente, per esempio, nei grandi maestri della sociologia storica, da Weber a Simmel; di qui la funzione che gli stessi storici possono svolgere, rendendo coscienti i sociologi dei loro limiti e dei loro schematismi.

Ma torniamo al 1956 e a *L'età delle riforme*, che da questo *excursus* esce collocata con più precisione nella problematica e nell'evoluzione del pensiero del nostro storico; ed entriamo nel merito degli argomenti trattati.

§ 6. Secondo Hofstadter, i movimenti della sinistra politica americana sono stati sempre abbastanza liberi « dalla necessità o dall'impegno di combattere tradizioni feudali o aristocratiche saldamente radicate »; né avevano « tradizioni rivoluzionarie nel senso borghese del termine (la stessa rivoluzione americana fu un'impresa fondata sul diritto e mirante alla conservazione sociale) », oppure « posizioni filoproletarie e di democrazia sociale, familiari a tutti i grandi paesi dell'Occidente nel tardo diciannovesimo secolo ». Al contrario, « le tradizioni americane di rivolta politica erano basate sui movimenti contro i monopoli e i privilegi particolaristici, ... contro le distinzioni sociali e le restrizioni del credito, contro gli ostacoli posti sulle vie del successo individuale »; e tutto questo si esprimeva in « richieste rivolte più a mantenere il tipo di opportunità che stava scomparendo, che ad accelerare le tendenze esistenti verso l'organizzazione »; in questo quadro si colloca perfettamente il populismo, come « uno dei tanti episodi della solida tradizione americana di radicalismo imprenditoriale che risale almeno all'era di Jackson ». Esso « fu un tentativo di alcuni importanti settori di un'agricoltura capitalistica fortemente eterogenea, diretto a restaurare i profitti malgrado lo intenso sfruttamento e le condizioni sfavorevoli del mercato e dei prezzi ». ⁶⁴ Sulla linea quindi dell'interpretazione già data in *La*

TER and S.M. LIPSET eds., *Sociology and History: Methods*, New York-London, 1968, pp. 15, 13.

⁶⁴ HOFSTADTER, *L'età cit.*, pp. 11, 50.

tradizione politica americana, egli respinge la tesi turneriana del populismo come prodotto contemporaneamente dello spirito del West e della chiusura della frontiera: esso infatti si manifestò soprattutto laddove si ebbe un forte calo dei prezzi di un singolo prodotto agricolo, e quindi, certo, nel Nord-Ovest (grano), ma anche nel Sud (cotone) o nelle zone argentifere che nulla avevano a che fare con la frontiera ed il suo spirito.

Ma forse il più originale contributo allo studio di questo movimento è dato dalla sua scoperta del cosiddetto *soft side* della protesta agraria come contrapposto ad un *hard side*.⁶⁵ La sua tesi infatti è che l'agricoltore americano ha costruito di se stesso due immagini: da una parte l'agricoltore imprenditore, speculatore, capitalista, rivolto all'aumento della produzione e al mercato (il lato «duro»); dall'altra — soprattutto nei periodi di crisi — il piccolo contadino indipendente e perseguitato, erede e portatore della purezza delle origini, sfruttato dai monopoli, dalle città e dalle cospirazioni della finanza (il lato «gentile»); ebbene, «tanto la retorica populista quanto l'indulgente rappresentazione della rivolta agraria del liberale moderno provengono dal lato idillico dell'esistenza dell'agricoltore, e dunque dal 'radicalismo' agrario e dall'ideologia agraria». Il movimento esprimeva dunque un'ideologia sostanzialmente nostalgica, per la restaurazione dell'antico status sociale dell'agricoltore che, a causa dell'industrialismo, cominciava a perdere terreno. Fu solo quando questo lato «gentile» dell'ambivalente natura del *farmer* venne spazzato via dalla sconfitta di Bryan, che il lato «duro», basato sulle realtà commerciali dell'agricoltura, si sviluppò con più forza e fortuna che mai, ottenendo dalla legislazione sociale «vantaggi senza precedenti»;⁶⁶ fu solo quindi a prezzo della sconfitta come partito che il mondo agrario riuscì a ottenere un proprio posto riconosciuto nella società e nella politica americana: non più come movimento con una certa carica eversiva e radicale, ma come gruppo di pressione portatore degli interessi di un certo tipo di proprietà.

Una tale interpretazione, che pone tutta l'enfasi del discorso sul carattere irrazionale dell'ideologia della protesta agraria, por-

⁶⁵ EVERETT WALTERS, *Populism: Its Significance in American History*, in GATELL & WEINSTEIN eds., *American Themes* cit., p. 334.

⁶⁶ HOFSTADTER, *L'età* cit., pp. 42, 79.

terà alcuni anni più tardi Hofstadter a stabilire una corrispondenza molto stretta fra il populismo e altri « movimenti minoritari »⁶⁷ di natura politica diversa, come il maccartismo e il goldwaterismo, accomunati dall'uso di uno « stile paranoico » nell'affrontare la realtà. È lo stesso filo nero che metterà in evidenza quando, riflettendo sulla natura dell'anti-intellettualismo degli anni Cinquanta, egli cercherà di coglierne le origini soprattutto nell'« invadente e aggressivo egualitarismo americano », molto forte in modo particolare « nel campo della politica e nel campo dell'istruzione », che ha trovato « il primo impulso potente e generale » nella esperienza jacksoniana e nei movimenti democratici che, ispirandosi ad essa, l'hanno seguita.⁶⁸ È questo, d'altra parte, un atteggiamento che non è solo di Hofstadter, ma che, al contrario, è molto diffuso fra storici e intellettuali di quel periodo; basta rileggere, a questo proposito, i saggi del già citato *The Radical Right*: tutti indistintamente ripropongono la tesi secondo cui « gli elementi di continuità fra il populismo agrario e il maccartismo non possono essere assolutamente considerati come fortuiti ».⁶⁹ E Peter Viereck, in altro luogo, riaffermando l'esistenza di questi profondi legami, enumera le « sei caratteristiche importanti e potenzialmente pericolose » che, a suo parere, sono tipiche di due movimenti così apparentemente diversi come quelli — originari entrambi del Wisconsin — di La Follette e di McCarthy: la democrazia diretta, la caccia a cospirazioni inesistenti, l'anglofobia e la germanofilia, l'isolazionismo nazionalistico, il risentimento anti-intellettualistico.⁷⁰

Questa impostazione è stata sottoposta ad una vivace critica soprattutto con l'inizio degli anni Sessanta; in un saggio del 1959 C. Vann Woodward rileva come essa corrisponda ad una forte reazione contro l'idealizzazione del populismo fatta dagli intellettuali della generazione precedente, che tende tuttavia non tanto ad una ricostruzione critica della natura e del significato del movimento, quanto piuttosto alla elaborazione di una nuova mitolo-

⁶⁷ HOFSTADTER, *The Paranoid Style* cit., p. 7.

⁶⁸ HOFSTADTER, *Società e intellettuali* cit., pp. 60, 159.

⁶⁹ TALCOTT PARSONS, *Social Strains in America*, in *The Radical Right* cit., p. 189; ivi cf. anche i saggi di D. BELL, pp. 50-52; S.M. LIPSET, pp. 260-268; P. VIERECK, p. 137.

⁷⁰ PETER VIERECK, *The Unadjusted Man: A New Hero for Americans*, Boston, 1956, p. 180.

gia tutta negativa. In realtà, afferma Vann Woodward, il populismo si manifestò in un periodo di grossa crisi economica e di disoccupazione, in cui il problema delle ansietà di status, anche se presente, era certamente secondario rispetto alle « disperate e immediate ansietà economiche »; così come erano chiaramente economiche le soluzioni proposte. Quanto poi ai caratteri del populismo stigmatizzati dai nuovi critici, bisognerebbe vedere fino a che punto sono ad esso realmente imputabili, ovvero quanto essi non siano stati condivisi da altre classi, gruppi, regioni, o dal periodo nel suo complesso. I populistici non furono particolarmente razzisti, ché anzi nel Sud si batterono, pure con molti limiti, contro questa dottrina e la sua propaganda, chiedendo i diritti civili per i negri, difendendoli dalle aggressioni, cercando di creare uno spirito di tolleranza; proprio qui, bisogna osservare, essi stessi furono perseguitati e linciati, furono cioè le vittime di quello spirito che viene loro rimproverato. Né certamente essi da soli ebbero il monopolio della teoria cospirativa della storia; basta ricordare la crociata anti-giacobina dell'ultimo decennio del XVIII secolo, condotta dai rispettabili Federalisti, la *Great Red Scare* degli anni Venti di A. Mitchel Palmer, e soprattutto il fatto che essi stessi si trovarono a combattere contro l'accusa di cospirazione « populista », « anarchica », « socialista ».⁷¹ Sulla stessa linea critica si muove Norman Pollack, il quale riafferma il ruolo del populismo come « una forza sociale democratica »;⁷² l'interpretazione data da Hofstadter e da tutti coloro che sopravvalutano il carattere irrazionale della rivolta agraria deve essere respinta in quanto ignora completamente il contesto economico e sociale da cui ha avuto origine, e attribuisce tutta la responsabilità dello scontento al populismo stesso, che viene quindi definito più retorico che radicale; l'esistenza dell'oppressione e dello sfruttamento viene minimizzata fino quasi a scomparire, e il populismo può essere accusato di « doppia irrazionalità: non solo era reazionario, ma rispondeva a situazioni di disagio inesistenti »; così può diven-

⁷¹ C. VANN WOODWARD, *The Populist Heritage and the Intellectuals*, « American Scholar », XXVIII, 1959, pp. 55-72; ora ripubblicato come cap. 7 di *The Burden of Southern History*, Baton Rouge, 1968; la citazione si trova a p. 143.

⁷² NORMAN POLLACK, *The Myth of Populist Anti-Semitism*, « American Historical Review », LXVIII, I, 1962, p. 80.

tare, addirittura, l'antesignano dei movimenti proto-fascisti. Al contrario, continua Pollack, esso fu una reazione diretta e politica ai problemi economici del tempo, e « formulò una critica straordinariamente penetrante della società industriale ».⁷³

Un'analisi di questo tipo può essere senz'altro accettabile, nella misura in cui mette in evidenza che, come al solito, Hofstadter tende ad accantonare il momento economico-strutturale e quindi a sottolineare la dimensione psicologica della protesta; diventa molto più discutibile quando, in Pollack, si giunge ad affermare, in alternativa, non solo che il populismo era di gran lunga più radicale di quanto si ritenga generalmente, ma soprattutto che, se avesse avuto successo, « esso avrebbe potuto modificare in profondità la società americana in una direzione socialista ».⁷⁴ Qui si ripete in parte la prospettiva tipica della retorica populista di vedere il « mondo della campagna » come un tutto unico o omogeneo; ciò porta alla incapacità di distinguere le divisioni interne di classe fra agricoltori-imprenditori che tendevano sempre più a considerarsi uomini d'affari e datori di lavoro, e i piccoli contadini marginali, senza crediti e strumenti, i braccanti, gli stagionali, ecc.; i quali — questi ultimi — costituivano molto probabilmente la grande massa di manovra della protesta populista — mobilitati dalle proprie condizioni di sfruttamento e dal fascino dell'ideologia corporativa dell'agrarianism — ma si trovavano sempre in posizione subalterna rispetto ai primi, che gestirono fino in fondo i risultati del movimento attraverso proprie organizzazioni agricole che si comportavano — queste — come gruppi di pressione e realizzarono, come nota Hofstadter, un'alleanza con gli interessi della finanza che non è più stata infranta,⁷⁵ e che allargò ancora di più le divisioni di classe nelle campagne.

§ 7. A differenza del populismo — che aveva un carattere schiettamente rurale e regionale — il « fermento dell'epoca progressista fu un fenomeno urbano, di classi medie esteso alla nazione intera. Più ancora il progressismo fu diverso dal populismo perché le classi medie delle città non solo si unirono alla corrente

⁷³ POLLACK, *The Populist Response* cit., pp. 7, 9.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 12.

⁷⁵ HOFSTADTER, *L'età* cit., p. 102.

di protesta, ma ne assunsero la direzione ». Nel movimento progressista si fondevano così, in maniera piuttosto ambigua, due correnti culturali e politiche: quella ormai tradizionale dei populistici che continuavano a vedere nelle grandi *corporations* una minaccia per l'intera società che doveva essere distrutta alla radice — e che si incarnerà nella maniera più compiuta nella dottrina della « New Freedom » di Woodrow Wilson; e quella — nuova — delle classi medie, dei « *mugwumps* » che erano « chiaramente consapevoli che le nuove forme di organizzazione dell'industria e della finanza costituivano il prodotto di una evoluzione sociale, che aveva anche i suoi aspetti positivi, e che, comunque, era irreversibile ». I *mugwumps*, nell'interpretazione hofstadteriana, acquistano una rilevanza centrale in quanto rappresentano la *leadership* del movimento. Chi erano? « La vecchia aristocrazia delle buone famiglie, i mercanti di vecchia tradizione, i piccoli fabbricanti, i professionisti affermati, i capi civili di un tempo »; si trattava, per la maggior parte, di repubblicani indipendenti, la cui aspirazione, tipicamente « liberale », era un governo onesto ed efficiente e la riforma dell'amministrazione; persone che facevano un lavoro indipendente — libera professione o simili — e che si sentivano padrone di se stesse; rappresentanti della vecchia *élite* dirigente, delle famiglie del New England tradizionalmente influenti negli affari pubblici, la cui ricchezza era santificata dal colore del vecchio e non presentava il volgare luccichio dei dollari dei *parvenus*, degli arricchiti della folle corsa della « Gilden Age »; intellettuali-riformatori dal nome antico: Theodore Roosevelt, Woodrow Wilson, Henry Cabot Lodge, Albert J. Beveridge, John Hay, Henry Adams. Ora questi uomini si sentivano stretti in una morsa che sembrava non concedere loro vie di scampo: il loro individualismo, infatti, era sempre più minacciato dal crescere dell'organizzazione industriale; in un mondo di *corporations* e monopoli da una parte, e di organizzazioni sindacali operaie in rapida crescita e rafforzamento dall'altra, non c'era più spazio per un loro ruolo autonomo.

La tesi di Hofstadter è che « il progressismo di questo tipo di persone... non era motivato da insoddisfazioni economiche, ma dalle conseguenze del sommovimento delle stratificazioni sociali che si verificò negli Stati Uniti durante gli ultimi decenni del diciannovesimo secolo e i primi anni del ventesimo. In breve il pro-

gressismo fu in notevole misura guidato da uomini che soffrirono degli eventi del loro tempo, non per un contrarsi delle fortune materiali, ma per un mutare di tendenze nella distribuzione della deferenza e del potere ». Si verificò cioè una « rivoluzione degli status » che investì « tutti i gruppi che ritenevano di possedere esperienze e capacità professionali », determinando in loro « un comune senso di umiliazione e... un comune atteggiamento di protesta nei confronti della plutocrazia » che stava assumendo un ruolo decisamente preponderante in tutta la società e si inseriva da padrona anche nei settori tradizionalmente « indipendenti » — università, cultura, gestione del diritto — trasformando professori ed avvocati in propri impiegati stipendiati. Quindi: un movimento di classe media frustrata, in « un periodo di prosperità generale e non effimera »; un esempio tipico di quella *status politics* che abbiamo precedentemente esaminato.

Ma quale fu il risultato di questa azione politica? Per il nostro autore, è stato quello di « allargare innanzitutto il numero dei beneficiari della grande miniera di ricchezza che è l'America, e quindi di renderne più umani gli ingranaggi ». Più specificatamente: anche se « a dispetto della vasta agitazione pubblica..., la situazione non sfuggì mai di mano agli uomini che giudicavano la necessità dell'ora secondo prospettive conservatrici »; anche se « gli storici sanno da un pezzo che Theodore Roosevelt, mentre godette della fiducia delle forze della rivolta... si rivolse poi per consiglio, nella soluzione dei suoi problemi, ai grandi capi conservatori del Senato e ai più autorevoli portavoce dell'industria e del capitalismo finanziario dell'Est »; anche se, dicevamo, tutto questo è vero, pur tuttavia il movimento spostò notevolmente i rapporti di forza nella società. Esso diminuì il pericolo dei trusts del denaro; favorì la formazione di un *big labor* che equilibrava la potenza delle *corporations*; istruì una nuova classe di managers più flessibili, coscienti e integrati nella società; creò un clima di opinione che rese possibile « qualche » legge riformatrice; infine la diffusa ostilità alla grande impresa impedì che la concentrazione acquistasse un carattere autoritario, come in Germania, costringendo i *trusts* sulla difensiva, anche se il processo andava lo stesso avanti.⁷⁶

⁷⁶ HOFSTADTER, *L'età* cit., pp. 107, 176, 109, 112, 110-111, 121, 110, 18, 198, 199, 200-202; questa interpretazione hofstadteriana è in qualche

In questo caso piú che mai, a mio parere, vengono in luce i limiti del tipo di approccio utilizzato da Hofstadter. Tutta una fascia di realtà e di problemi resta infatti completamente fuori dal suo quadro di riferimento, che è estremamente parziale e settoriale. Manca completamente una analisi dell'atteggiamento della grande industria nei confronti del movimento: storici successivi hanno mostrato quanto ciò sia rilevante e addirittura determinante per comprendere fino in fondo il significato di quel periodo, non solo e non tanto da un punto di vista sociologico, ma soprattutto per gli sbocchi politici ed economici che esso ha avuto.⁷⁷ Le *corporations* erano veramente sulla difensiva, come l'autore sembra credere, nei confronti di un movimento eterogeneo ma fondamentalmente anti-business? Dalla stessa analisi hofstadteriana si ricavano elementi di ambiguità che possono servire per una interpretazione diversa e alternativa. Cosa significa, per esempio, che « il punto di vista di Herbert Croly, Theodore Roosevelt, Charles H. Van Hise, e di qualche altro, secondo cui il monopolio andava accettato e controllato può avere avuto un largo seguito fra molti avvocati, intellettuali e tra i *piú evoluti fra gli uomini della finanza?* »⁷⁸ Allora evidentemente esisteva una coincidenza, per lo meno parziale, fra un'ala del movimento — quella piú significativa, secondo Hofstadter — e un settore — quello piú avanzato — della borghesia monopolistica⁷⁹. Quale ruolo ha giocato questa alleanza strategica?

La realtà è che Hofstadter parte da un punto di vista sbagliato perché marginale rispetto al reale movimento in atto; i *mugwumps*

modo anticipata da GEORGE E. MOWRY, *The California Progressives*, Berkeley, 1951; la stessa tesi è sostanzialmente ripresa poi dallo stesso autore in *The Era of Theodore Roosevelt, 1900-1912*, New York, 1958, pp. 85-93; e in *Social Democracy, 1900-1918*, in C. VANN WOODWARD ed., *A Comparative Approach to American History*, Washington, D.C., 1968; cf. a questo proposito DWIGHT W. HOOVER, *Some Comments on Recent United States Historiography*, « American Quarterly », XVII, 2 (part 2), 1965, p. 313.

⁷⁷ Mi riferisco soprattutto a WILLIAM A. WILLIAMS, *The Contours of American History*, New York, 1961, trad. it. *Storia degli Stati Uniti*, Bari, 1968; e GABRIEL KOLKO, *The Triumph of Conservatism, A Reinterpretation of American History, 1900-1916*, Chicago, 1967.

⁷⁸ HOFSTADTER, *L'età* cit., p. 195, sottolineature mie.

⁷⁹ Cf. MOWRY, *The Era* cit., pp. 55-57.

erano, loro sí, per definizione dello stesso autore, degli emarginati dal processo storico, isolati, in declino, con uno spazio politico che scompariva progressivamente; essi veramente erano sulla difensiva. Ciò non significa che non abbiano ricoperto un loro ruolo anche di un certo rilievo. Ma allora qui l'accento va posto non tanto sull'analisi sociologica delle loro frustrazioni come motrici di azione e impegno politico, quanto sui modi, i termini, le condizioni in cui una loro crisi di status si traduce in azione politica incisiva, in grado cioè di caratterizzare un periodo storico e di lasciare dei segni nel vivo della società civile e politica. Il problema irrisolto ne *L'età delle riforme* è proprio questo: in un mondo sociale definito dalla vigorosa crescita del *big business* e del *big labor* — come ha potuto incidere una classe media, patrizia, colta, e frustrata, ma esclusa dai centri di potere reale?

Una risposta ce la dà lo stesso autore in un'altra sua opera, *Anti-Intellectualism in American Life*; alla fine dell'Ottocento, dice Hofstadter, « l'epoca del gentleman-riformatore frustrato si stava per chiudere. Con la generazione progressista si aprì l'epoca dello studioso-esperto ». « La tensione tra democrazia e uomo politico colto sembrava ora scemare e svanire — e questo perché il tipo d'uomo che sempre aveva apprezzato la competenza stava imparando ad apprezzare la democrazia, e la democrazia stava imparando ad apprezzare gli esperti ». D'altra parte, « se Roosevelt aveva mostrato che l'intelletto era compatibile con la virilità, La Follette mostrò che poteva essere politicamente efficiente ». Nasce la « Wisconsin Idea »: secondo La Follette, R. T. Ely, F. J. Turner, Thomas C. Chamberlain, la cultura e soprattutto le scienze sociali « potevano fornire una guida pratica al complesso mondo industriale sorto nell'ultimo quarto di secolo. Secondo i loro piani, l'università doveva diventare un centro di addestramento amministrativo e civile, e trasformarsi in una preziosa collaboratrice dello stato ». In altri termini, gli intellettuali *mugwump* cessavano di essere degli isolati riformatori idealisti ed « effeminati » nel momento in cui si inserivano nel processo storico complessivo e stabilivano — pure con certi limiti — una « collaborazione fra intelletto e potere »; la crisi e la instabilità di status ci spiegano la disponibilità di questi uomini ad un certo tipo di impegno politico; ma esso diventava efficace solo nel momento in cui si collegava a reali

forze storiche e sociali, nei confronti delle quali si poneva come elemento di mobilitazione e di dirigenza « dell'inquietudine critica e delle energie riformatrici del paese ».⁸⁰

Secondo William A. Williams essi diedero un contributo fondamentale alla formazione in America di una « *gentry* dotata di coscienza di classe » che derivava dalla sintesi delle esperienze culturali del « gruppo di progressisti che proveniva dai discendenti in declino della vecchia *gentry* feudale e neofeudale » e della « *gentry* industriale (o moderna) » che aveva il suo più celebre intellettuale in Herbert Croly e il suo rappresentante industriale più significativo in Mark Hanna. Questi riformatori « migliorarono il sistema esistente facendolo funzionare meglio più che cambiarlo in qualche maniera significativa », soprattutto per il fatto che « alcuni di loro si avvicinarono... ad una coscienza di classe che considerava la corporazione semplicemente come un'istituzione centrale del sistema, più che come il sistema stesso ».⁸¹ Considerazioni analoghe fa Gabriel Kolko, che individua come uno degli elementi trainanti dell'era progressista una corrente di capitalisti che proviene da famiglie con grandi tradizioni di « eccellenza sociale e raffinatezza », antiche famiglie da sempre molto sensibili alla responsabilità politica. Essi fecero del loro desiderio di « un capitalismo stabile e razionalizzato, strettamente collegato ai centri del potere politico, un elemento organico e vitale della ideologia del *big business*, che diede a molti uomini d'affari « quell'aria di responsabilità e conservatorismo così ammirata da Roosevelt e Wilson ».⁸² Rappresentavano, in ultima istanza, una esigenza di razionalizzazione del sistema, che però, ancora una volta, non derivava da un loro astratto ed intellettualistico desiderio di efficienza e moralità, ma da necessità concrete della classe dirigente che era costretta a ricorrere alla politica delle riforme per stabilizzare il proprio potere, eliminandone gli aspetti più bruschi e contraddittori — e per battere dei pericoli più radicali.

Lo stesso Hofstadter non può fare a meno di rilevare, a proposito di Theodore Roosevelt, che egli rappresentava « il tipo di dirigente progressista, i cui impulsi reali erano profondamente con-

⁸⁰ HOFSTADTER, *Società e intellettuali*, pp. 196, 197, 199, 200, 206, 298.

⁸¹ WILLIAMS, *Storia* cit., pp. 464, 466, 484, 468.

⁸² KOLKO, *The Triumph* cit., p. 285.

servatori e che avrebbe, forse, potuto non essere affatto un progressista se non vi fossero state da sventare minacce piú radicali ai modi di agire stabiliti ».⁸³ Minacce che venivano dalle componenti popolari del movimento e che l'abile politica a doppio binario di Roosevelt tentò di esorcizzare: lo scontento agrario collegato al movimento populista, i violenti scioperi operai, il sorgere di un forte movimento sindacale, l'apparire insolito sulla scena americana di un partito socialista e di un sindacalismo rivoluzionario di tipo europeo. Scriveva infatti Roosevelt a Henry Cabot Lodge nel 1906: « I lavoratori sono veramente minacciosi e nessuno può dire fin dove arriverà il loro malcontento. Fra i lavoratori si è verificato, durante gli ultimi sei o otto anni, un forte sviluppo di tendenze socialiste ed estremiste ed i loro dirigenti sono costretti a tenerne conto se non vogliono perderne il controllo ».⁸⁴ E Foster R. Dulles, nella sua *Storia del movimento operaio americano*, può riscontrare in quel periodo « una rinascita dell'attività rivoluzionaria il cui scopo fu l'immediata abolizione del sistema salariale e il rovesciamento radicale del capitalismo. Questo movimento parve, per qualche tempo, minacciare la stabilità e il fondamentale conservatorismo dell'interno movimento operaio; gli Industrial Workers of the World ne costituirono l'avanguardia ».⁸⁵ Infine c'è da tener presente che « il progressismo nazionale... divenne uno strumento di difesa del mondo degli affari contro i fermenti democratici che stavano nascendo negli stati »,⁸⁶ i quali avevano elaborato delle forme di controllo che erano, talvolta, meno collaborazioniste e piú radicali, e sempre, in ogni caso, eterogenee e non coordinate fra di loro; e ciò era sempre piú un intollerabile ostacolo per un *big business* che aveva assunto un carattere chiaramente nazionale e sovra-statale.⁸⁷

Naturalmente, quindi, il movimento era molto complesso e

⁸³ HOFSTADTER, *L'età* cit., p. 189.

⁸⁴ Citato in FOSTER R. DULLES, *Storia del movimento operaio americano*, Milano, 1953, p. 188.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 188; per gli I.W.W. cfr. pp. 188-201; per un'analisi complessiva di questo movimento vedere PATRICK RENSHAW, *The Wobblies: The Story of Syndicalism in the United States*, New York, 1967; trad. it. *Il sindacalismo rivoluzionario negli Stati Uniti*, Bari, 1970.

⁸⁶ KOLKO, *The Triumph* cit., p. 6.

⁸⁷ Cfr. MOWRY, *The Era* cit., pp. 82-83.

con forti differenze e contraddizioni interne: esso abbracciava *mugwumps* e populistici, *muckrakers* e *wobblies*; le legislazioni radicali degli stati del Middle West, e gli atteggiamenti anti-sindacali dei progressisti della California; la fede democratica della maggioranza popolare, e i movimenti per le riforme civiche; la politica di tipo tecnocratico che si incarnava nella « Wisconsin Idea », e la nostalgia agraria della « New Freedom ». ⁸⁸ Ma in questi casi il problema fondamentale consiste nell'individuare chi gestiva a livello complessivo il movimento, magari facendo forza proprio sulle sue divisioni interne e sulla mancanza di una dirigenza radicale cosciente e unitaria. Ed è indubbio, anche per Hofstadter, che la *leadership* era saldamente tenuta in mano dall'ala più avanzata della borghesia industriale. ⁸⁹ Infatti il movimento progressista lavorava in fondo per il *big business*, che riuscì a sfruttarne i lati a lui più favorevoli, compreso il fatto che la regolamentazione federale era intesa come una cosa buona in sé, laddove il governo era considerato ovviamente come neutrale.

Questa *leadership* relativamente omogenea e durevole nel tempo fu resa evidente dal tipo di politica — sostanzialmente simile a quella di Roosevelt — che Woodrow Wilson, malgrado tutte le sue dichiarazioni verbali di stampo populista ed *anti-trust*, fu poi costretto ad attuare una volta giunto alla presidenza; evidentemente le idee da lui espresse nella « New Freedom » non avevano alcuno spazio per realizzarsi nell'ambito della classe dominante, la cui logica non poteva certo tener conto di un semplice programma elettorale. ⁹⁰

Anche l'atteggiamento del progressismo nei confronti del movimento operaio organizzato era perfettamente coerente con tutto

⁸⁸ Per un'analisi delle articolazioni interne del movimento cfr. MOWRY, *The Era* cit., tutto il capitolo IV; inoltre RUSSELL NYE, *Progressivism: Anti-Business Reform*, in A.F. DAVIS & H.D. WOODMAN, eds., *Conflict and Consensus in American History*, Boston, 1966, pp. 304-310.

⁸⁹ Naturalmente vi furono differenze e anche conflitti all'interno del business. Cf. per questo ROBERT H. WIEBE, *Business Disunity and the Progressive Movement, 1901-1914*, in STANLEY COBEN & FOREST G. HILL eds., *American Economic History*, New York, 1966, pp. 434-453; KOLKO, *The Triumph* cit., pp. 283-284.

⁹⁰ Cf. WILLIAMS, *Storia* cit., pp. 488, 493; HOFSTADTER, *L'età* cit., pp. 196-197; KOLKO, *The Triumph* cit., pp. 269, 270, 280, 281.

ciò. Il sindacato tendeva infatti ad essere istituzionalizzato e riconosciuto come un interlocutore « rispettabile » se in quanto elaborava una politica puramente rivendicativa e corporativa e si poneva come garante di una certa pace sociale, contro gli scioperi selvaggi o troppo decisi. Tanto è vero che, come abbiamo già accennato, in California, dove il movimento operaio era un po' troppo indipendente, forte e radicale, i progressisti avevano sentimenti violentemente *anti-labor*.⁹¹ Hofstadter osserva che, grazie in parte agli sforzi dei progressisti, « gli Stati Uniti presero il loro posto assieme all'Inghilterra e ai paesi scandinavi tra quelle nazioni le cui classi superiori e medie accettavano la legittimità di fondo delle aspirazioni del movimento operaio e del movimento sindacale, e imboccarono un sentiero diverso da quello di quei paesi del continente, nei quali la violenza dell'antagonismo di classe e della lotta di classe fu inasprita dalla reiezione morale del movimento operaio ». ⁹² Certo, ma lo stesso autore, altrove, aveva notato che, quando Roosevelt diceva di desiderare organizzazioni sindacali potenti, « nel suo linguaggio... fu chiaro che come fossero potenti esse dovevano, a somiglianza delle grandi società, ammettere il controllo dello stato ». ⁹³ Il sindacato, cioè, andava bene nella misura in cui esprimeva le richieste « ragionevoli » degli operai, da una parte, e dall'altra diventava uno strumento di controllo ed integrazione sociale nelle mani della classe dominante.

Ciò per esempio era molto chiaro per Mark Hanna quando affermava di essere profondamente convinto che « le organizzazioni dei lavoratori non si possono distruggere senza una degradazione delle masse »; ⁹⁴ lo era altrettanto per lo « Springfield Republican » che dichiarava, nel 1902: « Il capitale deve abituarsi a marciare con le organizzazioni operaie. Queste organizzazioni ci sono e rimarranno ed è più probabile che la legge tenda a rendere obbligatoria l'organizzazione del movimento operaio che non a rendere illegali le unioni. Quanto prima si riconoscerà questa realtà, tanto più presto il paese sarà posto su una via di pace permanente nel lavoro ». ⁹⁵ Queste teorie non restarono tali, affer-

⁹¹ Cf. MOWRY, *The Era* cit., pp. 98-105.

⁹² HOFSTADTER, *L'età* cit., pp. 91-92.

⁹³ HOFSTADTER, *La tradizione* cit., p. 228.

⁹⁴ Citato in WILLIAMS, *Storia* cit., p. 425.

⁹⁵ Citato in DULLES, *Storia* cit., p. 170.

mazioni di uomini di buona volontà, ma trovarono un loro foro istituzionalizzato nella National Civic Federation, organizzata a Chicago nel 1896 « allo scopo dichiarato di riunire il capitale, il lavoro e l'interesse pubblico in una sola campagna in difesa della pace del lavoro »; significativamente i promotori della N.C.F., gli onnipresenti Mark Hanna della J.P. Morgan and Company, e Samuel Gompers della American Federation of Labor, dichiararono « i datori di lavoro contrari alle unioni.. non meno nemici della stabilità nazionale dei dirigenti operai estremisti e socialisti » e chiamarono a far parte dell'organizzazione un gruppo di rappresentanti responsabili del mondo del lavoro, delle corporations e del « pubblico ».⁹⁶

Concludendo, quindi, « il movimento progressista, come combinazione delle idee e delle forme organizzative attraverso cui gli americani si adattarono all'economia politica delle grandi corporazioni, e adattarono quel sistema alla realtà del XX secolo, simboleggiò molte delle caratteristiche essenziali, e rappresentò in gran parte l'elemento della continuità della storia americana dopo il 1900 ».⁹⁷ Il suo carattere fondamentale e significativo — in una prospettiva ad ampio respiro — non era quindi dato dal movimento *anti-trust* o dallo spirito riformatore della classe media, ma dalla profonda integrazione fra potere economico e potere politico per la creazione di quello che Kolko chiama « capitalismo politico »; ciò si realizzò per mezzo del controllo federale sull'economia, controllo che fu voluto, costruito e « controllato » dallo stesso grande capitale. « È il controllo degli affari sulla politica... piuttosto che la regolamentazione politica dell'economia che rappresenta il fenomeno significativo dell'Era Progressista ».⁹⁸

§ 8. Se questo è il significato fondamentale, « storico », dell'Era Progressista, viene ad essere ridimensionata anche la prospettiva di Hofstadter per ciò che riguarda gli anni Venti ed il New Deal. Il nostro autore, infatti, analizzando l'influsso del progressismo sugli anni immediatamente seguenti la prima guerra mondiale, osserva « la degenerazione del movimento in un perverso illiberalismo »,

⁹⁶ *Ibidem*, p. 169.

⁹⁷ WILLIAMS, *Storia* cit., p. 463.

⁹⁸ KOLKO, *The Triumph* cit., pp. 279, 3.

dimostrando quella che John Higham chiama « una attrazione senza precedenti per il declino e la sconfitta ».⁹⁹ È infatti chiaro che, se il progressismo viene identificato con il « moralismo riformatore » o con l'indignazione morale della classe media, è abbastanza facile scoprire una parentela relativamente stretta fra « l'assolutismo politico di uno stile di pensiero » i cui esponenti « avevano progettato di spazzar via ogni forma di corruzione politica » e quello di coloro che « intendevano spazzar via ogni residuo di simpatia per il bolscevismo ». Ragion per cui « la principale eredità che il paese ricevè dall'impulso Yankee-protestante e dalle tensioni del periodo bellico fu il proibizionismo », che si spiega con il principio tipicamente progressista che « fosse possibile e desiderabile moralizzare la vita privata attraverso l'azione pubblica ». Un'altra eredità è il Ku Kux Klan, che si sviluppò proprio fra « gli americani dell'ambiente rurale e delle piccole città, che comprendevano e amavano Bryan » e non avevano dimenticato del tutto le vecchie rivendicazioni populiste. Fu proprio lì che nacque la « crociata per proteggere la religione fondamentalista contro la scienza moderna, culminante nel processo Scopes; la difesa a tutti i costi del XVIII emendamento contro ogni critica », e appunto, il K.K.K. che nella sua lotta « contro i cattolici, i negri e gli ebrei » faceva appello ai « nativi bianchi protestanti, relativamente poveri e privi di istruzione, che possedevano una vena di idealismo nebuloso, ma spesso affatto sincero ».¹⁰⁰

Ma se il progressismo non è stato un atteggiamento morale « fondato su uno stato d'animo »,¹⁰¹ ma l'ideologia e la pratica della integrazione fra potere politico e potere economico sotto la direzione di quest'ultimo, allora i fenomeni descritti da Hofstadter acquistano un carattere ancora una volta marginale, e la realtà che si presenta non è più quella del fallimento del progressismo, ma piuttosto quella del suo svolgimento e della sua stabilizzazione — pure fra ambiguità e battute d'arresto. In sostanza, gli scopi che il *big business* si era proposto erano stati raggiunti; con la guerra i rapporti fra la grande industria e il governo si fecero sempre più stretti, e cessò virtualmente la possibilità di nuovi gruppi eco-

⁹⁹ HIGHAM, *History* cit., p. 228.

¹⁰⁰ HOFSTADTER, *L'età* cit., pp. 221-222, 226, 230.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 221.

nomici di entrare liberamente nel mercato. Questo processo continuò per tutti gli anni Venti finché, « fondandosi sugli stessi principi progressisti e sfruttando le esperienze delle agenzie di guerra, Herbert Hoover e Franklin Roosevelt più tardi formularono programmi per salvare il capitalismo americano ».¹⁰²

Naturalmente, come abbiamo visto, il progressismo ha avuto un carattere di movimento di massa estremamente composito, ed è quindi possibile, partendo dagli ideali di uomini e di settori anche molto importanti del movimento stesso, descriverne la catastrofica caduta, o per lo meno, come fa John Chamberlain nel 1932, affermare che « i risultati dei tre decenni di conflitto antecedenti al 1919 sono, forse, minimi ». Le sue osservazioni sono nel complesso corrette ed interessanti; egli nota che « le soluzioni politiche preferite dei progressisti, destinate a rendere il governo più corrispondente alla volontà degli elettori, sono state notoriamente dei deboli correttivi ». L'iniziativa e il referendum, il voto alle donne, le primarie dirette, l'elezione popolare dei senatori, non hanno cambiato quasi nulla. Il senatore di oggi rappresenta « gli stessi interessi dei suoi predecessori eletti dalla legislatura statale », con in più la demagogia necessaria per conquistarsi i voti popolari. Tuttavia Chamberlain non si limita a constatare sconsolato questi fallimenti, ma se ne fa anche una ragione storica, scoprendo con notevole acume che « tutte le riforme economiche che sono state intraprese nello spirito di Bryan, di La Follette, di Wilson, hanno funzionato in una direzione esattamente contraria a quello che era il significato più intimo delle speranze progressiste o neo-democratiche; invece di 'liberare' l'uomo comune preso dall'ingranaggio del sistema capitalistico, queste riforme hanno reso il sistema, in una prospettiva di lungo periodo, più difficile da modificare ».¹⁰³ Cioè: le riforme, lungi dal rendere più democratico il sistema, lo hanno semplicemente reso più razionale, integrato, rigido, rafforzando il potere di quei gruppi economici altamente organizzati che l'idealismo di certi progressisti aveva inteso combattere in nome dell'uomo comune.

A questo punto si comprende come non regga più neanche la

¹⁰² KOLKO, *The Triumph* cit., p. 287.

¹⁰³ JOHN CHAMBERLAIN, *Farewell to Reform*, in DAVIS & WOODMAN, *Conflict and Consensus* cit., pp. 332, 333, 335.

tesi hofstadteriana del New Deal come svolta radicale, come « rivoluzione » di tipo socialdemocratico. Per Richard Hofstadter, « pur ammettendo che delle discontinuità radicali non si verificano nella storia..., ciò che del New Deal sembra più notevole è la drastica novità di punto di partenza che segna nella storia del riformismo americano ». Drastica novità che è spiegata soprattutto con il fatto che esso « fu il prodotto di quel mondo super-organizzato che aveva dato tanto da fare ai progressisti ». Infatti « il New Deal fu quasi del tutto immune dallo spirito di crociata » contro « quelle due bestie nere del pensiero progressista che furono gli apparati e i *trusts* ». Esso « non cominciò con una fioritura di attacchi ai *trusts*, ma piuttosto, nell'ambito della N.R.A., con un tentativo di risolvere i problemi economici mediante un gigantesco sistema di codici sottoscritti dal governo, il cui risultato era di ratificare la trustificazione della società ». Inoltre con il New Deal si imponeva un nuovo grande *partner*, il *big labor*: « man mano che il New Deal andava avanti, la direzione delle riforme doveva essere condivisa in modo sempre più determinante da una classe operaia organizzata, grande abbastanza per avanzare rivendicazioni importanti e per disporre di una grossa fetta di potere politico ». Ciò dava alle riforme « una tinta socialdemocratica, che mai era stata presente nei movimenti di riforma americani ». Infine, mentre i progressisti si erano posti come scopo quello di « far partecipare alle prosperità esistente le varie classi sociali », quando Roosevelt assunse la presidenza « tutta quanta la struttura operante della vita economica americana era andata in pezzi », ed egli si trovò ad essere il primo *leader* riformista a dover « fronteggiare anzitutto i problemi di una economia malata ».¹⁰⁴

Certamente questi fattori nuovi esistono ed hanno il loro peso sulla situazione politica; certamente determinano i modi, i termini, i caratteri specifici del processo riformatore in atto negli anni Trenta; non vanno tuttavia sopravvalutati, così come, insieme ad Hofstadter, fa la maggior parte degli storici liberali. Essi, normalmente, sono affascinati dalla politica di riforme di F.D.R., che crea una « società più giusta », introducendo nuovi gruppi sociali nell'area del « potere », protegge le minoranze, rafforza i sindacati, attribuisce allo stato il compito positivo di migliorare le condi-

¹⁰⁴ HOFSTADTER, *L'età* cit., pp. 238, 12, 243, 245, 12, 242, 239, 238, 239.

zioni dei cittadini tutti, senza alcuna discriminazione. Pur con limiti e critiche parziali, insomma, il New Deal viene inteso come una « mezza rivoluzione » che risolve molti problemi della società americana; altri ne lascia insoluti, ma indica una feconda direzione per il lavoro futuro.¹⁰⁵

A questo proposito bisogna fare almeno due considerazioni fondamentali. In primo luogo, è chiaro che riconoscere che esistevano condizioni nuove e diverse, non significa affatto considerare il New Deal un fenomeno « drasticamente nuovo ». In realtà, sinteticamente, esso era sí — come riconosce Hofstadter — « un prodotto... del mondo super-organizzato », ma, al contrario della sua ipotesi, proprio di quel mondo che aveva dominato anche la Progressive Era. Il nostro autore si mostra estremamente insensibile a considerazioni di questo tipo, e ciò va ricercato, appunto, nella sua incomprensione di ciò che è stato il movimento riformatore del primo quindicennio del secolo, nella sua incapacità — come abbiamo visto — di individuare i momenti strutturali e di lungo periodo, i risultati storici, al di là delle complesse motivazioni soggettive e psicologiche dei vari gruppi agenti. Stupisce, per esempio, scoprire che egli si dichiara d'accordo con l'opinione espressa da Samuel Lubell secondo cui « la nota distintiva della rivoluzione politica che Franklin D. Roosevelt iniziò e che fu ereditata da Truman, sta non nella sua rassomiglianza con le battaglie politiche di Andrew Jackson o di Thomas Jefferson, ma nella sua subitanea rottura con il passato ».¹⁰⁶ È quasi ovvio osservare che se il « passato » è quello del saggio di Monticello o di Old Hickory, senza dubbio la rottura è già avvenuta da un pezzo, da quando cioè l'America dell'agricoltore e del capitalista indipendente è stata sostituita dall'America delle *corporations*. Dovrebbe essere altrettanto chiaro che il problema della novità o meno del *New Deal* si pone qui non in rapporto al pensiero di Jackson, o dei Padri Fondatori, o dei Padri Pellegrini, ma in rapporto ad un periodo storico abba-

¹⁰⁵ Cf. WILLIAM LEUCHTEMBERG, *Roosevelt e il New Deal, 1932-1940*, Bari, 1968, pp. 311, 319; ARTHUR M. SCHLESINGER Jr., *L'età di Roosevelt. L'avvento del New Deal, 1933-1934*, Bologna, 1963, pp. 174-178; CARL N. DEGLER, *The New Deal: The Third American Revolution*, in DAVIS & WOODMAN eds., *Conflict and Consensus* cit., pp. 372, 376.

¹⁰⁶ HOFSTADTER, *L'età* cit., p. 303 n. 37; la citazione è tratta da LUBELL, *The Future of American Politics*, New York, 1952, p. 3.

stanza omogeneo e ben determinato, che può essere definito la fase del « corporate capitalism » e che inizia negli Stati Uniti nell'ultimo decennio del XIX secolo.

Osserva Williams: « Il New Deal è spesso considerato come uno dei perni centrali della storia americana. Una considerazione più prospettica suggerisce che esso fu la reazione ad una grave crisi in cui la maggior parte degli elementi, atteggiamenti, iniziative del movimento progressista furono finalmente fusi insieme per un breve periodo sotto la direzione di un uomo politico particolarmente vivace ».¹⁰⁷ Sulla scia di Williams, Barton J. Bernstein afferma che piuttosto che considerare gli anni Venti come « un ritorno alla normalità, il periodo può essere più propriamente interpretato mettendo a fuoco la continuità della presenza di impulsi progressisti, domande spesso frustrate dalla rivalità di gruppi di pressione, alcune talvolta bloccate dalla resistenza di Harding e Coolidge, e occasionalmente da Hoover ».¹⁰⁸ Non esiste cioè una vera e propria rottura di tendenza, a livello strutturale, neanche con il decennio che viene indicato, di solito, come quello del ritorno al più sfermato individualismo e alla riattivazione del *laissez faire*, dopo le riforme degli anni precedenti il conflitto mondiale.¹⁰⁹

Scriva infatti Walter Lippmann, nel 1935, che « la maggior parte del programma di ricostruzione del Presidente Roosevelt deriva da un ampliamento del programma del Presidente Hoover; e che c'è una continuità nei principi; e che entrambi i programmi derivano dalla dottrina senza precedenti secondo cui il governo deve assumersi la responsabilità del buon funzionamento del sistema economico e del mantenimento di un soddisfacente standard di vita per tutte le classi della nazione ». È Hoover che abbandona il concetto di *laissez faire*, che stabilisce il principio che prospe-

¹⁰⁷ WILLIAMS, *Storia* cit., p. 523.

¹⁰⁸ BARTON J. BERNSTEIN, *The New Deal: The Conservative Achievement of Liberal Reform*, in BERNSTEIN ed., *Towards A New Past*, New York, 1968, p. 265.

¹⁰⁹ Per una discussione sulla storiografia sugli anni Venti, vedere BURL NUGGLE, *The Twenties, A New Historiographical Frontier*, « The Journal of American History », LIII, 2, 1966. Cf. anche WILLIAM LEUCHTEMBERG, *The Second Industrial Revolution*, in COBEN & HILL, *American Economic History*, cit., p. 474; CHRISTOPHER LASCH, *The New Radicalism in America*, New York, 1967, pp. 251-254.

rità e depressione possono essere controllati dall'azione politica, che elabora un articolato programma di intervento. Tuttavia Lippmann sembra non fare altro che spostare quattro anni indietro la data di una «violenta rottura con il passato»; è infatti nell'autunno del 1929, quando, con il collasso della prosperità post-bellica, il presidente Hoover ha assunto la responsabilità della ricostruzione, che si dà il via a «qualcosa di completamente nuovo nella storia americana». D'altra parte, mentre il programma di ricostruzione si presenta come nuovo e radicale, le riforme del New Deal non lo sono affatto nel principio. «Esse non sono altro che la continuazione di una tendenza della politica americana che risale per lo meno a cinquanta anni prima, e c'è poco o nulla nelle riforme del New Deal che non fosse implicito nel New Nationalism di Theodore Roosevelt o nella New Freedom di Woodrow Wilson».¹¹⁰ A parte la troppo netta distinzione fra politica delle riforme e programma di ricostruzione, che al limite può essere considerata anche illegittima — è naturale che le misure per la ricostruzione siano senza precedenti, per il semplice fatto che è la prima volta che il capitalismo delle *corporations* si trova ad affrontare una crisi su larga scala così profonda e lacerante, ed è costretto quindi, per sopravvivere, a servirsi di strumenti prima mai usati. Anche se va tenuto presente che «lo sperimentalismo era nella maggior parte dei casi limitato ai mezzi; raramente si estendeva ai fini».¹¹¹

In secondo luogo cerchiamo di verificare quello che Hofstadter indica come l'elemento caratterizzante la nuova democrazia sociale del New Deal: l'introduzione del movimento operaio organizzato nell'equilibrio del potere, la sua acquisizione di «una grossa fetta di potere politico». Senza dubbio si tratta di un fatto importante, del culmine di un processo che, comunque, era già cominciato allo inizio del secolo, anche se aveva dovuto subire una battuta d'arresto ed una crisi rovinosa nell'immediato dopoguerra.¹¹² Negli

¹¹⁰ WALTER LIPPMANN, *The Permanent New Deal*, in EDWIN C. ROZWENC ed., *The New Deal. Revolution or Evolution?*, Boston, 1959, pp. 37, 36, 44. Per una rivalutazione del ruolo di Herbert Hoover, cf. WILLIAMS, *Storia* cit., pp. 506-513; dello stesso autore *A Vote for Herbert Hoover*, «New York Review of Books», XV, 8, 1970.

¹¹¹ BERNSTEIN, *The New Deal* cit., p. 264.

¹¹² Cf. DULLES, *Storia* cit., pp. 218-237.

anni Trenta si realizzò una sorta di alleanza fra la classe operaia organizzata e « i rappresentanti degli interessi a lunga scadenza della classe capitalista, che si rendono conto che la preservazione del sistema richiede un livello ragionevolmente alto di occupazione »; un'alleanza che « si è dimostrata vantaggiosa per i lavoratori finché è durata »,¹¹³ fornendo loro legislazione sociale, riconoscimento e tutela di certi diritti, abolizione di alcune forme di sfruttamento più vergognose. Più in generale essi acquistavano « il riconoscimento che il problema delle condizioni di lavoro non era più soltanto una questione riguardante il lavoratore e il suo datore di lavoro, ma tutta la società ».¹¹⁴ Ma da qui al « potere politico » c'è un salto qualitativo non indifferente; ammenochè non ci si riferisca all'asfittico, consolatorio e, tutto sommato, ovvio « countervailing power » teorizzato da John K. Galbraith.¹¹⁵

Come già per la politica e la legislazione del periodo progressista, anche per il New Deal il principale problema fu quello di garantire il controllo e la pace sociale nell'industria in una fase di generale risveglio del radicalismo operaio che si esprimeva in una conflittualità molto vivace, in scioperi prolungati, in scontri di piazza. La nuova ondata di lotta, inoltre, provocò la spaccatura della A.F.L., l'organizzazione sindacale unitaria e tradizionalmente conservatrice, la formazione del C.I.O. sulla base dell'unionismo industriale e non di mestiere, la rivitalizzazione del movimento socialista e l'affermarsi dei comunisti. Fu proprio sulla spinta di questo movimento, che ebbe una delle sue punte più acute nel 1934, quando un minaccioso « tuono a sinistra » sembrò scuotere gli Stati Uniti, che Franklin D. Roosevelt fu costretto alla cosiddetta « svolta a sinistra » del « secondo New Deal », con le sue

¹¹³ PAUL SWEEZY, *Capitalismo monopolistico e socialismo*, in SHIGETO TSURU ed., *Dove va il capitalismo?*, Milano, 1962, p. 87.

¹¹⁴ DULLES, *Storia* cit., p. 259.

¹¹⁵ Cf. JOHN K. GALBRAITH, *Il capitalismo americano*, Milano, 1965, pp. 141, 142, 137, 151, 156, 119, 118; per un giudizio di Hofstadter sulla posizione di Galbraith, cf. *What Happened to the Anti-Trust Movement?*, in *The Paranoid Style* cit.; secondo H. questo libro di J.K.G. ha fatto più di qualsiasi altro per riconciliare l'opinione pubblica liberale con la scomparsa della concorrenza, offrendo in cambio il principio del « countervailing power » (p. 227); tuttavia il potere della « managerial class » è talmente forte che non si può essere affatto sicuri che ci siano contropoteri effettivi (p. 237).

venature anti-business e l'approvazione del National Labor Relation Act (Wagner Act).¹¹⁶ Come lo stesso William Leuchtemburg deve riconoscere, « persino il Wagner Act e il movimento per il sindacalismo industriale furono ispirati in parte dal desiderio di porre un argine alle formazioni operaie 'squilibrate ed estremiste' ». ¹¹⁷ E Daniel Bell nota: « L'amministrazione Roosevelt assicurò (al sindacato) mediante la legge, due protezioni eccezionali: primo, l'obbligo legale per il datore di lavoro di negoziare contratti collettivi con i sindacati; e secondo, la concessione di un diritto di rappresentanza *esclusiva* ad un *solo* sindacato nell'ambito di una definita unità di contrattazione ». Ma furono proprio queste condizioni che portarono il sindacato ad entrare a far parte del « sistema di controllo imprenditoriale ». Esso infatti veniva a svolgere per l'azienda una « funzione fondamentale » in quanto « si assume la difficile funzione di precisare la scala di priorità delle rivendicazioni, e così facendo non solo libera la direzione aziendale da molte grane politiche, ma diventa un cuscinetto fra la direzione aziendale e il risentimento dei dipendenti ». In secondo luogo « il sindacato spesso si assume il compito di disciplinare i lavoratori quando la direzione aziendale non è in grado di farlo. Questo avviene soprattutto durante gli scioperi 'spontanei', quando i lavoratori rifiutano di riconoscere l'autorità della direzione, ma vengono costretti a tornare al lavoro dai sindacati, i quali, per la logica dell'accordo collettivo, debbono far osservare i patti ». ¹¹⁸ Per svolgere bene questo ruolo evidentemente il sindacato aveva bisogno di una certa autorità che gli veniva abbastanza tranquillamente « concessa » dallo stato: c'era, è vero, l'opposizione di una parte del *big business*, che tuttavia era guidata « non dalla grande impresa azionaria ma dagli ultimi imprenditori-proprietari » (Du Pont, Ford), mentre la *corporation*, che aveva bisogno della regolamentazione statale e della pianificazione, era molto più disposta

¹¹⁶ Cf. LEUCHTEMBURG, *Roosevelt* cit., pp. 89-110; SCHLESINGER, *L'avvento del New Deal* cit., pp. 383-395, 405-419; *Gli anni inquieti, 1935-36*, Bologna, 1965, cap. I; BERNSTEIN, *The New Deal* cit., pp. 272-275; DULLES, *Storia* cit., pp. 244-249, 260-280.

¹¹⁷ LEUCHTEMBURG, *Roosevelt* cit., pp. 310-311.

¹¹⁸ DANIEL BELL, *Violenza e politica*, Milano, 1954, pp. 149, 152, 153. Le sottolineature sono dell'A.

non solo ad accettare innovazioni quali la N.R.A., ma anche ad utilizzare dei sindacati forti in un ruolo che il sempre brillante J. K. Galbraith sintetizza acutamente come « sussidiario e di comunicazione ».¹¹⁹

In conclusione, malgrado tutta una serie di innovazioni politiche e sociali — l'estensione dei programmi di assistenza, la crescita del potere federale, il rafforzamento dell'esecutivo, persino una certa limitazione dei diritti di proprietà — il New Deal si muoveva sostanzialmente nella stessa direzione e con gli stessi scopi di tutta la classe dirigente più cosciente del XX secolo, la preservazione del sistema e dei suoi rapporti di classe e quindi di potere. « Le forme liberali del New Deal » — conclude Bernstein — « non trasformarono il sistema americano; esse conservarono e protessero il capitalismo delle corporations, occasionalmente assorbendo parte dei programmi più radicali. Non ci fu alcuna significativa redistribuzione di potere nella società americana, solo un limitato riconoscimento di altri gruppi organizzati, raramente di interessi o esigenze non organizzate ».¹²⁰ Si tratta insomma di una continuità che si realizza non (o non soltanto) in una identità di « vocabolario » o di « retorica », di strumenti o di stile, di ideologie o di « persone »,¹²¹ ma in una sostanziale omogeneità di fini che quelle politiche si propongono e di interessi di classe che le gestiscono.

§ 9. Dopo *L'età delle riforme* Richard Hofstadter pubblica nel 1963 *Anti-Intellectualism in American Life*, un'analisi del ruolo degli intellettuali nella società americana, e una raccolta di saggi, *The Paranoid Style in American Politics* (1965): di entrambi abbiamo già avuto modo di occuparci abbastanza diffusamente nelle pagine precedenti. Di gran lunga più importante e significativo, dal punto di vista che ci siamo proposti in questa ricerca, è invece *The Progressive Historians*,¹²² pubblicato nel 1968, che è anche praticamente l'ultima sua opera di rilievo, una sorta di testamento

¹¹⁹ GALBRAITH, *Il nuovo stato industriale*, Torino, 1968, pp. 264, 266.

¹²⁰ BERNSTEIN, *The New Deal* cit., p. 264.

¹²¹ HOFSTADTER, *L'età* cit., pp. 237, 303 n. 36.

¹²² RICHARD HOFSTADTER, *The Progressive Historians*, New York, 1968.

spirituale.¹²³ Hofstadter si propone, in questo sostanzioso saggio, di analizzare e criticare l'opera degli storici progressisti e la loro fondamentale influenza su tutta la storiografia americana della prima metà del XX secolo, e contemporaneamente di definire se stesso, la propria personalità culturale, attraverso un confronto con il proprio passato, con i propri « padri intellettuali ». Le ragioni di questo libro sono infatti duplici: da una parte — « da un punto di vista pubblico, impersonale » — fare il punto del lavoro di critica sviluppato negli ultimi vent'anni, un periodo particolarmente ricco e produttivo, « durante il quale gli storici progressisti sono stati accuratamente sezionati, ampiamente criticati, talvolta ferocemente, e soggetti ad una completa rivalutazione »; dall'altra ritornare alle proprie origini culturali e ricercare la propria « identità intellettuale » attraverso lo sforzo di misurarsi con — e di distinguersi da — coloro che lo hanno preceduto e influenzato; infatti, dice Hofstadter, nel momento in cui egli cominciò ad avere una qualche identità come storico, fu il lavoro di questi uomini, soprattutto Beard e Parrington, che gli fornì le « idee-guida per comprendere la storia americana ». Naturalmente, il nostro autore lo capisce, non si tratta soltanto della « perenne battaglia che combattiamo con i nostri padri », non si tratta affatto di un « generational gap »: in realtà i tempi sono cambiati, gli storici progressisti scrivevano per soddisfare bisogni che ora non sono più sentiti, tanto è vero che i loro schemi di riferimento sembrano agli storici di oggi troppo lontani e « nostalgici »; questa nuova generazione di studiosi, cresciuti durante la grande depressione e la seconda guerra mondiale « non potrebbe più condividere la semplice fede degli scrittori progressisti nella sufficienza del liberalismo americano ». Anche per questo, quindi, l'atteggiamento di Hofstadter sarà abbastanza distruttivo; eppure egli spera che qualche segno della sua affezione a questi scrittori resti visibile; e il giudizio che dà può non essere affatto definitivo: « Di tanto in tanto ho cambiato parere riguardo a ciascuno di questi uomini, e

¹²³ Successivamente R.H. ha pubblicato *The Idea of A Party System: The Rise of Legitimate Opposition in the United States, 1780-1840*, Berkeley and Los Angeles, 1969; *American Violence. A Documentary History*, New York, 1970 (curata insieme a Michael Wallace); *America at 1750: A Social Portrait*, New York, 1971.

non è affatto inconcepibile per me che possa cambiarlo di nuovo»; infatti, proprio in questi anni, « alcune delle revisioni sono state a loro volta revisionate, e forse con buoni risultati ».¹²⁴

Nei confronti di questi storici Hofstadter assume un atteggiamento molto flessibile e articolato, « storico » ma sempre in qualche modo collegato alle esigenze del presente, all'urgere di una realtà sociale in movimento che pone nuove domande. Egli analizza correttamente il ruolo svolto dagli storici progressisti che, pure con differenti strategie e con diverse intensità di temperamento, portarono la problematica degli storici americani « fin dentro il controverso mondo politico del nuovo secolo e nell'orbita intellettuale del movimento progressista ». Mentre la storiografia precedente era stata caratterizzata dal distacco, quando non dalla ostilità nei confronti delle aspirazioni popolari, la storiografia del XX secolo diventò con loro « critica, democratica, progressista ». Essi tolsero la cultura storica dalle mani « dei Bramini e delle classi soddisfatte », che fino ad allora ne avevano avuto il monopolio, e la resero responsabile verso « i bisogni intellettuali del nuovo tipo di Americani che stavano cominciando a formare una intelligentsia produttiva in rapido sviluppo ». I loro stessi strumenti e metodi d'approccio sono funzionali alla loro collocazione intellettuale e al bisogno del movimento progressista di trovare una propria « coscienza » e un proprio passato; pure mediati da coscienze culturali molto vivaci, gli schemi di riferimento dei Progressive Historians sono quelli del movimento nel suo complesso, e quindi con tutti i rischi connessi ad una forma di « storia impegnata »; infatti « lo storico attivista che pensa di derivare la sua linea politica dalla storia, rischia in realtà di derivare la sua storia dalla sua linea politica, e può essere portato a commettere il peccato capitale dello storico: perdere il rispetto per l'integrità, l'indipendenza, la completezza, del passato ». Finisce così che essi possono peccare di una sorta di « presentismo », come Beard che critica il costituzionalismo del 1913 attraverso la Costituzione del

¹²⁴ HOFSTADTER, *The Progressive* cit., pp. XIII-XV passim. Sulla riscoperta e rivalutazione di questi storici, ad opera soprattutto della Nuova Sinistra, vedere STAUGHTON LYNDE, *Beyond Beard*; MICHAEL LEBOWITZ, *The Jacksonians: Paradox Lost?*, entrambi in BERNSTEIN, *Toward A New Past* cit.

1787, o Parrington che assimila Roger Williams e Thomas Hooker alla rivolta democratica dell'Era Progressista.¹²⁵

Considerando che — pure con tutti i propri limiti — il merito principale del revisionismo storico degli anni Cinquanta è stato « la riscoperta della complessità nella storia americana », egli rimprovera a Turner, Beard e Parrington di avere strumentalizzato il passato, di averlo reso troppo semplice e troppo funzionale alla lotta politica. Questo riguarda soprattutto la loro visione conflittuale, l'aver individuato l'esistenza di uno scontro perenne fra il mondo degli affari e il populismo che — secondo Hofstadter — non fa altro che proiettare retrospettivamente, in maniera alquanto imprecisa, le lotte sociali del presente; altrettanto vale per l'interpretazione economica che rischia continuamente di diventare determinismo storico o teoria cospirativa della storia.

A Turner, per esempio, rimprovera di avere espresso la sua teoria della frontiera in una serie di asserzioni troppo ampie e vaghe, che sembrano escludere tutte le interpretazioni diverse da quella da lui proposta; egli aveva affermato, come teorico, che « in verità, non esiste una chiave unica per comprendere la storia americana »; ma poi, nella spiegazione del fatto concreto, sembra dimenticarsene, e Hofstadter cita decine di proposizioni da cui si può ricavare che « la disponibilità di terra e il processo di insediamento nel West 'spiegano' lo sviluppo americano ». Una asserzione come questa, certamente, non può non suscitare imbarazzo. Al contrario, secondo il nostro autore, si deve abbandonare la « ristretta, rozza concezione » della frontiera come il luogo in cui la società civilizzata viene a contatto con « the wilderness », e considerare piuttosto « il grande West in relazione allo sviluppo economico americano »; dobbiamo ricordare altresì che « la 'valle della democrazia' non ha alcun monopolio della democrazia ». Cioè: una parte rilevante della tradizione americana è stata determinata non tanto dalla frontiera in sé, quanto piuttosto dall'intero processo di mobilità e colonizzazione che ha caratterizzato tutta una fase della storia americana, e che, non bisogna dimenticarlo, non è stato solo un fenomeno agrario, ma anche urbano, di speculatori e capitalisti, di intervento statale e di costruttori di ferrovie.

¹²⁵ HOFSTADTER, *The Progressive* cit., p. 42, 43, XVI, 464, 465.

La frontiera, il West, non è che una delle componenti della realtà americana. Nessuno storico che voglia spiegarne lo sviluppo delle istituzioni può fare a meno di considerare altri fattori: il carattere protestante della società americana, soprattutto per ciò che riguarda il suo dinamismo e la sua morale economica; la mancanza di una precisa e condizionante eredità feudale; l'immigrazione « selettiva »; l'eredità del pensiero e delle istituzioni inglesi; le peculiarità del federalismo, dei rapporti etnici e religiosi, della schiavitù. Se ciò sarà fatto, « il ruolo della frontiera sarà collocato nella sua giusta dimensione ». Infine Hofstadter mette giustamente in rilievo il carattere patriottico e nazionalista di una tale impostazione; « un'enfasi eccessiva sulla frontiera incoraggia l'auto-compiacimento, l'anti-intellettualismo, e in fondo viene a negare la funzione degli intellettuali come critici sociali »; al di là delle idee politiche personali di Turner, la dinamica interna delle sue tesi è tale che esse portano alla convinzione che « l'America è del tutto originale, unicamente virtuosa », e che essa non ha affatto elaborato un contributo o una variante della democrazia: al contrario, « ne possiede il monopolio ».¹²⁶

Lo stesso schema critico è utilizzato nei confronti di Beard e del suo saggio sulla Costituzione. Per Hofstadter il libro può essere letto legittimamente in due modi: come un tentativo di sostituire una versione astratta e rarefatta delle origini delle idee costituzionali con un resoconto fondato sul « realismo economico e sociologico »; oppure come « una rozza espressione di determinismo economico che cerca di ridurre la politica a motivi di tornaconto personale », o a motivi di classe così legati a interessi personali che la distinzione perde importanza. Da una parte, a convalidare la prima ipotesi, abbiamo le dichiarazioni esplicite di Beard; dall'altra, a favore della seconda ipotesi, ci sono le sue analisi concrete. Secondo il nostro autore, entrambe le valutazioni sono esatte in quanto colgono la centrale ambiguità del testo, « un prodotto dell'ambivalenza delle sue convinzioni e del suo temperamento ». Nel corso dell'analisi, tuttavia Hofstadter si dimostra molto più convinto della sua seconda ipotesi, a cui aggiunge, come altro elemento negativo del lavoro, la drastica affermazione di un conflitto polarizzato fra « le forze del mondo degli affari e quelle del populismo ».

¹²⁶ *Ibidem*, pp. 442, 120, 122, 159, 160, 161, 146-147, 149.

Ciò, a suo parere, nasconde il fatto che l'America era formata soprattutto da classi medie e che non esisteva affatto una *élite* unificata a livello nazionale contro una massa agraria più o meno omogenea: in realtà le divisioni politiche tagliavano in verticale tutte le classi, anche l'*élite*. Alcuni elementi del discorso beardiano sono in verità salvati — soprattutto il ruolo svolto da una classe dirigente dinamica e di origine urbana e commerciale nella formazione e nella approvazione del documento costituzionale — ma sono poi snaturati nella loro collocazione; infatti « ciò che vi è di valido nelle intuizioni di Beard può essere conservato solo a patto di ridurlo alle sue più giuste dimensioni » e questo può essere realizzato con più credibilità costruendo una interpretazione del tutto nuova e originale, nell'ambito della quale calare alcune sue categorie, se e quando diventano rilevanti e necessarie. L'ipotesi di interpretazione alternativa offerta da Hofstadter è che il problema in discussione nel 1787 non era affatto se il nuovo governo doveva o no proteggere la proprietà — cosa su cui erano tutti d'accordo — o se esso doveva essere più o meno democratico; la questione reale era se « l'unione americana sarebbe diventata uno stato nazionale » o no. Su questi problemi naturalmente ci fu un conflitto; ma proprio perché non riguardava classi contrapposte ma passava attraverso ciascuna di esse, tale conflitto fu superato con « straordinaria prontezza e facilità ». Ciò non significa che la Costituzione fu approvata in un paese completamente democratico — la democrazia è sempre relativa ed esiste una continua tensione fra ciò che è e ciò che si desidera che sia — ma è fuori dubbio che quel documento « rappresentò... una fase dello sviluppo democratico americano », un passo avanti delle istituzioni democratiche nel loro cammino dal livello locale e statale a quello nazionale. Charles Beard non comprende questo perché non analizza la società americana del Settecento con metodo comparativo, in relazione a quel preciso momento storico, ma ha in mente, come strumento critico, la democrazia teorizzata e voluta dai populistici e progressisti un secolo dopo.

Ancora più severo e critico Hofstadter si dimostra nei confronti di Parrington. Egli riconosce senz'altro l'importanza della sua opera la quale — malgrado molti errori — ha stimolato « un nuovo intenso interesse per la storia intellettuale americana »; tut-

tavia ne mette impietosamente in evidenza i limiti di schematismo, i pregiudizi, lo stretto determinismo, quando non addirittura le deformazioni plateali dovute, per esempio, ad una conoscenza molto approssimativa del pensiero politico europeo. Soprattutto egli non riuscì a capire che la storia delle idee politiche è composta essenzialmente di peculiarità e di variabili individuali, e che quindi nel trattare con essa, è necessaria « una certa finezza di tatto ».¹²⁷

In sintesi, dunque, questi sono i fattori che rendono i Progressive Historians molto vulnerabili e che quindi devono essere evitati: « il loro accento talvolta troppo esclusivo sui fattori geografici o economici, la loro disposizione a polarizzare e semplificare, a vedere la storia come il prodotto di astratti universali, a vedere i conflitti del passato come direttamente analoghi a quelli del presente, la loro enfasi riduttiva sui motivi, la loro tendenza al manicheismo, i loro occasionali sbandamenti verso le interpretazioni cospirative dei fatti ». Contro tutto questo Hofstadter rivendica un tipo di approccio più aperto e flessibile, che tenga conto della complessità del reale, dei suoi aspetti razionali come di quelli emozionali, mitici e simbolici che vanno a formare quella che egli definisce la « penombra sociologica della vita politica ». Questo non significa però aderire in toto alla scuola del consenso, di cui, come sappiamo e come egli stesso riconosce, era stato uno dei precursori esprimendo forse per primo quell'idea nell'introduzione a *La tradizione politica americana*, e sviluppandola poi « frammentariamente » in altri scritti, fra cui, da non dimenticare, in alcuni dei commenti su Beard che abbiamo appena esposto. Infatti ora, dopo vent'anni, qualcosa è cambiato: « Spero che il mio attuale atteggiamento nei confronti della 'consensus history' sia qui chiarito, nella misura in cui un atteggiamento essenzialmente ambivalente può essere chiarito. Confido che sarà evidente che mentre continuo ad usare alcune intuizioni derivate dalla 'consensus history', essa non mi soddisfa più come dieci o venti anni fa ».

Il consenso non si presenta più come uno strumento interpretativo per comprendere certi fenomeni, ma solo come « una proposizione essenzialmente negativa », una « contro-affermazione più che uno strumento empirico »; esso stabilisce « i confini della scena » e ci rende capaci di porre dei limiti precisi alle nostre in-

¹²⁷ *Ibidem*, pp. 216, 226, 230, 231, 277, 283, 377, 395.

dagini; proprio per questo esso ha avuto « certi significativi, anche se transitori, meriti », avendo permesso una riconsiderazione della storiografia progressista. Ciò è stato facilitato dal fatto che la « consensus history » era particolarmente funzionale ad un momento di riflessione di tipo conservatore sulla storia nazionale americana ed ha quindi potuto svilupparsi in un ambiente ricettivo. Ma non bisogna credere, a parere di Hofstadter, che essa sia « intrinsecamente legata ad una ideologia conservatrice »; infatti essa trova le proprie origini tanto in Marx quanto in Tocqueville; né d'altra parte alcun marxista realistico potrebbe negare il carattere sostanzialmente e omogeneamente liberal-borghese della nostra società. Tanto è vero che proprio in questi anni si sta assistendo alla nascita di una « interpretazione consensuale di sinistra ».¹²⁸

D'altra parte oggi, negli anni Sessanta, « nel mezzo di un'acuta e pericolosa crisi » il cui sbocco è impossibile prevedere, si pone come problema immediato quello di superare questo tipo di approccio, ritornando alla affermazione dell'esistenza del conflitto nella vita e nel pensiero americano, senza per questo dover necessariamente ricadere « nelle braccia dei progressisti »; ciò è possibile solo nella misura in cui si diventa consci che « conflitto e consenso hanno bisogno l'uno dell'altro ». Esiste cioè un rapporto dialettico fra queste due categorie che permette alla società di procedere ricomponendo su una base di compromesso i propri conflitti interni e mantenendosi in un equilibrio sempre precario ma garantito, in fin dei conti, da un sottile, intangibile ma vitale « consenso morale » che Hofstadter definisce « comity ». *Comity* è il rispetto reciproco, il rispetto delle regole del gioco, il considerare la lotta con il proprio avversario come non antagonista, ma interna ad un quadro di valori generalmente condivisibili e condivisi. Tuttavia questa *comity* non è un dato perenne, ma un fatto storico che si realizza in forme storiche, e che talvolta può anche rompersi e che di fatto si è rotto: durante la Rivoluzione, per esempio, o nella Guerra Civile, o nei momenti più acuti di tensione etnica e razziale. Inoltre non tutti i gruppi sono stati sempre « egualmente

¹²⁸ *Ibidem*, pp. 463, 443, 444 n. 3, 452, 453, 450-452; a proposito della interpretazione consensuale di sinistra, cf. IRWIN UNGER, *The 'New Left' and the American History*, « The American Historical Review », LXXII, 4, 1967, p. 1245.

o pienamente inclusi nel sistema»: i cattolici, per esempio, furono accettati solo molto lentamente; i negri non ne hanno mai fatto realmente parte; ancora oggi questo è uno dei problemi fondamentali della democrazia americana, uno dei motivi della sua profonda crisi.¹²⁹

§ 10. Come nota Robert E. Brown in una recensione non proprio benevola di *The Progressive Historians*, Hofstadter «è turbato dagli aspetti rivoluzionari della società odierna, dal ruolo che lo storico deve avere in questa rivoluzione, e da quali dovranno essere nel futuro gli scopi sia dello storico che della società».¹³⁰ In effetti questa preoccupazione permea tutta l'opera e ne costituisce uno dei fili conduttori impliciti e, nell'ultimo capitolo in particolare, espliciti; essa è tuttavia presente, appunto, come turbamento, angoscia, ma non come consapevolezza ragionata e razionale, storica e politica. La crisi è recepita da Hofstadter come un fatto esistenziale, come rottura di uno schema di valori che è il suo, in cui egli si riconosce, in cui crede. Essa insinua nella sua mente il dubbio, l'incertezza, l'intelligenza della necessità di uno sforzo per comprendere una realtà che sfugge di mano, che non è più omogenea ai vecchi canoni di giudizio. Il suo intelletto è sufficientemente aperto e flessibile per comprendere la drammaticità della situazione e la sua portata negativa — distruttrice; sa individuarne anche alcuni caratteri e ricercarne i precedenti — la violenza, per esempio, che non è certamente un fungo velenoso nato improvvisamente nel paradiso americano, ma piuttosto un motivo ricorrente della sua storia. Malgrado tutto ciò, è tuttavia irrimediabilmente fuori della crisi — o meglio, ne è dentro come oggetto dilaniato e non come soggetto attivo e partecipe che agisce per trovare o costruire uno sbocco. Egli è senz'altro parte del problema ma non certo della soluzione. La guerra, la violenza, l'odio razziale sono per lui interrogativi sconvolgenti — che tuttavia restano senza una risposta.

Lo storico che ha spiegato l'origine dell'imperialismo americano alla fine del XIX secolo con «la crisi psichica degli anni Novan-

¹²⁹ HOFSTADTER, *The Progressive* cit., pp. 459, 463, 454, 455.

¹³⁰ «The Journal of Southern History», XXXV, 2, 1969, p. 243.

ta », ¹³¹ non può certo avere una soluzione per un problema che pure è importante per lui: « Perché, con tanta casuale impulsività, ci siamo trascinati in guerre come quelle con l'Inghilterra, il Messico, la Spagna, e il Vietnam del Nord? ». Dove, fra l'altro e significativamente, l'accento drammatico sembra essere posto non tanto sul fatto sostanziale dell'essere entrati in guerra, sul perché di un certo tipo di politica estera, quanto piuttosto sui modi in cui queste decisioni sono state prese, su quella strana « casuale impulsività », un po' generosa e un po' spacciona che caccia spesso gli Americani in un sacco di guai... Il che denota, nella migliore delle ipotesi, una ben scarsa considerazione della classe dirigente americana; nella peggiore, una totale incomprensione della storia.

Così per la violenza. « Come possiamo spiegare il fatto che molto prima di avere delle organizzazioni operaie potenti e militanti, abbiamo avuto alcuni dei più acuti e violenti scioperi della storia del movimento operaio internazionale? ». Hofstadter è conscio che, malgrado la mancanza del feudalesimo e di una solida tradizione socialista, la storia americana non è stata certamente una dolce avventura; infatti « un densissimo libro potrebbe essere scritto sulla violenza nella vita americana », dalle rivolte dell'era coloniale ai *riots* e agli assassinii politici degli anni Sessanta del nostro secolo. ¹³² Una proposta quanto mai affascinante, a cui non a caso dedicherà qualche tempo negli ultimi anni della sua vita, pubblicandone i primi risultati, in collaborazione con Michael Wallace, in *American Violence. A Documentary History* (1970), una opera che raccoglie una massa enorme di documenti e testimonianze che, sottolinea l'autore, non devono essere affatto considerate per il loro carattere sensazionale o « come materiale per un *muckraker* », ma come pezzi significativi della storia della civiltà americana, una civiltà che egli definisce come una « gun culture ». Qui Hofstadter cerca di formulare alcune ipotesi che, pur senza pretendere di dare una spiegazione complessiva del fenomeno, cercano di individuarne alcuni elementi caratteristici: innanzitutto la capacità che gli Stati Uniti hanno avuto di produrre « uno straordinario volume di violenza senza sviluppare una tradizione rivoluzionaria », ché anzi essa

¹³¹ HOFSTADTER, *Cuba, The Philippines and Manifest Destiny*, in *The Paranoid Style* cit., p. 150.

¹³² HOFSTADTER, *The Progressive* cit., p. 462.

è quasi sempre stata di tipo conservatore, di destra, esercitata dai bianchi, dagli imprenditori, dalla polizia, contro negri, lavoratori, dimostranti; in secondo luogo il fatto che essa ha trovato il suo terreno più fertile non nei conflitti di classe, ma sostanzialmente nelle « tensioni etniche, religiose e razziali » soprattutto nelle città, dove il « melting pot » non ha funzionato. Questo però fino alla svolta dell'ultimo decennio; da allora in poi non solo comincia ad essere predicata ed attuata anche dalla sinistra radicale, presso la quale si può osservare una « crescente mistica della violenza », ma anche viene considerata come più pericolosa in quanto « si pone degli obiettivi politici più precisi che nel passato, è più intimamente legata a fondamentali ragioni sociali,... e tocca la vulnerabile sensibilità della classe media agiata ». In ogni caso, tuttavia — e qui ritorna l'angoscia e la preoccupazione — in una nazione conservatrice come l'America è, « il più serio dei pericoli viene non dalle attività dei giovani militanti, bianchi o neri, ma dalla forza della reazione che può sorgere da una crescente polarizzazione della società ».¹³³

Consapevole quindi del fatto che questi elementi di conflitto esistono e sono rilevanti — anzi, la loro riscoperta è « una delle più importanti eredità intellettuali degli anni Sessanta »¹³⁴ — e che, di conseguenza, non possono essere ignorati alla maniera degli storici consensuali, il nostro autore cerca di inquadrarli in un nuovo schema che, come abbiamo visto, cerchi di superare la diatriba, che rischia di diventare sterile, fra conflitto e consenso mediante « una combinazione dei due, con la complessità piuttosto che l'acuta polarizzazione come principale ingrediente, e una società caratterizzata dalla 'comity' come ultimo risultato ».¹³⁵ Solo che questa *comity* non è intesa da Hofstadter come uno scopo « politico » da realizzare nella società di domani — come sembra credere Robert E. Brown — quanto piuttosto come un dato già esistente ed esistito nella esperienza americana, anzi come un criterio di interpretazione del suo passato e del suo presente.

Hofstadter ha ragione quando afferma che la contrapposizione fra conflitto e consenso è senza significato, in quanto questi due

¹³³ *American Violence* cit., pp. 475, 24, 10, 12, 29, 11, 42.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 3.

¹³⁵ BROWN, recensione cit., p. 244.

fattori sono legati fra loro in un rapporto dialettico, e in quanto entrambi operano e si realizzano contemporaneamente nella società in una continua ricerca di equilibrio; bisogna tuttavia tenere ben presente che conflitto e consenso non sono categorie metafisiche, astrattamente poste, che lottano e si confrontano in una « società » non meglio definita, ma che esse sono uno dei modi di espressione politica di una certa determinata realtà sociale, strettamente correlata ai rapporti di potere e di classe presenti nella società stessa. Ciò significa che i rapporti fra conflitto e consenso sono dialettici in quanto sono dialettici i rapporti fra le classi e in quanto la lotta di classe non si presenta se non raramente come aperta rottura dello status quo, come aperta violenza rivoluzionaria o contro-rivoluzionaria. Nei momenti di « normalità », di « legge ed ordine », questa dialettica continua a funzionare, i rapporti di forza continuano a sussistere e magari a modificarsi, attestandosi su posizioni di compromesso e di equilibrio sempre nuove, per cui, per esempio, la classe dominante può trovarsi costretta — quando il conflitto diventa acuto — a porre dei limiti all'esercizio del proprio potere e a riacquistare così, attraverso un pacchetto di concessioni, il consenso al sistema esistente. In altri momenti invece, quando tensioni e contraddizioni si sommano e si sovrappongono al punto che la lotta di classe rompe i limiti — le regole del gioco — posti dalla classe dominante, il consenso può essere riconquistato attraverso la repressione violenta dei dissenzienti e la loro eliminazione dalla scena politica. (A meno che, naturalmente, non si dia il caso di una rivoluzione vittoriosa). Se questo è vero, come a mio parere è vero, l'analisi del concetto di *comity* deve procedere molto cautamente e con le dovute distinzioni. Dice Hofstadter che la *comity* esiste in una società nella misura in cui gli interessi che in essa si contrappongono e si combattono hanno un minimo di rispetto e di considerazione reciproca: « un partito o un interesse cerca di battere l'interesse antagonista su questioni di azione politica, ma contemporaneamente cerca di evitare una sconfitta totale dell'opposizione, negando la legittimità della sua esistenza o dei suoi valori, o infiggendo ad essa delle umiliazioni estreme e gratuite » che vadano al di là del singolo problema in discussione; è sempre presente « la coscienza che l'opposizione potrà essere un giorno al governo ». *Comity* è dunque una forma

di « consenso morale », piú flessibile in quanto ammette la rottura, ma forse solo piú astuta di quella teorizzata dalla « consensus history ».¹³⁶

Bisogna dire, prima di tutto, che vale anche per questo concetto ciò che Hofstadter rimprovera al consenso, e cioè che esso si dovrebbe supporre che sia il risultato di una articolazione di istituzioni e non di « un'armonia di pensiero ». E invece il nostro autore parla di « un minimo rispetto reciproco », e solo in altro luogo e ad altro proposito afferma la necessità di ristudiare « il ruolo dei partiti e delle altre istituzioni » e di scrivere « un resoconto piú sofisticato dei tipi di conflitto che (gli storici progressisti) hanno ignorato ».¹³⁷

Comity è quindi, nel significato hofstadteriano, un concetto astratto e metastorico, che può acquistare consistenza, concretezza, e quindi un senso storico, solo se lo si articola e lo si cala in situazioni determinate.

Comity come rispetto reciproco e rispetto delle regole del gioco è un termine che ha un valore politico reale, strutturale, nei rapporti fra i gruppi e partiti della classe dominante, che si combattono fra loro per la divisione dell'esercizio del potere, ma sono sempre pronti a formare fronte comune per il mantenimento dell'ordine sociale esistente. Nota Gabriel Kolko che, anche se i vari gruppi o partiti sono geograficamente sparsi e magari spesso sono in concorrenza fra di loro, apparendo in superficie come gruppi di interesse in conflitto anziché come una classe unitaria, « ciò che è d'importanza fondamentale non è tanto la questione di sapere chi vince e chi perde, ma entro quale tipo di struttura socioeconomica *tutti* vogliono competere, e il rapporto fra essi e il resto della società, un rapporto costruito in modo tale da definirli come una classe. (...) L'eventualità che essi si trovino in disaccordo sulle scelte ha meno importanza del fatto che sono essi a stabilire i limiti dell'universo politico ».¹³⁸ È, a mio parere, abbastanza

¹³⁶ HOFSTADTER, *The Progressive* cit., p. 454; cf. la recensione di DAVID M. POTTER, *The Art of Comity*, « New York Review of Books », XI, 10, 1968.

¹³⁷ HOFSTADTER, *The Progressive* cit., pp. 461, 463.

¹³⁸ GABRIEL KOLKO, *The Roots of American Foreign Policy. An Analysis of Power and Purpose*, Boston, 1969; trad. it. *Le radici economiche della politica americana*, Torino, 1970, pp. 24-25.

ovvio sottolineare a questo punto che questi gruppi sono tenuti insieme non tanto e non solo da un « fondamentale rispetto reciproco », quanto piuttosto da un concreto e consistente « interesse comune », e che quello è in grande misura condizionato da questo.

Comity diventa invece un dato in gran parte ideologico quando viene invocato nei rapporti fra classi antagoniste, fra la classe dominante e le classi subordinate ed oppresse. In questo caso, in cui esistono degli interessi realmente in contrasto, il rispetto reciproco non è altro che un dato tattico — frutto di un compromesso temporaneo — oppure il prodotto di un processo di manipolazione ideologica, culturale, e, in ultima istanza, fisica, che viene esercitata dai detentori del potere sull'intero universo sociale, riuscendo così, spesso, non solo a reprimere le manifestazioni conflittuali, ma anche a mistificarne i contenuti o addirittura l'esistenza. È un fatto tuttavia, che, oggettivamente — e Hofstadter osserva giustamente che « certamente la gravità dei conflitti politici non può essere misurata in base al fatto se essi producono o no una teoria politica sistematica »¹³⁹ — è un fatto, dicevamo, che si sono trovati fuori del « covenant of comity » non solo gli immigrati e i cattolici, per un certo periodo, e i negri, tuttora, ma anche coloro che hanno, in qualche modo, messo in discussione questioni centrali per l'esistenza del sistema: le Unions all'inizio del movimento operaio, gli abolizionisti radicali, i movimenti agrari populistici, le minoranze etniche, gli Industrial Workers of the World, gli anarchici e i socialisti, gli immigrati degli anni Venti del ministro Palmer, i comunisti vittime del H.U.A.C. di McCarthy, e oggi i militanti neri, gli studenti radicali, gli operai degli scioperi selvaggi. Tutti questi esempi dimostrano che « quando i movimenti sociali e politici non legittimano l'ordine esistente, il consenso diventa conformismo obbligatorio e repressione »;¹⁴⁰ e confermano che un rapporto di *comity* non può essere altro che un rapporto tra eguali, fra individui o gruppi che condividono la medesima condizione sociale, il possesso e l'uso del potere oppure l'esclusione. Altrimenti diventa necessariamente una relazione di subordinazione in cui l'ideologia del « rispetto delle regole del gioco » assume la funzione di strumento di integrazione della conflittualità sociale, di crea-

¹³⁹ HOFSTADTER, *The Progressive* cit., p. 457.

¹⁴⁰ KOLKO, *Le radici* cit., p. 30.

zione e organizzazione del consenso intorno ai modelli, alle prospettive, alle decisioni, agli interessi della classe dominante.

E per chi dissente esiste sempre la libertà di diventare una vittima del processo sociale e della storia, mentre « un intero corpo di leggi sulla sedizione, lo spionaggio, l'anarchia criminale e le questioni sindacali viene tenuto di riserva per l'appropriato momento e per il momento in cui il consenso ideologico e sociale esistente durante i periodi di pace e stabilità si spezza ». Gli apologeti della libertà americana — osserva ancora Kolko — « si preoccupano di rado di esaminare quale concetto di ordine informi il nutrito insieme delle leggi repressive già pronte », ¹⁴¹ e che tipo di uso ne è stato fatto nei periodi critici. *Comity* come « fondamentale rispetto reciproco » diventa in questo caso un obbligo a senso unico, uno strumento per mantenere l'ordine esistente, un mezzo per cristallizzare il « gioco delle parti » ed evitare che le forze sociali impegnate nel dramma discutano il proprio ruolo e magari le direttive del regista, un ricatto imposto da coloro che dettano le regole del gioco a chi non ha altro potere che quello di accettarle, di subirle.

Questo nella sostanza: ch  poi, naturalmente, la classe dominante non agisce in un « vacuum » sociale ed   quindi costretta a tener conto di esigenze e pressioni che vengono da tutta la societ , ad accettare condizionamenti, a fare concessioni... Ma questo   meno importante del fatto che   essa stessa a stabilire i propri limiti di sopportabilit .

§ II. Un altro aspetto interessante, discutibile e ambiguo di quest'opera   il concetto di « complessit  » nella storia, cos  come si presenta nella teoria e nella pratica storiografica di Hofstadter. Sappiamo che egli considera come uno degli aspetti caratterizzanti e positivi del revisionismo degli anni Cinquanta la riscoperta, appunto, della complessit  nella storia, e che rimprovera agli storici progressisti di aver semplificato, polarizzato, impoverito la storia con la loro tendenza a ridurla ad una catena lineare di rapporti causa-effetto. In realt  tuttavia egli non si rende conto che — malgrado forse un'enfasi troppo marcata e qualche affermazione

¹⁴¹ *Ibidem*, pp. 26, 27.

episodica — gli storici dell'era progressista non avevano mai sostenuto che i fattori economici o la frontiera sono gli *unici* che determinano un evento, ma avevano piuttosto messo l'accento sulla *centralità* di questi fattori, sul loro carattere strutturale e portante e, in ultima analisi, significativo. Né diversamente, d'altra parte, si comportano i « consensus historians »; è troppo ovvio ricordare qui Louis Hartz o Daniel Boorstin, in cui lo stretto determinismo e la ricerca della prima e unica causa è chiara, precisa e teorizzata.¹⁴² È più interessante invece discutere brevemente di un autore citato dallo stesso Hofstadter a sostegno delle proprie tesi, di cui una eccellente illustrazione si troverebbe in un recente lavoro di Bernard Bailyn, esemplare nell'indicazione del modo in cui « le idee e gli atteggiamenti devono essere presi in considerazione se vogliamo comprendere il retroterra e gli effetti della rivoluzione americana »;¹⁴³ ma il problema è che Bernard Bailyn in *The Ideological Origins of the American Revolution* non dice affatto che le idee vanno « prese in considerazione » al pari di altri fattori, ma afferma chiaramente che « la rivoluzione americana fu soprattutto fondamentalmente (*above all else*) una lotta ideologica, costituzionale, politica e non certo, in primo luogo, una controversia fra gruppi sociali che miravano a provocare cambiamenti nell'organizzazione della società o dell'economia ».¹⁴⁴

In pratica, poi, anche il nostro autore è talvolta costretto dalle circostanze della ricerca storica a definire uno o alcuni fattori come centrali per comprendere un certo fenomeno; così abbiamo visto l'accento posto sulla *status politics* e sulle *status anxieties* per ciò che riguarda *L'età delle riforme*; oppure l'analisi che fa, in polemica con Beard, della natura del conflitto costituzionale, dove afferma che — vale la pena di ripetere la citazione che si trova già poche pagine sopra — « il problema centrale, intorno a cui gli altri ruotavano come oscuri e lontani satelliti,

¹⁴² Cf. a questo proposito HARTZ, *La tradizione liberale* cit., p. 29, che individua il significato della esperienza americana nella « presenza dell'idea liberale » allo stato puro; BOORSTIN, *The National Experience* cit., p. 402, che pone come elemento determinante il particolare ambiente geografico americano.

¹⁴³ HOFSTADTER, *The Progressive* cit., p. 443.

¹⁴⁴ BERNARD BAILYN, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Mass., 1967, p. VI; sottolineature mie.

era se l'unione americana sarebbe diventata uno stato nazionale ».¹⁴⁵ Tuttavia egli non riesce a districare questo nodo a livello teorico. Come molti altri storici liberali, egli tende a concepire la complessità come somma di tanti fattori diversi, con rapporti casuali, non certo organici o con qualche senso. Si tratta solo, per lui, di un problema di accentuazione: « Una larghissima parte di ciò su cui gli storici divergono si può ridurre a questione di enfasi, a discussioni su quanto accento noi vogliamo porre su questo fattore piuttosto che su quello, mentre tutti riconosciamo che entrambi sono presenti ed attivi. Ed io (R. H.) non vedo alcun modo di giungere ad un accordo finale su questioni di questo tipo. Traggo conforto da una osservazione che Carl Becker fece una volta in polemica con la stessa idea di una storia definitiva: ' Chi si curerebbe di aprire un libro che è senza qualche difetto o qualche amabile debolezza? ' ».¹⁴⁶ Con tutto il rispetto dovuto sia a Carl Becker che a Richard Hofstadter — osserva Morton White in una sua recensione molto acuta — « devo dire che è sciocco procurarsi un simile conforto ».¹⁴⁷

È pure strano che Turner e Beard siano criticati da chi non sa rispondere alla domanda: « con quali strumenti possiamo misurare e comparare il peso di importanti elementi imponderabili come l'esistenza della frontiera, in contrapposizione ad altri come la mancanza di una eredità feudale in America, o la tradizione protestante, o la sua mescolanza etnica? ».¹⁴⁸ Commenta ancora White che, se Hofstadter non è in grado di risolvere questo problema, « su quale base può egli dire che il fattore indicato da Turner, o quello di Beard, *non* è centrale », o, in generale, che nulla è centrale? » Che gli storici non possano giungere ad un ' consenso finale ' su quale fattore debba essere considerato centrale non è sorprendente, ma che essi non debbano avere una qualche chiara concezione della centralità mi pare deprimente, almeno finché essi pronunciano sentenze su ciò che è o non è centrale ».¹⁴⁹

Questa carenza, o meglio, questa sua particolare prospettiva,

¹⁴⁵ HOFSTADTER, *The Progressive* cit., p. 231; sottolineatura mia.

¹⁴⁶ *Ibidem*, pp. xv-xvi.

¹⁴⁷ « *The American Historical Review* », LXXV, 2, 1969, p. 602.

¹⁴⁸ HOFSTADTER, *The Progressive* cit., p. 122.

¹⁴⁹ WHITE, Recensione cit., p. 602; sottolineatura dell'A.

conferiscono al nostro storico una grande capacità di analizzare le peculiarità degli eventi, le minute articolazioni, le zone di penombra, le varianti individuali e psicologiche, ma lo rendono incapace di un lavoro di sintesi, in cui tutti gli infiniti e spesso eterogenei elementi che compongono un fenomeno storico devono essere elaborati per formare il quadro « totale » del fenomeno stesso, che non è mai la pura somma aritmetica dei singoli fatti, ma una ricerca intelligente di una scala di priorità, uno scervere ciò che è più significativo da ciò che lo è meno, ciò che è necessario perché il quadro sia tale e ciò che invece è marginale e relativo. Ma, a mio parere, non si tratta solo di una questione di metodo — la ricerca di un fattore centrale qualsiasi — ma anche e soprattutto di una questione di sostanza, di *quale* fattore centrale: come ho cercato di mostrare in particolare nella critica a *L'età delle riforme*, senza una precisa coscienza dell'importanza, della centralità appunto, dei rapporti di classe e di potere all'interno della società non è possibile fare una analisi « totale » e significativa, non solo di un processo storico complessivo ma anche di ogni sua singola sezione per quanto piccola sia. Con ciò non si vuole negare naturalmente la validità delle ricerche settoriali o monografiche, o l'importanza della capacità di cogliere e apprezzare la varietà, la mutevolezza, la particolarità delle cose umane — e anche la loro casualità, il loro dipendere da una trama di interazioni individuali e collettive che le rendono spesso imprevedibili o difficilmente spiegabili. Si vuole però affermare che esse acquistano un significato per la storia — e per lo storico — non in quanto puramente « accadono » (con una propria logica interna, con una storia e delle motivazioni proprie), ma in quanto si verificano in una determinata e concreta realtà sociale con certi rapporti di produzione, di classe, di potere, con una certa cultura, una certa storia, una certa situazione particolare, e in rapporto a questa si definiscono e acquistano rilevanza.

Dovrebbe quindi essere chiaro che è utile e necessario lo studio del particolare, dell'individuale, anche del patologico, purché si tenga sempre presente la collocazione di tutto ciò nell'universo sociale complessivo, la necessità di ancorarlo ai rapporti strutturali dominanti; in altri termini bisogna avere la consapevolezza che ogni singolo evento ha una propria autonomia « privata » e proprie ragioni particolari, ma che questo è meno importante del si-

gnificato che esso assume nei confronti delle forze dominanti — le classi il cui rapporto è decisivo in quella società determinata — e dell'uso, corretto o manipolato che sia, che queste ne fanno.

Solo così, d'altra parte, si evita di annegare nel mare della complessità — che rischia di diventare confusione — come spesso sembra fare Hofstadter; solo così, muovendoci in questa direzione, si può concepire l'esistenza di una « storia impegnata »¹⁵⁰ che non sia propaganda politica, proiezione nel passato di schemi e categorie politiche del presente. Caratteristica e compito dello storico impegnato — cioè dell'intellettuale conscio dei problemi sociali e deciso a contribuire alla loro chiarificazione e soluzione — non è infatti quello di semplificare ed impoverire la storia riducendola a *slogans* di facile assimilazione, ma quello di individuare nella massa di dati grezzi disponibili quelli strutturali e determinanti, e di cercare di definire una linea di tendenza a lungo termine che diventi anche la base per la propria, collettiva, linea politica. Dice Hofstadter: « La grande paura che anima gli storici impegnati più infervorati è che la nostra continua riscoperta della complessità degli interessi sociali, della varietà dei ruoli e delle motivazioni dei *leaders* politici, delle conseguenze non volute delle azioni politiche, degli interessi validi che così spesso devono essere sacrificati per realizzare altri egualmente validi interessi, può generare in noi non solo un senso più acuto della complessità strutturale della nostra società nel passato, ma anche un senso tale della complessità morale dell'azione sociale che ci porterà all'immobilità politica ».¹⁵¹ Gli risponde immediatamente Staughton Lynd: « il ' critico del presente '... vuole che la storia faccia qualcosa di più che metterlo in guardia contro l'impegno completo: vuole che essa lo aiuti ad impegnarsi con più precisione ed efficacia ».¹⁵² Ciò non toglie, naturalmente, che lo storico impegnato possa correre il rischio di convincersi e di convincere che « la maggior parte delle cose della vita e della storia non sono complesse ma veramente semplici », per facilitare la propria azione politica — e sbaglia naturalmente, perché è la capacità di penetrazione, di comprensione e di sintesi, non il semplicismo, che

¹⁵⁰ HOFSTADTER, *The Progressive* cit., p. 464.

¹⁵¹ *Ibidem*, pp. 465-466.

¹⁵² STAUGHTON LYND, *Intellectual Origins of American Radicalism*, New York, 1968, p. 162.

può sostenere efficacemente una linea politica. Ma si tratta di un errore che, da un punto di vista intellettuale astratto, non è per nulla diverso da quello che fanno gli storici liberali, i quali non riescono a capire quale forma di storia impegnata — e gradita al potere, questa — sia la loro, che, in nome della « complessità morale dell'azione sociale » finisce veramente per teorizzare l'immobilismo politico.

E infatti qual è la prospettiva offerta da Richard Hofstadter? « In un'età in cui gran parte della nostra letteratura è pervasa da nihilismo, e le altre discipline sociali si sono avviate verso un tipo di ricerca positivista e di breve respiro, la storia può rimanere la più umanizzante delle arti ». ¹⁵³ Un'utopia umanistica ed una dichiarazione di impotenza.

¹⁵³ HOFSTADTER, *The Progressive* cit., p. 466.

ANNA BOZZO

L'ISLAM TRA RELIGIONE E POLITICA

PER UNA STORIA DEL MOVIMENTO RELIGIOSO DEGLI « ULEMA »
NELLA SOCIETÀ ALGERINA DEL PRIMO DOPOGUERRA

NEGLI anni immediatamente successivi alla prima guerra mondiale, un piccolo gruppo di Dottori musulmani ('*ulamā'*), aperti alle suggestioni di rinnovamento religioso provenienti dall'oriente arabo e dalla scuola del Cairo, dove era ancora vivo l'insegnamento del grande riformatore egiziano Muḥammad 'Abduh, si riunisce attorno ad 'Abd al Ḥamīd Ibn Bādīs¹ e inizia un dibattito che condurrà, nel 1931, alla fondazione dell'*Association des Ulemas Musulmans Algériens*: è il primo nucleo di un movimento di riforma religiosa che cresce e si articola con un programma preciso per rinnovare e riportare alla purezza delle origini l'Islam algerino, allora in piena decadenza, e per restituire alla comunità dei credenti la sua identità religiosa, culturale e nazionale.

Partito su posizioni di apoliticità, con la volontà di non ingerirsi nelle questioni strettamente politiche — un campo che l'autorità coloniale aveva ormai monopolizzato rendendolo di sua esclusiva competenza — il movimento si trovò ben presto coinvolto nelle vicende politiche di quegli anni.

Erano quelli anni decisivi per il maturare delle contraddizioni insite nel rapporto tra la Francia e la colonia algerina e per il fatto che andavano prendendo consistenza le varie tensioni nazionalistiche che, fino all'epoca delle celebrazioni per il centenario della presenza francese in Algeria, erano state sporadiche, isolate, incerte e non pienamente partecipate di una coscienza nazionale.

Al formarsi di questa coscienza l'opera instancabile di Ben Badis e dei suoi collaboratori contribuì in modo determinante. Così accadde che progressivamente, in concomitanza con alcuni

¹ Nel testo sarà chiamato per brevità Ben Badis, al modo francese entrato nell'uso del tempo. Per la stessa ragione si userà la forma *Ulema* (invece di '*ulamā'*') e la forma francesizzata per pochi altri nomi di persone o località. Per tutti gli altri nomi e termini tecnici arabi si adotterà la traslitterazione.

fatti importanti che portarono ad un chiarimento delle posizioni da parte algerina e francese, il movimento, da associazione religiosa con scopi prevalentemente etico-pedagogici, andò assumendo la fisionomia di un vero e proprio partito politico, anche se sempre su basi dichiaratamente religiose.

Processi simili sono riscontrabili in sede antropologica per analoghe situazioni di tensione socio-culturale presso società tradizionali minacciate di disintegrazione in seguito allo choc della colonizzazione e per l'introduzione delle tecniche e dei modi di vita occidentali; non è difficile scorgere anche in questo movimento religioso una matrice simile e, analizzando le circostanze del suo sorgere e le caratteristiche della sua azione, sarà possibile individuarne le motivazioni e le finalità.

Tale fenomeno, per cui un movimento religioso si presta ad essere portatore di contenuti socio-politici, appare ancor più rilevante, anzi si può dire che sia *in re*, se si colloca in un contesto sociale che per giunta è profondamente musulmano; per l'Islam tutta la vita è pensabile nella categoria del religioso: la religione investe tutti i campi della vita civile e la comunità civile si identifica con quella religiosa, perché si fonda ugualmente sull'unica fede in Allāh.

Questo movimento politico-religioso non fu un movimento rivoluzionario;² a differenza di altri nati in contesti coloniali, se

² Per chiarezza ci riferiamo alla terminologia di « riforma » e « rivoluzione » nel senso indicato da M. I. PEREIRA DE QUEIROZ in *Riforma e rivoluzione nelle società tradizionali*, trad. it., Milano, 1970, la quale, nell'analizzare il fenomeno del messianismo e i movimenti religiosi a sfondo socio-politico, caratteristici di certe società tradizionali inserite in un contesto coloniale, individua come costante in questi movimenti un rifiuto della società imposta dall'esterno e un sentimento di rivolta contro dei fatti sociali ritenuti esecrabili per la comunità tradizionale. I condizionamenti socio-politici sarebbero alla base del fenomeno per cui una crisi in atto, provocata da qualche grosso cambiamento sociale come ad esempio la colonizzazione, si esprime e affiora alla coscienza collettiva nel quadro di una religione o di un mito; la religione infatti, finché permane come attività sociale predominante (come avviene nelle società primitive) e non è ancora stata relegata al solo ambito dei rapporti col soprannaturale, costituisce il veicolo principale di idee di rivolta o di rinnovamento sociale a livello collettivo. La Pereira de Queiroz distingue questi movimenti, rispetto alla funzione con cui essi si pongono di fronte alla società predominante, in « riformatori » e « rivoluzionari » (cf.

raggiunse punte molto notevoli di nazionalismo, il suo discorso di rinnovamento, pur orientato nel senso dell'arabizzazione della cultura e della rivalutazione delle tradizioni musulmane, è di tipo riformista e lascia spazio per la presenza francese, riconosciuta come dato di fatto. Tale presenza verrà ignorata o accettata come base per un dialogo, a seconda delle tattiche di volta in volta adottate, ma il movimento, specie agli inizi, evitò sempre ogni rottura netta con la Francia. Data la sua impostazione sostanzialmente moderata e l'estrazione dei suoi animatori, appartenenti ad un ceto medio di borghesi intellettuali, interessati prioritariamente ad una riqualificazione culturale della nazione, non ci troviamo di fronte a prese di posizione apertamente ribelli, ma spesso a vere e proprie affermazioni di lealismo francese, che sarà interessante analizzare in quanto in evidente contraddizione con le linee programmatiche e con le finalità dichiarate del movimento.

Infine si potrà tentare una valutazione della sua effettiva portata politica e del ruolo da esso avuto nel portare a consapevolezza le tensioni di liberazione presenti nel popolo algerino oppresso dal regime coloniale, e nell'aver reso possibile la sconfessione di un'élite francesizzata che, avendo abbracciato le tesi assimilazionistiche nella logica del colonizzatore, si era andata irrimediabilmente staccando dal popolo.

Va però ricordato che questo movimento rimane sempre entro i limiti di un'organizzazione religiosa, come tale non in grado di assumere efficacemente istanze politiche e di portarle rigorosamente avanti, data la priorità di interessi di altra natura: esso era preoccupato in primo luogo di rinnovare la religione, secondo un ideale di saggezza e di moderazione (il *Corano* parla di una comunità « lontana dagli estremi »³).

pp. 232; 267 ss.); il nostro movimento rientrerebbe dunque tra quelli di riforma, in quanto rappresenta l'esigenza di una società tradizionale minacciata di decadenza dalla perdita dell'indipendenza e dall'introduzione di tecniche e di rapporti sociali estranei alle sue tradizioni e al suo sviluppo storico; ma il dinamismo unilineare e univoco che presiede alla trasformazione coinvolge anche la società tradizionale, di fronte alla quale il movimento di riforma religiosa si fa portatore di elementi di profondo rinnovamento, in quanto deve trasformare, « riformandole », le sue stesse strutture.

³ *Corano*, sura II 143, 190; VI 141; VII 31; XVII 26-27; XXV 67; XLIV 31; LVII 23.

Non corrisponderebbe dunque a verità storica sopravvalutare il movimento e assegnargli la paternità della resistenza anti-francese e l'ispirazione del movimento di emancipazione nazionale che esploderà nella rivoluzione del 1954, anche se esso rappresenta un momento importante e insostituibile della formazione di una coscienza collettiva sempre più consapevole degli equivoci contenuti nella politica di assimilazione su cui la Francia per tutto il periodo tra le due guerre aveva impostato il dialogo con i rappresentanti del popolo algerino.

Per comprendere in quale contesto si colloca l'azione di Ben Badis, è necessario in sede preliminare stabilire in che termini incideva in Algeria la presenza coloniale francese; pertanto si parlerà del tipo di strutture amministrative introdotte dalla colonizzazione, dei metodi di politica coloniale che furono teorizzati e applicati, delle conseguenze culturali e politiche della formazione francese impartita ad una ristretta élite di intellettuali e di quadri amministrativi.

Indi, dopo aver esposto alcuni nodi teorici indispensabili per inquadrare un discorso sulla religione islamica, si farà il punto della situazione dell'Islam in Algeria ai primi del novecento e si vedrà brevemente su quali posizioni dottrinali il riformismo algerino, facente capo ad una tendenza già ben consolidata nell'Islam del Vicino Oriente, specialmente alla scuola del Cairo, si differenzia rispetto all'Islam tradizionale, così come esso si configurava nella società algerina dell'epoca.

Seguendo poi le vicende politiche successive alla prima guerra mondiale, si giungerà alla data di fondazione ufficiale del movimento col nome di *Association des Ulemas Musulmans Algériens* nel 1931, che segue di poco la celebrazione del centenario dello sbarco francese; il centenario sarà messo in evidenza perché, come si vedrà, voleva essere nelle intenzioni francesi carico di significati trionfalistici e di prestigio per l'opera di colonizzazione in atto, mentre in realtà non fece che accelerare il costituirsi di tutte le forze disponibili in un movimento nazionalista, che andava a poco a poco risvegliandosi.

Nel quadro complessivo della situazione algerina di quel periodo, che non può prescindere dalla considerazione di tutte le altre componenti del nazionalismo nascente, si cercherà di rendere

conto dell'evoluzione del movimento religioso di Ben Badis, del suo consolidamento e del suo progressivo affermarsi come partito politico.

I

ASPETTI DELLA POLITICA FRANCESE IN ALGERIA

La colonizzazione come fattore di disgregazione nella comunità musulmana tradizionale.

A proposito della colonizzazione così si esprime uno dei più discussi protagonisti del movimento nazionalista algerino, Ferhāt 'Abbās, in un passo scritto nel 1930: « Vista dall'esterno la colonizzazione di un paese non costituisce che un'impresa militare ed economica, difesa in seguito da un regime amministrativo appropriato. L'anima del popolo colonizzatore, essenzialmente dominata dallo spirito di campanilismo, resta praticamente estranea a queste manifestazioni lontane. Vista dall'interno, questa colonizzazione appare al contrario come una vera rivoluzione che viene a sovvertire tutto un vecchio mondo di idee e di credenze, un genere di esistenza secolare. Essa pone un popolo di fronte ad un cambiamento improvviso. Ecco tutta una popolazione senza preparazione alcuna, obbligata ad adattarsi o perire. Questa situazione conduce ad uno squilibrio morale e materiale, la cui sterilità non è lungi dalla decadenza totale. È per questo che, come in tutte le rivoluzioni sociali, le esitazioni, i tentennamenti, le mezze misure sono armi mortali. L'azione ponderata, energica, generale è la sola salutare ».⁴

Nonostante le sue discutibili conclusioni operative, quest'analisi individua con estrema precisione nella colonizzazione la causa del disagio sociale che travaglia la società algerina all'epoca dei festeggiamenti per il centenario della presenza francese in Algeria.

Una riprova di questo squilibrio è lo stesso comportamento contraddittorio di Ferhāt 'Abbās, il quale da dichiarazioni di leali-

⁴ Ferhāt 'Abbās, *De la colonie vers la province - Le Jeune Algérien*, Parigi, 1931, p. 9.

smo filo-francese passerà più tardi a prese di posizione nettamente nazionalistiche; l'autore del clamoroso articolo intitolato *La France c'est moi* passò poi nelle file del FLN.

Sono ben noti, sul piano della conoscenza storica, della psicologia collettiva e dell'antropologia culturale gli effetti spersonalizzanti e disgreganti del fenomeno coloniale sulle società tradizionali.

Qui ci limiteremo ad alcune osservazioni necessarie ai fini del nostro discorso.

Le incidenze della formazione francese laica sul modo di pensare musulmano sono più o meno profonde a seconda della durata e dell'intensità del contatto con la mentalità e la cultura occidentale. Non a caso le masse rurali per lungo tempo ancora resteranno raggiungibili soltanto da una propaganda religiosa in lingua araba, mediata verbalmente da predicatori musulmani, mentre nell'ambiente urbano il processo di *francisation* era facilitato indiscutibilmente sia a livello di *élite*, sia a livello delle masse, avviate a divenire proletariato industriale e ad inquadrarsi nel movimento sindacale, come avveniva nelle grandi metropoli occidentali; la grande maggioranza era però destinata a restare sotto-proletariato, dato che per la popolazione rurale (il 90% degli indigeni), respinta dalla colonizzazione sulle terre meno fertili e dominata da una feudalità terriera indigena, mediatrice dell'autorità coloniale, cominciava l'esodo verso le città e il flusso migratorio verso la Francia.

Questa influenza comunque ai primi del '900 era già un fatto reale e progressivo, e per quanto riguarda i primi intellettuali *francisés* è individuabile nel loro atteggiamento culturale e politico, nel tipo loro proprio di rivendicazioni, nella loro concezione di progresso in termini di adeguamento alla società occidentale e di riscatto nazionale in termini di assimilazione totale.

Una vera e propria coscienza di *élite* e del ruolo che questi intellettuali, unici interlocutori degni per la Francia di qualche considerazione, potevano avere per la promozione sociale e politica del loro popolo, si farà strada soltanto più tardi, contemporaneamente alla precisazione dei grandi temi politici che costituiranno per tutto il dopoguerra l'oggetto delle loro rivendicazioni.

La penetrazione francese è in atto già da tempo e la nuova mentalità importata è ormai un fattore dal quale realisticamente

non si può più prescindere. Soltanto dopo la seconda guerra mondiale, che costerà alla Francia la sua fama di prestigio e di invincibilità, si potrà cominciare a dubitare seriamente di un avvenire franco-magrebino; ma per tutto il periodo precedente sarà impensabile qualunque soluzione al problema algerino che non tenga conto di questa presenza.

La presenza francese mirava all'appropriazione, con tutti i mezzi, dell'intera realtà algerina; ciò significa prima di tutto appropriazione della terra, incoraggiata da facilitazioni di ogni genere, e da concreti appoggi governativi: un deprecabile sinonimo tendeva ad instaurarsi tra la *mise en valeur* promossa dal governo francese e il lavoro e l'iniziativa individuale dei coloni. L'agricoltura creava ricchezze concrete, sempre più al servizio della finanza.

Alcune iniziative per industrializzare il paese, avviate durante la prima guerra mondiale, non furono mai portate avanti con troppa convinzione e rimasero limitate al settore manifatturiero; così l'Algeria divenne sempre più indispensabile all'economia francese come mercato di importazione di prodotti agricoli e materie prime (petrolio), che assorbiva il sovrappiù dei manufatti prodotti dalle industrie della madre patria, alle quali forniva anche manodopera a basso prezzo. Eppure con la legge del 19 dicembre 1900 l'Algeria era stata dotata di autonomia finanziaria, con un proprio bilancio.

Amministrativamente l'Algeria possedeva strutture dipartimentali modellate su quelle francesi e dipendeva dal Ministero degli Interni: tre dipartimenti e tre « territori d'oltremare », nel Sahara, retti a regime militare.

Giuridicamente apparteneva al territorio della « *république une et indivisible* », ma il possesso dei pieni diritti civili distingueva i 'cittadini' dai 'sudditi'. Questi ultimi, la grande maggioranza dei musulmani⁵ che non sottostavano alle condizioni cui era vincolata la « naturalizzazione » (delle quali la più pesante era la rinuncia allo « *statuto personale* »), non godevano neppure delle libertà personali ed erano sottoposti ad una giustizia speciale, con procedure più rapide, secondo il « Codice dell'Indigenato »,

⁵ Gli ebrei erano stati naturalizzati in blocco con un senato-consulto del 14 luglio 1865.

che prevedeva pene anche collettive come la confisca, l'internamento e ogni sorta di pene corporali. Questo regime speciale assicurava la posizione di superiorità delle minoranze europee e il potere della Francia e si giustificava sulla necessità di garantire l'ordine e la sicurezza sociale: « Due verità si impongono: la prima è che gli indigeni non capiscono niente delle formalità e delle lentezze della nostra giustizia criminale; la seconda è che esiste in Algeria una vera piaga sociale: l'insicurezza; l'antica pirateria barbaresca sopravvive a se stessa in una sorta di pirateria agricola. Rimedio: una giustizia che colpisce subito, colpisce forte, se occorre, ma a ragione »⁶.

Il controllo sulla giustizia e sull'« Indigenato » spettava al Governatore Generale, funzionario del Ministero degli Interni, dal quale dipendevano l'amministrazione, la polizia e le forze armate. Egli stabiliva il bilancio sotto il controllo del Ministero; il bilancio era poi discusso e votato dalla Assemblea generale delle Delegazioni Finanziarie,⁷ ratificato dal Consiglio Superiore (entrambi organi consultivi senza alcun potere decisionale), ed entrava in vigore con un decreto. Per l'aumento degli oneri fiscali interveniva il Parlamento con leggi finanziarie.

Al Parlamento spettava il potere legislativo: poteva emanare anche leggi « speciali », in seguito alla « specialité législative » che caratterizzava l'Algeria fin dal 1848.⁸ Il Presidente della

⁶ Dal dibattito in seguito ad una interpellanza in Parlamento sui tribunali repressivi, che provocò le dimissioni del Governatore Révail, in « Bulletin du Comité de l'Afrique Française et du Comité du Maroc », n. 2, febbraio 1903.

⁷ Organo consultivo dell'amministrazione locale (Decreto 23 agosto 1898), che deliberava solo se interpellato dal Governatore generale su affari economici e finanziari; constava di tre « delegazioni »; le prime due, di 24 membri ciascuna, erano elette dai cittadini francesi, (proprietari terrieri, industriali, fino ai piccoli contribuenti); la terza, di 21 membri, raccoglieva 15 delegati arabi (di cui 6 di nomina governativa, provenienti dai territori militari) e 6 kabili. Il meccanismo delle elezioni e delle votazioni nelle riunioni plenarie assicurava il predominio dei coloni e faceva sì che quest'organo, nonostante il controllo del Governatore, fosse il portavoce quasi esclusivo dei loro interessi. (Cf. Wolfgang OHNECK, *Die französische Algerienpolitik von 1919-1939*, Köln und Opladen, 1967, pp. 15-17).

⁸ Si trattava di un regime provvisorio, come dichiarava la Costituzione del 4/II/1848: « Le territoire d'Algérie et des colonies est déclaré territoire

repubblica francese poteva in casi eccezionali emanare decreti immediatamente applicabili in Algeria; questo entrò nella prassi comune, cosicché la legislazione che continuava a prodursi non era sottoposta al controllo parlamentare. Un controllo centralistico era garantito da frequenti viaggi di ispettori coloniali, anche se non mancavano le commissioni parlamentari d'inchiesta.

Spesso non c'era accordo tra il Parlamento e il Governo di Parigi da una parte, e il Governatore e le Delegazioni Finanziarie, espressione dei coloni, dall'altra; il che dava luogo a dibattiti circa la posizione dell'Algeria nello stato francese. Ad una regolazione generale di questa posizione si giungerà soltanto nel 1947, quando l'Algeria riceverà finalmente uno statuto autonomo; ma sarà troppo tardi, e la rivoluzione non tarderà a scoppiare.

Per tutte queste contraddizioni non ci saranno mai i presupposti per un discorso preciso, articolato realisticamente sull'autonomia della colonia, che rimarrà sempre una questione irrisolta in entrambi gli orientamenti tra cui oscillano le iniziative di politica coloniale della Francia nel '900: assimilazione e associazione.

Il contrasto di fondo tra due estremi di una politica coloniale oscillante tra una rigida centralizzazione e una più ampia autonomia in un sistema di decentramento amministrativo, costituisce, con le sue implicanze socio-economiche, un fatto costante che caratterizza la gestione francese dell'Algeria; una pietra di inciampo con cui doveva fare i conti ogni coalizione che si succedeva al potere in Francia. Naturalmente ogni soluzione, proposta o attuata nello

français et est régi par des lois particulières jusqu'à ce qu'une loi spéciale les place sous le régime de la présente Constitution » (art. 109). La Cost. del 14/1/1852 perfezionò la cosiddetta « spécialité législative » col sistema dei senatoconsulti e dei decreti. Questo regime prese ben presto piede e consentì di scavalcare il Parlamento e di ridurre le procedure. Anche il regime dei « rattachements » o delle « competenze divise », introdotto dalla riforma amministrativa del II Impero (Decreto 24/10/1870), prevedeva iniziativa ed esecuzione ad Algeri, decisione e controllo a Parigi e sottoponeva i diversi rami dell'amministrazione ai rispettivi ministeri, attuando la più completa dipendenza burocratica dalla Francia; ma ebbe vita breve (fu abrogato nel 1896) e dimostrò l'effettiva impossibilità di governare l'Algeria come se si trattasse di parte del territorio metropolitano. L'illusione della politica di assimilazione totale resistette però a lungo. (Per un quadro generale della politica francese in Algeria cf. W. OHNECK, op. cit.).

arco suddetto, comportava un diverso rapporto tra la minoranza europea, detentrica del potere e dei privilegi, e la maggioranza indigena, già differenziata al suo interno per la presenza di una esigua *élite* di intellettuali e di quadri amministrativi francesizzati, ancora fluttuante e priva di collegamenti con le masse musulmane. Questa maggioranza indigena, a seconda dell'orientamento prevalente, andava prudentemente « associata » all'opera di civilizzazione della Francia e paternalisticamente assistita con un incremento degli investimenti sociali, oppure doveva essere avviata ad una lenta maturazione politica in vista di una futura « assimilazione ». In ogni caso costituiva sempre un elemento minaccioso per la stabilità del dominio francese, e difficilmente controllabile, di cui si preferiva diffidare o negare l'importanza, secondo le occasioni.

Tutta la politica coloniale francese, a partire dagli anni immediatamente precedenti il primo conflitto mondiale, è influenzata dalle teorie di Albert Sarraut, esperto di questioni coloniali del partito radical-socialista, già governatore dell'Indocina e dal 1920 al 1924 ministro delle colonie. Tali teorie sono riassunte nel suo ampio saggio scritto durante il suo ministero, *La mise en valeur des colonies*,⁹ in cui insiste sull'importanza economica delle colonie per la ricostruzione nazionale; la valorizzazione presuppone gli interessi della madre patria, con i quali vengono a coincidere quelli degli indigeni. Esclude quindi una industrializzazione e punta sulle infrastrutture e sui servizi sociali allo scopo di rendere utilizzabile una grossa mano d'opera, chiave di volta di tutto il suo sistema di sfruttamento in nome della civiltà.

La politica economica della Francia coloniale tra le due guerre punterà in realtà sulla priorità della economia metropolitana, assicurata contro la concorrenza esterna.

Nella pubblicistica coloniale e nel Parlamento si parlò di un aumento di interesse per le colonie provocato dalla prima guerra mondiale, ma l'opinione pubblica francese si mostrò sempre poco interessata; le stesse sedute parlamentari in cui si dibattevano tali problemi erano spesso semideserte.

Dopo il 1919, con la parola d'ordine « la plus grande France » si andava propagando una esigenza di fusione graduale tra la

⁹ Parigi, 1924.

madre patria e le colonie, con cui la Francia intendeva consolidare la sua posizione di grande potenza. La valorizzazione economica delle colonie sembrava infatti l'unico modo per far fronte alla grande crisi finanziaria; ma ci si limitò a sfruttarle come riserve di materie prime e di uomini, dando loro scarso appoggio economico e finanziario.

Inoltre la fusione comportava difficoltà non indifferenti e imponeva di adottare con tempestività e intelligenza almeno le misure di riforma più urgenti, per realizzare un piano di parità giuridica e amministrativa anche se a lungo termine e con gli inevitabili indugi burocratici; ma in ogni caso la Francia avrebbe avuto modo di dar prova di voler risolvere il problema algerino in più di una occasione. Invece il contrasto tra l'esigenza assimilatrice (che affondava le radici nella tradizione francese) e l'inerzia e la resistenza di quei gruppi d'interesse coloniali e governativi la cui forza si reggeva sullo *statu quo* fece prevalere un atteggiamento conservatore e attendista e paralizzò nell'immobilismo tutta la politica francese tra le due guerre.¹⁰

La tesi assimilazionistica a cui tale politica in gran parte si ispira, è esposta da Arthur Girault nella sua opera *Principes de Colonisation et de Législation Coloniale*.¹¹ Quest'opera conobbe ben cinque edizioni fino al 1931 e nel 1930 non si considerava ancora del tutto superata.

Per comprendere le ambiguità cui spesso il concetto di assimilazione diede luogo, occorre qui precisare il doppio significato con cui Girault usa questo termine: l'assimilazione culturale degli indigeni e l'assimilazione della colonia, cioè la sua integrazione completa nel territorio nazionale, che doveva attuarsi attraverso una centralizzazione delle strutture amministrative e la progressiva applicazione di tutte le leggi francesi, in modo tale da poter considerare l'Algeria un prolungamento della madre patria a tutti gli effetti (quindi parlamento unico, sistema fiscale unificato e unione doganale); si capisce come tale soluzione avrebbe privato la minoranza europea dei privilegi di cui godeva, perciò questa tesi fu accanitamente osteggiata dai coloni; infatti essa tendeva a portare

¹⁰ Cf. anche Rudolf VON ALBERTINI, *La decolonizzazione*, trad. it. Torino 1971, pp. 454-474.

¹¹ Parigi, 1895.

gradualmente gli indigeni al livello giuridico dei cittadini francesi, gli unici che agli effetti giuridici potevano già considerarsi *assimilati* pienamente. Ai non-cittadini non rimaneva quindi altra via che la naturalizzazione, più o meno a lungo termine; quanto alle modalità di essa, i vari progetti indicavano soluzioni piuttosto nebulose e generiche o addirittura inattuabili, il che dimostra la non volontà di procedere su questa via, considerata come un male necessario, da evitare il più a lungo possibile.

In questa direzione si inserivano comunque le varie promesse di riforme mai mantenute, su cui si basarono in un primo tempo le rivendicazioni dell'*élite* algerina, almeno fino a quando non fu chiaro, dopo il 1936, che la Francia non aveva intenzione di portare avanti il dialogo su questa via con i suoi interlocutori musulmani, bensì voleva ottenere il loro incondizionato appoggio in una vasta quanto eterogenea unità antifascista.

Le prospettive cambiavano quando, oltre che assimilazione della colonia, si intendeva anche assimilazione degli indigeni. Girault dice che quest'ultima « è una conseguenza, ma non l'unica possibile, del principio di assimilazione delle colonie »;¹² per ottemperare a tale principio era infatti sufficiente « obbligare gli indigeni a vivere in pace sotto la dominazione francese, sforzandosi di farne loro apprezzare i vantaggi pratici e di migliorare la loro condizione materiale ».¹³

Ma se si voleva riplasmare l'intera popolazione sul modello francese, le cose si complicavano: in tale logica la naturalizzazione non poteva rimanere più semplice alternativa, per cui si optava individualmente; essa non poteva più venir concessa come un premio, secondo le vecchie disposizioni del senatoconsulto del 1865, o eventualmente negata per l'assenza di qualcuna delle condizioni richieste; ma sarebbe diventata un fatto rilevante se applicata automaticamente a tutti, o almeno a larghi strati non francesi; ma allora l'ostacolo era la rinuncia allo statuto musulmano secondo le norme della *shari'a*,¹⁴ che non poteva diventare un fatto di massa; era

¹² A. GIRAULT, op. cit., 1895¹, vol. 1, p. 68.

¹³ A. GIRAULT, op. cit., 1931⁵, vol. IV, p. 81.

¹⁴ *Shari'a* significa in arabo « strada battuta » ed è termine specifico per designare la legge canonica dell'Islam come la presentano i libri elaborati dalle quattro scuole del *fiqh* (diritto). Il contenuto di questi libri è criterio e norma

impensabile che i musulmani vi si sarebbero docilmente e spontaneamente sottoposti. Eppure i politici francesi, quando addirittura non intesero ostacolare intenzionalmente la naturalizzazione, furono tanto poco lungimiranti da continuare a insistere su questa rinuncia e da considerarla condizione preliminare dei musulmani francesizzati che volessero contrattare la concessione dei diritti civili e politici con l'*élite* (non sempre irremovibile su questo punto pur di ottenere vantaggi pratici).

Ci fu sempre questo grosso equivoco tra l'aspetto culturale e quello politico dell'assimilazione dei musulmani; per la Francia il secondo dipendeva dal primo; per gli algerini (si parla sempre di una ristretta *élite*) era impossibile attendere la completa francesizzazione delle masse musulmane e occorreva una soluzione giuridica che permettesse di scindere il fatto culturale e religioso da quello civile e politico.

Si noti a questo proposito come il processo di acculturazione per questa *élite* fosse già avanzato: dal punto di vista dell'Islam la formazione francese era già sinonimo di laicizzazione: le manifestazioni religiose, che avevano anche una precisa funzione sociale nella comunità tradizionale, perdevano improvvisamente la loro ragion d'essere, se collocate in un ritmo di vita totalmente diverso, in cui le pratiche rituali, staccate dal loro contesto, apparivano vuote di senso quando non addirittura ridicole.

Fu così che molti, per il processo di interiorizzazione della religione, anch'esso mutuato dall'occidente, si professavano musulmani di spirito, ma praticavano sempre meno. (Non mancarono anche coloro che diventarono atei e aderirono alla massoneria, come

di vita, volontà di Dio espressa in forma imperativa. Occorre qui tenere presente che nella società musulmana il concetto di « stato » si fonde con l'idea di Dio, i diritti dello stato sono « i diritti di Dio », a cui il credente deve rimettersi totalmente. Il senso pieno della stessa parola « Islam » evoca appunto questo abbandono fiducioso e completo nella volontà di Dio, a cui il credente deve corrispondere attivamente per realizzare la salvezza degli uomini non in futuro, ma già sulla terra. La legge islamica ha carattere personale perché si fonda sulla professione di fede, che diventa così il criterio di appartenenza alla comunità civile. Questa legge non è perciò legata al territorio di appartenenza e segue il musulmano dovunque egli si trovi. (Cf. C. A. NALLINO, *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. IV, Roma, 1942, pp. 2-4).

il dr. Ben Tami, firmatario di uno dei primi documenti rivendicativi del movimento dei Giovani Algerini).

È un fatto comunque che i cosiddetti *évolués* mostrarono molto presto interessi politici e non sembravano portati ad un ripensamento dell'Islam in senso religioso, come lo erano, come vedremo, gli intellettuali di formazione araba.

Per gli *évolués* esisteva la minaccia di diventare degli sbandati, non accetti a nessuna delle due comunità; da parte francese si cercava per lo più di renderli innocui e di minimizzarne l'importanza. Essi non rimasero insensibili all'atteggiamento ufficiale di scarsa considerazione e di malcelato disprezzo nei loro confronti e ciò fu una delle cause del loro ammesso complesso di inferiorità, i cui effetti durarono a lungo e non sono ancora del tutto superati.

D'altra parte in una concezione che si basa sul principio dell'autorità unificante, non c'è scelta per l'Islam: al musulmano non resta che occidentalizzarsi o venire emarginato dalla « società civile »; ma optare per la naturalizzazione, allo scopo di sottrarsi al Codice dell'Indigenato che lo fa oggetto di repressione e di discriminazione, significa diventare « apostata », essere fatto segno al disprezzo dei suoi correligionari e mal sopportato dall'elemento francese che lo considera come uno sgradevole arrivista che vuole fargli concorrenza.

Ma questa strada era molto poco congeniale all'anima musulmana: lo dimostra lo scarso numero di naturalizzazioni richieste, anche dopo la legge Clémenceau del 1919, che estendeva la possibilità di accedere alla cittadinanza francese, sempre dietro rinuncia allo statuto personale, a più ampie categorie di cittadini.

A questo punto appare chiaro che l'unico spazio lasciato agli algerini era solo per il ristretto numero di coloro che, avendo già una formazione francese, avevano interesse a sfruttarne i vantaggi pratici: di conseguenza, per chi aveva fatto il grande salto, rifiutando la propria comunità di origine, l'orientamento politico delle rivendicazioni da strappare alla Francia non poteva essere che totalmente inquadrato nell'orbita francese; entrano qui in gioco anche meccanismi psicologici caratteristici di certi gruppi di minoranza che, oggetto di discriminazione collettiva, reagiscono desolidarizzandosi dal proprio gruppo per adottare la mentalità del gruppo dominante con cui tendono a identificarsi.

Questa aspirazione caratterizza anche l'atteggiamento di quegli

évolués (la maggior parte) che non si sentivano di rinunciare allo statuto coranico; per loro, ai margini di entrambe le comunità, si poneva in modo drammatico un problema di appartenenza, perché, rifiutati dalla loro società d'origine, si vedevano ingiustamente esclusi dalla società di cui aspiravano far parte; così cercavano di dimostrarsi in tutti i modi degni figli della Francia nella speranza di ottenere, prima o poi, in riconoscimento dei loro meriti, l'ambita cittadinanza.

Così sono spiegabili manifestazioni di lealismo e di francofilia, che a volte possono addirittura sorprendere; esse caratterizzano quasi tutte le rivendicazioni del dopoguerra, di cui si deve ancora parlare.

Ma nelle manifestazioni di fiducia nella Francia e in un avvenire franco-musulmano, era sempre presente l'inequivocabile rifiuto dell'assimilazione *tout-court*. A parte quelle minoranze totalmente personalizzate, l'*élite* indigena vedeva sempre il pericolo della propria disintegrazione come entità etnica e sociale. Oltre alle frange più intransigenti del movimento nazionalista, come vedremo, rifiuteranno in sostanza l'assimilazione anche i più moderati che insistevano per ottenere l'equiparazione dei diritti civili e politici « nello statuto personale ».

Ma contrari all'assimilazione non erano soltanto i musulmani bensì anche i coloni europei, solidali e uniti, nonostante le loro diverse provenienze, dal fatto di essere una minoranza che rischiava ad ogni sussulto ed esplosione di malessere sociale di venire sommersa e di perdere la propria posizione di potere; essi non si sentivano più francesi ma algerini e potevano facilmente manifestare tendenze separatiste che non cessarono di preoccupare i governi francesi, anche se i coloni erano obbligati d'altronde ad appoggiarsi ad essi.

Il rifiuto dell'assimilazione è perciò un'arma a doppio taglio, perchè, se espresso dagli indigeni, esige il riconoscimento di una comunità diversa dalla Francia e il rispetto per le sue tradizioni culturali e religiose, dando come possibile una sua autonomia o eventualmente una futura indipendenza; se gestito dai coloni, acquista un accento inequivocabilmente razzista e può servire come argomento contro le riforme proposte per facilitare la naturalizzazione e la concessione del diritto di cittadinanza.

Le tesi associazionistiche sembravano in realtà più vicine agli

interessi dei colonizzatori perché più esplicite circa il loro fine di mantenere gli indigeni nel loro stato di soggezione.

Il principio di associazione risale a Jules Ferry, che nel 1892 costituì alla Camera il « gruppo coloniale »; esso fu riattualizzato da Jules Harmand, che gli diede forma sistematica nel suo trattato *Domination et colonisation*.¹⁵

Partendo dal concetto di superiorità della razza francese e della sua missione civilizzatrice, Harmand giustifica « l'immoralità forzata » della conquista, episodio della lotta per l'esistenza che lascia sopravvivere il più forte, in grado di valorizzare il suolo e di estrarre i tesori del sottosuolo a favore dell'umanità. Le colonie devono così diventare gli strumenti del potere e dell'influenza francese, anche in senso politico-militare. Dalla madrepatria devono ricevere solo i capitali necessari per la difesa e per creare le condizioni iniziali di uno sviluppo autonomo e autosufficiente. Harmand distingue i possedimenti coloniali in due categorie: le colonie di insediamento vere e proprie, in cui la popolazione indigena non ha alcun ruolo rilevante; e quelle che gli inglesi chiamano *dominions*, in cui la popolazione indigena risulta inassimilabile e viene tenuta a bada con la forza da una minoranza bianca: i possedimenti dell'Africa del Nord starebbero a metà tra i due tipi. La massa indigena inassimilabile sarà a maggior ragione ingovernabile mediante una legislazione così perfetta come quella francese, adatta ad un popolo civile; si rendono così necessarie strutture amministrative che corrispondano alle necessità locali, meglio se utilizzando prudentemente gli stessi capi indigeni.¹⁶

Questo era dunque il principio dell'autonomia amministrativa,

¹⁵ Parigi, 1910.

¹⁶ Era questo lo spirito dei cosiddetti *bureaux arabes*, gli uffici arabi creati dapprima in Algeria e poi estesi ad alcuni altri territori come esperimento, sempre molto osteggiato e dotato quindi di incidenza ridotta, di governo « indiretto » all'inglese. Nell'intento di limitare le reazioni degli indigeni alla violenza del governo coloniale e di creare un tramite tra vincitori e vinti, fu istituita dai militari francesi la « Direzione degli Uffici Arabi » fin dal 1837, in cui il personale militare era affiancato da interpreti-consiglieri autoctoni. L'istituzione subì varie vicende nel corso della storia dell'Algeria coloniale: gli uffici arabi, finirono per trasformarsi in esecutori di ordini da Algeri o da Parigi e furono strumentalizzati nei modi più vari dalle autorità francesi. (Cf. Romain RAINERO, *Gli « Uffici Arabi » in Algeria*, in « Miscelanea storica ligure », II, n. 1, 1969, pp. 1-62).

contrapposta alla centralizzazione della tesi assimilazionistica; la garanzia che non « degenerasse » in separatismo doveva provenire dal controllo politico della madre patria: « la piú grande somma di indipendenza amministrativa, economica, finanziaria compatibile con la piú grande dipendenza politica possibile ».¹⁷

Harmand spingeva queste affermazioni fino alle estreme conseguenze giungendo coerentemente a negare anche la rappresentanza in parlamento dei francesi d'Algeria; ma costoro riuscirono sempre a mantenerla e a far udire la loro voce come quella che rappresentava gli interessi di tutto il paese; infatti una costante delle pretese dei coloni era l'autonomia quanto agli oneri, ma l'assimilazione quanto ai profitti.

In questa logica la politica da adottare doveva essere « saggia collaborazione di europei e di indigeni, in cui gli indigeni avrebbero dovuto essere prevalentemente orientati ad assumere mansioni tecniche, mediante una opportuna istruzione, mentre agli europei sarebbero rimasti i posti direttivi e i compiti di assistenza morale e sociale: essa ha l'ambizione di rendere meglio operante la dominazione e piú produttiva di utilità reciproche, rendendola piú sopportabile, e di ridurre al minimo l'uso sempre sterile e costoso della forza. Essa vuol dunque migliorare l'indigeno ... lasciandolo evolvere al suo proprio livello e mantenendo ciascuno al suo posto, alla sua funzione ...; è dunque il ripudio sistematico dell'assimilazione e tende a sostituire al regime necessariamente rigido ed oppressivo dell'amministrazione diretta, quello dell'amministrazione indiretta, con la conservazione, meglio sorvegliata e meglio diretta, delle istituzioni del popolo sottomesso, con il rispetto del suo passato ».¹⁸

Le naturalizzazioni di massa sono dunque impensabili secondo questo modello di *apartheid* e cosí pure i progetti di concedere ad una *élite* indigena le libertà politiche vigenti per i francesi. Si auspica in compenso per gli indigeni una relativa autonomia locale mediante la conservazione delle proprie istituzioni e un trattamento equo e magnanimo, nel rispetto delle loro tradizioni, ridotte al rango di folklore.

In questo quadro l'Islam sembra godere apparentemente di maggiore libertà (che è poi la libertà di vivere « in riserve »).

¹⁷ Jules HARMAND, *Domination et colonisation*, Parigi, 1910, p. 24.

¹⁸ J. HARMAND, loc. cit.

Quanto questa politica associazionistica di tipo umanitario fosse interessata, è ammesso apertamente dagli stessi organi ufficiali della colonizzazione: « noi dobbiamo altresì dare soddisfazione in una certa misura alle loro aspirazioni religiose, provvedendo alla riparazione delle moschee, all'erezione di *medersa* (scuole coraniche) ad Algeri e a Tlemcen e al progetto di una a Costantina, alla creazione di scuole professionali (industria artigianale dei tappeti), di biblioteche arabe per far concorrenza alla propaganda di libri e giornali provenienti da Costantinopoli, Beirut, Il Cairo. Il progresso morale e materiale dei nostri sudditi musulmani tornerà largamente in vantaggio delle popolazioni europee; la sicurezza degli europei è legata al benessere degli indigeni ».¹⁹

Da tutto questo emerge che l'argomento anti-assimilazione considerato dalla parte dei colonizzatori si presta ad un discorso quantomeno ambivalente: esso può indifferentemente servire alla giustificazione di posizioni divergenti, in quanto da un lato si poteva tradurre in atteggiamento positivo nei confronti degli indigeni, tale da escludere, per quanto possibile, le forme di sfruttamento più vistoso messe in atto dalla colonizzazione e da impedire la totale disintegrazione della comunità tradizionale, a volte anche con prospettive di indipendenza a lunga scadenza; d'altra parte si basava su posizioni politiche discriminatorie, razziste, socialmente conservatrici, di perpetuazione del potere di una minoranza bianca, a cui tra l'altro andavano tutti i meriti dell'alta opera di civilizzazione.

Ma l'associazionismo si fa forte anche di un elemento di assimilazione che non è da trascurarsi: la colonia è sempre vista non come un *dominion*, ma come parte integrante della « plus grande France » e un certo decentramento amministrativo con una modesta rappresentanza di interessi indigeni non è conciliabile con l'auspicata integrazione della colonia, anzi si presta a garantirla rafforzando i legami con la madrepatria in un « *lien de gratitude* » che deve condurre alla più stretta dipendenza politica.

Dai resoconti coloniali, dalle testimonianze, dai discorsi appare come *leit-motiv* questa orgogliosa consapevolezza che la Francia ha sempre avuto della missione di civiltà, cieca su ciò che non voleva vedere, capace di dar luogo ad un incrollabile e ottuso ottimismo

¹⁹ Dal rapporto della Direzione degli Affari Indigeni del Governo generale d'Algeria, in « Bull. Com. Afr. Fr. », XV, n. 2, febbraio 1903.

che con il centenario della conquista sarà gonfiato al massimo: « I coloni, di giorno in giorno più numerosi e più intraprendenti, fanno nuove conquiste sulla natura e mettono in valore territori inutilizzati e incolti, abbandonati da un'incuria tradizionale; penetrati del nostro esempio e cedendo all'irraggiare dell'aria francese, gli indigeni si avvicinano sempre più a noi, conservano la loro fede religiosa e i loro antichi costumi, che la Francia non cesserà di rispettare e di proteggere, ma si capiscono meglio, sentono che noi portiamo la forza e non la tirannia, la civiltà e non l'odio, ci amano e obbediscono alle nostre leggi ».²⁰

Quanto questo ottimismo fosse ingiustificato lo dimostrarono gli avvenimenti successivi. È certo che l'Amministrazione francese sottovalutò lo scontento della popolazione indigena e i fermenti di ribellione che si agitavano nel suo interno e che di quando in quando esplosevano, cosicché, di fronte ad un episodio come il clamoroso esodo di Tlemcen, l'amministrazione si trovò impotente ad intervenire, mentre l'opinione pubblica francese si mostrò sorpresa e sconcertata.

Tra il settembre e l'ottobre 1911, gran parte della popolazione di questa città (la valutazione ufficiale parla di 1000/2000 persone) vendette precipitosamente i suoi averi, raggiunse il porto di Melilla in Marocco e di lì si trasferì in Siria dove trovò sistemazione.

Secondo W. Marçais, islamologo e allora professore nella *médresa* di Tlemcen, il quadro sociale in cui gli abitanti di questa città, molto attaccati al loro passato, avevano l'abitudine di evolversi, era stato sconvolto dalla colonizzazione, donde il desiderio di abbandonare quel paese, « maledetto da Dio », nonostante il forte vincolo che li legava alla terra dei loro padri²¹. Quella che fu chiamata un'« epidemia morale »²² non era in realtà che una spettacolare manifestazione di ostilità alla coscrizione obbligatoria in particolare e alla colonizzazione in generale.²³

²⁰ Dal discorso del Presidente della Repubblica Loubet ai coloni algerini, pronunciato il 16 aprile 1903, in « Bull. Com. Afr. Fr. », XIII, n. 5, maggio 1903, p. 157.

²¹ Cf. « Bull. Com. Afr. Fr. », XXII, n. 1, gennaio 1912, p. 38.

²² L'espressione è del citato bollettino.

²³ Cf. André NOUSCHI, *La naissance du nationalisme algérien*, Paris, 1962, pp. 21-22.

La storia del primo dopoguerra, come avremo occasione di vedere nelle pagine che seguono, dimostra come la Francia non abbia mai optato decisamente per l'uno o per l'altro metodo di governo; nelle sue colonie, le quali tra l'altro erano rette secondo statuti diversi, assimilazione e associazione rimasero allo stato puro solo nei trattati coloniali e si mescolarono variamente nel dibattito che accompagnò i progetti e gli interventi dei governi francesi, caratterizzati perciò da ambiguità e da contraddizioni.

Per l'Algeria in particolare, strettamente legata alla madre patria, influiva anche un complicato gioco di interessi economici e di interferenze burocratiche e amministrative che rendevano problematica e in contraddizione con lo stato di cose esistente qualunque iniziativa condotta nel senso dell'assimilazione o dell'associazione, così come le avevano teorizzate gli esperti di cose coloniali.

Volendo sostanzialmente la conservazione dello *status quo*, la Francia si trovò costretta a temporeggiare, a prendere tempo, e finì per operare una serie di compromessi, perché di fatto attuò, pur nel più rigido centralismo amministrativo, una politica di associazione, per giustificare l'impossibilità di concedere agli indigeni l'equiparazione giuridica a breve scadenza, rinviando continuamente il problema come troppo prematuro; però nello stesso tempo si appellava al criterio assimilatore come meta finale di decolonizzazione, per garantirsi da ogni minaccia di separatismo dei coloni e di nazionalismo dei musulmani scontenti e per giustificare così la piena dipendenza degli affari algerini dalle decisioni prese a Parigi.

Ripercussione della politica coloniale francese all'indomani della prima guerra mondiale sulla formazione di una coscienza nazionale algerina. Prospettive per la religione islamica.

All'indomani della prima guerra mondiale si apriva una fase determinante per la storia dell'Algeria contemporanea; tutta l'evoluzione ulteriore delle vicende del paese non può spiegarsi che facendo riferimento al complicato gioco di maturazione socio-politica e di risveglio religioso che, già in atto ai primi del novecento, riprende ora sotto condizioni mutate.

La guerra, oltre a rappresentare per l'Algeria una mobilitazione straordinaria di contingenti di soldati e di lavoratori e spesso il loro trasferimento in Francia, con uno sforzo maggiore di quanto fosse

in grado di sopportare socialmente ed economicamente, introdusse un nuovo tipo di confronto con la potenza colonizzatrice e diede agli strati più evoluti della popolazione la coscienza dei servizi insostituibili che la colonia stava rendendo alla Francia, di fronte ai quali varie rivendicazioni formulate in precedenza dei diritti politici e civili sembravano assumere l'aspetto di una legittima contropartita, che spettava di diritto agli algerini.

Fenomeni di renitenza alla leva, come il vasto movimento insurrezionale scoppiato nel 1916 tra i contadini dell'Aurès, in cui numerosi funzionari francesi furono massacrati, suscitavano una violenta repressione con vaste operazioni militari, che ebbero sulla popolazione islamica l'effetto di rafforzare l'ostilità, la resistenza passiva alla colonizzazione e la coscienza delle ingiustizie subite.

Frattanto alcuni avvenimenti di portata internazionale, che ebbero una ripercussione eccezionale nel mondo arabo (la rivolta araba del 1916, la dichiarazione Balfour del 1917, la pubblicazione dei 14 punti di Wilson nel gennaio 1918), costituivano anche per il popolo algerino uno choc emozionale notevole, che introdusse sensibili mutamenti nel comportamento sociale e nella prospettiva politica. Conseguenze ci furono anche dal punto di vista religioso; a poco a poco, a contatto con nuovi aspetti del mondo occidentale, si rese sempre più evidente l'inadeguatezza delle strutture religiose tradizionali come punto di riferimento significativo per il popolo algerino di allora: mentre affiora e si coagula il senso di appartenenza alla comunità musulmana come qualitativamente diversa e con pieno diritto a un'esistenza autonoma tra gli altri popoli, l'Islam tradizionale che poteva essere un elemento di unione, appare insufficiente ad accogliere questa istanza. Tra le masse è ancora vivo il ricordo del « tradimento » alla patria islamica dei capi religiosi totalmente asserviti alla Francia, quando avevano aderito alla dichiarazione di guerra alla Turchia, fatto che contribuì pesantemente a scuotere il loro prestigio.

Il movimento religioso riformista, nell'impostare la propria opera di rinnovamento islamico, si servirà proprio di questa « diserzione » come arma contro il vecchio Islam così clamorosamente squalificato.

D'altra parte però, proprio per le sorti stesse della guerra, il legame ideale del Califfato in cui tutti i musulmani potevano idealmente ricongiungersi, dopo aver resistito lungo tutto il conflitto

come reazione a questa diserzione in forza della sua potenza di suggestione sulla comunità tradizionale, andava incontro ad un inevitabile svuotamento, dal momento che la Turchia era uscita sconfitta ed aveva dovuto piegarsi a patteggiare con gli alleati e quindi anche con la Francia.

Mentre sul piano politico internazionale si assiste ad una progressiva europeizzazione della questione ottomana, sul piano islamico interno la decadenza politica della Turchia e i princìpi wilsoniani incoraggiano il sorgere di movimenti nazionalistici, le cui posizioni si differenziano a seconda dei rapporti con la generalizzata presenza coloniale francese o inglese. Ad atti insurrezionali o rivendicativi nei confronti di questa presenza nel Nordafrica, corrisponde in Europa una intensa attività di propaganda filo-ottomana e panislamica della Germania (organizzata prevalentemente attorno ai comitati di Berlino e di Ginevra, da cui i profughi indirizzarono appelli ai loro connazionali).²⁴

La guerra significò per molti algerini l'allontanamento dall'ambiente tradizionale, l'emigrazione forzata in Francia e l'apprendimento di nuove tecniche di vita pratica, e quindi la detribalizzazione e l'abbandono della religione per aderire al mondo francese ed annullarsi in esso; per altri fu l'occasione di entrare in contatto con ambienti politici e sindacali metropolitani, con la propaganda antifrancesa orchestrata abilmente dalla Germania e dalla Turchia; ciò favorì il formarsi di una coscienza politica algerina di marca nazionalista, sensibile al richiamo dell'Islam più come segno tangibile di originalità etnica che come religione.

Altra conseguenza importante fu la presa di coscienza, da parte dell'*élite* intellettuale di formazione francese o islamica, della

²⁴ Questa propaganda fu elemento costante della politica tedesca di tutto il dopoguerra. Infatti i fini dichiarati offrivano la copertura per poter danneggiare il nemico francese attaccandolo direttamente nella sua politica coloniale. Il primo gesto clamoroso, il bombardamento delle zone militari francesi di Bona e di Philippeville da parte dei due incrociatori tedeschi Goeben e Breslau il 4 agosto 1914, produsse viva sensazione tra i musulmani: per la prima volta qualcuno osava sfidare da vicino la Francia invincibile. Con l'avvento del regime nazista la propaganda anti-francese, complicata dall'aspetto anti-semita, si intensificò ed assunse la fisionomia di una vera e propria organizzazione di spionaggio nei paesi arabi. La stampa periodica tedesca dell'epoca offre un'interessante contro-documentazione della politica coloniale e islamica della Francia.

sproporzione tra i suoi doveri (tra cui il pesante « tributo di sangue ») e i suoi diritti, cosa che riusciva tanto più intollerabile se confrontata con il lealismo dimostrato in guerra.

Di questa sproporzione era cosciente anche il Governo francese, dal novembre 1917 guidato da Clémenceau: costui, il 29 gennaio 1918, aveva prontamente provveduto a sostituire al Governatore Luteaud, divenuto impopolare (il suo slogan era: « niente riforme prima della fine della guerra »), il più liberale Jonnart, già noto per una prudente politica a favore del miglioramento delle condizioni materiali degli indigeni. In occasione della nomina di Jonnart, a un mese dalla dichiarazione wilsoniana, il Governo aveva emesso una « nota officiosa » che, richiamandosi ai progetti precedenti, prometteva di ricompensare la partecipazione degli algerini alla guerra con una serie di riforme. Un precedente importante cui la nota faceva riferimento era la lettera che il 25 novembre 1915 i capi delle due commissioni di politica estera del Senato e della Camera, rispettivamente Clémenceau e Leygues, indirizzarono all'allora Presidente del Consiglio Briand.

In essa si prendeva atto del leale comportamento dei musulmani in guerra e si proponevano, per un avvenire prossimo, delle riforme come l'ammissione degli indigeni al beneficio della naturalizzazione senza esigere la rinuncia allo statuto personale (art. 1), l'allargamento del corpo elettorale indigeno (art. 2), la formazione di un Consiglio Superiore d'Algeria a Parigi (art. 3), la revisione dei diritti della rappresentanza indigena nelle Delegazioni finanziarie, nei Consigli generali e comunali, in vista della ripartizione della spesa pubblica e del controllo della sua applicazione (art. 4), la partecipazione degli indigeni all'elezione dei Sindaci (art. 6), e nuove garanzie per la proprietà indigena (art. 7).

Questa lettera esponeva posizioni piuttosto ardite per quell'epoca, nella linea assimilazionistica; ma naturalmente provocò le più vive reazioni dell'allora Governatore Luteaud, cosicché non se ne parlò più fino alla sua revoca, che coincise con la fine della guerra e la ripresa dell'attività del nuovo Gabinetto Clémenceau.

Comunque il movente di tutte queste « promesse », comodo alibi per la Francia perché non potevano essere realizzate subito in piena guerra ma eventualmente in un futuro, era ben chiaro: il bisogno urgente di sempre nuove truppe ausiliarie per poter sostenere lo sforzo bellico sul lungo fronte europeo.

Intanto i portavoce dell'opinione musulmana si proponevano di sfruttare il clima di instabilità e di cambiamenti dovuti alla guerra, allo scopo di ottenere nuove concessioni e, incoraggiati dal proclamato diritto all'autodeterminazione dei popoli, pensavano già all'autonomia amministrativa della colonia nel quadro di un'unione magrebina sotto la tutela della Francia; in realtà le circostanze sembravano eccezionalmente favorevoli per rimettere in questione il regime coloniale e per domandare solennemente il pronto adempimento delle promesse.

In questo clima si cominciarono a raccogliere i frutti dell'intensa attività di propaganda pan-maghrebina a sfondo decisamente nazionalista, svolta durante il conflitto e in seguito continuata da un gruppo di pubblicisti arabi in esilio intorno al mensile di lingua francese « La Revue du Maghreb ».

Questa azione rivendicativa apertamente appoggiata dalla Germania e dalla Turchia, aveva contribuito a riattualizzare il discorso aperto prima della guerra dai Giovani Algerini, gruppo politico formatosi nel '900 sul modello dei Giovani Turchi, che riuniva un ristretto numero di intellettuali musulmani di formazione francese.²⁵

Ora però questo gruppo orientava le rivendicazioni in senso più conforme alle masse musulmane in quanto si pronunciava in difesa della lingua araba e dello statuto personale.

Così la Francia si trovò trascinata su un terreno pericoloso, e da allora la sua politica algerina cominciò ad assumere quel carattere di ambiguità che la distinguerà per tutto il primo dopoguerra: infatti essa era stretta tra due fuochi: da una parte non poteva eludere la necessità di conservarsi la fiducia e la collaborazione delle *élites*, contenendone le rivendicazioni onde far fronte alle minacce della propaganda nazionalista; dall'altra essa cercava di salvare nei limiti del possibile lo *status quo* per non alienarsi la colonia francese e soprattutto per non perdere gli importanti vantaggi economici che la dipendenza dell'Algeria portava alla sua economia esausta dalla guerra.

La Francia fu spesso costretta ad attuare una politica di compromesso, e prevalse, nella complessiva mancanza di unità a livello direttivo, una linea di prudente attendismo con la preoccupazione

²⁵ Cf. Ch. R. AGERON, *Le Mouvement Jeune-Algérien de 1900 à 1923*, in *Mélanges Ch. A. Julien*, Parigi, 1964.

di non fare passi prematuri e di neutralizzare eventualmente le conseguenze di quelle riforme che fossero risultate troppo ardite.

Il 18 maggio 1918 fu varato un progetto di legge sull'accesso dei musulmani algerini ai diritti politici, che doveva costituire l'esecuzione dell'ordine del giorno del 1914. Con essi si intendeva facilitare la naturalizzazione ed allargare il diritto di voto nelle assemblee locali.

La cittadinanza francese avrebbe dovuto essere concessa ad un ceto medio di cittadini che si collocava tra i pochi naturalizzati e le masse musulmane ancora sottoposte al Codice dell'Indigenato; così si dava modo all'*élite* francofila e ai simpatizzanti lealisti della Francia di usufruire automaticamente dei pieni diritti di un cittadino francese, anche se ciò comportava sempre la rinuncia allo statuto musulmano.

Condizioni per « aver diritto » alla cittadinanza francese erano infatti: essere monogami o celibi al disopra dei 25 anni, non aver procedimenti penali a carico per atti di ostilità contro la sovranità francese, avere una residenza stabile almeno da due anni. In più era necessario adempiere ad una delle seguenti condizioni: aver prestato servizio nell'esercito o nella marina francese con attestato di buona condotta, conoscere la lingua francese parlata e scritta, possedere beni immobili ed essere iscritti nella lista tributaria del proprio comune da almeno un anno, esercitare o aver esercitato un pubblico ufficio o un mandato elettivo, essere figlio di padre naturalizzato.²⁶

Il parere contrario del Governatore, ratificato dal Ministro dell'Interno, poteva in ogni caso insabbiare la pratica di naturalizzazione.

Come si vede, questo progetto era rivolto alle categorie di musulmani già liberate dall'Indigenato nel 1914; l'innovazione consisteva in questo: mentre prima la naturalizzazione era un favore gentilmente concesso a chi, adempiendo alla condizione stabilita di abbandonare il diritto islamico per quello francese ne facesse richiesta, ora diventava invece un diritto degli appartenenti alle categorie suddette.

Questo progetto voleva essere un cauto passo avanti nella linea

²⁶ Cf. W. OHNECK, op. cit., pp. 37-38.

della progressiva fusione con gli indigeni, fusione che sarebbe avvenuta per gradi mediante il lento propagarsi della mentalità francese; per il momento importava fare qualche concessione concreta per ricompensare la partecipazione alla guerra; d'altronde le condizioni imposte costituivano altrettanti potenti filtri selettivi che avrebbero impedito un alternarsi sensibile dell'equilibrio attuale delle forze.

È interessante osservare che, anche allo stadio di progetto, la riforma non prevedeva l'estensione dei diritti civili e politici nel mantenimento dello statuto islamico, come invece era auspicato dalla « Revue Indigène » nel 1912, dai Giovani Algerini, dalla lettera Clémenceau-Leygues del 1915, e dai dibattiti parlamentari durante la guerra (svoltisi sotto una decisa spinta in senso assimilazionistico).

Inoltre alle stesse categorie a cui era offerta la naturalizzazione si concedeva di optare per il solo diritto di voto nelle assemblee locali per le elezioni dei sindaci rimanendo nell'ambito dello statuto personale. Così si pensava di risolvere il tanto discusso problema della rappresentanza dei musulmani.

Una presenza di deputati e di delegati a Parigi era esclusa a priori, così come la partecipazione di non naturalizzati al Senato o alla Camera.

Lo statuto personale dei musulmani rimane dunque l'ostacolo principale per l'attuazione conseguente della politica di assimilazione e il progetto di legge in questione contiene in germe il suo futuro fallimento.

In realtà c'è una contraddizione insita in questo tipo di discorso; mentre si afferma di voler attuare la piena uguaglianza, sia pure nel futuro, si spera sempre di poter trattare gli indigeni come a parte, evitando naturalizzazioni in massa²⁷ grazie a questo ostacolo.

Insensibilmente, senza chiarezza, si stava scivolando dalla politica di assimilazione verso una più prudente forma di associazionismo (sia pure non così rigorosa come quella teorizzata da Harmand), che sarà la caratteristica di tutta la politica algerina della Francia fino agli anni trenta.

La situazione fu abilmente presa in mano dai coloni. Costoro

²⁷ Un precedente era costituito, come abbiamo visto, dal senatoconsulto del 1865 che estendeva automaticamente a tutti gli ebrei d'Algeria la cittadinanza francese, a tutti gli effetti civili e politici.

si valevano di due argomenti che finivano sempre per essere molto convincenti: la sicurezza del paese e l'interesse stesso della Francia (oppure, secondo i casi, degli stessi colonizzati: tipico atteggiamento paternalista).

Così, in apertura del dibattito parlamentare un deputato di Costantina, pur esprimendo la sua riconoscenza nei confronti degli algerini, si oppose decisamente all'« assimilazione assoluta »: le neutralizzazioni di massa non avrebbero avuto altro risultato che sommergere l'*élite* indigena paralizzando il progresso.

La legge passò alla Camera e al Senato, le aule semideserte, tra accese polemiche tra i rappresentanti dei coloni, appoggiati dalla destra, e i sostenitori delle riforme, provenienti per lo più dal centro e dalla sinistra moderata. Uno schieramento chiaro però non ci fu.

Ai coloni rimase la preoccupazione, propria di una minoranza, di non lasciarsi sommergere e di salvare con ogni mezzo il loro predominio, minacciato da qualsiasi forma di rappresentanza degli indigeni, fuori o dentro lo statuto: quindi da una parte cercano di impedire nuove riforme, dall'altra di frenare e dirigere opportunamente lo slancio alla naturalizzazione, a cui in Francia invece ci si mostrava favorevoli, come avvio a una più stretta collaborazione con la colonia e come precauzione contro minacce di separatismo.

Essi intuirono la contraddizione presente nella legge Clémenteau, consistente nel facilitare la naturalizzazione con rinuncia allo statuto e contemporaneamente nel migliorare la posizione dei non naturalizzati.

Questa era la critica che i francesi d'Algeria muovevano al Governo, ed effettivamente riuscirono per tutto il periodo dal 1919 al 1939 a far prevalere direttamente o indirettamente le loro istanze e a imprimere a tutta la politica coloniale algerina un andamento estremamente caotico, fatto di equilibrismi, di attendismi, di compromessi.

L'estensione progressiva dei diritti politici al resto della popolazione, prevista dalla legge del 4 febbraio 1919, non trovò più spazio per realizzarsi.

Col prevalere dell'associazionismo il Governo locale ebbe anche più poteri, che spesso significavano, come abbiamo visto, strapotere dei coloni nelle Delegazioni finanziarie.

Non mancarono comunque Governatori liberali che favorirono l'elemento indigeno, ma questi vennero allora a trovarsi tra due

fuochi: da una parte i francesi d'Algeria con i loro voti, dall'altra il Governo di Parigi, sospettoso elargitore di disposizioni, prese da lontano e perciò inadeguate, miranti a contenere la montante marea rivendicativa.

Le autonomie amministrativa e finanziaria, obiettivi dei coloni, non furono mai realizzate per ragioni anche di tipo economico: l'economia algerina infatti, prevalentemente di tipo agricolo, era complementare con quella della madre patria; dopo la crisi post-bellica del 1920-22 il paese non fu neppure più in grado di nutrire la sua popolazione, crescente con ritmo vertiginoso. D'altra parte, a causa dell'unione doganale i prodotti algerini concorrevano con quelli francesi sul mercato interno, e quindi non sussistevano le premesse per una indipendenza economica.

Le reazioni provocate dalla legge Clémenceau durarono a lungo e furono del tutto sproporzionate alla sua reale portata pratica; il nuovo governatore Abel, successore di Jonnart (dimissionario nel 1920), dovette ancora adoperarsi a rassicurare ufficialmente l'opposizione sull'innocuità del provvedimento, e sulla sua opportunità strategica: « La Francia ha consacrato il lealismo dei suoi fedeli soggetti algerini associandoli in certa misura alla vita amministrativa del paese, permettendo loro così di far sentire le loro aspirazioni e anche di concorrere direttamente alla loro realizzazione ... Ora occorre che, nella sosta necessaria che segue a una tappa difficile, coloro che l'hanno superata non dimentichino che l'esercizio dei diritti è inseparabile dal compimento dei doveri. Più che mai si impone all'indigeno, in questo periodo di ricostruzione nazionale, la sottomissione all'autorità, il rispetto delle leggi che, per quanto largo sia lo spirito di generosità da cui sono ispirate, non consentirebbero mai a lasciar indebolire il principio tutelare della supremazia francese ».²⁸

D'altra parte lo stesso Abel raccomandava in una circolare del 16 novembre 1919 ai funzionari d'Algeria di essere al massimo « liberali » e « benevoli » nell'applicazione della legge che lasciava così larga parte all'interpretazione.

Questo allargamento del corpo elettorale ebbe come primo

²⁸ Consiglio superiore del Governo, seduta del 30 settembre 1919; cf. A. NOUSCHI, *La naissance...* cit., p. 55.

risultato di rendere ancora più evidente che gli eletti indigeni, pur rappresentando ciascuno un numero maggiore di voti, potevano in ogni momento venir messi in minoranza dai loro colleghi francesi.

Questa riforma non apportava alcuna soluzione definitiva: il problema della naturalizzazione era stato semplicemente aggirato e non certo risolto da una semplificazione di procedura e la proporzione numerica della rappresentanza indigena portata da 1/4 a 1/3 dell'effettivo delle assemblee, sembrava ancora insufficiente.

I Giovani Algerini non nascondevano la propria delusione e si mostravano reticenti; inquieti per la collera dei coloni, pensarono di unire le loro forze in una « Ligue d'action franco-musulmane », costituitasi nel luglio 1919, sotto la presidenza di Ben Tami e Souhala, decisi ad ottenere dalla Francia vantaggi più concreti, agitando lo spauracchio dello scontento delle masse e delle tendenze autonomistiche dei coloni.

Costoro erano partigiani dell'assimilazione totale e dichiaravano di accettare la naturalizzazione facilitata dalla legge del 4 febbraio 1919, in quanto volevano arrivare alla piena uguaglianza con gli europei per la conquista delle assemblee algerine e del Parlamento.

Un altro gruppo, raccolto intorno all'emiro Khālid, restava fedele alla piattaforma di rivendicazioni anteriori alla guerra e rifiutava la naturalizzazione fintantoché essa rimaneva legata alla rinuncia allo statuto personale.

Quelli della tendenza di Ben Tami si mostravano molto staccati dall'Islam e aggressivamente laici (Ben Tami aveva aderito addirittura alla massoneria, che con il suo spirito settario era piuttosto congeniale a quei musulmani a cui l'adeguamento alla mentalità francese aveva imposto di abbandonare le confraternite religiose).

I partigiani di Khālid invece erano più restii ad allontanarsi dalle loro credenze religiose e, pur aspirando alla cittadinanza francese, si sentivano sinceramente musulmani.

Pertanto nel novembre 1919, in occasione delle elezioni municipali di Algeri, i due campi in cui si trovavano divisi i Giovani Algerini vennero a confronto presentando due diverse liste « indigene ».

La competizione elettorale acquistò il significato di una prova di forza del gruppo di Ben Tami, i cui candidati erano favoriti dall'Amministrazione, e, facile a credersi, anche dai marabutti della campagna da essa protetti; si registrò invece il trionfo di Khālid,

che al suo fascino personale univa anche il prestigio che gli derivava dall'essere nipote del grande campione della resistenza 'Abd al-Qādir.

Allo scopo di impressionare il Governo di Parigi sulla presunta attività sovversiva del « nazionalista » Khālid, il Prefetto di Algeri pubblicizzò al massimo la richiesta di forze di polizia da parte dei sindaci per tutelare l'ordine delle elezioni, proprio nel momento in cui questi ultimi avevano chiesto il ristabilimento dei poteri disciplinari (otterranno soddisfazione con la legge del 4 agosto 1920 che rimetterà in vigore l'Indigenato). Su appello dello stesso Ben Tami, uscito sconfitto, il Prefetto fece annullare le elezioni sotto il pretesto che avevano dato luogo a manifestazioni di fanatismo religioso.

Khālid dominò ancora la scena politica algerina degli anni venti. Nel 1922 si rivolse in pubblico al Presidente della Repubblica francese Millerand, in visita ufficiale ad Algeri, per domandare ancora una volta solennemente che la Francia permettesse ai musulmani di prendere definitivamente posto nella sua grande famiglia e di inviare al Parlamento francese una loro rappresentanza.

La stampa francese lo qualificò allora capo del nazionalismo algerino e negli ambienti di Governo si cominciò a preparare il suo allontanamento dall'Algeria. « L'Echo d'Alger », sotto il titolo *L'Algérie en danger*, annunciava che la questione del nazionalismo era stata posta dall'emiro Khālid. Si disse che era un Giovane Turco che aiutava i comunisti. In realtà era quantomeno un po' azzardato accusare di nazionalismo chi davanti a Millerand aveva dichiarato: « La preoccupazione che noi abbiamo di crearci in seno alla Francia una situazione degna di lei e di noi, è la miglior prova che siamo dei buoni francesi e che non abbiamo altro scopo che di rafforzare di più i legami che ci uniscono alla madre patria »; lo stesso, nel 1924, aveva rivolto a Herriot, capo del nuovo Governo del Cartello delle sinistre, un telegramma di rivendicazioni del tutto moderato e ortodosso che non metteva in questione l'autorità della Francia.²⁹

Il direttore degli affari indigeni, a conoscenza di tutta la corrispondenza di Khālid, non trovò motivi per farlo arrestare; soltanto notò che personificava una sorta di nazionalismo pericoloso. Khālid fu privato dei suoi diritti politici, e invitato con la forza a ritirarsi dall'Algeria. Morirà in Siria nel 1936 e la stampa musulmana si

²⁹ Cf. A. NOUSCHI, op. cit., pp. 56-57.

impadronirà della sua memoria per farne il grande precursore del nazionalismo, contribuendo così a rafforzare il mito creato dall'Amministrazione francese.

Questa non aveva trovato di meglio che sacrificare un personaggio che aveva fatto un po' troppo parlare di sé, per dare questa volta soddisfazione ai coloni, che all'avvento del Cartello delle sinistre in Francia, avevano risposto con un irrigidimento delle proprie posizioni, e con la formazione di un grande *parti français d'Algérie*.

In realtà la causa maggiore di questo *revirement* della politica francese contro gli algerini sembra essere stata, secondo Ageron,³⁰ « la grande paura » della borghesia francese dopo la rivoluzione sovietica, la fiammata di *chauvinisme* che seguì la vittoria, infine il sospetto degli ambienti coloniali di fronte alla fortuna della dottrina di Wilson. La rivolta araba nel Vicino Oriente, le difficoltà nell'occupazione della Siria, l'agitazione egiziana e tunisina hanno dato corpo a queste paure. Il « Bulletin du Comité de l'Afrique Française », a partire dal 1920, accusava Wilson e il bolscevismo come responsabili dei movimenti nazionalisti coloniali. Così, anche gli *Ulema*, come vedremo, saranno senza tante sottigliezze, assimilati ai comunisti.

L'Algeria stava dando non pochi motivi di inquietudine alla Francia, mentre questa per mezzo delle riforme del 1918-19, credeva di aver accontentato le rivendicazioni più moderate e di aver dimostrato la propria riconoscenza.

I Giovani Algerini reagirono indignati a questo orientamento: « ... voi togliete le speranze agli indigeni, li esasperate! Quando sarà provato che con voi non c'è niente da perdere perchè tutto è perduto già da molto tempo... » (« Iqdām », 1922).³¹

Alcuni uomini politici lungimiranti cercarono anche allora di mettere in guardia il Governo e l'opinione pubblica francese, come avevano già fatto nel 1912 « Le Temps » e la « Revue Indigène »: bisognava, prima che fosse troppo tardi, aprire le porte del Parlamento agli *évolués*, integrarli nella vita politica francese, in maniera che gli indigeni algerini guardassero a Parigi come verso un arbitro naturale e non si incamminassero sulla via del nazionalismo.

Ma questa volta fu invano. Il problema non sembrava porsi

³⁰ Ch. R. AGERON, *Le Mouvement Jeune-Algérien* cit., p. 239.

³¹ Cf. Ch. R. AGERON, art. cit., p. 240.

con urgenza, tant'è vero che Millerand aveva risposto a Khālid: « Non dubito che verrà un giorno in cui i diritti politici già considerevoli degli indigeni saranno aumentati. ... il pericolo più grande per gli indigeni come per noi sarebbe quello a cui noi ci esporremmo se, volendo andare troppo in fretta, fossimo costretti a ritornare indietro ».³²

Per Millerand dunque occorreva attendere lo sviluppo delle conseguenze della legge del 1919 per poterne apprezzare la portata.

Secondo Ageron la Francia nel primo dopoguerra perse la sua grande occasione di gettare le basi di una politica di collaborazione con l'elemento musulmano e non fece che scoraggiare il lealismo della corrente filo-francese e preparare il terreno per una reazione islamica di marca nazionalista, che col tempo assorbirà tutte le forze migliori del paese.

Il nazionalismo algerino si sarebbe dunque nutrito della delusione dei Giovani Algerini, sui quali riposava l'unica *chance* per un'Algeria franco-musulmana.

II.

IL MOVIMENTO RELIGIOSO DI BEN BADIS: L'ASSOCIAZIONE DEGLI ULEMA MUSULMANI ALGERINI

Cenni di antropologia musulmana: l'Islam fra tradizione e riforma nell'Algeria del primo novecento.

Per comprendere quale ruolo effettivamente ebbe il movimento politico-religioso che fa capo alla personalità di Ben Badis, occorre, prima di inquadrarlo su di un piano di politica concreta, entro il periodo complesso in cui interagiscono i vari fattori socio-culturali cui abbiamo accennato, considerare in primo luogo i valori musulmani che lo informano, distaccandoci, per quanto possibile, dal nostro modo occidentale di considerare la religione e da categorie mentali completamente estranee all'anima musulmana.³³

³² Cf. W. OHNECK, op. cit., p. 99.

³³ Il riformismo algerino della scuola di Ben Badis è oggetto degli studi del prof. Ali MERAD, titolare della cattedra di arabo presso la Faculté

Si tratta di assumere l'atteggiamento più corretto al fine di comprendere una mentalità che si presenta con caratteristiche così specifiche e di valutarne le possibilità di sopravvivenza e di evoluzione di fronte alla cosiddetta civiltà occidentale.³⁴

Qui importa soprattutto, ai fini di una valutazione complessiva del movimento, evidenziarne l'aspetto religioso, in esso fondamentale e prioritario.

A questo scopo esamineremo brevemente gli elementi per cui esso si qualificò diverso e innovatore rispetto all'Islam « tradizionale », come allora si configurava in Algeria, e i suoi rapporti con il più vasto fenomeno del riformismo musulmano, che proprio in quegli anni stava scuotendo il secolare immobilismo dell'Islam.

Il riformismo algerino in particolare è fenomeno complesso che va molto al di là della sua funzione esplicita di rinnovamento religioso e di risanamento morale della società dei credenti e costituisce una delle forze più dinamiche nella formazione di una coscienza collettiva del popolo algerino in senso sempre più nettamente nazionalistico e anticoloniale, per cui sarà necessario tener conto anche delle sue implicazioni politiche e dei suoi aspetti sociali.

Come premessa bisogna ricordare che la situazione dell'Islam algerino ai primi del novecento si presentava come molto lontana dalla tradizione del periodo classico e la stessa pratica religiosa

de Lettres et Sciences Humaines dell'Università di Lione. Oltre la sua tesi di dottorato *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940 (Essai d'histoire religieuse et sociale)*, Parigi 1967, è da ricordare anche il volume *Ibn Bâdis, commentateur du Coran*, Parigi, 1967 e l'articolo *La formation de la presse musulmane en Algérie (1919-1939)*, in « I.B.L.A. » (*Revue de l'Institut de Belles Lettres Arabes*), Tunisi, 1964, n. 105, pp. 9-27.

³⁴ Per addentrarsi nello studio di questioni specifiche come quelle poste dal movimento religioso algerino in esame, occorre muovere da uno studio preliminare dell'Islam in generale, con necessario riferimento alle seguenti opere: Louis GARDET, *La cité musulmane*, Parigi, 1961; Pierre RONDOT, *L'Islam et les musulmans d'aujourd'hui*, voll. I e II, Parigi, 1959 (ottimo per la bibliografia, suddivisa per argomenti). Degli stessi autori si possono consultare con utilità anche due testi più ridotti e schematici, piccoli manuali molto ben fatti, in cui sono impostate in modo semplice e chiaro ma scientificamente valido le questioni più importanti per un primo approccio corretto all'Islam da parte di non specialisti; si tratta di: P. RONDOT, *L'Islam*, Parigi, 1965; L. GARDET, *Connaître l'Islam*, Parigi, 1958. È inoltre da segnalare: J. JOMIER, *Introduction à l'Islam actuel*, Parigi, 1964.

era alquanto degenerata in una serie di superstizioni e si era fossilizzata in una serie di gesti e di formule ripetitive che non riuscivano più ad esprimere socialmente una comunità civile e religiosa al tempo stesso, organizzata giuridicamente su basi sacrali; l'evidenza della colonizzazione e dell'asservimento ad una grande potenza straniera sconfessava l'esistenza di un complesso sociale autonomo che realizzasse l'ideale di una comunità perfetta, il regno di Dio sulla terra, in cui il *Corano* fosse legge unica e globale, sufficiente a guidare gli uomini in tutte le loro attività temporali in vista di una vita futura.

Questo dramma del fallimento storico della comunità musulmana, di cui quella algerina non costituiva un'eccezione, si traduce per il musulmano soprattutto nella coscienza dello scarto inevitabile e doloroso tra questo ideale di società perfetta (rappresentato dall'età del Profeta e dalle indicazioni racchiuse nel *Corano*), e le sue realizzazioni storiche concrete, che ne costituiscono più spesso una deviazione; esso sta alla base della percezione da parte di spiriti sensibili e al passo con i tempi, fortemente consci dell'ineadeguatezza dell'Islam algerino rispetto alla sua missione, che nelle attuali condizioni storico-politiche esso non era in grado di svolgere.

L'esigenza di riformare l'Islam come fatto primariamente religioso e come elemento di coesione politico-sociale fu espressa precisamente dalla scuola riformista ortodossa dei musulmani d'Egitto (*salafiyya*), a cui il movimento di Ben Badis consapevolmente intende richiamarsi;³⁵ però il movimento algerino, anch'esso agli inizi orientato su una visione panislamica di questo ritorno alle origini, esprime nondimeno la contraddizione tra l'esigenza dell'unificazione di tutti i musulmani al di sopra delle differenze di razza e di popolo, espressa tradizionalmente dall'universalismo politico-religioso del Califfato e l'esigenza, che in Algeria in quella circostanza storica si affermò prioritaria, della formazione di una entità etnica e nazionale che coincidesse con il territorio algerino e che si contrappo-

³⁵ Fondato da Giamāl al-Dīn al-Afghānī, a lungo diretto da Muḥammad 'Abduh, « il riformatore del secolo » (1849-1905), poi da Rashīd Riḍā, (morto nel 1935), il partito dei *salafiyya* intendeva dare una soluzione adeguata ai problemi attuali, utilizzando la tecnica moderna per una restaurazione dei principi fondamentali dell'Islam. (Cf. L. GARDET, *La cité musulmane* cit., pp. 350 ss.)

nesse all'invasione francese con una sua precisa autonomia religiosa e culturale, senza escludere una soluzione politica di compromesso con la Francia.

Vedremo che l'evoluzione del movimento religioso di ispirazione panislamica (riformismo dei *salafyya*) in un movimento politico di carattere nazionalista trascenderà la sua stessa natura moderata e inizialmente anche disposta ad un dialogo con la Francia, riconosciuta come presenza ormai consolidata e come superiore autorità politica non facilmente negabile.

Ma questa sorta di nazionalismo religioso, così tipico di altre situazioni coloniali in contesti musulmani, mentre ha reso possibile verificare l'esistenza di una specifica realtà socio-culturale qualificabile come musulmana-algerina, che si richiama agli ideali coranici, ha riportato in primo piano il problema della identificazione tra spirituale e temporale.

Tale identificazione è peraltro da tenere costantemente presente quando si parla dell'Islam, perché appare a qualunque livello e crea grossi problemi al musulmano moderno, che si trova di fronte al capitalismo occidentale e al tipo di rapporti socio-economici ad esso propri, i quali presuppongono la possibilità di scindere la sfera temporale e umana da quella religiosa, essendo quest'ultima attribuita alla coscienza del singolo o del gruppo, e distinta dalla razionalità a cui si riconducono determinate altre attività come la scienza e la tecnica.

La fusione di temporale e spirituale (perché di questo si tratta) è insita profondamente in ciascun valore tipicamente musulmano e costituisce uno schema di riferimento a cui occorre necessariamente guardare ogni volta che si ha a che fare con l'Islam.³⁶

Essa si spiega, in ultima analisi, come osserva l'islamista Louis Gardet, con il fatto che l'Islam, conformemente alla sua visione discontinua e volontaristica del corso della storia, fonda la sua concezione ideale di « città terrena » non su idee metafisiche, ma su dei fatti, mitici o storici, che costituiscono la rivelazione.³⁷

³⁶ Per quanto riguarda l'aspetto teologico dell'Islam cf. L. GARDET-G. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane*, Parigi, 1948; F. M. PAREJA, *Islamologia*, Roma, 1951; R. BLACHÈRE, *Introduction au Coran*, Parigi, 1947.

³⁷ È interessante l'accostamento che a questo proposito Gardet, conoscitore della teologia musulmana, fa con il cristianesimo; egli nota infatti

Di qui l'atteggiamento di totale ripiegamento sulla trascendenza di Dio, l'aspetto di contratto unilaterale dei rapporti tra Dio e i credenti, che senza il benevolo intervento divino nella storia sarebbero nullità; l'uomo è ontologicamente nulla, e si definisce solo come servitore e schiavo di Dio; la persona, soggetto di diritti e doveri, esiste soltanto per l'intervento intrinseco di Dio, che fa con gli uomini un contratto unilaterale a condizione che essi gli rendano testimonianza; non si tratta di uno stato soprannaturale in senso stretto, che eleva la natura mediante una partecipazione alla vita stessa di Dio, ma di uno stato giuridico che rende lo schiavo, il quale per natura resta tale, capace di entrare in relazione contrattuale col suo Signore. Effetto primo di questo contratto è che lo schiavo diventa credente e come tale acquista una dignità e una personalità giuridica ma lo diventa collettivamente; è quindi la fede l'unico criterio di appartenenza alla comunità musulmana, che è per definizione « la comunità dei credenti (*giamā 'at al-mu 'mi-nīn*) », tutti perfettamente uguali tra loro, uguali in diritti e doveri davanti alla Legge che Allāh ha promulgato per loro.

La nozione contrattuale della comunità non presuppone la libertà e l'uguaglianza civile dei membri, ma ne costituisce il fondamento: il diritto e la morale sono anch'essi frutto del contratto che Dio ha fatto con gli uomini. La solidarietà tra i membri della comunità si fonda su basi sacrali ed è fortissima, al di là del legame di sangue e dello spirito tribale: in caso di violazione dello « statuto coranico », ogni musulmano è responsabile di fronte alla comunità (*umma*) della colpa commessa; tale nozione di comunità è fondamentale nel contesto islamico, poiché la cittadinanza non si basa su alcun diritto territoriale o privato ma sulla religione stessa;

che, a differenza di quanto accade per il cristianesimo, in cui la rivelazione aggiunge un significato soprannaturale alle necessità metafisiche colte dall'intelligenza, e svolge una funzione « illuminatrice nei confronti dell'interpretazione della natura e della storia, per l'Islam tradizionale invece non esiste un approccio alla natura umana fuori della fede: la rivelazione coranica, condensata in una serie di fatti discontinui è l'unico criterio che fa testo per qualsivoglia conoscenza. Non si tratta tanto di una necessità metafisica, quanto piuttosto di una contingenza dovuta ad una Volontà divina impercettibile. Una filosofia politica islamica potrà avere dunque un fondamento soltanto giuridico con carattere e stabilità di *statuto*, senza riferimento obbligato ad una *natura* intrinseca, fondata metafisicamente ». (Cf. L. GARDET, *La cité musulmane* cit., pp. 66-67).

l'*umma* è la « nazione », che con l'andar dei secoli si è disgregata ma che conserva fortissimo il senso della sua comune origine e l'aspirazione all'unità (i riformisti ortodossi insistono moltissimo sulla necessità di una riunificazione, sotto forma di organizzazione sopranazionale di stati).

Si tratta di una comunità il cui legame, essenzialmente religioso, è nello stesso tempo politico, tutto centrato sul Corano, in cui si trovano le regole fondamentali del culto e di una organizzazione civile. Nella sua forma ideale essa non è sopranazionale, in quanto è l'unica nazione che abbia diritto di esistere sulla terra e per cui Maometto ha la facoltà di intercedere, anche se il suo carattere di perfezione ideale allontana indefinitamente la sua realizzazione concreta.

Nel corso del secolo XIX, sotto l'influenza del diritto pubblico europeo, il concetto di nazionalità si è lentamente separato dall'aspetto religioso di esso; ma se il diritto positivo ha cominciato a desacralizzare lo statuto tradizionale, il sentimento di solidarietà politico-religiosa, il più solido fondamento della *umma*, resta nondimeno molto vivo. Ancor oggi, nonostante le questioni razziali e le sette che divisero i credenti in accanite dispute teologiche nel corso dei secoli, il Corano e la tradizione del Profeta mantengono viva l'unità dell'Islam e ad essi devono necessariamente far riferimento tutti i campi della vita, non tanto del singolo, quanto della comunità, e tutte le questioni che sorgono dall'attività pratica.³⁸

Ecco perché in seno all'Islam qualunque analisi dei valori poli-

³⁸ Riportiamo qui la felice sintesi di Gardet a proposito dei principi costitutivi della comunità musulmana, così come essa appare nell'ideale coranico: si tratta di « una teocrazia, se si vuole, ma teocrazia senza organizzazione ecclesiale, senza magistero spirituale vivente. Profondamente egualitaria nei suoi intimi sentimenti, la comunità musulmana non riconosce ad alcuno dei suoi membri un vero potere spirituale sugli altri. In quanto capo temporale, o piuttosto in ragione della fusione di spirituale e temporale, il Califfo è incaricato contemporaneamente di 'difendere la religione e di governare il mondo'. Quanto ai 'dottori' (*Ulema*), 'coloro che sciolgono e legano' essi formulano le loro decisioni in nome stesso della comunità, non esclusivamente religiose, bensì sociali, giuridiche, religioso-politiche. Si tratta semplicemente dell'esercizio di un diritto che appartiene, o meglio del compimento di un dovere che incombe ad ogni musulmano che ne è in grado: giudicare della conformità o della non conformità di tale o tal atto con le leggi rivelate promulgate dal Corano ». (L. GARDET, op. cit., p. 194).

tici e culturali, qualunque ripensamento dei modi in cui la religione e il diritto si sono venuti configurando e intrecciando, non può prescindere dalla questione delle origini e delle fonti e non può non comportare problemi di reinterpretazione del *Corano* e della tradizione.

In questo senso i riformisti, di fronte alle critiche dei tradizionalisti e alle accuse di eresia, si appellano alla tradizione esigendo il riconoscimento della propria rigorosa ortodossia, in quanto riconducono ogni innovazione ad un problema ermeneutico di rilettura del *Corano* in chiave moderna, servendosi di tutti gli apporti della civiltà occidentale non incompatibili con la tradizione islamica.

Da questa rilettura del *Corano* emergono aspetti molto interessanti che offrono al musulmano moderno gli strumenti per affrontare nuovi tipi di problemi sorti dalla convivenza con gli europei: i riformisti riscoprono il principio della consultazione, che, spogliata degli elementi che vi si sono sovrapposti nel corso dei secoli e che l'hanno resa simile ad un potere autocratico, in sostanza sembra avvicinarsi di più ad un atteggiamento di carattere consultivo e cooperativo; e ancora il principio del consenso dei dottori, che ha per oggetto l'applicazione delle leggi rivelate alle necessità dell'epoca presente e può rendere operanti anche nuove disposizioni estratte dal *Corano* e dalla tradizione.

Tali principi non avevano mai ricevuto prima una vera e propria formulazione in vista di una loro applicazione; si trattava allora per i riformisti di riaprire la porta dell'*ig'tibād* (l'interpretazione costruttiva della legge), chiusa come vuole la tradizione, dopo la formulazione del diritto canonico ad opera delle quattro famose scuole giuridiche medievali; atto di per sé legittimo e non contrario alla più genuina tradizione islamica, prima della fossilizzazione successiva; ma per ottenere di fatto la « riapertura dell'*ig'tibād* » occorreva rompere con consuetudini secolari di immobilismo acritico per cui i sacri testi erano considerati intangibili anche quando non sembravano più sufficienti a spiegare tutto della vita: il primo elemento che non reggerà alla verifica dei riformisti ma che continuerà d'altra parte a rimanere come contraddizione ineliminabile almeno per il momento da noi considerato, sarà proprio la fusione, più spesso ormai confusione, tra spirituale e temporale: l'identità, dai riformisti algerini accanitamente negata e ciononostante vissuta e praticata, tra religione e politica.

Il contatto più stretto con la civiltà occidentale ha dunque innegabilmente influito sull'Islam come in altra epoca quello con le civiltà bizantina, persiana e greca; qui però non si tratta più di una cultura portata da popoli integrati nell'Islam, ma di una cultura che, pur imponendo il prestigio della propria forza ed efficienza materiale ed economica, è travagliata al proprio interno da una crisi di valori e di strutture; inoltre, unendosi nei termini propri dell'aggressione imperialistica, cioè di sopraffazione ai fini dello sfruttamento capitalistico intensivo e razionale delle risorse di un territorio, non può che provocare da parte musulmana l'elevarsi di barriere e di chiusure.

Donde il carattere di questo gigantesco sforzo di modernizzazione, pieno di cautele e di errori, di ritardi e di ripensamenti, in un sentimento geloso di fierezza per la grandezza passata e in un desiderio tenace di rivincita e di competizione.

Una simile premessa era necessaria per introdurre il discorso sul movimento algerino, dato che esso intendeva richiamarsi ai dati più autentici dell'Islam, sulle cui basi teoriche si fondava per i musulmani credenti e ortodossi l'ideale della comunità, mai più realizzata nella storia, alla quale bisognava tendere.

Questo Islam, animato da tensioni critiche di rinnovamento dall'interno, come lo vagheggiavano i riformatori della scuola egiziana, era ben lontano dall'essere praticato in Algeria ai primi del novecento, all'epoca del viaggio ad Algeri di Muḥammad 'Abduh; il rilievo singolare con cui lo storico arabo Ali Merad³⁹ ricorda questo fatto, di per sé abbastanza trascurabile e passato inosservato alla maggioranza dei contemporanei,⁴⁰ è dovuto al ruolo importante che le idee del riformatore egiziano svolsero nel risvegliare l'Islam algerino dalla sua secolare sonnolenza.

Ciò ci offre l'occasione di considerare l'aspetto socio-religioso

³⁹ Cf. A. MERAD, *Le reformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*, Parigi, 1967, pp. 32-37.

⁴⁰ Poche e sporadiche sono infatti le notizie sulle tappe del viaggio e sui suoi scopi, e si ha l'impressione che siano dedotte a posteriori, una volta affermatosi in Algeria il movimento di Ben Badis. È incerta anche la data: da studi recenti si preferisce oggi indicare l'anno 1903 (Merad, Ageron, Souriau) come più probabile del 1904 (Julien).

della situazione algerina dell'epoca, che abbiamo già esaminato dal punto di vista della colonizzazione.

Le dottrine riformiste erano diffuse già da qualche tempo clandestinamente in Algeria dalla rivista *al-Manār* (« Il Faro ») ma venivano recepite soltanto da un'esigua *élite* di letterati arabi.

Muḥammad 'Abduh, dell'università coranica *al-Azhar* del Cairo, andava attivamente propagando la sua nuova dottrina e il suo viaggio in Algeria rientra nella prassi allora seguita da esponenti religiosi musulmani che, dato il carattere ancora rudimentale e saltuario delle pubblicazioni a stampa e l'esiguo numero di persone letterate che vi potevano accedere, si servivano della predicazione diretta come mezzo principale di diffusione delle loro idee, viaggiando per le moschee e le scuole coraniche.

L'Amministrazione francese, la quale già in passato si era trovata a dover fronteggiare vari focolai di resistenza facenti capo all'organizzazione delle confraternite religiose (lo stesso 'Abd al-Qādir, eroe della resistenza al tempo della conquista francese, faceva parte della *Qādiriyya*), era preoccupata per questa propaganda, vista come un'attività genericamente sobillatrice contro la dominazione coloniale, e aveva ben presto escogitato un sistema raffinato di sorveglianza per controllare l'attività di personaggi religiosi « sospetti ». Non mancavano allarmi, verso la fine del secolo XIX, su una presunta attività sovversiva nell'Africa del Nord facente capo a sette religiose che, in nome del panislamismo, operavano per conto di Costantinopoli.⁴¹

⁴¹ Da un carteggio diplomatico inedito si ha notizia che nel maggio 1894 l'ambasciatore francese Marc Cambon a Costantinopoli, scrivendo al Ministro degli Esteri Casimir Périer, lo informava dell'arrivo di autorevoli personalità religiose, quali emissari della Porta, alle frontiere del deserto del Fezzan e raccomandava la massima sorveglianza. I documenti ricordati sono una testimonianza diretta dei timori e dei sospetti che circolavano allora negli ambienti amministrativi algerini circa una presunta attività di spionaggio. L'accuratezza con cui si prendevano informazioni sulle confraternite sospette di attività sovversiva, insieme alle dichiarazioni esplicite e alle istruzioni date ai funzionari in occasione dei censimenti, è una conferma diretta dell'orientamento della politica francese nei confronti della religione islamica, che si rivelerà poi costante: esso tendeva a renderla innocua, svuotandola di ogni contenuto nazionalistico onde farne un solido puntello per la dominazione coloniale. Il taglio di questo studio intende mettere in evidenza come la Francia abbia proseguito in questa direzione, applicando formule politiche

Ai primi del novecento in Algeria la religione del popolo illetterato specialmente nelle campagne, era saldamente legata al fenomeno del marabuttismo. I marabutti erano santoni che si proclamavano guide spirituali del popolo e capi delle *zāwiya* (confraternite), e venivano fatti oggetto di venerazione dopo la morte; agli occhi dei francesi, che non facevano troppo sottili distinzioni, erano autentici rappresentanti dell'Islam, alla pari degli *imām* delle moschee, cioè le guide occasionali del culto; tutti questi personaggi venivano indistintamente riconosciuti come « clero » ufficiale, mentre tale riconoscimento verrà negato ai dottori riformisti, considerati pericolosi sovversivi.

In realtà, come abbiamo accennato sopra, nulla è più lontano dalla originaria tradizione islamica quanto la nozione di « chiesa » e di « gerarchia ecclesiastica »: la comunità dei credenti si basa sulla testimonianza della fede nell'unicità di Dio e non sul sacrificio, per cui non esistono mediazioni sacerdotali, e gli *imām* delle moschee hanno solo una funzione pratica e organizzativa, non ricevono dalla comunità alcun particolare carisma e costituiscono solo apparentemente un clero. (Nondimeno la Francia non esiterà ad inquadrare questi esponenti del culto ufficiale nel suo apparato amministrativo, applicando la legge di separazione del culto dallo stato, valida sul suolo francese, e facendone un corpo di funzionari stipendiati, con grande scandalo dei sinceri credenti).

L'esistenza delle confraternite rappresentava perciò una deviazione rispetto all'Islam delle origini: nate come spontanee aggregazioni di fedeli al seguito di qualche mistico, divennero col tempo,

diverse e spesso contrastanti (vedi paragrafo precedente), e come l'Islam abbia reagito a questa operazione di controllo e di strumentalizzazione, con l'Associazione degli *Ulema* riformisti. Tutti i documenti e manoscritti inediti citati in questo paragrafo si trovano nell'Archivio coloniale francese (Archives d'Outre-mer) di Aix-en-Provence e appartengono alla « série H » (documenti non catalogati), coll. 16 H 35 e 16 H 11. I documenti amministrativi che si riferiscono al periodo di attività dell'Associazione degli *Ulema* non sono ancora accessibili (lo diventano infatti solo dopo 50 anni), ma l'esame di quelli disponibili fino al 1922 sembra confermare la validità dell'ipotesi qui seguita, cioè l'esistenza di un rapporto diretto tra la religione islamica e la nascita del nazionalismo algerino e l'importanza dei fattori religiosi nel risvegliarsi di una coscienza nazionale e anti-coloniale. (Si tratta di circolari, decreti, lettere, osservazioni e note personali dei vari funzionari, che offrirebbero materia per una ricerca molto interessante).

anche per influsso occidentale, potenti organizzazioni para-monacali dotate di beni e dedite all'insegnamento e alla beneficenza; all'epoca della predicazione di Muḥammad 'Abduh erano molto degenerate e praticavano generalmente ogni sorta di abusi, sfruttando la credulità e l'ignoranza dei propri affiliati e giungendo ad ogni compromesso coi potenti locali e con le autorità politiche straniere pur di mantenere il loro potere e prestigio presso il popolo.

In questo modo si attirarono i fulmini dei riformisti algerini, sull'esempio di Muḥammad 'Abduh.

L'ambiente non sembrava tale da poter accogliere le idee della nuova scuola: la lunga separazione di fatto tra l'Algeria, possedimento francese dal 1830, e il resto del mondo arabo aveva avuto disastrose conseguenze sul piano religioso e culturale, oltre che politico.

Se un timido tentativo di reagire alla situazione di arretratezza e di immobilismo esisteva, ciò avveniva solo ad opera di pochi musulmani istruiti e si esplicava soprattutto in una presa di posizione pro o contro la religione, essendo questo l'unico campo ancora considerato immune dall'invadenza francese. (Ciò non toglie che l'inevitabile infiltrazione di modi e idee occidentali avesse conseguenze notevoli sul piano culturale e sociale, introducendo un diverso modo di concepire i rapporti tra spirituale e temporale).

In realtà, già nella seconda metà dell'800, mentre era ancora in corso la pacificazione del paese, l'Amministrazione francese aveva ben compreso quale importanza la religione poteva avere per la sottomissione delle masse: bisognava utilizzare quali intermediarie le organizzazioni religiose allora attive, le confraternite, facendo leva sulla loro endemica debolezza non solo con prebende, ma con un riconoscimento di fatto che desse loro la parvenza di legalità, onde distoglierle dalla resistenza contro la penetrazione coloniale.

Nello stesso tempo, mentre si cercava di guadagnare i capi più influenti, si provvedeva a dare una formazione adeguata agli esponenti del culto ufficiale e agli altri quadri musulmani da inserire nell'apparato amministrativo (personale giudiziario, *qāḍī* o giudici maestri di arabo, interpreti, ecc.).

A tale scopo, nel 1850, erano state istituite le *medersa* (scuole coraniche) ufficiali, che si differenziavano dalle altre perché erano sotto il controllo dello stato e impartivano un insegnamento bilingue.

Ma nonostante i buoni rapporti ufficiali che permettevano alle confraternite di godere di una certa libertà e della protezione francese, la Francia praticava nei loro confronti una politica di stretta sorveglianza: ci si avvaleva di periodici censimenti, corredati da informazioni segrete sull'attività e il comportamento dei personaggi più in vista, tutti accuratamente schedati. Accadeva poi che i collaborazionisti, oltre a non godere la stima dei francesi e ad essere spesso oggetto di disprezzo, cadevano automaticamente in discredito ai loro correligionari in quanto mantenevano rapporti con gli infedeli.

In realtà un censimento del 1902 indica chiaramente che le confraternite sono in regresso. Una documentata relazione al Governatore di Algeri, datata 1903, interessante perché ci riporta proprio all'epoca del viaggio in Algeria di Muḥammad 'Abduh, fa il punto della situazione, e, benché limitata alla circoscrizione di Touggourt (Costantina), ci consente di farci un'idea precisa del clima di crisi religiosa e morale in cui poté maturare il riformismo algerino.⁴²

Il marabuttismo era in decadenza e sembrava destinato a soccombere, oltre che per ragioni ad esso interne, anche per la mutata situazione sociale dei primi anni del '900: emigrazione in Francia, urbanesimo, nuove prospettive di progresso in termini di benessere economico in contrasto con la crescente miseria delle masse; l'influenza francese faceva presa sui giovani e li distoglieva facilmente da quella forma di religione degenerata in una serie di pratiche e superstizioni, che si traduceva in estorsioni di denaro da destinare al culto dei vari santoni vivi o defunti.

Il risveglio doveva venire da un ristretto gruppo di intellettuali di formazione araba, aperti alle idee provenienti dal Vicino Oriente e intelligenti conoscitori anche del mondo francese.

⁴² Questi documenti francesi, anche se presenti in forma frammentaria e discontinua, a causa della loro rarità e dispersione, acquistano per il taglio di questo studio una particolare importanza, in quanto il loro esame ci consente di procedere ad una analisi della situazione algerina dal punto di vista della *politique indigène* della Francia, con particolare riguardo all'atteggiamento adottato nei confronti della religione islamica; come vedremo tale atteggiamento sarà determinante in quanto crea le condizioni oggettive per la nascita di un movimento religioso con caratteristiche specifiche di vera e propria « resistenza culturale » e per la sua progressiva e inevitabile politicizzazione.

Il riformismo si presentava come elemento innovatore nella società islamica, ma occorre ancora una volta avvertire che, se considerato secondo il concetto occidentale di progresso, di matrice illuministica, potrebbe apparirci un movimento paradossalmente reazionario e conservatore.

Il termine *iṣlāḥ*, che in arabo moderno rende il concetto di « riforma », significa in realtà « riaggiustamento » del rapporto con la tradizione primitiva. Questo rapporto nel corso dei secoli era stato, come abbiamo visto, snaturato e corrotto dal sovrapporsi di misticismi e superstizioni, riducendosi a un fatto statico e per nulla creativo; infatti l'interesse si era a poco a poco spostato dalla dottrina oggetto di fede, di cui la comunità avrebbe dovuto essere custode e interprete, all'autorità e al prestigio dei marabutti vivi o defunti, con presunte qualità taumaturgiche, la cui fama di santità, unita ad elementi di carattere magico e sacrale, costituiva — come già osservato — la mediazione più sicura con il Libro, consacrata ormai dalla consuetudine, e la garanzia per « essere in regola con la legge ».

In realtà l'Islam, nelle due accezioni riformista e tradizionalista, si basava ad ugual titolo sul rispetto e la venerazione delle passate generazioni e degli antichi commentatori; il disaccordo era nell'indicare quali di essi fossero degni di fede, e quali innovazioni si dovessero condannare, ma nessun riformista metterà mai in dubbio che « tutto il bene è nel fatto di seguire gli Anziani, tutto il male è in ciò che innovano i Successori ».⁴³

Così entrambe le parti si accusavano di aver introdotto nell'Islam « innovazioni riprovevoli » (*bida'*) ma mentre i riformisti intendevano riferirsi agli elementi spuri, assenti nella tradizione primitiva e dovuti ad aggiunte posteriori, i marabutti e i dottori tradizionalisti loro alleati, i cosiddetti Vecchi Turbanti,⁴⁴ condannavano i loro avversari per un'unica innovazione molto ardata, cioè per aver osato riaprire la porta dell'*iḡtibād* (l'interpretazione costruttiva della legge), considerata chiusa per sempre dopo i grandi commentatori dell'epoca classica e la costituzione delle quattro scuole giuridiche o riti.

⁴³ Si tratta dell'intestazione di una rubrica del periodico riformista « al-Shihāb », dedicata alla celebrazione del passato islamico (A. MERAD, op. cit., p. 232).

Con questo attentato alla sacra intangibilità alla tradizione, intesa astoricamente, i riformisti erano accusati di muoversi sostanzialmente sulla stessa « via di perdizione e di errore » inaugurata cinque secoli prima da Ibn Taimiyya che aveva contestato l'uso, già allora radicato e generale, di venerare santoni e profeti, e ripresa alla fine del secolo XVIII da 'Abd al-Wahhāb e dai suoi seguaci.⁴⁵

L'innovazione più profonda introdotta dai riformisti consiste proprio in questa volontà di rinnovamento e di ritorno alle sorgenti della fede nel rispetto del passato, nell'aderenza alla tradizione più genuina, e in un momento storico in cui l'ideale del passato sembrava così clamorosamente sconfessato e andava ripudiato se si voleva aver diritto ad accedere ai vantaggi del mondo nuovo che la colonizzazione aveva introdotto a forza.

La giustificazione della riapertura della porta dello « sforzo interpretativo » — immagine che rende bene il gesto decisivo in cui si riassumono tutte le prese di posizione dei riformisti — è da ricercarsi soprattutto nella rivalutazione del principio del consenso di cui si è parlato sopra; poiché, come abbiamo visto, sorgenti riconosciute della legge islamica sono, oltre il Corano, anche i « precedenti » costituiti dalle azioni e dagli atteggiamenti del Profeta di fronte alla realtà della sua epoca, dai costumi meccanici che egli aveva legittimato, dalle opere dei primi esegeti, si era affermata l'idea, generalmente riconosciuta ortodossa, che la legge è di fatto opera del « consenso » generale della comunità, rappresentato in pratica dall'accordo dei dottori (*Ulema*). Questo principio contiene di per sé vaste possibilità di evoluzione e di adattamento, col mutare delle condizioni storiche della comunità dei credenti; poiché i tempi erano molto cambiati e non si

⁴⁴ Così erano chiamati gli *Ulema* (dottori) tradizionalisti in contrapposizione ai « Giovani Algerini », primo nucleo politico della *élite* intellettuale di formazione francese, sorto nei primi anni del '900 per analogia coi Giovani Turchi e i Giovani Tunisini, i cui adepti appartenevano prevalentemente alla giovane generazione.

⁴⁵ Il wahhabismo era l'applicazione alla lettera, spinta fino all'estremismo, dei principi rigoristici della ortodossa scuola hanbalita, che si caratterizza per il suo puritanesimo e in cui viene lasciato uno spazio limitatissimo alla « deduzione per analogia » (*qiyās*) nelle questioni giuridiche. Il riformismo algerino si rifaceva appunto a fonti neo-hanbalite, seguendo fedelmente Muḥammad 'Abduh e la scuola siro-egiziana dei *salafiyya*.

poteva non ammettere nel presente il fallimento temporale della comunità (disgregazione dell'Impero Ottomano, trionfo della colonizzazione, sottosviluppo), si imponeva che la stessa comunità esprimesse nuovamente il suo consenso sulla soluzione da dare ai nuovi problemi e che esprimesse tradizionalmente questo consenso attraverso la riflessione dei suoi rappresentanti autorizzati, i dottori particolarmente qualificati a interpretare lo spirito autentico della legge. (Come si vede, si tratta di un passo certamente arduo dopo secoli di immobilismo, ma non estraneo alla linea musulmana più ortodossa).

Per poter partecipare del progresso che faceva la superiorità dei popoli occidentali, occorreva applicare alla vita pratica, sociale, economica e politica, metodi nuovi, senza escludere tecniche e procedimenti scientifici dell'Occidente, ma senza accoglierne lo spirito; si fa strada così un nuovo eclettismo, del resto non nuovo per l'Islam, dati i suoi precedenti storici e la facilità con cui esso seppe già in passato assimilare ed elaborare originalmente contenuti di altre civiltà.

Tutto questo implicava senza dubbio un vasto sforzo di revisione e di approccio al pensiero occidentale, anche se uno degli obiettivi prioritari del riformismo algerino fu, a differenza di quello orientale, non l'assimilazione di elementi culturali occidentali (che in Algeria avevano già quasi completamente conquistato e spersonalizzato una gran parte dell'*élite* intellettuale), bensì una grande opera di alfabetizzazione in arabo e una riproposta della cultura islamica, che l'invadenza di quella francese minacciava di far scomparire.

Oltre all'atteggiamento di apertura nei confronti della ricerca scientifica e di un dialogo culturale con l'Occidente, è ancora da mettere in evidenza la vocazione essenzialmente pedagogica ed etica del riformismo, che si contrappone a quella essenzialmente giuridica dell'Islam tradizionale.

La necessità di recuperare quanto appare mancante nel confronto con l'Occidente, esigeva in primo luogo la lotta contro il frazionamento interno fra le varie scuole giuridiche che minava la sostanziale unità della comunità, il rifiuto del fanatismo e della devozione eccessiva e perciò di tutte le pratiche connesse col marabuttismo. Mentre si assiste generalmente ad un regresso degli studi giuridici, al culto della regola si sostituisce l'interesse per i testi,

alla scienza del *fiqh* (diritto) l'esegesi e con essa il problema ermeneutico. Anche se il *fiqh* continuava ad essere insegnato nelle scuole riformiste allo scopo di esercitarvi l'*ig̃tibād*, non vi godeva però un posto privilegiato come in quelle tradizionali. Questo fatto non mancò di fare scandalo e di passare per eresia; trascurare il *fiqh*, fosse pure per lo studio diretto dei testi coranici, equivaleva per un musulmano di vecchio stampo ad un pericoloso scivolamento dalla retta via; infatti per il rito *mālikita*, predominante in Algeria, la religione era contenuta quasi interamente nei trattati del *fiqh*, essendo radicata la convinzione che la gente semplice e illetterata non fosse in grado di accedere direttamente ai testi. La religione era diventata una questione di obblighi, divieti, prescrizioni, raccomandazioni, volte ad una « pratica », sulla base di una cieca fiducia in chi aveva saputo leggere nel mistero e formulare delle norme; e poiché il *fiqh* si presentava come la codificazione di ciò che è legale e di ciò che non lo è, la fede si misurava con lo zelo dimostrato nell'apprendere o nell'insegnare i contenuti di questo codice.

È interessante individuare qui anche le motivazioni socio-culturali che stanno alla base della mancata vocazione giuridica del riformismo algerino e del suo orientamento in senso pedagogico e moraleggiante: i suoi portavoce non erano dei giuristi ma dei letterati, liberi predicatori, quindi anche per situazione non potevano essere difensori del *fiqh*. Questi ultimi provenivano invece dai quadri del culto ufficiale e della giustizia ed erano portati dai loro stessi ruoli a mantenere in vita una scienza giuridica che ormai era stata destinata al tramonto dal dinamismo invadente del diritto francese.

In questo provvidenziale distacco dal bagaglio ingombrante e anacronistico della casistica giuridica medievale, si nasconde il segreto della vitalità del movimento di Ben Badis, del suo credito presso quegli spiriti sinceramente musulmani ma ansiosi di liberarsi di vecchi schemi ormai vuoti; infine rende ragione della sua possibilità di sopravvivenza entro le strutture amministrative francesi; se i riformisti accettarono di inserirvisi e di servirsene, è perché affermavano che i loro scopi principali non si trovavano nel diritto e nemmeno nella politica, ma erano di natura esclusivamente religiosa.

Almeno agli inizi il movimento, che si qualificava esclusivamente religioso, godeva di relativa libertà e poteva agire abbastanza

indisturbato nella sua opera di sensibilizzazione, in quanto non si presentava sotto gli aspetti non graditi alla Francia, quello delle rivendicazioni politiche e della concorrenza amministrativa. Sol tanto piú tardi, quando la linea della apoliticità, per le possibilità di ambiguità che conteneva, si rivelerà impossibile, e il movimento cercherà alleanze con altre forze nazionaliste e si attesterà su posizioni anti-francesi, sarà apertamente ostacolato; ma nel frattempo avrà avuto modo di consolidarsi e di acquistare maggiore consistenza.

Quanto alla questione della separazione della politica dalla religione, essa solleva una nuova problematica in riferimento alla tradizionale fusione di spirituale e temporale; a questo ultimo aspetto importante, per cui il riformismo si distacca dalla tradizione, occorre in questa sede accennare.

È noto che per l'Islam tale fusione assume un rilievo maggiore che in altre religioni; la religione non è « parte integrante della vita », ma è « tutta la vita » che rientra nella categoria religiosa. In questo senso gli aspetti sociali, culturali e politici sono altrettanti modi religiosi di essere della comunità.

La posizione dei riformisti algerini a questo riguardo è poco chiara e non esente da ambiguità. Essi, perlomeno la corrente che prevalse agli inizi del movimento, seguivano l'esortazione di Muḥammad 'Abduh a tenersi lontani dalla politica « che in nulla interviene senza cambiare il bene in male ». ⁴⁶

Probabilmente la necessità di salvaguardare l'originalità delle caratteristiche nazionali di lingua e di religione li portò all'inizio a chiudersi in un ostinato isolamento da tutto ciò che aveva rapporti diretti con lo straniero. È sintomatico che questo abbandono della politica, che era sempre stata un fatto da gestirsi direttamente da parte della comunità, si faceva strada proprio in un momento storico in cui una potenza straniera aveva imposto le sue strutture politiche e amministrative e aveva a poco a poco svuotato la religione della sua funzione essenziale di guida della comunità e di tutte le sue prerogative organizzative, lasciandole funzione di rappresentanza senza alcun peso reale.

⁴⁶ Così l'editoriale del primo numero del giornale riformista « Dhū'l-Fiḡār » (nome di una spada del profeta), apparso il 5 ottobre 1913, prende esplicitamente posizione contro il marabuttismo sulla linea di Muḥammad 'Abduh, da cui è ripresa questa massima. (Cf. A. MERAD, op. cit., p. 35).

In particolare la legge di separazione del culto dallo stato (1907), aveva suscitato agli inizi grande malcontento, come abbiamo visto; ma poi l'Islam vi si era adattato per ragioni di sopravvivenza, disponendosi ad utilizzarla per salvaguardare la propria autonomia; si spiegherebbe allora il tentativo dei riformisti di sottrarre la religione all'ingerenza francese appellandosi a questa legge, e la loro preoccupazione di riserVARLE un campo esente il più possibile da rapporti con l'amministrazione e la politica in generale, in cui potesse interiorizzarsi e ritrovare una certa autorità morale: il campo dell'insegnamento libero e privato. Inoltre in ciò i riformisti musulmani saranno agevolati dall'uso esclusivo della lingua araba: il loro stretto monolinguisimo e di conseguenza l'inesatta percezione dei contenuti della loro predicazione da parte delle autorità francesi sarà una delle circostanze che permetteranno al movimento di nascere e di proseguire per qualche tempo indisturbato nella sua attività.

È questo un grosso salto qualitativo da esso avviato, anche se non completamente realizzato: il tentativo di separare la sfera spirituale da quella temporale e di interiorizzare la religione, mantenendola peraltro come elemento etnico e culturale irrinunciabile e costitutivo della nazione algerina. Questo in teoria, ma in pratica vedremo che spirituale e temporale formavano ancora per il musulmano un tutto inscindibile e che il movimento religioso, partito su posizioni di apoliticità, si ritroverà abbastanza rapidamente alle prese con la politica, senza aver rinunciato alla sua fisionomia religiosa.

Il riformismo islamico degli Ulema: da movimento religioso a partito politico.

Intorno al 1925 un primo nucleo si trova raccolto intorno allo sceicco Ben Badis, il quale dal suo periodico « al-Shihāb »⁴⁷

⁴⁷ Nel periodico « al-Shihāb » (« Le Météore », titolo francese), pubblicato dal 1925 al 1939 e fondato a Costantina da Ben Badis, dopo la sospensione del precedente foglio « al-Muntaqid » (« Le Censeur »), si possono seguire tutte le tappe più importanti del movimento riformista. Per la qualità dei suoi articoli fu incontestabilmente il prodotto migliore della pubblicistica araba dell'epoca. Per una valutazione dell'intensa attività pubblicistica in lingua francese e araba che si ebbe in Algeria nel primo dopoguerra, si veda Ali MERAD, *La formation de la presse musulmane en Algérie (1919-1939)*, in

aveva rivolto un *Appello ai letterati riformisti*, considerato l'atto di nascita della futura Associazione degli Ulema:

« Signori letterati, partigiani dell'*islāh* (riformismo) dispersi nel territorio d'Algeria, venite dunque ad unirvi e a conoscervi scambievolmente, fondando un partito strettamente religioso il cui scopo sia di purificare la religione dalle superstizioni e false credenze che vi hanno introdotto gli ignoranti, e di favorire il ritorno alle fonti coraniche e profetiche e alla tradizione delle tre prime generazioni . . . Se riceveremo testimonianze d'approvazione in numero sufficiente, intraprenderemo la fondazione (di questo partito religioso). Dio è garante di successo ».⁴⁸

Le reazioni furono favorevoli e subito si sviluppò un dibattito a cui parteciparono numerosi letterati di formazione strettamente araba (tunisina o orientale) e che in capo a cinque anni condusse alla costituzione dell'*Association des Ulemas Musulmans Algériens* (A.U.M.A.) (5 maggio 1931).

Il suo presidente Ben Badis ne fu anche il principale animatore. Egli aveva trascorso la prima giovinezza in oriente e poi a Tunisi, e questo incise profondamente sulla sua formazione.

Merad, nel tratteggiarne accuratamente le vicende biografiche, fa alcune ipotesi sui motivi che l'avrebbero spinto sulla via della riforma religiosa. Un ruolo importante l'ebbe senza dubbio la sua formazione orientale, alcuni incontri determinanti con influenti personaggi religiosi e soprattutto il pellegrinaggio alla Mecca, che sarebbe stata l'occasione per una vera e propria illuminazione mistica.⁴⁹

Inoltre, a causa della sua estrazione sociale (proveniva da una

« I.B.L.A. » (« Revue de l'Institut de Belles Lettres Arabes »), Tunisi, 1964, n. 105, pp. 9-27.

⁴⁸ « al-Shihāb », 26 novembre 1925, n. 3, p. 3, citato nella traduzione francese da A. MERAD, *Le reformisme...* cit., p. 120.

⁴⁹ In realtà per una sensibilità occidentale è difficile considerare il pellegrinaggio dei Musulmani qualcosa di più di una semplice e anacronistica pratica religiosa; il suo significato è dato, come ci avverte Merad, dal carattere di eccezionalità che esso ha nella vita di un credente, per la convinzione profonda che la presenza fisica nei luoghi santi metta l'uomo direttamente in presenza di Dio e del Profeta, tanto che il compimento di questo dovere sacro si accompagnerebbe spesso a conversioni definitive e sarebbe occasione di nuove « vocazioni ». (Cf. A. MERAD, *Le reformisme...* cit., p. 79 ss).

famiglia benestante di antiche tradizioni), Ben Badis era tra coloro che, delusi dal decadimento dei costumi dell'alta borghesia musulmana, avrebbero cercato di desolidarizzarsi da essa, combattendone il lassimo religioso, la grettezza e l'indifferenza politica.

L'azione riformatrice di Ben Badis si configurerà dunque, oltre che come protesta contro l'opera di deculturazione islamica, messa in atto dall'invadente cultura occidentale, anche come attacco e critica dall'interno a quella parte della borghesia locale, compromessa e venduta allo straniero, dimentica della sua dignità e del suo compito di fornire con la sua condotta un esempio al popolo.

Questo dato di fatto renderebbe ragione anche del carattere moderato del movimento riformista, che si pone sempre dal punto di vista borghese e la cui vocazione pedagogica, orientata sulla predicazione religiosa e sull'insegnamento privato, escludeva già intenti rivoluzionari e sovversivi direttamente rivolti a rovesciare il sistema coloniale.

Si trattava di un movimento di risveglio intellettuale, aperto al popolo ma orientato ad acquisire i suoi quadri in quella parte della borghesia sensibile alla cultura musulmana e ai suoi valori, e in grado a sua volta di diffonderli tra le masse.

I suoi animatori erano quasi tutti giovani borghesi intellettuali che per ragioni diverse si erano formati al di fuori delle scuole francesi o delle *medersa* ufficiali, il che costituiva un'eccezione; lo insegnamento e la predicazione del Corano, secondo uno spirito nuovo con apertura sul mondo moderno, costituiva per questi intellettuali il mezzo per opporsi alla occidentalizzazione e al tradimento operato dalla propria classe nei confronti delle masse popolari e per ritrovare un nuovo rapporto di collegamento con queste, succubi di guide retrograde, interessate e incapaci a tutelarne i diritti.

Il movimento doveva avere però una portata molto più ampia di quanto potrebbero far pensare le sue dichiarazioni programmatiche; l'iniziativa e la decisione di Ben Badis, anche per effetto delle circostanze in cui vennero a trovarsi, avranno conseguenze che superano largamente quegli intenti iniziali.

La cultura islamica sembrava destinata a decadere sempre più (basti dire che nell'ordinamento scolastico algerino l'arabo era considerato lingua straniera anche per i giovani musulmani), e il proposito di farla rivivere implicava una serie di azioni controcorrente, onde creare le premesse per la ricostituzione di una comu-

nità su basi arabo-islamiche, che inevitabilmente si poneva in antagonismo con le direttrici di assimilazione della politica francese.

Tutte le fonti algerine, così pure il « Bulletin du Comité de l'Afrique Française », il portavoce della colonia, sono concordi nell'attribuire a Ben Badis una forte personalità e una fede profonda, che furono in grado di smuovere l'immobilismo religioso e culturale della sua gente. Egli cercò con ogni mezzo di risuscitare la religione nel linguaggio del *Corano* e nelle forme della cultura araba, perché era convinto che solo a questa condizione il popolo algerino potesse ritrovare la propria vera dignità.

Le grandi linee del suo programma si trovano condensate nel famoso motto « L'Islam è la mia religione, l'arabo è la mia lingua, l'Algeria è la mia patria ».⁵⁰ motivo che ricorre costantemente in tutta la stampa e la predicazione dell'associazione.

Grande organizzatore, Ben Badis incarnava il vero capo carismatico, dotato di qualità intellettuali e morali tali da assicurargli un incontestato ascendente sul suo uditorio. I contemporanei videro in lui una delle grandi figure che periodicamente, ad ogni secolo, secondo un'antica tradizione islamica, verrebbero a scuotere le coscienze eventualmente sviolate, e a riportare la comunità sulla retta via.

Egli divenne ben presto « il grande *imām* », « la guida della Nazione », « il Governatore di Allāh »; Ferhāt 'Abbās, portavoce della tendenza laicista dei musulmani francesizzati, lo paragonò ad un profeta, e il popolo non mancò di farlo oggetto di venerazione; proprio lui che tanto detestava le forme di fanatismo collettivo e di superstizione, diventò « l'agente dell'eterno », « il sapiente divino ». Un giornale neutrale e accetto all'Amministrazione come « al-Nağāḥ » lo chiama già « santo ».⁵¹

Dotato di notevole senso della realtà e di una profonda saggezza e moderazione, Ben Badis si circondò fin dall'inizio di una *équipe* di collaboratori con i quali, dalle pagine dei giornali da lui diretti e dalle moschee, diede vita al dibattito che appassionò per cinque anni la parte migliore dell'*élite* musulmana istruita, circa la qualifica e i contenuti da dare al movimento che veniva configu-

⁵⁰ Citato da Tawfiq al-Madani nella prefazione alla sua *Histoire de l'Algérie*, 1932.

⁵¹ « al-Nağāḥ », 17/7/1932, foglio arabo citato in « Bull. Com. Afr. Fr. », marzo 1933, n. 3.

randosi; c'erano letterati e storici di notevole valore, che, di pari passo con l'insegnamento religioso, contribuirono con le loro opere a riscoprire, in una luce spesso idealizzata, il passato magrebino, che sembrava messo a tacere per sempre dalla colonizzazione.⁵²

Come fa notare giustamente Merad, l'idea di un « partito religioso » non è estranea alla mentalità musulmana e si fonda sull'insegnamento del Corano. I musulmani anche se divisi socialmente e politicamente, aspirano in permanenza a ridiventare il « partito di Dio » (*hizb Allāh*), a cui è promessa la beatitudine nella vita futura.⁵³ La potenza suggestiva del testo coranico mantiene viva nella coscienza di ogni musulmano questa tendenza all'unità, che è fondamentale e potente elemento di coesione al disopra di qualunque motivo contingente di divisione.

Tale tendenza si trova allo stato latente, ma quando si risveglia per il verificarsi di particolari circostanze storiche o per la predicazione di un riformatore o di un profeta, allora è capace di trasformarsi in una forza sociale dotata di un dinamismo considerevole.

Gli *Ulema* riformisti si fanno esplicitamente interpreti di questa tendenza cercando, con l'obiettivo della nazione algerina, di superare i particolarismi locali e i vecchi rancori che separavano i berberi della Kabylie dagli arabi; la solidarietà islamica, nel cui nome predicavano, era un altro importantissimo richiamo della religione comunitaria, che non mancava di esercitare sulla popolazione musulmana, divisa e soggetta allo straniero infedele, una potente suggestione.

Si giunse così al 1931, anno in cui fu fondata l'Associazione. Come abbiamo visto, le condizioni per il successo dell'iniziativa di Ben Badis si trovavano già nella tradizione islamica e specialmente in quei suoi aspetti originali ma caduti in disuso durante secoli di esperienze autoritarie per l'influenza bizantina ed orientale; questi erano tornati d'attualità in seguito all'incontro-scontro col mondo

⁵² Al-Mubārak al-Mīlī, *Histoire de l'Algérie dans le passé et le présent*, 1929; Tawfiq al-Madani, *Histoire de l'Algérie* cit.

⁵³ *Corano*, LVIII, 22: « Non troverai gente che creda in Dio... la quale ami coloro che si oppongono a Dio e al suo apostolo...; nei cuori di quelli Dio ha scritto la fede e li ha rafforzati col suo spirito; li introdurrà inoltre in giardini alle cui ombre scorrono i fiumi, e nei quali rimarranno in eterno; Dio si compiace di essi ed essi si compiacciono di lui; quelli sono il partito di Dio... ».

occidentale, nel nuovo dinamismo culturale da esso determinato; a ciò si aggiunsero circostanze storiche favorevoli come la politica della Francia in occasione del centenario, l'esempio del partito nazionalista del *Dustūr* tunisino, che allora si stava organizzando, la propaganda panislamica del riformismo egiziano (sotto la guida di Rashīd Riḍā, successore di Muḥammad 'Abduh), la dottrina del panarabismo, che cominciava a diffondersi da Ginevra, con la rivista « La Nation arabe », fondata e diretta in esilio dall'emiro Shakīb Arslān.

Il panarabismo era accolto con maggiori riserve di quanto lo fosse il panislamismo, in quanto puntava piuttosto su fattori etnici e socio-politici che religiosi e si proponeva di dare la precedenza ai primi per realizzare l'unità araba, mentre per i riformisti algerini, se di una separazione di politica e religione si poteva parlare, la precedenza andava sempre alla religione, alla cui libertà e rinascita tale separazione doveva essere funzionale, data per scontata la presenza della Francia in Algeria momentaneamente ineliminabile.

Bisogna inoltre osservare che, proprio per il ruolo svolto dall'interlocutore francese, nell'Algeria musulmana il dualismo politica-religione si poneva in termini particolari, nonostante le suggestioni di teorie venute da fuori.

Come abbiamo già accennato, gli *Ulema* algerini inizialmente concentrati sul problema religioso e disimpegnati politicamente per non incorrere nella censura francese, con l'evolversi della situazione politica, daranno alla loro predicazione un accento sempre più nazionalista e impegnato in scelte politiche riguardanti il destino della nazione algerina.

A questo proposito è rivelatore l'editoriale programmatico del primo numero del giornale « al-Muntaqid », che avrebbe dovuto ospitare il dibattito sul movimento, ma che ben presto fu sospeso dalla censura come sovversivo; i redattori, tra i quali era lo stesso Ben Badis, definiscono così il loro « principio politico »:

1. In quanto Musulmani il nostro dovere è di agire per salvaguardare le nostre tradizioni religiose che chiamano a tutte le perfezioni umane, e di promuovere la fraternità e la pace tra tutti i popoli dell'umanità . . . Noi siamo persuasi infatti che gli uomini non possono vivere senza religione, che questa rappresenta una forza considerevole, e che per nessun governo è buona politica quella di sottovalutare la religione del popolo. Lungi da noi

però il disegno di mescolare religione e politica ... noi vogliamo semplicemente mostrare che consideriamo la religione come il nostro substrato, una linea di condotta e un principio d'azione per noi nella vita ... Perciò non tralascieremo mai di servire questa religione, diffondendo i suoi nobili e autentici insegnamenti, epurandola da tutto ciò che vi hanno introdotto gli innovatori ...

2. In quanto Algerini, agiremo in vista di unificare il popolo algerino, di restaurare lo spirito nazionale tra i suoi figli, di far loro amare l'azione utile e la scienza efficace, in modo che possano evolvere come popolo avente il diritto di vivere e di essere felice, e il dovere di essere utile all'umanità.

Noi amiamo l'umanità, che consideriamo un tutto.

Amiamo la nostra patria, che consideriamo come parte di questo tutto ...

3. In quanto sudditi della Repubblica francese, ci sforzeremo di intrecciare legami d'amicizia tra noi e il popolo francese, di migliorare le relazioni tra i due popoli, uniti da tanti interessi comuni ... La nostra azione consisterà ... nello spiegare al governo le aspirazioni del popolo algerino; nel difendere i diritti di esso in tutta sincerità e franchezza ...⁶⁴

Questo terzo punto non può non destare perplessità; esso rappresenta senza dubbio la parte più discutibile in quanto incompatibile col resto del programma e rivela la natura sostanzialmente ambigua del movimento che si muove su una difficile linea di compromesso, per cui, almeno a prima vista per quanto riguarda la dichiarazione programmatica iniziale, non si può certo parlare di nazionalismo anti-francese. In ogni caso, anche se il concetto di patria algerina è continuamente ricorrente, l'autorità francese e la sua legittimità non vengono messe in discussione.

Ma questa dichiarazione di lealismo verso la dominazione straniera è quantomeno sospetta perché in contraddizione con la stessa azione successiva del movimento che, operando con tutti i mezzi per l'arabizzazione del paese, escludeva di fatto l'intervento francese almeno sul terreno sociale e si muoveva perciò in senso contrario alla linea di assimilazione che la Francia sembrava voler perseguire a lungo termine.

Se i riformisti accettavano la presenza francese, era però in senso completamente diverso dagli algerini francesizzati; costoro

⁶³ « al-Muntaqid », 11 agosto 1925; l'editoriale è citato integralmente in appendice da A. MERAD, op. cit., pp. 443-446.

volevano l'assimilazione a breve termine, spinta fino alle estreme conseguenze, per poter accedere ai diritti della classe dirigente europea e uscire per questa via dalla situazione di inferiorità in cui la colonizzazione li aveva respinti. I riformisti intendevano invece uscirne ridando dignità e coscienza al popolo, rivalutando le sue tradizioni in un ritorno all'antico, cioè al passato pre-coloniale, che, secondo loro, doveva costituire un elemento di dinamismo capace di ricostruire la compagine sociale profondamente disgregata.

Fin dall'inizio avevano puntato sul fatto religioso come il più adatto a farsi portavoce dei valori di un'Algeria musulmana; non si erano posti il problema della formula politica che avrebbe dovuto assumere la nazione una volta ricostituita, e il problema dei rapporti con la Francia era lasciato in sordina per ragioni tattiche.

Proclamando l'indipendenza della religione dalla politica, non potevano che tranquillizzare l'autorità francese; ma l'apoliticità dell'associazione era in realtà fittizia; uno sviluppo dei suoi aspetti politici era *in re*, dato che la religione islamica per essenza si qualifica già come base dei rapporti socio-politici.

Infatti l'importante questione emerse subito come un nodo teorico da risolvere nel corso del dibattito organizzativo e suscitò accanite discussioni: non tutti si sentivano in diritto di disinteressarsi della cosa pubblica, solo perché in quel momento storico essa si presentava come un campo d'azione riservato in esclusiva alla Francia e precluso all'Islam, a cui i musulmani potevano aspirare solo rinnegando la propria vera identità e facendosi naturalizzare francesi.

Le prospettive aperte dalla legge 4 febbraio 1919 e i preparativi per la solenne celebrazione del centenario dello sbarco francese in Algeria (1830-1930) ponevano non pochi interrogativi circa il destino della comunità.

Nel movimento, tra i più intransigenti sostenitori della corrente a favore dell'apoliticità, c'era lo sceicco Ṭayyib al-'Uqbī, formatosi anch'egli in oriente e vissuto a lungo a Medina, il quale professava un riformismo rigorista e puritano, nella linea del wahhabismo. Costui aveva subito simpatizzato con l'iniziativa di Ben Badis e nel 1925, dopo la sospensione del giornale « al-Muntaqid », aveva dimostrato la sua solidarietà dando pubblicamente la sua adesione all'*équipe* di « al-Shihāb », nuovo organo del movimento.

Da un suo articolo intitolato « Eccoli, o partito della riforma religiosa », si può constatare che l'apoliticità era una questione considerata in termini esclusivamente tattici e in rapporto alla Francia e che non metteva in discussione atteggiamenti e convinzioni inerenti alla mentalità e al costume musulmano.

Dopo aver fatto gli elogi del giornale soppresso, nella misura in cui questo non si immischiava in affari riguardanti l'Amministrazione (ma allora perché sarebbe stato soppresso?), al-'Uqbī aggiungeva:

« ... Se poteste seguire il mio avviso, vi direi: astenetevi dal trattare qualunque cosa che rientri in questo campo (politica). Il meglio, secondo me, sarebbe conservare ai nostri giornali un carattere religioso e riformista, piuttosto che farne degli organi di politica e di informazione. ... Perseverate dunque nella vostra via primaria; la via dell'azione per il bene generale. Restate tali quali vi abbiamo conosciuto: uomini di riformismo e di scienza (religiosa).

Lasciate da parte la politica ... attendendo circostanze meno sfavorevoli ... Respingete le menzogne e le calunnie; restate figli leali e fedeli della Francia, di fronte a quanti tenterebbero di distaccarvene ... Se l'Amministrazione ha sospeso una volta la vostra pubblicazione, non lo farebbe un'altra volta, se fosse in grado di conoscere il vostro vero volto e di considerarvi come tutti gli altri figli d'Algeria, cioè come dei francesi ».⁵⁵

Una simile ingenuità ha del patetico, ma anche in seguito al-'Uqbī non rinuncerà a predicare ostinatamente l'astensione rigorosa da ogni questione di carattere politico.

Egli si impegnerà esclusivamente in una lotta all'intollerabile concorrenza sul piano dottrinale degli avversari diretti, gli *Ulema* tradizionalisti, piuttosto che puntare sulla necessità di creare le condizioni e lo spazio per una crescita veramente autonoma della comunità musulmana: si trattava di un'impostazione molto personale che sarà fonte di dissidi interni e ben presto rivelerà la sua intrinseca debolezza.

Evidentemente però agli inizi l'orientamento di Ben Badis doveva essere ancora prudente su questa linea, se nel 1931, al momento della fondazione del « partito religioso », *Tayyib al-'Uqbī* fu

⁵⁵ « al-Shihāb », novembre 1925, n. 6, pp. 1-2, riportato da A. MERAD, op. cit., pp. 94-95.

nominato segretario generale aggiunto e fu incaricato di coordinare la propaganda nel dipartimento di Algeri.

La battaglia condotta da al-'Uqbī, malgrado il contributo della sua eloquenza veemente e trascinatrice, non ebbe grande successo nell'ambiente della borghesia di Algeri, più direttamente sottoposta alle pressioni amministrative e solidale col « clero ufficiale ».

Di fronte a questo atteggiamento piuttosto ambiguo, sembra più logico e più netto quello di Ben Badis e dei suoi stretti collaboratori (Baṣīr al-Ibrāhīmī, gli storici Mubārak al-Mīlī, Aḥmad Tawfīq al-Madanī e altri meno noti).

Costoro vedevano chiaramente le implicanze politiche della loro predicazione anche se ragioni di prudenza suggerivano loro la tattica del compromesso e del silenzio.

Nella molteplicità e vastità di compiti che si trovarono di fronte, non riuscirono dunque a sottrarsi al potente richiamo della tradizione canonica, secondo la quale l'unione tra temporale e spirituale era necessaria oltre che inscindibile.

In questa prospettiva non potevano non farsi partecipi delle responsabilità sociali e politiche della loro comunità, il che, se impedì loro di concentrarsi in un reale ripensamento dei contenuti dottrinali dell'Islam, li portò ad identificarsi con la tendenza politica che considerava il destino dell'Algeria inseparabile dall'Islam e dall'arabismo. Così essi si trovarono via via sempre più coinvolti nelle vicende politiche, fino a diventare un vero e proprio partito d'opposizione nazionalista.

Ma ancor più che come partito, il riformismo algerino ha il suo significato più autentico in quanto agì come lievito di resistenza culturale i cui frutti verranno raccolti più tardi, e in quanto seppe leggere e interpretare nel giusto momento storico le esigenze e le aspirazioni del popolo algerino; esso cercò infatti di combattere, sia pure in modo molte volte indiretto e con non poche ambiguità sul piano politico, l'invasione culturale francese. Con tale azione oggi l'attuale governo algerino intende porsi in rapporto di continuità: « il problema dell'arabizzazione: ieri la nostra ragione di lotta, oggi l'oggetto essenziale delle nostre aspirazioni, domani la nostra ragione d'essere e di esistere, in quanto significato profondo e primario . . . ». L'eco della famosa triade di Ben Badis, già bandiera del movimento di emancipazione coloniale, è sempre viva:

« l'arabo è la nostra lingua, l'Islam è la nostra religione, l'Algeria è la nostra patria. Intorno a questa idea forza si sono articolate lotte e sacrifici di tante generazioni militanti ».⁵⁶

III.

ASPETTI E PROBLEMI DELLA SITUAZIONE ALGERINA INTORNO AL 1930

Il centenario della conquista francese e la formazione dei primi partiti nazionalisti: il partito religioso visto nella dinamica delle altre forze presenti.

Fermando a questo punto l'attenzione sull'anno 1930, con uno sguardo complessivo sulla situazione algerina, si intende dare una piú precisa collocazione del movimento di Ben Badis, di cui abbiamo considerato finora gli aspetti dottrinali, le caratteristiche interne e la problematica teorica ad esso connessa; inoltre, caratterizzando brevemente le altre forze politiche (o che comunque avevano incidenza sul piano politico), laiche o confessionali, avremo gli elementi per una prima valutazione comparativa circa il ruolo storico del movimento.

Osservando piú da vicino la situazione algerina in un momento ritenuto significativo per le ragioni che vedremo, potremo verificare che il programma degli *Ulema* riformisti, proprio per il fatto che identificava l'aspetto religioso della ricostruzione della comunità musulmana con quello antropologico-culturale dell'appartenenza ad essa, impostava un discorso in senso nazionalistico, largamente accettabile per la mentalità musulmana anche di quegli strati ormai acquisiti a un discorso politico, non nell'accezione musulmana del termine, ma di tipo nuovo, mediato dalle sinistre francesi; esso infatti offriva il terreno comune per una larga intesa tra i musulmani algerini e si prestava a diventare un punto di riferimento importante per tutte quelle forze che operavano per l'emancipazione politica del-

⁵⁶ Così si esprime in un editoriale (*De l'arabisation*) l'organo dell'attuale partito unico algerino uscito dalla rivoluzione: « Révolution Africaine », dicembre 1968, n. 290.

l'Algeria, offrendo lo spazio per vaste alleanze, finché il discorso nazionalista resterà un fatto indifferenziato e genericamente anti-coloniale e non si sarà operata la spaccatura tra moderati ed estremisti.

È opinione comune degli storici che prima del 1930 non si possa parlare di un vero e proprio movimento nazionalista in Algeria, in quanto le tensioni tra le due comunità esplodono episodicamente, ma sono ancora in una fase semi-latente, e si risolvono per lo più nel riconoscimento, vero o simulato, della superiorità francese.

La scelta dell'anno 1930 per fare il punto del nostro discorso non è casuale: un fatto importante agì allora come catalizzatore nel complicato gioco di forze già in atto: la celebrazione del centenario dello sbarco francese in Algeria. In questa occasione emergono contrasti fino allora sopiti, si definiscono posizioni.

La solennità dei festeggiamenti, non da tutti ritenuta opportuna, sembrò voler sottolineare il trionfo di una vittoria definitiva all'insegna del progresso: inaugurazione di edifici pubblici, strade, ferrovie, di cui doveva avvantaggiarsi in primo luogo la colonia europea.

Per le celebrazioni furono stanziati, nonostante l'opposizione dei socialisti, cifre ingenti (oltre ottantaquattro milioni di franchi) gravanti in parte sul bilancio algerino e in parte su quello metropolitano.⁵⁷

Nell'euforia del centenario si registrò un aumento di paternalismo, di generosa sollecitudine nei riguardi dei musulmani, salutato con entusiasmo dagli *évolués*; alcune disposizioni del Codice dell'Indigenato vennero alleggerite, ma le masse rimasero indifferenti e ostili a questa esibizione di *grandeur*.

La Francia festeggiava il progresso morale, intellettuale e materiale dell'Algeria: « La storia dirà che mai, in un secolo, un popolo colonizzatore, fosse anche il popolo romano, ha fatto un simile sforzo. Il centenario porta alla Francia una nuova prova della sua vitalità, della sua energia e del suo lavoro ».⁵⁸

⁵⁷ Anche in questa occasione l'autonomia finanziaria dell'Algeria riceve una smentita. (Cf. W. OHNECK, *Die französische Algerienpolitik...* cit., pp. 101-102).

⁵⁸ Da un dibattito del 12 dicembre 1930 (cf. « Bull. Com. Afr. Fr. », 1930, n. 12, p. 676).

I coloni erano riusciti ad affermare il loro predominio ed avevano finito per imporre alla politica di Parigi le loro direttive: sembravano davvero all'apogeo della loro potenza.

In realtà la situazione era per loro tutt'altro che rassicurante, come provano i ripetuti allarmi lanciati dagli editoriali dell'«*Afrique Française*».

Contemporaneamente al centenario, nel maggio 1930, si celebrava a Tunisi un Congresso Eucaristico, che apparve ai musulmani come una violenta crociata contro l'Islam,⁵⁹ dato che l'opera di cristianizzazione faceva parte della missione civilizzatrice della Francia e riceveva sussidi dallo stato laico.⁶⁰

Una delegazione di trecento parlamentari, guidati dal presidente Doumergue, a cui si unirono molti visitatori, venne in Algeria, e ciò assunse per molti il carattere di una provocazione: una resistenza passiva non tardò ad organizzarsi da parte di alcune forze coscientemente nazionaliste.

All'avanguardia era l'organizzazione dell'«*Etoile Nord-Africaine*», che aveva da poco preso piede in Algeria. Questa era sorta a Parigi sotto gli auspici del partito comunista, tra gli emigrati algerini e tunisini nel marzo 1926; il programma iniziale era «*la difesa degli interessi morali, materiali e sociali dei musulmani nordafricani espatriati in Francia*» e non usciva dal quadro delle rivendicazioni salariali, come una delle tante società di mutuo soccorso a sfondo socialista. Nel 1927 ne era diventato presidente Ahmed Mṣālī el-Ḥāḡḡ, che indirizzò l'attività dell'E.N.A. in senso nettamente nazionalista e indipendentista, pur non sottraendosi alle influenze dei comunisti.

Il suo programma era stato formulato chiaramente nel corso di una conferenza della «*Lega contro l'imperialismo e per l'indipendenza nazionale*» a Bruxelles (10-14 febbraio 1927): l'indipendenza dell'Algeria, il ritiro delle truppe di occupazione, la costituzione di un esercito nazionale, la conquista dei latifondi e la restituzione delle terre ai contadini indigeni, ecc.

Contemporaneamente Mṣālī chiedeva un Parlamento alge-

⁵⁹ Cf. Ferhāt 'Abbās, *Le Jeune Algérien*, Parigi, 1931, p. 8, e Jacques BERQUE, *Le Maghreb entre deux guerres*, p. 231 ss.

⁶⁰ Shakīb Arslān, *La France laïque?*, in «*La Nation Arabe*», giugno 1933, n. 4-5-6, pp. 1-5.

rino basato su di un diritto elettorale comune, l'allargamento della legislazione sociale agli indigeni, nonché della libertà di stampa e di riunione, di crediti agricoli; infine l'istruzione in lingua araba.

L'E.N.A. era l'unica formazione politica in Algeria a dichiararsi senza compromessi indipendentista — e per questo fu messa subito fuori legge dalla Amministrazione francese. (Sciolta nel 1929, continuò a vivere clandestinamente mentre il suo capo, su cui pendevano numerose condanne, era costretto all'esilio permanente). Il suo carattere settario e risolutamente laico però non le permise di mettersi alla testa di un movimento nazionale di massa, anche se non le impedì di svolgere una propaganda i cui effetti si faranno sentire più tardi.

Il Partito Comunista Francese, da parte sua, aveva in comune con l'E.N.A. un programma di formazione di quadri tra gli emigrati nord-africani in Francia, ed in Algeria appoggiava l'azione di Mṣālī.

Questa linea era conforme alle posizioni della III Internazionale: « Ogni partito appartenente alla III Internazionale ha il dovere di smascherare senza pietà le prodezze dei suoi imperialisti nelle colonie; di sostenere, non a parole ma con i fatti, ogni movimento di emancipazione nelle colonie, di esigere l'espulsione dalle colonie degli imperialisti della metropoli, di nutrire tra i lavoratori del paese sentimenti veramente fraterni nei confronti della popolazione laboriosa delle colonie e delle nazionalità oppresse... ».⁶¹

Il terzo congresso della S.F.I.C. (Section Française de l'Internationale Communiste) nel 1924 propose al P.C.F. una collaborazione provvisoria con i capi di movimenti nazionalisti indigeni: « ... perché il proletariato indigeno non entrerà nella vera via rivoluzionaria che dopo essersi sbarazzato dei suoi sfruttatori europei, il Partito Comunista non deve esitare a unirsi con ogni gruppo nazionalista che lotti per l'emancipazione dalla tutela europea, salvo poi a volgersi contro di esso se, nel corso degli avvenimenti, questo gruppo lasciasse apparire il suo carattere borghese e anti-operaio ».⁶²

La questione religiosa era lasciata da parte, perché ritenuta « completamente apolitica »; d'altra parte le masse indigene erano

⁶¹ Cfr. Gérard WALTER, *Histoire du Parti Communiste Français*, Parigi, 1948.

⁶² Atti del III Congresso della S.F.I.C., gennaio 1924.

molto suscettibili nei riguardi della loro religione; i comunisti compresero per tempo che l'Islam poteva diventare una potente leva di emancipazione sociale e politica e, conseguentemente ai principi su esposti, attuarono una politica di appoggio al movimento riformista di Ben Badis; facendo invece guerra dichiarata ai marabutti e ai sostenitori del regime francese, intendevano sottrarre le masse all'influenza degli « agenti religiosi della borghesia ».

Soltanto nel 1935 sarà fondato il Partito Comunista Algerino. In quell'occasione, al Congresso di Villeurbanne, sarà coniata la formula, non esente da ambiguità, di Maurice Thorez: « la nazione algerina in formazione ». Con questa, sul presupposto che gli europei d'Algeria non erano né si sentivano francesi, si progettava una fusione etnica di elementi europei e musulmani per dare vita ad una nazione completamente nuova e tagliare così il nodo della doppia appartenenza.

Ma per il momento esisteva accanto all'E.N.A. la Sezione Algerina del P.C.F., che aveva come programma la totale indipendenza, l'espropriazione dei coloni e dei feudatari musulmani, il ritiro delle truppe imperialiste.

Sempre nel 1930, in ottobre, i coloni, che già avevano ottenuto l'allontanamento del Governatore Viollette (1927), registrarono un nuovo successo: il Governatore Bordes fu sostituito con il più reazionario Carde.

L'ex-Governatore Viollette è una figura chiave per cogliere le linee di sviluppo della situazione ed i rapporti intercorrenti tra i vari gruppi. Egli era l'ispiratore e il portavoce principale di un'ala del suo Partito (S.F.I.O.) favorevole all'assimilazione; il suo atteggiamento liberale nei confronti degli indigeni aveva suscitato in Algeria grandi speranze; era naturale perciò che ogni sua iniziativa incontrasse il boicottaggio sistematico dei coloni.

Qui abbiamo ancora una volta la prova che spesso le sorti dell'Algeria si sono giocate all'interno dei dibattiti parlamentari di Parigi: in coincidenza con le forzate dimissioni del Governatore Viollette, in Parlamento furono respinte altre proposte dei socialisti per la rappresentanza degli indigeni; gli eletti indigeni delle assemblee algerine, infatti, simpatizzando con i socialisti, sostenevano Viollette contro i coloni, mentre questi per isolarlo si appoggiavano sui partiti di destra.

Si comprende così come la destra abbia potuto accomunare la repressione contro i socialisti e i comunisti e contro l'Islam.

La luce umanitaria in cui apparve l'ex-Governatore (il suo allontanamento ne aveva fatto quasi un martire) non deve però ingannare né farlo apparire un nemico del colonialismo.

In fin dei conti egli non si opponeva alla colonizzazione in sé, ma solo ai grossi coloni di cui non condivideva i metodi. Egli anzi ne aveva capito molto bene lo spirito e sapeva che toccare i loro interessi significava compromettere l'opera di civilizzazione della Francia e mettere in forse il destino di un'Algeria francese; ma disapprovava che si abbandonasse indiscriminatamente la colonia nelle loro mani senza un controllo efficace della madre patria; riteneva che la « frattura tra indigeni e non indigeni » fosse « pericolosa », che occorreva farla sparire « con misura e prudenza »; che occorreva insomma « amalgamare, assimilare e non dividere ». A lui interessava che non ci fosse una grande sproporzione tra europei e indigeni nelle assemblee locali, che il Governatore avesse più poteri e fungesse da termine di mediazione tra i due elementi; infine una maggiore autonomia locale sarebbe stata garanzia per il predominio francese, molto più compromesso da un problematico *rattachement* con la madre patria.

Questo programma poteva essere abilmente presentato come coincidente con gli interessi degli indigeni, lasciando in ombra i vantaggi che la Francia ne avrebbe tratto (ma la Francia non ne saprà trarre vantaggio per l'ottusità politica dei francesi d'Algeria e per la condotta ambigua dei suoi governanti). Si spiega così come Viollette trovasse appoggio incondizionato da parte dell'*élite* indigena, che sarebbe stata la prima a godere dei benefici della riforma.

Intorno al 1930 ricompare dunque per opera di Viollette e dei socialisti l'obiettivo dell'assimilazione, da realizzarsi mediante l'allargamento dei diritti a certe categorie di indigeni nello « statuto coranico ».

I socialisti francesi non erano però, come abbiamo detto, del tutto unanimi circa la loro politica coloniale.

Il Congresso della S.F.I.O. del 1927 aveva fatto emergere in primo piano la volontà delle sezioni nord-africane (*Fédération d'Outre-mer*), che, influenzate dagli eletti indigeni nelle assemblee locali, sostenevano una linea di totale assimilazione e l'entrata nell'Internazionale Comunista: la lotta insieme ai compagni francesi

contro lo sfruttatore comune avrebbe avuto infatti effetti assimilatori sui musulmani.

Nel corso del 1928 le sezioni nordafricane della S.F.I.O. guadagnarono un sempre maggior influsso su quelle francesi e i loro programmi parziali per l'Algeria e per la Tunisia furono piú tardi assunti dal Fronte Popolare e trasferiti anche ad altre colonie. Viollette favoriva appunto questa corrente che avrà il sopravvento quando i socialisti andranno al potere. (Da notare che la maggioranza del partito con Léon Blum intorno al 1928-29 era ancora contro l'assimilazione. In particolare Blum si proclamava anti-colonialista, non perché rifiutasse il fatto coloniale in sé, quanto perché auspicava una legislazione coloniale orientata in vista di una futura indipendenza).

Un'eco di questa duplicità di posizioni si può ritrovare in quella parte degli eletti indigeni, eredi del Movimento dei Giovani Algerini, che aveva praticamente cessato di esistere con il siluramento dell'emiro Khālid nel 1924; essi si erano costituiti dal 1927 in Federazione.

Il primo congresso della « Federazione degli Eletti » (Algeri, 11 settembre 1927) contò centocinquanta membri. Essi, nonostante il loro scarso numero rispetto agli aderenti agli altri partiti o organizzazioni politiche⁶³, furono un elemento molto dinamico sulla movimentata scena algerina degli anni trenta.

Contro la maggioranza degli europei, nelle assemblee, sceglievano di volta in volta i loro alleati ora nella corrente di Viollette, ora in quella di Blum, ora identificandosi con le tesi degli *Ulema* riformisti.

Sostanzialmente riprendevano il programma dell'emiro Khālid: ma la questione della rappresentanza in Parlamento e il diritto di voto e di eleggibilità nel mantenimento dello statuto coranico prendevano ovviamente il primo posto nelle rivendicazioni, mentre le esigenze sociali ed economiche della popolazione non venivano ugualmente dibattute come presso gli altri partiti nazionalisti.

⁶³ Nel 1929 gli affiliati dell'E.N.A. erano circa 4000, mentre le sezioni locali dei partiti socialista e comunista contavano rispettivamente 1000 e 1500 membri. Il numero degli *Ulema* era naturalmente molto più esiguo: appena 22 nel 1931, 73 nel 1933; ma non bisogna perdere di vista il carattere di sodalizio privato che aveva all'inizio la loro Associazione.

La tattica che rese la Federazione molto popolare in Algeria e in Francia era quello di inviare delegazioni a Parigi; tali delegazioni erano invariabilmente accolte con simpatia dai circoli filo-indigeni della capitale, ricevute in cortese colloquio dai vari presidenti ed esponenti del governo a cui esse presentavano le loro lagnanze contro lo strapotere dei coloni e la condizione di inferiorità in cui erano tenuti gli indigeni; indi venivano rinviate ad Algeri cariche di promesse raramente mantenute.

In queste occasioni esse prendevano preziosi contatti con le correnti politiche favorevoli alla causa algerina; le risposte ispirate all'attendismo e alla prudenza erano sempre le stesse degli anni venti; ora però gli *évolués* avevano una più chiara coscienza dei loro diritti e davano alle loro rivendicazioni una formulazione in senso più nazionalistico: « Occorre . . . rispettare lealmente ciò che è rispettabile, cioè la potenza morale dell'Islam, lo statuto del musulmano, la sua personalità ».⁶⁴

Così Ferhāt 'Abbās, una delle figure più notevoli della Federazione, giornalista noto per le sue dichiarazioni di lealismo francese, portava il suo partito a lottare sul piano della legalità per ottenere dalla Francia riforme e provvedimenti contro i suoi figli degeneri (i coloni) senza perdere di vista che l'obiettivo finale doveva essere l'accesso dei musulmani al progresso occidentale per mezzo di una assimilazione che offrisse spazio per una autonomia culturale e per lo statuto personale. Tutto ciò era sempre accompagnato da assicurazioni di fedeltà alla Francia; una prospettiva di indipendenza non veniva neppure considerata.

Nel 1931 intanto, quando si era ancora sotto l'euforia del centenario, Viollette tornò alla carica presentando in Senato un piano di riforme che riprendeva un suo precedente progetto di legge del 1928, esposto nell'appendice del libro che aveva pubblicato in quello stesso anno 1931 e attorno al quale sorse un'accesa discussione.⁶⁵

Questo progetto rientrava nella linea della più classica assimi-

⁶⁴ Ferhāt 'Abbās, *De la colonie vers la province - Le Jeune Algérien*, Paris, 1931, p. 132.

⁶⁵ MAURICE VIOLLETTE, *L'Algérie vivra-t-elle? - Notes d'un Gouverneur Général*, Parigi, 1931.

lazione e si poteva riassumere con le parole: « uguaglianza per tutti gli algerini ».

Ciò che di questo progetto più interessa sono le clausole sull'assimilazione degli indigeni: un collegio unico con gli europei, naturalizzazione « nello statuto » per una *élite* di musulmani.⁶⁶

Gli organi di stampa coloniali reagirono violentemente definendo « pazzo » il progetto.

Non nelle rivendicazioni degli indigeni, ma in questo tipo di interventi francesi definiti dal deputato algerino Charles Collomb « peste e colera », era visto il vero pericolo per l'Algeria francese, per le conseguenze nefaste che potevano avere, scatenando l'insubordinazione prima a livello di *élite* e poi di massa.

Le agitazioni erano attribuite all'infiltrazione di agenti di Mosca e i « nazionalisti » indigeni (facendo di ogni erba un fascio) erano considerati fantocci manovrati dai partiti della sinistra metropolitana: tutte le manifestazioni di nazionalismo sarebbero state dunque non un fatto autoctono, ma effetto della strumentalizzazione degli indigeni da parte di chi voleva rovesciare il regime francese.

Intanto una commissione senatoriale guidata da Viollette arrivava in Algeria a raccogliere petizioni e pareri. Da parte indigena le fu preparata una grande accoglienza, e i suoi membri furono chiamati « liberatori del popolo algerino ».

Approfittando del favore che procurava loro il passaggio della commissione senatoriale e del clima di tolleranza che si respirava ancora per il centenario gli *Ulema* riformisti di Ben Badis poterono fondare la loro Associazione (5 maggio 1931). La loro posizione iniziale, caratterizzata da dichiarazioni di apoliticità e di attaccamento alla Francia, può essere così spiegata dalla situazione contingente e dal prevalere di preoccupazioni organizzative.

Il libro di Viollette, uscito tre mesi dopo nel luglio di quello stesso anno, sembra tra l'altro concordare con alcuni dei loro temi e discorsi sulla emancipazione dell'elemento indigeno (certamente noti all'autore), che ricevevano così un'interpretazione sul piano politico: gli *Ulema* se li vedevano restituire formulati con maggior chiarezza e concretati in una petizione di diritti civili e politici.

⁶⁶ Per una esposizione più dettagliata del progetto cfr. anche W. OHNECK, op. cit., pp. 129-130.

Ciò che fino allora sembrava inaudito ed era visto come esito auspicabile dell'attività per la rinascita islamica, cioè il riconoscimento di fatto di una comunità musulmana algerina, con caratteristiche proprie, diventava improvvisamente progetto parlamentare. Non stupisce che la propaganda religiosa dei riformisti non abbia esitato ad impadronirsene e che gli *Ulema* si siano fatti sostenitori di questo

Nasceva così tra manifestazioni di lealismo la base per un nuovo nazionalismo autenticamente musulmano, che sarebbe stato in grado di attirare a sé una parte notevole delle forze religiose e laiche allora operanti.

L'Associazione degli *Ulema*, il cui contenuto dottrinale non era, come abbiamo visto, molto consistente e tale da poter mobilitare da solo le masse, si avviava in tal modo a scoprire la sua vocazione politica.

È significativo che essa abbia immediatamente provocato il sorgere di un'altra Associazione antagonista, che fu fondata l'anno successivo: la Associazione degli *Ulema* Sunniti, che con le stesse armi (ma non con lo stesso prestigio) intendeva combattere contro la rivale riformista sul piano esclusivamente religioso e godeva naturalmente dell'appoggio dell'Amministrazione contro i « pericolosi sovversivi ».

Il suo atteggiamento politico è indicato esplicitamente nel manifesto del 14 dicembre 1932, portavoce fedele della tendenza associazionistica prevalente negli organi di Governo coloniali dopo il fallimento di Viollette e il suo ritiro provvisorio dalla scena algerina.

Così afferma l'organo lealista dei Sunniti « al-Ikhlaṣ » (« La Sincérité »): « Noi spingeremo la sincerità fino a non negare che ci differenziamo dai francesi per il fatto che noi abbiamo una religione che difenderemo contro tutti, ed una civiltà e una nazionalità che sono, dopo la nostra religione, ciò che possediamo di più prezioso. Noi intendiamo conservare questi due ultimi beni, mescolandovi alcuni prestiti che faremo dalle civiltà esistenti nella misura che converrà alla nostra mentalità e nel quadro della nostra religione. Domanderemo questi prestiti alla Francia prima che ad ogni altro popolo, per tutto il tempo che avremo la certezza assoluta che la nostra civiltà e nazionalità non ripudiano alla politica

di ravvicinamento e di associazione che è d'altronde la via più corta che conduce alla felicità comune ».⁶⁷

In realtà, per gli *Ulema* riformisti la lotta si svolgeva su più fronti molto impegnativi. Senza contare i contrasti interni (linea di Ṭayyib al-'Uqbī), essi dovevano fare i conti con avversari molto eterogenei: all'interno dello schieramento islamico c'era l'ignoranza e l'indifferenza delle masse legate al marabuttismo, l'opposizione irriducibile degli *Ulema* tradizionalisti, le tendenze laicizzanti, quella rivoluzionaria dell'E.N.A. e quella lealista degli Eietti indigeni; e al disopra di tutte queste divergenze c'era il sospetto della Amministrazione francese e la minaccia della repressione comune.

Presentare la fede islamica come minacciata era l'arma potente che i riformisti si trovavano in mano per coalizzare le forze disperse del nazionalismo algerino.

Quell'Algeria che all'indomani del centenario poteva sembrare al cieco orgoglio francese quasi completamente trasformata dall'opera di civilizzazione, si stava invece bruscamente risvegliando musulmana.⁶⁸

La vitalità dell'Associazione di Ben Badis, pur col suo numero esiguo di membri, che riceverà nuove conferme dal corso degli avvenimenti successivi, sta a provarlo.

Uno dei punti chiave dell'efficacia della sua propaganda saranno le sue pubblicazioni in lingua araba, che contribuiranno a creare un'ideologia nazionalista.

Stimolata dalle tensioni venutesi a creare a causa del suo carattere confessionale, con il laicismo di altre aggregazioni politiche aventi gli stessi obiettivi di emancipazione nazionale, essa esprimerà la preoccupazione di difendere i caratteri essenziali della comunità musulmana: la religione, la lingua e i costumi arabi, interpretando una esigenza comune e profondamente radicata; imposterà perciò il discorso politico inerente alla realtà dell'Algeria coloniale in modo tale da poter essere recepito e interiorizzato dall'anima religiosa musulmana.

Contemporaneamente alla necessità di purificare la religione, il partito riformista di Ben Badis andava infatti ampliando il suo

⁶⁷ In « Bull. Com. Afr. Fr. », dicembre 1933, n. 12, p. 780.

⁶⁸ Cf. Jean DESPARMET, *La politique des Ulemas Algériens*, in « Bull. Com. Afr. Fr. », luglio 1937, n. 7, p. 355.

programma sul piano politico predicando la necessità dell'uguaglianza tra vincitori e vinti, l'accesso ai diritti civili e politici senza l'abbandono dello statuto personale, la libertà di associazione e di istruzione, la autonomia (se non ancora l'indipendenza).

Un tentativo di valutazione complessiva del movimento.

Gli anni seguenti videro il movimento degli *Ulema* sempre più impegnato sul terreno politico nel clima arroventato dell'Algeria degli anni trenta, con uno scarto sempre più evidente rispetto alle programmatiche dichiarazioni iniziali di apoliticità.

La storia del movimento, che risulta in realtà identificarsi con quella del suo capo carismatico, ha termine praticamente alla vigilia della seconda guerra mondiale, con la morte di Ben Badis nel 1940. Infatti, dopo la guerra, malgrado fosse designato quale successore Baṣīr al-Ibrāhīmī, collaboratore di Ben Badis e capace coordinatore di tutto l'insegnamento libero, il partito riformista sarà ridotto dalle circostanze all'inattività sul piano politico, e non riprenderà più lo slancio iniziale di ripensamento e di animazione culturale e religiosa; esso entrerà perciò nella sua fase di decadenza.

La sua funzione si direbbe esaurita — passato il momento dell'annuncio vero e proprio — anche se la sua attività continuò ancora oltre il 1940 in forme stanche e ripetitive.

I dati che siamo venuti raccogliendo nel corso di queste pagine e gli aspetti che fin qui abbiamo considerato possono costituire un contributo per una se pur incompleta caratterizzazione di questo movimento religioso nell'ambito più ampio del fenomeno del nazionalismo algerino, visto storicamente nei suoi rapporti con la politica francese.

Abbiamo verificato l'esistenza di complesse interazioni, per cui i due livelli del processo di emancipazione del popolo algerino — quello politico nell'accezione islamica del termine, in cui prevalgono istanze socio-religiose per un rinnovamento sovrastrutturale della società musulmana, e quello politico nel senso occidentale, della battaglia rivendicativa per la conquista dei diritti civili attraverso un cambiamento dei rapporti di forza esistenti, nell'ambito della legalità francese e con gli strumenti forniti dalla stessa potenza colonizzatrice — non risultano facilmente isolabili, anche se per

esigenze inerenti alla struttura del presente saggio si è reso necessario considerarli separatamente.

Non è nostra intenzione seguire analiticamente gli avvenimenti del decennio di attività del movimento, la qual cosa, se da un lato permetterebbe di ampliare l'orizzonte di verifica delle presenti ipotesi storiografiche, dall'altro richiederebbe uno spostamento di visuale oltre lo stesso contesto islamico e la problematica politico-religiosa ad esso collegata; sarà sufficiente ritenere invece gli elementi essenziali per una valutazione prospettica del rapporto politica-religione nel movimento stesso.

Dal discorso fin qui condotto ci sembra emerga un dato incontestabile: il riformismo moderato degli *Ulema*, in quanto disposto a contrattare il suo spazio vitale e a riconoscere, sia pure indirettamente, la presenza francese secondo una linea di prudente attendismo, rappresenta — tra le espressioni autoctone del nazionalismo algerino — il massimo discorso di rottura accettabile dalla Francia: esso infatti era praticamente l'unico rappresentante riconosciuto dal popolo algerino per tutto il tempo in cui la contrattazione della propria piattaforma « rivendicativa » poggiava sull'illusione di un dialogo. Dopo una crisi di delusione e scoraggiamento, dalla reazione del 1933 agli interventi repressivi del 1935, gli *Ulema* riprenderanno fiducia con l'avvento del Fronte Popolare, convinti che quella sarebbe stata per la Francia l'occasione di cambiamenti in Algeria, almeno per l'adozione di una politica più liberale.

La Francia pur accettando il dialogo con gli *Ulema*, si era appoggiata però prevalentemente sull'*élite* francesizzata, tagliata fuori dal movimento nazionalista; il fatto è che la Federazione degli Eletti, cioè i politici di professione, staccati dal resto delle masse, non possedevano più il dinamismo dei Giovani Algerini e si andavano allora fossilizzando in un movimento chiuso nei propri interessi, teso a conservare le posizioni di rilievo acquisite e ad aumentarle, se possibile, sempre nell'orbita francese.

Gli *Élus* dovettero presto abdicare al loro ruolo di guide dell'opinione pubblica algerina; il loro posto fu occupato dal partito di Ben Badis, che i fatti del 1936 misero in evidenza, sospingendolo sempre più dalla parte dell'opposizione.

Le divergenze tra gli *Ulema* e gli *Élus* si erano andate precisando assai prima dell'avvento del Fronte. Tale cambiamento di rotta politica in Francia, se sulle prime sembrò operare una momen-

tanea convergenza di interessi, in realtà mise poi ancor più in evidenza la inconciliabilità di fondo esistente tra l'assimilazionismo, con o senza lo statuto coranico, e il nazionalismo vero e proprio.

La Federazione degli Eletti fece marcia indietro, data la piega antifrancesa che le rivendicazioni di nazionalità sembravano prendere, e apparve soprattutto preoccupata di respingere l'accusa dell'Amministrazione francese che, senza tante sottigliezze, la considerava alla stregua degli altri nazionalisti.

Così si moltiplicarono le dichiarazioni di lealismo francese, tra cui è rimasta celebre l'autodifesa di Ferḥāt 'Abbās pubblicata sull'« Entente », un giornale franco-musulmano, il 23 febbraio 1936: « ... Se avessi scoperto la nazione algerina sarei nazionalista e non ne arrossirei come di un criminale. Gli uomini morti per il loro ideale patriottico sono giornalmente onorati e rispettati. La mia vita non vale più della loro. E però io non morirei per la patria algerina perché questa patria non esiste. Io non l'ho trovata. Ho interrogato la storia, ho interrogato i vivi e i morti, ho visitato i cimiteri, nessuno me ne ha parlato. Si è costruito sul vento. Noi abbiamo scartato una volta per tutte le nuvole e le chimere per legare definitivamente il nostro avvenire a quello dell'opera francese in questo paese ». ⁶⁹

In realtà la delusione degli *Élus* per la piega presa dalla politica algerina della Francia in quegli anni densi di contraddizioni, che culminò con l'affondamento del progetto Blum-Viollette, fu grande, e la ripresa, nel 1938, della politica del pugno di ferro, dopo la parentesi del Fronte, aumentando in loro l'umiliazione e il rancore, provocherà l'adesione di molti alla causa del nazionalismo: è del 1938 infatti la clamorosa conversione di Ferḥāt 'Abbās, colui che due anni prima aveva negato pubblicamente l'esistenza della patria algerina. Egli anzi fonderà l'Unione Popolare Algerina (U.P.A.), con un programma che, sebbene meno chiaro, si ricongiunge ideologicamente a quello dei nazionalisti laici di Mṣālī. ⁷⁰

Un profondo senso di frustrazione accompagnerà d'ora in poi la classe degli intellettuali francesizzati anche quando essi passe-

⁶⁹ Passo citato da CH. A. JULIEN, *L'Afrique du Nord en marche, Nationalismes musulmans et souveraineté française*, Parigi 1952, pp. 110-111.

⁷⁰ Cf. Romain RAINERO, *Il problema algerino dall'insurrezione nazionalista agli accordi di Evian*, Milano, « I.S.P.I. », 1963.

ranno alla causa algerina, diventando i critici lucidi e intelligenti degli errori del passato e usando contro i francesi le loro stesse armi.

Nel 1938, con l'abdicazione del governo di fronte ai coloni, sotto la minaccia incalzante del riarmo tedesco, era ormai chiaro quali fossero le reali intenzioni della Francia: la disintegrazione di quest'*élite* francesizzata che, non tardando a cogliere il senso di quest'evidente voltafaccia, finì col comprendere perfettamente di non poter essere più mediatrice e portavoce degli interessi suoi e del popolo musulmano dinanzi alla nazione colonizzatrice. Infatti la collaborazione tra la Federazione degli Eletti e gli *Ulema* nasceva da una fiducia riposta nella Francia come garante dello sviluppo di una nazione algerina nascente.

Già nel primo congresso di Algeri (1936) gli *Ulema* vennero a trovarsi dotati di un notevole prestigio di fronte alla Francia, finendo col sostituirsi nei fatti agli *Élus*: in realtà il loro movimento si era andato sempre più laicizzando, avendo scelto di uscire dal quadro strettamente confessionale, per spostarsi su un terreno di contrattazione più marcatamente « politico ». D'altra parte il loro obiettivo di un dialogo con la Francia « nell'interesse del popolo » — dialogo che tuttavia non prevedeva una formalizzazione dei rapporti come per l'*élite* occidentalizzata — doveva necessariamente mediarsi in articolazioni tattiche non prive di gravi sfasature; essendo infatti chiaramente sproporzionati i rapporti di forza, gli atteggiamenti delle controparti non potevano che essere carichi di ambiguità e produrre equilibri instabili.

Alla Francia veniva offerto tutto il lealismo possibile, in cambio di una libertà di azione che certamente non comprometteva i livelli strutturali e politici ma era limitata all'alfabetizzazione, ad una crescita culturale autonoma in grado di fornire un'identità nazionale al popolo algerino; significativo il fatto che a quest'ultimo, e non più alla Francia, doveva d'ora in poi riferirsi il termine « patria », il quale veniva infine a riconoscere, almeno formalmente, un rapporto di estraneità, da « colonizzato » a « colonizzatore ».

Fino alla fine del 1936 l'Algeria è incerta se guardare a Parigi o all'Oriente islamico, come risulta chiaro nel Congresso menzionato, quando gli Eletti si accorgono di non poter collaborare con i nazionalisti attratti dal panarabismo.

La circostanza del Congresso costituì una tappa fondamentale per il movimento, perché per la prima volta si trovarono a con-

fronto diretto le varie posizioni e perché qui avvenne la spaccatura inevitabile tra gli Eletti e i nazionalisti ad oltranza dell'E.N.A., attratti dal verbo del panarabismo e chiusi ad ogni soluzione di compromesso.⁷¹

A questo avvenimento ne va aggiunto un altro di non minore rilevanza: il maturarsi di un processo di avvicinamento tra gli *Ulema* e il Partito Comunista Algerino, fondato appena un anno prima (1935), in sostituzione del P.C.F.

L'occasione favorevole ad un accostamento tra le due parti era fornita dallo sviluppo preso da qualche tempo dall'E.N.A.: infatti tale organizzazione si avviava a diventare sempre più intransigente (« tutto o niente »), inaccettabile perciò dagli *Ulema*, oltre che molto vicina ad un nazionalismo di destra, e inaccettabile dai comunisti.

Nel 1937 i comunisti di fronte alla minaccia fascista si scostarono sensibilmente dalle loro tesi nazional-rivoluzionarie del 1936, per schierarsi con gli *Ulema* e gli altri congressisti in favore del fantomatico progetto Viollette, mentre il P.P.A. di Mṣāli cadeva

⁷¹ Il primo Congresso musulmano di Algeri si aprì il 7 giugno 1936 sotto la presidenza di Ben Gellūl; parteciparono oltre gli *Ulema* e la Federazione degli Eletti, che si erano accordati preventivamente, anche rappresentanti dell'E.N.A., dei comunisti e dei socialisti, i quali erano d'accordo nel sostenere il programma di riforme adottato al Congresso nazionale della S.F.I.O. Assenti i rappresentanti del « clero ufficiale » e dei « marabutti ». Alla fine delle riunioni una commissione provvisoria, composta di tre *Ulema*, tre Eletti e tre « militanti », fu incaricata il 5 luglio di redigere una « carta rivendicativa ». Dall'esame di questo documento (cf. il testo completo in: « Bull. Com. Afr. Fr. », luglio 1936 n. 7 pp. 462-463) risulta che erano ripresi la maggior parte dei punti del programma socialista con l'aggiunta del programma di difesa della lingua e della religione, caro agli *Ulema*, e la richiesta del suffragio universale, già avanzata nel 1927 dal nazionalista Mṣāli (il quale però riferiva il suffragio universale a un parlamento algerino). Ciascuno degli interlocutori aveva dovuto rinunciare ad alcune delle proprie proposte rivendicative, accettandone a malincuore altre: Eletti ed *Ulema* non si erano infatti mai pronunciati per il suffragio universale. Evidentemente era prevalsa l'esigenza unitaria come mossa tattica per giungere a un dialogo con la Francia scavalcando l'amministrazione coloniale eliminata dall'articolo 2 della Carta, che prevedeva il puro e semplice *rattachement* dell'Algeria alla Francia. Ma essa era troppo fragile e non resse agli eventi: il 1936 fu determinante nel segnare il fallimento del dialogo con la Francia e l'inizio di un nuovo indirizzo del movimento nazionalista.

preda degli oppositori del progetto, rappresentati in gran parte dai coloni fascisti.

Perciò se delle esitazioni potevano esserci per collaborare col P.C.A., esse vennero a cadere senz'altro in seguito ad una clamorosa presa di posizione sul problema della scelta delle alleanze da parte di Ben Gellül, la quale suscitò enorme sensazione tra quanti lo stimavano un sostenitore della causa algerina.

Ma ormai era stata la Francia stessa a scavalcare il dilemma del rapporto coloniale nei termini di dipendenza/collaborazione leale in cui era stato finora visto da tutte le forze musulmane, accettando ed imponendo la politica della via nazionale islamica a quelli che potevano ancora essere in dubbio e provocando il ripensamento in tal senso anche in una Federazione degli Eletti delusa.

Eliminato il problema del raggiungimento di un obiettivo unitario, il dibattito politico in seno a tutto il movimento algerino si focalizzerà intorno alle mediazioni tattiche — moderate o estremiste — da seguire nel rapporto con la Francia così ristrutturato.

Ma tutto ciò non potrà che aprire ulteriori contraddizioni: la consapevolezza nazionale che questo processo ha innescato, porterà inevitabilmente, dopo il secondo conflitto mondiale, a porre globalmente la questione dell'emancipazione coloniale e ad organizzare la resistenza armata.

Il processo di politicizzazione di un movimento come quello degli *Ulema*, con una chiarissima genesi religiosa, ci sembra essere il fatto centrale che vogliamo ricavare dalla presente analisi.

Questo passaggio, che rappresenta una congiuntura rilevante, significa l'abbandono di una tematica nazionalista fondata su asserzioni religiose generali e l'assunzione, come obiettivo immediato di rivendicazione, della piattaforma Blum-Viollette allargata; questo progetto politico costituì elemento di coesione interna e pretesto per collegarsi a forze politiche, cioè i socialisti e i comunisti del Fronte Popolare, oltre agli *Elus*.

Tale alleanza attirò da parte di Mṣālī l'accusa di opportunismo agli *Ulema*: essi infatti adottarono la tattica di non urtare assolutamente il potere costituito (Ben Badis fu l'unico leader algerino di questo periodo a rimanere incensurato) per mantenersi autonomi da esso; secondo la loro logica, che non mancava certo di

ingenuità, era nell'interesse del popolo mantenere relazioni pacifiche con la Francia che avrebbe finito per riconoscere come legittime le sue aspirazioni.

A proposito del lealismo dell'Associazione degli *Ulema*, che abbiamo avuto modo più volte di constatare e che in seguito accompagnerà anche le rivendicazioni più arditamente nazionalistiche riuscendo spesso incomprensibile, è necessario a questo punto, fare alcune osservazioni.

Per più di dieci anni, a partire dagli inizi del movimento, il lealismo francese fu un punto fermo della politica degli *Ulema*: Merad lo mette molto bene in evidenza facendo il raffronto degli editoriali di « al-Shihāb » a diversi anni di distanza,⁷² e si potrebbero citare innumerevoli esempi.

Il « Bulletin du Comité de l'Afrique Française » invece cita molti di questi discorsi come sospetti; comunque è un fatto che la facciata ufficiale sotto cui si presentava l'Associazione era apolitica e lealista (almeno fino alla grande svolta della primavera del 1936); e questo lealismo, sincero secondo Merad, pura tattica politica secondo la maggior parte degli storici francesi, lascia francamente molti dubbi.

Come era possibile ai riformisti conciliare la loro fedeltà alla Francia con l'affermazione, sempre più intransigente, del loro attaccamento alla nazione algerina?

Qui occorre sottrarci alla tentazione di formulare un giudizio negativo circa la portata autenticamente religiosa, il disinteresse e la genuinità di questo movimento, e lasciare la risposta a Merad, che, in quanto musulmano algerino, è il più qualificato a fornire una interpretazione. Egli cita una sottile distinzione di Ben Badis tra « nazionalità etnica » e « nazionalità politica »: « si può stabilire una unione tra due popoli di nazionalità etnica differente, se l'uno e l'altro assumono in tutta equità e lealtà i mutui legami che derivano dalla loro nazionalità politica, istituita in virtù delle circostanze e comandata dall'interesse comune ».⁷³

Mentre la nazionalità etnica esprimerebbe la realtà profonda, intangibile e indistruttibile del popolo musulmano, quella cosiddetta

⁷² Cf. A. MERAD; op. cit., pp. 392-393.

⁷³ Cf. « al-Shihāb », febbraio 1937, riportato da A. MERAD, op. cit., p. 397.

politica non sarebbe che una specie di etichetta esteriore, suscettibile di subire modifiche con il tempo.

Inoltre la convivenza non dovrebbe essere impossibile secondo il principio coranico della tolleranza.

Tutto ciò appare molto utopistico nel contesto algerino della dominazione francese, e anche se l'affermazione può risentire dell'euforia e delle speranze suscitate dal Fronte Popolare (essa è infatti del 1937), non si poteva parlare di « mutui legami », né tantomeno di « equità e lealtà ».

In realtà il compromesso doveva esser sembrato agli inizi l'unica soluzione possibile, anche supponendo come autentici i sentimenti di fiducia e di riconoscenza verso la Francia tante volte proclamati da Ben Badis, e la grande deferenza di fronte alla scienza occidentale sulla scia di Muḥammad 'Abduh.

Nel 1935 però affermazioni come queste in bocca a Ben Badis, di cui abbiamo conosciuto la profonda onestà e sincerità, a prima vista appaiono perlomeno sconcertanti: « Gli algerini sono legati a una grande nazione, che ha una gloriosa storia, una civiltà elevata, uno Stato ben organizzato. Così è loro dovere non perdere mai di vista queste considerazioni, e onorare la loro 'nazionalità', la loro lingua, la loro religione e la loro storia, rispettando la nazione a cui si trovano legati, così come lo Stato alle cui leggi sono sottomessi ».⁷⁴

Egli credeva nella utopistica possibilità di coesistenza di una nazione algerina forte, riconosciuta « accanto » alla Francia, e ciò è una ulteriore conferma della sua posizione moderata e in sostanza contro-rivoluzionaria che esclude ogni soluzione violenta.

Altre circostanze dovranno prodursi perché il riformismo faccia il grande salto.

Potremmo dire che c'era chiarezza riguardo agli obiettivi (basti pensare alla portata evocativa che hanno ancora oggi termini come 'patria', 'nazionalità', 'arabismo', 'Islam', su cui ha battuto senza posa la predicazione riformista), ma ancora molta incertezza riguardo ai metodi di lotta.

La lucidità nell'individuare i fini e la ferma volontà di attuarli si accompagnava ad un certo trasformismo: cercare la collaborazione della *élite* francesizzata per tutto il tempo in cui sembrava tenere saldamente in mano il movimento d'opinione, ma essere pronti ad

⁷⁴ « al-Shihāb », aprile 1935, citato da A. MERAD, op. cit., pp. 392-393.

operare un rapido voltafaccia cercando alleanze sul fronte opposto, tra i messalisti o i comunisti secondo i casi, non appena si offrirono più probabilità che, abbandonando la passiva acquiescenza e il lealismo formale, la Francia si vedesse costretta a riconoscere i loro obiettivi.

Così il lealismo degli *Ulema* appare almeno diverso nelle motivazioni da quello incondizionato di chi intendeva abbracciare la causa francese *tout-court*.

Come abbiamo visto, l'intesa di Ben Badis con Ben Gellūl non poteva durare, mentre quella con i messalisti e i comunisti si rivelò più rispondente all'esigenza della nazione algerina in formazione.

A titolo di esempio riportiamo la risposta di Ben Badis alla sopracitata dichiarazione di Ferḥāt 'Abbās secondo la quale la patria algerina non esiste; essa denota in certo qual modo un'evoluzione rispetto a posizioni lealiste da lui espresse in altre circostanze:

«... Questi personaggi che parlano così in nome dei musulmani algerini, che pretendono tradurre in questo modo l'opinione musulmana algerina, si sbagliano... Tra questa gente e il popolo vi è un mondo... No, signori! Noi parliamo in nome di una grande parte della popolazione; noi pretendiamo anche di parlare in nome della maggioranza. Noi vi diciamo: ... voi non ci rappresentate affatto; voi non parlate a nome nostro, voi non esprimete i nostri sentimenti.

Noi, da parte nostra, abbiamo cercato nelle pagine della Storia; abbiamo cercato nel presente; e ci siamo resi conto che la patria algerina si è formata ed esiste, come si sono formate ed esistono tutte le nazioni della terra. Inoltre questa nazione ha la sua storia, illustrata da innumerevoli fatti insigni; ha la sua unità religiosa e linguistica, ha la sua cultura propria, le sue tradizioni, i suoi costumi, con ciò che essi comportano di buono e cattivo come è per tutte le altre nazioni.

E poi, questa nazione algerina musulmana non è la Francia; non è possibile che sia la Francia; non vuole diventare la Francia; e anche se lo desiderasse non lo potrebbe. Al contrario è una nazione totalmente distante dalla Francia per la sua lingua, i suoi costumi, le sue tradizioni etniche, la sua religione. Non vuole affatto l'assimilazione... Questo paese algerino è un amico leale della Francia. La sua lealtà non è esteriore, viene dal cuore.

La sua devozione per la Francia è quella di un amico per il suo amico, non quella di un suddito per il suo padrone».⁷⁵

Queste parole sono state citate di solito senza la dichiarazione di lealismo finale e quindi si prestano ad essere considerate come dichiarazione programmatica *ante-litteram* di sincero nazionalismo antifrancese quando gli avvenimenti successivi e la adesione degli *Ulema* al F.L.N. avranno riscattato certe ambivalenze del loro comportamento in questo confuso periodo.

D'altronde è interessante mettere in luce come proprio il prestigio religioso del movimento riformista abbia facilitato il suo progressivo impegno politico, qualificandolo presso le masse musulmane come il più adatto a rappresentarle.

Ciò che unifica il comportament di Ben Badis nella sua attività pedagogico-religiosa e nelle circostanze in cui è richiesta una presa di posizione più specificatamente politica, è la sua radicata convinzione che la personalità musulmana è inassimilabile con quella francese, e la sua fede nella potenziale coesione di tutte le forze eterogenee che agitano l'Algeria musulmana in nome di un ideale di « patria ».

Questo ideale, superiore e unificante, va al di là del suo stretto significato nazionalistico legato a dei confini « nazionali » e lo oltrepassa in una visione più vasta di tipo islamico, quasi a cerchi concentrici allargantisi indefinitamente.

Fermo restando questo ideale dell'Islam-patria, le soluzioni pratiche di attuazione possono essere diverse, sollecitate di volta in volta dalle circostanze contingenti.

In questa prospettiva una collaborazione con la Francia in Algeria non è esclusa a priori, anzi è sentita, specie in un primo

⁷⁵ « al-Shihāb », aprile 1936, in A. MERAD, op. cit., pp. 398-399. Questo brano è stato molto citato ed anche Ohneck si riferisce alla ormai classica citazione amputata di Julien, mirante a mettere in luce il contrasto tra questa dichiarazione e quella di 'Abbās. Il merito di Merad, che avvede direttamente alla fonte araba, è di aver citato per esteso i passaggi più significativi e di averli collocati in un contesto più adatto a sottolineare l'importanza del partito di Ben Badis come animatore dall'interno di una comunità a base religiosa e come creatore in essa di una nuova coscienza politica collettiva di matrice islamica. (Si veda il testo francese integrale in « L'Afrique et l'Asie », Parigi, I trimestre 1962, pp. 40 ss).

tempo, come realmente possibile e utile, purché in un quadro di autonomia e di « interdipendenza ».

Le dichiarazioni di lealismo vanno dunque ridimensionate secondo questa logica, e considerate nella loro giusta portata rispetto al momento storico cui si riferiscono; e non vanno neppure minimizzate come errori deprecabili di movimenti di debolezza o come soluzioni di compromesso che rientrerebbero in una precoce visione rivoluzionaria, ancora costretta alla clandestinità (come vorrebbero alcuni nazionalisti algerini).

Di tattica si può certamente parlare, ma per il momento si trattava piuttosto di una tattica mirante a tenere insieme tendenze eterogenee che erano spesso soggette a linee di forza contrastanti, in un tentativo di superamento delle divisioni, origine di tutti i mali della comunità musulmana, e di ritorno all'unità.

Ma sarebbe errato ritenere che tale spirito religioso, la cui presenza nella vita sociale e politica musulmana era stata e resta fondamentale, venga abbandonato: diremmo piuttosto che questo passaggio alla politica, aveva determinato una « ristrutturazione » del fatto religioso all'interno del movimento, misurandosi quest'ultimo — con connotazioni più laicizzate — « nel concreto », ossia nel confronto con i più urgenti problemi della comunità.

Uno dei risultati immediati di tutto questo è stato il passaggio da un'ideologia nazionalistica — che portava, al rovescio, un'impostazione comunque subalterna dei rapporti con la Francia — ad una consapevolezza nazionale autonoma (eticamente e culturalmente). Ad esempio, il risveglio religioso, nei termini nuovi in cui si andava attuando, si accompagnava ad un'opera di alfabetizzazione e di acculturazione in senso più generale, la cui conseguenza sarà la formazione di una nuova generazione algerina.

Bisogna tener presente che il movimento, nella misura in cui accelerava il suo processo di laicizzazione tralasciando l'approfondimento dottrinale e l'esegesi dei testi, dava all'impiego delle proprie energie e risorse una fisionomia sempre più marcatamente politicizzata: l'accentuazione di questo fenomeno era infatti fornita esattamente dall'arretramento dell'aspetto religioso come elemento caratteristico di una fase precedente il movimento.

Certo, il problema della formazione di una borghesia nazionale è legato a trasformazioni ben più « strutturali » di cui gli elementi prima accennati costituiscono gli effetti, avendo però cura

di precisare che tale rapporto di causalità non è certamente cronologico ma riguarda i rapporti tra le parti di una *t o t a l i t à* storico-sociale determinata. Tuttavia è proprio dentro questo passaggio che va individuata, all'interno della società algerina, la possibilità del formarsi di rapporti « di classe », premessa a livelli più alti dello scontro sociale. Questo referente, che merita evidentemente una diversa ed autonoma ricerca — laddove nella presente si son voluti solo fornire dei materiali per una ricostruzione genetica — ci sembra il punto di approdo a partire dal quale impostare la comprensione dell'attuale dibattito sul cosiddetto « socialismo algerino » e dei paesi arabi in genere, dibattito politico che le odierne lotte di classe — dal Medio Oriente all'Africa Settentrionale in genere — venute fuori all'indomani dell'epoca coloniale, hanno imposto con forza a tutto il movimento operaio anche in occidente.⁷⁶

⁷⁶ Tale ricostruzione richiederebbe un lavoro storiografico da condurre sulle fonti esistenti esaminate ancora in modo insufficiente. Ricordiamo a tal proposito che la stampa francese e araba dell'epoca, generalmente giunta a noi in modo incompleto e frammentario e difficilmente reperibile se non attraverso citazioni, si trova in gran parte raccolta presso il C.R.E.S.M. (Centre d'Etudes et de Recherche sur les Sociétés Méditerranéennes) di Aix-en-Provence. Una guida ottima alla consultazione di questa stampa è il recente lavoro di C. SOURIAU-HOEBRECHTS, *La presse maghrébine - Lybie-Tunisie-Maroc-Algérie*, Parigi, 1969. L'autrice, incaricata della documentazione presso la sezione araba della biblioteca del C.R.E.S.M., supera con questo lavoro tutti i precedenti contributi frammentari sull'argomento e affronta in modo completo il problema della stampa magrebina, comprendendovi anche uno studio comparato di essa per gli avvenimenti dell'anno 1965, e problemi attuali di orientamento e di organizzazione dal punto di vista della decolonizzazione. L'evoluzione storica di questa stampa dagli inizi e la presentazione delle testate - documentate nell'opera - permettono di riportare al contesto originario quelle citazioni di giornali dell'epoca che si reperiscono nella vasta mole di resoconti delle annate dell'« Afrique Française. Bulletin du Comité de l'Afrique Française et du Comité du Maroc », a cui sono annessi i « Reinségnements Coloniaux ». Quest'ultimo è l'organo ufficiale, mensile, dei circoli coloniali nordafricani e per tutto il periodo da noi considerato costituisce una miniera inesauribile di dati, notizie, documenti, dichiarazioni, circolari amministrative, oltre che di estratti di stampa francese e araba, altrimenti pressoché inaccessibili per la disseminazione delle raccolte, molte delle quali sono andate perdute.

Nell'Archivio coloniale francese di Aix-en-Provence (« Archives d'Outre-mer », conservatore M. Pierre BOYER) — sopra ricordato per la mole ingente di documenti algerini, in gran parte ancora inediti, che vi si conserva — è

Un'ultima conclusione resta da trarre in modo più organico intorno al rapporto religione-politica nella fase sopra esaminata.

La religione, inoltrandosi nel terreno del nazionalismo laico, attingendo da esso nuove idee-forza come quelle di « nazione » e « indipendenza », non è riuscita a trovare una configurazione valida per le esigenze di liberazione dell'Algeria di allora.

Nella drammatica situazione che prelude alla rivoluzione, il musulmano algerino non percepisce più religiosamente i problemi della sua comunità, che di fronte al mondo del colonizzatore gli appaiono piuttosto come problemi di giustizia sociale e di ripresa economica.

L'Islam non era ancora riuscito a interiorizzarsi e a liberarsi dalla sua pretesa di essere la struttura portante della comunità, civile, compito questo che non poteva più assolvere soltanto anteponendo l'istanza religiosa; perciò era fallito.

In realtà il problema non è tanto l'apoliticità per la religione quanto l'areligiosità per la politica: lo confermano le vicende di questo movimento, dapprima senza una presa reale sulla realtà che intendeva trasformare fino a che era rimasto preoccupato di evitare ogni contaminazione con « il politico », e viceversa protagonista, in un secondo tempo, tra i più determinanti nel movimentato quadro politico dell'Algeria degli anni trenta, quando si impegnò politicamente lasciando in ombra la sua fisionomia religiosa.

La questione non è chiusa perché in seguito, in Algeria, con l'opzione socialista del 1962, l'istanza religiosa risulterà ancora intrecciarsi con quella politica in un nuovo insieme rappresentato dal « socialismo » confessionale.

annessa una fornita biblioteca, che si tende a sviluppare in modo complementare a quella del C.R.E.S.M., con cui esistono rapporti di collaborazione. Ricordiamo infine che il C.R.E.S.M. pubblica l'« *Annuaire de l'Afrique du Nord* », strumento fondamentale cui deve far riferimento ogni ricerca sui paesi magrebini: esso raccoglie anno per anno, a partire dal 1962, i principali documenti (trattati, statuti, manifesti, dichiarazioni programmatiche ecc.) riguardanti l'Algeria, la Tunisia, il Marocco, oltre a studi monografici sociologici, storici, economici, giuridici, statistici, con un'accurata schedatura degli ultimi lavori bibliografici.

GLI ALUNNI DELL'ISTITUTO DAL 1971 AL 1973

1971-1972

Titolari di borse

Anselmi Gianmario
Auciello Giuseppe
Bozzo Anna
Compagna Luigi
De Benedetti Augusto
Leone Alfonso
Maselli Irene
Perrotti Gabriele
Pii Eluggero
Salimbeni Fulvio
Storchi Alfredina
Testi Arnaldo
Bligny Michel (Francia)
Davis John (Inghilterra)
Holmes Steven Taylor (Inghilterra)
Kondo Eiko (Giappone)

Pellegrini Marco (Svizzera)
Shimizu Koichiro (Giappone)

1972-1973

Titolari di borse

Anselmi Gianmario
Auciello Giuseppe
Bellavigna Francesca
Bozzo Anna
Ferrario Matilde
Leone Alfonso
Maselli Irene
Pii Eluggero
Bligny Michel (Francia)
Calabria Antonio (U.S.A.)
Holmes Steven Taylor (Inghilterra)
Shimizu Koichiro (Giappone)
Woś Jan Wladyslaw (Polonia)

FINITO DI STAMPARE NEL MAGGIO DEL MCMLXXV
NELLO STABILIMENTO « ARTE TIPOGRAFICA DI A.R. »
VIA S. BIAGIO DEI LIBRAI - NAPOLI