

MARIO TOSTI

Società, modernità e Chiesa. Tra storia e storiografia



a cura di

Chiara Coletti, Francesca Guiducci, Erminia Irace, Regina Lupi

Prefazione di Alberto Monticone

Università degli Studi di Perugia

Morlacchi Editore

Morlacchi Editore

Storia

COMITATO SCIENTIFICO

Anna Baldinetti

Roberto Cristofoli

Loreto Di Nucci

Lorenzo Medici

Massimo Nafissi

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PERUGIA

STUDI DI STORIA E DI STORIOGRAFIA

22 [49]

MARIO TOSTI

Società, modernità e Chiesa.
Tra storia e storiografia

a cura di

Chiara Coletti, Francesca Guiducci, Erminia Irace, Regina Lupi

Prefazione di Alberto Monticone

Morlacchi Editore

In copertina: Raffaele Tagliardi, *Firma del trattato di Tolentino* (1825)

Prima edizione: giugno 2025

Impaginazione: Martina Galli

ISBN/EAN: 978-88-9392-606-5

DOI: doi.org/10.61014/storiaestoriografia/22

The online digital edition is published in Open Access on series.morlacchilibri.com Content license: except where otherwise noted, the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

© 2025 Author

Published by Morlacchi Editore
P.zza Morlacchi, 7/9
06123 Perugia

Mail to: redazione@morlacchilibri.com | www.morlacchilibri.com

Finito di stampare nel mese di giugno 2025, presso Logo spa, Borgoricco (PD)

Indice

Alberto Monticone, Prefazione	7
Elenco delle sedi originali di pubblicazione dei contributi	13
Elenco delle abbreviazioni	15

Parte prima *Società*

1. Poveri, carestia e strutture assistenziali nello Stato della Chiesa: il caso di Perugia (1764-1767)	19
2. Tra carità e piccolo credito agrario. I monti frumentari in Umbria nell'Ottocento	51
3. L'«hospitale», i poveri, la mobilità. Strutture ospedaliere in Umbria tra Riforma e secolo dei Lumi: tipologia e distribuzione territoriale	77
4. I poteri dei visitatori apostolici: la riforma dell'assistenza di Martino Innico Caracciolo (1738-1743)	111
5. Scuole e alfabetizzazione nell'area del Lago Trasimeno nella prima metà dell'Ottocento	125

Parte seconda *Modernità*

1. Gli «Atleti della Fede»: emigrazione e controrivoluzione nello Stato della Chiesa (1792-1799)	141
2. La «purificazione» di Roma. Il processo a Damaso Moroni, tribuno della Repubblica (1799-1800)	175
3. Rigenerazione o Risorgimento? Giacobini e moderati tra Rivoluzione e Restaurazione	187
4. La Rivoluzione in Provincia: insediamento delle municipalità democratiche e nuova classe dirigente in Umbria (1798-1799)	201
5. Strategie editoriali e famiglie di tipografi alla fine del Settecento. Le stamperie di Ottavio Sgariglia e Giovanni Tomassini	221
6. Forza delle armi, forza delle opinioni: la controrivoluzione nello Stato della Chiesa (1790-1799)	233

Parte terza
Chiesa

1. Vescovi e rivoluzione nello Stato della Chiesa: l'Umbria negli anni 1789-1800	253
2. La proposta di un concilio ecumenico alla fine del Settecento	275
3. Confraternite e santuari nell'Italia centrale. Rapporti, committenza, devozioni (secc. XV-XIX)	293
4. Chiesa cattolica e interculturalismo. La missione dei Frati Minori Cappuccini dell'Umbria in Amazzonia (1909-2009)	315
Elenco delle pubblicazioni di Mario Tosti (1981-2023)	333
Indice dei nomi	349

Prefazione

Il periodo del mio insegnamento nell'Università di Perugia, dal 1969 al 1974, coincise con la fase di particolare espansione di quell'Ateneo ed in genere del capoluogo umbro sia sotto il profilo economico sia per la varia e ricca attività culturale. Dopo il mio primo incarico di storia contemporanea a Messina, pur essendo molto soddisfatto di quella decisiva esperienza, per ragioni familiari dovevo avvicinarmi a Roma ed il suggerimento di presentare domanda a Perugia mi venne da un esperto collega, il prof. Angelo Tamborra, docente nella Facoltà di Scienze Politiche in quella città, che me ne parlò in termini assai positivi, mentre uno dei miei più cari e stimati amici, il prof. Fausto Fonzi, era ordinario nella Facoltà di Magistero. Così nell'autunno 1969 ottenni l'incarico di docente in entrambe le Facoltà, ma dopo un anno conservai soltanto quello del Magistero, poiché non era possibile svolgere bene la duplice attività.

Magnifico Rettore era allora il prof. Giuseppe Ermini, personalità di grande rilievo scientifico e culturale e di sicura influenza in tutta la vita cittadina, anche per il suo ruolo politico nella DC: a lui si dovevano la creazione di nuove strutture universitarie, relazioni nazionali ed internazionali ed iniziative di promozione dei beni culturali. La storia dell'Università di Perugia è strettamente legata alla sua figura ed alla sua capacità di coniugare in maniera unitaria tradizioni e realtà scientifiche diverse, settori umanistici e aree di scienze applicate – si pensi a Medicina ed Agraria –. Curatore dell'arte ed attento ai valori religiosi egli ha lasciato traccia importante in una città ove si intrecciavano testimonianze straordinarie medievali e moderne, una forte impronta francescana ed una robusta corrente massonica. Il mio battesimo perugino fu proprio un evento organizzato dal rettore, con ampia partecipazione del corpo docente, con visita alla città 'paolina' appena restaurata, con una rappresentazione teatrale satirica di una compagnia universitaria e con una cena conviviale. Il prof. Ermini era punto di riferimento accademico e culturale del mondo cattolico, che tuttavia presentava allora sfaccettature molteplici e chiare tendenze al rinnovamento ecclesiale in un ambiente politicamente e socialmente orientato a sinistra.

Diverse erano le attività e le iniziative dei cattolici perugini e tra di esse spiccava l'Istituto Conestabile della Staffa, centro di studi e di aggiornamento che affrontava in aperti dibattiti tanto argomenti religiosi ed ecclesiali quanto temi e problemi sociali e politici. Fondato nel 1955, doveva la sua vitalità al contributo di un allora anziano sacerdote, mons. Luigi Piastrelli, e del gruppo degli intellettuali e professionisti formati nella FUCI, della quale il Piastrelli era stato assistente nazionale dal 1922 al 1925. Egli era stato per così dire sempre sulla frontiera, tanto da prete

considerato non insensibile alle correnti moderniste che agli inizi del Novecento avevano avuto in Perugia ampio seguito, in realtà innovatore e anticipatore delle istanze del Concilio Vaticano II, quanto da educatore dei giovani in chiara alternativa al fascismo. Negli ultimi anni della sua vita abitava presso una piccola chiesa del centro storico, S. Agata, una minuscola parrocchia della quale per un cinquantennio fu parroco: grazie agli amici di Facoltà e in particolare a Cristina Giuntella, che collaborava con il prof. Fonzi, ebbi la possibilità di andarlo a trovare, rendendomi ben conto di come egli servisse la Chiesa in semplicità ed in essenzialità con grande efficacia tra i giovani e le persone di cultura.

Nella Facoltà di Lettere e Filosofia e in quella di Magistero insegnavano professori esponenti ed interpreti di correnti di ricerca sensibili al fattore religioso nella società, soprattutto filosofi e storici: nella prima aveva lasciato traccia Massimo Petrocchi, che agli inizi degli anni Cinquanta era stato mio *tutor* a Roma nel periodo della mia borsa di perfezionamento; nella seconda oltre a Fausto Fonzi vi era lo storico della Chiesa padre Ilarino da Milano, direttore dell'Istituto di Storia, già amico di Federico Chabod a Roma e studioso in cordiali relazioni con i docenti di orientamento laico. Intorno ad essi e ad altri professori già affermati conobbi subito numerosi giovani assistenti o incaricati, che sarebbero in seguito divenuti cattedratici e soprattutto validi studiosi delle loro discipline a Perugia e in diverse Università italiane.

Quando iniziai i corsi nel novembre 1969 tutta la regione era coperta di neve e in città le strette strade intorno all'edificio principale della Facoltà erano battute da un gelido vento di tramontana, che veniva su da via della Cupa: Perugia era bellissima così, quasi stretta intorno ai suoi palazzi ed alle sue chiese per ripararsi dalle intemperie atmosferiche e da quanto potesse alterarne la tipicità. Mi trovai subito bene, venivo in treno e rimanevo i primi tre giorni della settimana: scendevo come altri professori viaggianti all'Hotel La Rosetta e consumavo i pasti in piccole trattorie insieme con qualche collega o più spesso con alcuni dei loro assistenti, come Mario Belardinelli e Mario Casella, con i quali andavamo a cercare un locale 'allo sprofonzo' giù sotto le mura, ove servivano il vino prodotto nelle tenute della Facoltà di Agraria.

A Scienze Politiche incontrai docenti storici quali Salvo Mastellone, di Dottrine politiche, e Sergio Bertelli, di Storia moderna, giovani ricercatori e studenti che divennero poi professori nell'Ateneo perugino e in altri. La Facoltà era nei nuovi edifici in una specie di quartiere universitario in una zona più bassa rispetto al centro e più accessibile dalla stazione ferroviaria, così che ne erano agevolati i numerosi studenti provenienti da località umbre e toscane. Anche a Magistero vi erano molti pendolari ed era perciò necessario concentrare ed organizzare le lezioni delle discipline affini e di quelle fondamentali in modo da consentire il miglior sfruttamento del tempo e del soggiorno agli studenti che venivano da fuori.

L'Istituto di Storia, situato al piano alto, disponeva di una piccola biblioteca con sala di lettura che era utile soprattutto in funzione dei nostri corsi e per la possibilità di procurare libri e periodici a seconda delle esigenze didattiche; per le ricerche vere e proprie si poteva ricorrere alla grande Biblioteca Augusta e ai numerosi archivi pubblici, privati ed ecclesiastici. Dividevo lo studio con il prof. Fonzi e con i suoi assistenti in un locale a fianco di quello del direttore padre Ilarino. Mi trovavo proprio a mio agio sia perché i rapporti personali erano ottimi sia per gli stimoli che venivano dai corsi, dalle esercitazioni e dalle tesi dei colleghi: le tematiche si intersecavano e si completavano a vicenda e se ne parlava spesso insieme anche al di fuori dei momenti formali. Storia politica, sociale e religiosa non avevano per noi barriere, specialmente quando si indirizzavano gli studenti a ricerche di storia locale, quale parte essenziale e non separabile dagli eventi nazionali.

È bene ricordare che nel 1970 l'Italia andò alle prime elezioni regionali per realizzare una precisa disposizione della Costituzione, che intendeva promuovere la Repubblica unitaria nella molteplicità e nella ricchezza delle componenti regionali e locali, ma le ricerche locali che venivano promosse in Facoltà avevano orizzonti più vasti rispetto alle pur fondamentali articolazioni istituzionali di democrazia partecipata, poiché avevano per oggetto le comunità vitali intese nella loro variegata specificità umana, economica, sociale, religiosa e ambientale, includendo i problemi delle emarginazioni e delle povertà. L'Istituto di Storia si prestava benissimo a tale compito scientifico e formativo sia per la complementarietà degli interessi dei docenti sia per la provenienza degli studenti e dei laureandi da ogni parte della regione: con la guida di padre Ilarino e lo scrupolo scientifico dei professori, nonché con la vivace sollecitazione del gruppo dei giovani assistenti si organizzarono escursioni didattiche, incontri di studio e convegni in diverse località dell'Umbria e del territorio confinante. Mi trovai così in una comunità universitaria in cammino, che univa esperienza di studio con raccolta di testimonianze e di memorie storiche, dibattito tra docenti e studenti e amicizia intellettuale ed umana.

Il direttore di istituto, il frate cappuccino che da buon seguace di Francesco amava la natura e la montagna e scalava volentieri le cime di tremila sulle Alpi – nel suo studio era appesa una gigantografia del Civetta – ci portò in 'cordate di studio' ad Assisi, sul Trasimeno, nelle Marche e là ove tracce del passato e provocazioni del presente potevano aiutare a capire meglio e ad amare la storia. Ho un ricordo indelebile di quelle giornate liete e fruttuose, che mi fecero conoscere da vicino le ricchezze e le povertà della gente, talora ataviche talaltra recenti. Ne seguirono tesi di laurea, convegni e pubblicazioni, cui diedero contributi anche diversi studenti. Avrei più tardi cercato di seguire quell'esempio di metodo a Roma con buoni risultati senza però riuscire a ripetere pienamente quella straordinaria esperienza.

Perugia soffriva un po' dell'essere rimasta esclusa dalle grandi vie di comunicazione e in quegli anni specialmente dal fatto che la prima grande autostrada tra Roma e Milano era stata costruita con tracciato attraverso la Toscana ed i collegamenti con essa ed attraverso l'Appennino rimanevano inadeguati. Si percepiva in molti ambienti quasi una sindrome di isolamento ed invece mi resi ben conto di quali potenzialità comunicative e di quante relazioni e contatti con il mondo contemporaneo essa aveva ed offriva. Nell'antica città dello Stato della Chiesa l'Università per Stranieri era frequentata in prevalenza da studenti dell'area mediterranea, mediorientale ed africana, che inducevano ad aprirsi a tradizioni diverse, culturali e politiche: anche nelle Facoltà dell'Ateneo statale numerosi laureandi provenivano da quelle regioni ed io stesso a Scienze Politiche venni richiesto da un iraniano di assegnargli una tesi sulla caduta del regime dello Scià di Persia e sull'azione di Mossadeq. La cosa poi non ebbe seguito per le difficoltà di documentazione su vicende di fatto ancora in atto: il richiedente però prima di procedere volle anche sapere che cosa io pensassi di Mossadeq.

Un altro aspetto dell'importanza perugina nel contesto dei grandi problemi politici e sociali tra la fine degli anni Sessanta e gli inizi dei Settanta era costituito dalla compresenza e dal confronto tra comunisti e cattolici, i primi prevalenti nelle istituzioni e nella politica cittadina, i secondi molto impegnati nell'attuazione del Concilio Vaticano II in ambito ecclesiale, civile e culturale. Anche nella ricerca storica e nell'Università mi trovai coinvolto in tale problematica, che venne affrontata con ricerche scientifiche di docenti e di studenti confluite in un convegno, tenutosi a Foligno, avente quale oggetto la partecipazione dei cattolici umbri alla Resistenza, tema cui le istituzioni e gli studiosi di sinistra molto tenevano. Fu un richiamo alla comune memoria delle radici della Repubblica e nello stesso tempo al necessario rigore scientifico della ricerca storica, cui la Facoltà di Magistero e la cultura cattolica dettero un contributo rilevante, accreditandosi anche in quella occasione quale fucina di studiosi di vaglia, tanto che uno dei giovani laureati, Mario Tosti, diventerà oltre che docente universitario presidente dell'Istituto storico regionale.

Intanto nel 1972, avendo vinto il concorso di ordinario, mi fu assegnata formalmente la cattedra di Storia moderna al Magistero ed ebbi anche la possibilità di ottenere un posto di assistente di ruolo per un mio allievo di Messina, Angelo Sindoni, mentre ormai avevo una vera cerchia di amici e Perugia era il centro non solo geografico del mio viaggiare accademico per l'Italia, bensì il tornante della mia esperienza di insegnamento e di studio e il luogo di incontri arricchenti e decisivi. Feci venire a visitare la città e la Facoltà mia moglie Anna ed anche a turno le mie due figlie Isabella e Giovanna, allora bambine. E quando nel 1974 si aprì la possibilità di essere chiamato a Roma mi piacque lasciare quella sede e quei compagni

di strada e ad essi sono rimasto sempre legato, non con nostalgia di tempi passati ma piuttosto con la gioia di un presente ben vivo e di uno stimolo sempre ulteriore.

L'esperienza perugina fu determinante per molti suoi protagonisti, che la riversarono negli atenei, ove ebbero ruoli di insegnamento, tanto i più maturi docenti, quanto i giovani assistenti vincitori di concorso nel progredire del loro iter accademico: Mario Belardinelli, Mario Casella, Angelo Sindoni e Maria Cristina Giuntella, la quale però ottenuto l'ordinariato tornò nel capoluogo umbro. Qui protagonista di una nuova stagione divenne il neolaureato Mario Tosti, la cui opera di storico e di animatore culturale ha ridato alla città ed alla regione il carattere di centro irradiante che pareva declinare nel clima della diffusione accademica non ben regolata nel nostro paese e nell'oscillante spostamento delle attrattive culturali. Come nei momenti di transizione egli anzitutto costituì un richiamo alla storia non avulsa dalla realtà del vissuto, non un ricordo dei tempi passati, né una sollecitazione prevalentemente morale, bensì una volontà di coerente crescita dell'insieme dei cittadini.

Le sue ricerche e le sue pubblicazioni sono state orientate a guardare con gli occhi dei poveri situazioni ed avvenimenti grandi e piccoli, non dunque una pur importante storia del pauperismo, quanto un modo di raccontare e valutare attraverso i meno abbienti l'intera società. Ci si accorge allora che non si tratta di una visione settoriale, ma piuttosto di una comprensione non dimentica di frange meno note, anche se non minoritarie. Emerge allora un universo tutt'altro che sotterraneo né rinchiudibile in settori distinti, di gente che è in costante movimento, di un sistema di sue semplici basi finanziarie, di radici determinanti di una politica alternativa, di sinistra e cattolico riformista, di scontro o di intesa.

Anche i saggi su temi non attinenti ai poveri contribuiscono a far scoprire questo mondo marginale, sia che sulla scia di Vittorio Emanuele Giuntella indaghino sulle istanze costituzionali repubblicane di fine Settecento, sia che aprano il velo della vita primitiva nelle missioni di frati Cappuccini presso gli indigeni dell'Amazzonia. L'Umbria recupera pertanto una funzione universale, riannodando argomenti non dissimili dalle sue povertà locali.

Accanto ai contributi storiografici tutta una costellazione di interessi ed attività religiose, sociali e politiche è stata propria di Mario Tosti, facendo risorgere e percorrere nuove vie alla regione. A lui insieme con la doverosa gratitudine di quanti ne hanno usufruito, unisco con ammirazione la mia.

Alberto Monticone

Elenco delle sedi originali di pubblicazione dei contributi

Poveri, carestia e strutture assistenziali nello Stato della Chiesa: il caso di Perugia (1764-1767), in "Rivista di storia della Chiesa in Italia", XXXVII, 1983, 1, pp. 143-172.

Tra carità e piccolo credito agrario. I monti frumentari in Umbria nell' '800, in E. Cavalcanti (a cura di), *Studi sull'episcopato Pecci a Perugia (1846-1878)*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1986 ("Studi e ricerche dell'Istituto di storia della Facoltà di Magistero dell'Università di Perugia", 3), pp. 303-333.

L'"Hospitale", i poveri, la mobilità. Strutture ospedaliere in Umbria tra Riforma e secolo dei Lumi: tipologia e distribuzione territoriale, in A. Monticone (a cura di), *Poveri in cammino. Mobilità e assistenza tra Umbria e Roma in età moderna*, Franco Angeli, Milano, 1993 ("Storia", 174), pp. 41-78.

I poteri dei visitatori apostolici: la riforma dell'assistenza di Martino Innico Caracciolo (1738-1743), in P. Monacchia (a cura di), «*Ut bene regantur*». *Politica e amministrazione periferica nello Stato Ecclesiastico*, Atti del Convegno di Studi Perugia, 6-8 maggio 1997, in "Archivi per la storia", XIII, 2000, 1-2, pp. 243-257.

Scuole e alfabetizzazione nell'area del Lago Trasimeno nella prima metà dell'Ottocento, in A. Bianchi (a cura di), *L'istruzione in Italia tra Sette e Ottocento. Lombardia, Veneto, Umbria, I, Studi*, Editrice La Scuola, Brescia, 2007 ("Paedagogica, nuova serie", 5), pp. 193-208.

Gli «Atleti della Fede»: emigrazione e controrivoluzione nello Stato della Chiesa (1792-1799), in "Cristianesimo nella storia", 10, 1989, pp. 347-387.

La «purificazione» di Roma. Il processo a Damaso Moroni, tribuno della Repubblica (1799-1800), in *Lo Stato della Chiesa in epoca napoleonica*, Atti del XIX Convegno del Centro studi avellaniti (Fonte Avellana, 24-26 agosto 1995), Urbania, Arti Grafiche Stibu, 1996, pp. 99-109.

Rigenerazione o Risorgimento? Giacobini e moderati tra Rivoluzione e Restaurazione, in *Le radici del Risorgimento*, Atti del XX Convegno del Centro di studi avellaniti, Fonte Avellana, 28-30 agosto 1996, s.e., s.l. (ma Fonte Avellana), 1997, pp. 91-106.

La Rivoluzione in Provincia: insediamento delle municipalità democratiche e nuova classe dirigente in Umbria (1798-1799), in "Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria", CI, 2004, II, pp. 335-357.

- Strategie editoriali e famiglie di tipografi alla fine del Settecento. Le stamperie di Ottavio Sgariglia e Giovanni Tomassini*, in A. Sindoni, M. Tosti (a cura di), *Vita religiosa, problemi sociali e impegno civile dei cattolici. Studi storici in onore di Alberto Monticone*, Roma, Studium, 2009 ("La cultura", 124), pp. 129-142.
- Forza delle armi, forza delle opinioni. La Controrivoluzione nello Stato della Chiesa (1790-1799)*, tradotto e pubblicato con il titolo *Force of Arms, Force of Opinions: Counterrevolution in the Papal States, 1790-1799* in P. Serna, A. De Francesco, J. A. Miller (ed. by), *Republics at War, 1776-1840. Revolutions, Conflicts, and Geopolitics in Europe and the Atlantic World*, Palgrave MacMillan, Basingstoke, 2013 ("War, Culture and Society, 1750-1850"), pp. 224-240.
- Vescovi e Rivoluzione nello Stato della Chiesa: l'Umbria negli anni 1789-1800*, in "Rivista di storia della Chiesa in Italia", XLIX, 1995, 1, pp. 43-65.
- La proposta di un Concilio ecumenico alla fine del Settecento*, in "Dimensioni e problemi della ricerca storica", 2, 2000, pp. 101-117.
- Confraternite e santuari nell'Italia centrale. Rapporti, committenza, devozioni (secc. XV-XIX)*, in B. Dompnier, P. Vismara (études réunies par), *Confréries et dévotions dans la catholicité moderne (mi-XV^e-début XIX^e siècle)*, École Française de Rome, Rome, 2008 (Collection de l'École Française de Rome, 393), pp. 125-148.
- Chiesa cattolica e interculturalismo. La Missione dei Frati Minori Cappuccini dell'Umbria in Amazzonia (1909-2009)*, in L. Proietti (a cura di), *Il mestiere dello storico tra ricerca e impegno civile. Studi in memoria di Maria Cristina Giuntella*, Aracne Editrice, Roma, 2009, pp. 121-142.

Elenco delle abbreviazioni

“BDSPU”	“Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l’Umbria”, 1895-
<i>DBI</i>	<i>Dizionario biografico degli Italiani</i> , Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1960-

Sigle di archivi e biblioteche:

AAV	Archivio Apostolico Vaticano
ACAP	Archivio capitolare della Cattedrale di Perugia
ACCL	Archivio comunale di Castiglione del Lago
ACM	Archivio del Nobile Collegio della Mercanzia di Perugia
ACMSM	Archivio della Confraternita di Maria Santissima dei Miracoli di Castel Rigone
ADPg	Archivio storico diocesano di Perugia
AMSP	Archivio del Monastero di S. Pietro di Perugia
APCA	Archivio della Provincia dei Cappuccini, Assisi
APU	Archivio storico preunitario di Gualdo Cattaneo
ASCA	Archivio del Sacro Convento, Assisi
ASCCC	Archivio storico comunale di Città di Castello
ASCPg	Archivio storico comunale di Perugia
ASCS	Archivio storico del comune di Stroncone
ASDCC	Archivio storico diocesano di Città di Castello
ASDCP	Archivio storico diocesano di Città della Pieve
ASPg	Archivio di Stato di Perugia
ASRo	Archivio di Stato di Roma
ASSp	Archivio di Stato di Perugia, Sezione di Spoleto
AVA	Archivio vescovile di Assisi
AVCP	Archivio vescovile di Città della Pieve
AVN	Archivio vescovile di Narni
AVTr	Archivio vescovile di Terni
BAPg	Biblioteca comunale Augusta di Perugia

PARTE PRIMA

Società

1. Poveri, carestia e strutture assistenziali nello Stato della Chiesa: il caso di Perugia (1764-1767)*

Nel panorama degli studi di storia del pauperismo e dell'assistenza si può osservare come ampio spazio venga dedicato alla trattazione delle carestie, intese come momento condizionante non solo la singola figura del povero ma anche quella del complesso degli istituti caritativo-assistenziali di una città. Lo studio delle crisi di sussistenza che ripetutamente, e talvolta con violenza, colpirono la società nei secoli dell'età moderna si presenta come obbligatorio per coloro i quali intendano verificare sia la reale estensione della fascia dei poveri nella società preindustriale, sia la capacità dei vari istituti assistenziali di attenuare i punti più acuti della crisi e quindi accertare la loro efficacia in ordine ai motivi che ne avevano sostenuto la nascita¹. Dall'insieme dei lavori emerge in maniera chiara che la fame e la conseguente paura della morte provocavano una migrazione dai piccoli centri della campagna verso la città, la quale, con la sua rete di conventi e di istituti assistenziali, rappresentava l'obiettivo favorito dei contadini. Da qui, «dalla certezza che i contrasti sociali e quindi la consapevolezza della povertà erano soprattutto intensi nelle città», insieme ad una maggiore disponibilità di fonti, ci si è orientati in prevalenza nello studio della povertà urbana e degli istituti caritativo-assistenziali cittadini anche se recentemente Mario Rosa osservava che per la storia dell'Italia moderna

* Il presente lavoro rientra nell'ambito della ricerca su *Pauperismo e strutture assistenziali in Umbria nell'età moderna*, diretta dal prof. Pietro Stella con la collaborazione di Maria Cristina Giuntella e Luisa Proietti Pedetta, docenti presso l'Istituto di Storia della Facoltà di Magistero dell'Università degli Studi di Perugia.

1. Ha scritto recentemente Bronislaw Geremek che «le dimensioni del pauperismo sono delimitate, nei primi secoli dell'età moderna, dalla violenza dello svolgimento delle crisi di sussistenza e dall'incisività dei loro effetti», cfr. B. Geremek, *Il pauperismo nell'età preindustriale (secoli XIV-XVIII)*, in *Storia d'Italia, I documenti*, V, Einaudi, Torino 1973, pp. 667-698, cit. p. 685. La bibliografia sul pauperismo e sull'assistenza si è andata negli ultimi anni arricchendo di numerosi studi, tra quelli che più da vicino hanno trattato il rapporto poveri-carestia ricordiamo B. Pullan, *Rich and poor in Renaissance Venice. The social institutions of a Catholic State to 1620*, Basil Blackwell, Oxford, 1971; R. Ruggeri, *Economia rurale, povertà e assistenza a Urbino nell'età moderna*, Argalia, Urbino, 1978, in particolare le pp. 70-79. Anche se non rientra strettamente nell'ambito dei lavori di storia del pauperismo, utili indicazioni sul rapporto popolazione residente-poveri sono contenute nel libro di G. L. Basini, *L'uomo e il pane. Risorse, consumi e carenze alimentari della popolazione modenese nel Cinque e Seicento*, Giuffrè Ed., Milano, 1970, pp. 80-83.

non andrebbe trascurato il rapporto-interazione essenziale tra la realtà urbana e la realtà rurale, sia esso commisurato, nel '500, all'incremento della popolazione e all'aumento dei prezzi sia riferito alla crisi e al ristagno economico del '600, e poi al complesso ritmo di sviluppo settecentesco, con i contraccolpi e i legami dall'uno all'altro settore della vita collettiva della penisola e nelle notevolissime varianti regionali e locali².

Una fortunata circostanza, derivata dalla conservazione presso l'Archivio della Curia Arcivescovile di Perugia degli elenchi delle famiglie delle comunità del territorio perugino che la carestia del 1764-67 aveva ridotto alla fame e alla miseria, compilati nella primavera del 1767 dai parroci e inviati successivamente al vescovo, ha permesso di effettuare una valutazione quantitativa dei poveri della campagna perugina oltre che di avere talune testimonianze dirette e drammatiche circa il regime alimentare dei contadini in uno dei momenti più acuti della carestia³.

Va subito detto che il nostro non è un lavoro di demografia storica e se talvolta utilizza le tecniche e i metodi propri a tale disciplina è solo nella consapevolezza che con un certo tipo di documenti, come quelli appunto conservati nell'Archivio diocesano di Perugia, solo attraverso la demografia storica si riesce ad avere un ventaglio tale di dati da permettere una reale verifica della realtà.

Per coloro i quali (come il sottoscritto) studiano e analizzano i sistemi annonari il riferimento alla congiuntura diventa una tappa obbligatoria ed essendo poi questo lavoro parte di una ricerca più ampia e articolata è stato progettato e attuato secondo due ordini di motivi: da una parte era necessario verificare l'atteggiamento dei pubblici amministratori, e in particolare della Congregazione dell'Annona, di fronte alla carestia; come è stato infatti recentemente sottolineato esiste il rischio che studiando

il sistema annonario nelle sue manifestazioni congiunturali si finisca poi per tracciare un'analisi meccanicistica del tipo... carestia - fame - timore di tumulti - provvedimenti annonari -, dando dei sistemi annonari un'immagine statica, immutabile nei secoli, mentre analizzando - più da vicino questo o quel sistema annonario si assiste ad alcune modifiche, talvolta a prima vista irrilevanti, che sottintendono però una evoluzione economica e sociale della realtà a cui si riferiscono⁴.

2. M. Rosa, A. Monticone, V. E. Giuntella, P. Stella, *Poveri ed emarginati: un problema religioso*, in "Ricerche per la storia religiosa di Roma", III, 1979, pp. 31-41, 13.

3. Le testimonianze dei parroci, segnalate per la prima volta in uno studio di L. Tittarelli, *Sulle crisi di mortalità in Perugia nei secoli XVII-XVIII*, in "Quaderni dell'Istituto di Statistica, Università degli Studi di Perugia", I, 1977, pp. 65-92, 65-66, sono conservate in ADPg, *Stati delle anime, Elenco dei Poveri*, 1763-1767.

4. A. M. Pult Quaglia, *Sistema annonario e commercio dei prodotti agricoli: riflessioni su alcuni temi di ricerca*, in "Società e Storia", 15, 1982, pp. 181-198, cit. p. 192.

In secondo luogo era necessario studiare la realtà rurale e la sua capacità di attenuare autonomamente, attraverso le sue strutture assistenziali, le punte più acute della carestia.

Devo dire che, almeno per il momento, è stato proprio l'esame di questo secondo aspetto a dare i risultati più interessanti e stimolanti, incoraggiandoci a continuare nella ricerca. Finora si è cercato d'inventariare, limitatamente ad alcune diocesi umbre, la rete di monti frumentari, di ospedali per infermi, per pellegrini e infanti abbandonati, si deve però ancora portare a termine la distribuzione geografica di tali istituzioni nell'area umbra e l'analisi del loro funzionamento durante i tre secoli (XVI-XVII-XVIII) presi in esame⁵.

Si è giunti a stabilire l'ipotesi che nel '700 vennero a emergere due concezioni dell'assistenza, derivanti da due prospettive politiche diverse: una, legata a una politica assolutistica e di carattere centralizzatore, tendente a razionalizzare i quadri delle istituzioni assistenziali allo scopo di alleggerire il carico di poveri polarizzato su Roma e favorire intanto la rete assistenziale dello Stato nei confronti dei viaggiatori e dei pellegrini; l'altra, mirante all'assistenza dei poveri in strutture molto frazionate e miranti alla tutela di antiche autonomie.

Sempre nel corso del secolo XVIII, soprattutto in occasione della riorganizzazione dell'assistenza operata dal visitatore apostolico mons. Innico Caracciolo, sarà la prima linea politica, quella della centralizzazione, a farsi strada in maniera decisa, non senza però incontrare ostacoli e resistenze alimentate senza dubbio dal desiderio di conservare antichi privilegi e autonomie locali ma anche, forse, alla luce di questo nostro lavoro, dalla consapevolezza che la soppressione di un ospedale o di un monte frumentario rappresentava per la popolazione rurale la perdita, in parte, della capacità di autonoma difesa contro le crisi che ripetutamente segnavano la sua esistenza⁶.

Già nel 1760 cominciarono a manifestarsi a Perugia le prime avvisaglie della crisi che di lì a pochi anni avrebbe investito in maniera generale e profonda tutto lo Stato, trascinandolo in una carestia che mise

5. Una prima serie di risultati è stata presentata al X Convegno di Studi Umbri svoltosi a Gubbio dal 23 al 26 maggio 1976; cfr. M. C. Giuntella, *Aree di gravitazione, fenomeni di transito, stabilità e mobilità della popolazione in relazione alle strutture assistenziali in Umbria nel Settecento*, in *Orientamenti di una regione attraverso i secoli: scambi, rapporti, influssi storici nella struttura dell'Umbria*, Centro Studi Umbri, Perugia, 1978, pp. 589-599; L. Proietti Pedetta, *Una fonte per la storia socio-religiosa in Umbria nel XVI e XVII secolo. Le visite apostoliche e pastorali nelle diocesi di Foligno, Assisi e Orvieto*, in *Orientamenti di una regione attraverso i secoli*, cit., pp. 543-565.

6. Sull'opera di riorganizzazione delle strutture assistenziali operata da mons. Caracciolo oltre al citato articolo di Giuntella, *Aree di gravitazione, fenomeni di transito*, si veda anche L. Cajani, *Decentramento e riforma dell'assistenza agli esposti in alcune province dello Stato Ecclesiastico nel '700*, in *Orientamenti di una regione attraverso i secoli*, cit. pp. 255-272.

a nudo la debolezza di tutta la struttura agraria dei domini della chiesa, così come gettò una cruda luce sulla debolezza dell'apparato statale pontificio, dalle finanze all'amministrazione locale, dalle congregazioni speciali ai tradizionali istituti annonari⁷.

Il raccolto del grano per il 1760 risultò essere scarso, ciò indusse i Decemviri perugini a scrivere alla Congregazione del Buon Governo affinché la medesima, in seguito, volesse «degnarsi di negare a chicchessia le accennate tratte per iscansare il grave pregiudizio e li più notabili disordini che potrebbero a questa città sovrastare ogni qualvolta questo popolo non avesse onde sostentarsi»⁸.

Scattò quindi, anche in Umbria, il riflesso tipico di tutti i sistemi annonari degli antichi stati italiani cioè il divieto di esportare grano fuori del territorio dello Stato. Una statistica ufficiale, relativa all'Umbria e riportata dal Dal Pane, parla, per il 1760, di 1.500 rubbia di grano esportato con le tratte concesse per fuori stato; nel triennio successivo furono invece concesse tratte per una somma complessiva di 24.000 rubbia, pari al 46,98% del totale delle rubbia esportate nel periodo 1710-1776. Se a questi dati aggiungiamo anche quelli relativi alla concessione delle tratte di marzatelli, che raggiungono nel triennio 1760-1763 una somma complessiva di 9.400 rubbia, pari circa al 54% del totale delle rubbia esportate nel periodo 1741-1776, sembrano essere del tutto giustificate le preoccupazioni dei pubblici amministratori perugini, i quali, posti di fronte a tale situazione, tentano con maggiore energia di arginare almeno il fenomeno delle estrazioni clandestine, del commercio illegale del grano con le zone limitrofe⁹.

7. F. Venturi, *1764-1767: Roma negli anni della fame*, in "Rivista storica italiana", LXXXV, fasc. III, 1973, pp. 514-543, cit. p. 514.

8. ASPg, ASCPg, *Annona*, 246, c. s., 26 gennaio 1760. Prontamente la Congregazione del Buon Governo rispose al governatore di Perugia: «Dall'accluso ricorso presentatomi dai Decemviri della città vorrà V. S. Ill.ma riconoscere qual sorta di provvedimenti convenga prendere per riparare ai pregiudizi che in esso si espongono. In quanto a quelli che si studiano di ricoprire l'estrazione de' grani fatta col colore delle tratte o licenze da me concesse. Se li medesimi intendano d'un estrazione fatta dentro lo Stato permessa già nella costituzione sopra il libero commercio la scusa è legittima, poiché passato il mese di agosto, a niuno resta impedita una tal estrazione e trasporto di grani. Se poi intendano d'una estrazione fatta fuori di stato la scusa che allegano della mia licenza non ha alcuna sussistenza ed è aperta contravvenzione alle Costituzioni Apostoliche che sotto pene rigorosissime proibiscono simili estrazioni senza la preventiva tratta ed a tenore de le medesime lei procederà contro tali trasgressori alle pene comminate in dette Costituzioni. Intorno poi all'altro capo di contravvenzione accennati in detto ricorso contro di quelli che già interpellati di ritenere a disposizione di cotesto Pubblico una certa quota di grano ricusano di adempiere ad un somigliante obbligo, né vogliono trasmettere pertanto la detta quota nel magazzino destinato, Lei procederà contro li medesimi e li obbligherà di trasportare in detto magazzino la quantità loro prescritta a forma della sopracitata Costituzione sopra il Libero Commercio, e le bacio con piena stima le mani. Roma 6 febbraio 1760».

9. Per le tratte concesse cfr. L. Dal Pane, *Lo Stato Pontificio e il movimento riformatore del Settecento*, Giuffrè, Milano, 1959, pp. 566-567.

Negli anni 1763-64, quando ormai nel resto dello Stato Ecclesiastico si andavano delineando sempre più chiaramente i segni di quella che sarebbe stata una crisi generale e profonda, gli sforzi degli amministratori perugini erano infatti concentrati soprattutto ad impedire il contrabbando. Ma gli editti emanati in proposito, con tutto l'apparato di pene severissime, non sembravano capaci di ottenere risultati soddisfacenti; si cercò persino di mobilitare – attraverso i parroci, ai quali nel '64 furono concesse dal governatore tutte le facoltà proprie dei visitatori apostolici – il popolo, la sorveglianza e lo zelo del quale venivano incentivati con promesse, quali il diritto ad una percentuale sulla pena pecuniaria inflitta ai trasgressori oppure la requisizione, a proprio vantaggio «de' generi e delle bestie»¹⁰.

Nel 1763 ci fu ancora uno scarso raccolto, la Congregazione dell'Annona, che rappresentava a Perugia il maggior organo decisionale in materia annonaria, fissò lo *spiano* alla ragione di scudi 1:70 la mina e deliberò – come era consueta fare quando prevedeva penuria di grano – di

aprire il magazzino dell'Annona e di mandare un editto acciò che li possidenti possano consegnare quella quantità di grano che avranno, cioè il grano vecchio che li sarà subito pagato il prezzo alla ragione di scudi 1:70 la mina ed in quanto al grano novo che debbasi da ciascuno dar l'assegna di quella quantità che potrà dare, con ricevere la terza parte dell'importo alla suddetta ragione ed il rimanente nel mese di novembre nel qual tempo dovrà seguire la consegna di esso grano¹¹.

Deliberò anche che il denaro necessario per l'acquisto dei grani dovesse prendersi «per modo d'imprestito» dalla Tesoreria¹².

10. ASPg, ASCPg, *Annona*, 246, 20 agosto 1763; ivi, *Editti e Bandi*, 38, 3 luglio 1764.

11. ACM, *Libri dell'Abbondanza*, 50, c. 176, 28 luglio 1763.

12. *Ibidem*. Dai documenti conservati nel sopradetto Archivio si desume che dall'ultimo decennio del secolo XVII fino a tutto il secolo XVIII la Congregazione dell'Annona, a Perugia, risultava essere composta dai due primi consoli del Collegio dei Nobili della Mercanzia, dal primo uditore del Nobile Collegio del Cambio, da due giurati dei Collegi bassi e da altri cinque deputati «fuori d'arte», nominati dal Magistrato e rappresentanti ciascuno uno dei cinque rioni della città. Le adunanze erano generalmente presiedute dal governatore, nel caso della sua assenza il verbale della riunione doveva essere letto e sottoscritto sempre dal governatore che, con le sue facoltà, traduceva in editti, bandi o notificazioni le delibere della Congregazione. Compito principale della magistratura annonaria era quello di stabilire periodicamente i prezzi dei generi di consumo: dai vari tipi di carne fresca ai formaggi, dalle carni salate all'olio di oliva, dal pesce di mare a quello di acqua dolce. Ma le sue adunanze vivevano un momento particolarmente importante – soprattutto per la notevole risonanza che le sue decisioni avrebbero avuto in campo sociale – quando si doveva determinare lo «spiano del pan venale» (cioè del pane venduto al minuto), vale a dire che era di sua competenza non solo stabilire il prezzo di una soma di grano, ma, di conseguenza, di determinare il prezzo e il peso delle varie qualità di pane che producevano i fornai della città (una soma equivaleva a tre mine, cioè circa 1.212,2199, cfr. Appendice).

Era l'inizio di una consuetudine che, sebbene dettata dalla necessità, essendo l'Annona perugina priva di entrate e capitali, avrebbe portato la città ad indebitarsi paurosamente creando uno sbilancio che diventerà l'eredità più evidente della carestia. Squilibrio aggravato anche dalle spese straordinarie che la città dovette sostenere per stipendiare i nuovi funzionari: il soprintendente al magazzino, il cassiere, il misuratore dei grani, tutti necessari per far funzionare la macchina annonaria durante i periodi di crisi.

Progressivamente e a tutto vantaggio della prima, si andava acuendo anche il rapporto città-campagna. Nell'agosto del 1763 il governatore di Perugia chiese ai magistrati locali di conservare solo il grano necessario «per il mantenimento del paese a loro soggetto», il resto doveva essere inviato a Perugia; nel marchesato di Castiglione del Lago e nel suo distretto la Congregazione dell'Annona mandò un suo deputato – accompagnato da un ufficiale e dodici soldati – «per colà accertarsi di quella quantità di grano che avvanza oltre lo consumo de rispettivi luoghi, con facoltà di poter stabilire il prezzo de medesimi grani a quella ragione che si stimerà più vantaggiosa per questo pubblico»¹³. Nel mese successivo la Congregazione – composta di tre deputati del Magistrato, due rappresentanti del ceto ecclesiastico e otto dei dieci abbondanzieri – riunitasi alla presenza di mons. Gaetano Sforza Cesarini, commissario apostolico «con facoltà di provvedere i grani»¹⁴, dopo aver esaminato le assegni dei proprietari e degli affittuari, la quantità dei grani «proveduti fuori di territorio» e aggiunto al totale di circa 9.800 some «quel consumo che si farà nel forno della Compagnia di San Martino separato totalmente dagli altri forni che restano proveduti dall'Abbondanza», dichiarò che la città restava «sufficientemente proveduta»; era solo necessario, «con tutta sollecitudine, far trasportare in questa città i grani proveduti fuori di territorio». Incaricati, o meglio obbligati, al trasporto erano «gl'uomini delle rispettive comunità del territorio», i quali, con le proprie bestie, i propri carri, le funi e i sacchi, dovevano portarsi «ne giorni che saranno loro prefissi a caricare i medesimi grani in quei luoghi che gli verranno prescritti»¹⁵.

13. ACM, *Libri dell'Abbondanza*, 50, c. 181, 26 agosto 1763.

14. Cfr. Venturi, *1764-1767: Roma negli anni della fame*, cit. p. 516. Uno dei primi atti emanati da mons. Cesarini fu l'editto del 7 settembre 1763 con il quale stabiliva un metodo preciso per esibire le assegni (cfr. ASPg, ASCPg, *Editti e Bandi*, 38, c. 43); successivamente, poi, volle che nel magazzino della città fosse conservata sempre una scorta di almeno 4.000 some di grano per «supplire alli bisogni occorrenti», ACM, *Libri dell'Abbondanza*, 50, c. 184, 7 settembre 1763.

15. *Ibidem*. Sempre dal verbale dell'adunanza veniamo a conoscenza che il grano assegnato dai proprietari ammontava a 6.110 some, mentre quello procurato fuori del territorio – Ficulle e Fabro – ascendeva a 3.690 some. Il rapporto tra scorte alimentari pubbliche e popolazione ha un valore puramente indicativo. Il calcolo degli amministratori era fatto sulla base di elementi che variavano da città a città, da un'area geografica all'altra. Oltre alla popolazione della città e del contado era necessaria una conoscenza delle scorte granarie presso famiglie, presso conventi e istituzioni varie

Una costrizione che si ripeterà sempre più frequentemente negli anni successivi e che un anonimo «paroco di campagna» (in realtà, si trattava di don Ugolino Corradini, priore di Preggio) acuto osservatore della realtà che lo circondava, non mancherà di evidenziare con amara ironia:

i grani non si possono ricavare che dalla terra e la terra non li dà se non è coltivata. Qual coltura potranno dare alla terra i nostri contadini se tutto l'anno sono impiegati essi e i giumenti a viaggiare pe' trasporti? I padroni mandano via i grani e i contadini girano, la città richiama i grani e i contadini ritornano. Se si fa ogn'anno questa marcia e contromarcia di contadini vi so dire che prepariamo ogn'anno la speranza de raccolti nelle strade e nelle vetture¹⁶.

I trasporti facevano poi rialzare anche il prezzo – la somma pagata era di cinque paoli per ogni staio di grano trasportato¹⁷ – così che verso la metà di settembre la Congregazione, d'intesa con il commissario apostolico, resasi consapevole che «il prezzo del grano stato sin qui provveduto da questo publico è assai maggiore di quello che corre presentemente lo spiano in questa città», alzò il medesimo *spiano* a scudi 1:90 la mina facendo restare quasi inalterati, rispetto alla tariffa del luglio, i prezzi dei vari generi di pane diminuendone però, in alcuni casi, il peso e forse, oltre che dalla mancanza di grano, fu proprio a causa dello scarso peso del pane che la popolazione della città entrò in agitazione, mettendo

(corporazioni, monti, ecc.), ma anche una certa conoscenza degli usi alimentari e delle quote di cereali utilizzate nei vari tipi di pane. A Perugia, per esempio, per fare il pane si usava molto più il frumento che non in città dove cominciava a introdursi il mais. Sul rapporto tra provviste annonarie e popolazione vedi gli studi di J. Meuvret, *Le problème des subsistances à l'époque de Louis XIV. La production des céréales dans la France du XVII et du XVIII siècle*, 2 voll., La Haye, Parigi, 1977 (ma l'analisi, pur ricca, si ferma ai rapporti tra seminato e prodotto agricolo; non va fino al prodotto finale alimentare in rapporto al fabbisogno); L. Makkai, V. Zimanyi, *Structure de production, structure de consommation, niveau de vie. L'exemple de la Hongrie aux XVI-XVII siècles*, in V. Bardagli Bagnoli (a cura di), *Domanda e consumi, livelli e strutture (nei secoli XIII-XVIII)*, Istituto Internazionale di Storia Economica Datini-Olschki, Firenze, 1978, pp. 111-147 (utile soprattutto per i suggerimenti metodologici e per il complesso di fattori presi in esame); infine i lavori di A. Guenzi, *Il frumento e la città: il caso di Bologna nell'età moderna*, in "Quaderni Storici", XVI, n. 46, 1981, pp. 153-191; A. M. Piuze, D. Zumkeller, *Stoccaggio dei grani e sistema annonario a Ginevra nel secolo XVIII*, in "Quaderni Storici", XVI, n. 46, 1981, pp. 167-191.

16. ASPg, ASCPg, *Congregazioni varie. Atti della Congregazione Agraria per le miglione dell'agricoltura dal 1783 al 1785*, 29, c. s.; *Proseguimento del discorso di un paroco di campagna sopra la seconda parte dell'argomento propostogli, cioè sopra la condotta economica dell'Annona di Perugia*. Su come sia stato possibile identificare l'anonimo «paroco di campagna» con don Ugolino Corradini, priore di Preggio (un paese della diocesi di Perugia posto ai confini con la Toscana), vedi il mio articolo, *Agricoltura e istanze di riforme a Perugia nel tardo Settecento*, in "BDSPU", LXXVIII, 1981, pp. 239-259.

17. Cfr. ASPg, ASCPg, *Editti e Bandi*, 38, c. 89, 5 giugno 1765.

in difficoltà, secondo il conte di Rivera, ministro di Carlo Emanuele III a Roma, le truppe locali e il governatore¹⁸.

Nell'anno successivo, il 1764, la Congregazione, dopo due riunioni, fissò lo *spiano* a scudi 1:70 la mina, mentre la tariffa, stabilita dopo che fu fatto il *saggio* di una soma di grano, riportò i prezzi e il peso ai livelli del luglio 1763 ma la situazione nel perugino non sembra abbia raggiunto quella drammaticità che il Venturi, con ampiezza di dati e di documentazione, descrive in molte altre zone dello Stato Ecclesiastico¹⁹. Qua e là vengono segnalate condizioni estremamente gravi, come per la comunità di Castiglione del Lago la quale minacciò di dover chiudere «lo spaccio del pan venale» a meno che non gli venisse provvista «la somma di rubbia 200 di grano»²⁰, ma in generale possiamo affermare che la carestia del 1763-64 interessò la zona perugina in maniera abbastanza marginale, o per lo meno non raggiunse le punte dolorose che invece avrebbe avuto nel triennio successivo.

Nel settembre del 1764 la Congregazione dell'Annona decise di ripartire il grano del magazzino, circa 2.595 some, ai fornai ai quali precedentemente era stato ordinato di panificare solo due qualità di pane «cioè pagnotte dette di bacioja e pan tutta farina»²¹.

18. Per la nuova tariffa cfr. ACM, *Libri dell'Abbondanza*, 50, c. 186, 15 settembre 1763. La lettera del ministro della corte di Torino a Roma è citata in Venturi, *1764-1767: Roma negli anni della fame*, cit., p. 516; vedi anche J. M. Pou y Marti (a cura di), *Archivo de la Embajada de España cerca de la Santa Sede*, III, *Indice analítico de los documentos del siglo XIII*, Palacio de España, Roma, 1921, p. 228, che descrive il «Legajo 326. Oficios de la Embajada, 1763» (Settembre-Tumulto en Perusa, fol. 221-231).

19. Cfr. Venturi, *1764-1767: Roma negli anni della fame*, cit., p. 518 e segg., e inoltre vedi anche in ACM, *Libri dell'Abbondanza*, 55, c. 28: «Dimostrazione del grano provvisto per servizio dell'Annona per l'anno settembre 1764 a tutto agosto 1764 e che fu dato in consegna al Sig. Francesco Agostini, custode de' grani.

Grano vecchio rimasto in magazzino	Some 627:10
Grano provvisto da Antonio Eugeni, deputato dell'Annona, a paoli 48 la soma	Some 2.535
Grano provvisto con ordine del governatore Bolognini nel mese di giugno, sempre a paoli 48	Some 232: 16».

Il totale del grano provvisto risulta essere di some 3.394: 26, ma sul documento, per errore, è segnato 3.384: 26; considerando che i fornai erano obbligati a prelevarne some 2.387 si concludeva la «Dimostrazione» con l'affermazione che «verrà a restare per l'anno venturo some 997: 26».

20. ACCL, *Deliberazioni*, 1754-1766, 5.

21. ACM, *Libri dell'Abbondanza*, 50, c. 196, 14 febbraio 1764. Oltre a questo provvedimento, i fornai di città dovevano rispettare anche quello che intimava loro di mandare a macinare il grano che gli somministrava l'Abbondanza «solamente nelli molini del Ponte S. Giovanni, nel molino di S. Giuliana e dell'Ospedale e nell'altro del Ponte Valle Ceppi del Collegio della Sapienza Nuova, ai quali molini non sarà a alcuno particolare permesso di portare o mandare a macinare il proprio grano per il loro privato consumo, ma essi particolari avranno solo la libertà di macinare lo stesso loro grano in qualunque degl'altri molini che gli piacerà», ASPg, ASCPg, *Editti e Bandi*, 38, c. 57, marzo-aprile 1764».

Un simile provvedimento venne adottato anche nei confronti dei fornai di campagna – in totale risultano venticinque forni tutti appaltati per il triennio 1762-1765 – ai quali con un editto fu ordinato di panificare solo «pane di tutta farina»²². Sempre nel mese di settembre, il governatore, per ordine della Congregazione del Buon Governo, emanò una notificazione «sopra il ripartimento del riso provveduto e rimasto inconsunto». Il riso – quarantamila libbre – doveva essere ritirato nel negozio del sig. Giovanni Corradini, in via Pinella, da tutte le famiglie che erano tassate per la gabella del macinato, «compresi anche i braccianti come pure gli ecclesiastici secolari e regolari, le XI Congregazioni ed altri in qualsiasi maniera privilegiati e privilegiatissimi»²³.

Ma ben presto ci si accorse che era molto difficile eliminare, a breve scadenza, le conseguenze della passata crisi, tanto più che nuovi cattivi raccolti vennero a sovrapporsi a quelli del 1763 e del 1764 aprendo le porte a una nuova e più terribile carestia. Essa, questa volta, colpì «meno direttamente l'Italia meridionale e quella più settentrionale ma ebbe a suo epicentro proprio lo Stato Pontificio e, soprattutto, la Toscana»²⁴.

Già nel mese di giugno la Congregazione dell'Annona dopo aver constatato la scarsità del raccolto aveva deliberato «di provvedere some 3.000 nella Marca al prezzo che si troverà reperibile», ma aveva anche stabilito di notificare «a tutti e singoli possidenti sia ecclesiastici che laici di venire a far l'obbligo del grano che vogliono dare al nuovo spiano». Con una procedura del tutto inusitata si chiedeva ai proprietari di cedere il proprio grano senza sapere il prezzo di vendita, il quale sarebbe stato stabilito solo in un secondo momento e assicurandoli, per ora, solamente che «il saggio e prezzo si metterà alla più vantaggiosa ragione conciliabile co' prezzi de vicini luoghi»²⁵.

La fretta degli Abbondanzieri si spiega con la circolazione di voci poco rassicuranti circa la scarsa consistenza dei raccolti nella vicina Toscana. Tale regione era infatti, anche in periodi normali, la meta preferita dei contrabbandieri che, favoriti dalla presenza, al confine tra i due Stati, del lago Trasimeno e di alcuni «luoghi privilegiati» – dove l'autorità del governatore era molto limitata – avevano buone probabilità di riuscire nei loro traffici.

Le estrazioni più frequenti si verificavano nella zona di Castiglione del Lago, in quanto ci si poteva servire di «navigli e chiatte» per andare in Toscana²⁶. Tale re-

22. *Ibidem*, c. 55, 2 marzo 1764.

23. *Ibidem*, c. 70, 19 settembre 1764.

24. Venturi, *1764-1767: Roma negli anni della fame*, cit., p. 533.

25. Cfr. ACM, *Libri dell'Abbondanza*, 50, c. 234, 12 giugno 1765.

26. ASPg, Archivio della Delegazione Apostolica di Perugia, 239, c. s. In proposito vedi anche la lettera che Angelo Altieri, governatore di Perugia dal 1785 al 1793, inviò il 2 luglio 1791 alla Congregazione del Buon Governo e nella quale sosteneva di aver ricevuto numerose proteste

altà doveva essere ben nota ai pubblici amministratori perugini i quali adottando tale provvedimento pensavano di poter prevenire le estrazioni.

Lo *spiano* fu stabilito dalla Congregazione convocata il 23 luglio 1765. In quella riunione, dopo aver riflettuto circa «la miserabilissima comparta del raccolto, li prezzi cresciuti all'intorno fino a scudi nove e dieci il rubbio, il grandissimo spaccio del pane anche a forestieri» e valutato il pericolo reale che «il grano del paesano si venda tutto ne vicini contorni per il maggior prezzo al quale in quelli si vende», la Congregazione decise di fissare lo *spiano* a paoli ventuno la mina, ma poiché

tal prezzo sarebbe basso per il possidente si propone di pagare il grano a paoli ventidue la mina, per compensare questo discapito che il pubblico soffrirà coll'aumento del prezzo sopra il costo a grani nostri che sono in magazzino, credendosi che il povero non possa lamentarsi di questa innovazione troppo necessaria in un anno nel quale la penuria si è fatta conoscere al principio della mietitura del grano e quando il pubblico per sollevarlo spiana al medesimo il grano un paolo meno del prezzo al quale lo acquisterà, unicamente per sminuire la folla de forestieri che concorrono a forni incapaci ed impossibilitati a reggere a tanto spiano, per impedire le estrazioni de grani, per assicurare l'interesse de proprietari²⁷.

Queste erano le motivazioni che avevano consigliato agli Abbondanzieri di procedere secondo tali direttive, motivazioni che erano comuni alle annone di tutti gli antichi stati italiani che trovavano la loro prima ragione di esistenza proprio nella tutela, attraverso il controllo dei prezzi, dei poveri e del popolo tutto²⁸.

Chi in questa occasione ne avrebbe fatto le spese sarebbero stati i fornai, i quali, dovendo, secondo l'obbligo fatto, «spianare» fino a tutto il mese di agosto a paoli diciassette, erano costretti invece, acquistando il grano dai magazzini dell'Annona, a pagarlo paoli ventuno al fine di «compensare la Comunità del danno che riceve».

Ma la proposta, così ben congegnata, non ebbe un felice esito; contro di essa protestarono, presso il governatore, i Decemviri, alcuni deputati dell'Annona e i due deputati ecclesiastici che si erano dichiarati in un primo momento favorevoli alla deliberazione. Due giorni dopo, quindi, il governatore, accogliendo tali proteste, ordinò di panificare «all'istesso prezzo che si acquista il grano»; emanando anche, per maggior chiarezza, un editto «sopra la provvista di grano a paoli ventidue la mina»²⁹.

«perché anche per via di imbarchi nel Lago Trasimeno si trasportava gran quantità di grano» verso la Toscana. La lettera è conservata in ASR, Archivio del Buon Governo, *Serie I*, 22 (1788-1793).

27. ACM, *Libri dell'Abbondanza*, 50, cc. 245-246, 23 luglio 1765. La risoluzione venne approvata con nove voti favorevoli, uno contrario ed ebbe anche l'assenso dei deputati ecclesiastici.

28. Cfr. P. Macry, *La questione annonaria negli antichi stati italiani*, in «Quaderni Storici», 1974, 25, p. 237 e segg.

29. ACM, *Libri dell'Abbondanza*, 50, c. 247, 25 luglio 1765; per l'editto del governatore vedi ASPg, ASCPg, *Editto e Bandi*, 38, c. 105, 25 luglio 1765.

Non siamo in grado di conoscere con sicurezza le ragioni di questa opposizione: la presenza dei Decemviri sembrerebbe suggerire motivi di ordine economico, cioè il timore che il discapito non potesse essere assorbito dall'aumento del prezzo dei grani conservati nel magazzino (che i fornai d'altra parte si vedevano obbligati ad acquistare solo se avevano esaurito la loro scorta) e quindi in definitiva poi la rimessa sarebbe stata a carico della città³⁰.

D'altra parte la soluzione proposta non avrebbe di certo portato notevoli vantaggi. Come ha recentemente dimostrato Revel, riferendosi allo Stato Pontificio nel Settecento, «le calmière, contrairement à l'opinion commune des partisans du libre-commerce, est trop étroitement lié aux oscillations du marché pour rester efficace dans les périodes de grande tension»³¹. E l'annata 1765-1766 si presentava ormai chiaramente con tutti i caratteri dell'eccezionalità, riportando alla memoria le recenti, dolorose, contingenze che assumevano toni decisamente più drammatici e difficili.

Il mese di luglio fu caratterizzato da «continue e pregiudicevoli piogge» che rovinarono gran parte del raccolto, mentre, sempre in questo mese, si seppe ormai definitivamente che gli appaltatori dei forni di campagna non intendevano rinnovare, per il triennio successivo 1765-1768, i contratti degli appalti³².

Le piccole comunità nei dintorni di Perugia furono, dal mese di giugno in poi, letteralmente rastrellate dagli agenti dell'Annona; quasi impossibile era trovare il grano sufficiente per tenere aperti i forni dei centri rurali³³. Di fronte ad una tale situazione l'Annona perugina non trovò altra soluzione che trasformarsi in un «soggetto economico istituzionale»; perde cioè il suo originario carattere di istituzione destinata al salvataggio dei consumi per configurarsi come «entreprise marchande»³⁴. Il peso della Congregazione dell'Annona divenne notevolissimo:

30. L'ipotesi è sostenuta anche dal fatto che, a norma degli Statuti del Comune, il Magistrato doveva sempre essere presente ed esprimere un giudizio favorevole nelle adunanze della Congregazione nelle quali si deliberava di spendere denaro pubblico oppure si decideva su questioni che interessavano in generale l'economia pubblica. E nell'adunanza che la Congregazione dell'Annona tenne il 23 luglio, come è possibile riscontrare dal verbale, non era presente nessuno dei rappresentanti del Magistrato (cfr. ACM, *Libri dell'Abbondanza*, 50, c. 245).

31. J. Revel, *Le graine de Rome et la crise de l'Annone dans la seconde moitié du XVIII^{ème} siècle*, in "Mélanges de l'École française de Rome", 84, 1972, pp. 201-280, 216 e 259-262.

32. Sulla situazione metereologica nelle campagne perugine nel luglio del 1765 vedi ASPg, ASCPg, *Editti e Bandi*, 38, c. 103, 23 luglio 1765. Per i nomi delle località rurali che per il triennio 1765-1768 non avevano più, in seguito alla disdetta degli appalti, il proprio forno, vedi ACM, *Libri dell'Abbondanza*, 55, c. 22.

33. Infatti, oltre che, come al solito, nella Marca, l'Annona inviò i suoi deputati nella zona di Orvieto, dove fu inviato Antonio Cagiati, nella zona del Lago Trasimeno, dove fu spedito Giovambattista Micheletti, nel territorio di Tavernelle, dove fu incaricato della provvista dei grani il conte Angelo degli Oddi. Cfr. ivi, 50, c. 204, 20 luglio 1765, e anche ASPg, ASCPg, *Editti e Bandi*, 38, c. 90, giugno 1765.

34. Revel, *Le graine de Rome*, cit., p. 216; cfr. anche Macry, *La questione annonaria*, cit., p. 241.

oltre a controllare gli acquisti del grano e la vendita ai fornai del frumento destinato all'alimentazione della città, essa, nel settembre del 1765, decise di controllare anche la fabbricazione del pan venale.

Tale sistema, che restò in vigore anche nel 1766 e per buona parte del '67, aveva la sua figura centrale nel «soprintendente de forni», un funzionario, nominato dalla Congregazione dell'Annona, che aiutato da alcuni ministri dirigeva le varie fasi in cui si realizzava il nuovo sistema³⁵. I fornai diventavano dipendenti dell'Annona, essa si assumeva l'onere degli affitti dei forni e riconosceva al fornaio il diritto al rimborso delle spese pari a sessantatre baiocchi e mezzo per ogni soma di grano che avesse panificato³⁶.

35. Come soprintendente fu nominato il conte Antonio Eugeni il quale «prima di accingersi all'impresa de forni per conto della città», stimò opportuno sottoporre all'approvazione della Congregazione dell'Annona una serie di punti che avrebbero costituito il regolamento del nuovo sistema. In primo luogo tutti i libri relativi all'entrata e uscita del grano dai magazzini, compreso il libro mastro «in cui si contenga tutto il conto generale della condotta de forni», dovevano essere conservati dal soprintendente «nella sua abitazione, nella quale soltanto, e non altrove, dovranno li ministri scrivere ed operare sopra li medesimi libri». Negli altri punti si chiarivano i rapporti tra magazzinieri e soprintendente, tra quest'ultimo e il depositario. In particolare, solo il soprintendente, servendosi di moduli stampati a proposito, poteva «tirare gl'ordini alli magazzinieri per la consegna de grani alli fornari»; similmente ogni pagamento che doveva effettuare il depositario doveva essere autorizzato, con apposito permesso scritto, sempre dal soprintendente. Era consentito al depositario solo «ricevere il denaro dalle poste tanto di città che di campagna che venderanno il pane e fargliene nello stesso tempo la ricevuta». Un'altra serie di punti stabiliva invece il comportamento da tenersi dai fornai e dagli spacciatori. I fornai «quando hanno da ricevere il grano dalli magazzinieri, per sfuggire ogni inconveniente e perché passino renderne buon conto, debbano per ogni volta farne il biglietto (che si dovrà far stampare...) e questo biglietto dovrà da ogni fornaro contrassegnarsi col proprio bollo»; ricevuto il grano e ridotto questo in farina «tutti li fornari debbano rendere ad ogni richiesta del signor soprintendente tutti li bollettini delle rispettive some di farina che havranno ricevuta dalla mola e ciò per farli render conto nel libro mastro del loro operato». Riguardo agli spacciatori era stabilito che «ogni volta che riceveranno il pane dalli fornari debbano per riscontro consegnare alli stessi fornari un viglietto (parimenti da farsi stampare...) ad effetto d'aver un sicuro riscontro di far render esatto conto, tanto alli fornari che alle poste, li quali viglietti si dovranno di tempo in tempo ricevere dal soprintendente» che attraverso i suoi ministri ne avrebbero curato la registrazione nel libro mastro. ACM, *Libri dell'Abbondanza*, 55, cc. 125-131. Per l'incarico di soprintendente al conte Eugeni venne dato uno stipendio di 30 scudi al mese. *Ibidem*, c. 64.

36. Ivi, c. 127: «Dettaglio della maniera con cui dovranno contenersi li fornari che panizzano il grano per conto della città.

1. Sarà a loro carico di pagare per ogni soma che panizzeranno tutte le qui sotto spese consistenti in baiocchi 63:1/2 per soma, per averne, ad ogni loro richiesta, il rimborso dal depositario dell'Annona mediante l'ordine che dovranno riportarne dal signor soprintendente; e sono le seguenti

Per mercede al capo fornaro	sc. :10	per soma
Per mercede alli garzoni	sc. :20	per soma
Per mercede al trattore	sc. :10	per soma

Gli stessi sei fornai – tale era infatti il numero dei forni che la città mandava a proprie spese – in conseguenza della disdetta degli appalti dei forni di campagna, furono incaricati del mantenimento delle Poste assegnategli³⁷. I fornai, inoltre, non

Per moltura	sc. :10	per soma
Per olio	sc. :02	per soma
Per spianatrici	sc. :04	per soma
Per legne	sc. :07: 1/2	per soma
	sc. :63: 1/2	per soma

2. Sarà loro peso di comperare li Bollettini di tutte le some di farina che panizzeranno per renderli al signor soprintendente ad ogni sua richiesta.
3. Che subito ricevute le some della farina dalla mola debbano vedere dal Bollettino se il mugnaro ha rimandato il peso giusto e se ha macinato a dovere la farina e quando che non sia a peso giusto de fornari di non pagarle la moltura altrimenti saranno essi fornari tenuti del proprio a rifare alla città il danno che per detti due motivi ne sentisse, come si riconoscerà dalli Bollettini.
4. Che li fornari, quando hanno da levare il grano dal magazzino dell'Annona, debbano riportarne l'ordine dal signor soprintendente a cui per ogni volta dovranno inviarle dal trattore la polizza stampata che a tale effetto gli si consegneranno in cui dovranno soltanto farci mettere la quantità delle some che per ogni volta vorranno e di bollare li detti viglietti ciascuno col proprio bollo.
5. Che debbano fare il pane tanto nel peso che nella qualità a tenore del Saggio e contrassegnare tutto il pane ciascuno col proprio bollo.
6. Che debbano fare ogn'anno quella quantità di pane che sarà occorrente per il consumo di quei spacciatori tanto di città che di campagna che verranno loro destinati con l'aver l'obbligo preciso, tanto li fornari che li spacciatori concordemente, di avere sempre pane e di fare che non manchi.
7. Che li fornari non possino vendere nessuna benché minima quantità di pane alli loro rispettivi forni ma bensì dovranno consegnarlo intieramente alli spacciatori e se occorrerà alli medesimi fornari il pane per il mantenimento della propria famiglia dovranno andare a comprarlo alle poste de spacciatori.
8. Che di tutto il pane che li fornari consegneranno alli loro spacciatori debbano ritirarne la ricevuta che si faranno a tal effetto stampare, le quali ricevute le dovranno custodire per poter conteggiare e render conto della loro condotta.
9. Che li fornari debbano ritenere presso di loro tutta la semola che caveranno da ogni soma di farina e di questa render conto, sicché in fine tra quella venduta e che si troverà in magazzino vada a corrispondere con la detta quantità che si calcolerà per ogni soma, dovendo, per lo smaltimento della suddetta semola, obbligare tutti li trattori che li serviranno per la mola e così di avere tutto l'impegno di venderla anche agl'altri ed il prezzo di quella venduta ne dovranno render conto e riceverlo in conto delle loro mercedi come sopra fissatele.
10. Che quando li fornari mandano a caricare il grano al magazzino debbano ricevere dal custode gl'ordini per quelle tante some che ogni volta riceveranno per far fare li Bollettini a conto della città li quali ordini saranno stampati e pagato il Bollettino dalla città».

37. ACM, *Libri dell'Abbondanza*, 50, c. 258, 14 settembre 1765: «Dovendosi far panizzare il pan venale per conto di questa Annona, avendo recusato i fornari esercenti panizzare a conto proprio, si considera perciò necessario far panizzare almeno per ora sei bocche di forni e di deputare per capi fornari, cioè: Pietro Bardellini al forno di Mons. Ill.mo Vescovo, Gio. Bighini nel forno in P. S. A. della Commenda di S. Croce, Felice d'Angelo in Piazza Grimana nel forno Antinori, Carlo d'Angelo nel forno in P. S. S. dei Padri di S. Bernardo, Paolo Sorbini in P. S. A. nel forno

potevano vendere direttamente il pane che producevano, lo smercio venne infatti affidato – tanto in città che nelle Poste di campagna – agli «spacciatori» ai quali fu riconosciuto un guadagno di un baiocco e mezzo ogni scudo di pane venduto.³⁸

Questo era, visto nei suoi tre aspetti fondamentali, il nuovo sistema con il quale la città di Perugia affronterà la crisi del 1766-67, la più grave di tutto il secolo XVIII.

L'attuazione del piano fu scrupolosa, nessun altro fornaio poteva «fabbricare in qualunque maniera pane per vendere» e tutte le persone erano obbligate ad acquistare il suddetto genere solo presso gli spacci dell'Annona³⁹. La Congregazione dell'Annona, che divenne, attraverso i suoi componenti, il motore di tutto il nuovo sistema, cercò di raggiungere il massimo dell'efficienza; soprattutto non poteva rinunciare a deliberare per mancanza del numero legale nelle adunanze e non poteva rischiare di vedere criticate o peggio annullate le sue decisioni dal Magistrato, considerato che non c'era tra i due organi una reciproca comprensione delle proprie competenze e che molte volte le loro decisioni si sovrapponevano, si intrecciavano e persino si annullavano.

della Mercanzia, Domenico Vaselli alla via Pinella nel forno Staffa». Per il nome degli spacciatori e le poste (trentasei erano i forni delle comunità rurali non appaltati) «che ciascun fornaro, come sopra eletto, sarà tenuto mantenere abbondante di pan venale», ivi, cc. 259-261.

38. Ivi, 55, c. 128: «Istruzione per li spacciatori del pane e come dovranno contenersi in tale loro impegno. 1. Dovranno ricevere il pane che gli verrà mandato dalli fornari con il bollo e dovranno farne il riscontro al medesimo fornaro con li viglietti stampati ne quali dovranno soltanto metterci il loro nome, il giorno e la quantità e qualità del pane che avranno ricevuto. 2. Dovranno, di tempo in tempo e nei giorni che gli verranno fissati, portare tutti li denari che avranno fatti al Signor Gio: Coradini, Depositario dell'Abbondanza, da cui ne dovranno per ogni volta ritirare la ricevuta, la quale custodiranno presso di loro per farla valere in ogni volta che gli verranno fatti li conti. 3. Dovranno avvertire di aver sempre provisto il loro spaccio d'ogni sorte di pane ed acciò che non li manchi mai dovranno intendersela con il fornaro che gli verrà destinato perché glielo facci e mandi ad ogni bisogno e questo farlo con somma diligenza e attenzione perché non nasca alcuno sconcerto. 4. Dovranno tutto il denaro che fanno riportarlo alla cassa come sopra e in monete ben conte e giuste, a tenore dei bandi, e di non fare alcun traffico nella moneta buona, perché se questo faranno saranno subitamente levati dall'impiego e tutto il denaro che faranno dovranno intieramente riportarlo alla cassa e quando vorranno essere pagati della loro mercede convenuta di un baiocco e mezzo per scudo dovranno riportarne l'ordine dal Signor Soprintendente da cui saranno fatti prontamente sodisfare».

39. Cfr. ASPg, ASCPg, *Editti e Bandi*, 38, c. 135. Tale privativa fu abolita, con editto del governatore, per un periodo di circa tre mesi – dal dicembre 1766 al 15 marzo 1767 – nel momento più acuto della carestia, solo per «facilitare a tutti la maniera di provvedersi e render minore il discapito e consumo delle annone frumentaria ed olearia». Fu permesso allora che «ogni fornaro o particolare possa far pane di grano e mistumi ad arbitrio, tener farine, far torcoli, maccheroni, vermicelli, paste, pastine, focaccine di ogni sorta per vendere dentro questa città, dando a ciascuno libertà di acquistare fuori grano e mistumi a tale effetto, concedendo ancora ad ogni Particolare e proprietario non solo la facoltà di vendere olio all'ingrosso ma a minuto nelle suddette Piazze e Botteghe ad arbitrio senza alcuna legge o restrizione». Ivi c. 133.

Nella riunione del 10 agosto 1766 infatti, la Congregazione, considerata «la necessità che vi è di radunarsi con frequenza a misura delle astringentissime occasioni» decise all'unanimità che «intimati tutti i soggetti che la Congregazione compongono siano valide e eseguibili tutte le risoluzioni che si faranno da quei pochi che interverranno intendendo sua E.za R.ma di supplire con le sue facoltà di delegato apostolico alla mancanza dei voti necessari e del numero delle persone»; circa i rapporti col Magistrato, poi, tenuto presente «come sono complicate le facoltà delli signori di Magistrato con quelle dell'Abbondanza», si stabilì che qualora il Magistrato, sebbene invitato, non fosse intervenuto alla Congregazione, «restassero valide le risoluzioni che il Magistrato riguardano con l'approvazione del numero di quelli che interverranno»⁴⁰.

Nello stesso tempo, per evitare qualsiasi forma di opposizione, si cercò di coinvolgere nell'impresa dei «pubblici forni» anche il ceto ecclesiastico. Nell'adunanza del 29 novembre 1766, attraverso il suo rappresentante, il ceto ecclesiastico fu sollecitato ad eleggere i rappresentanti da destinare all'amministrazione dell'azienda dell'Annona e cioè: «una persona che presieda alla computisteria, altra alla cassa ed altra ai forni, perché ogni ceto di persone, ed un parte così rispettabile della città possa veder con chiarezza quanto il pubblico vantaggio si procuri e suggerir mezzi migliori alla direzione presente dell'Annona ed essere informati di tutto a norma de sentimenti del governo e del pubblico»⁴¹. Ma il problema centrale rimaneva sempre la difficoltà di reperire il grano. Ci si dovette affidare nelle mani di grossi mercanti: Giuseppe Carradori di Recanati, Felice Coen di Ferrara – che nel 1766 vendette all'Annona perugina grano per un valore di scudi 5.632,13 – mentre la medesima Congregazione fece grossi acquisti di grano a Montefiascone – pagando alla R. C. A. circa 5.000 scudi – a Livorno (2.000 sacchi); alla fine del 1766 l'Annona aveva contratto un debito di scudi 15.636,47 e aveva in magazzino some 2.233 tra grano e farina.

Considerato il consumo che si ebbe nei primi quindici giorni di gennaio '67 – pari a some 300 – aggiungendo alle some che restavano un terzo di granoturco – circa some 971 – si raggiungeva il numero di some 2.904 che rappresentavano la quantità di cereali a disposizione della città per i futuri mesi⁴².

Così nel mese di maggio il governatore invitò «tutti quelli che avevano grano da vendere a comparire nella Cancelleria Decemvirale per darne la nota esatta», il grano – proseguiva l'editto del governatore – sarebbe stato acquistato dalla pubblica Annona e «pagato subito in contanti alla ragione di scudi tre la mina e così a scudi dodici il rubbio»; mentre già nel mese di febbraio la medesima

40. ACM, *Libri dell'Abbondanza*, 50, cc. 285-286.

41. Ivi, cc. 296-298.

42. ASPg, ASCPg, *Annona*, 246.

Congregazione dell'Annona aveva deliberato che «per aiutare i poveri» si doveva aprire «uno spaccio di farina di granoturco e si venda a quattrini sei la libbra»; un prezzo che comportava un notevole discapito per la città⁴³.

Contemporaneamente l'altro grosso problema da affrontare era quello relativo alla «difesa della città»: impedire l'estrazione dei generi alimentari verso la campagna e proteggerla dall'afflusso di poveri, vagabondi, forestieri che sempre si verificava nei periodi di crisi. Un'azione, questa, che aveva un duplice obiettivo: quello di non aumentare il numero di bocche da sfamare ma soprattutto quello di evitare che la gran massa di gente, concentrandosi nella città, potesse far scoppiare epidemie mortali quando ancora molto vivo doveva essere il ricordo di quanto era accaduto nel 1716⁴⁴. È datato luglio-agosto 1766 l'editto del governatore che, «stando la presente calamità della carestia», invitava forestieri e vagabondi ad allontanarsi dalla città; il 10 agosto fu deciso di far controllare, dai soldati corsi, le porte della città e le stesse di notte dovevano restare chiuse. I soldati dovevano vigilare affinché in città non entrassero «persone vagabonde, oziose e forastieri in figura di questuanti» mentre, al contrario, non dovevano lasciar uscire dalla città

43. Cfr. Ivi, *Editti e Bandi*, 38, c. 138, 23 maggio 1767 e anche in ACM, *Libri dell'Abbondanza*, 50, c. 363, 19 febbraio 1767. Nella medesima circostanza fu deciso anche di aprire «uno spaccio di farina di granturco schietta, da vendersi a particolari alla proporzionata ragione di scudi 9 la soma» e inoltre di vendere in piazza «segala e fave a scudi 9 la soma». Quest'ultima proposta era stata già presentata nella Congregazione del 29 novembre 1766 ma in quella occasione fu proposto di «mettere in vendita segale e fave a commodò del contado», la proposta fu però sospesa; sarà ripresa, come abbiamo visto, nella Congregazione del 19 febbraio 1767, ma fave e segale si deciderà di venderle in piazza, dentro la città, «a commodò di tutti»: un altro esempio del controllo che la città, soprattutto nei momenti di crisi, esercitava sul suo territorio.

44. Significativo a tale proposito è un passo del memoriale che il Priore e gli Officiali della Venerabile compagnia di S. Martino inviarono, forse nell'anno 1763, al governatore della città. La compagnia di S. Martino, lasciata erede dei beni di Giambattista Pantani, era obbligata dal testamento «a fare limosina quattro volte la settimana, cioè due volte agli uomini e due alle donne, col dare a ciascuno un pane del peso almeno di tre oncie» ogni qual volta «accadesse scarsezza e penuria di grano in maniera che il prezzo di esso arrivasse al valore di scudi due la mina» e questo «sino a tanto che il prezzo del grano al sopradetto valore andasse». Così – secondo le disposizioni – si eseguì nel 1716, ma purtroppo con funeste conseguenze. Come infatti si ricorda nel memoriale «più volte dopo tal lascita è accaduto simil caso e tutte le volte si è adempito alla pia disposizione del Pantani, e l'ultima si fu del 1716, ma di troppo funesta conseguenza si sperimentò sempre simil Opera Pia poiché tutte le volte che si aprì, come suol dirsi il Pontano, forse per il molto concorso de' poveri e birboni che anco dalla campagna e luoghi vicini concorrevano, forse per quell'unione che di tal gente affollata si faceva nel luogo ove si dava la limosina, il fatto portò sempre che si vidde nascere mortali epidemie che incominciando prima in detti poveri e dilatandosi infine in tutti depopolarono la città, come à ricordanza funesta in particolare se ne ha dal 16 [...] e molto più in detto anno 1716 nel quale si arrivò quasi a dubitare di peste, si estinsero infinite buone famiglie e ne restò quasi dimidiata d'abitatori la città». ASPg, ASCPg, *Annona*, 246. Sul tasso di mortalità relativo all'anno 1716 vedi il lavoro di Tittarelli, *Sulle crisi di mortalità in Perugia*, cit., tab. 3.

veruna sorte di commestibili, grano, biade e mistumi, senza la licenza che si darà in scritto firmata dal notaro della Congregazione dell'Annona alla riserva del grano che si manderà a macinare per cui dovranno farsi esibire e riconoscere i Bollettini grandi del macinato, avvertendosi che quelli di color giallo sono de' fornari e gl'altri di color bianco dei particolari e Luoghi Pii⁴⁵.

Solo alla fine di novembre diminuirà la tensione; il Magistrato e la Congregazione dell'Annona, avendo valutato che il pane «era ridotto a certo equilibrio fra la città e la campagna e città viciniori», che sembrava assai difficile farne uscire «maggior quantità del presente consumo», che «la città è obbligata a nutrire la campagna o in grano o in pane e il commerciare in pane non può essere utile ad alcuno», chiedevano al governatore di togliere le guardie alle porte – che tornavano ad essere controllate «dai rispettivi portinari» – e di attenuare le precedenti disposizioni dimostrando in fondo una certa responsabilità nei confronti della popolazione della campagna⁴⁶.

Giustamente Brian Pullan prendendo come esempi opposti Venezia e Bergamo afferma che non è difficile distinguere nelle città italiane, interessate dalle crisi di sussistenza, due diverse linee politiche di condotta: se da una parte Venezia si difese emanando leggi intese ad impedire «l'invasione nel corso della crisi», dall'altra Bergamo si rese disponibile ad aiutare i poveri della campagna riuscendo, attraverso la «complessa e ben dotata carità municipale», a sovvenire circa 15-20.000 persone, «oltre il 10 per cento della popolazione della provincia di Bergamo»⁴⁷.

Una politica quindi, quella degli amministratori perugini, volta, come era naturale, alla difesa della città, ma che tuttavia non sembra dimenticare le responsabilità della medesima nei confronti degli abitanti della campagna. Una linea che, sostenuta anche e soprattutto da motivi di carità cristiana, fu perseguita pure dalle autorità ecclesiastiche locali; è datato 16 febbraio 1767 un avviso che il vescovo perugino, mons. Amadei, inviò ai parroci della diocesi affinché essi compilassero la lista dei poveri della propria parrocchia da inviare successivamente alla Cancelleria Vescovile; lo scopo era quello di intervenire con elemosine o altri sostegni materiali per aiutare le persone più miserabili che rischiavano veramente di soccombere⁴⁸.

45. ASPg, ASCPg, *Editti e Bandi*, 38, c. 128, 14 agosto 1766.

46. ACM, *Libri dell'Abbondanza*, 50, cc. 296-298, 29 novembre 1766.

47. B. Pullan e S. J. Woolf, *Plebi urbane e plebi rurali: da poveri a proletari*, in R. Romano, C. Vivanti (a cura di), *Storia d'Italia, Annali*, I, *Dal feudalesimo al capitalismo*, Einaudi, Torino, 1979, p. 994.

48. Non mancò tra i sacerdoti chi suggerì di sfruttare la situazione per alimentare il consenso dei preti presso i parrocchiani. Il parroco di san Lorenzo di Capocavallo, dopo aver elencato le famiglie più povere, aggiungeva: «Questi qui notati tutti sono miserabili ma per fare una cosa grata bisognerebbe dare qualche cosa generalmente a tutti che così non sarebbero odiati li curati», ADPg, *Elenco dei poveri*, 1763-1767. L'iniziativa era in linea con altre simili anche in campo laico che cercavano di aiutare i poveri a superare la crisi. La compagnia di San Martino, per esempio, di-

Le risposte che ci sono pervenute, tutte relative alle parrocchie della campagna, disegnano un quadro impressionante della situazione. Ghiande, semola, erbe risultano essere i soli alimenti di cui si nutrivano braccianti e contadini, i poveri erano – scrive il parroco di San Cristoforo del Pian di Marte –

non solo in estrema ma si può dire estremissima necessità perché si pascono di sola erba e questa senz'olio ed alcune volte anche senza sale per non avere denari da poterlo comprare ne pure la carità la trovano perché quest'anno ne pure i benestanti possono farla⁴⁹.

Altra tragica testimonianza arriva a noi dal parroco di Monte Melino, il quale scrive di avere visitato personalmente le famiglie, più povere e di averle «trovate mangiare l'erbe o ghiande e sono assaissimo estenuate e miserabili anzi a riserva di cinque sole famiglie posso nominarci tutta la parrocchia»; il parroco di Monte Agutello ci fornisce, attraverso la sua relazione, anche un'indicazione circa la condizione sociale dei poveri, egli scrive infatti che le persone da lui annotate nella lista richiesta dal vescovo

ancorché talluni siano lavoratori e talluni casengoli e ch'abbiano buoni padroni nulla di meno per aver essi lavoratori e casengoli debito col detto padrone nulla quasi vogliono dargli per il loro sovvenimento e perciò sono costretti a cibarsi di sola ghianda e semola se pur l'abbiano e certi andar lemosinando⁵⁰.

Una situazione, quella descritta dal parroco di Monte Agutello, che viene confermata anche dal parroco di Ponte Felcino, il quale annota che nella sua parrocchia

tolte cinque o sei famiglie di possidenti e due o tre contadine l'altre tutte sono casengole che vivono sopra le braccia ed alcune delle contadine in quest'anno sono simili alli casengoli che patiscono la fame⁵¹.

Altre testimonianze di questo tipo si possono leggere tra le lettere dei parroci, le quali se pur redatte con modalità diverse, con più o meno ampiezza di particolari, si presentano, per la maggior parte, nella forma degli stati d'anime. È evidente che i parroci nel rispondere al vescovo avevano in mente tale modello e questa circostanza

stribui in città, nella penultima settimana del 1766, un totale di 10.056 pagnotte così ripartite per ognuna delle cinque porte: P. S. P. (Porta san Pietro) pagnotte 2.038; P. S. A. (Porta sant'Angelo) pagnotte 2.302; P. S. (Porta Sole) pagnotte 2.454; P. S. S. (Porta santa Susanna) pagnotte 2.058; P. B. (Porta Eburnea) pagnotte 1.204; ASPg, ASCPg, *Annona*, 246.

49. ADPg, *Elenco dei poveri*, 1763-1767.

50. *Ibidem*.

51. *Ibidem*.

ci ha permesso di effettuare un sondaggio quantitativo sul materiale, nel tentativo di individuare realmente la situazione delle varie classi sociali – nel nostro caso quelle della campagna perugina – di fronte alla carestia del 1766-1767, cercando di restituire uno spessore ad un fenomeno finora noto soprattutto negli aspetti qualitativi.

Le condizioni sociali che attraverso le risposte dei parroci abbiamo distinto e che caratterizzavano, a metà Settecento, i rapporti di lavoro nelle campagne perugine risultano essere quella di «casengoli», cioè i braccianti, coloro che disponevano solamente del lavoro delle proprie braccia e quella di «lavoratori dei poderi e possessioni», da identificare invece con i mezzadri, i quali, secondo le modalità stabilite dai contratti, coltivavano le proprietà laiche ed ecclesiastiche. Il proprietario, altra figura del mondo agrario, in genere non partecipava alla vita quotidiana nelle campagne anche se naturalmente la condizionava e la controllava.

Solo nel caso in cui il proprietario di qualche modesto appezzamento si identificava con colui il quale lavorava con le proprie braccia la sua proprietà, cioè il contadino-proprietario, solo allora era costretto a condividere le preoccupazioni e le miserie proprie della gente di campagna. E sembra proprio ascrivere a tale categoria di contadini-proprietari l'unico caso che, dalla documentazione dei parroci, emerge di un proprietario costretto a subire, al pari dei braccianti e dei mezzadri, le conseguenze della crisi produttiva.

Il caso è quello di Sebastiano Toticchi, di anni sessanta, con moglie e due figli, il quale – come riferisce il parroco di Isola Maggiore – «ancorché abbi terreni pare non trova da venderli ne quattrini ad interesse per quanto ho più e più volte sentito dire ed io stesso so di certo che vivono miserabilmente». Bisogna però considerare che l'ubicazione dei terreni sull'Isola Maggiore pone al caso stesso dei limiti particolari, limiti segnati da una realtà che per caratteristiche geografiche si presentava del tutto dissimile dal resto della realtà umbra. Una condizione diversa di Isola Maggiore che non sfuggiva neanche al parroco il quale, in fondo alla lettera, aggiungeva: «P. S. Aggiungo che ci ritroviamo in mezzo ad un lago di circuito ben noto e che per stravaganze di tempi non si può uscire a suo talento per provvederci del bisognevole»⁵².

Osservando ora la Tabella I, nella quale abbiamo riportato (utilizzando solo i documenti in cui le condizioni sociali delle famiglie sono registrate con precisione) le percentuali relative alla consistenza numerica delle famiglie di ciascuna delle due categorie individuate – braccianti e mezzadri – si può notare che mentre per i «casengoli» i valori più alti si registrano nella fascia che comprende famiglie da due a cinque individui, per i «lavoratori dei poderi o possessioni», al contrario, tali valori risultano minimi nella suddetta fascia e si alzano nella fascia che comprende famiglie con un numero di componenti da sei a più di dieci.

52. *Ibidem*.

Tabella I
Numero dei componenti della famiglia

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10 e +
Casengoli	9,91	23,70	23,70	20,68	11,20	4,31	2,60	2,60	1,30	–
Lavoratori dei poderi o possessioni	0,53	8,06	10,29	11,16	14,51	12,30	12,21	12,36	12,67	5,91

Si viene ad individuare cioè la composizione familiare tipica a queste due categorie sociali: l'una, quella dei «casengoli», tende a conservare il proprio nucleo familiare su valori numericamente bassi, meno bocche da sfamare, più possibilità di reperire un alloggio nelle case padronali; al mezzadro invece una famiglia numerosa consentiva di disporre di più forza lavoro e di conseguenza gli permetteva la coltivazione di poderi più grandi, con più possibilità di guadagno⁵³.

La successiva ricostruzione del nucleo familiare, nelle ottantaquattro parrocchie considerate, ha permesso di verificare l'alta percentuale di miserabilità che, sulla base delle dichiarazioni dei parroci, caratterizzava le famiglie il cui numero di componenti variava da un minimo di due a un massimo di cinque individui (vedi Tabella II)⁵⁴.

Tabella II
Numero dei componenti della famiglia

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10 e +	Tot.
10,5	18,20	20,40	16	11,80	8,90	5,5	2,90	2,5	3,30	100

53. Analoghe considerazioni sono state tratte dal Tittarelli studiando la struttura delle famiglie del contado perugino di Porta Sole e Porta sant'Angelo secondo gli stati d'anime nominativi del 1782. Vedi L. Tittarelli, *Alcuni aspetti della struttura della popolazione del contado perugino nel 1782. Uno studio basato sugli stati d'anime nominativi*, in "Quaderni dell'Istituto di Statistica dell'Università degli Studi di Perugia", III, 1979, pp. 30-42.

54. Delle risposte pervenuteci relative a 111 delle 191 parrocchie del contado perugino, solo per 84 di esse è stato possibile ricostruire la composizione numerica delle famiglie, negli altri casi il parroco si era limitato ad inviare il totale dei poveri oppure, come nel caso di Castiglione del Lago, ad indicare il numero delle famiglie e il totale dei miserabili; cfr. ACAP, *Elenco dei poveri, 1763-1767*, lettera del parroco di Castiglione del Lago, 5 marzo 1767. Per la situazione delle parrocchie della diocesi perugina durante il secolo XVIII vedi G. Leti, L. Tittarelli, *Le fonti per lo studio della popolazione della diocesi di Perugia. Dalla metà del XVI secolo al 1860*, vol. I, *Guida alle fonti*, Ode-
risi, Perugia, 1976.

Va notata anche un'alta percentuale, 10,5 per cento, registrata per le famiglie con un solo componente, ma tale dato risulta gonfiato dal convergere in questa categoria di individui con menomazioni fisiche e psichiche (ciechi, storpi, pazzi) tali da essere giudicati perennemente in stato di miseria, condizione poi aggravata dalla congiuntura sfavorevole.

Le famiglie più colpite, nel senso di un progressivo immiserimento della loro condizione di vita, sembrano essere quelle formate da pochi individui, una famiglia quindi da giudicare, per quel tempo, relativamente piccola, con poche braccia da lavoro, ma, soprattutto, legata ad una attività professionale che entrò in profonda crisi.

Conviene infatti rilevare che le carestie provocano un rialzo dei prezzi, sia dei cereali che degli alimenti di sussistenza, mentre intanto i salari tendono a diminuire perché diminuisce il mercato di lavoro: poche messi, poca necessità di casengoli⁵⁵.

I casengoli erano in massima parte, come abbiamo visto, lavoratori agricoli «che trovavano solo occupazione stagionale in occasione dei grandi lavori della terra, ben più miserabili, quindi, dei mezzadri; essi risiedevano piuttosto nei centri abitati che nelle case sparse per la campagna»⁵⁶. Questa situazione ha come conseguenza immediata nelle registrazioni parrocchiali l'aumento di bisognosi e miserabili soprattutto nei centri abitati maggiori rispetto a quelli invece di scarso rilievo demografico. La tabella che segue ha naturalmente solo scopo di essere indicativa di una tendenza generale, essendo consapevoli delle numerose eccezioni che tale quadro può avere presentato in rapporto, in primo luogo, all'ubicazione geografica della parrocchia e poi alle caratteristiche delle sue colture, del tipo di proprietà prevalente nel suo territorio e della consistenza dell'apparato assistenziale⁵⁷.

55. Su tutto questo cfr. W. Abel, *Crises agraires en Europe (XIII-XX siècle)*, Flammarion, Paris, 1973. A p. 84 l'autore dà il grafico del movimento dei prezzi e dei salari nelle annate di cattivo raccolto del secolo XV nei Paesi Bassi (segale, piselli, avena, orzo, grano, burro, uova, formaggio di Fiandra, carbone di legna, drappi di Weert, salari di muratori (Anversa), di tessitori (Bruxelles), dei muratori di Lierre, attingendo a H. van Der Wee, *Typologie des crises et changement de structure aux Pays-Bas (XV-XVI siècles)*, in "Annales", XVIII, 1963, pp. 209-225; ma rimanda anche a E. Labrousse, *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIII siècle*, Montreux Éditions des Archives contemporaines, Paris, 1933, e allo studio del medesimo *La crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution*, Presses Universitaires de France, Paris, 1944.

56. Tittarelli, *Alcuni aspetti della struttura della popolazione*, cit., p. 40.

57. Solo un'attenta analisi delle reali condizioni delle parrocchie nel periodo considerato potrebbe chiarire certe situazioni che sembrano in qualche modo andare in senso contrario a quanto esposto nella Tabella III. Vedi, per esempio, il caso di San Feliciano del Lago dove lo stato d'anime del 1767 assegna 52 famiglie, per un totale di 262 anime; delle 52 famiglie, 10 risultano essere mezzadri e vivono in campagna, il resto sono dichiarati dal parroco casengoli ma la percentuale di poveri risulta essere tra le più basse di tutta la diocesi perugina, 3,81%. Nel caso di San Feliciano del Lago, situato sulla riva del Lago Trasimeno, forse proprio il lago riusciva a condizionare in maniera determinante la vita economica e sociale del paese, riuscendo con le sue naturali risorse

Tabella III

Località	Anime	Poveri	%
Castel Rigone (1765)	402	332	82,58
Civitella Benazzone (1765)	813	545	67,03
Ponte Felcino	375	230	61,33
Ripa (Sant'Emiliano)	227	161	70,92
Cerqueto (1765)	688	267	38,80
Santa Maria delle Corti	376	287	76,32
Capocavallo	214	116	54,20
Casalina	264	105	39,77
Sant'Enea	409	223	54,52
Castiglione del Lago	924	609	65,90
Vernazzano	305	174	57,04
Castel del Piano	277	143	51,62
Pila (San Giovanni Battista)	340	222	65,29
Val di Rosa	109	32	29,35
Pian di Marte	166	16	9,63
Reschio (1765)	151	32	21,19
Pieve Pagliaccia	140	21	15
Fratticiola	196	12	6,12
Chieli	191	64	33,50
San Fortunato della Collina	176	52	29,54
Olmeto	121	38	31,40
San Savino del Lago	137	24	17,51
Solomeo	164	27	16,46
Macereto	124	41	33,06
Abbadiola	140	27	19,38
Greppoleschieto	109	22	20,18

**Gli stati d'anime si riferiscono al 1767, in mancanza dei documenti riguardanti quell'anno si è fatto ricorso a quelli dei due anni immediatamente precedenti che in questo caso vengono indicati accanto al nome della località.*

Se, concludendo, confrontiamo la Tabella I con i dati esposti nella Tabella II e teniamo presente la situazione delineata nella Tabella III, ci sembra di poter affer-

a permettere ai casengoli attività – e quindi guadagni – non strettamente legati all'agricoltura e tali da permettergli un tenore di vita più elevato rispetto a quello dei casengoli di altre zone, strettamente legati, invece, all'agricoltura. Questa situazione privilegiata sembra essere confermata anche dal fatto che quasi tutte le 42 famiglie di casengoli di San Feliciano abitavano in case di loro proprietà. Se in alcuni casi si può tentare una spiegazione, in altre situazioni questa rimane difficile senza ulteriori e approfondite analisi relative alla proprietà e al contesto sociale.

mare che le famiglie dei braccianti furono quelle che più restarono colpite durante la depressione che negli anni 1764-1767 interessò il territorio umbro⁵⁸.

Più in generale si può affermare che analizzando la situazione di 82 delle 191 parrocchie della diocesi perugina (pari al 42,93 per cento) per le quali è stato possibile rintracciare attraverso gli stati d'anime i dati relativi al numero delle anime (nello stesso anno 1767 o nei due anni immediatamente precedenti) e confrontando tali dati con il numero dei poveri, risulta che nel territorio perugino le persone che la carestia aveva ridotto alla condizione di miserabili rappresentarono circa il 35 per cento della popolazione rurale.

Una percentuale abbastanza elevata, ma non tale tuttavia da far pensare a un vero e proprio crollo demografico, soprattutto se consideriamo che in quel 35 per cento sono da considerare anche quegli individui che lo storico francese Gutton definisce, in maniera molto suggestiva, «pauvres structurels» e anche che le relazioni dei parroci del 1767 potrebbero essere interessanti esagerate⁵⁹.

Risulta quasi impossibile valutare se la politica di responsabilità attuata dalle autorità cittadine e l'intervento del vescovo in favore del territorio allo scopo di non portare alla fame e alla morte la popolazione rurale, furono determinanti, se servirono cioè ad attenuare la fase più intensa della crisi.

Sembra però più probabile, in base ai risultati della nostra ricerca, pensare che siano state le comunità del territorio, in maniera autonoma, sfruttando le proprie strutture assistenziali, ad attenuare le punte più acute della crisi e di conseguenza consentire non solo un più rapido superamento della medesima, ma anche di impedire un vero e proprio crollo demografico. Sarebbe estremamente interessante sapere quante famiglie si salvarono grazie alle varie attività assistenziali situate nella campagna, prima fra tutte quella dei monti frumentari, che indubbiamente,

58. L'affermazione viene ad essere confermata anche da altri documenti. In uno di questi, inviato ad una Congregazione particolare costituita nel febbraio del 1767 al fine di «arrecare qualche sollievo alli poveri della città e campagna», si legge: «Le provide cure delle SS.VV.Ill.me che con ammirevole zelo sono inclinate al sollievo del popolo miserabile di questa città che per castigo dell'Altissimo geme nel corrente infelicissimo anno sotto il presente aggravio di una non già sperimentata miseria e le fervide insinuazioni che si sono degnate à fare perché chiunque habbia amore per la Patria e zelo per la povera gente della medesima suggerisca compensi e maniere sicché poter operare tutte quelle cose che risultar possino a sollievo della povertà, hanno dato motivo di umiliare il presente foglio alle medesime SS.VV.Ill.me per rappresentarle che tra la numerosa gente cui soffre una sì deplorabile miseria mediante la quale è costretta di andare elemosinando vi è quella de braccianti e più di tutti questi li lavoranti calzolari». ASPg, ASCPg, *Annona*, 246.

59. Per la definizione di «pauvres structurels» e «pauvres conjoncturels» o «poveri della crisi», cfr. J. P. Gutton, *La société et les pauvres: l'exemple de la généralité de Lyon, 1534-1789*, Société d'édition Les Belles Lettres, Paris, 1971, p. 53; e anche Pullan, Woolf, *Plebi urbane e plebi rurali*, cit., pp. 988-989.

insieme alle altre strutture (confraternite, ospedali, monti di pietà) vengono a configurarsi, in questa occasione, come elementi di stabilizzazione sociale⁶⁰.

È interessante infatti verificare come in quelle località, dove è certa e documentata l'attività del monte frumentario, il numero dei poveri sia di gran lunga inferiore rispetto a quello degli altri centri dove tale istituzione o era assente o non funzionava regolarmente.

Soprattutto dal confronto tra le località demograficamente più importanti (che abbiamo visto essere quelle con la percentuale più elevata di poveri e bisognosi) risulta evidente l'importanza che in determinati momenti assumeva l'istituto del monte frumentario.

Paesi come Montepetriolo, Pieve Caina, Morcella, Deruta, o singole parrocchie come S. Maria in Papiano, rispettivamente con 379, 219, 292, 1.053, 290 anime si trovano ad avere un basso numero di poveri, cioè: 89 (23,48 per cento), 19 (8,67 per cento), 54 (18,49 per cento), 269 (25,54 per cento), 20 (6,89 per cento), e proprio in queste parrocchie è attestata l'esistenza del monte frumentario. Come pure a Cerqueto e Casalina che abbiamo indicato nella Tabella III tra le località dove c'era un alto numero di persone bisognose, esisteva «Mons frumentarium... institutionem ad pauperum auxilium» e come, si può osservare, le percentuali riportate (38,80 e 39,77 per cento) sono le più basse se confrontate con quelle degli altri centri di un certo rilievo demografico considerati nella medesima tabella⁶¹. E accanto ai monti frumentari andrebbe valutata attentamente anche l'importanza degli ospedali per pellegrini, così diffusi nell'area umbra.

Tali istituzioni, come è noto, non avevano come scopo principale quello di soccorrere i poveri con elemosine o altro, ma particolarmente quello di dare asilo ai pellegrini e per questo erano situati lungo le grosse direttrici di transito; ciò nonostante da uno studio effettuato sui registri dell'ospedale S. Giovanni Battista

60. Analoghe constatazioni sono state fatte da G. Politi nell'introduzione al lavoro di M. Fantarelli, *L'istituzione dell'Ospedale di S. Alessio dei poveri mendicanti in Cremona (1569-1600)*, *Annali della Biblioteca statale e libreria civica di Cremona*, Biblioteca Statale, Cremona, 1981, p. XIX. Il monte frumentario, chiamato anche Granatico o di Soccorso, era un istituto di prestito in natura sorto con lo scopo di favorire l'elemento più povero della classe degli agricoltori. Il suo fine era di prestare ai contadini il grano necessario per la semina, esigendo al momento della restituzione una maggiorazione sulla quantità prestata; ma in caso di gravi carestie il monte frumentario prestava il grano anche per il consumo familiare e per la panificazione nel forno pubblico. Cfr. A. Ghinato, *Studi e documenti intorno ai primitivi Monti di Pietà*, IV, Studi e testi francescani, Roma, 1963, p. 23. Non mancano studi relativi alla diffusione dei monti frumentari in alcune diocesi dell'Umbria, cfr. Giuntella, *Aree di gravitazione, fenomeni di transito*, cit., in particolare si veda la cartina allegata; e anche A. Fabbi, *I monti di pietà e i monti frumentari della Valnerina*, in "Spolegium", XV, n. 18, 1973, pp. 39-44, che dà notizie sui monti della zona di Norcia, di Cascia e di Spoleto.

61. L'esistenza dei monti frumentari è documentata in ADPg, *Visita Amadei*, XXVIII, c. 219, 233, 354, 470, 490, 538.

di Foligno, emerge che nel 1716, anno di carestia anche per la città di Foligno (ma non sembra di successiva epidemia), si registra una massiccia presenza nell'ospedale di soggetti provenienti da Foligno e dintorni (60,75 per cento del totale dei ricoverati, la percentuale più alta del periodo considerato 1716-1729).

Se accanto a tale dato consideriamo poi che, sempre nel 1716, si registrano le percentuali più alte di ricoveri relativi alle classi di età che vanno da 0 a 10 anni e da 11 a 15, classi invece con scarsa incidenza nel resto del periodo considerato, e che nello stesso anno circa il 50 per cento dei ricoverati rimangono in ospedale per più di tre giorni (tale era il periodo di permanenza prescritto dalle disposizioni sinodali negli ospedali per pellegrini) si può dedurre che nell'anno della carestia l'ospedale S. Giovanni Battista di Foligno venne ad assumere una funzione diversa da quella di semplice ospedale per pellegrini per configurarsi invece, abbastanza chiaramente, come istituzione assistenziale in senso più generale⁶².

La diffusione degli ospedali per pellegrini nel territorio perugino deve ancora essere studiata, tuttavia una prima indagine effettuata per la zona del Lago Trasimeno ha accertato la presenza di numerosi ospedali, in pratica si può dire che quasi ogni centro abitato, anche se piccolo, aveva il suo ospedale e forse, (ma per esserne certi bisognerebbe esaminare i registri dei malati) essi nel momento della crisi diventavano un punto di riferimento per la popolazione rurale⁶³.

Anche se non è possibile attribuire fondamentale importanza a tali istituzioni nell'ardua impresa di fronteggiare le grosse crisi, in primo luogo per la scarsa consistenza degli ambienti disponibili e di posti letto, non è sicuramente alla singola struttura che dobbiamo guardare, ma alla fitta rete di tutte quelle strutture assistenziali, dalla confraternita all'ospedale, che coprivano in maniera più o meno omogenea l'intero territorio⁶⁴.

62. Tali sono i risultati che emergono dalla tesi di laurea di L. Santopaolo, *Pauperismo e Assistenza a Foligno: l'ospedale S. Giovanni Battista dal 1716 al 1796*, discussa presso la Facoltà di Magistero dell'Università degli Studi di Perugia nell'Anno Accademico 1981-82.

63. L'indagine condotta dal sottoscritto e da Maria Cristina Giuntella, con la collaborazione della dott.ssa Daniela Biancalana, è stata effettuata sulla serie delle Visite Pastorali conservate nell'Archivio diocesano di Città della Pieve e in quello Arcivescovile di Perugia oltre che negli archivi dei comuni della zona del Lago Trasimeno.

64. Sempre dalla sopradetta indagine risulta che tali ospedali per pellegrini disponevano al massimo di due stanze, una per i maschi e una per le femmine, mentre il numero dei letti non superava quasi mai i dieci. Comunque dobbiamo ancora verificare che anche in quelle località dove funzionava un ospedale si registri una percentuale di poveri più bassa:

	Anime	Poveri	%
Fontignano (San Leonardo)	216 (1766)	20	9,25
Piccione (Santa Maria ad Nives)	156 (1767)	10	6,41
Deruta (San Nicolò)	357 (1767)	72	20,16

La capacità della campagna di poter attenuare, attraverso le sue strutture assistenziali, i momenti più intensi delle crisi, porterebbe allora ad avanzare l'ipotesi che certi fenomeni di migrazione tipici degli abitanti della campagna che nel momento in cui vengono ad essere colpiti dalla carestia vedono nella città e nei suoi istituti assistenziali un sicuro rifugio per sopravvivere, non s'impongono necessariamente e meccanicamente; se ciò fosse vero, almeno per il caso di Perugia, la confusione che in quelle circostanze avveniva tra poveri di campagna e poveri di città, con la conseguente impossibilità di ogni pratica distinzione, forse potrebbe avere una qualche schiarita e la nostra analisi potrebbe aver dato una indicazione anche se approssimativa circa la quantità dei poveri della campagna.

Più difficile, per mancanza di documenti, risulta un'indagine quantitativa sulla situazione della città.

Il parroco di san Costanzo elencava – dentro il borgo cittadino – 44 famiglie (un totale di 133 anime) che, a suo giudizio, si trovavano in condizioni di estrema miseria; uno stato d'anime del 1765 assegna alla stessa parrocchia 326 anime (esclusi i religiosi) con una percentuale di poveri bisognosi – circa il 41 per cento – che si avvicina a quella dei centri maggiori del contado.

Quello che più colpisce, esaminando il documento, è l'alta quota di famiglie miserabili aventi come capofamiglia una vedova, circa il 27,30 per cento sul totale delle famiglie bisognose, mentre è sicuro che, passando ad esaminare la situazione della città, cambiano i connotati professionali dei soggetti colpiti più duramente dalla carestia⁶⁵.

Se in campagna abbiamo visto essere i braccianti, nella città la quota più larga di miserabili è costituita dagli operai e dai garzoni delle botteghe artigianali.

In un documento, conservato nella *Serie Annona* dell'Archivio di Stato di Perugia, pur non essendoci dati circa la consistenza delle persone povere si sottolinea l'estrema miseria in cui si trovavano soprattutto i

lavoranti calzolari li quali nella maggior parte non hanno da lavorare per la ragione che li capi bottega delle calzollarie di questa medesima città non potendo dare ad essi il continuo lavoro come negl'anni passati per mancanza del denaro e rispettivamente del traffico sono stati costretti di licenziare dalle proprie botteghe una parte e questa la maggiore di detti lavoratori,

A Deruta, come abbiamo visto, esisteva pure, nella parrocchia di S. Angelo, il monte frumentario, amministrato dai priori della compagnia di Sant'Isidoro. ADPg, *Visita Amadei*, XXVIII, cc. 74, 261.

65. Abbastanza elevata risulta anche la percentuale di capofamiglia vedove registrata per le parrocchie del contado, 11,21 per cento. Non a caso uno studio di Giovanna Da Molin, relativo alle conseguenze demografiche della carestia e dell'epidemia del 1763-64, in Capitanata, mette in rilievo «la più alta percentuale delle vedove alla morte» cfr. G. Da Molin, *Carestia ed epidemia del 1763-64 in Capitanata*, in "Rivista di Storia dell'Agricoltura", XVIII, n. 1, 1978, pp. 73-112, cit. p. 95.

delineando, in realtà, una situazione ben più drammatica che andava oltre il singolo caso dei «lavoranti calzolari» per coinvolgere tutte le arti e le manifatture cittadine.

Operai e garzoni andavano ad aumentare «la povertà mendicante» della città, facendo crescere il già troppo «affollato numero di mendicanti»; la situazione rischiava di diventare esplosiva, con pericolo di tumulti e conseguente turbamento dell'ordine pubblico.

Fu senza dubbio sotto la spinta di tale preoccupazione che le autorità perugine decisero di avviare un progetto di lavori pubblici che avrebbe dovuto, nelle loro intenzioni, porre un rimedio alla disoccupazione e frenare il costante aumento del fenomeno dell'accattonaggio.

A tal fine fu deciso di convocare un «congresso numeroso di più e diversi ordini e condizioni di persone» che aveva solo il compito di sensibilizzare le persone intervenute al problema dei poveri, auspicando che ciascuno suggerisse

quei mezzi che stimerà propri al bisogno e di esporli in carta e di esibirli susseguentemente nella Cancelleria Decemvirale per aversene poi ragione e prescegliersi quello che si giudicherà più conveniente ne' futuri congressi da tenersi con numero ristretto de soggetti che saranno destinati⁶⁶.

Purtroppo a questo punto le fonti documentarie mancano e ben poco conosciamo intorno al dibattito che quasi sicuramente, come avvenne anche in altre città italiane, si sviluppò sui provvedimenti da prendere in campo assistenziale. Ci sfuggono così le discussioni, le idee e i progetti che avrebbero contribuito certamente a delineare un quadro più completo della situazione perugina a metà Settecento, permettendo soprattutto di verificare la diffusione e la recezione, in una città angustata da un notevole isolamento culturale, delle idee che in materia di poveri e assistenza si andavano allora diffondendo – attraverso opere e saggi – in tutta la penisola, arrecando anche un piccolo contributo al dibattito più generale che si stava sviluppando sul problema dei poveri e sull'intervento dello Stato e della Chiesa⁶⁷.

66. ASPg, ASCPg, *Annona*, 246.

67. Sul relativo isolamento culturale di Perugia nel Settecento, cfr. A. Monticone, *Problemi dell'età delle riforme in Umbria*, in *Storia e Cultura in Umbria nell'Età Moderna (secoli XV-XVIII)*, atti del VII Convegno di Studi Umbri, Gubbio 18-22 maggio 1969, Centro Studi Umbri, Facoltà di lettere e filosofia dell'Università degli Studi di Perugia, Perugia, 1972, pp. 335-357; Stanislao da Campagnola, *Giansenismo e antigiansenismo in Umbria*, in *Storia e Cultura in Umbria*, cit., pp. 271-319. Sul mutato atteggiamento della Chiesa e dello Stato di fronte al problema dei poveri, cfr. M. Rosa, *Chiesa, idee sui poveri e assistenza in Italia dal Cinque al Settecento*, in "Società e Storia", 10, 1980, pp. 775-806; I. Polverini Fosi, *Lo Stato e i poveri: l'esempio senese fra Seicento e Settecento*, in "Ricerche Storiche", X, 1980, pp. 93-115.

L'unico progetto che noi conosciamo prevedeva che un negoziante della città dovesse far lavorare a proprio carico «tutti i braccianti e i lavoranti delle calzolerie» – le categorie particolarmente colpite dalla crisi data la compressione che fatalmente subivano i salari reali degli artigiani in tempi di crisi agraria – «sottoponendo del proprio tutta l'occorrente quantità di suolo che occorrere potrà per la fabbricazione delle scarpe e di assumere sopra di sé tutta quella quantità di lavoro che verrà in detto tempo da medesimi lavoranti operato».

Siccome però per l'immediato inizio del progetto erano necessari molti altri materiali e strumenti da lavoro e soprattutto era indispensabile pagare «la mercede quotidiana agl'operai», si chiedeva ai pubblici amministratori niente altro che «la somministrazione di una ragionevole somma di denaro per la provista de primi e per la soddisfazione della seconda»⁶⁸. Il progetto pur essendo condizionato dalla situazione reale della società perugina era in linea con altri simili proposte avanzate in altre città italiane, tutte tendenti ad eliminare il fenomeno della questua, ma soprattutto ribadisce l'idea che dei poveri si andava divulgando nella società civile del secolo XVIII, cioè quella di considerare «la folla dei questuanti una riserva di manodopera inutilizzata»⁶⁹.

Comunque la Congregazione, puntualmente eletta per «prendere provvedimenti necessari ai presenti bisogni» e composta di due deputati ecclesiastici e sei deputati laici, non andò oltre l'attuazione di lavori intesi a riattivare le «pubbliche strade territoriali», particolarmente per soccorrere «li contadini della campagna».

Veniva ribadito, comunque, che «tutti i cittadini capaci, che avevano a cuore la sorte della povera gente» potevano esprimere le loro idee e render note le loro proposte⁷⁰. Si cercò insomma, per superare la terribile crisi, di mobilitare tutte le forze disponibili, tutti «i savi della città» e la città, la chiesa, le confraternite sembravano impegnate in una gara di solidarietà per aiutare i più miserabili; evidentemente apparve chiaro agli occhi di tutti la difficoltà del momento.

Ma altrettanto evidente all'indomani dei terribili mesi a cui la città fu sottoposta a causa della penuria di grano fu la constatazione dei pubblici amministratori perugini dei grossi debiti contratti dal pubblico erario: la comunità non aveva esitato ad indebitarsi gravemente pur di reperire il denaro necessario per acquistare le derrate alimentari. Naturale divenne, di conseguenza, la preoccupazione di colmare il disavanzo mediante l'aumento o l'imposizione di nuove tasse.

Ma accanto a questa, numerose furono le voci che si levarono contro il sistema che aveva fatto funzionare l'Annona negli anni della crisi, anzi, taluni, portando alle estreme conseguenze tale critica, giungevano a collegare le cause del pauroso

68. ASPg, ASCPg, *Annona*, 246.

69. Polverini Fosi, *Lo Stato e i poveri*, cit., pp. 114-115.

70. ASPg, ASCPg, *Annona*, 246.

deficit proprio con il meccanismo che aveva regolato l'Annona e il sistema divenne ancora una volta il centro delle discussioni e dei dibattiti, diffondendo la generale convinzione che solo il buon regolamento dell'Annona poteva permettere un approvvigionamento sicuro alla città e al territorio. L'attuazione di un

piano per erigere l'Annona frumentaria con sicurezza che la città non soggiaccia a scapiti ma che anzi in pochi anni paghi tutti i debiti fatti per detta Annona senz'aggravio de' cittadini anzi con sicuro vantaggio de' possidenti e de' poveri

diventò la preoccupazione essenziale dei pubblici amministratori⁷¹.

Solo con il passare degli anni, di fronte al nuovo assetto che verso gli anni Settanta del Settecento ricevette l'Annona perugina, il dibattito, dal sistema, si sposterà e si svilupperà investendo anche l'agricoltura e il commercio. Solo allora ci si rende conto che l'eredità della carestia non fu solo fatta di debiti e sbilanci, ma, tutto sommato, l'ultima grande crisi di sussistenza dell'*Ancien Régime*, contribuì anche nello Stato della Chiesa ad avviare un dibattito che, sebbene con toni spenti e con molti ritardi, faceva proprie le idee e le proposte tipiche del secolo dei lumi⁷².

Appendice

Prezzi del grano e Tariffe stabiliti dalla Congregazione dell'Annona dal 1760 al 1770.

Anno	Spiano	Tariffa			
1760	sc. 1:40 la mina	Pan lavato	q. 48	lb. 9	on. –
		Pagnotte*	“ 6	“ ---	“ 6
		Pan di taglia	“ 40	“ 9	-----
		Tritello 1.a	b. 34	il quarto	
		Tritello 2.a	“ 24	“ “	
		Tritello 3.a	“ 15	“ “	
		Semola	“ 8	“ “	

71. *Ibidem*.

72. Cfr. anche Monticone, *Problemi dell'età delle riforme in Umbria*, cit., p. 48. Sull'importanza dello studio della carestia che negli anni Sessanta del secolo XVIII interessò tutta l'Europa occidentale, vista soprattutto nella sua evoluzione, vedi l'articolo di L. Villari, *Teoria economica e rapporti sociali*, in Società Italiana di Studi sul XVIII secolo (a cura di), *Immagini del Settecento in Italia*, Laterza, Roma-Bari, 1980, pp. 56-57; osservazioni in proposito sono anche in F. Diaz, *La storiografia politica*, in Società Italiana di Studi sul XVIII secolo (a cura di), *Immagini del Settecento in Italia*, cit., pp. 3-17, p. 12. A proposito della penetrazione di idee fisiocratiche e di proposte per il rinnovamento dell'agricoltura a Perugia vedi il mio lavoro *Agricoltura e istanze di riforme*, cit., pp. 239-259.

Anno	Spiano	Tariffa			
1761	sc. 1:40 la mina	Pan lavato	q. 48	lb. 9	on. –
		Pagnotte	“ 6	“ ---	“ 6
		Pan di taglia	“ 40	“ 9	-----
		Tritello 1.a	b. 34	il quarto	
		Tritello 2.a	“ 24	“ “	
		Tritello 3.a	“ 15	“ “	
		Semola	“ 8	“ “	
1762	sc. 3:90 la soma	Pan lavato	q. 48	lb. 9	on. 6
		Pagnotte	q. 6	“ ---	“ 6
		Pan di taglia	“ 40		
		Tritello 1.a	b. 28	“ 10	
		Tritello 2.a	“ 22	il quarto	
		Tritello 2.a	“ 22	“ “	
		Tritello 3.a	“ 12	“ “	
1763 (luglio)	sc. 1:70 la mina	Pan lavato	q. 48	lb. 7	on. 6
		Pagnotte	“ 48	“ ---	---
		Pan di taglia	“ 48	“ 9	---
		Tritello 1.a	b. 37	il quarto	
		Tritello 2.a	“ 27	“ “	
		Tritello 3.a	“ 18	“ “	
		Semola	“ 9	“ “	
(settembre)	sc. 1:90 la mina	Pan lavato	q. 48	lb. 6	on. 3
		Pagnotte	“ 9	“ 6	---
		Pan di taglia	“ 40	“ 6	“ 6
		Tritello 1.a	b. 50	il quarto	
		Tritello 2.a	“ 25	“ “	
		Tritello 3.a	---	“ “	
		Semola	“ 18	“ “	
1764	sc. 1:70 la mina	Pan lavato	q. 48	lb. 7	on. 6
		Pagnotte	“ 7	-----	“ 6
		Pan di taglia	“ 40	“ 7	“ 4
		Tritello 1.a	b. 37	il quarto	

Anno	Spiano	Tariffa			
		Tritello 2.a	“ 27	“ “	
		Tritello 3.a	“ 18	“ “	
		Semola		“ “	
1765 (giugno)	paoli 21 la mina	Pan lavato	q. 48	lb. 6	on. 2
		Pagnotte	b. 2	---	“ 6
		Pan di taglia	q. 40	“ 6	“ 8
		Tritello 1.a	b. 45	il quarto	
		Tritello 2.a	“ 33	“ “	
		Tritello 3.a	“ 22	“ “	
		Semola	“ 10	“ “	
30 luglio (dopo il saggio)		Pan lavato	q. 48	lb. 5	on. 8
		Pagnotte	“ 10	---	“ 6
		Pan di taglia	q. 40	“ 6	“ 8
		Tritello 1.a	b. 45	il quarto	
		Tritello 2.a	“ 33	“ “	
		Tritello 3.a	“ 22	“ “	
		Semola	“ 10	“ “	
		Pan tutta farina	q. 48	lb. 6	on. 10
1766	sc. 3 la mina	In città:			
		Pagnotte bianche	q. 7	lb.---	on. 6
		Pan tutta farina	“ 48	“ 6	-----
		In campagna:			
		Pan tutta farina			
		con la semola	q. 48	lb. 6	-----
1767	paoli 21 la mina	Pagnotte bianche	b. 1 e ½		on. 6
1768	sc. 1:50 la mina	Pan lavato	q. 48	lb. 7	on. 10
		Pagnotte	“ 7	“ ---	“ 6
		Pan di taglia	“ 40	“ 8	“ 6
		Tritello 1.a	---		
		Tritello 2.a	b. 20	il quarto	
		Tritello 3.a	-----		

Anno	Spiano	Tariffa			
		Semola	“ 8	“	“
		Pan tutta farina	q. 48	lb. 9	on. 2
1769	sc. 1:50 la mina	Pan lavato	q. 48	lb. 7	on. 10
		Pagnotte	“ 7	“ ---	“ 6
		Pan di taglia	“ 40	“ 8	“ 6
		Semola	b. 5	il quarto	
1770	sc. 1:30	Pan lavato	q. 48	lb. 8	on. 6
		Pagnotte	“ 6	“ ---	“ 6
		Pan di taglia	“ 40	“ 9	“ 3
		Tritello 1.a	b. 22	il quarto	
		Tritello 2.a	-----		
		Tritello 3.a	“ 12	“ “	
		Semola	“ 7	“ “	

*Il prezzo delle pagnotte è relativo ad un paio.

Abbreviazioni:

- q.= quattrini
- sc.= scudi
- b.= baiocchi
- lb.= libbra
- on.= once
- 1.a= prima
- 2.a= seconda
- 3.a= terza

2. Tra carità e piccolo credito agrario. I monti frumentari in Umbria nell'Ottocento

In questi ultimi anni, complice sicuramente la recente riforma attuata in Italia in materia di assistenza pubblica, si assiste anche nel nostro paese ad una fioritura di studi sul pauperismo, sulle istituzioni e le ideologie assistenziali. Al fervore delle ricerche contribuiscono anche studiosi stranieri, interessati soprattutto a forme di assistenza organizzate in Italia e divenute poi, tra tardo Medioevo e Rinascimento, modello negli altri stati europei. Gli interventi stimolanti di studiosi stranieri insieme alla collocazione prevalentemente urbana degli studi e delle ricerche appaiono, in questa fase, due degli elementi più caratterizzanti la storia dei poveri e delle forme di assistenza negli stati italiani tra XV e XIX secolo¹.

Pur nella consapevolezza che era soprattutto nel contesto urbano che il pauperismo raggiungeva le sue punte più acute e drammatiche, il caso umbro, ad una analisi attenta, sembra rivelare come non vada trascurato di esaminare anche il pauperismo e le forme assistenziali della campagna sia nel rapporto con la realtà assistenziale della città che con il potere centrale, nei ripetuti tentativi, da parte di quest'ultimo, di razionalizzare e centralizzare l'universo assistenziale².

1. Impossibile citare in questa sede tutta la bibliografia sull'argomento, ci limiteremo a ricordare solo il volume G. Politi, M. Rosa, F. Della Peruta (a cura di), *Timore e Carità. I poveri nell'Italia moderna*. Atti del convegno *Pauperismo e assistenza negli antichi stati italiani* (Cremona, 28-30 marzo 1980), Annali della Biblioteca statale e libreria civica di Cremona, XXVII-XXX, 1982, che permette una verifica degli studi in corso nel nostro paese. Tra le rassegne recenti basta segnalare G. Assereto, *Pauperismo e assistenza. Messa a punto di studi recenti*, in "Archivio Storico Italiano", CXLI, 1983, pp. 253-271. Appartengono a due autori inglesi i saggi di maggior respiro sulla povertà, cfr. B. Pullan, *Poveri, mendicanti e vagabondi (secoli XIV-XVII)*, in C. Vivanti - R. Romano (a cura di), *Dal feudalesimo al capitalismo, Storia d'Italia, Annali*, I, Einaudi, Torino, 1978, pp. 981-1047 e S. J. Woolf, *La formazione del proletariato (secoli XVIII-XIX)*, in C. Vivanti, R. Romano (a cura di), *Dal feudalesimo al capitalismo*, cit., pp. 1049-1078. Un esempio della riflessione che la riforma dell'assistenza pubblica ha avviato all'interno degli enti locali è dato dalla pubblicazione di alcuni cataloghi relativi a mostre iconografiche e documentarie, cfr. *Poveri e assistenza a Cremona tra medioevo ed età moderna*, mostra documentaria a cura dell'Archivio di Stato e del Comitato Amministrativo I.P.A.B. di Cremona, Linograf, Cremona, 1980; *Arte e Pietà. I patrimoni culturali delle Opere Pie*, mostra a cura di Regione Emilia Romagna, Istituto per i Beni Culturali, CLUEB, Bologna, 1980, ed inoltre il recente volume di P. Grimaldi, R. Grimaldi, *Il potere della beneficenza. Il patrimonio delle ex opere pie*, Franco Angeli, Milano, 1983.

2. Anche recentemente, durante una tavola rotonda dedicata al pauperismo romano, Mario Rosa sottolineava l'esigenza di non trascurare il rapporto tra la realtà urbana e la realtà rurale, commisurandola alla evoluzione sociale, economica e culturale nei secoli dell'età moderna, nella

Da una parte il configurarsi dell'Umbria come una regione di non vasta estensione, costituita dall'unione di aree economicamente, socialmente e culturalmente diverse, gravitanti verso l'esterno, dall'altra la mancanza di strutture assistenziali capaci di polarizzare interamente il flusso dei poveri e la conseguente dispersione nel contesto territoriale di istituti assistenziali, con precise aree di gravitazione, pone l'esigenza di effettuare l'indagine, per delineare una storia dell'assistenza in Umbria, proprio sul territorio e sulle sue strutture³.

Precisamente in quest'ambito si colloca il presente contributo che, facendo seguito ad altri lavori già editi⁴, tende ad esaminare alcune strutture assistenziali delle campagne umbre, in particolare i monti frumentari, in primo luogo in rapporto alla loro efficienza e alla rispondenza a specifiche esigenze del territorio e successivamente alle direttive, amministrative e morali, emanate dai vescovi, in particolare da Gioacchino Pecci, vescovo di Perugia, in un periodo storico, quello tra Restaurazione e Unità, che vede delinearsi i primi tentativi di trasformare i monti frumentari da istituti di beneficenza rurale in istituti di piccolo credito agrario.

I monti frumentari, come è noto, appaiono in molte regioni d'Italia, specialmente centrale, verso la fine del XV secolo. Anche essi, al pari dei monti di pietà, rappresentano i segni delle iniziative religiose e sociali del francescanesimo del Quattrocento. Pur tuttavia intorno ad essi non si fece rumore: così lontano da essi restarono i cla-

prospettiva di indagini soprattutto locali sostenute dalla consapevolezza delle notevoli varianti regionali. I vari interventi di quella tavola rotonda sono ora in *Poveri ed emarginati, un problema religioso*, in "Ricerche per la storia religiosa di Roma", 3, 1979, pp. 11-18.

3. All'analisi delle peculiarità della realtà dell'Umbria, dall'età antica a quella contemporanea, è stato dedicato il X Convegno di Studi Umbri, *Orientamenti di una regione attraverso i secoli: scambi, rapporti, influssi storici nella struttura dell'Umbria*, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Perugia, 1978. Già allora tre articoli relativi all'assistenza e al pauperismo sottolineavano il carattere preciso e determinato del caso umbro, cfr. M. C. Giuntella, *Aree di gravitazione, fenomeni di transito, stabilità e mobilità della popolazione in relazione alle strutture assistenziali in Umbria nel Settecento*, in *Orientamenti di una regione attraverso i secoli*, cit., pp. 589-599, L. Proietti Pedetta, *Una fonte per la storia socio-religiosa in Umbria nel XVI e XVII secolo. Le visite apostoliche e pastorali nelle diocesi di Foligno, Assisi e Orvieto*, in *Orientamenti di una regione attraverso i secoli*, cit., pp. 543-565, L. Cajani, *Decentramento e riforma dell'assistenza agli esposti in alcune province dello Stato Ecclesiastico nel Settecento*, in *Orientamenti di una regione attraverso i secoli*, cit., pp. 255-272. Per un riepilogo dei temi trattati e un ulteriore orientamento si può vedere adesso la rassegna M. C. Giuntella, L. Proietti Pedetta, M. Tosti (a cura di), *Modelli di povero e tipologie di assistenza nell'età moderna in Italia centrale*, in "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", XXXVIII, n. 2, 1984, pp. 486-498.

4. Ci riferiamo in particolare al saggio: M. Tosti, *Poveri, carestia e strutture assistenziali nello Stato della Chiesa: il caso di Perugia (1764-1767)*, in "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", XXXVII, n. 1, 1983, pp. 143-172, ed all'altro *Città e campagna e il problema del pane. La politica annonaria di Perugia nel Settecento*, edito nel volume R. Chiacchella, M. Tosti, *Terra, proprietà e politica annonaria nel perugino tra Sei e Settecento*, Maggioli Editore, Rimini, 1984.

mori delle dispute giuridiche e teologiche nate a proposito della liceità di esigere un contributo, dai richiedenti il prestito, per le spese di gestione del Monte⁵.

Si può senz'altro affermare con il Ghinato, al quale va il merito di avere proposto alla storiografia ufficiale i monti frumentari come tema integrante le conoscenze della vita economica e sociale del mondo agrario italiano nei secoli dell'età moderna, che «fu una istituzione più umile e più silenziosa, quantunque non meno benefica», rispetto ai monti di pietà ai quali tra l'altro, in alcuni casi, all'origine, si appoggiarono⁶. Infatti anche la loro nascita deve riferirsi al contesto urbano: ideati e realizzati nel tentativo di fronteggiare le frequenti crisi di approvvigionamento che interessavano le città italiane, ebbero all'inizio il carattere di un'istituzione addetta al salvataggio dei consumi, uno strumento di calmierazione del mercato del grano, e solo in un secondo tempo, durante i secoli XVII e XVIII, con la loro diffusione nei piccoli centri del territorio preferiranno privilegiare il prestito di grano per la semina, affiancando così al credito di consumo quello di esercizio⁷.

Analizzando la loro diffusione nel territorio umbro-sabino tra Cinque e Seicento possiamo verificare questa tendenza. I primi monti frumentari di cui abbiamo notizie certe furono istituiti nei centri maggiori e successivamente, quasi a macchia d'olio, si diffusero nel contado. Al 10 ottobre 1563 risale l'atto di fondazione del Monte frumentario di Amelia, detto anche, dal nome del suo fondatore, Monte Mandosi, poi, a partire dalla seconda metà del Seicento, vennero istituiti altri cinque monti nelle frazioni di Foce, Macchie, Sambucetole, Monte Campano, Fornole, tutti nel territorio di Amelia⁸. Analoga successione si può registrare a Cascia dove al Monte sorto «pro manutentione Abundantiae» nell'a-

5. Sull'origine dei monti frumentari cfr. A. Ghinato, *Monte di Pietà e monti frumentari di Amelia. Origine e antichi statuti*, Edizioni Francescane, Roma, 1956; Id., *I primitivi Monti Frumentari*, Edizioni Francescane, Roma, 1963; Id., *I primi monti frumentari di fra Andrea da Faenza*, in "Antoniano", 33, 1958, pp. 423-442; M. Sensi, *Fra Andrea da Faenza istitutore dei monti frumentari*, in "Picenum Seraphicum", IX, 1972, pp. 162-257; Francesco Da Vicenza, *Monti frumentari ed ospedali eretti da s. Giuseppe da Leonessa*, in "L'Italia Francescana", 28, 1953, pp. 90-93. Molto più vasta è la letteratura sull'origine dei monti di pietà, tra i saggi più recenti ricordiamo quello di P. Prodi, *La nascita dei Monti di Pietà: tra solidarismo cristiano e logica del profitto*, in "Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento", VIII, 1982, pp. 211-224.

6. Cfr. Ghinato, *Monte di Pietà e monti frumentari di Amelia*, cit., p. 54. Sull'aspetto organizzativo dei primi monti si veda in particolare il cap. II del volume *I primitivi Monti Frumentari*, cit., pp. 47-54.

7. Cfr. Ghinato, *Monte di Pietà e monti frumentari di Amelia*, cit., pp. 53 e segg. ed anche M. Sensi, *monti frumentari e problemi agricoli a Colfiorito*, in *La società rurale marchigiana dal medioevo al novecento*, I, atti del convegno, Ancona 7- 8 dicembre 1974, Deputazione di storia patria per le Marche, Ancona, 1976, pp. 398-400; il quale attribuisce all'intraprendenza dei vescovi e di alcuni ordini religiosi, specie i Cappuccini, la progressiva diffusione dei monti frumentari nelle parrocchie di campagna.

8. Cfr. Ghinato, *Monte di Pietà e monti frumentari di Amelia*, cit., pp. 62-68.

prile del 1504 seguì, a partire dall'inizio del Seicento, l'istituzione di un monte per ogni frazione, tanto che il vescovo Lascaris, nel 1712, ne poteva elencare circa sedici⁹. La stessa dinamica, infine, possiamo verificare nel territorio di Gualdo Cattaneo dove, sempre a partire dagli inizi del XVII secolo, cominciarono a funzionare circa otto monti frumentari ad imitazione di quello che già al principio del Cinquecento operava all'interno del suddetto castello¹⁰.

Gli esempi riferiti si potrebbero moltiplicare e restano la testimonianza del processo storico che nel Cinque-Seicento interessò l'Umbria dove, in relazione alla maggiore sicurezza che lo Stato della Chiesa riuscirà ad assicurare al proprio territorio e alla presenza di una nuova classe di proprietari, precedentemente formatasi, si assiste alla progressiva uscita dei contadini dagli insediamenti urbani con il conseguente incremento dell'insediamento sparso, espressione dell'evoluzione strutturale della proprietà e del mutato rapporto contrattuale tra proprietari e contadini che vede ormai nella mezzadria la sua forma più diffusa¹¹.

Manca una storia della mezzadria umbra e ci sfuggono così le linee essenziali della sua progressiva evoluzione. Stando alle affermazioni del Desplanques, pur accanto ad altre forme contrattuali come l'enfiteusi che si mantenne soprattutto nei terreni di proprietà ecclesiastica, sarà nel secolo XVII che «sotto denominazioni talvolta diverse la mezzadria si diffonde ampiamente»¹².

Appare evidente la corrispondenza tra incremento del sistema mezzadrile nelle campagne umbre e relativa diffusione dei monti frumentari: se la mezzadria, a dirla sempre con Desplanques, rappresentò per le classi cittadine «il mezzo più sicuro per mettere le mani sulla campagna, per aumentare la produzione ed assicurarsi l'approvvigionamento»¹³, i monti frumentari, in questa fase, potrebbero

9. Cfr. A. Fabbi, *Storia e Arte nel Comune di Cascia*, Arti Grafiche Panetto & Petrelli, Spoleto, 1975, pp. 332-333; Id., *I Monti di Pietà e i monti frumentari della Valnerina*, in "Spoletium", XV, 18, 1973, pp. 39-44.

10. Cfr. APU, 1860-1870, busta 97, *Memoriale compilato a mente dell'art. 64 del Regolamento 27 novembre 1862 sulle Opere Pie in Gualdo Cattaneo*.

11. A proposito dei temi di «accentramento» e «assolutismo» nello Stato Ecclesiastico si veda P. Prodi, *Lo sviluppo dell'assolutismo nello Stato pontificio*, vol. I, Pàtron, Bologna, 1968; Id., *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, 1982; M. Caravale, A. Caracciolo, *Lo stato pontificio da Martino V a Pio IX*, in *Storia d'Italia*, vol. XIV, UTET, Torino, 1978, in particolare la parte I, *Lo stato pontificio da Martino V a Gregorio XIII*. Sulla formazione di un nuovo ceto di proprietari terrieri e sulle ripercussioni nella vita delle campagne cfr. invece A. Grohmann, *Città e territorio tra medioevo ed età moderna (Perugia, secc. XIII-XVI)*, II, *Il territorio*, Volumnia Editrice, Perugia, 1981, pp. 893-1178.

12. Cfr. H. Desplanques, *Campagne umbre. Contributo allo studio dei paesaggi rurali dell'Italia centrale*, in "Quaderni Regione dell'Umbria", II, *L'organizzazione del territorio*, Guerra, Perugia, 1975, p. 282.

13. Ivi, p. 285.

apparire come la risposta, di carattere assistenziale, delle popolazioni rurali al loro progressivo sfruttamento e immiserimento.

Questo legame mi pare bene illustrato dall'esame della situazione della parte sud-orientale del territorio perugino tra Sei e Settecento dove, già precedentemente, abbiamo riscontrato una concentrazione di monti frumentari. Ebbene in questa parte del territorio, comprendente i centri situati sulle colline che accompagnano il Tevere sulla destra e quelli lungo la valle del Nestore, furono istituiti tra fine Seicento e Settecento circa ventidue monti frumentari¹⁴. Insieme alla loro data di fondazione, piuttosto tarda, l'altra caratteristica è rappresentata dal fatto che concentrazioni così compatte non si registrano in nessun'altra parte del contado perugino e queste peculiarità sono da ricollegarsi proprio all'evoluzione strutturale della proprietà che interessò questa parte del territorio durante i secoli XVII e XVIII. In essa era prevalente la proprietà ecclesiastica, l'abbazia benedettina di San Pietro, in particolare, aveva vasti possedimenti ma proprietà appartenevano anche alle varie case religiose perugine come il monastero di Santa Maria delle Povere e di Santa Maria Maddalena. Rispetto ad altre aree dell'Umbria l'appoderamento della proprietà sembra abbia proceduto lentamente, il contratto d'enfiteusi, soprattutto se si trattava «di appezzamenti staccati», rimase, ancora alla fine del Seicento, abbastanza frequente nelle terre di S. Pietro ma sempre di più, proprio in questo secolo, gli investimenti finanziari del monastero si moltiplicheranno al fine di costruire e ristrutturare case coloniche. Parimenti rigogliosa la diffusione del contratto di mezzadria, con l'immediata intensificazione delle colture, e la pianura del Tevere si popolò di case sparse¹⁵.

Le date di fondazione di alcuni dei monti frumentari sembrano ripercorrere le fasi dell'avanzata dell'appoderamento: Castelleone 1671, Marsciano 1704, Papiano (parrocchia di S. Maria) 1717, Cerqueto 1727, Spina 1739, Pieve Caina 1740, Montepetriolo (parrocchia di S. Stefano) 1746, Castiglion Fosco 1757, Compignano 1758, S. Biagio della Valle 1761¹⁶. Se la diffusione del contratto di mezzadria, con le sue norme meticolose, il canone in natura e il conseguente aggravarsi delle condizioni di vita del contadino, sembra essere stata una delle cause principali a sostenere la dilatazione dei monti frumentari verso il territorio, tale istituzione, oltre che umile e silenziosa, pare avere avuto anche una maggiore dut-

14. Cfr. Tosti, *Città e campagna e il problema del pane*, cit., pp. 179-181.

15. Sui tipi di proprietà e di contratti vigenti nel Sei-Settecento in questa zona del contado perugino cfr. sempre Desplanques, *Campagne umbre*, cit., pp. 193-200 e p. 292; mentre sul processo di appoderamento si veda anche C. Migliorati, *Proprietà e territorio nelle mappe e nei cabrei dell'Abbazia di San Pietro di Perugia (secoli XVI-XVIII)*, in *Fonti per lo studio del paesaggio agrario*, atti del III Convegno di storia urbanistica. Lucca, 3-5 ottobre 1979, CISCU, Lucca, 1981, pp. 266-267.

16. Cfr. Tosti, *Città e campagna e il problema del pane*, cit., pp. 179-181, ed inoltre presso l'ACAP, il volume della *Visitationes Cittadini*, XXXV, 1819.

tilità rispetto ad altre strutture assistenziali. La loro massiccia presenza, oltre che nelle zone classiche della mezzadria, presso fasce di territorio, come la montagna spoletina, dove invece era prevalente la piccola proprietà contadina¹⁷ insieme alla capacità di adattamento, testimoniata dall'esame degli statuti, alle varie realtà rurali in cui operavano, per cui talvolta potevano esercitare solo credito di esercizio, altre volte solo credito di consumo e spesso diventare veri e propri dispensatori di carità, conferisce ai monti frumentari, per lo meno per tutto il Sei-Settecento, più un'immagine di istituti di beneficenza rurale che di piccolo credito agrario.

Restano da chiarire, brevemente, i motivi di alcune singolari discordanze e tentare di comprendere come mai in apparenti, simili, situazioni di struttura della proprietà, di sistema colturale e di regime contrattuale, si riscontrano, talvolta, anomalie nella presenza dei monti che sembrano privilegiare certe zone del territorio rispetto ad altre di uguali caratteristiche. Premesso che non si può dare una soluzione a tale problema se non studiando uno per uno i singoli casi, tuttavia, sulla base della documentazione raccolta, possiamo tentare di formulare alcune motivazioni generali, indicatrici di certe linee di tendenza piuttosto che esaurienti interpretazioni del problema.

In primo luogo non si deve sottovalutare l'emulazione che sostenuta da uno spirito campanilistico, non del tutto scomparso nei paesi delle campagne umbre, può avere avuto, insieme naturalmente alla valutazione dei benefici effetti dell'istituzione, un ruolo importante nella volontà di istituire un monte frumentario¹⁸. Indubbiamente maggior peso ebbe l'attività delle Confraternite, nella maggioranza dei casi i monti frumentari devono la loro nascita proprio all'azione dei confratelli di alcune compagnie, prime fra tutte quelle del Rosario e del Sacramento. «Un deposito della pietà del popoli fatto a Cristo» definiva i monti frumentari un parroco della diocesi di Perugia verso la metà del XIX secolo: infatti il capitale iniziale per acquistare il grano veniva fornito soprattutto dalle elemosine e dalla vendita di cera¹⁹. Abbastanza

17. La mappa della ripartizione della proprietà contadina in Umbria, con alcuni cenni relativi alla sua evoluzione, è stata tracciata da Desplanques, *Campagne umbre*, cit., pp. 228-241. Sulla diffusione dei monti frumentari nella zona della montagna spoletina vedi Fabbì, *I Monti di Pietà e i Monti Frumentari della Valnerina*, cit.

18. Significativa appare la circostanza che in alcune delle comunità con scarso numero di abitanti, ma con due distinte parrocchie, esistevano due monti frumentari. Così era a Montepetriolo, nel contado perugino, che in base allo stato delle anime dell'anno 1767 contava circa 379 anime e dove, nel 1746, venne fondato un monte frumentario, nella parrocchia di Santo Stefano, ad opera dei priori della Società del SS.mo Sacramento, mentre alcuni anni più tardi saranno i priori della Società della Morte, nella parrocchia di S. Lorenzo, ad istituire il secondo monte frumentario della comunità. Vedi in ACAP, *Visitationes Cittadini*. XXXV, 1819, c. 18v e c. 19v.

19. La lettera era del parroco di S. Apollinare e si trova in ACAP, *Carte Pecci, Luoghi Pii*, fasc. *Monti frumentari*. Oltre che dalle visite pastorali, notizie relative all'origine dei monti frumentari in Umbria si possono ricavare dalle carte dell'Archivio della Prefettura dell'Umbria, in particolare nelle

frequenti furono anche i casi in cui il capitale necessario a comprare il grano per istituire il monte venisse recuperato dall'amministrazione di «Comunanze» o proprietà collettive, presenti in quasi tutti i comuni dell'Umbria ma con maggiore intensità, secondo il Catasto Piano del 1782, presso i comuni di Norcia-Preci, Cascia, Sant'Anatolia, Scheggino, nella montagna spoletina e in Valnerina, appunto, dove particolarmente massiccia era la presenza dei monti frumentari²⁰.

Abbastanza numerosi sono ormai gli studi locali che testimoniano l'attività di questi istituti, anche presso i più sperduti centri del territorio, tuttavia il più delle volte essi si limitano alla mera descrizione dei fatti, aliena da ogni interpretazione, magari all'edizione degli statuti del monte, ma presentano gravi lacune sotto il profilo socio-economico e scarsa attenzione ai rapporti tra popolazione - territorio - risorse - monti frumentari, in particolare là dove circostanze favorevoli hanno permesso la conservazione negli archivi di una cospicua serie di registri che meglio di ogni altro tipo di documentazione permettono la verifica dell'attività dell'istituto²¹.

In mancanza di studi precisi dobbiamo accontentarci di alcune considerazioni che si possono dedurre dall'esame delle visite pastorali. Esse, in generale, insieme alle relazioni *ad limina* permettono, se esaminate per un lungo periodo, oltre che un censimento dei monti frumentari operanti nel territorio e la raccolta di notizie circa l'origine, il capitale e il funzionamento dell'istituto anche una analisi degli interventi dei vescovi e quindi, attraverso l'esame dei decreti emanati, dei tentativi, più o meno riusciti, di sottoporre al controllo diocesano l'attività assistenziale dei monti²².

buste 45, 89, 97, 99, 101, 109, 113, 115, 118, 121, 122, 123, 128, 130, 133, 136, 140, 152, 153, 155; con l'avvertenza tuttavia che non sempre le notizie riferite dimostrano un fondamento storico. Nella maggioranza dei casi infatti i presidenti delle Congregazioni di Carità denunciarono la perdita delle tavole di fondazione e di qualsiasi altro documento che potesse far luce sull'origine dell'istituzione, limitandosi ad affermare che il Monte esisteva «da tempo immemorabile», oppure a riportare testimonianze orali «dei vecchi del paese». Altri presidenti, invece, inviarono scritti sommari circa la natura e l'origine dei monti, cfr. in particolare il *Memoriale* del presidente della Congregazione di Carità del comune di Concerviano, nel circondario di Rieti: «L'oggetto di questi istituti, riconosciuti di fatto, e non di diritto, e non di scritto originale, per la forza dei tempi e delle cose fu sempre ed è tuttora un titolo misto di servizio religioso parziale e di sovvenzione per la sementa dei grani, ed in qualche circostanza imperiosa di sollevamento all'estrema indigenza di alcuni». Ivi, b. 109.

20. Anche i dati sulla consistenza della proprietà collettiva in Umbria sono riferiti da Desplanches, *Campagne umbre*, cit., p. 249. Probabilmente fu proprio la combinazione dei due elementi, proprietà collettiva e piccola proprietà contadina, che riuscì a conferire a questa zona dell'Umbria un complesso di caratteristiche, organizzative e strutturali, tali da consentire uno sviluppo dei monti frumentari difficilmente riscontrabile in altre parti della regione.

21. Si distingue proprio per l'attenzione che l'autore dimostra verso il contesto demografico e socio-economico in cui operavano i monti il lavoro di Sensi, *Monti frumentari e problemi agricoli a Colfiorito*, cit.

22. Sull'utilizzazione delle visite pastorali e delle relazioni *ad limina* come fonte per un'indagine socio-religiosa sono fondamentali le indicazioni contenute negli studi pubblicati nella collana,

In linea di massima il controllo dell'autorità ecclesiastica non riuscì ad ottenere risultati significativi. L'approssimazione e il disordine amministrativo, che in certi casi determinarono la fine dell'istituzione, risultano essere i rimproveri più frequenti rivolti dai vescovi agli amministratori. Scarsa puntualità nella restituzione del grano, pigrizia e inefficienza nel ricambio annuale del capitale del monte, confusione nella contabilità e, talvolta, assenza di registrazione dei prestiti risultano i casi più frequenti di disordine; cosa, quest'ultima, abbastanza comprensibile considerando che le operazioni avvenivano esclusivamente in ambito parrocchiale, un microcosmo dove tutti erano al corrente dei prestiti di grano effettuati, ma che insieme ad altri elementi rilevati, come i ripetuti divieti fatti ai «montisti» di prestare il grano per altri usi o ad altre categorie sociali non contemplate nello statuto oppure di non offrire essi stessi la «sicurtà» necessaria ad ottenere il prestito, fanno intendere come, in alcuni casi, esisteva la tendenza ad una gestione privata dell'istituto assistenziale, un'amministrazione che diventava privilegio riconosciuto di quegli individui che potevano vantare, all'interno della comunità, un certo grado di alfabetizzazione.

Naturalmente tale processo, che al suo apice consegnò la gestione di alcuni monti frumentari nelle mani di una famiglia o di un ristretto consorzio di individui, ebbe tempi e modalità di sviluppo variabili da comunità a comunità e comunque non interferì, in base alla documentazione raccolta per alcuni monti frumentari, nella capacità dei medesimi di affrontare le continue crisi di sussistenza che interessarono le campagne umbre nei secoli XVII e XVIII. Anzi, in alcuni casi, contribuirono a rendere meno acuta la punta della miseria, soprattutto nei centri più remoti e sperduti del territorio dove la fame raggiungeva le sue espressioni più crudeli²³.

Una tappa fondamentale di tale processo, che ebbe origine già alla fine del Settecento, fu percorsa durante gli anni della dominazione francese²⁴. Da una par-

diretta da G. De Rosa, *Thesaurus ecclesiarum Italiae recentioris aevi (secoli XVIII-XX)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1969; inoltre, si veda A. Cestaro (a cura di), *Studi di storia sociale e religiosa. Scritti in onore di G. De Rosa*, Ferraro Ed., Napoli, 1980; *La società religiosa nell'età moderna*, atti del convegno di storia sociale e religiosa, Capaccio-Paestum, 18-21 maggio 1972, Guida Ed., Napoli, 1973 e infine G. De Rosa, *Vescovi, popolo e magia nel Sud. Ricerche di storia socio-religiosa dal XVI al XIX secolo*, Guida Ed., Napoli, 1982, in particolare le pp. 423-447. Sull'impiego delle stesse fonti per censimenti o indagini statistiche cfr. invece M. Rosa (a cura di), *Problemi e ricerche per le carte ecclesiastiche dell'Atlante Storico Italiano dell'età moderna*, atti del convegno di Bari, 3-4 novembre 1970, Sansoni Ed., Firenze, 1972.

23. Cfr. Tosti, *Poveri, carestia e strutture assistenziali*, cit., pp. 165-166; ad analoghe considerazioni, studiando la realtà dell'Italia meridionale, è pervenuta M. A. Rocchina, *Mercati dei grani e carestie in Basilicata nell'età moderna*, in "Ricerche di Storia sociale e religiosa", XIII, 25-26, 1984, p. 242.

24. Anche in questo caso gli anni successivi alla grande carestia del 1764-1767 sembrano essere stati determinanti nell'avvio del processo. Infatti la necessità di riequilibrare i bilanci dei monti, dopo gli anni della fame, ebbe come conseguenza il coinvolgimento nella loro gestione di un numero sempre maggiore di individui, nel tentativo di creare un consenso più ampio possibile alla

te le crescenti esigenze di approvvigionamento del territorio generate dai francesi, dall'altra la latitanza, anche per lunghi periodi, delle autorità ecclesiastiche dalle diocesi e la conseguente mancanza di direttive chiare e precise, agevolarono questa tendenza alla laicizzazione dei monti; un andamento comune, d'altra parte, anche alle confraternite ed alle altre opere pie²⁵.

Il panorama della Restaurazione ecclesiastica in Umbria delineato dal Pásztor attraverso la lettura della corrispondenza tra i vescovi e la Congregazione della Riforma, istituita da Pio VII pochi giorni dopo il suo ritorno a Roma, offre solo alcune informazioni relative all'organizzazione caritativo-assistenziale²⁶.

Per quanto riguarda i monti frumentari, già ridotti in cattive condizioni dalle crisi annonarie e dalle soppressioni verificatesi in seguito all'occupazione francese, dovettero, proprio nei primi anni della Restaurazione, affrontare una più grave carestia che spesso impedì la restituzione delle quantità di grano prestate. Inoltre in quelle località dove in seguito alla carestia si manifestò anche un'epidemia di tifo petecchiale, come nel territorio perugino, l'alta mortalità rese inefficace qualsiasi provvedimento finalizzato a recuperare il capitale dei monti²⁷.

Gli archivi conservano molte testimonianze di povera gente che, impossibilitata a restituire il grano, implorava il vescovo di essere liberata dall'obbligo²⁸. Non

rinascita del monte frumentario, mentre l'emergere di nuovi elementi, legati a quel processo di rialzo dei prezzi dei beni di consumo che si colloca in generale in Europa proprio nella seconda metà del Settecento, insieme alla trasformazione, in senso liberista, della politica annonaria di alcuni degli stati italiani, resero i monti frumentari elementi fondamentali dell'approvvigionamento e del mercato del grano. Per i monti frumentari della diocesi perugina cfr. la visita pastorale di mons. Amadei (XXVIII) e soprattutto le disposizioni emanate dal medesimo il 15 ottobre 1768.

25. Vedi a tal proposito A. Gambasin, *Gerarchia e laicato in Italia nel secondo Ottocento*, Editrice Antenore, Padova, 1969; più in particolare G. Verucci, *Chiesa e società nell'Italia della Restaurazione (1814-1830)*, in "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", XXX, 1, 1976, pp. 25-72. Per una storia delle Confraternite intesa come chiave di interpretazione della vita della società cittadina in età moderna cfr. E. Grendi, *Le confraternite come fenomeno associativo e religioso*, in C. Russo (a cura di), *Società, Chiesa e vita religiosa nell'Ancien Régime*, Guida Editore, Napoli, 1976, pp. 115-186.

26. Cfr. L. Pásztor, *Per la storia dell'Umbria nell'età della Restaurazione: organizzazione ecclesiastica e vita religiosa*, in *Prospettive di storia umbra nell'età del Risorgimento*, atti dell'VIII convegno di Studi Umbri, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Editoriale Umbra, Perugia, 1973, pp. 86-87.

27. Sul male contagioso che nel 1816-1817 toccò una vasta zona attorno a Perugia cfr. L. Tittarelli, *Sulle crisi di mortalità in Perugia nei secoli XVII-XVIII e XIX*, in "Quaderni dell'Istituto di Statistica dell'Università degli Studi di Perugia", 1, 1977, pp. 65-71; C. Massari, *Saggio storico-medico sulle pestilenze di Perugia e sul governo sanitario di esse dal secolo XIV fino ai giorni nostri*, tipografia Baduel da Vincenzo Bartelli, Perugia, 1838, pp. 141 e segg., ora in S. Laureti (a cura di), *Saggio storico-medico sulle pestilenze di Perugia e sul governo sanitario di esse dal secolo XIV fino ai giorni nostri di Cesare Massari*, Morlacchi, Perugia, 2021.

28. Presentiamo due di queste suppliche conservate presso l'AVCP, *Carte sparse, 1814-1840*, fasc. *Monte frumentario*: «Girolama e Domenica Scaravelli, miserabili, avanzate in età e senza salute da

pare invece che sia esistito in Umbria un problema di restituzione dei monti all'amministrazione ecclesiastica; il 21 luglio 1814 mons. Giambattista Lambruschini, vescovo di Orvieto, inviò una notificazione per la riapertura dei monti frumentari. Il prelado, constatata la rovina di tali istituti «tanto vantaggiosi per i poveri», ordinava in tutta la diocesi la riapertura di quelli che avevano cessato l'attività; provvisoriamente venivano confermati gli amministratori che erano in carica al momento dell'arrivo dei francesi, in caso di loro mancanza spettava al vicario foraneo nominare gli amministratori, avendo cura di sceglierli fra «soggetti meritevoli»²⁹.

I «montisti» dovevano redigere un inventario dei beni posseduti dal monte ma soprattutto curare, entro la fine del mese di agosto, il recupero del grano prestato con l'aggiunta della relativa elemosina; se i debitori non erano in grado di assolvere al loro obbligo era necessario chiederne ragione a coloro che avevano offerto «la sicurtà»; coloro i quali avessero puntualmente restituito il grano avrebbero beneficiato di una «ragionevole indulgenza», al contrario sarebbero stati perseguiti per vie legali³⁰.

Se una difficoltà si pose in quegli anni fu, forse, quella di reperire gli amministratori, infatti quasi nessuno voleva addentrarsi nell'impresa, che appariva disperata, di recuperare i crediti accumulati negli anni passati dai monti frumentari. A Città della Pieve il capitale del Monte prima dell'arrivo dei francesi ammontava a 984 staja; nel 1810, per saldare alcuni debiti contratti nell'affitto dei magazzini del grano, furono vendute 13 staja di grano; nel 1814, in base all'inventario, il capitale era quindi di 971 staja, ma interamente in polizze, la maggior parte inesigibili poiché un buon numero di debitori e di coloro che avevano garantito il prestito o erano morti o emigrati oppure ridotti talmente in miseria da non poter restituire il grano e versare inoltre l'elemosina dovuta al Monte per diversi anni³¹.

potersi procacciare il cibo, abitanti in un tugurio, sono debitrice di sette staja di grano al Monte frumentario, preso dal povero padre molti anni addietro con la sigurtà di Luigi Rasoli, anch'egli in miseria perché ha allettata una figlia di male etico, chiedono al Vescovo di intercedere perché vengano liberate da tale debito». La seconda appartiene ad una vedova, Chiara Severini, con una figlia a carico e un debito di quattro staja di grano; entrambe sono scritte dai rispettivi parroci che sottoscrivono pure un attestato di veridicità. Notizie dettagliate sull'attività del Monte frumentario e del Monte di Pietà di Città della Pieve si trovano nella tesi di laurea di M. S. Piccini, *Strutture assistenziali nella Diocesi di Città della Pieve in età moderna (1601-1860)*, relatore prof.ssa R. Chiacchella, a.a. 1983-1984.

29. Caduto Napoleone, il vescovo Becchetti, che aveva giurato fedeltà all'imperatore, rinunciò alla sede e in attesa della nomina del nuovo vescovo mons. Lambruschini, ebbe l'incarico di amministrare anche la diocesi di Città della Pieve, cfr. Pásztor, *Per la storia dell'Umbria*, cit., p. 68. La notificazione si trova in AVCP, *Luoghi pii in Città della Pieve, Notificazione sopra i Monti Frumentari*, 1814.

30. *Ibidem*.

31. Ivi, *Stato del Monte frumentario*; non era affatto migliore la situazione nella vicina diocesi di Perugia, durante la visita il vescovo trovò quasi tutti i monti frumentari in notevole difficoltà. Quel-

Il ripetersi di cattivi raccolti, in particolare negli anni 1830-1831 e 1851-1852, rese ancora più incerta la vita dei monti frumentari che sembrano stentare notevolmente a recuperare uno stabile assetto patrimoniale e di gestione dopo i disordini, i saccheggi e talvolta le soppressioni del periodo francese. Sempre a Città della Pieve, dopo circa dieci anni, l'amministratore era riuscito a recuperare appena 500 delle 971 staia di grano che costituivano il patrimonio del Monte frumentario³² mentre nella vicina diocesi di Perugia il vescovo, mons. Carlo Filesio Cittadini, nella visita pastorale compiuta negli anni 1819-1821, doveva continuamente constatare l'incapacità da parte dei debitori di soddisfare le proprie obbligazioni e raccomandava al parroco «ut diligentem debitorum efformet, eamque die festo inter Missae partis celebrationem publicet, et eosdem debitores hortatur ad restitutionem frumenti mutuati in proximo futuro tempore recollectionis tritici»³³.

Probabilmente tale situazione di confusione, tendente a sfuggire al controllo dei vescovi, rimase una caratteristica dell'attività dei monti frumentari tra Restaurazione e Unità. Così se a Spoleto, nella visita *ad limina* del 1831, il vescovo Mastai Ferretti, riguardo alle opere pie, chiedeva alle autorità romane «di approvare un suo progetto di amministrazione più accentrata e ordinata»³⁴ a Perugia, Gioacchino Pecci, durante la prima (1847-1852) e la seconda (1853-1857) visita

lo di Castelleone, un paese con 135 anime, aveva, nel 1803, un capitale di 185 mine di grano ma al momento della visita, il 16 maggio 1821, esso era molto ridotto, a causa delle «miserrimis circumstantiis praeteritorum annorum ut plurimum mutuata quantitate tritici non reddidere quinimo plures ex ipsis e vita migrarunt et eorum quoque fidejussores et plures ex paroecia discesserunt», ACAP, *Visitationes Cittadini*, XXXV bis, 1820-1821, c. 490. In altre parrocchie tali circostanze avevano portato alla temporanea sospensione dell'attività del monte, cfr. *ivi*, c. 533v; Monte frumentario di Poggio Aquilone: «In hac paroecia existerat olim Mons frumentarius verum tempore transactarum vicissitudinum frumentum ibi extans fuit omnino deperditum absque ulla spe illud redimendi et Montem ipsum in pristinum reducendi». In realtà poi durante la prima visita pastorale di Gioacchino Pecci sarà di nuovo in attività, cfr. *ivi*, *Visitationes Pecci*, XLI, 1847-1852, c. 56v.

32. AVCP, *Luoghi pii in Città della Pieve, Monte frumentario*, 1824. Per quanto riguarda la situazione materiale degli strati più poveri della popolazione e l'incidenza delle crisi di sussistenza cfr. P. Sorcinelli, *Miseria e malattie del XIX secolo. I ceti popolari nell'Italia centrale fra tifo petecchiariale e pellagra*, Franco Angeli, Milano, 1979.

33. Carlo Filesio Cittadini fu vescovo di Perugia dal 1818 al 1845 e durante il suo episcopato portò a termine cinque visite pastorali. Le cronache ci tramandano di lui un'immagine che incarna in maniera perfetta quella di un vescovo della Restaurazione, energico, poco duttile, tutto impegnato nella crociata contro la degenerazione della società. Un breve profilo del vescovo è tracciato da C. Minciotti Tsoukas, *La Restaurazione a Perugia*, in *Pio VII e il card. Consalvi. Un tentativo di riforma nello Stato Pontificio*, Atti del Convegno Interregionale di Storia del Risorgimento, Viterbo, 22-23 settembre 1979, Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano-Comitato di Viterbo, Viterbo, 1981, pp. 16-18.

34. Citato in Verrucci, *Chiesa e società nell'Italia della Restaurazione*, cit., p. 43. Sulla Restaurazione a Spoleto cfr. anche R. Chiacchella, *Il Cardinale Francesco Canali (1764-1835)*, in «Atti e Memorie della Società Tiburtina di Storia ed Arte», LI, 1978, pp. 28-35.

pastorale, concentrerà tutta la sua attenzione e la sua energica volontà nel tentativo di «riconfermare ordine e disciplina», in particolare nei confronti dell'attività delle confraternite, ma più in generale, come vedremo, in tutto il settore caritativo-assistenziale³⁵.

Si tratta di una tendenza generale della vita della Chiesa nell'età della Restaurazione che contro il progressivo processo di secolarizzazione della società cristiana tenta, attraverso l'organizzazione e il disciplinamento delle norme giuridiche e amministrative, un maggiore accentramento e una più attenta vigilanza in tutti i settori della sua attività³⁶.

Purtroppo la storia delle diocesi umbre tra Restaurazione e Unità è tutta da scrivere e, a parte il lavoro del Pásztor che s'interessa soprattutto dell'attività dei vescovi umbri nei confronti del clero regolare e secolare³⁷, ci sfugge la portata e il risultato di quelle linee generali di «razionalizzazione della vita religiosa», delineate dal Verucci³⁸ e intraprese dalla gerarchia ecclesiastica in tale periodo.

In una regione dalle caratteristiche prevalentemente rurali sicuramente non secondaria dovrebbe essere stata l'azione pastorale nelle campagne, oltretutto in linea con la tendenza generale manifestata dai vescovi italiani nell'età della Restaurazione a «privilegiare» come settore d'intervento proprio il territorio³⁹. In Umbria i monti frumentari, per la loro capillare presenza e per la loro attività, rappresentavano, anche in tale periodo, l'aspetto più rilevante nel campo caritativo-assistenziale rurale; rimedio ancora efficace alle miserie e ai problemi, vecchi e nuovi, delle campagne umbre per le quali il periodo francese sembra aver portato una ventata di novità.

Il breve spazio di anni non aveva permesso la realizzazione di importanti progetti, tuttavia varie commissioni tecniche avevano promosso, e talvolta attuato, numerose iniziative nel settore zootecnico, dove «era stato introdotto il sistema

35. Cfr. L. Proietti Pedetta, *I primi interventi di Gioacchino Pecci, vescovo di Perugia: le confraternite laicali (1852-1859)*, in "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", XXXVI, 1983, 2, pp. 472-490; non mancano studi specifici sul suo episcopato: Stanislao da Campagnola, *La «Restaurazione pontificia» del 1849-51 nel «commissariato straordinario umbro sabino»*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia", sez. Studi Storico-Antropologici, vol. XVIII, n.s., 1980-1981, pp. 91-114; M. Lupi, *La formazione dei chierici nel seminario di Perugia durante il primo periodo dell'episcopato di Gioacchino Pecci (1846-1860)*, in *Problemi della Storia della Chiesa dalla Restaurazione all'Unità d'Italia*, atti del VI convegno di aggiornamento, Pescara 6-10 settembre 1982, Edizioni Dehoniane, Napoli, 1985, pp. 281-320.

36. Oltre ai saggi contenuti negli atti del Convegno *Problemi della Storia della Chiesa*, cit., cfr. Verucci, *Chiesa e società nell'Italia della Restaurazione*, cit.; G. Martina, *La Chiesa nell'età del liberalismo*, vol. III, Morcelliana, Brescia, 1978.

37. Cfr. Pásztor, *Per la storia dell'Umbria*, cit.

38. Verucci, *Chiesa e società nell'Italia della Restaurazione*, cit.

39. Ivi, p. 72.

del miglioramento delle varie razze bovine con incroci selezionati»⁴⁰, nei sistemi di coltivazione della vite, del gelso, della canapa e del lino e introducendo anche, come nel territorio perugino, nuove colture come quella dello zafferano⁴¹.

Mentre l'appoderamento compiva la sua ultima fase espansiva, interessando in maniera massiccia anche le proprietà ecclesiastiche⁴², i proprietari, più attivi e più collegati con il mercato, caratterizzato negli anni della Restaurazione dagli alti prezzi delle derrate alimentari, sono incitati ad accrescere la quota di prodotto vendibile e di conseguenza sono indotti a modificare a proprio vantaggio i contratti⁴³. Gli aggravii che i contadini subirono furono notevoli; relativamente più che nel passato aumentarono le disposizioni riguardanti la coltivazione della vite, l'uso e la conservazione della paglia e del letame per la concimazione e infine i tempi e i modi di intervento sui campi; talvolta non era necessario imporre nuovi obblighi nei contratti, «bastava accrescere quantitativamente o di fatto il peso di quelli abituali»⁴⁴.

Le condizioni di vita della popolazione rurale subirono un notevole peggioramento, testimoniato in alcune righe della relazione che la Commissione di Beneficenza, istituita dal vescovo di Perugia nel 1853, inviò nel giugno del 1854 allo stesso Pecci⁴⁵. La Commissione, dopo un'ampia analisi della situazione as-

40. Minciotti Tsoukas, *La Restaurazione a Perugia*, cit., pp. 5-6; ed inoltre presso l'ASP, nell'ASCPg, *Impero Francese*, b. 327, Corrispondenza, prospetti statistici, disposizioni in merito all'agricoltura, 1810-1813; e b. 328, Rapporti sull'agricoltura, 1811-1814, c.s.

41. *Ibidem*.

42. Naturalmente l'espansione dell'appoderamento ebbe ritmi diversi a seconda delle zone e in linea generale, secondo il Desplanques, dopo una prima fase di avanzamento, da collocare nel secolo XVI, fece registrare un sensibile rallentamento durante il XVII secolo per poi riprendere, in maniera intensa, nei secoli XVIII e XIX, cfr. Desplanques, *Campagne umbre*, cit., pp. 292-293. Una sommaria analisi delle *Carte Pecci* ha messo in evidenza lo sforzo degli enti ecclesiastici verso questa direzione. Numerose erano le richieste di autorizzazione a creare debiti per costruire case coloniche oppure per razionalizzare le unità poderali, accorpando la proprietà intorno al nucleo poderale maggiore, cfr. ACAP, *Carte Pecci*, VV e RR, fase. 5-9, 1854-58, III, fasc. 7: Istanza del canonico Laurenzi che chiedeva di creare un debito di 350 scudi, sulla prebenda canonica, per fabbricare una casa colonica e ridurre a colonia varie terre non appoderate (maggio 1856).

43. Sugli aspetti generali di tale processo cfr. M. Romani, *Storia economica. nel secolo XIX*, Il Mulino, Bologna, 1982, in particolare i cap. III e IV della Parte prima. Il Romani distingue, specie per l'Italia del Nord, un primo decennio di rialzo dei prezzi e poi un periodo di stagnazione, ma con deteriorato potere di acquisto, soprattutto dei salariati, e questo in pratica per tutto il periodo della Restaurazione, fino al corso forzoso. Sull'inasprimento dei patti colonici cfr. G. Giorgetti, *Contadini e proprietari nell'Italia moderna. Rapporti di produzione e contratti agrari dal secolo XVI a oggi*, Einaudi, Torino, 1974, pp. 292-301.

44. *Ivi*, p. 298.

45. Cfr. ACAP, *Carte Pecci. Oggetti Vari*, II, fasc. VI; *Commissione di beneficenza per sollevare i poveri nella presente stagione (1853-1854)*, la relazione porta la data del 30 giugno. Sul fenomeno in generale vedi F. Della Peruta, *Aspetti sociali dell'età della Restaurazione*, in *La Restaurazione in Italia. Strutture e ideologie*, atti del XLVII congresso di Storia del Risorgimento Italiano, Istituto

sistenziale perugina, proponeva la fondazione di una *Casa a lavoro* come sicuro rimedio non solo all'ozio e all'accattonaggio ma anche

a quegli inconvenienti che pur troppo cominciano ad appalesarsi tra le campagne, ove la smania di divisione nelle famiglie si è molto accresciuta, perché molti degli individui, e forse sempre li più tristi, si vengono ritirando in città ove dal mendicare ritraggono la sussistenza per vivere oziosa e girovaga vita⁴⁶.

Il pauperismo della campagna trovava ancora una volta il punto di confluenza nella città, in particolare, forse, proprio in questo momento in cui anche una tradizionale forma di assistenza rurale, come i monti frumentari, stava attraversando un periodo di crisi e di regressione. Il clima di incipiente laicizzazione che interessò anche le strutture e le istituzioni assistenziali della campagna aveva infatti sovente trasformato i monti frumentari in centri di lucro e di speculazione⁴⁷. In alcuni casi tale situazione venne denunciata alle autorità ecclesiastiche, come a S. Apollinare piccolo centro del contado perugino, dove il parroco Giovan Battista Fumasoli, con una lettera datata 22 giugno 1850 e inviata al provicario generale, supplicava di intervenire presso il vescovo affinché prendesse «qualche deliberazione rapporto al Monte frumentario»⁴⁸. Tutta una serie di circostanze, in parte già accennate nelle pagine precedenti, fanno ritenere che il caso del Monte di S. Apollinare non sia stato isolato ma che invece rappresenti la testimonianza di una situazione diffusa e generalizzabile. Nel caso specifico il Monte risultava in mano ad un certo Tommaso Belli, «primo possidente» della parrocchia il quale, nonostante i ripetuti inviti del parroco, non voleva rendere conto della gestione dell'istituto. Scriveva il parroco nella ricordata lettera:

per la Storia italiana del Risorgimento, Roma, 1976, pp. 421- 471; Id., *Aspetti della società italiana nell'Italia della Restaurazione*, in "Studi Storici", 17, 2, 1976, pp. 27-68.

46. *Commissione di beneficenza per sollevare i poveri*, cit.

47. Anche se la fonte non è del tutto obiettiva, una proposta di riforma dei monti frumentari del comune di Gualdo Tadino avanzata da un funzionario dello Stato unitario inviato, in qualità di Commissario, a regolarizzare le opere pie di quel comune, risulta tuttavia una chiara denuncia delle possibili degenerazioni insite nell'attività dei monti. «Se vi è opera pia che non merita più un tal nome e che ora non abbia ragione di esistere è quella che si chiama Monte Frumentario, in quanto che è dimostrato dall'esperienza che la pietà si riduce ad usura e che per regola generale, tranne poche eccezioni, invece del povero agricoltore gode il frumento e i suoi frutti un ingordo speculatore che ne fa monopolio. In questo paese la prova non occorre andarla a cercare al di fuori, l'eloquenza dei fatti parla senza misteri ed i Signori Componenti del Municipio non mi vorranno fare il torto di metterlo in dubbio, perché trattasi di un fatto troppo notorio, provato e da provarsi a piacere di ognuno. Né del cattivo stato dei Monti intendo accusarne l'attuale amministratore, è lungi da me tale idea. Costato un fatto e rimando la colpa cui spetta». Cit. in APU, Serie 1, cat. 26, b. 119; la proposta porta la data del 28 gennaio 1868.

48. Cfr. ACAP, *Carte Pecci, Luoghi Pii*, fasc. *monti frumentari*.

La supplico a riformarmi l'acclusa Patente, ed a dire a Mons. Arc. Vescovo nostro che se vuole prendere qualche deliberazione rapporto al Monte Frumentario di questa Parrocchia questo sarebbe il tempo, perché è imminente la raccolta, io sono angustiato dai parrocchiani e non credo di poter in coscienza permettere ulteriormente la ritenzione del grano in deposito a pregiudizio dei poveri. È vero che fatto conoscere alla Superiorità lo stato della cosa devo stare quieto, ma sono esposto tutto il giorno ad ascoltare i fiotti e i rimproveri dei coloni che mi riguardano indolente su questo affare non vedendo alcuna risoluzione e vedendomi parziale perché è in mano del primo possidente di questa parrocchia. Per cui mi stimano pieno di rispetti umani, mentre sono inutili le mie rimostranze, le mie premure presso il Signor Belli, il quale si mostra sempre disposto a rendermi conto di detto grano, ma stante la sua indolenza, questa cosa che (secondo il mio avviso) si può fare in un quarto d'ora sono otto anni che si ventila senza darle alcun esito⁴⁹.

L'origine di tale irregolarità era comunque di vecchia data, il Belli amministrava il Monte dal 1822 e don Fumasoli, appena preso possesso della parrocchia, fu subito informato dell'esistenza del Monte frumentario, «in vistosa somma di grano», e «dell'avversione che avevano incontrato col Belli tutti i Parrochi che avevano preteso domandargli conto di questo Monte». Se in un primo momento, in seguito anche alla disponibilità dimostrata dal Belli, il sacerdote non si preoccupò molto della questione, in seguito, sentendosi «gravare la coscienza per questo affare», ne parlò al predecessore di Pecci, mons. Cittadini, ottenendo, anche da lui, ampie assicurazioni circa l'imminente emanazione di «un nuovo Regolamento» per controllare l'attività e la gestione dei monti in tutta la diocesi, prova ulteriore che lo stato di corruzione e di abuso interessava in genere un po' tutti i monti frumentari⁵⁰.

Da parte sua il Belli si difendeva affermando che un resoconto particolareggiato della sua gestione non poteva essere effettuato in quanto «nella notte del dì 11 venendo al 12 giugno 1836, (notte in cui esso trovavasi in Perugia), i ladri, mediante sfascio, s'introdussero nel suo scrittojo in S. Apollinare, dal quale venne non solo involato il libro autentico del Monte Frumentario di S. Apollinare [...] ma eziandio un libro grande della sua particolare amministrazione, scudi ventiquattro in denaro contante ed altri oggetti»⁵¹.

La sua autodifesa proseguiva accusando, a sua volta, le autorità ecclesiastiche, colpevoli, secondo lui, di non aver mai concesso l'autorizzazione a perseguire i contadini morosi⁵².

49. *Ibidem*.

50. Ivi, lettera del parroco di S. Apollinare al vescovo di Perugia, 21 marzo 1851.

51. Ivi, lettera di Tommaso Belli ai componenti la Congregazione tutrice dei luoghi pii, 29 agosto 1851.

52. Ivi. «Se il sunnominato Belli non avesse esattamente adempito con diligenza alla sua gestione, non è stata colpa sua, stante ché replicate volte ha fatto ricordare dall'altare dai RR.mi Parrochi

I componenti della *Congregazione tutrice de' luoghi pii*, istituita da Pecci con l'editto del 5 maggio 1851, non credettero alle dichiarazioni del Belli e lo costrinsero a ripristinare interamente il capitale di grano che il Monte, possedeva nel 1822, all'inizio della sua gestione⁵³.

Il disegno di istituire un organo diocesano capace di controllare «l'andamento economico di tutti e di ognuno de' pii stabilimenti» era già presente negli articoli 237 e 239 del Sinodo Diocesano pubblicato, nel 1834 dal vescovo Cittadini ma, a quanto pare, solo l'energia e la volontà accentratrice di Pecci riuscirà a concretizzarlo: in pratica la *Congregazione tutrice de' luoghi pii* diventerà lo strumento attraverso cui il vescovo perugino tenderà di realizzare il progetto di accentrare, riconducendole sotto il diretto controllo ecclesiastico, le istituzioni caritativo-assistenziali della diocesi.

L'uniformità contabile e amministrativa imposta con il regolamento del 1° giugno 1852, e la compilazione della statistica «di tutti i luoghi e cause pie della diocesi» con le «rispettive possidenze in stabili e crediti», ordinata nel marzo del 1855, rappresentarono due dei momenti più importanti dell'azione svolta da Pecci in quest'ambito⁵⁴. La tendenza può essere interpretata anche «come una risposta al processo di laicizzazione, cui una chiesa locale più compatta e disciplinata poteva opporre una più efficace resistenza»⁵⁵, di modo che se il parroco in virtù degli *Statuti generali per le Compagnie e Prioranze della Diocesi di Perugia*, editi nel 1859, riaffermava il diritto alla presidenza delle congregazioni laicali, in

pro-tempore, cioè Tosoni, Serafini e Sodini, perché i debitori del grano del Monte Frumentario avessero fatto il loro dovere con riportare il grano da loro dovuto, unitamente alle carità consuete, in mani del custode Belli, ma questi non se ne sono mai dati d'intesa, ad onta di averli anche minacciati particolarmente dell'esecuzione rigorosa di manoregia a loro spese; manoregia peraltro che, ad onta di varie premure fatte presso la Superiorità, non poté mai l'Esponente ottenere».

53. I componenti la Congregazione tutrice dei luoghi pii, attraverso «autentici atti», riuscirono a dimostrare al Belli l'ammontare del capitale del Monte frumentario nel 1822; di conseguenza lo stesso Belli, che aveva consegnato ai nuovi depositari Pasquale Fioretti e Girolamo Cupertori, coloni nella medesima parrocchia di S. Apollinare, tra grano e polizze circa 17 staja e 4 coppe di frumento, fu costretto «a rimettere in pristino come a detta epoca anno 1822 il capitale di detto Monte aggiungendo alle staja 17 coppe 4 grano concio colmo già consegnato altre staja 7 coppe 4 concio colmo formando così il quantitativo come sopra di staja 25 grano concio colmo». La riconsegna che doveva avvenire «non più tardi del mese di aprile del venturo anno 1852» fu fatta invece dal Belli solo nei primi giorni del mese di luglio, dopo il raccolto. *Ibidem*.

54. Ivi, *Stampe varie, 1846-1879, Circolare ai reggitori ed amministratori di tutti i Luoghi Pii della città e diocesi di Perugia*, Perugia, dall'Episcopio 1° giugno 1852; *Appunti per la compilazione della statistica di tutti i Luoghi e Cause pie della diocesi*, inviati ai parroci che in occasione della visita pastorale dovevano «dare completa evasione ai vari quesiti» presentati. Sulle funzioni e le competenze riservate alla Congregazione tutrice cfr. *Editto sulla nuova Congregazione tutrice de' Luoghi Pii*, Tipografia di Vincenzo Santucci, Perugia, 1851.

55. Proietti Pedetta, *I primi interventi di Gioacchino Pecci*, cit., p. 485.

campagna, attraverso i *Regolamenti sui Monti Frumentari*, pubblicati nel 1854, affermava un'assoluta autorità circa la gestione dei medesimi⁵⁶. Al parroco, infatti, in base all'art. 1, spettava la presidenza del monte ed era pure di sua competenza l'elezione dei due amministratori, denominati «montisti», comunque sempre sottoposti alla sua autorità. Minuziosa diventava, nei rimanenti quattordici articoli, la descrizione delle modalità di gestione, in particolare notevole attenzione venne dedicata al momento del credito:

5 - Non potrà prestarsi il grano a quelli che non esibissero una idonea sicurezza solidale, che non potrà accettarsi di parenti che convivono insieme con quelli che chiedono il grano, ovvero un pegno del valore intrinseco di un terzo di più del grano prestato, avuto riguardo al prezzo del grano allora corrente. Quegli che riceverà il grano in prestito dovrà emettere l'obbligazione di restituire il grano alla futura raccolta colla esibita della sicurezza o di pegno mediante la Polizza sottoscritta dal debitore, dalla sicurezza, dai montisti, dal parroco e da due testimoni secondo la modula che si riporta in fine e da conservarsi tra le carte dell'amministrazione. Non potranno prendersi in pegno cose consacrate, robe di panno di lana ed armi da taglio⁵⁷.

Altrettanto particolareggiate erano le norme che stabilivano l'eventuale vendita dei pegni (art. 11) probabilmente mutate, anche queste, dal predecessore di Pecci ma che facevano parte del bagaglio culturale e giuridico che accompagnò la nascita dei primi monti frumentari⁵⁸.

La prassi di concedere prestiti di grano dietro la presentazione di un pegno risulta infatti abbastanza frequente negli statuti dei primitivi monti anche se in seguito, l'esperienza consigliò di abbandonarla⁵⁹. Anche gli ecclesiastici componenti la *Congregazione tutrice de' luoghi pii* si dichiararono perplessi circa tale procedura, furono infatti dell'avviso che

il sistema de' pegni non era adattabile nella campagna atteso che per mancanza di persone perite non potevasi giudicare del preciso valore dei singoli oggetti e alla circostanza delle vendite, per mancanza di acquirenti facile ad accadere, difficilmente avrebbe potuto realizzarsi l'intrinseco valore dell'oggetto pignorato ed an-

56. Cfr. ACAP, *Carte Pecci, Luoghi Pii*, fasc. *Monti frumentari, Regolamenti sui monti frumentari*.

57. *Ibidem*.

58. *Ibidem*; inoltre Ghinato, *I primitivi monti frumentari*, cit., pp. 67-69.

59. Fu quello che avvenne riguardo al Monte frumentario di Amelia allorché, nel 1585, modificando gli Statuti, l'esperienza suggerì di abolire il punto che concerneva il prestito del grano contro pegno, una disposizione che arrecava «danno e fastidio, imperocché si stenta a rihaverlo, et se bono se recupera gattivo», cfr. Id., *Monti di pietà e monti frumentari di Amelia*, cit., p. 55.

che per altri motivi ed in specie per esonerare i parrochi locali, che sono presidenti de' Monti, da una partita per se stessa odiosa⁶⁰.

Pecci, che in quell'occasione presiedeva alla sessione della Congregazione, dimostrò di accettare le osservazioni e auspicò che in una delle future adunanze si arrivasse alla definitiva stesura dei *Regolamenti*: era il 18 novembre 1851 ma nella cinquantanovesima sessione, il 2 maggio 1854, i *Regolamenti* non avevano ancora visto la luce e Pecci, di nuovo, «esternò il suo desiderio perché quanto prima si rendesse di pubblico diritto, mediante stampa, il regolamento sui monti frumentari»⁶¹.

I motivi di tale ritardo possono essere collegati da una parte alle probabili resistenze incontrate, in campagna, nell'applicazione dei *Regolamenti* e dall'altra alla incertezza, da parte delle stesse autorità ecclesiastiche, circa l'effettiva validità delle norme proposte, se cioè esse potevano rappresentare una valida risposta alla nuova situazione, strutturale e di produzione, venutasi a creare nelle campagne. I *Regolamenti* restavano ancorati, in diversi aspetti, ad una concezione essenzialmente caritativa dell'attività dei monti frumentari, sottolineata dalla tendenza alla riduzione «dell'usura» percepita dai monti⁶², dal ricorso alla questua come metodo per incrementare il capitale dell'istituzione⁶³, dalla completa discrezionalità lasciata al parroco e ai «montisti» relativamente alla quantità di grano da prestare ai singoli individui, avendo solo l'accortezza «di non dare una quantità esuberante di grano a chi lo richiede, onde poi non ne manchi per il bisogno della popolazione»⁶⁴.

60. ACAP, *Carte Pecci, Diocesano varia*, Minute dei verbali della Congregazione tutrice dal 16 settembre 1851 al 3 maggio 1852, 18 novembre 1851.

61. Ivi, Minute dei verbali dal 21 novembre 1853 al 12 settembre 1854.

62. Ivi, Minute dei verbali dal 16 settembre 1851 al 3 maggio 1852, 18 novembre 1851: «Quindi si passò a leggere nuovamente i Regolamenti e si fecero dai Signori Congregati le opportune riflessioni su ciascun punto e principalmente 1° ove si stabilisce il quantitativo dell'usura da percepirsi dai Monti giudicarono esser soverchia la percezione di una colmatura per ogni misura».

Un esempio delle opposizioni che generò l'applicazione del Regolamento ci viene ancora offerto dalla lettera del parroco di S. Apollinare al vescovo (21 marzo 1851): «Fatto estensibile detto Regolamento al Signor Belli e generarsi inimicizia fu un punto solo, mi disse che avrebbe rassegnato le carte in mano di chi di ragione, non avendo grano, ma per quante istanze e premure da me fatte per tal proposito nulla si è sin qui ottenuto allegando che non ha tempo di cavar carte». Cit. in Ivi, *Luoghi pii*, fasc. *monti frumentari*.

63. Anche alcuni parroci di campagna, ai quali il vescovo aveva inviato un abbozzo dei *Regolamenti*, si dichiararono contrari a tale procedura. Sempre il parroco di S. Apollinare scriveva: «Oso proporre eziandio di togliere l'obbligo d'andare a questuare per la parrocchia a fine d'aumentare il Monte [...] essendo questi luoghi montuosi poco fruttano, per cui non si potrebbe fare elargire elemosine a tal'uopo ai coloni senza qualche loro sacrificio, per cui questo sacrificio suscitato si renderebbe oltre modo gravoso e niente proficuo». *Ibidem*.

64. Ivi, *Regolamenti sul monti frumentari*, art. 4.

In realtà gli anni della rivoluzione e della successiva Restaurazione avevano portato a maturazione alcuni significativi processi inerenti la vita e l'attività delle varie strutture assistenziali, anche di quelle attive nel territorio; il clima di graduale secolarizzazione aveva così conferito ai monti frumentari sempre più l'aspetto di piccoli istituti di credito agrario, mettendo invece in secondo piano il loro carattere assistenziale. Alcuni vescovi, attenti a tali trasformazioni, non poterono far altro che accettarle e sancire una situazione che era ormai una realtà. Così il nuovo ordinamento del Monte frumentario di Città della Pieve, emanato dal vescovo Emidio Foschini e dalle autorità municipali nel 1855, prevedeva l'attività dell'istituto solo in certi periodi dell'anno e in determinati giorni della settimana⁶⁵, provvedeva a compilare un elenco delle persone che potevano offrire la «sicurtà» a favore dei braccianti, in quanto per i mezzadri svolgevano tale compito i rispettivi padroni, determinava rigidamente il quantitativo di grano da prestare, che era stabilito in due staia all'anno per i braccianti mentre per i contadini doveva essere proporzionato all'estensione del terreno seminativo e comunque non superiore alle sei staia l'anno, decretava, infine, che trascorso il termine utile per la restituzione dell'obbligazione si poteva procedere contro i morosi senza preavviso⁶⁶.

Meno carità, più credito agrario era, in definitiva, l'attività richiesta ai monti frumentari, una domanda che dopo aver conosciuto un momento di pausa nel periodo dell'unificazione si presenterà, in maniera insistente, negli anni successivi.

Conosciamo a grandi linee le vicende attraversate dai monti frumentari durante gli anni che portarono a compimento il processo di unificazione del territorio della nostra penisola. Essi similmente a molte delle altre opere pie passarono in amministrazione alle Congregazioni di Carità e la loro gestione finanziaria ed amministrativa venne disciplinata dalle norme stabilite dalla legge 3 agosto 1862 e dal successivo regolamento del 27 novembre 1862⁶⁷.

Abbiamo notizie di numerose resistenze, anche da parte della popolazione, relative all'applicazione della nuova normativa; ad Amelia i confratelli della confraternita del SS.mo Crocifisso, che amministravano un Monte frumentario, si rifiutarono di consegnare i registri al presidente della locale Congregazione di Carità sostenendo che il Monte era «cosa ecclesiastica e patrimonio dei poveri

65. Il Monte frumentario doveva rimanere aperto il lunedì ed il sabato di ogni settimana dalla mezza quaresima al sabato santo; tutto il mese di ottobre per prestare il grano, il lunedì, il giovedì e il sabato; dal 25 luglio al 25 agosto, dalle ore otto a mezzogiorno, per ricevere il grano; cfr. AVCP, *Luoghi pii in Città della Pieve, Nuovi regolamenti del pio Monte frumentario*, 1855.

66. *Ibidem*.

67. ACAP, *Carte Pecci, Oggetti vari*, IV, 1860-1875, fasc. 12; Decreto del Regio Commissario per la Provincia dell'Umbria perché entrino in vigore le disposizioni governative sulle Opere pie (26 dicembre 1860); *Legge del Regno riguardante le Opere pie*, Stamperia Reale, 1862.

alla confraternita affidato in deposito e amministrato»⁶⁸, in seguito, di fronte alla minaccia di «atti coattivi» i priori della confraternita consegneranno i registri specificando nel libro del Monte che cedevano «solo alla violenza e alla forza [...] intendendo però di non prender parte alcuna né consentire allo spoglio di ciò che è stato ad essi affidato come custodi»⁶⁹.

Presso altre comunità i parroci, prima dell'intervento delle autorità civili, consegnarono l'archivio del monte al vescovo, decretando di fatto la fine dell'istituzione e aprendo nel contempo lunghissime «azioni giuridiche» che considerato il clima particolare dei rapporti tra autorità ecclesiastiche e civili dominante in quegli anni conobbero punte di notevole acutezza, ma il più delle volte si stemperarono in lunghi dibattiti e polemiche⁷⁰. Una statistica redatta negli anni immediatamente successivi all'annessione dell'Umbria al Regno d'Italia assegnava alla provincia circa 241 monti frumentari, «alcuni de' quali di proprietà de' comuni ed altri di pii sodalizi o di particolari famiglie»⁷¹.

Con il nuovo governo si accentuò lo sforzo per razionalizzare e centralizzare tutte le strutture assistenziali, anche i monti frumentari; favorito dai nuovi strumenti amministrativi l'impegno riuscì perlomeno ad assicurare una certa uniformità d'intenti e di gestione. Nonostante il giudizio negativo dei nuovi funzionari, che reputavano i monti frumentari oramai superati dai tempi⁷², le carte dell'Ar-

68. Cfr. Ghinato, *Monti di pietà e monti frumentari di Amelia*, cit., p. 65.

69. Ivi, p. 66.

70. I monti frumentari di Pozzaglia e Montorio in Valle, nel circondario di Rieti, avevano «cessato di esistere per fatto dei Parrochi rispettivi, che li amministrarono e che all'epoca della mutazione di Governo avevano reso conto della loro gestione [...] al loro Vescovo diocesano di Tivoli (Comarca)» presso il quale si trovavano, «per conseguenza», tutte le carte. Il sottoprefetto di Rieti, esponendo la situazione a Perugia, dichiarava di essere disposto «a chiedere ufficialmente al Vescovo di Tivoli la consegna delle carte se ad un tentativo consimile fatto pel Monte frumentario di Orvinio avesse almeno ottenuto un riscontro». Pertanto non potendo contare «sull'arrendevolezza dei predetti Parrochi, né sulla corrispondenza del Vescovo, né essendo il caso d'intentare una lite in nome della Congregazione di Carità, perché questa non può avere alcuna somma disponibile», il sottoprefetto proponeva «che l'azione giuridica, quando convenisse farvi ricorso, venisse assunta dallo stesso Municipio di Pozzaglia [...] tanto più che i ripetuti Parrochi dovevano render conto alle amministrazioni comunali, che sui Monti avevano un'ingerenza diretta e legittima, non al Vescovo Diocesano, il quale non poteva avervi che un'alta sorveglianza», APU, busta 45, lettera del sottoprefetto di Rieti al Prefetto di Perugia, 14 febbraio 1864. Sulla «questione romana» cfr. A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia dalla unificazione a Giovanni XXIII*, Einaudi, Torino, 1965; F. Fonzi, *Stato e Chiesa*, in *Nuove questioni di Storia del Risorgimento e dell'Unità d'Italia*, 2, Marzorati, Milano, 1969, pp. 325-343.

71. ASPg, *Carte Pecci, Statistica*, b. 8, fasc. monti di pietà, monti frumentari; inoltre cfr. F. Francesconi, *Alcuni elementi di Statistica della Provincia dell'Umbria. Tavole*, Perugia, 1872, ora in R. Lorenzetti (a cura di), *Francesco Francesconi, Alcuni elementi di Statistica della Provincia dell'Umbria*, Il Formichiere, Foligno, 2020, tav. 32.

72. L'autore stesso della *Statistica* era convinto che tali istituzioni più che assicurare «la sussistenza dei popoli» avessero in verità «inceppato la industria e il commercio con imbarazzi e vin-

chivio della Prefettura dell'Umbria restano a testimonianza dello zelo con cui da parte dello Stato vennero affrontati i diversi problemi relativi alla loro gestione. In generale si tratta di tabelle sullo stato patrimoniale dei monti, bilanci d'esercizio, corrispondenza tra i sottoprefetti, i presidenti delle Congregazioni di Carità e la Prefettura. Numerose sono le richieste di chiarimento concernenti le disposizioni di legge e i permessi a procedere contro i contadini morosi, anche se non mancarono casi in cui l'estrema indigenza dei debitori determinò azioni di carità⁷³.

Costantemente in stato di accusa venne messo il sistema di amministrazione precedente, poco rispettoso delle norme previste per la concessione dei prestiti, fatto questo che suggerì alle autorità di non intentare cause inutili per il recupero dei crediti quando la mancanza di precisi elementi impediva di provarne la reale entità⁷⁴. Anche il nuovo Stato comunque, ben presto, dovette accorgersi delle difficoltà e degli ostacoli che erano insiti in una simile operazione di controllo e di accentramento. Soprattutto nei piccoli centri sorsero numerose difficoltà a reperire gli individui idonei a gestire l'amministrazione dei monti⁷⁵, mentre la loro dispersione nel territorio, così come si era progressivamente sviluppata nei due secoli precedenti, con tutto un bagaglio di consuetudini e di tradizioni, determinò numerosi incagli all'attuazione della volontà di quegli organi, come la Prefettura, le Sottoprefetture e la Deputazione provinciale, che, in nome della generale uniformità e dell'efficienza, applicavano meccanicamente circolari e regolamenti talvolta difficilmente compatibili con le varie situazioni locali. Lungo fu il carteggio tra la Sottoprefettura di Spoleto, la Prefettura di Perugia e la Congregazione di Carità di Gualdo Cattaneo sui problemi concernenti la stesura definitiva del nuovo statuto e regolamento di quei monti frumentari. Notevole fu lo sforzo intra-

coli di ogni maniera» e che sotto certi «apparenti godimenti» nascondevano «il monopolio» e «la miseria». *Ibidem*.

73. La Congregazione di Carità di Gualdo Cattaneo accolse la supplica degli eredi di alcuni debitori del Monte frumentario considerando «le loro ristrettezze economiche ed il lungo tempo fatto trapassare senza aver mai gli amministratori passati proceduto alla riscossione», APU, b. 119; talvolta invece si preferiva condonare solamente l'ammontare degli interessi, cfr. ivi, b. 99, Conto esercizio 1866 del Monte frumentario di Monte S. Giovanni (circondario di Rieti).

74. Ivi, b. 101, Congregazione di Carità di Bettona, *Autorizzazione per stare in giudizio nell'interesse del pio Monte frumentario*, 1867.

75. Il presidente della Congregazione di Carità di Bevagna cercando di giustificare i ritardi e le inadempienze dell'organismo da lui presieduto faceva notare al prefetto che soprattutto i monti frumentari situati nelle frazioni «furono fondati con capitali del luogo ed affidati a persone la maggior parte de quali illetterati. Da qui la veruna regolarità dei libri e la massima trascuratezza», ivi, *Lettera del presidente della Congregazione di Carità di Bevagna al prefetto di Perugia*, 7 ottobre 1867. A Cannara bandito il concorso per l'ufficio di tesoriere del Monte frumentario dell'ospedale, «come erasi previsto», non si presentò nessun concorrente e la Congregazione di Carità deliberò che due dei suoi membri, gratuitamente, lo avessero amministrato, ivi, b. 105, *Verbale della seduta della Congregazione di Carità di Cannara*, 15 febbraio 1867.

preso dai componenti della Congregazione di Carità nel tentativo di chiarire alle autorità provinciali l'impossibilità di applicare, nella loro particolare situazione geo-sociale, alcuni articoli proposti dalla Prefettura perugina.

Nello Statuto organico non può inserirsi l'obbligo ai richiedenti di presentare le loro istanze firmate anche dalla sigurtà che dovrebbe esser di premura dello stesso Presidente, inquantoché essendo i paesi frazionari di questo Comune, ove sono situati i Monti, fino alla distanza di chilometri undici, il Presidente medesimo non può conoscere abbastanza la solvibilità dei richiedenti, e delle esibite sigurtà, per cui la Congregazione ha stabilito che i Montisti sieno responsabili. In quanto ai due articoli da aggiungersi dopo l'articolo 6° di detto Statuto, la Congregazione parimenti non ha creduto iscriverli perché il fruttato dei Monti non è stato mai di costume distribuirsi in sussidi ma bensì torna a vantaggio dei Monti stessi⁷⁶.

In altre situazioni, dopo un iniziale fermento innovativo, probabilmente conseguente all'adeguamento alle nuove disposizioni legislative, riemerse la tradizionale tendenza ad una gestione dei monti secondo leggi dettate dalla consuetudine e dalla tradizione, rivendicando una sfera di attività lontana dall'ingerenza da parte di altri poteri che non fossero stati quelli attivi all'interno della comunità⁷⁷.

In linea generale, comunque, gli anni successivi all'Unità rappresentarono un indubitabile passo in avanti di quel processo che, già avviato nel periodo preunitario, tendeva alla trasformazione dei monti frumentari in istituti di piccolo credito agrario, eliminando gli aspetti più assistenziali e di discrezionalità della loro funzione. La tendenza venne recepita, in maniera abbastanza diffusa, nei nuovi statuti dei monti, testimoni coerenti di questa nuova fase evolutiva ed espressione, nel medesimo tempo, anche della diffusione in larghe fasce di popolazione di una rinnovata concezione sia della figura del povero che, più in generale, del problema del pauperismo. Quasi nulla nei nuovi statuti venne lasciato alla discrezione individuale: si definì l'entità del prestito, l'interesse da percepire, gli stipendi degli amministratori e la loro durata in carica; si fece obbligo della presentazione annuale del bilancio preventivo e consuntivo; si giunse perfino alla formulazione,

76. Ivi, b. 119, *Verbale della seduta della Congregazione di Carità di Gualdo Cattaneo*, 19 agosto, 1868.

77. Gli uffici della Prefettura furono continuamente impegnati a sollecitare alle Congregazioni di Carità l'invio dei conti d'esercizio, degli inventari e dei conti morali sull'attività dei monti frumentari. Si vennero a creare situazioni di assoluta irregolarità: la Congregazione di Carità di Magliano Sabino erano circa sette anni che non dava «alcun segno di vita», ivi, b. 115, minuta della lettera del prefetto alla Deputazione provinciale, 9 maggio 1868; ma condizioni anomale erano segnalate anche a Pascelupo e Isola Fossara, ivi, b. 113, *Inventari*, 1866.

in particolare per i monti di nuova istituzione, di statuti e regolamenti che si richiamavano, in maniera dettagliata, all'organizzazione degli istituti di credito⁷⁸.

Sarà proprio in questo contesto che numerose comunità, intuendo e interpretando l'ultimo atto di questo lungo processo, chiederanno, attraverso le Congregazioni di Carità, la trasformazione dei monti frumentari in Casse di risparmio. Forzando in maniera palese il senso dell'art. 23 della legge 3 agosto 1862 sulle opere pie, il quale prevedeva di poter mutare il fine di un'opera pia qualora a tale fine più «non corrispondessero i statuti, l'amministrazione e la direzione dell'opera medesima», il Consiglio municipale e la Congregazione di Carità di Bevagna, nel circondario di Spoleto, deliberarono di convertire il Monte frumentario e il Monte di pietà in una Cassa di risparmio⁷⁹.

La richiesta, corredata da alcuni documenti dimostrativi della situazione patrimoniale dei due enti, fu inoltrata alla Sottoprefettura di Spoleto e da questa a Perugia per essere valutata dalla Deputazione provinciale, organo al quale la legge

78. Cfr. *Regolamento e Statuto organico del Monte Frumentario della frazione di Tenaglie Comune di Baschi*, Tipografia di Z. Foglietti e C., Todi, 1868. Il Monte frumentario di Tenaglie venne istituito nel 1863 con un capitale in denaro di L. 2.000 proveniente dalla Cassa comunale e con il quale fu acquistato il grano che a norma dello Statuto doveva essere distribuito «ai più bisognosi domiciliati nel territorio di Tenaglie soltanto», APU, b. 118, Istituzioni del Monte frumentario di Tenaglie.

79. Ivi, b. 101, *Verbale di deliberazione del Consiglio Municipale di Bevagna*, 27 novembre 1866: «Il Signor Sindaco riconosciuto legale il numero degli intervenuti, nell'assumere la presidenza, dichiara aperta la seduta ed espone come la Giunta Municipale a senso dell'art. 23 della vigente Legge sulle Opere pie stimi opportuno di dare nuovo indirizzo al monte frumentario di Bevagna, il quale quantunque possa riguardarsi in genere per una benefica istituzione, tuttavia in specie non è a ritenersi come tale, quando si rifletta che dal grano che dispensa alla classe indigente ritrae un fruttato illecito che toglie alla istituzione stessa ogni indole di beneficenza e di sussidio. Sia per modo di esempio che un povero abbia bisogno di un quarto di grano che corrisponde a libbre 90 da restituirsi in un anno, il saggio dei frutti o meriti non è inferiore al quattordicesimo. Né ciò è tutto; suppongasi che le suddette libbre 90 di grano siano richieste da un indigente un mese prima della restituzione delle medesime, il saggio dei frutti o meriti è sempre un quattordicesimo. Ciò valga a constatare la immoralità che in se racchiude questa istituzione che ha titolo di beneficenza. Oltre al sopra lamentato inconveniente evvi pure l'altro pericolo evidentissimo che da un momento all'altro il Monte frumentario possa cessare di esistere. Di fatti suppongasi che in un'accozzaglia di grani di specie diversa, e per solito di qualità sempre inferiore, ingeneri il tigno, ovvero che si mucidisca, ecco che deperisce il capitale che costituiva un tale istituto, ed ecco per tal modo preclusa ogni via di beneficenza. Nello scopo lodevolissimo di ovviare all'immoralità di cui sopra, e di rendere imperitura una istituzione intesa a porgere un soccorso alla classe indigente, la Giunta Municipale propone al Consiglio la conversione del predetto Monte Frumentario in una Cassa di Risparmio da fondarsi col ritratto della vendita del grano, che costituisce il Monte Frumentario stesso, e da amministrarsi dalla locale Congregazione di Carità, mentre con tal mezzo la classe povera e la meno agiata, pagando un equo frutto, potrà colle debite cautele procurarsi quella somma che gli sarà necessaria per sopperire ai propri bisogni». La proposta venne approvata all'unanimità e successivamente, il 4 maggio 1867, venne accettata anche dai componenti la Congregazione di Carità.

riconosceva il diritto di approvare qualsiasi delibera che interessasse il patrimonio delle opere pie. La risposta della Deputazione, molto articolata, fu formulata sulla base dell'opinione che a proposito della natura e degli scopi delle Casse di risparmio aveva espresso nelle sue opere Joseph-Marie De Gérando⁸⁰. Egli sostenne il carattere privato di tali istituti di credito e di conseguenza la Deputazione provinciale manifestò la convinzione che la fondazione privata imprimesse alla Cassa di risparmio «un carattere morale», i soci fondatori ne avrebbero ricavato «tutto il prestigio di una buona azione» e sarebbero stati «di buon esempio all'artigiano» al quale l'istituto avrebbe procurato un durevole vantaggio. «La Cassa di risparmio torna più utile all'artigiano che al povero; una pubblica amministrazione non imprime a simile istituzione una così potente influenza come i privati».

Esistevano poi, secondo la Deputazione provinciale, che dimostrò di possedere una conoscenza abbastanza profonda della realtà socio-economica dell'Umbria, alcune ragioni oggettive, legate al tipo di produzione e di contratti agrari diffusi nelle campagne, che consigliavano di non attuare il progetto di conversione. Il monte frumentario appariva più utile della Cassa di risparmio, il contadino aveva «più bisogno del genere che del denaro» ed inoltre, al termine della sua esposizione, la Deputazione provinciale, con un salto dal piano locale a quello nazionale, cercò di imprimere più valore alle idee espresse sottolineando l'incertezza della produzione e dei commerci anche nell'Italia post-unitaria e avanzò nel contempo seri timori circa il manifestarsi di gravi crisi di approvvigionamento⁸¹.

Le opinioni della Deputazione furono accolte dal Ministero dell'Interno che di conseguenza negò la sua autorizzazione alla trasformazione delle due opere pie di Bevagna in una Cassa di risparmio⁸². Richieste di questo tipo si susseguono

80. Sulla figura di questo filantropo che grande importanza ha avuto per la storia dell'assistenza e della cultura dei poveri nell'età della Restaurazione vedi la voce di L. Trenard in *Dictionnaire de biographie française*, tome quinziesme, Letouzey & Ané, Paris, 1982, pp. 1197-1199; inoltre G. Berlia, *Gérando, sa vie, son oeuvre. Les fondateurs du droit administratif*, Pichon et Durand-Auzias, Paris, 1942. APU, b. 101, *Verbale dell'adunanza della Deputazione provinciale*, 22 ottobre 1867.

81. «I monti frumentari se sono esuberanti di capitali si potranno restringere, ma debbono conservarsi. Troppa incerta è ancora la produzione in Italia, troppo incerti i commerci da non aver timore che in qualche anno non si avverti una gran deficienza di grano e che grave ressa non sia necessaria per averne», *ibidem*.

82. *Ibidem*: «Firenze, 25 ottobre 1867. Al Signor Prefetto di Perugia. Il Ministro non può che convenire pienamente nelle ragioni espresse dalla Deputazione provinciale [...] intorno alla proposta conversione in una Cassa di Risparmio del patrimonio di due Opere pie denominate Monte frumentario e Monte di pietà nel Comune di Bevagna. A fronte della tassativa disposizione della legge che allora soltanto permette che sia mutato il fine delle pie opere quando venga a mancare lo scopo di esse, il che non è in modo alcuno dimostrato nel caso presente, le deliberazioni del Consiglio Comunale di Bevagna e della Congregazione di Carità non possono che ritenersi inammissibili. Se il Monte di pietà e il Monte frumentario non rispondono regolarmente al loro scopo

nei decenni post-unitari; nel 1897 la Società degli Agricoltori Italiani avanzò al governo la proposta di «rivolgere al credito agrario il capitale dei monti frumentari», soprattutto mediante l'istituzione di piccole Casse rurali⁸³; nel 1916 sarà addirittura il Ministero dell'Interno che con una circolare ai prefetti proporrà la trasformazione dei monti frumentari in Casse di prestanze agrarie, legalizzando, di fatto, un processo già avviato in molte regioni italiane dopo il 1860⁸⁴.

In effetti bisogna dire che le direttive ministeriali in materia non furono sempre precise e rimasero, il più delle volte, allo stato teorico ed intenzionale. Gli anni postunitari, come abbiamo detto, portarono ad una razionalizzazione e centralizzazione dei monti frumentari, che eliminarono gli aspetti più assistenziali ed arbitrari della loro gestione, tuttavia a questa fase non seguì una coerente azione legislativa. Nonostante che né la legge del 1862 e il successivo Regolamento, né la legge del 1890 li designasse esplicitamente tra le opere pie, la loro dipendenza dal Ministero dell'Interno sancì di fatto la loro assimilazione a queste⁸⁵.

Notevole, in questo senso, fu il contributo dato dai risultati delle inchieste agrarie; l'on. Nobili-Vitelleschi, relatore nell'inchiesta Jacini per le province di Roma, Grosseto, Perugia, Ascoli Piceno, Ancona, Macerata e Pesaro, raccogliendo le osservazioni fatte intorno ai monti frumentari dai vari sotto-comitati, affermava:

L'esistenza dei Monti Frumentari è sintomo di un'agricoltura non molto progredita e di condizioni della classe rurale di certo non prospera, ma non è distruggendoli che

converrà piuttosto apportare opportune riforme ai loro Statuti organici ed amministrativi, anziché distruggere istituzioni che sono destinate ad esclusivo beneficio del povero».

83. Cfr. *Il credito e la Società degli Agricoltori Italiani*, in "Bollettino commerciale, industriale e agricolo. Organo della Camera di Commercio e della Federazione agraria dell'Umbria", 60, 1897, p. 26.

84. Un resoconto dell'iniziativa del Ministero si trova in "Cooperazione popolare", a. XXIII, n. 4, 29 febbraio 1916; ivi, n. 6., 31 marzo 1916. Le vicende giuridiche ed amministrative che interessarono i monti frumentari dopo l'Unità furono riassunte in una relazione del senatore Paolano Manassei, storico ternano e studioso di economia e di agraria, presentata, nell'ottobre 1893, alla Commissione consultiva per l'ordinamento del credito agrario. Cfr. *Sull'attuazione della legge per il credito agrario in ordine ai Monti Frumentari*, in P. Manassei, *Risparmio ed agricoltura. Studi economici*, S. Lapi Tipografo Editore, Città di Castello, 1896, pp. 296-326. Sul Manassei vedi C. Pallotta Rulli, *Un «conservatore» cattolico illuminato del XIX secolo: Paolano Manassei*, in R. Chiacchella, G. Rossi, *L'uomo e la storia. Studi storici in onore di Massimo Petrocchi*, II, Edizioni di Storia e letteratura, Roma, 1983, pp. 293-301.

85. Sempre il Manassei, nella citata relazione, avanzava l'ipotesi che la cessione dei monti frumentari fosse stata «una specie di compenso dato al Ministero dell'Interno per la retrocessione delle casse di Risparmio» al Ministero di Agricoltura, Industria e Commercio. Egli anzi sosteneva che nelle condizioni amministrative di essi, «nell'ibrida forma d'istituzione di credito e di beneficenza che viene loro attribuita, nel considerarli come Opere Pie per il credito, mentre sono e debbono considerarsi come Istituti di credito», erano da ricercarsi le ragioni della loro scarsa vitalità. Cfr. Manassei, *Sull'attuazione della legge per il credito agrario*, cit., p. 312 e segg.

queste verranno a migliorarsi e quella assumerà un nuovo impulso. Quando le circostanze, che ancora rendono opportuna una tale istituzione, saranno mutate, solo allora la sua trasformazione apparirà necessaria. Ma quando anche la trasformazione dei Monti Frumentari si addimostri opportuna, è duopo far sì che i nuovi istituti mantengano sempre il carattere della beneficenza e siano rivolti a vantaggio di quella classe per cui i Monti Frumentari furono istituiti, inconveniente questo che si è verificato in quasi tutte le trasformazioni fino ad ora avvenute. Devesi stare in guardia contro l'azione assorbente, così della classe urbana come della classe più agiata⁸⁶.

Si venne a creare, perlomeno in Umbria, una sfasatura tra evoluzione delle idee e delle istituzioni, con la tendenza a dare spazio a forme creditizie moderne, e mondo rurale che invece non riuscirà ad evolvere verso forme più progredite, restando ancorato ad una realtà sociale ed economica tipica dell'età preindustriale.

Potrebbe anche apparire che la resistenza dei monti frumentari abbia ostacolato il formarsi di istituzioni creditizie più moderne ma non dobbiamo trascurare che, in alcuni casi, proprio il capitale dei monti fu alla base dell'istituzione di piccoli istituti di credito agrario⁸⁷ e soprattutto non dimenticare che se essi restano il segno evidente del ritardo delle campagne umbre, appaiono anche una testimonianza rivelatrice della forza del tessuto socio-religioso preunitario, probabilmente determinante anche nell'orientamento di certe esperienze di solidarietà cooperativa rurale sviluppatesi nel primo decennio del Novecento.

86. Giudizio poco diffidente esprimeva l'on. Tanari trattando delle province di Forlì, Ravenna, Bologna, Ferrara, Modena, Reggio Emilia e Parma, quantunque in esse abbastanza scarso fosse il numero dei monti frumentari: «Quando si pensa che l'usura nelle campagne è frequente, specialmente sotto la forma di prestazioni di generi alimentari, volentieri si è disposti a riconoscere nel Monte Frumentario una buona istituzione». I testi delle relazioni sono riportati in Manassei, *Sull'attuazione della legge per il credito agrario*, cit., pp. 308-312. Sull'inchiesta agraria Jacini nella regione umbra e sull'opera del senatore Nobili-Vitelleschi cfr. A. Caracciolo, *L'inchiesta agraria Jacini*, Einaudi, Torino, 1958, pp. 126-173.

87. Cfr. M. Tosti, *Per una storia delle casse rurali in Umbria: metodologia e fonti*, in "Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia", XIX, 3, 1984, p. 359.

3. L'«hospitale», i poveri, la mobilità. Strutture ospedaliere in Umbria tra Riforma e secolo dei Lumi: tipologia e distribuzione territoriale

Dai recenti studi sul pauperismo e l'assistenza in Italia emerge una marcata differenza di comportamento tra le varie aree regionali e all'interno dello Stato della Chiesa l'assenza di una linea politica omogenea. L'Umbria, in particolare, viene a configurarsi come una regione con scarsa entità territoriale, costituita dall'unione di aree con caratteristiche morfologiche tali da determinare situazioni economiche e sociali alquanto diversificate.

L'assenza, inoltre, per tutta l'età moderna, di strutture assistenziali capaci di polarizzare interamente il flusso dei poveri, diretta conseguenza della mancanza nell'area umbra di centri urbani con i requisiti propri delle città padane e lombarde, rende ragione della dispersione nel contesto territoriale degli istituti assistenziali e della successiva necessità di affrontare come prioritario il rapporto territorio-strutture assistenziali¹.

Se finora gli studi sulla povertà e l'assistenza, per una serie di circostanze favorevoli, quali la maggior disponibilità delle fonti, hanno interessato, in particolare, la povertà urbana e gli istituti caritativo-assistenziali cittadini, da più parti, e da tempo, viene sottolineata la necessità di non trascurare il rapporto tra la realtà urbana e la realtà rurale, commisurandola alla evoluzione sociale, economica e culturale dei secoli dell'età moderna, nella prospettiva di indagini soprattutto locali, sostenute dalla consapevolezza delle notevoli varianti regionali².

Nata come esigenza di verificare l'attuazione del piano di riforma che nel 1738, alle soglie del pontificato di Benedetto XIV, mons. Martino Innico Caracciolo intendeva attuare nelle Province Pontificie, nel tentativo di ridurre l'affluenza di bambini abbandonati presso l'ospedale di S. Spirito in Roma, la ricerca è via via

1. Sulla diversità delle linee della politica assistenziale in alcuni stati regionali italiani cfr. M. C. Giuntella, L. Proietti Pedetta, M. Tosti, *Modelli di povero e tipologia di assistenza nell'età moderna in Italia centrale*, in "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", XXXVIII, 2, 1984, pp. 486-498. Sulle motivazioni dell'incerta fisionomia dell'Umbria moderna si veda R. Volpi, *Le regioni introvabili. Centralizzazione e regionalizzazione dello Stato Pontificio*, Il Mulino, Bologna, 1983.

2. Si veda, in particolare, quanto afferma Mario Rosa nel suo intervento alla Tavola Rotonda *Poveri ed emarginati: un problema religioso*, organizzata dalla rivista "Ricerche per la storia religiosa di Roma" che ha anche curato la pubblicazione degli Atti nel numero del 1979.

cresciuta, giungendo alla ricostruzione della rete di tutte le istituzioni assistenziali esistenti nelle diocesi dell'Umbria dal Cinquecento agli anni dell'Unificazione³.

Per il raggiungimento di tale obiettivo, determinante è stato il contributo della Sovrintendenza Archivistica per l'Umbria che, in stretta collaborazione con il nostro gruppo di ricerca e con il parziale finanziamento dell'Istituto per la Storia dell'Umbria Contemporanea, ha portato a termine il censimento avviato allo scopo di conoscere, conservare e valorizzare gli archivi storici di tutte quelle istituzioni assistenziali che vengono definite Opere pie. È stato così possibile per gli studiosi avere a disposizione una mole notevole di testimonianze documentarie per un periodo cronologico che abbraccia circa cinque secoli di storia: in pratica dall'età della Riforma ai nostri giorni.

L'occasione si presenta quanto mai allettante e stimola il ricercatore a tentare una sintesi in grado di chiarire il ruolo effettivo svolto dagli istituti di assistenza e beneficenza e di comprendere, attraverso le loro trasformazioni, alcuni nodi cruciali del formarsi e del divenire dell'Umbria contemporanea. Ma rimandiamo ad altra sede tale ambizioso progetto e in prospettiva di questo colloquio ci limiteremo a fornire una relazione che ricostruisca la rete di quelle strutture assistenziali direttamente coinvolte nell'analisi dei vari tipi di mobilità della popolazione. Pagine eminentemente descrittive saranno dunque quelle che seguiranno, poiché il compito affidatoci in queste tre giornate di lavoro è quello di fornire una base, un punto di riferimento, alle problematiche sollevate nelle tre sezioni in cui si articola il colloquio.

Restano ai margini dell'intervento alcune di quelle strutture che pur caratterizzando in maniera incisiva il mondo assistenziale umbro erano, forse, più espressione di immobilismo, di una società strutturata secondo sistemi costanti di produzione e lavoro, con rapporti umani circoscritti all'ambito parrocchiale e talvolta poderale. Così non affronteremo il tema dei monti frumentari e dei monti di pietà: i primi, nella loro ibrida funzione di istituti di piccolo credito agrario e di dispensatori di carità resteranno per secoli a testimoniare l'arretratezza delle campagne umbre e la fame del mondo mezzadrile in particolare. I secondi, invece, sotto la spinta della predicazione francescana, furono capaci di attuare una «piccola rivoluzione»: di trasformare la raccolta del risparmio e l'erogazione del credito «da attività quasi diaboliche, ai margini o fuori della comunità cristiana,

3. Sull'esito della visita del Caracciolo alle diocesi dell'Umbria cfr. L. Cajani, *Decentramento e riforma dell'assistenza agli esposti in alcune province dello Stato Ecclesiastico nel '700*, in *Orientamenti di una regione attraverso i secoli: scambi, rapporti, influssi storici nella struttura dell'Umbria*. Atti del X Convegno di Studi Umbri, Università degli Studi di Perugia, Perugia, 1978, pp. 255-272; e anche M. C. Giuntella, *Aree di gravitazione, fenomeni di transito, stabilità e mobilità della popolazione in relazione alle strutture assistenziali in Umbria nel Settecento*, ivi, pp. 589-599.

in sintesi delle opere di misericordia»⁴, ma rimasero sempre l'espressione dello sviluppo delle attività artigianali e mercantili di alcune città dell'Italia centro-settentrionale e della conseguente emarginazione di larghe fasce di popolazione restate estranee a quel processo produttivo.

Un discorso a parte andrebbe fatto invece, a mio avviso, per gli istituti dotali. Un'ipotesi da verificare, sostenuta da alcune prime indagini, potrebbe essere quella che individua la loro maggiore diffusione in fasce di territorio interessate da fenomeni di emigrazione. È il caso, per esempio, di alcuni paesi dell'Appennino umbro-marchigiano, oppure di alcune zone dell'Umbria centrale e meridionale dove si riscontra una maggiore concentrazione di istituti dotali. La loro principale funzione, come è noto, era quella di provvedere della dote, generalmente in denaro, «le oneste e povere zitelle» del paese. Gérard Delille, nel suo studio sui Monti di maritaggio nel Regno di Napoli nei secoli XVI-XVIII, sottolinea come tutta una serie di lavori concordino ormai nel registrare, durante il medioevo, un progressivo ritorno, dopo il periodo delle società barbariche nell'alto medioevo, al sistema della dote, la cui costituzione divenne «rapidamente il centro delle preoccupazioni nelle relazioni tra i gruppi familiari»⁵. Da qui la nascita del problema di trovare forme di assistenza in grado di permettere la costituzione delle doti per quelle ragazze in precarie condizioni economiche. In una società in cui, in termini di statistica demografica, pare si avesse «una sovrabbondanza di offerta di donne di fronte ad una scarsa richiesta maschile»⁶ la dote diventava elemento determinante nel «mercato matrimoniale» e questo non solamente perché in questo caso l'uomo veniva ad impossessarsi di un piccolo capitale, ma anche perché l'assegnazione della dote garantiva l'integrità della condotta morale della fanciulla. Chi beneficiava della dote

4. Cfr. P. Prodi, *La nascita dei monti di pietà: tra solidarismo cristiano e logica del profitto*, in «Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento», VIII, 1982, pp. 215-216. Sull'origine e l'evoluzione dei monti frumentari nell'area umbra cfr. invece M. Tosti, *Tra carità e piccolo credito agrario. I monti frumentari in Umbria nell'Ottocento*, in E. Cavalcanti (a cura di), *Studi sull'Episcopato Pecci a Perugia (1846-1878)*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1986, pp. 303-333.

5. G. Delille, *Un esempio di assistenza privata: i Monti di maritaggio nel Regno di Napoli (secoli XVI-XVIII)*, in G. Politi, M. Rosa, F. Della Peruta (a cura di), *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna*. Atti del convegno «Pauperismo e assistenza negli antichi stati italiani» (Cremona 28-30 marzo 1980), Annali della Biblioteca statale e libreria civica di Cremona, vol. XXVII-XXX, 1976-1979, Libreria del Convegno Ed., Cremona, 1982, p. 275. Sulla dote ha concentrato l'attenzione, attraverso una serie di articoli, L. Ciammitti, *Quanto costa essere normali. La dote del Conservatorio femminile di Santa Maria del Baraccano (1630-1680)*, in «Quaderni storici», 53, 1983, pp. 469-497; Id., *La dote come rendita. Note sull'assistenza a Bologna nei secoli XVI-XVIII*, in *Forme e soggetti dell'intervento assistenziale in una città di antico regime*. Atti del IV Colloquio (Bologna 20-21 gennaio 1984), vol. II, Istituto per la Storia di Bologna, Bologna, 1986, pp. 111-132.

6. Tutto il problema è esaminato nel libro di R. Merzario, *Il paese stretto. Strategie matrimoniali nella diocesi di Como. Secoli XVI-XVIII*, Einaudi, Torino, 1981, p. 17, al quale si rimanda anche per la bibliografia sull'argomento; in particolare cfr. p. 41 n. 50.

doveva infatti rispondere ad alcuni requisiti sociali (essere povera) ma soprattutto morali (essere donna di buona condotta, cristiana, vergine). Per il momento non esistono studi precisi sulla diffusione degli istituti dotali, sull'utilizzazione del capitale e sui soggetti che beneficiavano di tali doti, né tantomeno lavori che affrontino il tema delle strategie matrimoniali; riteniamo tuttavia che non sia per nulla azzardato parlare, anche per i paesi dell'Umbria, di mercato matrimoniale «stretto»⁷. Allorché in questo spazio di manovra, relativamente ristretto, agivano due variabili come la morte (in seguito a carestie o epidemie) e l'emigrazione, lo squilibrio tra le presenze femminili e quelle maschili veniva ulteriormente aggravato e la disponibilità di una dote – o meglio di tante doti – poteva contribuire ad «allargare» un mercato matrimoniale diventato veramente angusto.

Ma sull'argomento si aspettano studi più circostanziati.

In maniera più evidente appare, invece, il coinvolgimento dei cosiddetti 'ospedali' nelle vicende della mobilità, anzi si potrebbe quasi affermare che, nei secoli dell'età moderna, tali istituzioni rappresentino l'elemento caratterizzante l'assistenza e i vari tipi di mobilità della popolazione.

Senza dilungarci troppo nell'esame della tipologia degli ospedali, e delle varie specializzazioni dei ricoveri tra medioevo ed età moderna, su cui esiste una vasta letteratura – rimandiamo, a tal proposito, ad alcune pagine del volume di Bronislaw Geremek⁸ – diremo, per togliere ogni possibile forma di ambiguità al termine, che in essi le funzioni ospedaliere intese nel senso moderno, almeno per il periodo da noi considerato, occupavano un posto di secondaria importanza. Ancora alla fine del Settecento, un medico di Cortona, Girolamo Tommasi, in una *Dissertazione* letta all'Accademia Etrusca, classificava gli ospedali secondo tre tipologie: «quali destinati ad accogliere i Pellegrini, quali a nutrire i vecchi languenti, ad alimentare gli orfani e quali infine ad apprestare insieme l'opportuno soccorso alle povere vittime di crudeli ed ostinati malori»⁹. Non sempre, tuttavia, alla diversificazione della funzione corrispondeva una differenziazione della sede e se quest'ultima era in genere isolata e posta fuori delle mura della città quando

7. Un'indagine sull'andamento della nuzialità nel secolo XVIII in alcuni paesi della zona del Lago Trasimeno ha dimostrato che più del 56% dei matrimoni furono celebrati tra persone della stessa parrocchia, mentre la provenienza degli altri nubendi è risultata quasi sempre circoscritta alle parrocchie limitrofe, cfr. D. Biancalana, *Nuzialità e mobilità della popolazione nella zona del Trasimeno (sec. XVIII)*, tesi di laurea, Facoltà di Magistero, Università degli Studi di Perugia, relatore prof. P. Stella, a.a. 1980-1981.

8. Cfr. B. Geremek, *La pietà e la forza. Storia della miseria e della carità in Europa*, Laterza, Bari, 1986, pp. 34-35. Il processo che portò alla trasformazione dell'ospedale-ricovero in ospedale moderno è oggetto del volume di P. Frascani, *Ospedale e società in età liberale*, Il Mulino, Bologna, 1986.

9. BAPg, *Carte Mariotti*, ms. 1617, *Miscellanea*, *Dissertazione di Girolamo Tommasi sugli antichi e moderni Ospedali inviata da E. Baldelli ad A. Mariotti il 30 marzo 1795*, c. 13v.

si trattava di curare malati affetti da morbi contagiosi o malati «incurabili», nella stragrande maggioranza dei casi l'istituzione assolveva diversi compiti: dava alloggio ai pellegrini e ai viandanti, ricoverava infermi e vagabondi, accoglieva bambini abbandonati, elargiva elemosine e doti e talvolta, con le proprie rendite, stipendiava il maestro di scuola. Questi casi che possiamo definire di «assistenza totale» si verificavano più frequentemente negli ospedali situati nelle piccole comunità del territorio dove tale struttura veniva ad assumere un ruolo centrale e direttivo nel settore caritativo-assistenziale.

Nell'ambito dei centri urbani maggiori c'era invece la tendenza, soprattutto a partire dalla seconda metà del Cinquecento, in conseguenza della «rinnovata preoccupazione etico-religiosa che il clima post-tridentino stimolava»¹⁰, ad istituire strutture specializzate nei diversi settori dell'assistenza. Ma per rendere maggiormente percettibile l'immagine di un ospedale crediamo sia utile riferire, brevemente, della struttura di uno di essi attraverso le pagine di un *Inventario*. L'edificio, con i rispettivi arredi, apparteneva all'ospedale del comune di Assisi; l'*Inventario* fu redatto nel 1739 allorché detto ospedale, con tutti i suoi beni, in virtù dei provvedimenti di mons. Caracciolo, fu incorporato all'ospedale S. Maria della Misericordia di Perugia. La casa dell'ospedale era così costituita: al primo piano c'era il granaio con una stanza contigua detta «del pane», arredata con tutti gli attrezzi necessari per impastare e cuocere il pane; c'erano inoltre la cucina e un'altra stanza detta «della balia», con un letto, dalla quale si accedeva in un orto. Sempre al primo piano erano inoltre ubicate due cantine, con circa undici botti, e una stanza con un banco da falegname insieme a svariate tavole delle diverse qualità del legno, oltre naturalmente ai vari attrezzi necessari per lavorare tale materiale. Salendo le scale, circa a metà di esse, si entrava in una camera, con un letto costituito da «banchi, tavole, pagliaccio», arredata con un «capezzale, due sedie di scarza, una banchetta». Sempre da metà scala si accedeva in due sale, una delle quali era adibita a refettorio mentre non risultano perfettamente specificate le funzioni dell'altra; infatti, insieme ad immagini religiose vi trovavano posto altri oggetti che poco avevano di sacro: «una credenza usata, senza sportelli e con entro un barilozzo di Deruta [...] un lanternone da conservare la robba foderato di panno», quattordici «canestre» e quattro «giugliaie». Probabilmente giunti alla sommità delle scale si accedeva nella camera del priore, arredata con due letti di «legno dolce», e nella vicina stanza dove erano invece sistemati «due letti con

10. M. Rosa, *Chiesa, idee sui poveri e assistenza in Italia dal Cinque al Settecento*, in "Società e Storia", X, 1980, p. 782. Sul problema dei poveri e dell'assistenza nell'età della Controriforma cfr. anche il recente saggio di A. Pastore, *Strutture assistenziali fra Chiesa e Stati nell'Italia della Controriforma*, in *Storia d'Italia, Annali*, 9, *La Chiesa e il potere politico*, Einaudi, Torino, 1986, pp. 433-465; ed inoltre D. Menozzi, *Chiesa, poveri, società nell'età moderna e contemporanea*, Queriniana Editrice, Brescia, 1980.

banchi e tavole, uno fatto a telaro di legno dolce [...], quattro sacconi, un tavolino netto usato, due casse piccole [...] alcuni quadretti di carta di poco valore». La descrizione degli ambienti termina con la stanza detta «dei telari» dove appunto erano collocati tre telai «da tessere il panno, due refeniti con tutti gli ordegni e l'altro, più piccolo, tutto guasto»¹¹.

Non mi pare di poter ritrovare in questa descrizione né quella struttura «a forma di croce più o meno iscritta in un quadrato», caratteristica dei grandi ospedali del Rinascimento¹², né tanto meno la forma «impostasi a Roma nel secondo Quattrocento e costituita da una lunga infermeria rettangolare suddivisa in due unità dalla presenza al centro di una cappella», modello inaugurato da Sisto IV allorché si apprestò alla ricostruzione del Santo Spirito¹³.

In Umbria la storia dell'architettura non ha ancora affrontato il tema della tipologia ospedaliera e della sua evoluzione e anche se, probabilmente, non sarà difficile rintracciare in alcuni edifici il modello che s'impose, in Italia e in Europa, nelle manifestazioni architettoniche legate all'assistenza ai malati, nella maggioranza dei casi si trattò, in realtà, del «riuso» di una struttura nata con una diversa funzione.

Questo fatto trova oltretutto una sua giustificazione se, avendo presenti le caratteristiche della rete assistenziale relativa agli ospedali in Umbria, immaginiamo il complesso degli elementi costitutivi dei piccoli ospedali rurali. Le fonti descrivono una struttura semplice: una o due stanze munite di due o al massimo di dieci letti nella quale l'unico problema architettonico pare quello di riuscire a separare i due sessi. L'ospedale di S. Giacomo di Piegaro, in diocesi di Città della Pieve, era gestito dalla confraternita della Morte ed aveva come funzione principale quella di ricevere pellegrini e lavoratori stagionali. A metà Settecento esso consisteva di tre stanze, una per «l'ospedaliera» e due per i pellegrini; nella camera posta al primo piano, riservata ai pellegrini poveri, c'era un letto di tavole con un saccone e alcune coperte; la stanza superiore, che aveva una porta con serratura, la finestra e le pareti intonacate, era riservata ai pellegrini più «puliti» o infermi ed era munita di un letto più comodo e delle solite coperte. Anche l'ospedale S. Giuseppe di Monteleone, sempre in diocesi di Città della Pieve, riservava due camere distinte a seconda che si trattasse di pellegrini «civili» o «miserabi-

11. ASPg, *Congregazioni Religiose soppresse, Ospedale S. Maria della Misericordia, Miscellanea*, 34, *Notizie appartenenti ai Spedali di Deruta, Spello, Tavernelle, Passignano ed Assisi*. Più in generale sulla tipologia delle strutture ospedaliere e sulla loro diffusione cfr. A. Scotti, *Malati e strutture ospedaliere dall'età dei Lumi all'Unità*, in *Storia d'Italia, Annali*, 7, *Malattia e Medicina*, Einaudi, Torino, 1984, pp. 239-243.

12. Ivi, p. 237.

13. Ivi, p. 241.

li», c'era però anche una stanza con un grande focolare dove, insieme, i pellegrini «civili» e «miserabili» si riscaldavano durante la brutta stagione¹⁴.

A Sigillo, al momento della visita apostolica di Pietro Camaiani (1573), l'ospedale aveva tre letti «incommodos ac vilis pretij in quibus diversantur pauperes transeuntes et rarius infirmi cum non detur ipsis nisi comoditas dormiendi», possedeva tuttavia un altro letto «comodiorem in cubiculo supra sacristia, in quo excipiuntur aliqui sacerdotes pauperes transeuntes, quod pium est si tamen non utantur pro alijs comodis privatis eorumdem confratrum»¹⁵. Nei centri maggiori non era raro invece trovare separati gli infermi e i pellegrini infermi. A Terni l'ospedale S. Antonio aveva a disposizione dei malati due stanze, una con sei letti, riservata agli uomini, e l'altra di due soli letti per le donne; i pellegrini infermi erano ricoverati in un'altra camera munita di tre letti; i viandanti, bisognosi di ristoro e riposo sostavano invece presso l'«osteria dei tre pellegrini» gestita dalla stessa confraternita di S. Antonio e costituita da una cucina, da una camera, con due tavole e quattro banchi, che funzionava da refettorio e una terza stanza dove i viandanti potevano riposare sdraiati sopra «lettiere» di tavole¹⁶.

La gestione di tali strutture era affidata a due custodi, detti anche «ospedalari», generalmente marito e moglie che occupavano una o due stanze dell'ospedale ed assumevano l'incarico di svolgere tutte le varie mansioni: dall'assistenza ai malati alla preparazione del vitto, dal lavaggio della biancheria alla pulizia dei locali. Solo durante i periodi di maggior afflusso di infermi o pellegrini i custodi assumevano alcuni aiutanti e garzoni. Naturalmente più numeroso si presentava l'organico del personale negli ospedali dei centri maggiori: in quello di Perugia, secondo le notizie del canonico Mancini, priore chierico, le tre infermerie avevano un totale di 12 inservienti dei quali uno era il cuoco, due gli spazzini e cinque le guardie che, sempre secondo il Mancini, avevano il compito, oltre che di vigilare sui malati, anche di andare a prendere gli infermi nei diversi luoghi della città con lettighe o seggiole¹⁷.

14. Le notizie relative ai due ospedali sono in AVCP, *Visita Pastorale Mancini, 1777*, ff. 231-232 e ff. 132-133. Presso il medesimo archivio sono stati anche raccolti e ordinati gli archivi delle parrocchie della diocesi; per notizie sugli ospedali cfr., in particolare, *Archivio Parrocchiale di Piegara*, fasc. Ospedale S. Giacomo; *Archivio Parrocchiale Monteleone*, fasc. Ospedale S. Giuseppe, 1853-1860.

15. AVTr, *Summarium Visitationis Apostolicae, annum 1573*, cc. 385-386. Sull'attività e la personalità di Pietro Camaiani cfr. M. Pericoli, *La riforma nell'Umbria alla luce delle prime visite apostoliche posttridentine*, in *Eremiti e pastori della Riforma Cattolica nell'Italia del '500*. Atti del VII Convegno del Centro di Studi Avellaniti (Fonte Avellana 31 agosto-2 settembre 1983), Arti Grafiche Editoriali, Urbino, 1984, pp. 261-262.

16. Le notizie sull'ospedale di Terni sono contenute nella tesi di laurea di R. Natalini, *Povertà e assistenza a Terni nella seconda metà del Settecento*, Facoltà di Magistero, Università degli Studi di Perugia, relatore prof. A. D'Addario, a.a. 1975-1976, pp. 191-192.

17. ASPg, *Ospedale S. Maria della Misericordia, Miscellanea, 4, Notizie antiche, e moderne sullo Spedale di S. Maria della Misericordia di Perugia raccolte dal Sige Can.co Giacomo Mancini Prior*

Quasi mai nell'organico del personale viene indicato il medico. Nei libri di *Entrata e Uscita* dei piccoli ospedali del territorio, a noi pervenuti, raramente si trova registrata la spesa per lo stipendio del medico, mentre più frequentemente sono annotate le spese per il trasporto dei malati; probabilmente qualora un infermo avesse avuto necessità di cure mediche veniva trasportato, a spese dell'ospedale, presso un nosocomio maggiore. A Terni e a Gubbio invece chi si prendeva cura della salute degli infermi ricoverati era il medico condotto della città; tuttavia a Gubbio, in base ai *Capitoli ed obblighi dei Medici Condotti*, del 1732, la visita fatta al viandante forestiero ammalato doveva essere pagata¹⁸, mentre a Terni il medico, per uno stipendio di 10 scudi, doveva effettuare, due volte al giorno, la visita agli infermi e una terza visita, da farsi dopo «l'Ave Maria, alle ore 24», era riservata ai pellegrini e ai viandanti infermi che chiedevano di partire il mattino seguente¹⁹.

Naturalmente tutta l'amministrazione e il funzionamento dei grandi come dei piccoli ospedali aveva la sua base economica nel patrimonio che, nel corso dei secoli, tali istituti avevano accumulato. Senza soffermarsi dettagliatamente su tale aspetto, che pure riveste un'importanza fondamentale nell'ambito del tema affrontato, diremo che anche il più piccolo e sperduto ospedale del territorio doveva la sua origine a qualche lascito o donazione e quindi poteva vantare un piccolo capitale. I catasti comunali, accanto alle ingenti disponibilità degli ospedali più famosi, documentano l'esiguità dei beni degli altri, la loro precarietà economica testimoniata, in certi momenti, dall'arresto del flusso degli allibramenti e dalla successiva fusione della proprietà con quella degli istituti maggiori. Comunque sulla base degli estimi e dei catasti quattrocenteschi, Alberto Grohmann valuta che l'ammontare del patrimonio degli enti religiosi chiese, monasteri, pievi, cappelle e ospedali del contado perugino «in termini di stima, sia pari a circa un quarto del valore dei patrimoni dei singoli nel loro complesso»²⁰.

L'ospedale di S. Giacomo di Piegaro nel catasto del 1489 era iscritto per 60 libbre e 10 soldi²¹, nel 1754 il suo reddito derivava ancora da un podere con una casa, concesso in enfiteusi, da cinque appezzamenti di terreno posti nelle vicinanze del castello e da una casa, dentro al borgo, affittata; usufruiva inoltre di tre censi per un ammontare annuo di 2 scudi e 30 baiocchi²². Quello di S. Giuseppe di

Clerico del Med.o Luogo Pio Incominciando dal 1305 epoca di sua fondazione fino al 1787, ms. La Memoria fu preparata in occasione della visita che il cardinale Francesco Carrara fece nell'anno 1786.

18. I *Capitoli* furono ristampati nel 1784, sempre a Gubbio, da Giuseppe Bartolini. Cfr. anche P. Menichetti, *Medici e speziali in Gubbio*, Rubini e Petrucci, Città di Castello, 1974, pp.93-95.

19. Cfr. Natalini, *Povertà e assistenza a Terni*, cit., p. 202.

20. A. Grohmann, *Città e territorio tra medioevo ed età moderna (Perugia sec. XIII-XVI)*, tomo II: *Il Territorio*, Volumnia, Perugia, 1981, p. 794.

21. Ivi, p. 864, in particolare la nota 45.

22. AVCP, *Archivio Parrocchiale di Piegaro*, fasc. Ospedale S. Giacomo.

Monteleone aveva, nel 1854, un'entrata di 59 scudi e 28 baiocchi; l'ospedale di S. Egidio di Paciano, nel catasto del 1682, vantava un complesso di proprietà pari a circa 35 ettari²³. Quello del beato Giacomo di S. Fiora, infine, tanto per limitare il sondaggio alla diocesi di Città della Pieve, alla fine del Cinquecento, possedeva tre poderi, due vigne e un pergolato, una bottega e una casa, due mulini a grano e un oliveto dato in enfiteusi a terza generazione²⁴. L'elenco potrebbe continuare senza naturalmente trascurare gli istituti più famosi come l'ospedale di Perugia che rimase, per tutta l'età moderna, uno dei più grandi proprietari della città e del contado, oppure l'Ospedale Grande di Gubbio che, nel 1776, contava 39 poderi²⁵.

Il caratterizzarsi degli ospedali come soggetti economici, certamente non secondari nel panorama delle disponibilità dei mezzi e delle risorse dell'area umbra, dà ragione della insolita continuità della rete assistenziale ospedaliera. Meno giustificata tuttavia la loro straordinaria diffusione; certamente, a partire dal secolo XV, l'aumento degli emarginati nella società urbana e rurale, diretta conseguenza dell'affermarsi di un nuovo sistema di gestione delle terre, basato sul contratto mezzadrile, e la crisi dell'industria artigiana cittadina, determinarono un'esigenza di incremento di ospedali²⁶. Paura e pietà furono, in Umbria come altrove, alla base dell'aumento degli ospedali cittadini e rurali ma per spiegare fino in fondo l'elevato numero di istituzioni ospedaliere operanti in un'area così limitata è necessario inquadrare i due sentimenti nel contesto particolare della regione.

Si trattava di una zona caratterizzata da una distribuzione uniforme sul territorio di medi e piccoli centri, in cui nessuno poteva aspirare ad un ruolo di protagonista, una situazione questa che condizionò anche la diffusione degli ordini religiosi. I francescani in particolare, come ha dimostrato Luigi Pellegrini, a differenza degli altri ordini mendicanti che puntarono di più verso gli agglomerati di maggior rilievo, non disdegnarono «luoghi più solitari e frequentati solo da popolazione instabile o di transito»²⁷.

23. Ivi, *Archivio Parrocchiale Monteleone*, fasc. Ospedale S. Giuseppe. Sul patrimonio dell'ospedale del Collegio della Mercanzia di Paciano cfr. invece R. Chiacchella, *Terra e proprietà nel catasto del Chiugi perugino del 1682*, in R. Chiacchella, M. Tosti, *Terra, proprietà e politica annonaria nel perugino tra Sei e Settecento*, Maggioli, Rimini, 1984, pp. 45-46.

24. Cfr. in AVCP, *Visita Pastorale Bardi*, 1588.

25. Cfr. M. Sacchi De Angelis, A. Melelli, *Note sulle strutture agrarie dell'eugubino nel XVIII secolo. Con riferimenti e considerazioni sull'odierno assetto del territorio*, in *Orientamenti di una regione*, cit., pp. 119-130.

26. Cfr. Grohmann, *Città e territorio*, cit., p.794.

27. L. Pellegrini, *Gli insediamenti francescani nella evoluzione storica degli agglomerati umani e delle circoscrizioni territoriali dell'Italia del secolo XIII*, in *Chiesa e società dal secolo IV ai nostri giorni. Studi storici in onore del P. Ilarino da Milano*, vol. I, Herder Editrice e Libreria, Roma, 1979, p. 207.

La distribuzione degli insediamenti degli ordini religiosi da una parte e una notevole vivacità religiosa legata al mondo confraternale, soprattutto disciplinato, possono esaurire un aspetto del problema. Originato dalla confraternita, l'ospedale – sottolinea Pierlorenzo Meloni in un saggio che presenta tutt'oggi il quadro più chiaro ed esauriente della tematica di questo singolare fenomeno penitenziale – diverrà subito «non soltanto il logico centro gravitazionale della sua attività assistenziale e caritativa» ma finirà per diventare «il perno della vita economica del sodalizio. Ad esso andranno infatti la maggior parte dei lasciti di privati»²⁸. Un secondo aspetto riguarda invece più da vicino i caratteri stessi della struttura dell'Umbria. Non so se sia corretto aggredire il problema da più parti, secondo diverse angolazioni, o piuttosto affrontarlo in modo unilaterale: sono convinto che tutti i fenomeni vadano esaminati nella loro complessità, spero almeno che a questa carenza metodologica faccia riscontro una chiarezza espositiva.

Agli «orientamenti» della regione verso l'esterno, alle sue stesse molte realtà interne è stato dedicato il X Convegno di Studi Umbri. Ne è uscito delineato un quadro storico abbastanza in contrasto con la realtà presente, in particolare si rileva che l'attuale isolamento della regione non è stato sempre una sua caratteristica anzi, dal medioevo all'età moderna, emergono le sue speciali qualità di regione di transito, di crocevia regionale²⁹. Non è questa la sede per ripercorrere le tappe di questa evoluzione che conobbe il suo momento culminante nei secoli XIV e XV, con l'inserimento dell'area umbra nel contesto del mercato internazionale e «lo smistamento di una grossa fetta del traffico mercantile tra Adriatico e Mediterraneo»³⁰, e poi una certa decadenza, in concomitanza con la crisi generale dell'Europa mediterranea, nei secoli XVI e XVII. Pare tuttavia che «la progressiva scomparsa dei mercanti umbri e delle produzioni regionali nel contesto del più vasto mercato della penisola»³¹ non sia riuscita a cancellare definitivamente la sua funzione di collegamento tra Nord e Sud, tra la costa adriatica e la tirrenica. Le guide di viaggio dei secoli XVI-XVII-XVIII testimoniano la permanenza di tale funzione di crocevia, indicando almeno quattro importanti itinerari che interes-

28. P. L. Meloni, *Perla storia delle Confraternite disciplinate in Umbria nel secolo XIV*, in *Storia e arte in Umbria nell'età comunale*. Atti del VI Convegno di Studi umbri, Parte seconda, Università degli Studi di Perugia, Perugia, 1971, p. 584.

29. Cfr. *Orientamenti di una regione*, cit. in particolare i saggi di A. Grohmann, *Aperture e inclinazioni verso l'esterno: le direttrici di transito e di commercio*, pp. 55-59; A. Monticone, *Nell'età dello sviluppo moderno: isolamento e ritardo comparativo dell'Umbria nell'Italia unita*, pp. 227-246; E. Sori, *Gli spostamenti demografici, l'esaurimento dell'attrazione montana e la crescita dei poli urbani moderni*, pp. 349-371; F. Bartoccini, *Mobilità e spostamenti umani*, pp. 443-458; M. C. Giuntella, *Aree di gravitazione, fenomeni di transito*, cit., pp. 589-599.

30. Grohmann, *Aperture e inclinazioni*, cit., pp. 67-69.

31. Ivi, pp. 78-79.

savano la regione³². Proprio lungo queste principali direttive di transito si collocavano la maggior parte degli ospedali: l'esame della cartina credo che non necessiti di ulteriori commenti e le frequenti intitolazioni degli istituti a S. Giacomo e S. Antonio Abate confermano la loro dislocazione lungo itinerari di devozione³³.

La stessa collocazione di questi ospedali nello spazio urbano pare uniformarsi alla strategia delle direttive di transito: a Terni mentre l'ospedale di S. Nicandro offriva ospitalità ai viandanti e ai pellegrini provenienti dalla «via di Spoleto», l'ospedale di S. Antonio Abate riceveva «tutti gli infermi da mezza città in giù e tutti quelli che venivano da Roma, à quali si da(va) 4 baiocchi di vitto il giorno per ciascuno, tutti medicamenti bisognevoli e poi il trasportarli da Terni a Spoleto in calesse»³⁴.

Esisteva una «politica delle porte», alla quale non sfuggivano neanche gli ospedali e la loro ubicazione presso le mura divenne una scelta consequenziale alla loro funzione, oltre che una forma di controllo sociale sugli individui che entravano in città, e non pare sostenuta invece dalla necessità – come afferma Aurora Scotti – di avere più facilmente a disposizione «ampi spazi»³⁵.

Una staffetta, in calesse o in carrozza, collegava tra loro gli ospedali situati lungo il medesimo itinerario, ma, come vedremo, non sembra che tale mezzo fosse quello privilegiato da viandanti e pellegrini. Questi itinerari, così incerti e pieni di insidie e trabocchetti, avevano dunque negli ospedali un punto di riferimento, una mèta, e qui, una piccola carità o il rilascio di un salvacondotto potevano contribuire a rendere più sicuro il cammino verso il successivo ospedale³⁶.

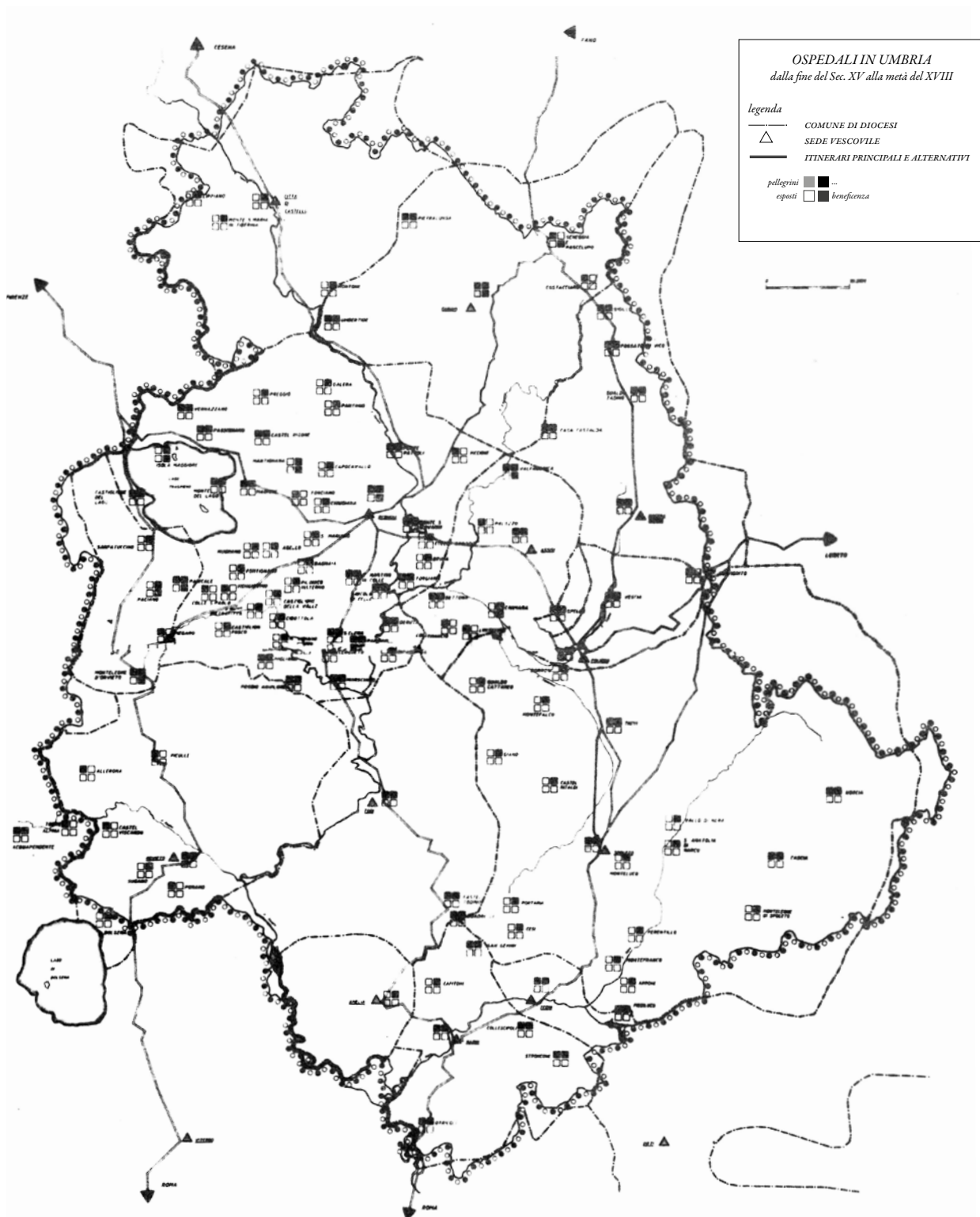
32. Ivi, pp. 86-90.

33. Sul problema cfr. R. Oursel, *Le strade del Medioevo (Arte e figure del pellegrinaggio)*, Jaca Book, Milano, 1982, in particolare le pp. 72-80: *I Santi della via di St. Gilles*. Utili indicazioni anche in P. G. Caucci Von Saucken, *Una nuova acquisizione per la letteratura di pellegrinaggio italiana: il Viaggio da Napoli a San Giacomo di Galizia di Nicola Albani*, in *Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura Jacopea*. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Perugia 23-24-25 settembre 1983, Centro Italiano Studi Compostellani, Università degli Studi di Perugia, Perugia, 1985, soprattutto le pp. 403-405: *Assistenza e ospitalità*; nello stesso volume si veda anche J. A. Fernandez Arruty, *Hospitales italianos en el camino de Santiago*, pp. 103-107.

34. Natalini, *Povertà e assistenza a Terni*, cit., p. 19.

35. Cfr. Scotti, *Malati e strutture ospedaliere*, cit., p. 239.

36. A titolo di esempio riportiamo il testo di un biglietto conservato presso l'Archivio dell'ospedale della SS.ma Trinità della città di Narni: «Parte da questo Venerabile Ospedale di S. Antonio Abbate di Otricoli l'infermo Francesco veneziano, a cavallo. Si pregano pertanto li Sig.ri Deputati dell'Ospedale di Narni a farli la solita carità acciò possa proseguire il suo viaggio, e per maggior sicurezza sua viene accompagnato con il presente e munito con il mio solito sigillo. Otricoli questi di 17 aprile 1764. Antonio Cerroni Priore».



Il panorama delineato, di sostanziale continuità in rapporto alla distribuzione ed organizzazione ospedaliera tra medioevo ed età moderna, non significa tuttavia che nell'area umbra siano stati assenti fenomeni di evoluzione, con conseguenti ricambi nel corpo societario che gestiva e controllava l'ospedale.

Il fenomeno proprio in Umbria aspetta una sua puntualizzazione attraverso una serie di indagini; per il momento, sulla scorta delle ricerche condotte da Mario Fanti per Bologna, tutta una serie di indizi, pur nella diversità dei contesti storici, permettono di ipotizzare che certe vicende rientrino in fenomeni di larga diffusione e di carattere generale. Se, contrariamente ad altre regioni, in Umbria non «si conoscono le vistose imprese di disciplinati che approdano altrove alla costituzione, nell'età moderna, di grandi complessi ospedalieri cittadini» ed anzi sembra verificarsi il fenomeno inverso, con il progressivo incorporamento da parte di questi dei beni di molti piccoli ospedali istituiti da confraternite disciplinate³⁷, si assiste invece ad una evoluzione confraternale, legata al ricambio sociale che avvenne fra XV e XVI secolo, soprattutto nelle confraternite che gestivano opere assistenziali.

Mario Fanti ha dimostrato come a Bologna tale ricambio nel corpo societario condusse all'ingresso di elementi delle classi sociali superiori, i quali finirono col prevalere sui confratelli di tradizionale estrazione artigianale e mercantile, prendendo le leve del governo della confraternita e di conseguenza dell'istituzione caritativa annessa³⁸.

I sintomi di questo processo di aristocratizzazione dei vertici confraternali sono percettibili anche in Umbria, basta ricordare, per Perugia, le vicende delle tre confraternite disciplinate di S. Francesco, S. Domenico e S. Agostino, ma avendo presente la diversa realtà della regione crediamo che maggiore importanza abbia avuto in questo contesto il processo che gradualmente portò alla separazione della confraternita dall'istituzione caritativo-assistenziale³⁹. Già Pier Lorenzo Meloni, nel citato lavoro, aveva notato come talvolta «proprio le difficoltà per la costruzione dell'ospedale richiesero l'elezione di un priore distinto da quello della confraternita» e indicava in ciò l'avvio di un processo di trasformazione che in taluni casi vedrà, a distanza di tempo, modificati, se non capovolti, i rapporti tra opera intrapresa e istituzione promotrice⁴⁰.

37. Cfr. Meloni, *Per la storia delle Confraternite*, cit. p. 583.

38. M. Fanti, *Istituzioni di carità e assistenza a Bologna alla fine del Medioevo*, in *Forme e soggetti dell'intervento assistenziale*, cit., pp. 31-64.

39. Sull'attività caritativo-assistenziale delle tre Confraternite si veda O. Marinelli, *Le Confraternite di Perugia. Dalle origini al secolo XIX. Bibliografia delle opere a stampa*, Edizione "Grafica", Perugia, 1965, pp. 8-11, 322 e 383.

40. Meloni, *Per la storia delle Confraternite*, cit., p. 585.

Credo che le irregolarità, i soprusi, la gestione privatistica delle strutture caritativo-assistenziali, più volte denunciate dai vescovi e dai visitatori apostolici all'indomani di Trento, siano in buona parte da ricondurre all'evoluzione di questo processo.

Né gli interventi e i decreti delle autorità ecclesiastiche riuscirono a modificare tale stato di cose: numerose sono le fonti che confermano questa impressione. Durante la visita all'ospedale di Narni, negli anni 1730-1731, mons. Tenderini, accertò notevoli irregolarità nella gestione: egli verificò che i deputati dell'ospedale, per appropriarsi delle somme di denaro destinate alla beneficenza, ricorrevano «all'abuso di dare l'elemosina senza nome», che tali amministratori ricoprivano anche altre cariche nell'ambito della città e che, infine, la direzione dell'ospedale era in pratica nelle mani della medesima famiglia essendo il segretario e il fattore legati da stretti vincoli di parentela. Anche nei registri dell'ospedale di Deruta mons. Caracciolo verificò numerose irregolarità: troppe erano le «limosine arbitrarie» e troppe volte, negli ultimi anni, priori e depositari erano rimasti creditori dell'ospedale⁴¹.

Interessi economici, gestione clientelare del patrimonio dell'ente vengono a caratterizzarsi come due dei motivi principali di opposizione ai vari tentativi di razionalizzazione e di centralizzazione del sistema assistenziale umbro tra Cinque e Settecento.

È in questa linea che Luisa Proietti inquadra il caso di Assisi, dove le disposizioni del visitatore apostolico Pietro Camaiani, fedele esecutore dei decreti tridentini, per una riduzione degli ospedali si perderanno nel tempo e solamente nel 1750 il vescovo, Ottavio Ringhieri, riuscirà a sopprimere tre dei sei ospedali. In tale ambito rientra pure «la lunga durata» della confraternita di S. Maria di Isola Maggiore e del suo ospedale, studiata da Rita Chiacchella, anche se in questo caso appare evidente che, data la specificazione insulare della comunità, nelle motivazioni della resistenza un ruolo importante viene determinato dal «bisogno di solidarietà», quale risposta all'isolamento e alla scarsità di risorse della piccola comunità⁴².

41. AVN, *Visitatio Apostolica Hospitalis SS.mae Trinitatis Civitatis Narniae (1730-1731)*. Si tratta di un volume rilegato contenente le disposizioni degli amministratori, i resoconti e i bilanci, parte manoscritti e parte a stampa. Contiene inoltre la corrispondenza del vescovo di Narni, Nicolò Terzago, che insisteva con Roma per ottenere la visita dell'ospedale, il cui controllo gli era completamente sfuggito di mano. La parte finale del volume è costituita invece dai decreti emanati dal Tenderini. Su questo aspetto cfr. anche le pp. 61-62. I documenti che riguardano l'ospedale di Deruta sono in ASPg, *Congregazioni Religiose Soppresse, Ospedale S. Maria della Misericordia, Miscellanea*, 34.

42. Proietti Pedetta, *Le confraternite in Umbria in epoca post-tridentina: primi sondaggi e risultati*, in *Aspetti di storia umbra in età moderna e contemporanea. Studi e ricerche*, in "Annali della

Comunque nella maggioranza dei casi meno ‘nobili’ erano le cause della difesa ed anche se un esame serio dei motivi di questa permanenza non può trascurare di evidenziare la funzione di protezione sociale che gli ospedali venivano a ricoprire, in particolare in certe congiunture sfavorevoli proprio nelle comunità e nei centri più isolati del territorio, dobbiamo verificare che la loro gestione portava, a livello locale, non solo all’esercizio di un certo potere, ma soprattutto alla creazione di un notevole consenso sociale.

Questo piccolo governo o piccola gestione locale aveva anche ripercussioni negli atteggiamenti verso le autorità ecclesiastiche (basti ricordare le lunghe dispute circa il diritto del vescovo di ‘visitare’ gli ospedali) e talvolta portava perfino ad una diversificazione delle loro funzioni⁴³.

A Terni, nel 1769, furono presi provvedimenti nei confronti dell’«ospedalicra» che riceveva nell’ospedale persone non malate⁴⁴, mentre a Deruta, in occasione della visita pastorale di mons. Amadei, nel 1734, i parroci si lamentarono che dentro l’ospedale trovassero rifugio uomini facinorosi che avevano commesso furti e altri gravi crimini e il vescovo decretò che l’ospedale non godesse più dell’immunità ecclesiastica⁴⁵. Infine, nel 1722, mons. Onofrio Elisei, vescovo di Orvieto, proibì che nell’ospedale di Bolsena si accogliessero in futuro mercanti, venditori ambulanti e zingari⁴⁶.

Aspetti, quest’ultimi, sicuramente interessanti e carichi di significato per il nostro tema e che portano ad identificare parte degli ospedali, in particolare quelli situati nei piccoli centri del territorio, come luogo di ritrovo di vagabondi, di mendicanti e di ladri. Può apparire allora contraddittorio che nella serie degli Editti e Bandi, emanati dalle autorità perugine nei secoli XVII e XVIII contro «vagabondi, cialtroni e persone forastiere», accanto ad osti e locandieri, ai quali viene intimato di non «ardire dare à suddetti vagabondi [...] alcun ricovero, commodità o alloggio sotto pena di scudi cinquanta e di tre tratti di corda da darsi in pubblico», non appaia mai menzionata la figura dell’«ospedalarario», ad eccezione che nel settembre 1720 allorché nell’editto «contro vagabondi et altre persone inutili in occasione de sospetti del mal contagioso in Marsiglia» si dava

Facoltà di Scienze politiche. Materiali di storia”, 10, a. a. 1986-1987, 23, pp. 7-20; R. Chiacchella, *Un caso singolare di identificazione tra una comunità ed una sua confraternita: Isola Maggiore del Lago Trasimeno e la Compagnia di S. Maria*, ivi, pp. 21-37.

43. Sul problema in generale si veda Pastore, *Strutture assistenziali fra Chiesa e Stati*, cit.; nel contesto locale mi permetto di rinviare al mio *Potere pubblico e carità nello Stato della Chiesa in età moderna. L’attività assistenziale dei Nobili Collegi del Cambio e della Mercanzia di Perugia*, in *Aspetti di storia*, cit., pp. 3958.

44. Natalini, *Povertà e assistenza a Terni*, cit., pp. 200-204.

45. ADPg, *Visita pastorale Amadei*, 1764, c. 561.

46. Cfr. Giuntella, *Aree di gravitazione*, cit., p. 595.

istruzione ai medesimi affinché non introducessero nell'ospedale persone senza «licenza» dei deputati di Sanità⁴⁷. Probabilmente che alcuni piccoli ospedali del territorio servissero da ricovero a vagabondi, ladri e venditori ambulanti, era un fatto acquisito da parte delle autorità, tuttavia, ragioni di ordine pubblico facevano sì che tale situazione venisse tollerata e comunque era talmente diffusa da generare una categoria, quella appunto di «ospedale dei vagabondi o dei birbi», la cui soppressione costituirà uno degli obiettivi principali del piano di riforma del Caracciolo.

Non è questa la sede per affrontare l'esame dell'intervento del Caracciolo e possiamo concludere affermando che nel Sei-Settecento vennero ad emergere due concezioni dell'assistenza, derivanti da due prospettive politiche diverse: una legata ad una politica assolutistica e di carattere centralizzatore, tendente a razionalizzare i quadri delle istituzioni assistenziali, allo scopo di alleggerire il carico di poveri polarizzato su Roma e favorire intanto la rete assistenziale dello Stato nei confronti dei viandanti e dei pellegrini; l'altra mirante all'assistenza dei poveri in strutture molto frazionate con l'obiettivo di tutelare antiche autonomie.

Nel corso del secolo XVIII, in occasione della riorganizzazione dell'apparato assistenziale effettuata dal Caracciolo, sarà la prima linea politica, quella della centralizzazione, a farsi strada in maniera decisa, non senza però incontrare ostacoli e resistenze che talvolta risultarono addirittura vittoriose, con soppressioni che durarono pochi anni e aree di gravitazione sistematicamente ignorate.

Alla luce di alcuni recenti dibattiti e piani di revisione tendenti alla modernizzazione dei servizi sanitari e socio-assistenziali in Umbria si potrebbe quasi affermare che la riforma avviata più di due secoli fa dal Caracciolo non appare ancora portata a termine.

Alcuni aspetti quantitativi

L'indagine è stata effettuata su sette registri contenenti l'entrata e l'uscita degli infermi dell'ospedale della SS.ma Trinità della città di Narni. Posta lungo l'importante direttrice di transito che collegava Roma con la Marca, la Romagna e

47. ASPg, *Editto e Bandi*, 23, c. 261, *Editto contro vagabondi e cialtroni*, maggio 1618; ivi, c. 534, *Editto contro cialtroni, vagabondi e persone forastiere che non hanno alcuno esercizio*, 8 maggio 1681; ivi, c. 710, *Editto in cui, a differenza degli altri, viene permesso alle categorie sospette di poter restare in città o nei sobborghi tre giorni, dopo di che dovevano recarsi nella Cancelleria Criminale ed ottenere «licenza in scritto di dimorarvi per il tempo che in essa sarà prefisso»*, 17 luglio 1682; ivi, 31, c. 70, *Editto contro vagabondi et altre persone inutili in occasione de sospetti del mal contagioso in Marsiglia*, 29 settembre 1720.

il Settentrione, all'inizio del Settecento contava circa 2500 anime e già dall'età medioevale possedeva un ospedale⁴⁸.

Sottoposta al controllo ecclesiastico, tra Cinque e Seicento, l'istituzione fu oggetto di vari tentativi di laicizzazione da parte delle autorità comunali, con conseguenti interminabili liti tra le due parti⁴⁹; questo fatto, insieme alle numerose congiunture sfavorevoli che l'ospedale dovette affrontare, provocò un vistoso dissesto economico tanto che nel 1724 Nicolò Terzago, uomo energico, deciso ad arginare la lenta decadenza dell'istituzione e a ripristinare tutta la sua autorità nella gestione dell'ospedale, appena nominato vescovo della città denunciò al Pontefice la situazione e attraverso numerose lettere a Benedetto XIII e alla Congregazione del Buon Governo sollecitò un intervento da Roma⁵⁰. Con un Breve del 7 agosto 1730, Clemente XII incaricò mons. Giovanni Francesco Tenderini, vescovo di Civita Castellana e Orte, di effettuare una visita apostolica all'ospedale della SS.ma Trinità⁵¹. Durante la visita il prelado ebbe modo di constatare le molteplici irregolarità denunciate ma soprattutto provvide a dotare l'ospedale di un nuovo statuto in base al quale esso doveva essere amministrato da sei rettori, tre laici e tre ecclesiastici, che duravano in carica solo un anno.

I tre rettori laici erano estratti a sorte tra 18 «gentiluomini de principali della città, delli più benestanti, delli più timorati di Dio e di quelli che non siano debbi-

48. Scarsi e non molto recenti sono gli studi sulla città, in particolare cfr. G. Erolì, *Miscellanea storica riguardante Narni e i luoghi della sua diocesi*, Bartelli, Perugia, 1854; Id., *Miscellanea storica narnese*, Tipografia del Gattamelata, Narni, 1858-1862; *Narni*, Bestetti, Roma, 1973; A. Onofri, *Storia di Narni e di altri comuni umbri. I servizi postali e l'uso dei bolli dalle origini alla fine del XIX secolo*, Tipografia Salemi, Roma, 1973. Sulla via Flaminia, che toccava Narni, e sulle vicende del suo tracciato in quella zona si veda I. Ciaurro, *Come si viaggiava nello Stato Pontificio. (Percorsi e itinerari da Terni a Roma)*, in "Rassegna Economica", 4, 1957, 3, pp. 27-30; T. Ashby, L. Fell, *The Via Flaminia*, in "Journal of Roman Studies", 11, 1921, pp. 125-190; E. Martinori, *Via Flaminia. Studio storico-topografico*, Stabilimento tip. Regionale, Roma, 1929; G. D. Campiglia, *Tavola generale della Provincia di Sabina*, Calcografia Camerale, Roma, 1743, nella Tavola è tracciata la Flaminia da Otricoli in direzione di Taizzano. L'origine dell'ospedale e la sua storia hanno richiamato l'attenzione di G. Collosi, *L'ospedale della SS.ma Trinità della città di Narni*, Tipografia Valenti, Narni, 1938.

49. La questione è in parte riassunta nella tesi di laurea di C. Tomarchio, *Attività episcopale del vescovo Nicolò Terzago nella diocesi di Narni dal 1725 al 1761*, Facoltà di Magistero, Università degli Studi di Perugia, relatore prof. F. Fonzi, A.A.1968-1969.

50. Sul Terzago, oltre alla citata tesi di laurea, si veda Felice da Mareto, *Nicolò Terzago*, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. XI, Ente per l'Enciclopedia Cattolica, Città del Vaticano, 1947, p. 2035; P. R. Ritzler, P. P. Sefrin (a cura di), *Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevi*, vol. V, Typis Librariae "Il Messaggero di S. Antonio", Patavii, 1958, p.280.

51. Giovanni Francesco Tenderini era nato a Carrara il 17 ottobre 1668, fu ordinato sacerdote il 9 novembre 1698. Dottore *in utroque iure* all'Università di Pisa, canonico della chiesa di S. Prisca in Roma, fu nominato vescovo di Civita Castellana e Orte il 5 dicembre 1718. Morì, nella medesima cittadina, il 1 marzo 1739, cfr. *ivi*, p.159. Gli atti e i decreti della visita sono conservati in AVN, *Visitatio Apostolica Hospitalis SS.mae Trinitatis*, cit.

tori in nessun modo dell'ospedale»; essi dovevano avere anche l'approvazione del vescovo al quale spettava invece l'elezione dei tre deputati del ceto ecclesiastico⁵². Sempre in base al nuovo statuto i sei rettori avevano il compito di eleggere il fattore, «il quale dovrà amministrare tutta la robba del luogo pio», e il medico, «di età matura e delle maggiori capacità che potrà trovarsi, il quale dovrà abbitare dentro il suddetto ospedale acciò già pronto così di notte come di giorno di accorrere alli bisogni dei poveri infermi ed inferme»⁵³.

Oltre ad accogliere e curare le persone colpite da malattia grave o cronica l'ospedale forniva alloggio a pellegrini e viandanti nonché ai bambini abbandonati che nutriva per un certo periodo dopo di che provvedeva ad inviare, a proprie spese, all'ospedale di S. Spirito in Saxia di Roma⁵⁴. L'ospedale della SS.ma Trinità di Narni viene quindi a configurarsi come il tipico ospedale dell'età preindustriale, destinato alla raccolta, al ricovero e all'assistenza non solo dei malati poveri ma anche dei viandanti e dei pellegrini. I sette registri, recuperati in maniera fortunosa all'interno di una cassa conservata in un locale dell'odierno edificio che ha funzione di deposito archivistico, restano i testimoni fedeli della sua attività e non è sembrato inutile, utilizzando i moderni sistemi elettronici di calcolo, condurre su di essi un'indagine quantitativa. Il tipo di fonte stessa, d'altra parte, difficilmente può essere pienamente sfruttata, e quindi utilizzata in tutta la varietà dei dati che contiene, se non attraverso l'analisi quantitativa; una elaborazione che già in partenza non prometteva agli studiosi risultati ignoti o poco conosciuti poiché, in definitiva, abbastanza risaputi appaiono i contorni dell'immagine dell'ospedale di antico regime.

In ogni caso avere dato spessore ad ipotesi e idee in parte già conosciute può risultare utile a definire meglio tale immagine le cui caratteristiche appaiono sì, nelle linee generali, abbastanza note ma tuttavia ancora poco studiate. Da alcuni anni anche in Italia tutto un filone di studi ha interessato la storia della sanità e dell'assistenza producendo contributi notevoli sulle singole istituzioni ospedaliere o nel settore di storia della medicina. Recentemente Paolo Frascani ha tentato una sintesi generale della storia degli ospedali nell'Italia liberale, dall'ospedale-ricovero all'avvento della tecnologia e al processo di ospedalizzazione, mettendo a fuoco i tempi e le forme della nascita dell'ospedale moderno⁵⁵; manca tuttavia ancora

52. *Ibidem*.

53. *Ibidem*.

54. La situazione cambiò in seguito all'opera riformatrice del Caracciolo che istituì nella città un brefotrofo, cfr. Cajani, *Decentramento e riforma dell'assistenza*, cit.; Giuntella, *Aree di gravitazione, fenomeni di transito*, cit. Si veda inoltre G. Collosi, *L'ospedale della Beata Lucia dei proietti di Narni (Brefotrofo)*, Tipografia Valenti, Narni, 1938.

55. Cfr. Frascani, *Ospedale e società in età liberale*, cit., e anche il più recente G. Cosmacini, *Storia della medicina e della sanità in Italia*, Laterza, Roma-Bari, 1987, al quale si rimanda anche per la ulteriore bibliografia.

una sintesi capace di chiarire la funzione dell'ospedale nel sistema assistenziale di antico regime: la nostra indagine vuole essere un piccolo contributo in questo senso e fornire alcuni elementi quantitativi per un periodo nel quale statistiche e censimenti non erano ancora opportunamente conosciuti ed impiegati e di conseguenza scarse sono le sequenze di dati a disposizione degli studiosi.

Purtroppo tali registri non ci sono pervenuti in una serie completa ed omogenea, cronologicamente spaziano dall'inizio del secolo XVIII fino alla fine del successivo. In particolare:

- 1°) Titolo esterno, «Infermi uomini e donne dal 1708 al 1711». Si tratta di un registro cartaceo che contiene il movimento degli infermi dal 4 luglio 1708 al 20 dicembre 1711; i primi due fogli, dove sono annotati gli infermi dal 4 al 31 luglio 1708, appartengono probabilmente ad un altro registro, che doveva precedere questo. Gli anni completi sono il 1709, 1710, 1711, dal f. 3r al f. 118v.
- 2°) Titolo esterno, «Dallo 1731 al 1741». È un registro cartaceo, con coperta in pergamena, contenente il movimento degli infermi dal 1 novembre 1735 al 1 agosto 1741. Gli anni completi risultano il 1736, 1737, 1738, 1739, 1740, dal f. 6r al f. 166v.
- 3°) Titolo esterno, «Libro per l'infermeria 1747. Dallo 1747 al 1754». Si tratta di un registro cartaceo, con coperta in cartone, contenente il movimento dei malati dal 6 luglio 1747 al 26 marzo 1754. Gli anni completi risultano il 1748, 1749, 1750, 1751, 1752, 1753, dal f. 13r al f. 190v.
- 4°) Titolo esterno, «Giornale degl'infermi del Venerabile Spedale della SS.ma Trinità di Narni dal 1 gennaio 1762 a tutto il 1763, 1764 e parte del 1765, cioè tutto il mese di marzo». È un registro cartaceo, senza coperta, contenente il movimento degli infermi dal 3 gennaio 1762 al 31 marzo 1765. Gli anni completi risultano essere il 1762, 1763, 1764, dal f. 1v al f. 112v.
- 5°) Registro cartaceo, compilato in ciascuna delle due facciate, contenente l'entrata e l'uscita dei malati 'civili' dal 1818 al 1822. In particolare: nella facciata anteriore, «Ricoverate donne», dal 1 luglio 1818 all'11 febbraio 1822, dal f. 1 al f. 39; nella facciata posteriore, «Ricoverati uomini», dal 1 luglio 1818 al 1 marzo 1822, dal f. 1 al f. 70. Gli anni completi risultano essere il 1819, 1820, 1821.
- 6°) Titolo esterno, «Uomini infermi anno 1822 a tutto il 1844; Civili». Si tratta di un registro cartaceo contenente il movimento dei malati di sesso maschile dal 1 marzo 1822 al 29 settembre 1844.
- 7°) Registro cartaceo nel quale è annotata l'entrata, l'uscita o il decesso «degli infermi borghesi» dal 26 dicembre 1860 al 2 febbraio 1876. A differenza dei precedenti in questi ultimi tre registri sono riportate indicazioni relative alla condizione sociale, allo stato civile, alla provenienza anagrafica e al tipo di malattia causa del ricovero dell'infermo.

La diversità delle fonti ha consigliato di schedare soltanto tre trienni, tutti relativi al Settecento, cioè i periodi 1709-1711, 1738-1740, 1749-1751. Un sondaggio quindi limitato anche rispetto alle possibilità offerte dalle fonti, infatti l'altro registro, relativo agli anni 1762-1764, non è stato considerato in quanto un esame sommario aveva evidenziato che la mobilità era fortemente condizionata dalla carestia che proprio in quegli anni interessò tutto lo Stato della Chiesa ed era quindi fortemente messa in risalto la curva di frequenza dei malati locali, provenienti cioè dalla città di Narni e dal suo territorio⁵⁶.

In altre occasioni abbiamo tenuto presente il tema del Colloquio e di conseguenza, posti di fronte alla scelta del triennio da elaborare, abbiamo sempre privilegiato gli anni caratterizzati da una intensa mobilità. È questa la motivazione, per esempio, che ci ha portato a privilegiare del terzo registro gli anni 1749-1750-1751, volendo sottoporre all'esame del computer i dati relativi all'anno santo⁵⁷; oppure del secondo registro il triennio 1738-1740, in quanto in quel periodo l'Umbria meridionale fu interessata dal passaggio di alcune truppe di militari che, tra la fine della guerra di successione polacca e l'inizio di quella austriaca, percorrevano indisturbate quella zona, devastando e saccheggiando⁵⁸.

Chiarite le motivazioni che hanno sostenuto la scelta dei tre periodi da sottoporre all'analisi possiamo illustrare la successiva fase, quella cioè della schedatura dei dati desunti dai registri. A tale scopo abbiamo utilizzato una scheda nella quale è annotato il giorno e il mese di entrata in ospedale, il sesso, l'età, la provenienza anagrafica e i giorni di permanenza, desunti dal confronto tra il giorno di entrata e quello di uscita. La seconda parte della scheda contiene invece i dati relativi all'eventuale decesso dell'infermo, alla sua meta di viaggio, distinguendo, sempre in base all'indicazione contenuta nei registri, le tre principali direzioni: verso Otricoli (sud), verso Terni (nord), verso la propria casa (in genere indicata allorché si tratta di malati locali).

56. Cfr. V. E. Giuntella, *Roma nel Settecento*, Cappelli Editore, Bologna, 1971, in particolare le pp. 25-54; F. Venturi, *1764-1767: Roma negli anni della fame*, in "Rivista storica italiana", LXXXV (1973), 3, pp. 514-543. Sulla situazione in Umbria si veda M. Tosti, *Poveri, carestia e strutture assistenziali nello Stato della Chiesa: il caso di Perugia (1764-1767)*, in "Rivista di storia della Chiesa in Italia", XXXVII (1983), 1, pp. 143-172.

57. Oltretutto nel 1750, grazie all'azione pastorale di Benedetto XIV, si verificò una netta ripresa del pellegrinaggio, cfr. L. Cajani, *Gli anni santi: dalla controriforma alla fine del potere temporale*, in M. Fagiolo, M. L. Madonna (a cura di), *Roma Sancta. La città delle basiliche*, Gangemi, Roma, 1985, pp. 124-125.

58. Sul problema in generale vedi Giuntella, *Roma nel Settecento*, cit.; un esame delle ripercussioni sull'economia delle popolazioni locali è condotta da A. Belardelli, *Passaggi di truppe straniere a Terni (1742-1744)*, in A. Monticone (a cura di), *Poveri in cammino. Mobilità e assistenza tra Umbria e Roma in età moderna*, FrancoAngeli, Milano, 1993, pp. 245-252. Il 1740 fu anche l'anno del giubileo straordinario indetto in occasione dell'elezione di Benedetto XIV, cfr. Cajani, *Gli anni santi*, cit., p. 124.

L'ultima parte riguarda invece l'indicazione del mezzo con cui l'infermo, una volta uscito dall'ospedale, affrontava il viaggio, distinguendo tre possibilità: «a cavallo», «in calesse» e «a piedi».

Ultimata la fase di schedatura si è proceduto all'inserimento dei dati nel computer e successivamente all'elaborazione dei medesimi mediante un apposito programma. Naturalmente, come si potrà vedere dalle successive tabelle, prima della fase di elaborazione è stato necessario ricodificare una serie di dati quali l'età e la permanenza – indicate secondo fasce – e la provenienza, riassunta secondo le aree geografiche corrispondenti alla situazione politica dell'Europa e dell'Italia nella prima metà del Settecento.

A questo punto non rimane che riassumere, attraverso una serie di grafici, i risultati dell'elaborazione.

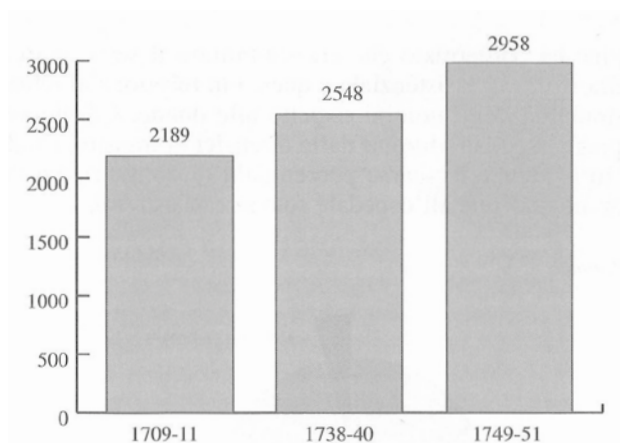


Fig. 1: Mobilità generale

Dalla figura 1 appare evidente che il triennio 1749-1751 fa registrare, con 2958 presenze, il maggior numero di ingressi in ospedale. Alla maggiore mobilità contribuì certamente l'Anno Santo 1750 ma l'ulteriore elaborazione dei dati, secondo le aree di provenienza degli infermi, ha messo in evidenza la presenza massiccia dei locali, 54,3%. Probabilmente il fatto è da porre in relazione al manifestarsi, proprio in quegli anni, in quasi tutto il territorio umbro, di numerose scosse di terremoto che determinarono gravi danni alle persone e alle cose⁵⁹. Accanto all'Anno Santo determinante ad elevare il numero degli ingressi in ospedale risultò quindi il manifestarsi della calamità naturale.

59. Il Corradi, *Annali delle epidemie occorse in Italia dalle prime memorie fino al 1850* (Ristampa fotomeccanica), Bologna, Forni, 1972-1973, vol. II, p. 442, annota «In Giugno furono scosse di terremoto a Napoli, a Roma ed a Firenze». Una analisi, condotta sulla documentazione locale, degli effetti devastanti del sisma è condotta da Natalini, *Povertà e assistenza a Terni*, cit., p. 26 ss.

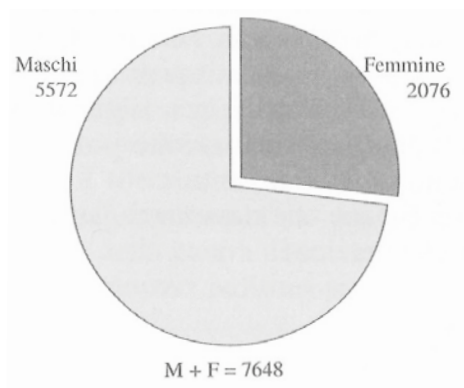


Fig. 2: Sesso
Sesso non indicato in 47 casi

L'indagine ha confermato che era soprattutto il sesso maschile a servirsi della struttura assistenziale e questo in relazione al fatto della maggiore mobilità degli uomini rispetto alle donne. Ciononostante anche in quegli ospedali, distanti dalle direttrici di transito, l'indagine ha messo in evidenza la scarsa percentuale di donne ricoverate, le quali sembrano ricorrere all'ospedale solo in casi estremi.

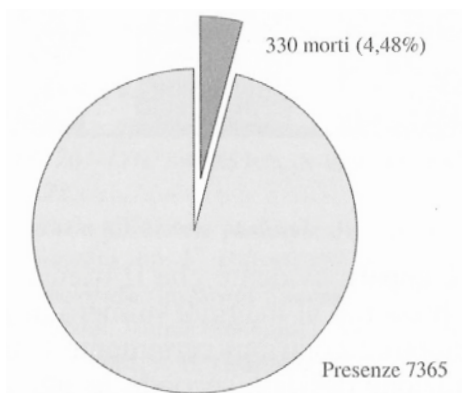


Fig. 3: Mortalità

La maggiore mortalità che interessa il sesso femminile potrebbe essere messa in relazione non tanto all'età, in quanto l'elaborazione non ha evidenziato la maggiore età delle donne, quanto piuttosto al fatto che esse ricorrevano all'ospedale solo quando ormai non c'era più niente da fare o per partorire⁶⁰.

60. Nel periodo 1725-1738 l'ospedale di S. Maria della Misericordia di Perugia ricoverò circa 2885 malati, la maggior parte provenienti dalla città o dal territorio della diocesi. Di essi il 76% erano di sesso maschile e solamente il 24% apparteneva all'altro sesso, cfr. M. P. Bani, *Struttura*

Relativamente alla distribuzione delle presenze secondo l'età si può osservare come la maggiore frequenza si verifichi nella classe d'età che comprende gli individui dai 21 ai 30 anni e in quella successiva con individui dai 31 ai 40 anni.

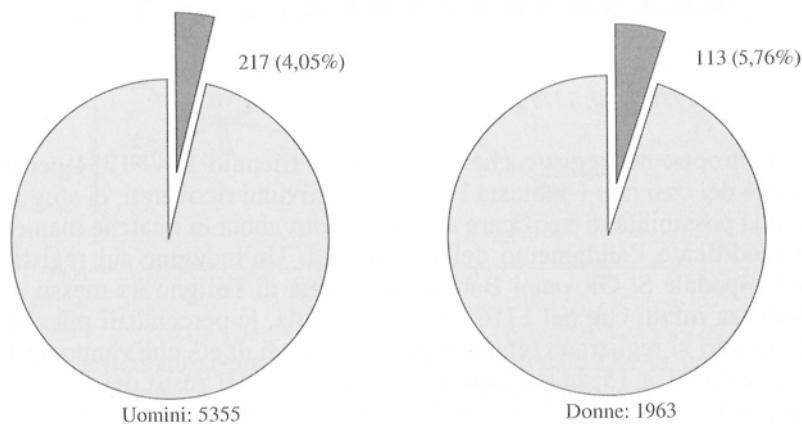


Fig. 4: Sesso e mortalità

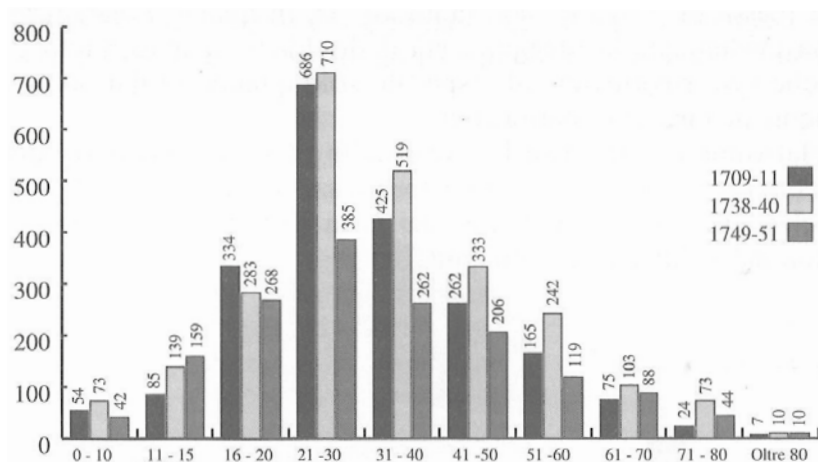


Fig. 5: Frequenza classi di età (Dati non conosciuti: 72 per il periodo 1709-1711; 76 per il periodo 1738-1740; 1375 per il periodo 1749-1751)

Purtroppo nel registro che comprende il triennio 1749-1751 per il 46,5% dei casi non è indicata l'età degli individui ricoverati, ci sfugge così la possibilità di

assistenziale dell'Ospedale di S. Maria della Misericordia di Perugia dal 1700 al 1738, tesi di laurea, Facoltà di Magistero, Università degli Studi di Perugia, relatore prof. P. Stella, A.A. 1978-1979.

verificare se il terremoto abbia in qualche maniera modificato l'andamento della frequenza. Un'indagine sui registri dell'ospedale S. Giovanni Battista della città di Foligno ha messo in evidenza infatti che nel 1716, anno di carestia, le percentuali più alte di ricoveri si registrano relativamente alle classi di età che vanno da 1 a 10 e da 11 a 15, classi con scarsa incidenza nel resto del periodo considerato (1716-1729)⁶¹. Abbastanza uniforme appare infine la distribuzione nelle varie classi di età dei due sessi.

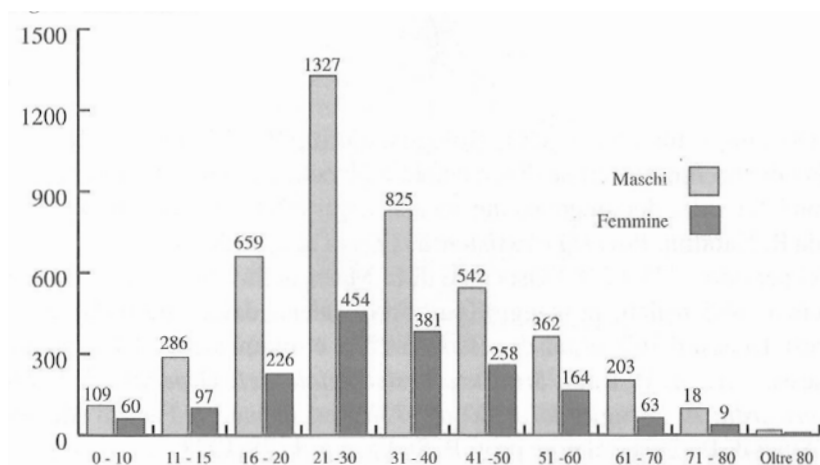


Fig. 6: Età e sesso

Se dall'età, dal sesso e dalla mortalità passiamo ad esaminare la mobilità settimanale (fig. 7) e stagionale (fig. 8) si può osservare la regolarità del grafico che rappresenta il movimento settimanale; la massima intensità si verifica nei giorni di mercoledì e sabato, in coincidenza del passaggio a Narni del calesse, un'altra punta si registra il lunedì, probabilmente in conseguenza della mancanza di controllo e degli eccessi che erano tipici dei giorni festivi⁶².

61. L'elaborazione è stata fatta in base ai dati forniti dalla tesi di laurea di L. Santopaolo, *Pauperismo e assistenza a Foligno: l'Ospedale S. Giovanni Battista dal 1716 al 1796*, Facoltà di Magistero, Università degli Studi di Perugia, relatore prof. M. Casella, A.A. 1981-1982.

62. Sul problema in generale cfr. B. Geremek, *Mendicanti e miserabili nell'Europa moderna (1350-1600)*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1985, che definisce la taverna come «focolaio del crimine», p. 30.

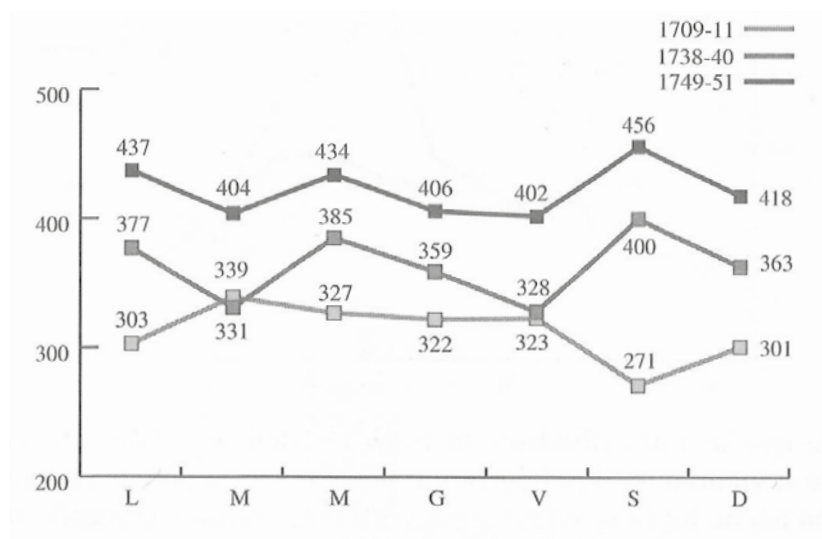


Fig. 7: Frequenza settimanale

Più articolata si presenta la mobilità stagionale che in generale si abbassa durante i mesi invernali e presenta la maggiore intensità durante il periodo estivo, soprattutto in conseguenza della maggiore facilità di diffusione di febbri o di piccole epidemie. La punta relativa ai mesi di luglio-agosto, del triennio 1749-1751, è forse nuovamente da mettere in relazione al terremoto che si manifestò proprio verso la fine di luglio del 1751.

Ad ogni modo il grafico non può essere interpretato senza considerare il fenomeno della mobilità lavorativa stagionale, legata a mestieri e specializzazioni e che portava, durante l'anno, in occasione dei grandi lavori agricoli, masse di individui a spostarsi da una regione all'altra. In particolare l'ospedale di Narni, come gli altri posti lungo la via Flaminia, era mèta di umbri, marchigiani e romagnoli che si recavano a lavorare verso la campagna romana⁶³.

63. Tutto il complesso fenomeno appare ora abbastanza chiaro grazie ai lavori di G. Rossi, *L'Agro di Roma tra '500 e '800. Condizioni di vita e lavoro*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1985; Id., *Emigrazione umbra nella Campagna romana tra '500 e '800*, in Monticone (a cura di), *Poveri in cammino*, cit., pp. 165-197.

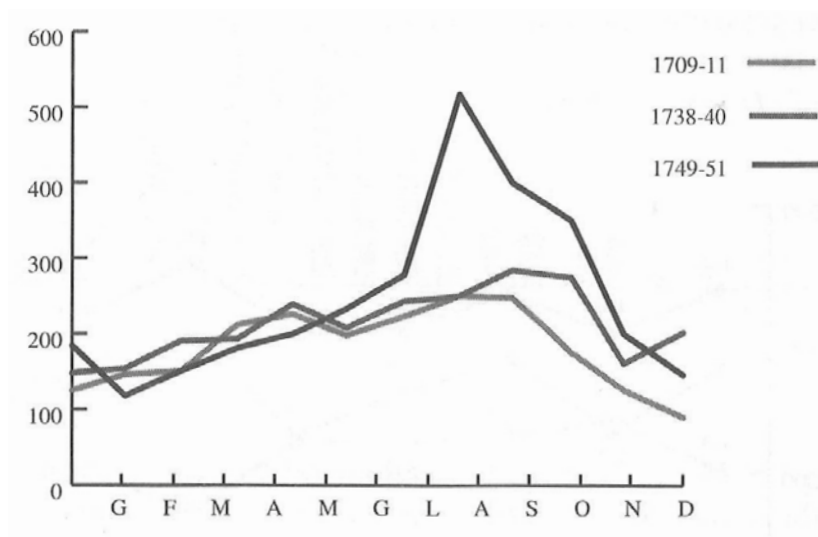


Fig. 8: Mobilità stagionale

Anche questo fatto ribadisce la funzione dell'ospedale: un «ospizio» dove il viandante, il pellegrino, il lavoratore stagionale trovavano ristoro ma anche un luogo dove i poveri forestieri, ma soprattutto locali, potevano curare le proprie malattie. Tale duplice aspetto è confermato anche dall'esame del periodo di permanenza dei ricoverati nell'ospedale.

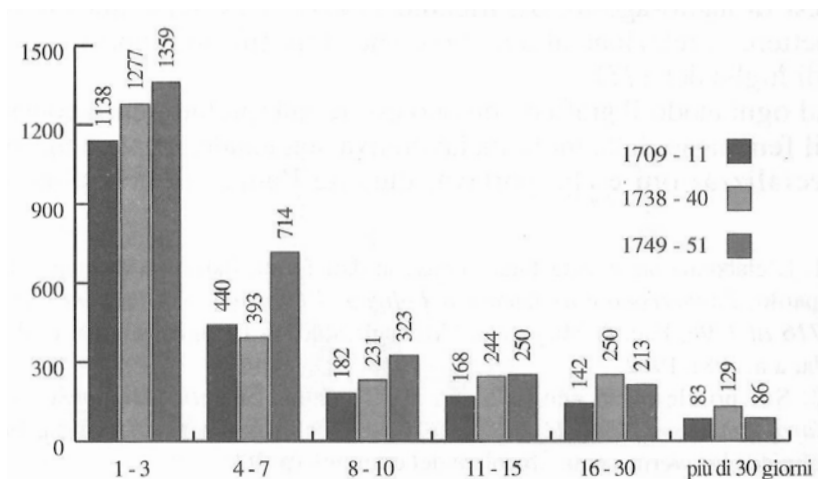


Fig. 9: Frequenza secondo la durata della permanenza

Appare evidente come la massima frequenza si registra nella fascia che comprende da 1 a 3 giorni, infatti, al riguardo, abbastanza rigide erano le disposizioni sancite dagli statuti di quasi tutte le istituzioni e che stabilivano proprio in 3 giorni il periodo massimo di permanenza in ospedale di viandanti e pellegrini⁶⁴.

Se invece esaminiamo il periodo di permanenza in ospedale dei ricoverati locali potremo verificare che le punte più alte si registrano nelle fasce successive, da 4 a 7 giorni e da 8 a 10 giorni, una spia che segnala la diversa funzione che assumeva la struttura nei confronti della popolazione locale la quale ricorreva all'ospedale soprattutto a causa della malattia, spesso conseguenza della fame o della cattiva alimentazione.

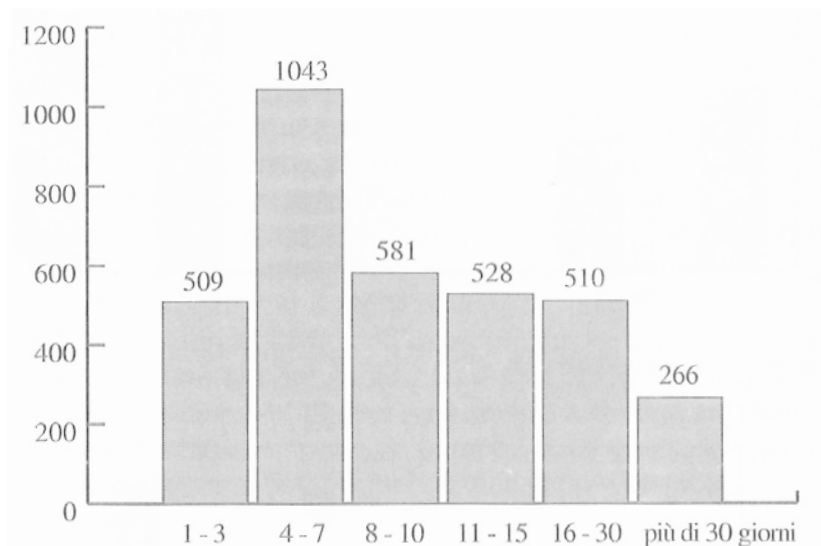


Fig. 10: Ricoverati provenienti dalla diocesi di Narni secondo la durata della permanenza

Prima di passare ad esaminare dettagliatamente il dato relativo alla provenienza geografica dei ricoverati dobbiamo soffermarci, per completare l'analisi, sulla frequenza del «mezzo» usato da viandanti pellegrini e lavoratori stagionali per raggiungere la propria mèta una volta usciti dall'ospedale (fig. 11) e sulla frequenza della «destinazione» (fig. 12), intendendo per essa, sulla base delle fonti, le due direzioni corrispondenti alle direttrici di transito più frequentate, cioè verso Terni e il Settentrione o verso Otricoli e Roma.

64. Cfr. Giuntella, *Aree di gravitazione*, cit., p. 595 che riferisce dei provvedimenti presi da mons. Caracciolo nei confronti dei trenta ospedali dei «birbi» situati nella città di Perugia dove «essendo possibile sostare in ognuno tre giorni, i vagabondi potevano restare nella città tre mesi passando da uno all'altro». Si veda anche, in Monticone (a cura di), *Poveri in cammino*, cit., il saggio di L. Proietti Pedetta, *Pellegrini e pellegrinaggi tra anni santi e devozioni locali*, pp. 279-293.

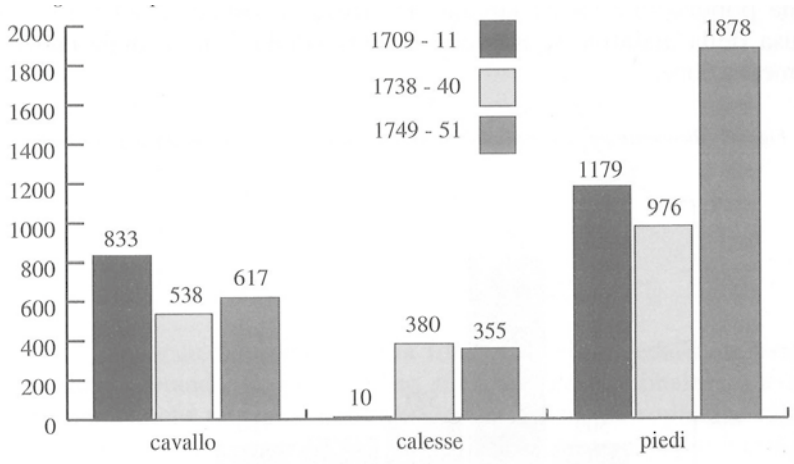


Fig. 11: Frequenza «mezzo»

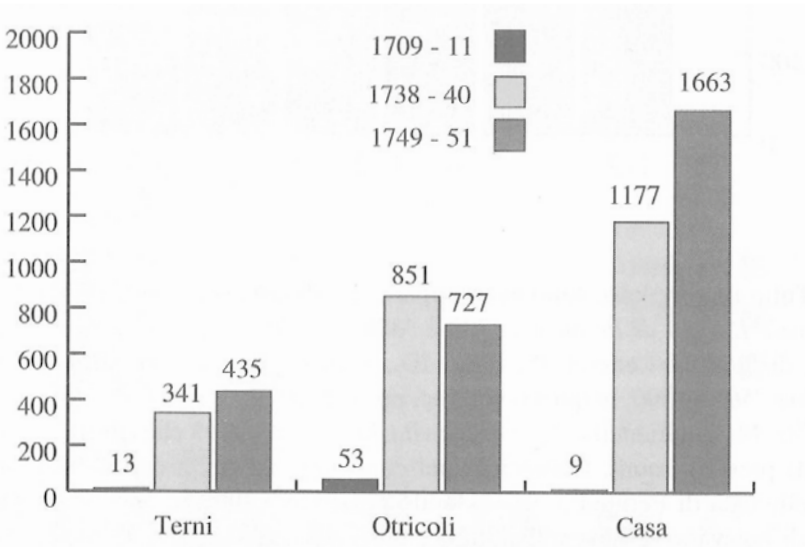


Fig. 12: Frequenza «destinazione» (non indicata: 2114 per il periodo 1709-1711; 179 per il periodo 1738-1740; 133 per il periodo 1749-1751)

Naturalmente le due frequenze sono fortemente condizionate dalla presenza dei locali che fanno lievitare in maniera considerevole le colonne indicanti rispettivamente il «mezzo» a «piedi» e la «destinazione» «casa sua». Se infatti si esaminano le due frequenze, incrociandole con il luogo di provenienza dei ricoverati, scopriamo che dei ricoverati che ripartono dall'ospedale «a piedi» i locali rappresentano più del 64%, mentre tra coloro che dimessi si dirigono verso «casa sua» i locali ammontano addirittura all'87,7%.

È comunque da sottolineare, sempre relativamente alla direzione, come la direttrice di transito verso Roma registri un flusso maggiore rispetto a quella che si dirige verso il nord, a conferma del fatto che la via Flaminia restava, ancora in età moderna, un'importante arteria di collegamento tra il Settentrione e Roma. Essa, infatti, permetteva a viandanti e pellegrini, attraverso brevi deviazioni, di visitare, prima di raggiungere Roma, altri luoghi santi, come la Porziuncola ad Assisi o Loreto, luoghi consacrati non solo alla devozione locale ma inseriti nella più ampia rete dei pellegrinaggi europei⁶⁵.

Appare evidente, infatti, che la massiccia presenza locale non può in alcun modo cancellare le altre figure presenti all'interno dell'ospedale narnese. La diversa provenienza contribuisce a ridimensionare quell'immagine di staticità che l'elemento locale attribuisce all'istituzione assistenziale e ne suggerisce invece un'altra, più consona alla realtà dell'età moderna, caratterizzata dalla estrema mobilità di larghe fasce di popolazione. Viandanti e pellegrini, lavoratori stagionali e vagabondi animavano le stanze dell'ospedale, figure che ormai avevano assunto contorni non sempre definiti e tra loro di facile confusione ma che rafforzano l'immagine di quel «pauperismo itinerante» cui accennava Alberto Monticone e fanno della mobilità un elemento caratterizzante della povertà, un aspetto della reazione dei poveri all'indigenza.

È difficile pronunciare giudizi certi osservando la distribuzione secondo la provenienza nei periodi considerati, cause esterne e contingenti, non sempre documentabili, possono averla condizionata, modificando consuetudini e abitudini di viaggio da tempo consolidate. Risulta evidente da una parte il costante aumento della presenza locale e dall'altra invece il calo dei ricoverati *italiani e oltramontani*.

Il fenomeno può essere messo in relazione alle circostanze, non certo favorevoli, che caratterizzarono gli stati italiani nel ventennio 1730-1750; prima la guerra di successione polacca e poi quella di successione austriaca provocarono notevoli ripercussioni nell'ordine pubblico e nella tranquillità delle popolazioni, specialmente nello Stato della Chiesa dove, nonostante la dichiarata neutralità, numerosi eserciti transitarono e si diedero battaglia⁶⁶.

65. Per avere un'idea della frequenza con cui i viaggiatori europei percorrevano l'itinerario della via Flaminia, per recarsi a Roma, si vedano i due recentissimi volumi G. Cusatelli (a cura di), *Viaggi e viaggiatori del Settecento in Emilia e in Romagna*, Il Mulino, Bologna, 1986. Dal citato lavoro della Proietti Pedetta, *Pellegrini e pellegrinaggi*, risulta come un gran numero di pellegrini che visitavano la Porziuncola provenisse da Loreto. In generale sull'importanza della via Flaminia e sulle principali stazioni di posta cfr. Grohmann, *Aperture e inclinazioni*, cit., pp. 85-90. Infine sui provvedimenti più importanti presi dai papi durante l'età moderna, al fine di riportare alla normale funzionalità l'essenziale arteria di collegamento, si veda G. Forni, *Alcune singolari documentazioni di provvidenze pontificie riguardanti la via Flaminia*, in *Chiesa e società dal secolo IV ai nostri giorni*, cit., vol. 2, pp. 474-484.

66. Durante la prima guerra di successione le truppe sostarono nello Stato della Chiesa fino al 1707, dal 1733 al 1738, in seguito alla guerra di successione polacca lo Stato fu occupato da truppe imperiali e spagnole, infine dal 1740 al 1742 le province settentrionali e meridionali furono invase dagli eserciti della guerra di successione austriaca, cfr. Giuntella, *Roma nel Settecento*, cit., pp. 221 e 247-250.

<i>Luoghi di provenienza dei ricoverati</i>	<i>1709-1711</i>	<i>1738-1740</i>	<i>1749-1751</i>
REGNO DI SARDEGNA	58	84	66
Savoia	11	2	4
Sardegna (1)	2	1	4
REPUBBLICA DI GENOVA	46	27	14
Corsica	1	4	1
REPUBBLICA DI VENEZIA	70	92	41
Dalmazia	1	2	1
Istria	-	-	1
DUCATO DI MILANO	119	108	48
DUCATO DI PARMA	37	27	14
DUCATO DI MODENA	24	18	17
Massa	2	2	10
REPUBBLICA DI LUCCA	7	11	9
GRANDUCATO DI TOSCANA	49	35	41
STATO DELLA CHIESA	664	459	524
Narni e territorio	625	1213	1605
REGNO DI NAPOLI	46	36	25
Abruzzo	14	7	1
SICILIA (2)	13	15	14
REGNO DI FRANCIA	67	95	74
PROVINCE UNITE	5	1	-
IMPERO GERMANICO	37	72	112
Trento	1	3	4
PAESI BASSI	18	29	18
SVIZZERA	37	24	29
REGNO DI SPAGNA	21	26	15
REGNO DEL PORTOGALLO	-	1	4
REGNO DI GRAN BRETAGNA	3	7	-
EUROPA ORIENTALE	5	5	15
Polonia	2	2	14
Ungheria	2	1	6
ALTRI	5	4	3
NC e ND (3)	197	135	224
TOTALE	2189	2548	2958

(1) dal 1720 ai Savoia.
(2) a Casa Savoia 1714-1718, sino al 1734/35 a Casa d'Austria poi ai Borboni
(3) NC = non classificati; ND = non dati

Tav. 1: Provenienza

Pare quindi ipotizzabile che l'instabilità dell'ordine politico, con devastazioni e saccheggi ricorrenti, possa avere da un lato peggiorato ulteriormente le condizioni materiali delle popolazioni locali e dall'altro interrotto e ridimensionato gli spazi della mobilità.

Destano una certa meraviglia i dati relativi al triennio 1749-1751, soprattutto in riferimento al fatto che, come è noto, l'anno santo 1750, dopo la tendenza negativa registrata a partire dalla metà del Seicento, segnò una netta ripresa del flusso dei pellegrini verso Roma. Benedetto XIV, servendosi di uno dei più famosi predicatori dell'epoca, fra Leonardo da Porto Maurizio e sollecitando tutti i patriarchi, arcivescovi e vescovi del mondo cattolico, riuscì a sollevare le fortune dell'anno santo, di conseguenza ci saremmo attesi un incremento delle presenze nell'ospedale di Narni di pellegrini provenienti dagli stati italiani e stranieri⁶⁷.

Il loro numero invece diminuisce, con le uniche eccezioni dei dati relativi agli individui provenienti dagli stati dell'Impero e dall'Europa Orientale. Ad ogni modo se attraverso l'analisi degli elementi strettamente collegati agli *oltramontani* proviamo a tracciare un profilo del pellegrino, otteniamo le seguenti indicazioni: la proporzione tra uomini e donne rimane pressoché invariata, il 75% dei ricoverati stranieri risulta di sesso maschile e il 25% appartiene invece al sesso femminile; la mortalità è inesistente e più del 90% sosta in ospedale da 1 a 3 giorni. Circa l'età dobbiamo sottolineare alcune differenze: pur mantenendo un'alta frequenza la classe che comprende individui da 21 a 30 anni, i pellegrini provenienti dalle Fiandre e dagli stati della Germania fanno registrare una percentuale più elevata nella classe d'età successiva, quella cioè che raggruppa i soggetti da 30 a 40 anni. Anche la tradizionale immagine del pellegrino, in lento cammino, con bastone e bisaccia, verso la propria mèta, viene in qualche modo offuscata dall'elaboratore elettronico che evidenzia come i mezzi più usati per affrontare il viaggio fossero cavallo e calesse. Nel triennio santo circa il 50% dei ricoverati stranieri ripartì dall'ospedale «a cavallo», il 31% «in calesse» e solo il 17% riprese il viaggio «a piedi».

Sempre in relazione ad uno dei temi del Colloquio, quello dei lavoratori stagionali, abbastanza interessante risulta l'analisi delle diverse provenienze all'interno dello Stato della Chiesa.

Senza considerare la colonna relativa all'Umbria, gonfiata dai ricoverati locali, un posto ragguardevole occupano romagnoli e marchigiani, cioè due delle categorie che insieme agli umbri costituivano il serbatoio della manodopera stagionale impiegata nelle grandi tenute della Campagna romana.

67. Cfr. Cajani, *Gli anni santi*, cit., pp.124-125.

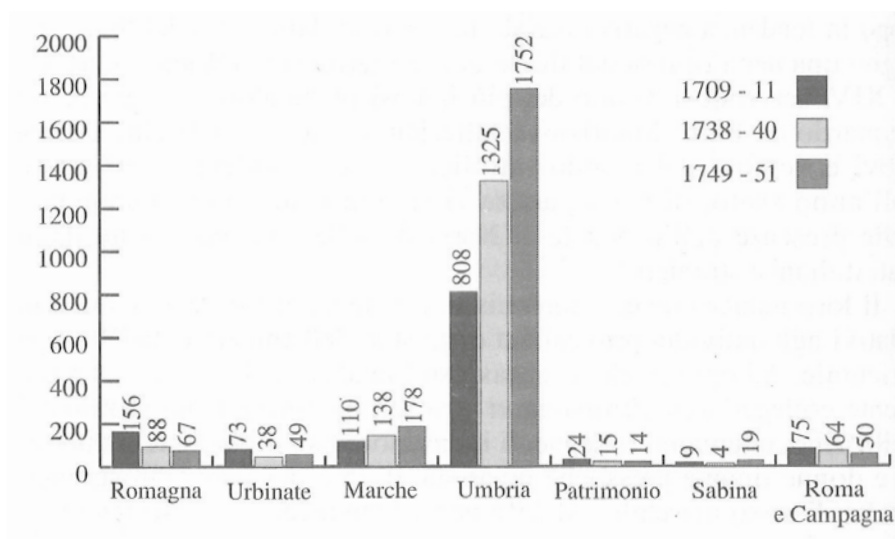


Fig. 13: Provenienza Stato della Chiesa

Il fenomeno è stato recentemente studiato da Giorgio Rossi e lo stesso autore, in questo volume, esamina la provenienza e le condizioni di lavoro degli umbri che si recavano nella Campagna⁶⁸.

Più interessante quindi può risultare l'esame dei dati relativi alle altre due categorie di lavoratori, cioè dei romagnoli e dei marchigiani.

Riguardo all'età dobbiamo sottolineare che la maggioranza dei marchigiani risulta avere dai 21 ai 30 anni mentre i romagnoli si distribuiscono più uniformemente nelle classi d'età che comprendono individui da 11 a 15, da 16 a 20 e da 31 a 40 anni. Entrambe le categorie sostano in ospedale da 1 a 3 giorni e presentano un tasso di mortalità molto basso. La punta più elevata, 2,2%, si riferisce alla compagine romagnola nel triennio 1709-1711. Anche in questo caso maggiore risulta la presenza maschile rispetto a quella femminile ma dal confronto emerge che più alta è la presenza di donne nella colonia romagnola, con una punta, 22,7%, nel triennio 1738-1740.

In rapporto al «mezzo» usato si deve registrare una differenza di comportamento tra i due gruppi: se i romagnoli preferivano viaggiare con il cavallo, i marchigiani erano invece più propensi camminare a piedi. Infine, dobbiamo sottolineare che di fronte al considerevole calo del flusso migratorio dei romagnoli – che passano dai 156 ricoverati del 1709-1711 ai 67 del 1749-1751 – aumenta costantemente il movimento dei marchigiani a dimostrazione del fatto che avversità na-

68. Cfr. Rossi, *Emigrazione umbra*, cit., pp.165-197.

turali o momenti di instabilità politica non riuscirono a bloccare un fenomeno che da tempo rientrava nella tradizione di questa popolazione.

Giunti al termine dell'esposizione rimane il dubbio se tutta questa mole di dati sia stata in grado di definire in maniera precisa la realtà effettiva della struttura assistenziale della cittadina umbra nella prima metà del secolo XVIII. In verità, una volta effettuata l'elaborazione, rileggendo i registri, cioè le fonti, ci si rende conto che un 'piccolo universo' di notizie è rimasto fuori dal *computer*.

Impossibile è stato, per esempio, ottenere un fedele ritratto, al di là del dato numerico, della mobilità locale e in particolare del continuo entrare ed uscire dall'ospedale di intere famiglie, prostrate dalla miseria e dalla fame. Si delinea l'immagine di una istituzione capace di assorbire, in qualche modo, i poveri della comunità, rivelando un aspetto, certamente non secondario, della vecchia cultura della solidarietà la quale accompagna quel complesso di concetti e principi posti alla base del nuovo atteggiamento verso i poveri nei secoli dell'età moderna.

Pure irrealizzabile è stato il desiderio di dimostrare che le strade quasi mai erano percorse in solitudine ma più spesso in compagnia di fratelli, di moglie e figli, di parenti e di amici, magari conosciuti nella camerata dell'ospedale.

Perdute sono anche andate le rare informazioni sulla condizione sociale dei ricoverati; in questo caso, comunque, l'elaborazione sarebbe stata possibile ma la discontinuità del dato ha consigliato la rinuncia. Sono così rimaste nell'anonimato alcune insolite figure che più di altre possono provocare la fantasia e suscitare emozioni: i numerosi eremiti provenienti da tutta l'Europa, la donna maomettana «venuta alla Santa Sede con un figlio di 9 anni», le due religiose francescane, provenienti dalla Moravia, le quali, dopo essersi riposare due giorni, ripartirono a cavallo verso Roma e infine «un turco», deciso ad arrivare nella città santa per ricevere il battesimo.

Altri esempi si potrebbero fare ma non pare opportuno dilungarsi ulteriormente, l'intenzione era solo quella di dimostrare l'aridità di certe elaborazioni quantitative se non vengono integrate con altre fonti e inserite in un preciso contesto.

Il rischio è quello di smarrire la misura storica dei fenomeni, nel nostro caso potrebbero risultare appannate le funzioni solidaristiche di queste istituzioni e trascurati certi caratteri e atteggiamenti cosmopolitici della mobilità: perderemmo allora la dimensione europea che questi ospedali seppero dare all'Umbria moderna.

4. I poteri dei visitatori apostolici: la riforma dell'assistenza di Martino Innico Caracciolo (1738-1743)

Tra la fine del pontificato di Clemente XII e l'avvento al soglio di Benedetto XIV prende forma, in alcuni territori dello Stato della Chiesa, un ampio progetto di riforma dell'assistenza; pensato, in primo luogo, per alleggerire il flusso dei bambini abbandonati dalla periferia verso l'ospedale S. Spirito in Sassia, che a causa di tale peso versava ormai in condizioni non più tollerabili, il disegno, per l'impulso a esso dato dal visitatore e commissario apostolico Martino Innico Caracciolo, nominato con Breve del 6 marzo 1738, assume i contorni di un radicale intervento finalizzato non solo a diminuire il movimento di esposti verso Roma ma a razionalizzare e a disegnare un nuovo ordinamento del sistema assistenziale nei territori del Patrimonio, di Orvieto, di Perugia, dell'Umbria, della Sabina, di Marittima e Campagna.

L'iniziativa legata alla figura del Caracciolo risulta abbastanza conosciuta grazie ad alcuni studi, non molto recenti per la verità, che ne hanno rilevato l'ampiezza e le caratteristiche; è stato merito di Luigi Cajani presentare nel 1976, durante il X Convegno di Studi Umbri, una sintesi della dettagliata relazione, conservata presso l'Archivio Apostolico Vaticano, che il visitatore inviò a Benedetto XIV, eletto Papa proprio pochi mesi dopo che la faticosa missione del Caracciolo era stata portata a termine. Nello stesso Convegno, Maria Cristina Giuntella presentava i primi risultati di una ricerca, avviata da Alberto Monticone, sui problemi della povertà e dell'assistenza in Umbria in età moderna, con l'obiettivo di verificare l'impatto delle innovazioni apportate dal Caracciolo sulla realtà locale¹.

Dopo queste due sintesi gli interventi del commissario apostolico sono stati oggetto di approfondite ricerche, in relazione però alle singole istituzioni assistenziali. In questa prospettiva Luigi Tittarelli, interessato all'analisi delle dimensioni e delle modalità dell'«esposizione» dei bambini nel territorio perugino, costretto a verificare, intorno agli anni trenta del Settecento, l'accentuata contrazione del numero dei proietti ricevuti dall'ospedale di S. Maria della Misericordia a

1. L. Cajani, *Decentramento e riforma dell'assistenza agli esposti nel Settecento*, in *Orientamenti di una regione attraverso i secoli: scambi, rapporti, influssi storici nella struttura dell'Umbria*, Atti del X Convegno di Studi Umbri, Gubbio 23-26 maggio 1976, Centro Studi Umbri, Perugia, 1978, pp. 255-272; M. C. Giuntella, *Aree di gravitazione, fenomeni di transito, stabilità e mobilità della popolazione in relazione alle strutture assistenziali in Umbria nel Settecento*, ivi, pp. 589-599. I risultati della ricerca, avviata da Monticone, sono stati pubblicati in A. Monticone (a cura di), *Poveri in cammino. Mobilità e assistenza tra Umbria e Roma in età moderna*, Franco Angeli, Milano, 1993.

Perugia, conseguenza delle precarie condizioni finanziarie dell'ente, elenca dettagliatamente i provvedimenti presi dal Caracciolo per porre riparo alla disastrosa situazione di uno dei più importanti ospedali dello Stato della Chiesa²; per la stessa strada, lo studio cioè dell'infanzia abbandonata, sono giunti al Caracciolo Alessandra Langellotti e Carlo Travaglini che analizzano il fenomeno a Viterbo e prendono le mosse dal 1738, anno in cui, a seguito delle disposizioni impartite dal visitatore, venne istituito nella città il brefotrofo³.

Ciò che interessa tuttavia in questa sede non è tanto fornire un quadro complessivo della nuova organizzazione dell'assistenza attuata dal Caracciolo, né elencare i provvedimenti presi e i decreti emanati per ciascuna delle istituzioni assistenziali presenti o create nei territori oggetto della sua visita, importa invece, pur tenendo conto delle emergenze che interessarono in quel periodo Roma e l'ospedale S. Spirito, collegare l'idea della riforma al problema più generale di individuare e valutare i percorsi della politica assistenziale dello Stato della Chiesa tra la fine del secolo XVII, allorché con il pontificato di Innocenzo XII prendono corpo una serie di iniziative sul modello assolutistico, suggerito dagli stati europei più affermati, e gli anni del pontificato di Benedetto XIV, anni, come ha scritto Mario Rosa, «segnati da uno slancio eccezionale che indica [...] la precisa volontà di rinvigorire e ringiovanire le strutture e le istituzioni ecclesiastiche»⁴.

Già Luigi Cajani aveva acutamente collegato l'iniziativa del Caracciolo al progetto innocenziano di decentramento dell'assistenza, che prevedeva, oltre all'organizzazione degli ospedali per i poveri a Roma, la creazione di ospizi nelle grandi città dello Stato e di congregazioni di carità nei piccoli borghi; un disegno di cui le autorità esaltavano la convenienza fiscale e sociale ma che tuttavia rimase solo sulla carta, a causa, secondo Cajani, della debolezza del sistema finanziario pensato per sostenere la riforma. In realtà, fallito il tentativo di sostenere finanziariamente il disegno attraverso un impegno straordinario chiesto alle confraternite più ricche e rivelatosi non praticabile il metodo di far leva sulla spontanea carità dei privati, il finanziamento ottenuto dalla vendita dei lavori effettuati negli ospizi divenne l'unica strada praticabile, dimostrando subito, tuttavia, la sua fragilità⁵.

Quarant'anni più tardi, osserva Cajani, la via giusta, basata sull'idea di finanziare un ente assistenziale sopprimendo o riconvertendo il patrimonio di altri istituti minori o che avevano perso il proprio ruolo sociale, venne sviluppata ed

2. L. Tittarelli, *Gli esposti all'Ospedale di S. Maria della Misericordia in Perugia nei secoli XVIII e XIX*, in "BDSPU", LXXXII, 1985, pp. 23-130.

3. A. Langellotti, C. Travaglini, *L'infanzia abbandonata nel Viterbese (sec. XVIII-XX)*, in *Enfance abandonnée et société en Europe (XIV^e-XX^e siècle)*, École Française de Rome, Rome, 1991, pp. 741-784.

4. M. Rosa, *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Dedalo, Bari, 1969, p. 54.

5. Cfr. Cajani, *Decentramento e riforma dell'assistenza*, cit., pp. 256-257.

attuata da Martino Innico Caracciolo nel quadro di una ripresa della prospettiva innocenziana di una «razionalizzazione» degli assetti di potere all'interno di Roma e dello Stato⁶.

È noto che le vicende dello Stato della Chiesa alla fine del Seicento hanno indotto gli studiosi a individuare forti impulsi volti a consolidare, dopo la caduta dei prezzi, il ristagno commerciale e lo spopolamento negli anni che vanno dal pontificato di Gregorio XV a quello di Alessandro VII, il potere temporale del pontefice, contestualmente agli sforzi di rafforzamento dell'autorità spirituale e religiosa; il pontefice con l'occhio rivolto alle grandi monarchie europee del tempo, secondo la nota tesi di Paolo Prodi, tende ancora a delinearsi come il 'prototipo', l'archetipo, di un potere 'assoluto'⁷. Tra le fonti principali di Prodi assume rilievo Giovan Battista De Luca, giureconsulto, formatosi nel vivace ambiente forense della Napoli della prima metà del Seicento e passato ben presto al servizio della Curia romana. De Luca, ha scritto Daniela Frigo, tratteggia «il disegno di un potere di stampo assolutistico che si estende su ogni aspetto della vita del regno, da quello giuridico a quello economico, investendo settori quali l'annona, il commercio, il fisco, le comunicazioni, la sanità»⁸. Si affaccia in questa fase sulla scena della riflessione politica il mito del «buon ordine»: il sovrano, allontanandosi dalla tradizionale concezione della politica, intesa come conservazione e ampliamento del potere, concentra la sua attenzione e la sua politica verso l'amministrazione pubblica, verso l'attenta gestione degli interessi collettivi⁹. Il sovrano diventa il motore della nuova azione di riorganizzazione amministrativa dello stato ed è in questa temperie culturale e politica che si colloca anche l'idea di riforma dell'assistenza intrapresa da Innocenzo XII.

La causa fondamentale del fallimento del disegno innocenziano resta, senza dubbio, il velleitario sistema di finanziamento messo in atto, ma le ragioni profonde vanno innanzi tutto ricercate nel carattere particolare dello Stato della Chiesa; le riforme suggerite dalla nuova trattatistica, miravano, per esempio, «a distinguere l'aspetto ecclesiastico dello Stato da quello temporale»¹⁰ ed in questa prospet-

6. *Ibidem*.

7. P. Prodi, *Il Sovrano Pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna, 1982.

8. D. Frigo, *La dimensione amministrativa nella riflessione politica (secoli XVI-XVIII)*, in *L'amministrazione nella storia moderna*, Giuffrè, Milano, 1985, pp. 49-50. Sul De Luca A. Lauro, *Il cardinale Giovan Battista De Luca, diritto e riforme nello Stato della Chiesa (1676-1783)*, Jovene, Napoli, 1991; per alcuni rilievi critici e per la sottolineatura di certe debolezze interpretative si veda la recensione di S. Tabacchi in "Rivista di Storia e letteratura Religiosa", XXX, 2, 1994, pp. 404-408.

9. Frigo, *La dimensione amministrativa*, cit., p. 54; inoltre M. Rosa, *La cultura politica*, in *Storia degli antichi stati italiani*, a cura di G. Greco e M. Rosa, Laterza, Roma-Bari, 1996, p. 102.

10. *Ibidem*.

tiva erano comunque condannate a un sostanziale fallimento; non a caso, Michele Fatica ha sottolineato che nel confronto con le altre analoghe soluzioni europee di reclusione dei poveri, «la specificità del caso romano consiste [...] nella maggiore resistenza che il tentativo incontra nella società civile, e nella relativa minore spietatezza dell'operazione rispetto, ad esempio, al caso olandese»¹¹.

I problemi amministrativi, finanziari e caritativo-assistenziali che quell'insuccesso lasciò aperti vennero effettivamente ripresi nei primi decenni del Settecento e tuttavia inquadrare il progetto di riforma dell'assistenza portato avanti dal Caracciolo, alla vigilia del pontificato di Benedetto XIV, in un semplice contesto che possiamo definire di sindrome da assolutismo, come se si sia trattato cioè di un sussulto tardivo di razionalizzazione e riordino di ospedali destinati a pellegrini, bambini abbandonati, ammalati, tra loro disaggregati e troppo spesso trascurati, sembra riduttivo.

È soprattutto questa un'interpretazione che sembra non tenere conto delle spinte a cui fu sottoposto il pauperismo nei secoli centrali dell'età moderna; spinte di segno diverso ma tutte convergenti verso l'accentuazione del legame tra povero e territorio. Nel Sei e Settecento, per l'intensificarsi dei processi di pauperizzazione, l'ingresso nella povertà è segnato dal mettersi in cammino: «pauperismo e mobilità – ha scritto Monticone – si presentano così intrinsecamente connessi» e la risposta della società alla mobilità del pauperismo va nella direzione di una stabilizzazione dei poveri in un sistema assistenziale; si va insomma teorizzando e realizzando una precisa collocazione delle diverse marginalità, con l'ansia di costruire un ben organizzato territorio dello Stato ove siano ben individuate le provincie e i loro governatori; ci si applica affinché, nella mappa degli strumenti del potere, accanto alle guarnigioni, alle fortezze, alle poste, vengano identificati anche i punti di raccolta e di assistenza dei poveri¹².

Un percorso che, calato nella peculiare situazione dello Stato della Chiesa, significò un forte richiamo ad atteggiamenti maggiormente conformi rispetto alle diverse situazioni; se per secoli l'aiuto agli strati sociali più indigenti era stato lo strumento per aumentare il lustro e lo splendore della città ove risiedeva il sovrano, se la capitale, era stata il luogo privilegiato, il palcoscenico, della esibizione della liberalità e della magnificenza del sovrano, tanto da essere strutturata, a cominciare dal sistema annonario, in funzione di un'assistenza capillare a poveri, mendicanti, pellegrini, emerge lentamente la tendenza a fissare un nuovo ordinamento del territorio. Sembra che ci si renda conto che, a causa degli scarsi progressi dello Stato

11. M. Fatica, *La reclusione dei poveri a Roma durante il pontificato di Innocenzo XII (1692-1700)*, in "Ricerche per la storia religiosa di Roma", 3, 1979, pp. 178-179.

12. A. Monticone, *Per una corografia della povertà: territorio, mobilità ed assistenza*, in *Poveri in cammino*, cit., pp. 9-11.

in campo amministrativo, gran parte del territorio era sfuggito al reale dominio dell'autorità centrale; di conseguenza, a un certo punto, il territorio è cercato, descritto, controllato.

Questa ricerca del territorio è, per esempio, una dimensione completamente trascurata nel progetto innocenziano, dove la riforma dell'assistenza nelle diocesi dello Stato, nonostante le numerose circolari, le lettere ai vescovi e le numerose pubblicazioni esplicative, rimase solo sulla carta¹³; la difficile attuazione del progetto va quindi riferita non solo alla fragilità delle risorse finanziarie disponibili ma anche alla priorità rivestita nel disegno dall'organizzazione degli ospedali romani rispetto a un intervento di 'razionalizzazione' in periferia dove, in realtà, allora, si ignorava il progressivo rapporto che si era stabilito tra la mobilità, indotta dalla condizione di povero, e il complesso delle strutture che l'organizzazione sociale aveva creato.

Il progetto portato avanti dal Caracciolo, tra il pontificato di Clemente XII e quello di Benedetto XIV, sembra inserirsi a pieno titolo in questa nuova sensibilità, politica e culturale, nei confronti del territorio; il disegno di riforma, pur restando ancorato alla dimensione amministrativa e alla cultura politica della trattatistica tardo seicentesca, riesce, nella sua concreta attuazione, a rinnovarla, a vivificarla anche con fermenti di riforma della vita religiosa ed ecclesiastica, ad aprirla verso nuovi orizzonti.

Anche il piano di riforma avviato nel marzo del 1738 traeva origine dalle richieste della capitale e in particolare dalla grave crisi che in quegli anni interessava l'Arciospedale di S. Spirito in Sassia, un'istituzione complessa, che comprendeva oltre all'ospedale, il conservatorio e il brefotrofo; proprio negli ultimi anni del pontificato di Clemente XII ebbe inizio una lunga visita apostolica, un'accurata e minuziosa ispezione con l'esigenza fondamentale, come ha messo in evidenza Maura Piccialuti, in una recente ricerca, di rimettere ordine «nella gestione sanitaria, amministrativa, contabile della gigantesca istituzione»¹⁴. Visitatore apostolico fu nominato il card. Leandro Porzia, benedettino, già abate di S. Paolo fuori le Mura, che estese la visita a tutti gli istituti che affiancavano l'ospedale, trovando una situazione particolarmente grave nella gestione del baliatico.

Il S. Spirito, allora, non aveva una vera e propria casa di ricovero per gli esposti, i fanciulli venivano solamente accolti e poi, muniti di un segno di riconoscimento, erano dati a balia e restavano presso le famiglie delle balie fino all'età di dodici-tredici anni. La casa del S. Spirito, per il mantenimento degli esposti dati a balia, pagava un assegno mensile e forniva, ogni sei mesi, indumenti e scarpe; la visita del

13. Fatica, *La reclusione dei poveri a Roma*, cit., pp. 154-155.

14. M. Piccialuti, *La carità come metodo di governo. Istituzioni caritative a Roma dal pontificato di Innocenzo XII a quello di Benedetto XIV*, Giappichelli, Torino, 1994, p. 118.

card. Porzia accertò che il controllo sul servizio del baliatico era pressoché inesistente, emersero storie di raggiri, truffe e inganni; al centro quasi sempre la figura delle «sensali», donne che avevano in casa loro sempre due o tre bambini del S. Spirito, con i quali imbastivano odiosi commerci sempre comunque ai danni della Casa. L'eventualità meno crudele per i fanciulli, come sottolinea la Piccialuti, era quella che le «sensali», ricevuto il bambino esposto, gli togliessero il segno di riconoscimento e lo riportassero nottetempo al S. Spirito che «avrebbe continuato a pagare alle balie le polizze per dodici anni di mantenimento di neonati che già erano rientrati nell'istituto ripassando per la Ruota»¹⁵.

Il Porzia ordinò la revisione contabile delle polizze di baliatico e, dopo un'attenta verifica dei luoghi in cui erano stati inviati gli esposti, accertò che erano introvabili circa 289 bambini¹⁶. Ma a parte le frodi, quello che impressionò il visitatore fu l'alto numero di esposti che confluivano al S. Spirito; le ricerche più recenti evidenziano, per il periodo 1712-1737, l'attestarsi del fenomeno attorno alle 700 unità all'anno; secondo la documentazione prodotta nell'ambito della visita dal 1727 a tutto il 1737 gli esposti mantenuti si aggiravano intorno ai 48.000¹⁷.

Sin dalla fine del Cinquecento le autorità del S. Spirito erano al corrente del fenomeno e avevano già ben individuato le zone di provenienza degli infanti «progetti»: «veniunt a Viterbo, a Foro Flaminio, et ab aliis locis procul ab Urbe quinquaginta, et sexaginta millaribus super asinis»; un bacino d'utenza riconfermato nel volume del giurista e magistrato Leopoldo Armaroli che negli anni Trenta dell'Ottocento, dopo aver intensamente partecipato alle vicende civili e politiche, si dedicò ad approfonditi studi sul problema dell'infanzia abbandonata¹⁸. Così egli, infatti, delineava la situazione romana: «Prima che il Pontefice Clemente XII facesse erigere due Brefotrofi in Narni e in Viterbo, tutto il paese da Todi a Spoleto fino al confine dello Stato mandavano gli esposti all'Archiospedale di S. Spirito».¹⁹ Era altrettanto nota, d'altra parte, la penosa condizione in cui avveniva il viaggio dei bambini esposti verso Roma, in diverse occasioni erano pure giunte al Pontefice numerose denunce delle sofferenze che erano costretti a subire; lo stesso Caracciolo, nella relazione presentata a Benedetto XIV, ricorda che fin dal 1735 la Sacra Consulta aveva invitato i vescovi locali a informarsi «degli sconcerti» e a mettere in atto una «vigilanza più particolare»; tuttavia quasi

15. Ivi, p. 133.

16. Ivi, p. 131.

17. Ivi, p. 139; inoltre C. Schiavoni, *Gli infanti «esposti» del Santo Spirito in Saxia di Roma tra '500 e '800: numero, ricevimento, allevamento e destino*, in *Enfance abandonnée et société en Europe*, cit., p. 1021.

18. Cfr. E. Sonnino, *Esposizione e mortalità degli esposti nello Stato pontificio agli inizi dell'Ottocento, secondo le statistiche raccolte da Leopoldo Armaroli*, ivi, pp. 1069-1074.

19. Schiavoni, *Gli infanti «esposti» del Santo Spirito*, cit., p. 1017.

tutti i prelati, «per non incolpar la loro negligenza», preferirono dissimulare «la gravezza del male e molti pochi insinuavano maniere e queste assai inefficaci per apportarvi il dovuto riparo»²⁰.

La commissione di prelati, che affiancava il card. Porzia nella visita apostolica al S. Spirito, prima di conferire l'incarico al Caracciolo, nella riunione del 7 gennaio 1738, affrontò l'importante questione; scartata subito la possibilità di poter continuare ad accogliere tutti gli esposti, magari imponendo un contributo alle diocesi di provenienza, cominciò a prendere in esame alcune possibili soluzioni. Una prima idea fu quella di istituire un brefotrofia in ogni diocesi, ma valutata la dispersione finanziaria e amministrativa conseguente a un simile piano optò alla fine per l'erezione di pochi ospedali per esposti, con una delimitazione programmata delle zone di gravitazione²¹.

Proprio per arginare l'ingente spesa cui andava incontro il S. Spirito per il mantenimento di un numero così elevato di esposti e per eliminare quei tragici viaggi della sofferenza e della morte, la commissione di prelati avanzò richiesta al pontefice di affidare l'incarico a Caracciolo affinché andasse in Viterbo ad erigere «una Casa per ricevere i proietti che venivano da quella Diocesi et altri luoghi come fu fatto; così ne fece eriger due altri in Narni e Spoleti»²².

Martino Innico Caracciolo, era nato a Martina Franca l'8 luglio 1713; al momento dell'incarico, nel 1738, era da appena un anno laureato alla Sapienza in

20. AAV, *Luoghi pii*, b. 34, *Relazione alla Santità di Nostro Sig.re Benedetto PP. XIV dell'erezione degli Ospedali de' progetti fatta per le provincie dello Stato Ecclesiastico da mons. Martino Innico Caracciolo*, 1739, cc. 2v-3. Il Visitatore così descrive i tormenti del viaggio dei bambini abbandonati: «Erano trasportate in S. Spirito queste povere creature di pochi giorni dentro canestri all'uso appunto che portansi nelle piazze gli agnelli e capretti e'l più delle volte servivano esse per covrire contrabanni di seterie, formaggi, presciutti ed altre simili merci che sotto di loro ne canestri si nascondevano. In tal maniera queste disgraziate faceano il viaggio di due, tre, quattro e cinque giornate facendosi partire di notte e ne tempi più rigidi, ne' nutrire d'altro che di un poco di savonea, che si faceva loro tenere in bocca. Rarissimi erano quei che usavano la carità di far loro somministrare la sera nell'arrivo all'osteria, ove posavano, un poco di latte dalle nutrici. Può da ciò argomentarsi quanti ne morissero per la strada. Di coloro che venivano per la strada Flaminia la maggior parte restavano a sepolirsi in Civita Castellana. L'altro misero avanzo di queste disgraziate creature, che si portava in S. Spirito come vi arrivava mal concio? Moltissimi appena giunti spiravano. Ma non è questa la sola strage che se ne faceva. Quei ch'erano prezzolati di far questo trasporto da un luogo all'altro moltissime volte è accaduto che per guadagnare la mercede convenuta e non aver l'incomodo del viaggio l'ammazzavano, buttandole per gli fossi e per le macchie, siccome tutto giorno ne venivano in Sag.ra Consulta le relazioni ed appunto tali spessissimi innumerevoli casi che al detto Tribunale erano da ogni parte riferiti, diedero occasione nel 1735 alla spedizione delle cennate lettere circolari», ivi, cc. 3-4r.

21. Cajani, *Decentramento e riforma dell'assistenza*, cit., p. 529; Giuntella, *Aree di gravitazione, fenomeni di transito*, cit., pp. 589-599.

22. Piccialuti, *La carità come metodo di governo*, cit., p. 139.

utroque iure ma, forse, aveva già avuto modo di manifestare, presso gli ambienti curiali, la sua naturale predisposizione alla mediazione e all'arbitrato; una caratteristica che avrebbe avuto modo di esercitare, con proficui risultati, a partire dal 1744 quando gli venne ufficialmente assegnata la nunziatura presso la Repubblica di Venezia, che proprio in quegli anni si era avviata verso una politica improntata a un rigido giurisdizionalismo²³. Il pontefice accettò la designazione fatta dalla commissione e il 6 marzo 1738, attraverso un Breve, nominò il Caracciolo visitatore e commissario apostolico, attribuendogli «ampissimi poteri circa i modi e l'opportunità di fondare i brefotrofi e di reperire i fondi»²⁴. In ogni provincia, diocesi o città avrebbe dovuto consultare, per ricercarne la collaborazione, il governatore, il vescovo e due rappresentanti della comunità; comunque a nessuno era lecito ostacolare il suo lavoro e tutti erano tenuti a conformarsi alle sue disposizioni; le pene stabilite erano severissime e andavano dall'ammenda di mille scudi d'oro alla scomunica.

Per favorire la missione del Caracciolo, viene quindi sottolineato ed esaltato l'ufficio di visitatore e commissario apostolico; come è noto, il fenomeno delle visite apostoliche si afferma a partire dalla seconda metà del Cinquecento, un evento strettamente legato alle prospettive di riforma della vita religiosa e delle strutture diocesane, strettamente connesso alla messa in pratica dei decreti del concilio tridentino. È altrettanto noto che, visite apostoliche e visite pastorali, da strumenti attraverso i quali la Chiesa, in maniera talvolta scrupolosa, propose la sua presenza nelle strutture della vita religiosa e sociale, tesero a trasformarsi lentamente in una sequela di riti, a ridursi alla dimensione di atti d'ufficio²⁵. In questo percorso, come è stato sottolineato, sembrano perdere qualsiasi contatto con il contesto civile, caratterizzandosi per l'assenza di qualsiasi «altra tensione che non sia quella religiosa o riconducibile ad essa»²⁶.

23. Per un profilo del Caracciolo, M. Giansante, in *DBI, ad vocem*; alcune notizie sulla sua attività di nunzio a Venezia sono nelle memorie di mons. Branciforti, successore del Caracciolo nella Serenissima, pubblicate nel volume di A. Stella, *Chiesa e Stato nelle relazioni dei nunzi pontifici a Venezia. Ricerche sul giurisdizionalismo veneziano dal XVI al XIII secolo*, Ed. Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1964.

24. Cajani, *Decentramento e riforma dell'assistenza*, cit., p. 261; il testo del Breve di Clemente XII è inserito nella *Relazione*, cit., cc. 14v-15r: «adeundi eas Status Ecclesiastici Provincias, Dioceses, et Civitates, tam intra, quam extra praedictae almae urbis districtum existentes, ex quibus infantes expositi, ut presertur, ad Archiospitale predictum afferri solent, atque in unaquaque Provincia, Diocesi, vel Civitate, prout salubrius in Domino expedire videbitur, reperiendi locum commodum, et opportunum, in quo Brephotrophium, seu Curotrophium alendis, educandisque expositis hujusmodi, aptum, idoneumque erigi possit».

25. L. Fiorani, *Le visite apostoliche del Cinque-Seicento e la società religiosa romana*, in "Ricerche per la storia religiosa di Roma", 4, 1980, pp. 53-148.

26. Ivi, p. 145.

Pur avendo diversi settori in comune con i tradizionali ambiti d'intervento dei visitatori apostolici, in realtà la visita del Caracciolo difficilmente può essere ricondotta al consueto modello di origine tridentina, non solo per la marcata presenza nella relazione di una forte ispirazione civile o per il fatto che, diversamente da quanto fu praticato a fine Cinquecento, allorché come visitatori apostolici furono preferiti vescovi, incaricato della visita è un prelado, appena insignito *in minoribus*²⁷, quanto piuttosto perché l'origine della delega risiedeva nella Sacra Congregazione della Visita, un organismo cioè che si occupava esclusivamente delle visite romane, che certo dipendeva direttamente dal Papa, che aveva compiti ben definiti ma che, nel corso del Settecento, accanto a giurisdizioni occasionali aveva acquisito ormai competenze permanenti²⁸. Proprio all'interno della visita apostolica, attivata dalla Congregazione all'ospedale di S. Spirito, negli ultimi anni del pontificato di Clemente XII, nasce l'esigenza di inviare un visitatore in periferia con compiti precisi, stabiliti dalla medesima:

fugli spedito il breve della sua commissione in data de' 6 marzo del suddetto anno 1738 concedendoglisi, a tenore di quel tanto era stato dalla cennata Sagra Congregazione risoluto, le facoltà che all'esecuzione del opera erano necessarie²⁹.

Il viaggio del Caracciolo iniziò a Viterbo e si concluse a Perugia; nel capoluogo della provincia del Patrimonio istituì il brefotrofo di S. Francesca Romana nel quale, secondo le sue disposizioni, dovevano convergere i trovatelli delle diocesi di Montefiascone e Cometa, di Nepi e Sutri, di Civitacastellana e Orte, di una parte delle diocesi di Acquapendente e Bagnorea nonché, naturalmente, di Viterbo e Toscanella; a Orvieto, seconda tappa della visita, Caracciolo pose mano alla riorganizzazione dell'ospedale di S. Maria della Stella, che assisteva sia gli infermi sia gli esposti; riuscì a estinguere quasi completamente i debiti del luogo pio avviando anche lavori di restauro alla fatiscente struttura; decretò che Orvieto, oltre all'accoglienza e alla cura dei bambini abbandonati della città e del territorio, doveva

27. Era infatti «monsignore», cioè come minimo «con la prima tonsura», ma forse aveva ricevuto anche gli ordini minori; nessun chiarimento, in questo senso, fornisce la voce di Giansante nel *DBI*, che si limita a ricordare la sua nomina, nel 1740, a prelato dell'Immunità ecclesiastica e, nel 1741, a ponente della S. Congregazione della Consulta. La *Hierarchia catholica* specifica solo che ricevette nel 1743, alla vigilia dell'incarico presso la Serenissima, gli ordini dal suddiaconato fino alla consacrazione episcopale.

28. Piccialuti, *La carità come metodo di governo*, cit., pp. 107-117; S. Pagano, *Le visite apostoliche a Roma nei secoli XVI-XIX*, in "Ricerche per la storia religiosa di Roma", 4, 1980, p. 319. Per precisare le vicende della Sacra Congregazione della Visita Apostolica, nel Settecento, è sempre utile G. Moroni, *Dizionario d'erudizione storico-ecclesiastica*, vol. CI, Tipografia Emiliana, Venezia, 1860.

29. *Relazione* cit., c. 13v.

provvedere anche a quelli dei luoghi delle diocesi di Acquapendente e Bagnorea che non gravitavano verso Viterbo.

Lasciata Orvieto, nei primi mesi del 1739, Caracciolo si recò a Narni che, a causa della sua posizione centrale rispetto ai territori di Amelia, Terni e della Sabina, venne scelta come sede di uno dei due brefotrofi da istituire³⁰; la tappa più impegnativa fu tuttavia Spoleto: nella città erano attivi quattro ospedali, gestiti in prevalenza dalle monache, le quali si occupavano pure dell'accoglienza dell'infanzia abbandonata, nell'ospedale denominato della Stella. La situazione, a causa della carenza di fondi, era rovinosa: «molti bambini venivano respinti, quelli accettati venivano nutriti da due sole balie [...] malnutrite anch'esse»³¹. Nel Seicento e nei primi anni del Settecento c'erano stati vari tentativi di allontanare le monache, con la speranza di migliorare la situazione, ma fu tutto inutile e alla fine l'unica soluzione praticabile sembrò quella di inviare la maggior parte degli esposti a Roma. Caracciolo riuscì a ristrutturare completamente l'assistenza ospedaliera della diocesi, lasciando solo un ospedale, quello di S. Carlo, affidato a laici, con l'incarico di assistere ammalati, pellegrini, esposti.

A Perugia, infine, una serie di decreti del visitatore, emanati tra il settembre 1739 e il maggio del '43, estinguevano il ragguardevole debito dell'ospedale della Misericordia, stabilivano la gravitazione sulla città dei trovatelli di Assisi e di Foligno e davano avvio, con la speranza di ottenere qualche guadagno, a una «fabbrica della seta» nel Conservatorio delle Alunne, o delle Zitelle, del medesimo ospedale.

Anche da questa breve sintesi si può verificare la sistematicità e l'organicità dell'azione del visitatore apostolico; un piano di riforma che, almeno per quanto riguarda il problema dell'infanzia abbandonata, riuscì ad ottenere dei buoni risultati evidenziati sia dal Caracciolo, che nel presentare la relazione al nuovo Papa sottolineava come l'apertura dei due nuovi brefotrofi avesse comportato una consistente diminuzione del numero degli esposti nell'ospedale S. Spirito, sia dalle più aggiornate ricerche che, nella ricostruzione della serie storica, sottolineano, con il 1738, una drastica riduzione del contingente degli esposti alla «ruota» di Roma³².

In realtà, superando la più evidente ottica dello studio dell'infanzia abbandonata, la vasta azione del Caracciolo sembra essere in grado di suggerire un più approfondito approccio alla storia del territorio, con possibilità di verificare le

30. Sul movimento degli esposti al brefotrofio di Narni cfr. L. Tittarelli, F. Tomassini, *I progetti dell'Ospedale Beata Lucia di Narni dal 1738 al 1859*, in *Trovatelli e balie in Italia, secc. XVI-XIX*, Atti del Convegno Bari 20-21 maggio 1993, a cura di G. Da Molin, Cacucci, Bari, 1994, pp. 157-214.

31. Cajani, *Decentramento e riforma dell'assistenza*, cit., p. 268.

32. Schiavoni, *Gli infanti «esposti» del Santo Spirito*, cit., pp. 1021-1024 e p. 1053.

variazioni, sotto il profilo ambientale, apportate, per esempio, dalla costruzione di edifici, dagli adattamenti, dalla sistemazione stradale; fino all'opportunità di esaminare, in modo approfondito, se il mutamento delle colture e delle attività produttive, conseguente al rifornimento degli ospedali e all'attivazione del baliatico, o la messa in opera di piccole attività artigianali nei conservatori, furono in grado di esercitare una certa pressione sull'economia agricola, di solito immobile.

Rilevanti appaiono anche, nell'azione di Caracciolo, accanto al disegno di razionalizzazione dei quadri delle istituzioni assistenziali locali, alcuni elementi di riforma della vita religiosa e delle istituzioni ecclesiastiche. In questo senso i giudizi sulle confraternite, che furono, nelle varie diocesi, i luoghi di riferimento privilegiati nell'impresa di accumulare il capitale finanziario necessario per far nascere i nuovi brefotrofi, evidenziano una cultura e una pietà in forte contrasto con le forme della tradizionale devozione popolare.

Alcune Compagnie solo fanno consistere tutto il loro zelo nello spender le pingui rendite in feste di lusso, in spese d'inutili fabbriche, in stravizi e baldorie che ben presto dall'ubriachezza degenerano in liti e risse³³,

afferma Caracciolo nella *Relazione*, e troppo spesso, aggiunge, tali confraternite disperdono i loro beni «in inutili spese di feste, musiche ed altri usi totalmente alieni dal loro primiero istituto»³⁴. Con grande sorpresa, il visitatore dovette però constatare che la popolazione e i vescovi erano ancora assai affezionati a tali istituzioni:

Quell'infinito attacco che può chiamarsi piuttosto superstiziosa divozione della gente che v'è ascritta, la quale supponendo che tutta l'osservanza della Legge Divina resti adempiuta con portare un sacco inamidato di simili Compagnie e che senza di esso non possi entrarsi in Paradiso, crede che, sopprimendosi alcuna, resti la Religione Cristiana affatto perduta e serrate le porte del Cielo³⁵.

Posizioni presenti all'interno del cattolicesimo ma considerazioni, quelle del Caracciolo, anche in sintonia con quelle che Lodovico Antonio Muratori, nella sua opera *Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo*, già pronta per la stampa nel 1720 ma pubblicata solo nel 1723 per le resistenze opposte da Roma, proponeva rispetto alle stesse confraternite:

Son da lodare, son ben istituite tante compagnie, confraternite e società devote, ma se le lor divozioni consistono in sole orazioni vocali, che si recitano a stampa

33. *Relazione*, cit., c. 9.

34. Ivi, c. 32.

35. *Ibid.*, cc. 31-32.

[che si leggono stampate], se solamente in portare addosso quell'abito o quel segno sacro, e in simili cose che costa ben poco all'uomo l'averle e il farle, perché non recano scomodo alcuno, la nostra sarà una divozione superficiale e non soda³⁶.

In realtà, si ha l'impressione che non sia difficile inserire tutto il disegno di riforma dell'assistenza all'infanzia abbandonata nel clima culturale, permeato di fermenti di riforma religiosa, che segna l'apertura del pontificato lambertiniano; in quel frangente, è noto, le istanze muratoriane, svolsero un ruolo significativo e proprio nel trattato *Della carità*, ai capitoli XXVI-XXVII, il dotto vignolese sottolinea l'esigenza dei sovrani di promuovere e sostenere gli ospedali e di assistere e custodire l'infanzia abbandonata.

A ben guardare anche la diligente e scrupolosa vocazione del Caracciolo a sopprimere nelle diocesi tutti quei piccoli ospedali che da tempo erano diventati rifugio di mendicanti e vagabondi, basta ricordare che nella sola città di Perugia, secondo il visitatore, esistevano circa trenta ospedali, denominati «dei birbi», può trovare una sua giustificazione nel riferimento alla stessa opera del Muratori, là dove, nel capitolo XXXI, afferma che

niuno ci è, sia egli pio quant'esser possa, il quale, purché si vaglia alquanto dei lumi della prudenza, s'induca mai a lodare ed approvare che s'invitino tacitamente le persone ad arrolarsi sotto le troppo nocive insegne de' paltonieri [pitocchi] e che si faccia crescere disavvedutamente l'esercito dei birbanti. Anzi è da desiderare e da procurare a tutta possa che questo o si diminuisca o cessi affatto³⁷.

La politica assistenziale del Caracciolo è tutta improntata allo spirito di carità cristiana, si muove sempre in una visione categoriale della realtà sociale, è propensa a una sua razionalizzazione ma certamente non alla messa in discussione e se spesso attacca il privilegio è con l'intento di farlo agire come elemento di riequilibrio sociale.

In fondo il suo è un organico tentativo di estendere il controllo amministrativo a nuove aree di attività, togliendole al potere dei ceti nobiliari, delle corporazioni o delle clientele domestico-familiari; come allorquando, nelle diocesi di Narni e di Spoleto, sottopone a ispezione i numerosi monti frumentari, spesso in mano di una famiglia o di un ristretto consorzio di individui. L'azione del visitatore apostolico dà l'impressione di agire in modo efficace contro privilegi e particolarismi che si oppongono alla costruzione del nuovo assetto assistenziale e fa occupare questi spazi da decreti e regolamenti che diventano l'intelaiatura necessaria alla

36. *Opere di Lodovico Antonio Muratori*, tomo I, a cura di G. Falco e F. Forti, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli, 1964, p. 385.

37. Ivi, p. 396.

ricomposizione dell'ordine sociale; riesce, insomma, a far penetrare nella società locale, nell'ambito del sistema assistenziale, regolato fino allora dal diritto consuetudinario, priorità di tipo giuridico che si dimostrano più idonee a realizzare e regolamentare il nuovo ordinamento; spesso, tuttavia, tale precedenza del diritto, non tiene conto della specifica situazione locale, e innesca una lunga serie di contenziosi, talvolta, come nel caso che mise contro l'ospedale di S. Maria della Misericordia e la terra di Deruta, a causa della soppressione dell'ospedale ivi esistente, destinati a durare molti anni. Le resistenze locali

esprimono forse talora atteggiamenti chiusi e particolaristici, ma sono anche l'opposizione a disegni di potere che conveniva coordinare diversamente, con progetti più rispondenti alle realtà sociali sia dell'Umbria che dello Stato ecclesiastico³⁸.

In questo senso il progetto di riforma di Caracciolo resta ancora inserito nella dimensione amministrativa propria della riflessione politica del Sei-Settecento; quello che invece è nuovo nell'azione del visitatore, rispetto a quel tradizionale sistema di valori, è la fiducia nell'azione capillare e costante; un'azione non più lasciata a provvedimenti tampone, provvisori, ma regolamentata dal potere pubblico, costruita sulla base dell'osservazione diretta della realtà. Si affaccia, in fondo, il senso di tutta la cultura delle riforme; anzi si può affermare che tutta l'azione del Caracciolo si può collocare in quella fase di avvio del movimento delle riforme nel quale l'attenzione al dato economico e l'obiettivo del benessere collettivo si coniugano ancora con l'accettazione dell'assetto sociale esistente. Anche in questo caso appare evidente la contiguità, forse l'accoglimento, delle posizioni del Muratori, dove è presente la fiducia nell'azione di riforma sostenuta dalla convinzione che i tratti e le linee operative di essa vadano delineate con l'osservazione della concreta realtà sociale.

Poca attenzione ancora alla conoscenza della dinamica economica, ai riflessi delle leggi economiche sull'assetto sociale, che saranno tipiche delle più mature riflessioni del riformismo italiano, ma indubbiamente il progetto di riforma di Caracciolo si inserisce in un momento della storia dello Stato della Chiesa carico di fermenti e di attese di rinnovamento; un momento aperto a feconde prospettive che, dopo aver trovato un momento di sintesi nel pontificato lambertiniano, di fronte all'aggravarsi dei problemi ecclesiastico-religiosi e all'acuirsi della polemica anti-illuminista, sarà presto chiuso, mettendo in evidenza le carenze e l'immatunità del cattolicesimo settecentesco.

38. P. Stella, *Introduzione*, in *Poveri in cammino*, cit., p. X.

5. Scuole e alfabetizzazione nell'area del Lago Trasimeno nella prima metà dell'Ottocento

Nell'anno 1700, il commissario generale della Camera Apostolica, nella sua *Relazione sullo stato del Chiugi*, così infatti dal Medioevo era denominato il territorio posto a occidente del Lago Trasimeno, riferiva:

Il maggiore di tutti l'inconvenienti, che regna in questo Stato, e che causa l'estermio di se medesimo è il poco, o quasi niente timor di Dio. Gl'uomini non sanno ne pure il Pater Noster. Le donne lo dicono, ma lo stroppiano [...] la Dottrina christiana non si costuma¹;

un giudizio che trova conferma in numerose fonti che evidenziano, almeno per tutta l'età moderna, una situazione di arretratezza, di indigenza materiale e di sostanziale fallimento dei progetti di istruzione post-tridentini. Alla metà del Settecento il «depositario dei pegni» della comunità di Castiglione del Lago, uno dei centri più attivi e di gloriosa tradizione rinascimentale, non sapeva leggere né scrivere, mentre non è raro verificare nei documenti delle confraternite o dell'amministrazione di santuari, perizie di artigiani crocesegnate².

Un territorio che, nonostante la presenza di una piccola economia sommersa, legata ai prodotti del lago, non presenta per tutta la prima metà dell'Ottocento significativi mutamenti del rapporto terra-uomini, con stabilità nella proprietà della terra, nelle tecniche agricole e nella produttività; i contadini producevano senza preoccuparsi troppo del mercato, fiduciosi nella redditività naturale del suolo coltivato. Si praticava un'agricoltura mista, incentrata sui cereali (grano, biade, mais) e sull'olio; l'obiettivo consisteva nel dar di che nutrirsi al coltivatore e alla sua famiglia e non nel guadagnare; la rete degli scambi e la mentalità del produttore, sotto il profilo economico, erano fermi a una fase arcaica. Tra Sette e Ottocento la fase di appoderamento aveva ormai raggiunto traguardi discreti e il contratto mezzadrile, sempre più diffuso, continuò ad alimentare un'economia di

1. Cit. in E. Petrucci, *La terza parte del fruttato. Amministrazione comunale e ceti locali nel Chiugi perugino (1647-1825)*, TP Edizioni, Città della Pieve, 2005, p. 93; inoltre L. Boscherini (a cura di), *Notizie storiche di Castiglione del Lago e suo territorio, con altre notizie spettanti specialmente a castelli del circondario del Trasimeno raccolte dall'abate Innocenzio Battaglini*, Le Balze, Montepulciano, 2000, p. 15.

2. E. Binacchiella, *Castiglione del Lago e il suo territorio*, Tipografia Porziuncola, Assisi, 1977, p. 85 e pp. 133-134.

sussistenza che, come nel resto dell'Italia centrale, rese le trasformazioni più lente; la presenza di terre comuni, che proprio nell'economia delle piccole comunità avevano un ruolo fondamentale, perché costituivano un sussidio e una risorsa per gli abitanti, soprattutto per i più poveri, appare l'ulteriore indice di un'economia autarchica, sottosviluppata e adeguata a sostenere una vita di autosufficienza.

Non sono molti, purtroppo, gli studi a disposizione e riesce difficile percepire la misura e il modo in cui fenomeni di grande rilievo, dal punto di vista politico ed economico, abbiano inciso nel tessuto delle società locali; come abbiano, cioè, modificato la mentalità collettiva e le culture familiari. Per tutta l'età moderna la realtà appare quella di una pratica religiosa perfettamente integrata con la vita quotidiana: la Chiesa presiedeva al benessere della comunità, era di aiuto nel far crescere i raccolti e nel tener sane le bestie guariva, insegnava e preservava da quanto poteva far male. E lecito dubitare che il periodo rivoluzionario e napoleonico abbia inciso in profondità, anzi fu proprio quest'area l'epicentro delle insorgenze popolari antifrancesi, i cosiddetti «Torbidi del Trasimeno», una rivolta che pose al centro la difesa delle pratiche religiose e la salvaguardia del rapporto risorse-consumi, inesorabilmente alterato dalle continue requisizioni dei soldati dell'armata francese³.

Una risposta dunque negativa al mutamento, con intere comunità che si dimostrarono impermeabili al linguaggio rivoluzionario e alle nuove parole d'ordine quali «libertà, eguaglianza, democrazia»; anche se rimase, in alcune di esse, il ricordo favorevole di un'amministrazione ordinata e gerarchica e delle novità introdotte, soprattutto nel campo dell'istruzione pubblica. Nella risposta all'inchiesta sullo «Stato delle scuole», avviata nel 1825 dalla Congregazione degli Studi, il segretario comunale di Lisciano, comunità con più di mille anime, posta in diocesi di Perugia, governo di Magione, lamentando l'assenza di qualsiasi istituzione scolastica, sottolineava che una scuola per i giovani locali era stata istituita durante l'epoca del governo francese e aveva educato oltre che nei «primi principi alfabetici» anche in «rudimenti grammaticali» e concludeva che sarebbe stata «cosa ottima che si ripristinasse»⁴.

Comunque il caso di Lisciano sembra essere un'eccezione, in quanto le fonti, anche dopo il periodo napoleonico, continuano a descrivere una realtà assolutamente priva di scuole e di alfabetizzazione; la visita pastorale effettuata dal vescovo Giuliano Marni nella diocesi di Città della Pieve, negli anni 1819-1821, fotografa una situazione che vede ancora privilegiare e raccomandare ai parroci la

3. C. Minciotti Tsoukas, *I "Torbidi del Trasimeno" (1798). Analisi di una rivolta*, Franco Angeli, Milano, 1988.

4. ASPg, *Governo pontificio*, 1555-1860, Divisione III, Titolo VIII, Istruzione pubblica, bb. 2937-54, fasc. 1826, *Stato delle scuole comunali nel governo di Magione*, 29 maggio 1826.

diffusione delle scuole della dottrina cristiana, ma impietosamente verifica la quasi totale assenza di scuole pubbliche; eloquente, perché emblematica della situazione complessiva, è la risposta del parroco di Sanfatucchio alla domanda posta dal vescovo circa lo stato dell'istruzione:

in questa parrocchia non vi sono scuole pubbliche, il cappellano [...] solo fa scuola a tre o quattro figli, a cui insegna a compitare e leggere circa il tramontar del sole, una volta sola il giorno; non vi è scuola affatto di femmine⁵.

Altre fonti confermano tale dato di fatto: «la mancanza della pubblica istruzione, unita alla miseria, ha fatto sì che vi sia stata grande ignoranza», commenta l'abate Innocenzio Battaglini nelle sue *Notizie storiche*, allorché, nel 1819, viene introdotta una scuola pubblica a Castiglione del Lago⁶; molte piccole comunità, è scritto ancora in un documento del 1826, «non hanno alcuna Pubblica istruzione», tra i braccianti e i coloni, continua, «non vi sono persone atte per le istruzioni letterarie e sono troppo distanti dai luoghi dove risiedono i maestri», mentre i «particolari possidenti», ancora secondo tale fonte, erano soliti affidare i figli «all'istruzione de' parrochi e di qualche secolare, non sempre con utile successo»⁷.

Un quadro veritiero dello stato della pubblica istruzione, anche per questo territorio, si può avere a partire dal 1826, allorché, seguendo l'articolo 136 della Costituzione di Leone XII, *Quod Divina Sapientia*, una lettera circolare della Congregazione degli Studi, del dicembre 1825, chiedeva ai vescovi, entro lo spazio di sei mesi, un'esatta indicazione del numero e della qualità delle scuole pubbliche esistenti nelle rispettive diocesi, con dati relativi allo stipendio dei maestri, alla provenienza delle rendite, allo stato materiale delle aule, se cioè erano ritenute abbastanza ampie, ventilate e «fornite di comodi necessari»; nella seconda parte del prospetto era possibile suggerire, adottando però una certa prudenza, «discrete modificazioni [...] per un miglioramento o più regolare impianto adattato alla località»⁸. Analoga richiesta venne inoltrata anche ai delegati e governatori dello Stato e il 10 aprile 1826 il delegato dell'Umbria inviò ai governi della provincia una lettera, con allegato un modello che ripeteva i quesiti inviati ai vescovi, nella quale li sollecitava a «formare uno stato esatto ed il più dettagliato possibile» del-

5. ASDCP, *Visite pastorali, Relatio sacrae pastoralis visitationes in Civitate et in tota dioecesi annis 1819-20-21*. Il vescovo inviò ai parroci un questionario di 51 punti al quale essi dovevano rispondere; il punto n. 31 riguardava lo stato dell'istruzione e in particolare l'insegnamento della dottrina cristiana.

6. Boscherini (a cura di), *Notizie storiche di Castiglione del Lago*, cit., p. 272.

7. ASDCP, b. 1183, *Scuola*, 1814-1873, Diocesi di Città della Pieve, *Relazione edita li 7 maggio 1826*.

8. ASPg, *Governo pontificio*, cit., fasc. 1826, *Lettera circolare*, Roma 31 dicembre 1825.

le scuole comunali, non per sfiducia nei vescovi o peggio per inerzia dei medesimi, che anzi solleciti risposero alla richiesta romana, ma per accertare anche attraverso le autorità temporali le informazioni e raccogliere ulteriori proposte «per più regolarmente giungere allo scopo prefisso», cioè di promuovere, secondo la volontà del pontefice, la «pubblica istruzione in tutti i luoghi dello Stato»⁹.

Copie delle tabelle sono conservate presso gli archivi diocesani di Perugia e Città della Pieve e presso l'Archivio di Stato di Perugia, nella serie *Governo pontificio* (più noto con il nome di *Archivio della Delegazione*); una mole notevole di documenti, senz'altro superiore a quelli conservati presso l'Archivio di Stato di Roma, nel fondo *Congregazione degli Studi* (b. 514-515), perché, insieme ai prospetti, i segretari comunali inviano al Delegato, come allegati, considerazioni, richieste e giudizi che formano un corredo indispensabile per completare i sintetici dati delle tabelle¹⁰.

Ad ogni modo, dai dati raccolti, emerge il quadro generale rappresentato nella Tabella 1: su una popolazione totale di più di 27.000 anime il censimento del 1826 rivela la presenza di appena 17 istituzioni scolastiche maschili e quattro femminili; nella maggioranza dei casi si tratta di scuole elementari, ad eccezione di Città della Pieve, dove la presenza degli Scolopi assicurava un livello di istruzione superiore¹¹, e di Panicale, dove una scuola di lingua latina era frequentata da sette studenti e forniva una preparazione superiore alla primaria. Un'istruzione di base che non sembra ancora qualcosa di unico e definito, bensì l'acquisizione di uno spettro o una gerarchia di capacità per scopi differenti, che sono a contatto con finalità pratiche, ma anche con esigenze religiose. Emerge anche la limitatezza delle persone e dei gruppi che frequentavano la scuola; in una realtà caratterizzata da sottosviluppo e indigenza, nella quale sopravviveva incontrastata la cultura orale, l'istituzione appare utile ma non ancora essenziale, incapace di portare vantaggi visibili, soprattutto per i contadini che valutavano invece non solo i costi materiali della scuola,

9. *Ibidem*, minuta della *Lettera del Delegato ai governi di Perugia, Foligno, Todi, Città della Pieve, Assisi, Gualdo, Nocera, Città di Castello, Castiglione del Lago, Magione, Marsciano, Deruta, Torgiano, Corciano*, Perugia, 10 aprile 1826.

10. Purtroppo i mezzi di corredo a disposizione degli studiosi non sono tali da permettere una oculata ricerca: gli archivi diocesani sono privi di qualsiasi inventario, mentre l'archivio della delegazione è stato, di recente, riordinato, almeno nel Titolo VIII "Istruzione pubblica", ma troppe restano le buste con la scritta "Varie" e "Affari diversi", mentre nell'inventario l'archivista, arbitrariamente, ha ritenuto corretto segnalare solo quei documenti che a suo giudizio meritavano l'evidenza; un metodo «ottocentesco», che porta fuori strada il ricercatore.

11. Sull'opera educativa degli Scolopi e sulle loro istituzioni educative: M. Rosa, *Spiritualità mistica e insegnamento popolare. L'Oratorio e le Scuole Pie*, in G. De Rosa, T. Gregory, A. Vauchez (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa. 2. L'età moderna*, Laterza, Roma-Bari, 1994, pp. 271-302; inoltre F. Bochicchio, *Democratizzazione della scuola italiana. Momenti e problemi*, Clueb, Bologna, 1995, in particolare *L'organizzazione degli studi nel collegio degli Scolopi*, pp. 17-55.

ma anche la perdita di introiti dei figli non impegnati nei lavori agricoli. Esiste pure una evidente variabilità locale, con l'area occidentale, caratterizzata da centri di altura, con ricche tradizioni storiche e una discreta attività artigianale, che appare più interessata al processo di scolarizzazione, e un'area orientale con una struttura occupazionale fortemente ancorata alla terra, con una popolazione concentrata in piccoli borghi rurali e appena sfiorata dal mondo della scuola.

Per quanto riguarda il profilo degli insegnanti, esso appare ancora incerto e spesso tende a sovrapporsi o confondersi con la figura degli ecclesiastici; a Monteleone, nel 1832, le quattro scuole, due pubbliche e due private, erano affidate a personale ecclesiastico; similmente a Paciano, sempre nel '32, il maestro della scuola pubblica era un sacerdote; a Tuoro, nel 1826, il parroco era anche il maestro e faceva lezione in casa propria; a Passignano, infine, sempre nell'anno 1826, il maestro era il cappellano del santuario della Madonna dell'Uliveto, non aveva stipendio ma poteva usufruire della rendita di un podere con un fruttato annuo di 40 scudi proveniente da una «pia istituzione testamentaria»: una cifra ragguardevole se paragonata a quella percepita dagli altri insegnanti della zona, ma sul lascito gravava anche il peso di 4 messe settimanali che rendeva il compenso, anche secondo il governatore di Magione, «oltre ogni dire lievissimo»¹². Impegni pastorali e didattici sembrano accavallarsi e, come in antico regime, i confini tra processo formativo e istruzione religiosa appaiono ancora incerti; del resto, se consideriamo gli stipendi percepiti dai maestri delle scuole elementari, che oscillavano da un minimo di 12 scudi, attribuiti, nel 1826, all'insegnante di Piegaro, che aveva pochi alunni, ad un massimo di 30 scudi, si comprende che tale mestiere poteva essere esercitato solo se accompagnato da altri piccoli introiti. Infatti, nel 1825, una mina di grano, cioè circa 50 chilogrammi, costava, a Perugia, quasi uno scudo (per l'esattezza 0,99 scudi) e dunque appare evidente che poco era lo spazio per esercitare la professione di docente svincolata da altre attività; di fatto la condizione ecclesiastica continuava a essere l'unica che rendeva attraente lo stato di maestro.

Naturalmente lo stipendio era in relazione con l'impegno didattico e se all'istruzione elementare si aggiungeva qualche altra disciplina – grammatica, geografia, principi di lingua latina, aritmetica – ciò comportava un aumento del compen-

12. Per avere «un abile maestro» era necessario, sempre secondo il governatore, che raccoglieva le istanze del gonfaloniere di Passignano, a sua volta istruito dal cappellano del santuario, che aveva minacciato di rinunciare all'incarico, aggiungere «qualche altra retribuzione», oppure «togliere l'obbligo delle messe settimanali». Il podere era anche ubicato lontano, in vocabolo La Piana, nelle pertinenze di Castiglione del Lago e rendeva, in realtà, più di 62 scudi, ma pagata la «dativa reale» e soddisfatta la volontà testamentaria delle quattro messe settimanali, poco restava al cappellano. ASPg, *Governo Pontificio* cit., *Nota allo stato delle scuole comunali di questo comune in rapporto al paese e scuola di esso Passignano*, Passignano, 22 maggio 1826; allegata la copia della lettera di don Antonio Lombardi, cappellano della Venerabile Chiesa della Madonna dell'Oliveto.

so che, in genere, si può quantificare in 15-16 scudi per ogni nuova disciplina insegnata. Esisteva un sistema di reclutamento che prevedeva bandi comunali e una valutazione dei maestri, ma la sensazione è che spesso le procedure o non venivano attivate o, alla scadenza, non c'erano candidati da prendere in considerazione; le autorità comunali erano così costrette, per avviare regolarmente la scuola, a reclutare in modo casuale e provvisorio uomini e donne che a capacità professionali minime unissero apprezzabili doti morali; nel 1829, il priore di Paciano, avvicinandosi l'apertura della scuola, scriveva al vescovo di Città della Pieve che, considerati i tempi lunghi necessari al reclutamento attraverso la notificazione («un mese di tempo portano gli Affissi e qualche altra distanza, se vi sono concorrenti, la convocazione del Consiglio»), per evitare che i pochi scolari potessero «divagarsi più allungo», chiedeva «di provvedere provvisoriamente» e di nominare maestro un giovane chierico, «di savia condotta e morigerato» che oltretutto riscuoteva la fiducia del parroco, garante anche delle sue capacità¹³. Spesso tali procedure rendevano precaria la continuità dell'anno scolastico e numerose sono le notizie di sedi vacanti o di avvicendamenti, durante l'anno scolastico, di più insegnanti¹⁴.

Un profilo più qualificato avevano le donne maestre, le Maestre pie, che a partire dalla Controriforma avevano perfezionato una strategia educativa che ad un insegnamento limitato generalmente alla lettura affiancavano un sapere pratico incentrato su lavori manuali, quali cucire e filare, e sull'economia domestica¹⁵.

Per quanto riguarda la provenienza dei fondi utilizzati per il mantenimento della scuola e del maestro, la maggior parte erano di provenienza comunale, ma in alcune realtà le rendite di ospedali e di opere pie finanziavano interamente le istituzioni scolastiche pubbliche; a Città della Pieve le scuole degli Scolopi godevano di alcuni beni rustici e di alcuni Luoghi di Monte, eredità del testamento seicentesco di mons. Antonio Orca; le Maestre pie, invece, ricevevano un compenso, nel

13. ASDCP, b. 1183, *Scuola*, 1814-1873, *Lettera del Priore Emidio del Tasso al vescovo*, 23 novembre 1829.

14. A Castiglion Fosco, nel territorio di Piegara, diocesi di Città della Pieve, non si riusciva a coprire il posto di maestro della scuola pubblica e il Consiglio fece istanza alla Congregazione degli Studi affinché concedesse la facoltà di impegnare la somma destinata all'appodiato per integrare lo stipendio del maestro comunale di Piegara, a condizione che il medesimo insegnasse pure la grammatica, la storia sacra e profana, ASPg, *Governo Pontificio*, cit., fasc. 1826, *Stato delle scuole della comune di Piegara*, 3 maggio 1826. Il gonfaloniere di Passignano, in una lettera allegata allo Stato delle scuole comunali nel governo di Magione, 29 maggio 1826, scriveva: «il paese è giaciuto sempre nella più crassa ignoranza tanto cristiana invece che letteraria: è accaduto nel decorso dell'anno scolastico o che è stata vacante per più mesi o che sono succeduti li due o tre maestri, tra quali secolari», ivi, 22 maggio 1826.

15. Sulle iniziative per l'educazione femminile delle Maestre Pie: S. S. Macchietti, *Rosa Venerini all'origine della scuola popolare femminile. L'azione educativa del suo istituto dal 1685 ad oggi*, La Scuola, Brescia, 1986.

1826, di 72 scudi, 36 dei quali pagati dal Comune e il resto ricavati dalle rendite dell'opera pia Zani¹⁶. A Panicale, le rendite dell'ospedale e di un'opera pia permettevano di ricavare gli 81 scudi necessari a pagare lo stipendio dei tre maestri; tuttavia, in un periodo di crescente modernizzazione dell'apparato assistenziale, con frequenti riconversioni del patrimonio dei tradizionali istituti caritativi verso forme di tutela sociale più rispondenti alle esigenze dei tempi (si pensi, per esempio, all'emergere, proprio in quegli anni, anche nello Stato Ecclesiastico, di nuovi modelli di comportamento rispetto al risparmio e al credito¹⁷) l'affidamento del sistema scolastico sulle strutture caritativo-assistenziali ne assecondò la crisi, con gravi ripercussioni sul normale svolgimento delle scuole comunali. A Piegara erano le rendite dell'ospedale di S. Giacomo, uno dei tanti *hospitalia* medievali posti lungo quegli itinerari di transito frequentati dai pellegrini diretti a Compostela, a provvedere alle spese della scuola comunale e allo stipendio del maestro, ma, allorché per ordine della Congregazione del Buon Governo, si procedette a riformare l'amministrazione del piccolo ricovero, venne a cessare non solo il contributo annuo ma pure il godimento di un locale che ospitava la scuola, che fu trasferita in casa del maestro¹⁸.

In linea generale, comunque, almeno prestando fede ai dati riportati nei prospetti, la qualità degli ambienti dove si svolgevano le lezioni appare essere idonea; la maggior parte delle relazioni definiscono le aule «proporzionate e sufficienti», «ventilate e comode»¹⁹. A Paciano, dovendo proprio in quei mesi dell'anno 1826 allestire una nuova sede, si lavorava per rendere il locale non solo comodo e igienico ma anche per garantire una adeguata «segregazione» che impedisse agli scolari ogni distrazione²⁰. Una situazione ottimale se confrontata con quella della vicina Magione dove il locale della scuola, di proprietà della chiesa della Madonna

16. ASPg, *Governo Pontificio*, cit., *Delegazione Apostolica di Perugia. Osservazioni sullo stato delle scuole*.

17. M. Tosti, *Le banche dei poveri. Carità, mutualità e piccolo credito nelle campagne umbre dall'antico regime all'età liberale*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1990.

18. ASPg, *Governo Pontificio*, cit., fasc. 1826, *Stato delle scuole della comune di Piegara, 3 maggio 1826*. Anche a Paciano, in principio, i luoghi pii, «volontariamente» concorrevano a stipendiare il maestro, ma, «a causa dell'aperto sbilancio», cioè della loro crisi finanziaria, nel 1826, avevano cessato di contribuire e il comune era costretto a sostenere interamente il peso della scuola: ivi, *Stato delle scuole comunali di Paciano, 29 aprile 1826*.

19. Naturalmente, non mancano le eccezioni: a Castiglione del Lago, l'aula non era «affatto comoda, per una certa qual trascuratezza in questo paese per la pubblica istruzione»: ASPg, *Governo Pontificio*, cit., fasc. 1826, *Stato delle scuole comunali di Castiglione del Lago, 2 luglio 1826*. Da segnalare anche la notizia che nessuno degli istituti scolastici era dotato di una biblioteca, nemmeno, a quanto pare, le scuole degli Scolopi a Città della Pieve: ivi, *Delegazione Apostolica di Perugia. Osservazioni sullo stato delle scuole, 6 maggio 1826*.

20. Ivi, *Stato delle scuole comunali di Paciano, 29 aprile 1826*.

delle Grazie, non aveva solo bisogno di qualche restauro, perché in inverno era, a causa del freddo, quasi infrequentabile, ma perché era «soggetto ad una servitù personale» che autorizzava i membri del consiglio comunale, la magistratura e il segretario comunale, a transitare per l'aula «ogni giorno per trasferirsi alla sala comunale che serve ancora di segreteria»²¹.

Notizie meno precise le fonti forniscono sugli scolari, sull'età, sulla provenienza sociale, sulla frequenza; considerando i numeri riferiti nella Tabella 2, relativi alle località per le quali è riportato il numero dei ragazzi e delle ragazze che frequentavano le scuole pubbliche, il rapporto tra popolazione e giovani scolarizzati, anche se non disponiamo delle fasce di età, è assai indicativo: non va oltre il 3,7% nel castello di Panicale, con una punta minima di 1,06% a Piegaro. Solo un piccolo gruppo di ragazzi frequentava dunque le scuole comunali, giovani definiti genericamente nei documenti a volte «poveri» oppure «povera gioventù», rappresentati in certe circostanze come desiderosi di apprendere e idonei e in altre invece come «veramente indisciplinati» e probabili, futuri, cittadini «cattivi ed irreligiosi»²².

Riguardo ai contenuti dell'insegnamento, i riferimenti erano le disposizioni promulgate con il *Regolamento* del cardinal Bertazzuoli, primo prefetto delle scuole, emanato nel settembre del 1825; una esaltazione del processo di memorizzazione e di apprendimento meccanico, dove l'istruzione religiosa manteneva un ruolo centrale; le punizioni corporali restavano un modo per contenere e regolare la socializzazione dei giovani, anche se gli eccessi erano comunque condannati. Il maestro di Piegaro, Luigi Gregori, aveva punito con «due nerbate» un giovane scolaro e contro di lui si levò l'ira non solo della madre che, riferiva il parroco al vescovo, aveva «villanamente insultato» l'insegnante, ma anche di alcuni membri della magistratura comunale, che si opposero all'allontanamento del ragazzo²³.

Completamente assenti nei prospetti del 1826 i riferimenti a libri, abbecedari, grammatiche, testi classici, opuscoli o altri materiali didattici utilizzati dagli insegnanti per guidare il percorso di apprendimento; nella ricordata visita pastorale del 1819, effettuata dal vescovo di Città della Pieve, Giuliano Marni, lo strumento fondamentale restava, nelle scuole della dottrina cristiana, il testo del Bellarmino. Una incompletezza inopportuna che lascia un margine all'ipotesi che proprio in Umbria, forse, si erano diffusi nelle scuole pubbliche e private testi

21. Ivi, *Stato delle scuole comunali nel governo di Magione*, 29 maggio 1826. La proposta avanzata dalle autorità comunali di Magione era di cedere la sala comunale e di attrezzarla come aula scolastica e di svolgere le sedute del Consiglio in altra sala da «provvedere».

22. ASDCP, b. 1183, *Scuola, 1814-1873, Lettera del parroco di Piegaro vescovo di Città della Pieve*, 4 giugno 1832.

23. Infatti, per sottolineare l'autorità e le ragioni del maestro, il parroco di Piegaro voleva che fosse impedito al ragazzo, per un tempo indeterminato, di frequentare la scuola, *ibidem*, 25 giugno 1832.

quali: *Abbecedario, catechismo [...] tratti di civiltà, [...] prima parte dell'Aritmetica, primi elementi, di Geografia e tavole di Calligrafia ad uso delle Scuole* oppure *Breve dichiarazione delle parti principali della Dottrina Christiana [...] data in luce da un sacerdote secolare e dal medesimo accresciuta e corretta*, tutte e due stampate a Foligno nel 1825 e proibite dalla Congregazione dell'Indice nel 1827²⁴.

Per quanto riguarda l'attività didattica, certamente non è immaginabile una sua regolamentazione rigorosa e minuta; il sapere non era unitario ma il percorso scolastico conosceva diverse fasi, non sempre complete e coerenti. Anche se non è riferita all'area in questione, bensì all'alta Umbria, incuriosisce la proposta del segretario comunale di Città di Castello che nella colonna del prospetto riservata all'indicazione delle «discrete modificazioni» da attuarsi per un «più regolare impianto adatto alla località» suggeriva di adottare nelle scuole elementari «il così detto *metodo degl'ignorantelli*»²⁵. Si trattava del metodo usato dai Fratelli delle Scuole Cristiane, fondate da Jean Baptiste de La Salle e rivolte in modo particolare ai giovani più indigenti, che prevedeva un insegnamento senza il latino²⁶.

Con l'analisi condotta sulle scuole comunali, abbiamo trattato solo un aspetto del mondo della scuola nell'area del Trasimeno, poiché resta documentata, anche in questo territorio, una discreta presenza di scuole elementari private. Come è noto, la Costituzione *Quod Divina Sapientia* di papa Leone XII conteneva indicazioni anche per la sistemazione delle scuole private di Roma e dello Stato Ecclesiastico; sulla base di tali istruzioni la Congregazione degli Studi emanò, nel 1825, un Regolamento: una serie di articoli che disciplinavano la concessione della licenza ai maestri e alle maestre, le materie, l'ammissione degli scolari e delle scolare e finanche la distanza tra le scuole all'interno delle città²⁷.

24. Il titolo completo dell'opuscolo, condannato nell'adunanza generale della S. Congregazione dell'Indice, tenuta l'11 giugno 1827, era il seguente: *Abbecedario, Catechismo, modo di servir la S. Messa, formole di preghiera, parole ed avvertimenti di Dio ai Giovanetti, tratti di civiltà, raccolta di favole morali, Abbaco colla prima parte dell'Aritmetica, primi elementi di Geografia e tavole di Calligrafia ad uso delle Scuole*, in Fuligno 1825, ASRo, *Congregazione degli Studi*, b. 514-515, *Lettera circolare ai vescovi*, Roma 20 luglio 1827. L'altro «libercolo» era stato denunciato alla Congregazione con una serie di «rilievi» che ne stigmatizzavano la distanza e la diversità su punti fondamentali quali i Comandamenti, l'Atto di Fede, i Sacramenti, rispetto alla «dottrina del Ven. Bellarmino», *ibidem*, Roma 18 gennaio 1827.

25. ASPg, *Governo Pontificio*, cit., fasc. 1826, *Stato delle scuole comunali di Città di Castello*.

26. Su J.B. de La Salle e i Fratelli delle Scuole Cristiane: A. Merlaud, *Jean-Baptiste de La Salle, maître de l'enfance et de la jeunesse*, Spes, Paris, 1955; Centre d'Histoire moderne et Équipe de recherche (a cura di), *Les Frères des Écoles Chrétienness et leur rôle dans l'éducation populaire*, Université Paul-Valéry, Montpellier, 1981; sulla presenza nello Stato della Chiesa: R.C. Meoli, *La prima scuola lasalliana a Roma*, Casa Generalizia ed., Roma, 1995.

27. *Regolamento delle scuole private elementari*, presso Vincenzo Poggioli, Roma, 1825.

Questo, tuttavia, sulla carta; nei fatti la sorveglianza risultava quasi impossibile, ne abbiamo conferma nel 1832 allorché, con una lettera circolare datata 16 maggio, il cardinale prefetto della Congregazione degli Studi chiedeva ai vescovi dello Stato una relazione «sulle qualità morali e politiche dei maestri comunali e privati»²⁸. I moti del '31 avevano scosso anche la periferia dello Stato e la diffusione delle idee liberali si era manifestata in ambienti assolutamente insospettabili; le scuole, soprattutto quelle private, divennero le principali imputate della circolazione delle nuove idee e i vescovi, naturalmente, interessarono della faccenda i parroci, ai quali inviarono un questionario in undici punti che esigeva risposte in ordine all'età dei maestri e allo stipendio percepito, al tipo di studi fatti, alle discipline insegnate, all'ubicazione della scuola, al numero, all'età e alla condotta degli scolari, all'insegnamento della Dottrina cristiana e in generale allo spazio riservato all'istruzione religiosa²⁹. Le risposte inviate al vescovo permettono di aprire uno squarcio sulla realtà della scuola privata, oltretutto in un'area interessante dal punto di vista della storia delle istituzioni scolastiche, perché rurale, scarsamente conosciuta sotto questo profilo anche a livello generale³⁰.

La prima considerazione da fare è relativa al consistente aumento, anche nelle campagne, del numero delle scuole private negli anni a partire dal 1826. Anche nello Stato Pontificio sembra trovare conferma la tendenza, già acutamente messa in rilievo da Angelo Bianchi e da Marina Roggero per l'area del Settentrione, che, paradossalmente, una delle conseguenze dei primi interventi statali fu proprio il rafforzamento delle iniziative private³¹; nell'area del Trasimeno, dall'unica scuola privata ricordata nei prospetti del 1826, e localizzata a Piegaro, si passa, nel 1832, in base alle fonti, a stabilire un numero di circa dieci scuole private, metà delle quali collocate a Città della Pieve, dove oltre al leggere, allo scrivere e far di conto si impartivano insegnamenti di scienze e «belle lettere»; sono registrate poi due scuole a Monteleone, due a Panicale e una rispettivamente a Petrignano e Pozzuolo³². In

28. ASDCP, b. 1183, *Scuola, 1814-1813, minuta della lettera*, Città della Pieve, 12 luglio 1832.

29. *Ibidem*, *Lettera del pievano Lorenzo Lucci al vescovo di Città della Pieve*, Petrignano 2 luglio 1832.

30. Si vedano per la problematica pubblico/privato e città/campagna le osservazioni di M. Roggero, *L'alfabeto conquistato. Apprendere e insegnare nell'Italia tra Sette e Ottocento*, Il Mulino, Bologna, 1999.

31. Si veda inoltre A. Bianchi, *Ordini religiosi insegnanti tra Settecento e Ottocento*, in M. Sangalli (a cura di), *Chiesa e scuola. Percorsi di storia dell'educazione tra XII e XX secolo*, Edizioni Cantagalli, Siena, 2000, pp. 151-179. Più in generale, sul rapporto scuola pubblica/privata: L. Pazzaglia (a cura di), *Chiesa e prospettive educative in Italia tra restaurazione e unificazione*, Atti del convegno di studi (Brescia, 20-23 novembre 1991), La Scuola, Brescia, 1993.

32. ASDCP, b. 1183, *Scuola, 1814-1873, Elenco di tutti gli addetti alla pubblica e privata istruzione della gioventù in Città della Pieve e sua diocesi richiesto dall'Em.o Prefetto della S. Congre. degli studi con circolare delli 16 maggio 1832*.

alcuni casi le scuole private sembrano contrapporsi alle pubbliche: a Monteleone c'erano quattro scuole, due private e due pubbliche, affidate a chierici, e tutte davano lezioni di leggere, scrivere e principi di lingua latina; analoga situazione si registra a Panicale, dove il maestro di grammatica e lingua latina era titolare degli insegnamenti sia nella scuola pubblica che nella privata³³.

In realtà, proprio quest'ultima circostanza, che si può immaginare abbastanza diffusa, riconduce il rapporto pubblico/privato non tanto sul piano della competizione (difficile, per esempio, tracciare le caratteristiche dei due gruppi di docenti poiché spesso il maestro cumulava i due incarichi) quanto piuttosto all'offerta da parte della scuola privata di metodi più aggiornati, con un'offerta connessa a una clientela selezionata, soprattutto femminile, con *curriculum* calibrato sulle esigenze dei singoli allievi e un'attenzione alla formazione morale³⁴.

Azzardando alcune considerazioni finali si può affermare che mentre la pubblica istruzione dello Stato Ecclesiastico cercava di imporre una sistemazione normativa che lo avrebbe accompagnato fino al tramonto, in quest'area, ancora nel periodo considerato, il mondo della scuola assomiglia molto di più a una torre di Babele che ad una ordinata piramide; i luoghi di insegnamento sono i più vari, il grado di istruzione, anche se elementare, si distingue per i diversi tipi di scuole e la varietà delle strutture educative; la scolarizzazione, breve ed elementare, resta un affare di pochi e l'istruzione continua ad essere piuttosto espressione di pratiche sociali che una fase determinante del ciclo vitale. Alle soglie dell'Unità, nel 1858, la percentuale di scolarizzati aveva raggiunto una media del 2% (Tabella 3), un dato che accompagnerà per diversi decenni questo territorio che dovrà probabilmente attendere il pieno secolo XX per passare da una alfabetizzazione ristretta a una di massa.

Se, sulla scorta delle molteplici riflessioni che a partire dal secondo dopoguerra sono state avanzate sul tema della modernizzazione, cioè sull'insieme dei processi economici, sociali, culturali e politici che hanno trasformato la società dell'Europa occidentale, consideriamo l'area in questione, ci si rende conto che probabilmente non tanto la scuola e l'istruzione sono stati un fattore di mutamento bensì il processo di politicizzazione: è stata la politica a rendere acute certe nuove esigenze e a dar loro una veste ideologica, è stata la politica a suscitare i bisogni e a trovare per loro le risposte adeguate. Dunque si potrebbe parlare di una modernizzazione che ha fatto a meno di scuola e istruzione e che ha avuto invece nella politica il suo vettore principale; certamente l'istruzione è stata concepita come

33. *Ibidem*; inoltre: lettera del parroco al vescovo, Panicale, 17 giugno 1832.

34. A Piegaro, come accennato, esisteva, nel 1826, una scuola privata per l'apprendimento della grammatica, non insegnata nella scuola pubblica. Essa era «assai più numerosa della comunale [...] ma onerosa per le famiglie che possono profittarne», ASPg, *Governo Pontificio*, cit., fasc. 1826, *Stato delle scuole della comune di Piegaro, 3 maggio 1826*.

una cosa positiva, ma la sua finalità prevalente è rimasta quella di offrire adeguata preparazione alla specifica collocazione di un individuo nella società; un processo di modernizzazione trascinato dalla politica ma privo di scuola e istruzione, senza la proposta di valori e gerarchie diverse da quelle della società locale, senza la nascita di una coscienza critica che, oltre alla soddisfazione di esigenze prioritarie, puntasse alla elaborazione di un progetto complessivo di modernizzazione.

E una modernizzazione senza istruzione e cultura rischia, purtroppo, di perpetuare sottosviluppo e marginalità.

Diocesi	Località	Popolazione	Scuole maschili	Stipendio maestro	Scuole femminili	Stipendio maestre
Città della Pieve	Città della Pieve	4966	Scuole pie (3 maestri)	Beni rustici testamento mons. Orca	Maestre pie (3maestre)	Sc. 72
Città della Pieve	Monteleone	1397	1-Leggere, scrivere, aritmetica 2- Scuola di grammatica	1- Sc. 20 2- Sc.32	1-Maestre pie	Sc. 18
Città della Pieve	Panicale	1114	1- Leggere e scrivere 2-Lingua latina	1- Sc.36 2- Sc.15	1-Maestre pie	Sc. 30
Città della Pieve	Paciano	823	1-Leggere, scrivere, aritmetica e principi di lingua latina, nozioni di storia e dottrina cristiana	Sc. 21,60	1-Maestre pie	Sc. 36
Città della Pieve	Piegaro	2827	1- Scuola abecedaria e principi di aritmetica	Sc. 12	--	--
Città della Pieve	Pozzuolo	1332	1- Scuola di leggere e scrivere e di principi di lingua latina	--	--	--
Città della Pieve	Trevinano	370	1- Leggere, scrivere e aritmetica	Sc. 10	--	--
Perugia	Magione	3215	1- Scuola di "Primi rudimenti"	Sc. 25	--	--
Perugia	Castiglione del Lago	5876	1- Scuola di leggere e scrivere	Sc. 36	--	--
Perugia	S.Feliciano	285	1- Scuola di "Primi rudimenti"	Sc. 18	--	--
Perugia	Passignano	1375	1- Scuola di "Primi rudimenti" e geografia	Sc. 62,50 (Beni rustici)	--	--
Perugia	Isola Maggiore	104	1- Scuola di "Primi rudimenti"	Sc. 20	--	--
Perugia	Castel Rigone	932	1- Scuola di "Primi rudimenti"	Sc. 12	--	--
Perugia	Tuoro	1407	1- Scuola di "Primi rudimenti"	Sc. 32,40	--	--
Perugia	Lisciano	1147	1- Scuola di "Primi rudimenti"	Sc. 18	--	--

Tab. 1: Scuole elementari comunali nell'area del Lago Trasimeno (1826-1828)

Fonte: ASPg, Governo Pontificio, 1555-1860, Divisione III, titolo VIII, Istruzione pubblica, b. 2937-54, fasc. 1826; AgDCP, b. 1183, Scuola, 1814-1873.

Località	Popolazione	N° Scuole	Maschi	Femmine	Totale	%
Città della Pieve	4966	2	70	68	138	2,7
Panicale	1114	3	25	17	42	3,7
Paciano	823	2	14	6	20	2,4
Piegaro	2827	1	30	--	30	1,06
Monteleone	1397	3	25	--	25	1,7
Pozzuolo	1332	1	26	--	26	1,9

Tab. 2: Frequenza alunni – Scuole pubbliche elementari (1828)

Fonte: ASDCP, b. 1183, Scuola, 1814-1873, Stato generale di tutte le scuole comunali ed altri stabilimenti di pubblica istruzione per l'uno e per l'altro sesso.

Località	Popolazione	N° Scuole	Maschi	Femmine	Totale	%
Città della Pieve	4062	8	70	86	156	3,8
Panicale	2496	3	18	20	38	1,5
Paciano	1081	2	25	35	70	6,4
Piegaro	3395	1	20	--	20	0,5
Mongiovino	972	1	16	--	16	1,6
Pozzuolo	1972	1	20	--	20	1,0
Monteleone	2200	2	25	30	55	2,5
Trevinano	761	1	20	--	20	2,6

Tab. 3: Frequenza alunni – Scuole pubbliche elementari (1858)

Fonte: ASDCP, b. 1183, Scuola, 1814-1873.

PARTE SECONDA

Modernità

1. Gli «Atleti della Fede»: emigrazione e controrivoluzione nello Stato della Chiesa (1792-1799)

Tra i fenomeni prodotti dalla Rivoluzione francese l'emigrazione appare quello meno indagato forse anche perché si tratta di un avvenimento che presenta, nella diversità dei soggetti implicati, aspetti non univoci e che probabilmente, lungi dal produrre solamente un'attiva propaganda controrivoluzionaria, ebbe esiti più complessi¹.

Tra le varie categorie di individui costrette dagli avvenimenti ad abbandonare il territorio francese un posto di rilievo occupano gli ecclesiastici, a dire il vero male si adatta ad essi il termine di 'emigrati', applicabile in senso appropriato solo a quelli, non molto numerosi che, di fronte all'incalzare degli avvenimenti, decisero spontaneamente di oltrepassare i confini della Francia. Questi erano esponenti dell'alto clero, legati a famiglie della nobiltà, che potevano permettersi di vivere, almeno per un certo periodo di tempo, in maniera autonoma, non facendo cioè ricorso alla carità privata o a quella delle istituzioni religiose.

Ma la maggior parte degli ecclesiastici fu costretta ad abbandonare la Francia, come è noto, in virtù della politica religiosa perseguita dalle autorità rivoluzionarie, si tratta quindi di una 'emigrazione coatta' e solamente la libertà, lasciata in un primo momento agli ecclesiastici, di dirigersi verso questo o quel paese fa sì che essa rassomigli più ad un esilio volontario che ad una vera e propria deportazione.

Gli avvenimenti che determinarono un esodo massiccio di clero e di religiosi dalla Francia sono, nelle loro linee generali, abbastanza conosciuti ma vale la pena di ricordarli sommariamente. I primi insuccessi delle armate rivoluzionarie contro le forze austro-prussiane portarono ad una radicalizzazione della situazione politica interna, con un più duro scontro fra Assemblea legislativa e sovrano proprio sul terreno religioso: il 26 maggio 1792 un decreto ordinò la deportazione di tutti i sacerdoti che, non avendo giurato fedeltà alla Costituzione, fossero stati denunciati da almeno 20 cittadini, ma il sovrano si rifiutò di ratificarlo. Solo dopo la giornata del 10 agosto, che sancì la caduta della monarchia, venuta meno l'opposizione del re, la linea intransigente dei cordiglieri e di altri gruppi della estrema sinistra ebbe

1. La prima sintesi si deve a D. Greer, *The Incidence of the Emigration during the French Revolution*, Harvard University Press, Cambridge (USA), 1951. Più di recente una rapida sintesi, con ampi riferimenti bibliografici, in J. Tulard (a cura di), *Dictionnaire Napoléon*, Fayard, Paris, 1987, pp. 660-662, voce *Émigrés* firmata da G. de Diesbach; ed inoltre la voce *Emigrati*, a cura di M. Boffa, in F. Furet, M. Ozouf (a cura di), *Dizionario critico della Rivoluzione Francese*, Bompiani, Milano, 1988, pp. 310-318.

il sopravvento e il 18 agosto l'Assemblea approvava una legge che imponeva al clero 'refrattario' di abbandonare la Francia nel giro di 15 giorni². Era l'inizio di un massiccio esodo che avrebbe visto allontanarsi, nel tentativo di tutelare la propria incolumità, almeno 30.000 individui, cioè circa il 25% degli ecclesiastici francesi³. Da alcuni lavori a carattere generale sul periodo rivoluzionario appare che Gran Bretagna e paesi germanici furono le mete preferite degli ecclesiastici, non mancano tuttavia indagini particolareggiate e, accanto all'emigrazione verso la Spagna, di recente studiata dal gesuita Luis Sierra, quella che ebbe come obiettivo lo Stato della Chiesa è senza dubbio la meglio conosciuta⁴.

Infatti già tra fine Ottocento e primi del Novecento mons. Henri de Surrel de Saint Julien, cappellano di S. Luigi dei Francesi a Roma, forniva le prime notizie sul sistema di accoglienza messo in atto dal pontefice nei confronti del clero emigrato, promettendo indagini più dettagliate. Nello stesso periodo Victor Pierre pubblicava sulla "Revue des questions historiques" un saggio che rappresenta il primo tentativo di indagine approfondita del fenomeno⁵. Dopo di loro si interessò dell'avvenimento Georges Bourgin, che cominciò lo spoglio sistematico della serie documentaria *De charitate sedis Apostolicae erga Gallos* conservata presso l'Archivio Segreto Vaticano [ora Archivio Apostolico Vaticano] e più nota con il titolo *Emigrati della Rivoluzione Francese*⁶. Si tratta di circa 50 volumi, fondamentali per conoscere non

2. Cfr. J. Leflon, *La crisi rivoluzionaria (1789-1815)*, SAIE, Torino, 1971 p. 138, ricca di aggiornamenti bibliografici e critici, in particolare cfr. la nota bibliografica a p. 127. La cronologia degli avvenimenti anche in D. Menozzi, *Cristianesimo e rivoluzione francese*, Queriniana, Brescia, 1977, in particolare p. 18. Sul tema del giuramento si vedano B. Plongeron, *Conscience religieuse en Révolution. Regards sur l'historiographie religieuse de la Révolution française*, Picard, Paris, 1969, in particolare le pp. 17-100, T. Tackett, *Religion, and Regional Culture in Eighteenth-Century France. The Ecclesiastical Oath of 1791*, Princeton University Press, Princeton, 1986, D. Julia, *La Révolution, l'Église et la France (Note critique)*, in "Annales. Économies Sociétés Civilisations" 43, 1988, pp. 761-769.

3. Cfr. al riguardo M. Vovelle, *La Francia rivoluzionaria. La caduta della monarchia 1787-1792*, Laterza, Roma-Bari, 1974, p. 25; H. Jedin (sotto la direzione di), *Storia della Chiesa*, VIII/1, R. Aubert, *La chiesa cattolica e la rivoluzione*, Jaca Book, Milano, 1977 p. 30; Leflon, *La crisi rivoluzionaria*, cit., p. 146.

4. L. Sierra, *La inmigración del clero francés en España (1791-1800)*, in "Hispania" 28, 1968, pp. 393-422.

5. Cfr. H. de Surrel de Saint Julien, *L'oeuvre pontificale des émigrés français*, in "Annales de Saint-Louis-des-Français", I, 1896, pp. 327-341; V. Pierre, *Le clergé français dans les États pontificaux (1789-1805)*, in "Revue des questions historiques" 71, 1902, pp. 103-143. Dell'argomento si è anche interessato A. Latreille, *L'Église catholique et la Révolution*, I, *Le pontificat de Pie VI et la crise française (1775-1799)*, Hachette, Paris, 1947, pp. 181-184.

6. La notizia è riferita nella "Revue des questions historiques" 74, 1904, p. 286. Cfr. anche G. Sanna, *Episodi della Rivoluzione francese nell'Umbria*, in "BDSPU" 14, 1908, p. 468. Di G. Bourgin, soprattutto per la bibliografia, si veda *La France et Rome de 1788 à 1797. Regeste des dépêches du cardinal Secrétaire d'État, tirées du fonds des «Vescovi» des Archives Secrètes du Vatican*, Fontemoing, Paris, 1909.

solo gli aspetti quantitativi del fenomeno ma anche per capire il funzionamento del sistema organizzato, a Roma e nelle diocesi dello Stato, per accogliere gli ecclesiastici. Da essi emergono le condizioni di vita, la mentalità, i desideri degli emigrati ma anche le reazioni locali, dei vescovi, del clero e della popolazione di fronte ad un avvenimento che in alcuni casi veniva a turbare la quiete delle tranquille città di provincia e in altri alimentava curiosità, speranza, desiderio di un contatto con individui di una nazione ormai divenuta il simbolo della libertà.

Un'indagine sistematica di tale documentazione ha compiuto più di recente René Picheloup: il risultato è stato un volume che per la prima volta dispone in maniera abbastanza organica l'intera materia⁷. Il libro, frutto di un diligente esame del materiale archivistico vaticano, ripercorre cronologicamente le tappe dell'emigrazione nello Stato della Chiesa, dal dicembre 1791, quando cominciarono ad arrivare nella città di Roma i primi ecclesiastici, fino al loro graduale ritorno verso la Francia tra la primavera e l'estate del 1797. Di questi sei lunghi anni di esilio Picheloup mette in evidenza alcuni aspetti: particolarmente sensibile al risvolto quantitativo del fenomeno (riesce infatti a smentire alcuni dati forniti precedentemente) l'abate francese esamina la provenienza di tali emigrati e di seguito, in base alle undici circolari emanate da Roma e dirette ai vescovi, ai governatori e ai legati dello Stato, ricostruisce la mobilità degli ecclesiastici all'interno del territorio pontificio, il sistema di accoglienza e il suo funzionamento, la vita quotidiana degli emigrati.

Un lavoro di notevole pregio, soprattutto per la documentazione che utilizza (forse talmente ricca e abbondante da permettere a Picheloup di ignorare gli studi prima citati del Saint Julien e del Pierre) ma che presenta tuttavia alcuni aspetti, non secondari, da approfondire e da puntualizzare. Il volume, legato alla natura amministrativa delle fonti, significativamente attente, per ovvie ragioni burocratiche e di pubblica sicurezza, all'aspetto quantitativo del fenomeno, appare minuzioso nel fornire notizie relative al numero, alla provenienza e alla destinazione dei preti emigrati e ottiene, per ogni anno, tavole riassuntive della loro presenza nelle varie diocesi dello Stato. Sorvola invece su aspetti non secondari, con citazioni troppo sommarie di documenti, là dove il richiamo dei documenti vaticani a situazioni locali avrebbe richiesto un allargamento di indagini e di interrogativi⁸. La situazione era peculiare anche nelle diocesi dell'Umbria, sia per i gravi problemi di approvvigionamento, che avevano provocato alcuni tumulti aggravati dal

7. Cfr. R. Picheloup, *Les ecclésiastiques français émigrés ou déportés dans l'État Pontifical, 1792-1800*, Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, Toulouse, 1972.

8. Già in una recensione al volume (in "Rassegna Storica del Risorgimento" 60, 1973, pp. 100-102) Raffaele Colapietra segnalava la necessità che, sulle tracce presentate dall'autore, fossero avviate indagini più approfondite per alcune zone specifiche dello Stato Pontificio, come per esempio le Marche meridionali, dove l'inserimento degli emigrati avvenne in un'atmosfera particolarmente «tesa e vessatoria».

manifestarsi, proprio in quegli anni, di alcune forti scosse di terremoto, sia per le caratteristiche culturali delle stesse. Avevano sede infatti nella regione due dei centri editoriali più importanti di propaganda controrivoluzionaria, con le tipografie Sgariglia di Assisi e Tomassini di Foligno⁹. Un contesto quindi quantomai interessante per condurre un'indagine approfondita, ed è quanto cercheremo di fare in questo studio il quale con proposte di lettura e attenzioni che Picheloup non manifesta nel suo volume e in un ambito più circoscritto, anche se naturalmente riferimenti e confronti con il resto dello Stato non potevano mancare, intende mettere a fuoco soprattutto alcuni aspetti della mentalità e dell'attività degli emigrati, nonché del rapporto che venne ad instaurarsi tra emigrati e società locale, vista nelle sue diverse articolazioni.

«Nelle braccia del padre de' Fedeli»: le strutture di ospitalità

Le statistiche e l'organizzazione dell'accoglienza sono sicuramente gli aspetti più conosciuti del fenomeno; essi sono stati indagati in maniera approfondita sia negli studi prima ricordati sia in altri più recenti¹⁰. Degli ecclesiastici francesi presenti in Umbria si era interessato, per esempio, già nei primi anni di questo secolo, Giovanni Sanna, un erudito locale che, indagando sulle carte della Delegazione Apostolica conservate a Perugia, aveva tentato di delineare i vari aspetti locali della vicenda. Lo studio, a parte alcune pregevoli intuizioni e il buon apparato documentario, risente naturalmente dei condizionamenti propri della storiografia positivista: vede nelle ragioni dell'accoglienza una manifestazione di chiuso clericalismo reazionario e, non conoscendo i documenti conservati nell'Archivio Vaticano, si affanna inutilmente a cercare le testimonianze di una organizzazione locale dell'accoglienza¹¹.

In realtà, come era ricavabile da fonti coeve e come ha mostrato Picheloup, tra la fine del 1791 e il settembre del 1792, la Santa Sede aveva già predisposto un piano di accoglienza per gli ecclesiastici emigrati con al vertice mons. Lorenzo Caleppi, che lavorava in stretta collaborazione con la Segreteria di Stato, e alla base i vescovi, i governatori e i legati dello Stato¹². Quando, alla fine di settembre del 1792, le truppe rivoluzionarie penetrarono in Savoia e nella contea di Nizza, dove si erano

9. Cfr. F. Morotti, *Tipografia ed editoria in Umbria. Assisi*, Deputazione di Storia Patria per l'Umbria, Perugia, 1966.

10. Tra i più recenti ricordiamo M. Bianco, *Ecclesiastici francesi a Ferrara (1792-1796)*, in "Analecta Pomposiana", 13, 1988, pp. 121-198; W. Michelangeli, *Lettere dei sacerdoti francesi emigrati a Fermo, 1792-1802*, in "Quaderni dell'Archivio arcivescovile di Fermo", 2, 1986, pp. 55-79.

11. Sanna, *Episodi della Rivoluzione*, cit., pp. 459-490.

12. Picheloup, *Les ecclésiastiques français*, cit., in particolare p. 21 e seguenti.

rifugiati gli ecclesiastici delle diocesi del sud-est della Francia, il flusso degli emigrati, dopo aver riempito Torino, si diresse verso lo Stato della Chiesa, il progetto di organizzazione per l'accoglienza era già pronto e il 9 ottobre Caleppi lo presentò al pontefice. Il piano del prelato romano tendeva a proteggere la capitale dello Stato dall'invasione dei preti francesi e predisponendo un'ospitalità decentrata nelle diocesi; a tale scopo il territorio pontificio venne diviso in cinque settori con cinque capoluoghi, Bologna, Ferrara, Perugia, Roma, Viterbo, i cui vescovi avevano funzioni di coordinatori¹³. Intanto il 10 ottobre 1792 fu inviata ai vescovi dello Stato la prima delle undici circolari che dovevano scandire, anche nei piccoli dettagli, le modalità dell'accoglienza, in essa si sottolineava l'«alacrità» e la «carità» con cui le case dei Regolari e gli altri luoghi pii romani avevano accolto i primi ecclesiastici emigrati; «siccome però il furore col quale ha incrudelito in questi ultimi tempi in Parigi e nelle Province la Persecuzione, fa sì che vada crescendo il numero di questi benemeriti Confessori di Nostra Santa Religione, come in Francia è cresciuto quello de' Martiri», si chiedeva ai vescovi una nota di tutti i monasteri e i conventi della diocesi con l'indicazione delle possibilità di accoglienza di ciascuno. Questa prima circolare lasciava ai vescovi un'ampia discrezione ma raccomandava che tutte le operazioni procedessero sempre «colla miglior buona grazia» perché prevalesse «piuttosto lo spirito di carità che l'effetto di coazione»¹⁴. Le risposte dei vescovi a questa prima circolare pervennero a Roma tra la fine di ottobre e i primi di novembre del '92, nell'insieme essi accolsero in maniera favorevole la richiesta di ospitare almeno uno o due ecclesiastici per ogni casa religiosa.

Secondo i dati riferiti da Picheloup alla fine di ottobre del 1792 erano entrati nello Stato Pontificio dai 1453 ai 1457 ecclesiastici, a fine anno i preti arrivati erano, sempre secondo l'autore francese, circa 2000¹⁵.

13. Ivi, pp. 25-26.

14. Il testo della prima circolare, tradotto in francese, si trova ivi, pp. 176-177. Come avremo modo di chiarire in seguito, la traduzione in lingua francese dei documenti utilizzati nel volume di Picheloup rende abbastanza problematico il loro impiego, nonché la citazione. Nella maggior parte dei casi è stato quindi necessario far riferimento ai documenti originali conservati in AAV, *Emigrati della Rivoluzione Francese*. Nel caso specifico la circolare è conservata nel volume 25, *Minute di lettere (e circolari) scritte dall'Em.mo Segretario di Stato (e da mons. Caleppi) a nunzi, cardinali, legati, arcivescovi e vescovi e particolari dal 10 ottobre 1792 al 27 aprile 1793*, ff. 16-17.

15. Picheloup, *Les ecclésiastiques français*, cit., p. 31. La città più colpita da questo improvviso esodo risultò Bologna; ciò che complicava le cose era soprattutto il continuo passaggio degli emigrati tanto che, in tale emergenza, l'arcivescovo, per decongestionare la città, pensò di agevolare le richieste di coloro che domandavano di muovere verso Roma. Ma la soluzione del cardinal Gioannetti non piacque alla Santa Sede, il piano di accoglienza era stato predisposto proprio per salvaguardare la capitale e più volte il papa aveva manifestato la volontà di non accogliere a Roma più di 300 preti, cfr. ivi, p. 29 e anche AAV, *Emigrati della Rivoluzione Francese*, 1, f. 230, lettera del card. Gioannetti al Segretario di Stato, 31 ottobre 1792. L'arcivescovo di Bologna cercò allora la collaborazione dei vescovi

Il massiccio e imprevedibile afflusso aveva fatto lievitare considerevolmente, rispetto alla disponibilità dichiarata, il numero degli emigrati da ospitare nelle singole diocesi, provocando nel comportamento dei vescovi una situazione di perplessità e di mal celato disagio.

A Narni il canonico Lolli, vicario capitolare, rispondendo alla prima circolare, aveva comunicato a Roma: «Li superiori dei conventi di questa città, con li quali subito ho parlato, con lodevole sommissione e alacrità si sono dimostrati prontissimi all'esecuzione delle Pontificie disposizioni. Simile docilità spero trovare in tutti gli altri regolari della diocesi». Ma nel gennaio del 1793, rispondendo alla richiesta di un «sussidio» per i sacerdoti francesi, lo stesso canonico Lolli faceva presente che l'istanza non era compatibile con le scarse rendite dei luoghi pii, tanto più che essi si erano impegnati a ricevere ed ospitare altri due emigrati¹⁶.

A Spoleto il vescovo stimava di poter ospitare venti religiosi considerando «la povertà de' conventi, nella maggior parte conventini»; in realtà nel '94 i preti emigrati presenti a Spoleto saranno più di trenta¹⁷.

In alcuni casi le lamentele dei vescovi corrispondevano al vero: mons. Filippo Becchetti, vescovo di Città della Pieve, sottolineava come la sua diocesi si trovasse in condizioni tali da non poter offrire «troppo gradevole soggiorno, e perché fuori di mano e priva di ogni commercio per essere di più nei confini dello Stato e perché i pochi conventi che in essa si trovano non vivono in abbondanza ma piuttosto hanno qualche debito»¹⁸.

A Città di Castello, altra diocesi ai confini con il Granducato di Toscana, c'era stato «il flagello del terremoto» che aveva costretto a pesanti sforzi finanziari i vari ordini religiosi nel tentativo di recuperare le parti dei conventi rese inagibili¹⁹.

A Nocera, infine, una diocesi che si estendeva fin oltre lo spartiacque appenninico, il vescovo sottolineava la povertà dei monasteri: «ben credibile se si rifletta alla situazione loro in questi monti di terreni miseri, di scarsi prodotti, soggetti a più disgrazie d'intemperie d'aria che li luoghi di pianura»²⁰.

dello Stato, in particolare di quello di Perugia al quale scrisse una lettera in cui chiedeva ospitalità per alcuni dei preti emigrati residenti nella sua diocesi. Copia della lettera ivi, f. 147.

16. Ivi, f. 43, lettera del vicario capitolare di Narni al Segretario di Stato, 16 ottobre 1792, e ff. 53-54, 12 gennaio 1793.

17. Ivi, ff. 463-464, lettera del vescovo al Segretario di Stato, 13 novembre 1792; il numero dei preti presenti a Spoleto nel corso del 1794 è desumibile dalle carte dell'ADPg, *Diversa 1792 ad 1799*, II, cc. sciolte.

18. AAV, *Emigrati della Rivoluzione Francese*, 2, f. 398, lettera del vescovo al Segretario di Stato, 28 ottobre 1792.

19. Ivi, f. 392, lettera del vescovo al Segretario di Stato, 18 ottobre 1792.

20. Ivi, 1, ff. 83-84, lettera del vescovo al Segretario di Stato, 12 gennaio 1793.

Queste situazioni, circoscritte al territorio umbro ma forse comuni a molte altre diocesi dello Stato, confermano la profonda crisi che interessava l'intero apparato alla fine del Settecento, crisi religiosa ma pure crisi economica, arretratezza strutturale di intere aree periferiche ancora troppo esposte anche alle piccole congiunture²¹. Se in questi casi dunque i timori e le reticenze dei vescovi appaiono avere un fondamento, ciò non sembra ripetersi nei capoluoghi o nelle piccole città di provincia, abbastanza floride, sede di conventi e di case religiose potenti e dotate di notevoli disponibilità economiche.

Il vescovo di Assisi, per esempio, nonostante i numerosi istituti esistenti in città e nell'immediato contado, oppose serie resistenze al ricevimento dei religiosi francesi, chiamando in causa la povertà dei luoghi pii, la incipiente depressione e l'intensa mobilità che caratterizzava la città, meta di numerosi pellegrini²².

Anche il vescovo di Perugia non mostrò entusiasmo, il che provocò la dura reazione della Segreteria di Stato:

non so dissimularle che alla Santità Sua ha fatto qualche senso il non vedere nella suddetta nota qual numero di luoghi sia per fornire la di lei diocesi la quale non vorrà certamente in questa gara di cristiana carità esser da meno delle altre [...] e non è ignoto altronde il numero de' facoltosi conventi ed altri luoghi pii della stessa città di Perugia e delle pertinenze della sua diocesi²³.

Nel capoluogo umbro i primi ecclesiastici francesi arrivarono la sera del 30 ottobre 1792; le procedure per verificarne l'identità furono particolarmente complesse: sia il vescovo che il governatore esaminarono i passaporti, «le testimoniali» e gli altri documenti in possesso degli ecclesiastici, successivamente il vescovo li inviò, in base alla disponibilità precedentemente dichiarata, ai vescovi di Assisi, Foligno, Nocera, Spoleto, Amelia, Città di Castello, Città della Pieve, Narni, Todi²⁴. Una procedura comune anche nel resto dello Stato ma significativamente scrupolosa in Umbria, regione di confine, dove dietro al flusso migratorio era più probabile si verificasse l'ingresso di ecclesiastici sospetti o individui estranei, in par-

21. Cfr. M. Caravale, A. Caracciolo, *Lo Stato pontificio da Martino V a Pio IX*, Utet, Torino, 1978, in particolare i capitoli IV e V. Sull'inquietudine religiosa si veda invece V. E. Giuntella, *Roma nel Settecento*, Cappelli, Bologna, 1971.

22. Immediata fu la risposta del Segretario di Stato: «In questo stato di cose una diocesi che possiede tanti celebri monumenti di cristiana pietà e tanti santuari sembra sperabile che debba aspirare ancora a non essere inferiore nella carità alle altre e questa fiducia è così viva nell'animo del Santo Padre che io sono nella più giusta impazienza de' nuovi riscontri che mi auguro da Lei», AAV, *Emigrati della Rivoluzione Francese*, 25, f. 167, minuta della lettera al vescovo di Assisi, 17 novembre 1792.

23. Ivi, f. 62, minuta della lettera al vescovo di Perugia, 31 ottobre 1792.

24. Cfr. Sanna, *Episodi della Rivoluzione*, cit., pp. 471-472 e anche ADPg, *Diversa 1792 ad 1799*, II, cc. sciolte.

ticolare dalla vicina Toscana. Infatti il confine fra Stato della Chiesa e Granducato di Toscana, oltre che essere intersecato da numerose strade e sentieri, aveva come riferimento il lago Trasimeno, un ambiente naturale cioè che in tempi normali si prestava benissimo alle imprese dei contrabbandieri e che ora poteva agevolare l'ingresso di soggetti pericolosi alla stabilità del governo papale. L'insicurezza della frontiera giustificava quindi la meticolosità dei controlli del vescovo e del governatore, anzi consigliò addirittura di allestire un regolare servizio d'informazione mediante agenti segreti inviati nella vicina Cortona²⁵. Probabilmente tutte queste precauzioni, come le altre che aumentavano il numero dei soldati della guarnigione di Perugia e prevedevano di inviare ai confini, verso il lago Trasimeno, pattuglie a cavallo con compiti di sorveglianza, non riuscirono a tranquillizzare nessuno, al contrario si deve anzi pensare che aumentarono l'ansia e forse dettero una consacrazione ufficiale ai pericoli da cui ci si giudicava minacciati.

Gli «Atleti della Fede»: l'immagine del clero 'refrattario' nei testi della controrivoluzione cattolica

In contrapposizione all'immagine che si dava della Francia rivoluzionaria era ovvio che nella pubblicistica dominante nello Stato della Chiesa si delineasse un'immagine distinta e positiva del clero 'refrattario' e perciò anche di quello emigrato; un'opera di persuasione nella quale venivano sottolineati gli aspetti gloriosi legati alle vicende della persecuzione religiosa della nazione transalpina, con l'esaltazione, in particolare, degli ecclesiastici rimasti fedeli alla Chiesa e costretti ad emigrare, da proporre come punto di riferimento per tutti coloro che delle vicende dell'emigrazione erano in qualche maniera partecipi.

L'attribuzione di tale immagine avverrà attraverso un'operazione non artificiale ma invece saldamente ancorata al concetto di 'persecuzione' della Chiesa, un tema largamente diffuso nei testi della propaganda controrivoluzionaria cattolica. L'accurata composizione dell'immagine del 'martirio' del clero 'refrattario' avvenne quindi all'interno del programma controrivoluzionario e forse questo rappresentò uno dei limiti che ne impedì la diffusione e l'accettazione.

Già nel 1791, prima che il flusso migratorio interessasse gli Stati italiani, Alfonso Muzzarelli stampava a Foligno un opuscolo che intendeva prevenire il «veleno» e la «collera» degli «increduli e libertini»:

Qui senza che io faccia un minimo confronto, potrà ciascuno riscontrar da se stesso quello, che han fatto questi illustri Atleti della Fede, con quello, che dovevano

25. Sanna, *Episodi della Rivoluzione*, cit., pp. 463-464.

fare secondo la dottrina di Gesù Cristo e della Chiesa. Si vedrà che non uno spirito di ribellione alle podestà della terra, ma uno spirito di ubbidienza alla suprema Podestà dell'universo gli ha tenuti lontani da un sacrilego giuramento²⁶.

L'opera di Muzzarelli sottolineava il fatto che era in atto una radicale e spietata lotta contro la Chiesa:

Mi direte, che non vi sono esuli, né scuri, né tiranni, né martiri. Rispondo che né meno sul principio dell'impero d'un Giuliano Apostata si vide scorrere il sangue de' Cristiani, e pure allora vi era persecuzione nel Cristianesimo. Voi parlate della persecuzione de' fedeli, e io parlo della persecuzione della fede²⁷.

Siamo nel 1791, Muzzarelli non poteva prevedere le vicende che di lì a poco avrebbero trasformato l'odio contro «la fede» in odio contro i «fedeli», si limitava quindi a suggerire ai vescovi italiani alcune regole di comportamento e ad esaltare

i Santi Pastori della Chiesa Gallicana i quali nel presente rovesciamento de' più augusti oggetti, ed inalienabili divini diritti, negando la lingua a un sacrilego giuramento, la sciolgono [...] con apostolica libertà ad istruir i lor popoli, e a difendere il Santuario di Dio. Ringiovanisce la Chiesa nella loro costanza, e può anche sperare, se fia bisogno, dalle loro vene del sangue per innaffiare le sue radici²⁸.

Una premonizione quest'ultima, che troverà conferma qualche anno dopo quando l'altro polemistia attivo nell'area umbra, Francesco Gusta, ponendosi nella linea culturale in cui si collocava l'opera del Muzzarelli, darà un contributo importante alla rappresentazione dell'"olocausto" del clero francese, descrivendo «tutti i gloriosi patimenti, tutte le azioni eroiche, e tutti i nobili sacrifici dei beni, della fama, degli onori, e fino della vita fatti da tanti illustri e valorosi Eroi della Chiesa di Francia»²⁹.

26. A. Muzzarelli, *Dell'obbligo dei pastori in tempo di persecuzione. Opuscolo del conte canonico Alfonso Muzzarelli per servire di apologia alla generosa fermezza dei zelanti Pastori della Chiesa Gallicana in questi tempi*, Giovanni Tomassini, Foligno, 1791. Nato a Ferrara nel 1749, Muzzarelli entrò nel noviziato della Compagnia di Gesù nel 1768. Dopo la soppressione fu canonico della cattedrale di Ferrara e teologo della Penitenzieria Apostolica dal 1803. Arrestato nel 1809 per non aver prestato il giuramento richiesto dall'amministrazione napoleonica agli impiegati ex pontifici, fu esiliato in Francia e morì a Parigi il 25 maggio 1813. Cfr. V.E. Giuntella (a cura di), *Le dolci catene. Testi della controrivoluzione cattolica in Italia*, Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, Roma, 1988, pp. 480-481.

27. Muzzarelli, *Dell'obbligo dei pastori*, cit., p. 9.

28. Ivi, p. 2.

29. F. Gusta, *Dell'influenza dei giansenisti nella rivoluzione di Francia aggiuntevi alcune notizie interessanti sul numero e qualità dei preti costituzionali. Seconda edizione corretta ed accresciuta*, per gli eredi di Giuseppe Rinaldi, in Ferrara, 1794, p. 191. La prima edizione venne stampata a Foligno dall'editore Tomassini nel 1792. Francesco Gusta fu a Ferrara dal 1773 al 1794; si trasferì a Venezia

Rappresentati come «rivestiti d'una fortezza sopraumana», gli ecclesiastici emigrati venivano accostati ai primi martiri del cristianesimo, anzi in qualche maniera li superavano, «poiché non in tempi d'ignoranza, e di tenebre, non da barbari, non da tiranni [...] privi del vero lume», ma nel secolo della luce, in tempo di sommi progressi dello spirito umano in tutte le scienze «avveniva la persecuzione»³⁰. La costruzione dell'immagine idealizzata del clero 'refrattario' si fondava essenzialmente sulla dimostrazione di come i «Sacri Ministri» avevano «corrisposto compiutamente [...] nei difficilissimi eventi ai quali sono stati condotti dalla tirannia e perfidia»³¹.

Nella lunga serie degli esempi proposti si narra dell'arresto di prelati, delle sofferenze e dei trattamenti inumani riservati agli ecclesiastici 'refrattari' la cui grandezza d'animo era paragonata a quella di s. Giovanni Crisostomo, di sant' Ignazio martire. In generale, continui sono i richiami agli apostoli, ai primi cristiani, ai santi dell'antichità; il linguaggio delle lettere e dei discorsi dei preti e dei vescovi prigionieri viene avvicinato al modo di esprimersi di s. Ignazio, s. Policarpo, s. Cipriano. Talvolta la narrazione delle crudeli vicende che determinarono la morte del sacerdote ha come conseguenza il riconoscimento immediato di un carattere di santità: come nel caso dell'arcivescovo di Parigi, «lapidato pubblicamente»³², oppure del vicario del vescovo di Senez, invocato, subito dopo la sua morte, dai testimoni dell'avvenimento, come «angiolino tutelare»³³. In tale atmosfera non

quando su Ferrara incombeva l'occupazione francese, nel 1805 lo troviamo a Napoli e successivamente a Palermo, cfr. M. Batllori, *Francisco Gustà apologista y crítico (Barcelona 1744-Palermo 1816)*, Editorial Balmes, Barcelona, 1942.

30. Gusta, *Dell'influenza dei giansenisti*, cit., p. 192.

31. Ivi, p. 193.

32. Ivi, p. 197.

33. Si tratta di Martin Reynard, «vecchio rispettabile di 80 anni, che per spazio di 55 anni aveva servito gratuitamente in diversi impieghi. Abbenché in età così avanzata nel mese di maggio risolse di fuggire piuttosto che giurare, onde accompagnato da due canonici suoi confratelli [...] partì in mezzo ai pianti di sei nipoti ai quali serviva di Padre da quindici anni. Furono arrestati nel prendere la strada di Nizza [...] benché trovati i passaporti in regola non se ne fece caso, anzi furono caricati d'ingiurie, e di minacce abbandonati per più di due ore in mezzo alla strada [...] indi furono tradotti ad Entrevaux [...] nell'avvicinarsi alla città [...] l'arcidiacono svenne, e cadde da cavallo sul parapetto della strada, che bordeggia il Var ad una spaventevole altezza. Potevasi facilmente ritenerlo; anzi si disse, che egli era ricaduto nella strada, ma la folla salariata che lo circondava lo precipitò nell'abisso. Una barbara curiosità lo fece cercare; ei respirava tuttavia, ma tutto contuso, coperto di piaghe, con una gamba rotta e molte membra slogate ed ancora spirante vi perdonò disse tutto il male, che mi fate, battendosi tre volte il petto più non soggiunse [...] Il corpo sanguinolento venne portato sulla pubblica piazza dove per due giorni rimase esposto senza alcun vestimento, ed abbandonato ad oltraggi che fanno fremere la natura [...] un crocifisso, il Nuovo Testamento, il Kempis, *Orationem ante, et post missam*, ed i Cuori di Gesù e di Maria cuciti sopra i suoi panni fu il tesoro trovatogli indosso nello spogliarlo. Un poco di terra gettata sopra il

manco neppure la dimostrazione tangibile dell'accordata protezione divina alla causa del clero francese 'refrattario', con la conseguente manifestazione del miracolo. Un giovane sacerdote, da poco convertitosi alla religione cattolica, venne ucciso a colpi di sciabola e le sue membra furono disperse per la città: il busto fu gettato «in una fogna», mentre le mani e i piedi furono inchiodate «nelle porte della città». Il giorno seguente, quando le autorità

comandarono agli assassini di radunare le membra del Martire disperse per la città, e di sotterrarle in un Oratorio presso la città, comparvero tutte le membra bianche come alabastro, con sorpresa universale dei cittadini, che erano stati testimoni oculari degli orrori commessi contro il corpo del Santo Sacerdote³⁴.

In contrapposizione a queste morti violente, veniva esaltata la precedente vita, piena di buone azioni, di prestigiosi incarichi ricevuti e vissuta nel segno della fedeltà alla Chiesa di Roma. Quasi a ribadire questa fedeltà, tutti, al momento della loro violenta morte, mostravano sul petto «una piccola immagine del santissimo Cuore di Gesù», espressione del loro antigiansenismo ma simbolo, per i carnefici, di ribellione³⁵. Un'immagine che assumeva una duplice valenza: da una parte serviva a idealizzare e salvare di fronte alla pubblica opinione una parte del clero francese, ma dall'altra ribadiva l'idea che all'origine della Rivoluzione c'era stato un complotto di cui i giansenisti erano stati i principali artefici.

Nonostante questo sforzo di accreditare una certa immagine del clero emigrato, distinta e contrapposta a quella del clero giurato, rimase un'ambiguità di fondo che impedì un perfetto inserimento degli emigrati presso i loro ospitanti dell'Umbria e dello Stato Ecclesiastico nel suo complesso.

Diversi indizi dimostrano che tra clero locale ed emigrati rivalità e risentimenti erano abbastanza numerosi e tali da frenare l'entusiasmo per l'accoglienza oltreché impedire qualsiasi forma di collaborazione. Una delle preoccupazioni più gravi degli ecclesiastici transalpini fu di avere a disposizione un po' di denaro e l'unica fonte di guadagno era rappresentata dalle messe.

Mons. Caleppi e la Segreteria di Stato avevano lasciato alla discrezione dei vescovi le modalità per ripartire l'onorario e questo fatto dette luogo a situazioni al-

medesimo [...] terminò questa festa di cannibali. Tale è il breve ragguaglio, che fa della morte del suo vicario generale il vescovo di Senez aggiungendo che se è vero, che la causa fa il martire io lo invoco oggi come mio angelo tutelare, e riguardo la sua morte santa innanzi a Dio ugualmente che gloriosa agli occhi degli uomini», ivi, pp. 199-208.

34. Ivi, p. 213.

35. In particolare cita il caso dei 140 preti 'refrattari', rinchiusi nella chiesa dei carmelitani scalzi di Parigi che, mentre cantavano il primo versetto del *Miserere*, vennero, uno dopo l'altro, spogliati e trucidati, ivi, pp. 209-211.

quanto diverse; in alcune diocesi il compenso era interamente percepito dai preti, in altre veniva in parte consegnato ai conventi o al vescovo³⁶. La conseguenza più vistosa fu che gli ecclesiastici emigrati organizzarono una vera e propria ricerca preordinata per assicurarsi le intenzioni delle messe, cosa che naturalmente, soprattutto nelle piccole diocesi, suscitò l'avversione del clero locale.

Alcuni prelati si fecero portavoce presso la Curia romana di tale disagio, mentre a Perugia la *Cronaca* del sacerdote Giambattista Marini, pur così pacata e conciliante, usava espressioni particolarmente dure, in proposito, nei confronti dei preti francesi:

Nello scorso ottobre essendo da Francia venuti de' preti emigrati, il vescovo mandò un invito pastorale al clero secolare perché conferissero elemosine a loro beneplacito per mantenere i suddetti preti francesi. Quelli che erano ne' Conventi de' Regolari bevevano, mangiavano, avevano le messe per loro, non andavano mai in coro e continuamente giravano: e la loro disgrazia era divenuta per loro una fortuna vivendo oziosi ed ingrassandosi per tutti i versi³⁷.

In effetti, esaminando i documenti locali, abbiamo la testimonianza quantitativa di questa rivalità: nel periodo 1792-1794 tra le elemosine a disposizione del vescovo «per li reverendi sacerdoti emigrati francesi e per le messe da celebrarsi dai medesimi» figurano solo quindici scudi offerti dal clero secolare della città, in pratica solamente dieci preti avevano sottoscritto l'invito del vescovo³⁸.

Diversa, ad un primo esame, appare la disponibilità del clero di campagna verso gli ecclesiastici francesi, emerge infatti che gli ordini di messe da parte delle parrocchie rurali risultano abbastanza consistenti, tuttavia un'indagine più approfondita rivela come tale situazione non sia affatto il risultato di una gara di solidarietà ma l'effetto di un considerevole numero di legati di messe, presso cappelle, non soddisfatti e che il prelato perugino, spinto dalla necessità, aveva ordinato di riparare³⁹.

Fu probabilmente questa insofferenza, alimentata da situazioni che intaccavano l'equilibrio economico del clero e persino i circuiti del sistema beneficia-

36. Cfr. Picheloup, *Les ecclésiastiques français*, cit., p. 112.

37. BAPg, ms. 1233, *Notizie storiche dal 1794 al 1833 scritte dal sacerdote Giambattista Marini*, c. 11. Anche il vescovo di Cagli si fece interprete presso le autorità romane di tale disagio: «Né si lamentano solo le case religiose albergatrici o i luoghi pii contribuenti alla ospitalità ma gli stessi sacerdoti secolari che [...] sentono diminuita la limosina delle messe che forma la loro migliore sussistenza. In una piccolissima città e diocesi, com'è questa, e nel ristrettissimo clero che si ha qui si può facilmente comprendere di quanto sbilancio sia cagione e di quanto disappunto l'accrescimento che s'è avuto di nove sacerdoti», AAV, *Emigrati della Rivoluzione Francese*, 40, f. 124v, 26 maggio 1794.

38. ADPg, *Diversa 1792 ad 1799*, II, cc. sciolte.

39. *Ibidem*.

le, ad impedire il diffondersi, tra gli strati più bassi della popolazione, di una immagine dell'emigrazione come 'martirio' e tale quindi da meritare rispetto e comprensione⁴⁰.

Anzi, si può ipotizzare che talvolta il basso clero abbia usato il proprio particolare ascendente per allargare il malcontento alle classi popolari e in tal senso probante appare un «Memoriale» di «alcuni fedelissimi Sudditi» i quali «per adempiere al dovere di buoni Cristiani» rappresentavano al Santo Padre i motivi per cui regnava nella città di Perugia «un malcontento quasi generale». Accanto alla «prepotenza e malignità» della «superba nobiltà», alla cattiva qualità e scarsità del pane, «puzzolente, scarso e mal cotto», non a caso veniva indicata «la parsialità» che usava il vescovo

per i preti francesi qui accolti, per i quali – proseguiva l'anonimo redattore – si vedono privati i paesani di qualche beneficio, e perfino si vedono ritardati gl'ordini ai poveri Chierici perché non giunghino a godere di quelli che si vogliono riservare agl'esteri⁴¹.

Confusa all'interno dei testi della propaganda antifrancese e antigiansenista, osteggiata dal basso clero, tale azione, che mirava ad influire sul comportamento delle masse rispetto al problema dell'accoglienza del clero 'refrattario', non pare quindi aver avuto una concreta penetrazione nella psicologia collettiva, forse si insinuò in taluni settori, come nell'episcopato o nell'oligarchia cittadina, ma gli avvenimenti successivi erano destinati a cancellarne l'efficacia anche in tali ambiti.

Allorché nel maggio del 1800 mons. Falzacappa, che aveva sostituito Caleppi nella direzione dell'Opera di accoglienza, invierà ai vescovi dello Stato Pontificio una circolare per conoscere il numero dei preti francesi ancora residenti e valutare la possibilità di accordare nuova ospitalità, la reazione dell'episcopato, abbandonate le incertezze, sarà compatta e, dopo l'esperienza rivoluzionaria, nessun prelato accetterà di ospitare un prete francese⁴².

40. I preti emigrati spesso furono oggetto di un favorevole apprezzamento da parte della nobiltà locale che li riceveva nei propri salotti e talvolta li assumeva al proprio servizio in qualità di cappellani. Da un catalogo redatto il 5 maggio 1797 dal vescovo di Perugia risulta che un sacerdote francese aveva dimora in casa dei nobili Baglioni in qualità di cappellano, cfr. *ibidem*.

41. ASPg, *Delegazione Apostolica*, 260, lettera del Segretario di Stato al governatore di Perugia, 8 ottobre 1794: «trasmetto qui compiegato un memoriale di anonimo in cui vengono rappresentati alcuni disordini esistenti in codesta città, affinché le serva di notizia».

42. Cfr. Picheloup, *Les ecclésiastiques français*, cit., pp. 156-157.

La propaganda controrivoluzionaria e l'atteggiamento dei vescovi e dei Regolari di fronte all'emigrazione

Il timore immediato più diffuso, sia nelle autorità locali che nella popolazione, era quello che insieme «ai benemeriti ecclesiastici francesi» si infiltrassero emissari della rivoluzione che avrebbero potuto sconvolgere profondamente l'ambiente locale. In alcuni casi le circostanze del loro ingresso nello Stato della Chiesa non fecero che aumentare il sospetto, pare infatti che i preti francesi preferissero muoversi «specialmente in tempo notturno», suscitando le proteste dei commissari posti alla frontiera e forse alimentando la paura della popolazione⁴³.

L'ipotesi avanzata da Picheloup che vescovi e Regolari reputavano di ospitare «des français plus que des prêtres», non appare senza fondamento se consideriamo l'intensa propaganda controrivoluzionaria che già all'indomani della presa della Bastiglia si era diffusa in larghe fasce di popolazione⁴⁴.

Veicolo di informazione furono alcune gazzette locali, in particolare il «Corriere Neutrale d'Europa coi Ragguagli Universali», stampata a Foligno, nella quale si mettevano in evidenza gli orrori della rivolta parigina; con il progredire della Rivoluzione le pagine del «Corriere» si attardano a descrivere scene violente, in cui sono accentuati gli effetti truci e raccapriccianti, diffondendo l'immagine di un popolo francese «così imbevuto delle atrocità dei suoi delitti che neppure le uccisioni sono capaci di calmarlo»⁴⁵.

43. La diffidenza verso gli ecclesiastici francesi era nota anche alle autorità romane, in una notificazione il Segretario di Stato ammoniva: «niuno faccia il minimo insulto ed ingiuria, rechi danno od offesa, villipendia co' fatti o colle parole, o attenti in qualsivoglia modo nella persona o nella robba o nella sicurezza e tranquillità degli Esteri [...] contro costoro saranno prese pene uguali a quelle di coloro che commettono eccessi e che si rendono debitori della perturbazione della tranquillità». ASpg, *Editti e Bandi*, 45, c. 15, 17 febbraio 1793. Circa la consuetudine degli ecclesiastici emigrati di muoversi soprattutto di notte cfr. Sanna, *Episodi della Rivoluzione*, cit., p. 475 n. 2.

44. Picheloup, *Les ecclésiastiques français*, cit., p. 33. Su un certo antifrancesismo emotivo, a Roma, prima che si arrivasse all'uccisione di Bassville cfr. *Storia imparziale del papato di Pio VI Braschi regnante. Dalla sua assunzione al Trono del Vaticano sino alla conclusione della Pace colla Repubblica Francese*, s.e., Poschiavo, Anno VI della Repubblica Francese e I della Cisalpina [1797-1798], in particolare le pp. 113-117.

45. «Corriere Neutrale d'Europa coi Ragguagli Universali», 25 febbraio 1790. Meno di un mese dopo l'assalto alla Bastiglia la gazzetta riferiva, con un'immagine che divenne quasi il simbolo della Rivoluzione, che «il giorno che espugnarono la Bastiglia [...] ne presero il governatore, lo uccisero e portarono la sua testa su una picca al palazzo reale», ivi, 5 agosto 1789. Di tale gazzetta, che iniziò probabilmente ad essere stampata nel 1751 ad opera di Francesco Fofi, rimangono solo le annate dal 1787 al 1797. Un altro importante giornale era la «Gazzetta Universale», stampata prima a Foligno dall'editore Pompeo Campana e, a partire dal 1788, ad Assisi col nome di Ottavio Sgariglia. Per ulteriori notizie cfr. A. Messini, *I giornali di Foligno*, S.A.E.G., Roma, 1943.

E accanto alle gazzette gli opuscoli di propaganda controrivoluzionaria. In Umbria, in particolare, avevano sede due dei centri editoriali controrivoluzionari più importanti d'Italia, cioè la tipografia del Tomassini di Foligno e quella dello Sgariglia di Assisi, definita dal Codignola «fucina dell'antigiansenismo italiano»;⁴⁶ anche se in proposito non si può non essere d'accordo con Stanislaoda Campagnola che attribuisce all'attività editoriale umbra un ruolo meramente tipografico, sottolineando come nella regione venisse a mancare «una vissuta e sofferta partecipazione locale, sia da parte degli elementi regionali, sia da parte dei numerosi immigrati nessuno dei quali arrivò ad inserirsi sul piano nazionale»⁴⁷.

È innegabile, tuttavia, che l'intensa attività delle due tipografie locali rendeva particolarmente abbondante la circolazione della letteratura controrivoluzionaria sul mercato librario regionale.

In un volume di recente pubblicazione, Vittorio Emanuele Giuntella ha raccolto e presentato i testi più significativi della controrivoluzione cattolica in Italia, mettendo in evidenza come tali scritture si adeguino alle caratteristiche prevalenti della letteratura controrivoluzionaria europea: in tutti troviamo l'esasperazione dell'inquietudine opposta prima «alle certezze dell'illuminismo» e poi pronta a combattere «l'ottimismo della rivoluzione»⁴⁸.

All'angoscia del presente i testi della controrivoluzione contrappongono la nostalgia del tempo cancellato dagli eventi rivoluzionari:

Ohimè! e per quali contrade io mi avvolgei? Dove è mai la Francia che or più non ritrovo, che or cerco invano? Quella Francia che quattro anni addietro lo splendor faceva di tutto intero il creato? Quella Francia che a tutto il genere umano presentava un obbiettivo di singolar meraviglia? [...] Io più non veggio quel popolo, popolo splendido, civilizzato, coltissimo, che si aggirava per le sue provincie, che riempiva le sue città, che le abbelliva, che ne faceva l'ornamento, la maestà, la vaghezza, più non ravviso le leggi, l'ordine, il governo, la quiete: più la pubblica fede, l'onestà, la virtù, l'eroismo; e più la sicurezza e la pace che ne rendeano felice e desiderevole il soggiorno⁴⁹.

La propaganda insisteva sugli aspetti antireligiosi del moto rivoluzionario:

46. E. Codignola (a cura di), *Carteggi di giansenisti liguri*, Le Monnier, Firenze, 1941, I, p. LVIII, citato anche in S. da Campagnola, *Giansenismo e antigiansenismo in Umbria*, in *Storia e cultura in Umbria nell'età moderna (secoli XV-XVIII)*, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi, Perugia, 1972, p. 294.

47. Ivi, 296.

48. Cfr. Giuntella (a cura di), *Le dolci catene*, cit., p. VIII, che riprende alcune tesi di B. Plonger, *Théologie et politique au siècle des Lumières (1770-1820)*, Droz, Genève, 1973, pp. 22-23.

49. *Riflessioni politiche e morali sui progressi della Rivoluzione di Francia*, Giovanni Tomassini, Foligno, 1794, pp. 43-44; citato anche in Giuntella (a cura di), *Le dolci catene*, cit., pp. 35-36. Sulla contrapposizione tra i mali della Francia rivoluzionaria e il 'dolce' periodo precedente cfr. anche J. Godechot, *La controrivoluzione. Dottrina e azione (1789-1804)*, Mursia, Milano, 1988, in particolare p. 30.

Ma sopra tutto chi potrà mai intendere senza tutto commuoversi, e fremere di orrore, lo stato della Religione Cattolica in quel Regno che il vanto si dava di non cedere a nessuno nell'attacco alla medesima, ed i cui Monarchi da tanto tempo portavano il titolo glorioso de' figli primogeniti della Chiesa [...] Divenuto sei in un tratto la infelice preda di lupi voraci, ed arrabbiati, che ti hanno separata dalla greggia di Gesù Cristo [...] Sì, è stata la Religione cattolica il vero bersaglio di un cieco, ed indicibile furore da fare inorridire le generazioni future⁵⁰.

Ma la letteratura controrivoluzionaria non tralasciava nemmeno l'occasione per mettere in evidenza gli eccessi di crudeltà a cui il popolo, lasciato completamente libero, poteva giungere; una polemica condotta non solo e non tanto con argomentazioni teologico-filosofiche ma che si avvaleva di mezzi più efficaci:

Sono trascorsi quattro anni ed il fanatismo della rivoluzione seguita a ricoprire di atrocità e di orrori tutte le provincie della Francia, e questo orribile mostro non cessa di scorrere insanguinato per tutte le città di questo regno infelice e di portare in tutte l'incendiaria face dell'odio e della discordia, la depredazione, il massacro, la strage. E sono scorsi quattro anni e Parigi sempre più addivene un ridotto di fiere, un serraglio di crudelissime tigri, d'implacabili mostri. Io direi poco se la dicessi, questa città, la città dei cannibali. La dirò la città, dove gli uomini eccitati dai tiranni che la governano si son convertiti in furie, dove l'assassinio e l'orribile carneficina si son fatti la professione de' suoi abitatori, dove la crudeltà e la ferocia hanno occupato il posto dell'umanità, della ragione⁵¹.

La memoria delle stragi, delle carneficine è comune a tutti i testi della controrivoluzione che ripetono sempre gli episodi più crudeli, inutile sarebbe quindi insistervi ulteriormente; giova ricordare piuttosto che queste immagini di terrore, di sangue e di irreligione, mediate attraverso la predicazione, contribuirono alla nascita di correnti di panico collettivo, al diffondersi di un grande fenomeno di suggestione di massa. Particolare attenzione, in merito, andrebbe riservata all'apostolato dei missionari, inviati dai vescovi anche nelle più sperdute parrocchie della diocesi affinché suscitassero un risveglio religioso ritenuto l'unica difesa contro l'avanzata delle forze del male⁵². L'efficacia di questa capillare offensiva controri-

50. Gusta, *Dell'influenza dei giansenisti*, cit., pp. 9-10.

51. *Quadro del fanatismo della rivoluzione di Francia dal 1789 al 1793*, Giovanni Tomassini, Foligno, 1793, pp. 8-9; citato anche in Giuntella (a cura di), *Le dolci catene*, cit., p. 177.

52. Secondo M. Rosa, *Le istituzioni ecclesiastiche italiane tra Sei e Settecento*, in Id., *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, De Donato, Bari, 1976, pp. 273-310, le missioni settecentesche riuscirono a plasmare le forme della pratica religiosa popolare elaborando un nuovo rapporto tra clero e fedeli e ridando una funzione sociale all'istituzione parrocchiale. Sulle missioni penitenziali nello Stato della Chiesa, tra Seicento e primi del Settecento, cfr. L. Mezzadri, *Le missioni popolari della Congregazione della missione nello Stato della Chiesa (1642-1700)*, in "Rivista di storia della

voluzionaria è dimostrata da alcune testimonianze locali; la più conosciuta resta senza dubbio la memoria scritta nel 1800 dal medico perugino Annibale Mariotti, per difendersi dalle accuse di 'giacobinismo':

Senza fare ingiustizia al vero, chi potea approvare le tante bestialità, che tra rozze ed idiote persone si andavano ad arte spacciando circa i Francesi, prima della lor venuta ne' nostri paesi? Ho io veduto cogli occhi miei pianger le madri sul destino de' loro teneri figliuoletti che si stringevano al collo e singhiozzando baciavano, perché prevedevano, che essi avrebbero servito di pasto alle soldatesche francesi. Ho io sentito colle mie orecchie le semplici donnicciuole e i deboli del volgo, alzando le mani al Cielo, e facendo delle braccia croce, parlare a vicenda delle vituperose licenze, che i Francesi si sarebber presi contra alla femminile onestà, degli empiriti, co' quali accompagnavano l'innalzamento dell'emblema repubblicano, cioè dell'albero della Libertà; dell'esecrando religioso culto, che a questo prestavano; del divieto de' sacramenti; dell'uso tra loro introdotto di sbattezzarsi, della loro poligamia, della loro valgivaca Venere, del ballo angelico e di mille altri infami atti di barbarie e d'empietà, di cui l'ignoranza, o la malizia gli accusava artificiosamente per metterli in detestazione⁵³.

Anche altre testimonianze, di personaggi meno noti, confermano come gran parte della predicazione, negli anni immediatamente anteriori all'invasione francese, facesse ricorso alle immagini e agli argomenti dei testi controrivoluzionari⁵⁴, mentre fonti abbastanza attendibili, come le cronache, narrano episodi che

chiesa in Italia" 33, 1979, pp. 12-44. È noto che esse presero consistenza proprio al volgere del Settecento, quando numerosi vescovi chiamarono i missionari per contrastare la diffusione delle nuove idee. Non abbiamo studi specifici per le diocesi dell'Umbria mentre per l'area limitrofa della Toscana alcuni aspetti del problema vengono delineati nel volume di M. Pieroni Francini, *Un vescovo toscano tra riformismo e rivoluzione. Mons. Gregorio Alessandri (1776-1802)*, Elia, Roma, 1977, p. 253.

53. *Parlata intorno ad alcune imputazioni che si credono date ad Annibale Mariotti per supporlo reo di giacobinismo, Dalla Villa del Pantano, 18 giugno 1800*, s.n.t., pp. 57-58. Citata anche in R. De Felice (a cura di), *I giornali giacobini italiani*, Feltrinelli, Milano, 1962, p. XXV e in C. Capra, *L'età rivoluzionaria e napoleonica in Italia. 1796-1815*, Loescher, Torino, 1978, pp. 106-107 (in cui, erroneamente, si attribuisce la testimonianza all'area del Lazio).

54. Un monaco cistercense, Pietro Francesco Tornera, che grande rilievo avrà nelle vicende di Perugia 'giacobina', in una *Allocuzione* pronunciata nella chiesa cattedrale della città, in pieno regime repubblicano, affermava: «Falsi profeti da questa cattedra di verità annunziarono a voi che questo maestoso tempio profanato esser doveva e ridotto come la stalla di Betlemme in vile ricovero di abietti giumenti, e che il vostro sangue o cittadini inondate avrebbe le pubbliche strade, che verrebbero deflorate le vergini, dal seno de' loro mariti rapite le spose, i proprietari spogliati della loro facoltà e [...] tutta la vostra città [...] ridotta a lutto e desolazione e rovina» (*Allocuzione fatta al sovrano popolo di Perugia dal cittadino Pietro Francesco Tornera monaco di S. Bernardo nella cattedrale della città di Perugia il giorno sette ventoso, anno VI della Repubblica francese e I della libertà perugina*, Costantini, Perugia, 1798). È vero che la pubblicistica rivoluzionaria si sviluppa spesso

confortano la potenza di tale vasta propaganda. Ai primi di aprile del 1794 il sacerdote don Temistocle Lupattelli narra, nella sua cronaca, che a Perugia «un giovane intimorito dai francesi, che dormendo sognò, si gettò dalla finestra e si ruppe una coscia»⁵⁵.

Da parte loro le autorità romane cercarono di stimolare l'orgoglio dei vescovi, di avviare «una nobile e caritatevole emulazione» tra i prelati a sollievo dei preti «refrattari»; non suggeriscono sentimenti di sospetto nei confronti degli emigrati, anzi, al contrario, inducono l'esaltazione, consapevoli di come l'evento poteva essere sfruttato se, pur mantenendo una certa cautela, fosse stata organizzata una favorevole accoglienza, in grado di poter «guarire» tali ecclesiastici dalla tentazione «gallicana»⁵⁶.

Sentimenti di prudenza e di favore sembrano quindi essere trasmessi dalle autorità centrali ai vescovi e ai governatori che dimostrano, almeno nella fase iniziale del grande afflusso, di aderire alla linea voluta da Roma.

Ma al momento dell'impatto, quando cioè si trattò di formalizzare la iniziale disponibilità e soprattutto si dovette pensare concretamente alla disposizione degli emigrati presso i conventi dei Regolari, reticenze e opposizioni divennero palesi e quasi mai nascoste dalle dichiarate disagiate condizioni economiche dei luoghi pii.

Non mancarono vescovi che apertamente manifestarono la reale natura delle loro incertezze; quello eugubino in una lettera al cardinal Mattei di Ferrara, scriveva:

Io non celerò a V.E.R. che uno de' punti su cui non ho avuto poco ad affaticarmi seriamente ed in questa città e nella mia diocesi si è stato quello di togliere dal pensiero di ben molti che fra questi ecclesiastici emigrati non vi siano nascosti de'

in contrapposizione a quella precedente antifrancese ma appare chiaro che gran parte dei predicatori e della predicazione della fine del Settecento faceva ricorso alle immagini e agli argomenti propagandati dai testi controrivoluzionari. Cfr., per esempio, il *Discorso al clero recitato il dì primo gennaio 1797 dall' Illustrissimo Reverendissimo Monsignor Alessandro Maria de' Marchesi Odoardi, vescovo di Perugia, nella chiesa di Santa Lucia ai R.R. Padri urbani, in occasione di Sacra Visita*, Baduel, Perugia, 1797. Su questi aspetti e sull'atteggiamento della società locale di fronte alla Rivoluzione cfr. M. Tosti, *La chiesa a Perugia tra conservazione e democrazia (1798-1799)*, in *Chiesa e società dal secolo IV ai nostri giorni. Studi storici in onore di P. Ilarino da Milano*, Herder, Roma, 1979 pp. 485-509; ed ora anche C. Minciotti Tsoukas, *I «torbidi del Trasimeno» (1798). Analisi di una rivolta*, Franco Angeli, Milano, 1988, che comunque presta più attenzione all'analisi delle campagne che alla realtà urbana. Più in generale sulla predicazione in Italia tra Sei e Settecento si vedano le osservazioni di R. Rusconi, *Predicatori e predicazione*, in R. Romano, C. Vivanti (sotto la direzione di), *Storia d'Italia, Annali*, 4, C. Vivanti (a cura di), *Intellettuali e potere*, Einaudi, Torino, 1981, in particolare le pp. 1009-1012.

55. BAPg, ms. 3243, *Cronaca scritta dal sacerdote don Temistocle Lupattelli perugini*, c. 30.

56. Cfr. Picheloup, *Les ecclésiastiques français*, cit., p. 22.

finti, dell'impostori e de' veri giacobini da quali possa temersi la distruzione totale del costume e della fede⁵⁷.

In generale emergono due categorie di vescovi in cui più marcato risulta tale stato di repulsione e di apprensione: quelli le cui diocesi erano state, negli anni precedenti, turbate da sollevazioni popolari⁵⁸ e quelli invece che esercitavano il ministero pastorale in zone di confine, ritenute più sensibili «ad apprendere massime d'irreligione ed indipendenza»⁵⁹. Tra questi il vescovo di Perugia che, insieme al governatore, doveva controllare, come abbiamo visto, la difficile frontiera con il Granducato di Toscana; vennero intensificati i controlli e il sospetto investì chiunque si fosse dimostrato 'diverso', nell'atteggiamento, nella lingua, nell'abbigliamento. Il 10 novembre 1792, per esempio, il governatore segnalava al vicario regio di Cortona la presenza nella città toscana di due individui equivoci «per la simulazione della loro origine e per i vaganti contraddittori discorsi» e chiedeva, di conseguenza, dei chiarimenti e una più attenta vigilanza⁶⁰.

Anche un taglio particolare dei capelli poteva indurre al sospetto: nel luglio del 1793, da Roma, segnarono al governatore perugino l'intenzione di entrare nello Stato di un individuo dai 36 ai 38 anni, di statura bassa che portava «il codino prono e corto» e aveva i capelli «sopra le orecchie tagliati alla giacobina»⁶¹. Del resto non appare difficile immaginare che nel flusso migratorio del clero 'refrattario' possa essersi infiltrato qualche individuo, religioso o laico, desideroso di allontanarsi dalla Francia; talvolta furono i medesimi preti francesi a denunciare tale illecita penetrazione: giunti a Perugia due sacerdoti avvisarono il governatore della presenza di persone sospette in Cortona⁶², mentre al vescovo di Nocera, che per assicurarsi della loro ortodossia aveva preteso solamente la professione di fede

57. AAV, *Emigrati della Rivoluzione Francese*, 2, ff. 783-785, 26 ottobre 1792.

58. È il caso di Fano, turbata nel 1791 da un tumulto nel quale a motivi propriamente popolari ed economici si univano stimoli politici di origine francese. Sul moto cfr. Caravale, Caracciolo, *Lo Stato pontificio*, cit., pp. 562-563, con relativa bibliografia. Per la reazione del vescovo, oltre a Picheloup, *Les ecclésiastiques français*, cit., p. 33, si veda AAV, *Emigrati della Rivoluzione Francese*, 1, f. 495, lettera del vescovo al Segretario di Stato, 25 ottobre 1792.

59. Ivi, f. 134, lettera del vicario capitolare di Ascoli al Segretario di Stato, 28 ottobre 1792.

60. ASPg, *Delegazione Apostolica*, 64, minuta della lettera.

61. Ivi, 260, lettera del Segretario di Stato al governatore di Perugia, 20 luglio 1793.

62. Ivi, 64, minuta della lettera del governatore di Perugia al Segretario di Stato, 10 novembre 1792; il governatore perugino chiese al cardinal Zelada di espellere dallo Stato due sacerdoti emigrati che si erano incontrati in Cortona con due individui sospetti che praticavano il mestiere di venditori ambulanti. Nel dicembre dello stesso anno il Segretario di Stato scriveva al governatore: «capitando costì il sacerdote d. Filippo Porro di Lione, già canonico regolare di S. Antonio, sarà V.S. contenta di fargli intimare all'istante, che onninamente retroceda e parta dallo Stato ecclesiastico e me ne darà riscontro». Citato da Sanna, *Episodi della rivoluzione*, cit., p. 476 n. 2.

secondo la formula riferita nel Pontificale Romano, alcuni emigrati suggerirono di esigere anche «una professione di fede più estesa, la quale comprendesse la ben nota Costituzione di Clemente XI *Unigenitus* e la confermatrice Costituzione di Benedetto XIV», secondo lo stile dei vescovi francesi, e questo poiché – sempre secondo i preti emigrati – a Nizza, dove in principio si erano rifugiati, avevano riconosciuto tra di loro «più d'uno sacerdote giansenista che temevano passati con loro nello Stato Ecclesiastico»⁶³.

L'immaginario tende a colpire 'giansenisti' e 'giacobini' e la paura dei giansenisti appare un ulteriore elemento che riduce o toglie credibilità al clero francese, anche a quello 'refrattario', che si presentò ai confini dello Stato carico della pesante ipoteca giansenista⁶⁴. I testi della controrivoluzione cattolica in Italia, rispetto a quelli del resto dell'Europa, sembrano interessati soprattutto alla polemica antigiansenista; il rifiuto, da parte dei polemisti, di una analisi storica aveva come conseguenza l'esaltazione delle origini misteriose della crisi rivoluzionaria dando credito alla leggenda del progetto di Bourg-Fontaine. Come scrive il Giuntella: «la tesi della grande congiura dei filosofi e dei giansenisti, che si erano finti cristiani, per meglio ingannare le masse con l'orpello di un cristianesimo puro ed austero è accolta senza riserve anche dai nostri controrivoluzionari e viene divulgata da essi»⁶⁵. Anzi, secondo Francesco Gusta, uno dei polemisti più presenti nell'attività editoriale delle due tipografie ombre, erano proprio i giansenisti i «principali autori e istigatori della rivoluzione», superando gli stessi filosofi «nel promuovere il giacobinismo»⁶⁶. Portando il ragionamento alle estreme conseguenze il giansenista veniva indicato come il più pericoloso, poiché «nemico occulto» che «sorprende e ferisce senza contrasto»⁶⁷. L'immagine ricorrente è quella di «lupi travestiti da agnelli, molte volte con la veste talare, e con una faccia dimessa»⁶⁸; si metteva in evidenza come dietro un atteggiamento di rigore religioso e nonostante che «abbiano continuamente sulle labbra la carità di Gesù Cristo, e facciano pompa di sublimi teorie di morale», tutto infine andava «a rifondersi nell'artifi-

63. AAV, *Emigrati della Rivoluzione Francese*, 1, ff. 81-82, lettera del vescovo di Nocera al Segretario di Stato, 4 gennaio 1793.

64. Cfr. anche Picheloup, *Les ecclésiastiques français*, cit., p. 74.

65. Cfr. Giuntella (a cura di), *Le dolci catene*, cit., p. XII. Sugli esiti di tale prospettiva, con l'istanza di un ritorno alla cristianità medievale, cfr. D. Menozzi, *Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1758-1848)*, in R. Romano, C. Vivanti (sotto la direzione di), *Storia d'Italia, Annali*, 9, G. Chittolini, G. Miccoli (a cura di), *La chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Einaudi, Torino, 1986, pp. 793-800.

66. F. Gusta, *L'antico progetto di Borgo Fontana dai moderni giansenisti continuato e compito*, Ottavio Sgariglia, Assisi, 1795, p. 229. Cfr. anche Giuntella (a cura di), *Le dolci catene*, cit., p. 23.

67. Gusta, *Dell'influenza dei giansenisti*, cit., p. 37.

68. Cfr. A. Muzzarelli, *Delle cause de' mali presenti e del timore de' mali futuri e suoi rimedi. Avviso al popolo cristiano*, Giovanni Tomassini, Foligno, 1793, p. 107.

zio di coprire i malvagi loro disegni»⁶⁹. Pare che circolasse addirittura una specie di adagio: «egli è mentitore come un giansenista», un motto che voleva sottolineare come la principale intenzione dei giansenisti fosse quella

di adattarsi sempre alle circostanze delle persone, e dei luoghi, negare ciò che si è approvato, e approvare ciò che si è negato senza mai cedere, mostrare di ritirarsi e di sfuggire, scansare, voltar faccia secondo l'opportunità per così ingannare e lusingare almeno i deboli spiriti e guadagnare intanto terreno⁷⁰.

L'immagine che i testi della controrivoluzione delineavano dei giansenisti era quindi tale da suscitare il sospetto: far leva sulle loro capacità di opportunismo significava accrescere il senso di inquietudine che già di per sé il flusso migratorio aveva diffuso in larghe fasce di popolazione⁷¹.

La percezione di questo stato di ansioso turbamento, e l'intenzione di non gravare ulteriormente le case religiose, furono all'origine della quarta circolare, emanata alla fine di gennaio 1793 con l'intenzione di regolamentare il flusso degli ecclesiastici e non permettere ingressi illegali nello Stato. Ma le disposizioni si dimostrarono scarsamente applicabili, oltre che in contraddizione con lo spirito che aveva sostenuto la prima fase dell'accoglienza⁷².

Il vescovo di Bologna, forse il prelato che più di tutti gli altri si trovò a contatto con i diversi problemi connessi all'accoglienza degli ecclesiastici francesi, in una lettera al Segretario di Stato non mancò di esprimere i motivi della sua incertezza; il cardinal Gioannetti, al contrario delle autorità romane, era perfettamente a conoscenza dell'itinerario percorso dai preti francesi prima di arrivare nello Stato Pontificio e spiegava al Segretario che coloro i quali, dopo la fuga da Nizza e Chambéry, non avevano avuto il tempo di recarsi a Torino, per ottenere il passaporto del nunzio, si erano imbarcati in qualche porto francese per raggiungere Genova da cui, muniti solo del passaporto rilasciato dal console pontificio, si erano diretti verso lo Stato della Chiesa. Del resto se l'intenzione della nuova

69. Gusta, *Dell'influenza dei giansenisti*, cit., pp. 33-34.

70. Ivi, p. 141.

71. Significativa appare la reazione di alcune monache di Orvieto le quali alla notizia dell'arrivo delle religiose emigrate erano entrate in agitazione, comprensibile secondo il vescovo, poiché «hanno un timore, benché panico di persone forastiere che le fa sospettare, perché non s'intenderanno, niuno qui sapendo la lingua delle emigrate religiose», AAV, *Emigrati della Rivoluzione Francese*, 1, f. 92, lettera del vescovo al Segretario di Stato, 9 novembre 1792.

72. In sostanza la nuova disposizione ribadiva che l'ingresso nello Stato era consentito solo agli ecclesiastici muniti di un passaporto firmato dal Segretario di Stato o dai nunzi, cfr. ivi, 25, ff. 289-290, minuta della circolare inviata ai nunzi pontifici, al conte Ziucci (Torino), all'abate Capparucci (Napoli), 25 e 26 gennaio 1793; in particolare si raccomandava di avvertire i consoli pontifici affinché si astenessero dal rilasciare i passaporti agli ecclesiastici francesi.

circolare fosse stata quella «di non caricare ulteriormente lo Stato di ecclesiastici francesi» il risultato sarebbe stato inefficace, infatti – proseguiva il vescovo bolognese – ben presto si sarebbero presentati ai confini i numerosi ecclesiastici che dimoravano nei due cantoni svizzeri di Friburgo e «Soleare» (Soletta?) ai quali sarebbe stato oltremodo facile ottenere dalla nunziatura di Lucerna un regolare passaporto⁷³. Pare che Roma abbia fatto proprie le osservazioni del cardinale di Bologna perché verso la metà del mese successivo fu inviata ai legati e ai governatori una nuova lettera, dai toni più conciliativi e permissivi, mentre si verificava anche una temporanea diminuzione del flusso migratorio. Almeno nella diocesi di Perugia la vicenda produsse un diverso trattamento tra gli ecclesiastici muniti di regolare passaporto e quelli senza; alla fine del 1793 il Segretario di Stato, cardinal Zelada, consigliava il governatore della città di «chiuder l'occhio» circa la permanenza nel suo territorio di alcuni preti francesi non provvisti di regolare permesso, non si opponeva neanche al fatto che essi potessero ricevere «qualche limitato soccorso», ma suggeriva di mantenere sempre «una differenza» tra essi e quelli «collocati dalla pubblica autorità»⁷⁴.

Da questo momento è possibile riscontrare un cambiamento di indirizzo da parte delle autorità romane: l'occasione dell'accoglienza di un centinaio di preti francesi provenienti da Torino dette modo di constatare come ormai si fosse avviata una tendenza irreversibile: svanita l'idea che il flusso migratorio ben presto si sarebbe esaurito e verificato invece come gli avvenimenti futuri avrebbero aumentato il numero dei religiosi che chiedevano asilo, mons. Caleppi, d'accordo con la Segreteria di Stato, inaugurò la linea della collaborazione con l'episcopato. Non più richieste per una sistemazione tutto sommato ritenuta provvisoria ma consigli e suggerimenti per l'elaborazione di progetti di più ampio respiro, adeguati a fronteggiare una situazione giudicata duratura.

Lo stesso mons. Caleppi presentò alcune proposte, in particolare quella di far funzionare nelle province «più abbondanti di viveri» una casa di accoglienza per gli emigrati, oppure di sistamarli «a dozzina presso i parrochi o i regolari»; in ogni caso sottolineava come tali pareri non avrebbero avuto nessuna considerazione se non avvalorati anche «dalla maturità» e «dal consiglio» dei vescovi⁷⁵.

Non tutti i prelati interpellati risposero alla lettera circolare di Caleppi (o almeno non ne è rimasta traccia nelle carte dell'Archivio Segreto Vaticano [ora Archivio Apostolico Vaticano]), mentre tra coloro che resero note le loro idee quasi tutti si dichiararono contrari alla costituzione di una «casa di accoglienza»,

73. Ivi, 1, f. 265, 2 febbraio 1793 e anche Picheloup, *Les ecclésiastiques français*, cit., p. 38.

74. ASPg, *Delegazione Apostolica*, 260, 28 dicembre 1793.

75. AAV, *Emigrati della Rivoluzione Francese*, 25, f. 431, minuta della circolare del 31 marzo 1793; cfr. anche Picheloup, *Les ecclésiastiques français*, cit., p. 38.

sia opponendo motivi di ordine economico che di pubblica tranquillità: c'era chi temeva infatti che il concentramento avrebbe reso più difficoltoso il mantenimento della disciplina. Più articolate le posizioni dei vescovi rispetto al progetto di collocare qualche emigrato, a pensione, presso i Regolari o i parroci: di fronte al parere positivo espresso dal vescovo di Rimini, quello di Senigallia faceva notare come i curati si opponevano anche al mantenimento del vicario e quello peruginiano, pur non negando la possibilità, si dichiarava incredulo circa il buon esito del progetto: «rare volte sono d'avviso potrebbe riuscire a proposito il di loro ospizio, mai poi nelle case secolari e in piena loro libertà»⁷⁶.

Risulta anche interessante sottolineare come alcuni dei vescovi tentarono di strumentalizzare la circostanza per aumentare il proprio controllo nei confronti di settori del clero o di istituzioni difficilmente riducibili alla stretta dipendenza vescovile. Una certa discussione si ebbe relativamente al progetto, avanzato in particolare da alcuni prelati della Romagna, di inviare presso i parroci di campagna almeno un prete francese che, in cambio del vitto e dell'alloggio, avrebbe dovuto «prestarsi [...] in servizio della [...] chiesa»⁷⁷. Ma la proposta appariva difficilmente praticabile, soprattutto se prospettata, per esempio, ai vescovi umbri, consapevoli che molti dei loro curati di campagna condividevano la miseria della maggior parte della popolazione rurale. Esisteva poi un altro problema, tutt'altro che trascurabile, cioè quello della lingua che rendeva praticamente inutilizzabile nell'azione pastorale la stragrande maggioranza del clero francese. Più di un vescovo sollevò tale questione a Roma, in particolare circa il metodo da adottare nella confessione dei preti e dei religiosi francesi; nelle piccole città, nei paesi, difficilmente si poteva trovare un prete italiano in grado di confessare gli ecclesiastici francesi⁷⁸. Nella circolare del 26 gennaio 1793 mons. Caleppi dispose così che «in

76. AAV, *Emigrati della Rivoluzione Francese*, 3, f. 313, lettera del vescovo a mons. Caleppi, 2 aprile 1793. Una sintesi delle risposte inviate dai vescovi a Roma è in Picheloup, *Les ecclésiastiques français*, cit., pp. 41-42; tuttavia, proprio in questa circostanza, emerge tutta la difficoltà di utilizzare la documentazione offerta dallo storico francese. Egli, per esempio, traduce l'espressione del documento citato alla nota 14 di p. 41 «presso i parrochi o i regolari», con «chez des particuliers», che indica piuttosto l'intenzione di mettere a pensione i preti francesi presso dei privati, cosa che, naturalmente, era ben lontana dal disegno delle autorità romane.

77. Ma il vescovo di Comacchio sosteneva che la sua rendita annuale era molto inferiore a quella di molti parroci di campagna delle confinanti diocesi di Ravenna, Ferrara, Faenza e Imola, cfr. AAV, *Emigrati della Rivoluzione Francese*, 40, f. 187, lettera del vescovo al Segretario di Stato, 28 maggio 1794.

78. Quello di Todi chiedeva come doveva comportarsi riguardo «ad ascoltare le di loro confessioni» nel caso che ignorassero la lingua italiana, consapevole che nella sua piccola diocesi non esisteva «alcun sacerdote capace ad esercitare l'impiego di confessore» che conoscesse la lingua francese, cfr. AAV, *Emigrati della Rivoluzione Francese*, 1, f. 540, lettera del vescovo al Segretario di Stato, 6 novembre 1792 e anche Picheloup, *Les ecclésiastiques français*, cit., p. 78.

manca di confessori che intendano la loro lingua possa il vescovo permetter loro di confessarsi scambievolmente, scegliendo tra essi quelli de' quali si crederà più sicuro: obbligandoli però all'esame sulla loro idoneità»⁷⁹.

Ragionevolmente si può immaginare che anche sul segreto del confessionale si riverberassero i timori di Roma nei confronti del gallicanesimo, del giansenismo, della rivoluzione e di quanto altro poteva essere veicolato dai preti francesi accolti nei domini papali. Da ricondurre invece al tentativo di razionalizzare e modernizzare le strutture assistenziali e il mondo delle confraternite, uno sforzo presente per tutta l'età moderna ma accentuatosi nel Settecento, fu il progetto di concedere ai vescovi l'autorità di tassare collegi, capitoli, corporazioni e confraternite. Nonostante la situazione di emergenza, resistenze e opposizioni non vennero meno, né Roma scelse la via dello scontro assumendo posizioni rigide: nelle occasioni in cui fu chiamata ad esprimere un parere, procedette sempre con attenzione e avvedutezza, come nel caso di Assisi, una città che poteva contare su un considerevole numero di confraternite che la carità privata e l'assistenza ai pellegrini aveva reso ricche e influenti. Il vescovo, continuando la linea riformista inaugurata dal vescovo Ringhieri a metà Settecento, aveva inoltrato la richiesta di poter tassare le confraternite diocesane in ragione del loro reddito, al fine di procurare i mezzi necessari alla sussistenza degli emigrati, in maniera particolare per rivestirli.

Roma rispose sostenendo che la volontà del papa era quella di non «obbligare neppure ad una determinata contribuzione le confraternite suddette ma desiderando unicamente che V.S. mi dia nota di quelle che condiscenderanno spontaneamente a queste affettuose insinuazioni»⁸⁰; il caso di Assisi rimane indicativo di quanto accadeva altrove e della linea poco netta adottata a Roma.

Il peso materiale dell'accoglienza venne così a ricadere quasi interamente sopra le case dei Regolari; alla fine del 1794 erano saliti a più di 3.000 gli ecclesiastici francesi emigrati nello Stato Ecclesiastico⁸¹. Nonostante gli sforzi della Segreteria di Stato, di mons. Caleppi e dei vescovi, i rifiuti e le reticenze da parte delle comu-

79. Il testo della circolare si trova in ADP_g, *Diversa 1792 ad 1799*, II, cc. sciolte. Sull'atteggiamento delle autorità romane di fronte al problema della confessione cfr. anche Picheloup, *Les ecclésiastiques français*, cit., p. 78.

80. AAV, *Emigrati della Rivoluzione Francese*, 25, f. 167, minuta della lettera del Segretario di Stato al vescovo, 17 novembre 1792. Ottavio Ringhieri fu vescovo di Assisi dal 1736 al 1755, sommarie notizie sulla sua azione riformatrice sono in L. Proietti Pedetta, *Alcune note sulla situazione delle confraternite ad Assisi nel periodo post-tridentino (secc. XVI e XVII)* in *Chiesa e società dal secolo IV ai nostri giorni*, cit., p. 461.

81. Picheloup, *Les ecclésiastiques français*, cit., pp. 57-58. Concludendo la prima parte del lavoro, l'autore dimostra come il numero di 7.000 emigrati presenti nello Stato della Chiesa, generalmente accettato dagli storici, sia in realtà non attendibile in quanto frutto di lettere che mons. Caleppi scrisse ad alcuni vescovi francesi, rifugiatisi in Svizzera, e di conseguenza volontariamente gonfiato per non incrementare un fenomeno che stava producendo notevole malcontento, cfr. *ivi*, p. 62.

nità religiose furono numerose; le opposizioni si manifestarono quasi subito ma soprattutto quando l'indefinibilità dell'esilio rese precario l'equilibrio di redditi, risorse, livelli di vita e possibilità di ospitare forestieri. Talvolta la protesta assunse i caratteri di uno scontro, con atteggiamenti discriminatori ed episodi di intolleranza verso il clero e i religiosi transalpini: in un convento di Spoleto ad un prete francese veniva somministrato il vitto fuori della porta⁸², a Perugia un minore osservante del convento del Monte, Giuseppe di Vico, denunciò il comportamento del padre guardiano, il quale nella «maniera più impropria e villana» aveva costretto due sacerdoti francesi ad abbandonare il convento⁸³; a Terni, infine, la Segreteria di Stato chiese al priore generale degli Agostiniani di allontanare il padre Piccini, reo non solo di «usare modi inurbani» con i due ecclesiastici francesi collocati nel proprio convento ma anche di essersi «fatto lecito di passare a proposizioni indecenti e calunniose contro i medesimi»⁸⁴.

Testimonianze dell'insofferenza e dell'ostilità dei Regolari nei confronti degli ecclesiastici francesi emergono del resto in maniera netta anche da alcune pagine del volume di Picheloup: «misère, fanatisme, affaiblissement de la vie monastique, ignorance des situations» sono le cause – secondo l'abate francese – alla base della cattiva accoglienza riservata dai regolari agli ecclesiastici francesi; l'autore, tuttavia, tende a ridimensionare il fenomeno, a ridurre il malcontento ad alcune città⁸⁵.

Ragioni sicuramente vere, alle quali sono da aggiungere la debolezza politica della Santa Sede, che non riuscì ad avere un progetto valido per accogliere ed assorbire gli emigrati in modo soddisfacente, soprattutto quando si prospettò una permanenza troppo prolungata in un sistema privilegiario di ordini regolari e di circuiti beneficiari molto concorrenziali e chiusi da interessi particolaristici, e il senso d'inquietudine e di allarme creato dalle notizie sui fatti di Francia, con l'intensa propaganda controrivoluzionaria e gli strascichi della polemica antigiansenista che la libellistica, sfornata ad Assisi e a Foligno, ritorceva insieme, magari inducendo a trasferire sulla persona dei preti francesi che si avevano sotto gli occhi i sentimenti di ostilità e di repressione che si covavano nei confronti dei rivoluzionari d'oltralpe⁸⁶.

82. Cfr. *ivi*, p. 103.

83. AAV, *Emigrati della Rivoluzione Francese*, 1, f. 157, 17 novembre 1792.

84. *Ivi*, 27, ff. 282v-283, 14 luglio 1794.

85. In particolare le più insofferenti si sarebbero dimostrate Macerata, Ascoli, Bracciano, Terracina e Monterotondo, cfr. Picheloup, *Les ecclésiastiques français*, cit., pp. 105-109.

86. La polemica antigiansenista, così intensa e capillare, almeno in Umbria, doveva aver contribuito non poco a creare un clima di diffidenza e di inquietudine nei regolari, che la propaganda insisteva nel definire come uno dei principali obiettivi della 'congiura' giansenista. «Dai giansenisti vengono maltrattati e malmenati i regolari fino a chiamarli gli uomini più intollerabili della società, cagione di tutto il male che si prova ora nel mondo; anziché uno dei giansenisti moderni scrive che il

Aspetti della mentalità e dell'attività degli emigrati

Gli studi più o meno recenti sull'emigrazione degli ecclesiastici francesi mostrano interesse soprattutto per gli aspetti relativi all'entità e alla dimensione del fenomeno, si soffermano con ricchezza di particolari sull'organizzazione dell'accoglienza ma poco ci rivelano sulle mentalità che furono in gioco, sull'attività e le opzioni politiche degli emigrati. Tali carenze vanno probabilmente attribuite all'impostazione stessa dei lavori che, dietro un'ottica essenzialmente 'romana', sottolineano le severe limitazioni alla mobilità dei preti emigrati e la conseguente rigida applicazione della regola della residenza sorvegliata. Da ciò la convinzione, espressa da alcuni autori, che alla limitazione della mobilità corrispondesse l'interruzione completa della circolazione delle idee e che l'esilio dei preti emigrati si svolgesse all'interno del silenzio dei conventi, scandito solamente dal monotono ritmo della vita claustrale, con interminabili periodi di ozio⁸⁷.

È innegabile che tale situazione esisteva e se poteva apparire normale per i religiosi 'refrattari', di solito collocati nei conventi del proprio ordine, si rivelava invece pesante per i preti che difficilmente potevano adattarsi a vivere negli angusti spazi dei conventi o in quelli immediatamente circostanti. La vita quotidiana, l'attività degli emigrati risulta quantomeno diversa sia rispetto al consolidarsi della loro presenza nella comunità, sia in relazione alla sistemazione in città oppure in qualche sperduta località della diocesi⁸⁸. In questo ultimo caso l'inserimento degli emigrati nelle rigide regole della vita monastica appare più difficile e, a riprova, molteplici furono le lamentele, in particolare a causa del vitto, ritenuto povero e insufficiente⁸⁹. Uno degli aspetti più interessanti che emerge, sia dalla documen-

minor male che abbia fatto il fratismo è quello di non aver fatto nessun bene. Veggasi il libro: *Lettera di N.N. ad un amico* nella quale si esamina se i frati sieno di maggior utile, o svantaggio alla società». Cfr. Gusta, *Dell'influenza dei giansenisti*, cit., p. 56. Ai conventi di Perugia, Città di Castello, Città della Pieve non doveva essere rimasta sconosciuta l'esultanza dei frati della vicina diocesi di Cortona, allorché si diffuse la notizia della prematura morte di Giuseppe II; un tripudio che presentò un sapore chiaramente antigiansenista. Per i frati cortonesi, sottoposti negli anni precedenti alle riforme ecclesiastiche promosse dal gruppo filogiansenista creatosi intorno al vescovo Alessandri, era come la fine di un incubo e il conseguente ritorno alla verità, alla tranquillità e all'autorità di Roma, difesa nei «mille libercoli», usciti dalla stamperia di Assisi, dei quali, secondo alcune testimonianze, era «inondata» anche Cortona, cfr. Pieroni Francini, *Un vescovo toscano*, cit., p. 230.

87. Cfr., per esempio, Picheloup, *Les ecclésiastiques français*, cit., p. 94 e seguenti. Anche Aubert, *La chiesa cattolica*, cit., in particolare p. 30 n. 26, sottolinea come, in generale, tutte le opere che trattano l'emigrazione del clero francese si occupino esclusivamente delle statistiche e delle strutture di ospitalità e solo «molto poco della mentalità o delle attività degli emigrati».

88. Cfr. Picheloup, *Les ecclésiastiques français*, cit., p. 111.

89. Le scarse possibilità di adattarsi alla disciplina dei conventi emergono anche dal recente studio di Bianco, *Ecclesiastici francesi*, cit., pp. 130-131; ma si veda anche la lettera del vicario di Terni al Segretario di Stato con la quale rendeva note le lamentele di alcuni preti emigrati rispetto

tazione locale che da quella romana, e che sottolinea lo stato di disagio del clero 'refrattario', riguarda proprio le numerose richieste degli emigrati di spostarsi: per motivi di salute, per ricongiungersi ad amici o parenti, per tutelare i propri interessi economici, per raggiungere qualche comunità religiosa di più mite osservanza. Copiose risultano anche le domande per poter visitare Roma, in particolare in occasione delle più solenni feste religiose, ma raramente vennero concessi dei permessi, tanto che i preti furono costretti a dirottare il loro pellegrinaggio verso le altre illustri mete del circuito devozionale di antico regime, cioè Assisi e Loreto⁹⁰.

Di fronte alla rigidità delle disposizioni non mancarono casi di palese disubbidienza, le trasgressioni forse non furono numerose ma il fenomeno esisteva e ciò permette di ipotizzare che non sempre la mobilità del prete emigrato riuscì ad essere controllata. A Spello, tra Assisi e Foligno, il sacerdote Giuseppe Lamy aveva spontaneamente abbandonato la residenza assegnatagli dal vescovo e si era stabilito presso l'abitazione del maestro Pasquale Perucchini resosi, secondo il governatore di Perugia, «degno colle sue animose milantazioni della più attenta ispezione del Governo nelle presenti circostanze»⁹¹.

Abbiamo notizie di preti che, ottenuto il permesso di allontanarsi dalla città, si erano deliberatamente diretti verso altre mete non rispettando l'itinerario prescritto⁹². Si ha l'impressione, insomma, che le disposizioni delle autorità romane, tendenti ad una limitazione della mobilità degli ecclesiastici transalpini, non sempre erano sistematicamente applicate in periferia e probabilmente dopo il primo momento di diffidenza e di severo controllo alcuni emigrati riuscirono, almeno all'interno della diocesi di permanenza, a muoversi abbastanza liberamente. Qualcuno tra loro riuscì anche ad ottenere il conferimento di un incarico e i più

al vitto fornito nei conventi «al quale come di magro non gli è possibile l'accomodarsi», AAV, *Emigrati della Rivoluzione Francese*, 1, f. 481, 21 novembre 1792.

90. Le richieste, inoltrate a Roma dagli stessi sacerdoti francesi oppure dal vescovo o dal vicario della diocesi, sono distribuite in tutte le buste del fondo vaticano, mentre le risposte della Segreteria di Stato o di mons. Caleppi sono perlopiù conservate nella busta n. 24. Ma sulle richieste di visitare Roma, Assisi, Loreto, cfr. anche Picheloup, *Les ecclésiastiques français*, cit., pp. 83-84.

91. ASPg, *Delegazione Apostolica*, 260, minuta della lettera del governatore al vicegovernatore di Spello, 8 gennaio 1793. Il vicegovernatore doveva convincere il prete «ad alienarsi totalmente» dal maestro facendogli capire che era necessario non tanto «per dubbio che si abbia della di lui persona» quanto per «buona cautela presso il popolo». Probabilmente il sacerdote oppose delle resistenze e una settimana dopo il governatore scriveva di nuovo a Spello insistendo affinché «in ogni modo procuri di fare che sia situato in altra casa, immune da sospetti», ricordando anche al vice governatore che le disposizioni decretavano la sistemazione degli emigrati nelle case dei religiosi, ivi, 15 gennaio 1793.

92. Stefano Giraud avendo ottenuto il permesso di recarsi a Civitavecchia, «sedotto non so se più da curiosità che da divozione deviò capriccioso dal di lui retto cammino», e raggiunse Roma, AAV, *Emigrati della Rivoluzione Francese*, 1, f. 505, lettera del vicario capitolare di Terni al Segretario di Stato, 7 agosto 1793.

fortunati, in tal senso, furono coloro che conoscevano bene la lingua italiana⁹³; secondo il Sanna, anche in Umbria, all'iniziale insofferenza si sostituì una certa tolleranza tanto che – afferma – «s'allentarono i freni della sorveglianza, lasciandosi loro maggiore libertà di comunicare fra loro e al mondo, di muoversi, di agire»⁹⁴. In effetti, se consideriamo la diocesi perugina, dopo la reticenza iniziale, il vescovo Odoardi si adoperò moltissimo per aiutare i preti emigrati, rivolgendo continuamente inviti al clero, ai religiosi e al popolo per sollecitarne la carità⁹⁵. Alla base di questo atteggiamento di favore è anche possibile ipotizzare il nuovo clima che, almeno all'interno dell'episcopato, avevano contribuito a creare alcuni testi controrivoluzionari, nello sforzo di accreditare ai preti francesi un'immagine di 'nuovi martiri', di 'vittime gloriose della religione'. Nel gennaio del 1796, secondo un elenco compilato dal vescovo di Perugia, Jean Tardieu, prete emigrato di 66 anni, cappellano di S. Maria Maddalena della città di Aix-en-Provence, giunto a Perugia il 15 aprile 1794, era ospitato in casa del conte Alessandro Oddi Baglioni, esponente dell'ala più reazionaria della nobiltà perugina. Nella casa dei nobili Aureli furono alloggiati preti francesi e dal 3 settembre 1794 fino al 26 ottobre 1795 c'erano Charles Morin, curato di Natet, nella diocesi di Clermont, e Armand Desporcellets, di 34 anni, anche lui proveniente dalla diocesi di Clermont⁹⁶.

Caratteri ben diversi, rispetto a quelli del clero, ebbe invece l'esilio dei vescovi francesi; Picheloup, che dedica al problema solamente due pagine, rileva come la Curia romana «a pris en charge les prêtres et on ne trouve aucune trace de leur dépendance par rapport a leur évêque». Di fronte a tale diversità l'abate francese arriva a dubitare che si possa parlare di «émigration épiscopale»; la maggior parte dei prelati infatti trovò asilo a Roma e solo alcuni si fermarono, per brevi periodi, nelle diocesi dello Stato⁹⁷. Talvolta la brevità del soggiorno ha cancellato qualsiasi traccia della loro attività: così è stato, per esempio, per il vescovo di Avignone,

93. A Ferrara ad un prete emigrato venne affidato un oratorio, a Camerino l'abate Canolle era maestro di canto gregoriano nel seminario, l'abate Lallement ottenne invece la cattedra di eloquenza all'università e un altro abate era vicario economo in due parrocchie; a Fabriano un prete francese ricevette l'incarico di cappellano dell'ospedale, cfr. Picheloup, *Les ecclésiastiques français*, cit., p. 114. Da Narni, invece, Mario Laurent chiese di trasferirsi nella città di Sutri dove gli era stata offerta l'occasione «di applicarsi al servizio di quella chiesa cattedrale in qualità di organista», AAV, *Emigrati della Rivoluzione Francese*, I, f. 73, lettera del vicario di Narni al Segretario di Stato, 29 ottobre 1793.

94. Sanna, *Episodi della Rivoluzione*, cit., p. 486.

95. Cfr., per esempio, in ADPg, *Atti ecclesiastici*, XXIII (1794), lettera circolare sui sacerdoti francesi, 1 ottobre 1794.

96. Ivi, *Diversa 1792 ad 1799*, II, cc. sciolte.

97. Picheloup, *Les ecclésiastiques français*, cit., p. 163; più in generale sul comportamento dell'episcopato gallicano vedi Latreille, *L'Église catholique*, cit., p. 181; Ch. Dumoulin, *Les mouvements migratoires de l'épiscopat pendant la Révolution française (1781- 1801)*, in *L'évêque dans l'histoire de l'Église*, Presses de l'Université de Angers, Angers, 1984, pp. 139-149.

Giovanni Carlo Vincenzo Giovio, rifugiatosi a Perugia e morto a Roma nel febbraio del 1793, e per il vescovo di Lavaur, Jean-Antoine de Castellane, in giro tra Bologna, Perugia e Venezia⁹⁸.

Notizie interessanti sono invece pervenute sull'attività di Antoine Félix de Leyris d'Esponches, vescovo di Perpignan. Nella primavera del 1793 il prelado si trovava a Terni e il vicario, Pietro Paglia, pensò di valersi della particolare circostanza per amministrare il sacramento della cresima che, in assenza del vescovo, non veniva impartito da sei anni; la celebrazione del rito avvenne nella chiesa cattedrale e, sempre secondo la testimonianza del vicario ternano, fu un vero trionfo: «non rammentasi altra simil funzione seguita né con pari soddisfazione né con ugual numerosità di cresimandi concorsi da vari di questi circonvicini paesi e contatisi per fino al numero di mille dugento»⁹⁹. Una settimana dopo il vescovo francese si recò ad impartire lo stesso sacramento a Piediluco, piccolo borgo situato nelle vicinanze di Terni, anche qui suscitando dimostrazioni di affetto e di devozione; distribuì alcune elemosine ai poveri e la gente del paese per «testimoniare al prelado la sua gratitudine» gli «fece godere lo spettacolo della pesca nel di loro lago»¹⁰⁰. Da questi episodi possiamo verificare che se alcuni vescovi erano forse costretti a condividere con gli altri ecclesiastici l'angoscia e il disagio della vita dell'esule, tuttavia riuscivano a mantenere alcune delle prerogative proprie al loro ministero, mentre per la maggior parte del clero francese l'esilio rappresentò una brusca rottura con gli aspetti connessi alla funzione sacerdotale: impossibilità di amministrare i sacramenti, di predicare la parola di Dio. Rimase solo, per sottolineare la comune appartenenza alla Chiesa di Francia, la celebrazione di alcune cerimonie collettive che le luttuose vicende della madrepatria sempre più frequentemente imponevano¹⁰¹.

In alcune diocesi i vescovi tentarono di organizzare l'attività dei preti emigrati proponendo l'istituzione di una Conferenza Ecclesiastica, con l'intento di mantenerli esercitati nella meditazione, nella ricerca e forse di controllare e correggere la loro mentalità. La Segreteria di Stato si dimostrò benevolmente interessata alla diffusione dell'iniziativa e sperava che la «Conferenza», ideata a Ferrara dall'arcivescovo Mattei, potesse «stabilirsi anche in altre diocesi»¹⁰². Ciò non avvenne, probabilmente anche in conseguenza della volontà, espressa dalle autorità romane, di nominare come presidente della Conferenza un prete italiano in grado di

98. Picheloup, *Les ecclésiastiques français*, cit., pp. 163-164.

99. AAV, *Emigrati della Rivoluzione Francese*, 3, f. 628, lettera del vicario a mons. Lorenzo Caleppi, 5 maggio 1793.

100. Ivi, 11 maggio 1793.

101. BAPg, ms. 3243, *Cronaca scritta dal sacerdote don Temistocle Lupattelli*, cit., c. 29: «i preti francesi fecero in S. Lorenzo l'esequie per il loro defunto re con l'orazione funebre in lingua francese».

102. Bianco, *Ecclesiastici francesi*, cit., pp. 137-138.

comprendere perfettamente la lingua degli emigrati; un desiderio questo difficilmente attuabile, soprattutto nei piccoli centri della provincia pontificia¹⁰³.

Accanto all'attività culturale, ispirata ed elaborata collettivamente, esisteva una produzione individuale, talvolta poetica, altre volte più vicina ai temi politico-filosofici dei testi controrivoluzionari; René Picheloup ha fornito un elenco degli argomenti elaborati dagli ecclesiastici francesi, avvisando che purtroppo, almeno nelle carte vaticane, non è rimasta alcuna traccia di questi lavori¹⁰⁴.

Viene a mancare così uno degli elementi più importanti per condurre un'indagine sulla mentalità del clero emigrato, intesa come radice strutturale del modo di interpretare i fatti e maturare i termini del proprio comportamento. Quel poco che emerge pare ricondurre l'insieme delle reazioni degli emigrati al programma stabile e compatto della controrivoluzione, con l'approfondimento casomai dell'idea, certamente non nuova, della 'crociata controrivoluzionaria' che proprio dall'emigrazione ricevette un impulso e acquistò progressivamente intensità. È noto che già nel 1791 era maturata in ambienti francesi l'idea che per fronteggiare la Rivoluzione non fosse più sufficiente una contrapposizione di idee ma che occorresse organizzare la lotta armata¹⁰⁵. Tale convinzione venne rinfocolata dall'emigrazione poiché in sostanza gli ecclesiastici francesi erano la dimostrazione evidente che ormai la Rivoluzione minacciava tutti gli Stati europei¹⁰⁶. All'interno stesso del clero 'refrattario' ci fu chi divenne strenuo sostenitore della 'energica difesa': Jean Jacquet, di Lione, esule a Forlì, si rivolgeva direttamente al papa, spinto dal desiderio di vederlo ancora per molto tempo seduto sulla cattedra di S. Pietro. Sottolineava la gravità del momento e reputava necessario, per salvaguardare la Chiesa e lo Stato, far ricorso a mezzi violenti:

il faut avoir recours aux moiens les plus violents, puisque la philosophie emploie les moiens les plus violents pour perdre le trône et l'autel. La prière est un moien très bon contre les maux qui nous menacent, mais elle ne suffit pas dans cette circonstance¹⁰⁷.

103. A Jesi i preti francesi domandarono al vescovo di istituire una conferenza; mons. Caleppi approvò l'iniziativa: si raccomandò di seguire l'esempio di Ferrara, di nominare presidente uno dei preti locali più dotti e soprattutto che conoscesse bene il francese. Il vescovo fu obbligato a rispondere che nessuno dei preti della sua diocesi parlava la lingua degli emigrati e al rifiuto, da parte di questi ultimi, di adottare nelle conversazioni il latino, Caleppi rispose che, in tal caso, il Santo Padre era dell'opinione di non autorizzare la conferenza, cfr. Picheloup, *Les ecclésiastiques français*, cit., p. 120.

104. Ivi, p. 121.

105. Cfr. Godechot, *La controrivoluzione*, cit., pp. 48-50.

106. Giuntella (a cura di), *Le dolci catene*, cit., p. XXII.

107. AAV, *Emigrati della rivoluzione francese*, 8, f. 369, 26 gennaio 1794. Cfr. anche Picheloup, *Les ecclésiastiques français*, cit., pp. 118-119, che pubblica alcuni brani della lettera.

Il prete francese prospettava pure alcune soluzioni: in primo luogo bisognava avvertire i vescovi italiani dei mali che minacciavano il clero, la nobiltà e il popolo; un opuscolo, breve, chiaro, da far leggere e spiegare alla gente durante la predica domenicale in tutte le parrocchie sarebbe stata un'arma veramente efficace, mentre per assicurarsi la fedeltà al papa, richiamandosi alle misure adottate dal re di Spagna, l'esule francese stimava necessario obbligare a giurare tutti gli ecclesiastici di non aderire mai «ni au schisme ni a l'impiété des français»¹⁰⁸. Come strategia immediata proponeva di ordinare ai vescovi di togliere, dove esisteva il pericolo di un'invasione francese, i vasi sacri, perché era dell'avviso che «laisser aux jacobins les vases sacrés c'est laisser une épée pour se égorger»¹⁰⁹. Il patrimonio della Chiesa doveva essere invece accordato a quei principi che avessero deciso di scendere in campo contro la Francia. Ma il disegno del prete emigrato andava ben oltre il progetto di stimolare un'alleanza di sovrani contro la Francia, egli si faceva sostenitore di una mobilitazione generale attraverso l'invio ai magistrati dello Stato Ecclesiastico di un editto per un arruolamento di massa; un sacrificio ritenuto sopportabile dal momento che giudicava la Francia, ma anche le forze della Coalizione, non più in grado di continuare per lungo tempo la guerra¹¹⁰. Un'operazione che prevedeva il massimo sfruttamento delle risorse umane ed economiche dello Stato, una cooperazione eccezionalmente attiva contro 'le forze del male'. Siamo all'inizio del 1794: nello stesso anno Francesco Gusta darà alle stampe il *Saggio critico sulle crociate* uscito una prima volta a Ferrara e, sempre nel medesimo anno, in seconda edizione, a Foligno per l'editore Tomassini¹¹¹.

L'idea della 'crociata controrivoluzionaria', come abbiamo visto, era nata in Francia, già due anni dopo lo scoppio della Rivoluzione, ad opera di Montlosier, ma l'autore francese non viene citato tra le fonti del Gusta, la cui opera, invece, dimostra più di un punto in comune con la lettera inviata dal prete lionese Jean Jacquet al papa.

Più dettagliato e denso di particolari, secondo lo stile dei testi della controrivoluzione cattolica, appare il quadro fornito dall'ex gesuita spagnolo Gusta per dimostrare la preoccupante difficoltà della situazione europea, definita pericolosa per tutte le classi sociali: «Or in vista di tanta crudeltà e di tanta inumanità e di tanti attentati chi non stimerà i francesi gli uomini più furiosi, i nemici d'ogni

108. AAV, *Emigrati della rivoluzione francese*, ff. 369-369v.

109. *Ibidem*.

110. *Ibidem*, «Très saint père comment entretenir une si grande armée. Saint Pontife il ne s'agit che d'un an ou l'on fera una paix [...] ou l'on extablira les choses, ni les puissances alliées ni les scélérats français ne peuvent soutenir cette guerre spendieuse, passée la présente année».

111. F. Gusta, *Saggio critico sulle crociate se sia giusta la idea invalsane comunemente e se sieno adattabili alle circostanze presenti fattovi qualche cambiamento. Seconda edizione ricorretta e accresciuta*, Giovanni Tomassini, Foligno, 1794.

classe di persone?»¹¹². Ma comune ad entrambi è la convinzione che i rivoluzionari francesi siano nemici di tutti i popoli e che era necessario quindi armarsi contro di loro per salvare non solo la religione ma anche «per la difesa del Trono». Anche per il Gusta l'armamento doveva avere carattere di massa: «Stringiamoci dunque a formare una barriera [...] Non bastano le armate ordinarie contro una straordinaria violenza, non i soliti provvedimenti contro una portentosa ferocia. E se la difesa deve farsi in proporzione dell'offesa altro mezzo non v'è che alzarsi in massa per ribattere quelle dei rivoluzionari»¹¹³.

Se per l'esule francese vescovi e preti avevano come compito principale quello di avvisare i fedeli del pericolo incombente, nel *Saggio* del Gusta, che porta come esempio le antiche crociate «bandite dagli ecclesiastici», spetta proprio ai «sacri pastori [...] di accordo colla potestà laica animare i popoli all'armamento»¹¹⁴. Il sacrificio umano ed economico, che tale armamento generale richiedeva, appariva sopportabile perché di breve durata, manifestando, anche il Gusta, la convinzione che ormai la fine della guerra fosse imminente: «Ma non può durare molto tempo un sì insolito furore; gli animi ne sono sazi e generalmente si sospira per il fine di un così grande massacro»¹¹⁵. Diversi punti in comune sembrano avere la lettera al papa del prete lionese e il *Saggio* del Gusta, anche l'affermazione che si trattava di osservazioni semplici, fatte da uomini comuni e di buon senso e non da statisti¹¹⁶; senza andare alla inutile ricerca di eventuali rapporti di subordinazione tra i due testi, possiamo solamente evidenziare una reale contaminazione tra mentalità degli emigrati e testi controrivoluzionari italiani, o viceversa, in un ambito ideale di grande interesse che sosteneva la necessità di una 'crociata' contro la Francia. Un'idea di molto peso, non tanto per gli esiti immediati che ebbe, penso per esempio alla notificazione del cardinal Busca dell'ottobre del 1796 che ordinava la formazione di un corpo di truppe volontarie o all'appello del pontefice per una «spontanea contribuzione, ossia dono gratuito»¹¹⁷, quanto piuttosto per l'affermazione e il consolidamento della nozione di 'crociata popolare' contro i francesi.

112. Ivi, p. 71.

113. Ivi, p. 79.

114. Ivi, pp. 82-83.

115. Ivi, p. 91.

116. Il prete francese scriveva: «Je suis un ignorant, mais les observations des ignorants étant simples sont quelque fois bonnes», AAV, *Emigrati della rivoluzione francese*, 8, f. 369. Il Gusta, *Saggio critico*, cit., p. 81, a sua volta affermava: «i miei riflessi, o suggerimenti altra forza non hanno, né possono avere di quella, che corrisponde ai buoni desideri di un privato, che presenta i propri lumi a seconda del bisogno, in cui ravvisa trovarsi la religione e lo stato».

117. Cfr. ASPg, *Editti e Bandi*, 46, c. 79, 8 ottobre 1796; il «dono gratuito» sollecitato poteva consistere in denaro, oro e gioielli, generi di prima necessità, cavalli e armi. Per coloro che si fossero arruolati e avessero portato con sé il cavallo era invece prevista una retribuzione giornaliera di 25 baiocchi, ivi, c. 77, 23 ottobre 1796.

Questa carica di eccezionale e diffusa partecipazione popolare sarà riproposta, soprattutto nello Stato della Chiesa, in alcuni opuscoli e poesie volgari allorché la Rivoluzione passerà le Alpi e forse è proprio in essa che vanno ricercate le motivazioni ideali della lotta armata antifrancesa, cioè le radici della componente religiosa che caratterizzò le insorgenze di fine Settecento.

Se anche prima del 1795 c'erano state richieste da parte degli ecclesiastici emigrati di ritornare in patria, sarà solo a partire da tale anno che il flusso di ritorno assumerà caratteri costanti, tanto da rendere necessaria una regolamentazione da parte delle autorità romane. Il rientro in Francia è oggetto dell'ottava circolare; in tale circostanza sarà permesso ai preti francesi di visitare Roma, seppure osservando alcune regole: gli emigrati dovevano incamminarsi verso la madrepatria a gruppi di tre, quattro o cinque, mai da soli, avendo cura di distanziare le partenze ad intervalli di almeno quindici giorni¹¹⁸.

Tuttavia la nuova impennata antireligiosa, avvenuta in Francia nell'estate del '95, bloccò temporaneamente il rientro e si dovrà giungere alla primavera del 1797, allorché il prevalere all'interno del Direttorio di un orientamento religioso tollerante e soprattutto il consolidarsi della politica italiana di Napoleone agevoleranno definitivamente la strada del ritorno. Il trattato di Tolentino indicava una Francia ormai riconciliata con la Chiesa e sarà proprio a partire dal febbraio-marzo del '97 che un gran numero di ecclesiastici prenderà la via del trasferimento in patria.

Coloro i quali furono costretti dall'età avanzata, dalle condizioni di salute o da altri impedimenti a soggiornare ancora nello Stato Pontificio sperimentarono, talvolta in maniera drammatica, il passaggio dall'atteggiamento di diffidenza e di reticenza, che fin dall'inizio aveva accompagnato il loro esilio nei domini temporali della Chiesa, all'aperta ostilità, che le vicende legate alla nascita delle repubbliche giacobine favoriva. I temi della propaganda controrivoluzionaria avevano trovato, soprattutto in ambito popolare, una dolorosa conferma, vanificando del tutto lo sforzo che era stato intrapreso, in alcuni di quei testi, di distinguere dal resto dei francesi il clero 'refrattario'; di fronte all'evenienza di ospitare nuovamente alcuni ecclesiastici transalpini il vescovo di Alatri scriveva a Roma:

l'orrore concepito dalle popolazioni di questi luoghi al nome francese fa temer tutto; è pericolosissima perciò la loro venuta e molto di più la dimora, abbenché la scelta di essi fosse la più plausibile. Il popolo non ha occhi, né mente da discernere e pone in un fascio buoni e cattivi, l'oppressione dura e lagrimevole da esso sperimentata per moltissimi mesi lo ha posto in tale costernazione e sospetto che il solo nominare quella disgraziata Nazione lo riempie di timori e può farlo passare ad atti irrimediabili¹¹⁹.

118. Cfr. ADP, *Diversa 1792 ad 1799*, II, cc. sciolte, lettera del Segretario di Stato al vescovo di Perugia, 15 aprile 1795; ma anche Picheloup, *Les ecclésiastiques français*, cit., pp. 141 e 188.

119. AAV, *Emigrati della rivoluzione francese*, 22, f. 22, 27 dicembre 1799.

Osteggiati dai loro connazionali, che con alcune disposizioni cercarono di allontanarli anche dallo Stato della Chiesa, perseguitati dalla popolazione, alcuni di essi precipitarono in uno stato di profonda indigenza e furono costretti a mendicare il pane e un tetto¹²⁰.

Sull'atteggiamento e sulle scelte politiche di coloro che, temprati dall'esperienza dell'emigrazione, tornarono in Francia è prevalsa, finora, un'interpretazione deformata dalle passioni ideologiche o sostenuta più da riflessioni di sapore psicologico che da accurate ricerche. Lo stesso Picheloup, pur ritenendo improbabile che il clero 'refrattario' sia partito gallicano e sia rientrato ultramontano, non trascura di sottolineare che esso abbia preso l'abitudine di guardare più, rispetto al passato, verso Roma, verso il papa in cui aveva individuato un padre che non abbandonava mai i propri figli¹²¹.

Una sommaria lettura della storia religiosa della Restaurazione, può indurre in effetti a tale spiegazione: da una parte la dissoluzione del progetto politico-religioso del Bonaparte e la restaurazione dell'autorità romana che facendo leva proprio sull'aumento di prestigio guadagnato durante il periodo rivoluzionario e napoleonico, a cui le vicende legate all'emigrazione avevano sicuramente contribuito, tentava di imporre il papato come guida spirituale del mondo cristiano; dall'altra l'affermarsi in Francia dell'offensiva ultramontana, con l'attestarsi, soprattutto tra il giovane clero, del principio della fedeltà alla politica pontificia anche se in contrasto con gli interessi nazionali. Ma in realtà il clero francese d'antico regime, i vescovi, scelti spesso tra gli ecclesiastici emigrati, si dimostrarono più propensi ad arginare tale attacco ultramontano e ad appoggiare piuttosto «un gallicanesimo mitigato»¹²², tradizionale in Francia, attento a non scontrarsi con un governo che favoriva apertamente la Chiesa.

120. Il 30 giugno 1799 la municipalità di Perugia respinse la richiesta di alcuni preti francesi, residenti in città, che domandavano cibo e qualche altra elemosina, la vicenda è citata in Sanna, *Episodi della Rivoluzione*, cit., p. 490 n. 2. Naturalmente è possibile immaginare i fatti più complessi e differenziati; diversi a Perugia, a Roma, diversi nel resto dello Stato di anno in anno. Cfr., per esempio, l'*Orazione ne' funerali di Pio VI*, s.e., Rimini, 1800, pp. 50-51, nella quale si parla di un prete emigrato, travestito da mendicante, aiutato a fuggire dalla popolazione e persino dai soldati francesi. La complessità dei fatti emerge del resto anche dal volume di Bourgin, *La France et Rome*, cit., in particolare p. 193, in cui si cita la lettera al vescovo di Carpentras (12 luglio 1797) con la quale si accordava al prelado il permesso di tornare nella sua patria a condizione che, scrive Bourgin, «son absence ne soit pas préjudiciable au bien public».

121. Picheloup, *Les ecclésiastiques français*, cit., p. 167.

122. Aubert, *La chiesa cattolica*, cit., p. 122.

2. La «purificazione» di Roma. Il processo a Damaso Moroni, tribuno della Repubblica (1799-1800)

La storiografia tradizionale ha insistito sull'immagine dell'esperienza repubblicana del triennio 1797-1799 come fenomeno sostanzialmente estraneo alla storia nazionale, un evento che ebbe, tutt'al più, alcuni ferventi sostenitori in settori della borghesia, della nobiltà e del clero, ma non conobbe la convinta adesione degli strati popolari; il fenomeno delle insorgenze, considerato come un moto spontaneo, scatenato dalla reazione alle continue requisizioni e ruberie dei commissari francesi ma soprattutto dalla volontà di difendere la fede dalla 'ritualità giacobina', che delineava la presenza francese come ideologica e religiosa, viene ritenuto, in questo senso, probativo. È un atteggiamento che, del resto, è dato incontrare anche in alcuni recenti studi, i quali, condotti con metodi tradizionali e soprattutto privilegiando fonti diaristiche, quasi sempre avverse alla Repubblica, oppure il giudizio degli storici italiani dell'Ottocento, largamente influenzati dalle riflessioni superficiali e talvolta deformanti del Cuoco sulla rivoluzione napoletana del 1799, contribuiscono a prolungare un approccio storiografico datato, che non aiuta il procedere della ricerca¹.

I bilanci dell'anno bicentenario della Rivoluzione francese, ormai numerosi, sono quasi tutti concordi nell'evidenziare che accanto alle interpretazioni politiche, alle commemorazioni, non sono mancati elementi per una lettura meno semplificatrice degli avvenimenti rivoluzionari. In Italia, in particolare, l'attenzione si è concentrata, da una parte, sulla circolazione delle idee e sulle riforme, per valutare poi gli effetti della Rivoluzione; dall'altra sulla burocrazia, le classi dirigenti, considerate nella loro interazione con i mutamenti sociali². La vera novità sono

1. Sulla problematicità del rapporto tra la storiografia italiana e la Rivoluzione francese cfr. F. Diaz, *L'incomprensione italiana della Rivoluzione francese*, Bollati Boringhieri, Torino, 1989, un'utile sintesi anche in C. Ghisalberti, *La storiografia italiana e la Rivoluzione francese (1789-1799). Appunti per una riconsiderazione*, in "Rassegna Storica del Risorgimento", LXXVI, 1989, pp. 3-20. Un esempio della sopravvivenza di certe espressioni storiografiche è la raccolta di saggi *Le insorgenze antifrancesi in Italia nel triennio giacobino (1796-1799)*, APES, Roma, 1992.

2. Per un panorama delle mostre, dei convegni e dell'attività di ricerca, J.-C. Waquet, *L'Italie et le bicentenaire de la Révolution française*, in "Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée", CIII, n. 2, 1991, pp. 373-380; M. Vovelle (sous la direction de), *Recherches sur la Révolution. Un bilan des travaux scientifiques du Bicentenaire*, textes rassemblés par A. De Baeque, La découverte-Institut d'histoire de la Révolution française-Société des études robespierristes, Paris, 1991. Per l'Italia, in particolare, vanno ricordati i temi affrontati in G. L. Fontana, A. Lazzarini (a cura di), *Veneto e Lombardia tra rivoluzione giacobina ed età napoleonica. Economia,*

stati, forse, gli studi sulla sociabilità; una prospettiva che, focalizzata sulle pratiche sociali, permette al ricercatore di mettere in relazione di interdipendenza, politica, cultura e religione, al fine di meglio cogliere mutamenti e permanenze³. Ma il risultato più evidente della ricorrenza del bicentenario è stato, senza dubbio, l'affermarsi di un clima storiografico nuovo; la nuova generazione di storici e di ricercatori, non polemizza più con i modelli storiografici precedenti, ha abbandonato la polemica ideologica, la storia della politica, per ricerche di 'storia locale', nella consapevolezza che gran parte della storia delle Repubbliche giacobine si giocò nel rapporto quotidiano con il territorio. Spesso, questi lavori riescono a evitare la ripetizione di modelli consunti, a collocarsi in una dimensione metodologica ampia e a recuperare i temi tradizionali, senza tuttavia indulgere nella polemica ideologica; dimostrano, al contrario, la capacità di confrontarsi con le tesi più aggiornate della storiografia internazionale e riescono a dare un contributo importante al rinnovamento della ricerca storica⁴.

Questo passaggio, che ha agevolato il tramonto della tradizionale storiografia 'rivoluzionaria', è stato reso possibile soprattutto grazie all'acquisizione di nuove fonti: inventari, guide, cataloghi, repertori delle fonti archivistiche e delle fonti a stampa hanno portato alla luce e sistemato una mole impressionante di documenti che lentamente fanno emergere elementi in grado di abbozzare una nuova storia della Rivoluzione⁵. Uno dei contributi più interessanti, almeno per gli studiosi

territorio, istituzioni, Laterza, Roma-Bari, 1992; G. De Rosa, F. Agostini (a cura di), *Vita religiosa e cultura in Lombardia e nel Veneto nell'età napoleonica*, Laterza, Roma-Bari, 1990; A. Cestaro, A. Lerra, *Il Mezzogiorno e la Basilicata fra l'età giacobina e il decennio francese*, 2 voll., Ossana, Venosa, 1992; L. Fiorani (a cura di), *La Rivoluzione nello Stato della Chiesa 1789-1799*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa, 1997.

3. Per l'applicazione della categoria della sociabilità agli studi storici cfr. alcuni dei saggi presentati in "Dimensioni e problemi della ricerca storica", 1, 1992, in particolare M. Agulhon, *La sociabilità come categoria storica*, pp. 39-47; M. Formica, *Forme di sociabilità politica nella Repubblica Romana del 1798*, pp. 73-88. Molto interessanti, in questo senso, appaiono i saggi pubblicati sul fascicolo della rivista "Archivi e Cultura", XXIII-XXIV, 1990-1991, *La Repubblica romana tra giacobinismo e insorgenza 1798-1799*.

4. Cfr. l'Introduzione di F. Pitocco a *La Repubblica romana*, cit. pp. 9-11, inoltre M. Tosti, *La Rivoluzione francese nello Stato della Chiesa: mutamenti e permanenze*, in "Studia Picena", 55, 1990, pp. 207-233.

5. Ricordo solo, in questa sede, V. Cremona, R. De Longis, L. Rossi (a cura di), *Una nazione da rigenerare. Catalogo delle edizioni italiane 1789-1799*, Vivarium, Napoli, 1993; *La Rivoluzione francese (1787-1799). Repertorio delle fonti archivistiche e delle fonti a stampa conservate in Italia e nella Città del Vaticano*, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Ufficio Centrale per i Beni Archivistici, Roma, 1991: vol. I, P. Carucci, R. Santoro (a cura di), *Le fonti archivistiche*, e II, A. Groppi (a cura di), *Le fonti a stampa*; G. Benassati, L. Rossi (a cura di), *L'Italia nella Rivoluzione 1789-1799*, Grafis, Casalecchio di Reno, 1990.

della Repubblica Romana, è, senza dubbio, l'inventario del fondo *Giunta di Stato (1799-1800)*, conservato presso l'Archivio di Stato di Roma⁶.

Il tribunale della Giunta di Stato, istituito dal governo provvisorio allorché le istituzioni repubblicane, alla fine di settembre del 1799, furono travolte dai soldati della seconda coalizione, aveva lo scopo di «vegliare sopra quelli che, nemici essendo dello Stato, ne turbano la tranquillità ed il buon ordine e per punirli con quella giusta severità che loro corrisponde»; come è stato osservato, questa formula ambigua si prestava a interpretazioni diverse e nascondeva, in realtà, l'intento di colpire coloro che si erano compromessi con la Repubblica⁷.

Dalle carte del tribunale, in particolare dagli interrogatori, emerge il «vissuto quotidiano di centinaia di persone, lontane dalle cronache ufficiali, ma coinvolte, a vari livelli, nell'esperienza giacobina»⁸. Affiora, in particolare, la realtà della 'provincia', con possibilità, in alcuni casi, di allargare le conoscenze circa la presenza di opinioni favorevoli ai francesi prima dell'arrivo delle armate rivoluzionarie; le notizie più dettagliate sui giacobini di provincia si ricavano dai processi di quei protagonisti che si trovavano, avendo ricoperto incarichi istituzionali, a Roma, oppure che si erano rifugiati nella capitale per sfuggire agli insorgenti e furono arrestati in virtù degli editti contro i forestieri⁹.

6. Sulla giurisdizione della Giunta e sulla sua attività esisteva già il lavoro di M. C. Buzzelli Serafini, *La reazione del 1799 a Roma. I processi della Giunta di Stato*, in "Archivio della Società romana di Storia patria", XXII, 1969, pp. 137-211, di recente, nell'ambito di una più ampia ricerca sul giacobinismo romano, si è pervenuti a una schedatura del fondo; i risultati sono stati un saggio curato da M. Cattaneo, M. P. Donato, F. R. Leprotti, L. Topi, *"Era feroce giacobino, uomo ateo e irreligioso". Giacobini a Roma e nei Dipartimenti nei documenti della Giunta di Stato (1799-1800)*, in "Ricerche per la storia religiosa di Roma", 9, 1992, pp. 307-382 (numero monografico curato da L. Fiorani, *"Deboli progressi della filosofia". Rivoluzione e religione a Roma, 1798-1799*), che presenta le schede prosopografiche degli inquisiti; L. Topi (a cura di), *Giunta di Stato (1799-1800). Inventario*, in *La Repubblica romana* cit., pp. 167-260.

7. Cattaneo, Donato, Leprotti, Topi, *"Era feroce giacobino"*, cit., pp. 307-308. La Giunta cessò la propria attività il 31 ottobre 1800, in seguito all'amnistia concessa da Pio VII.

8. Ivi, p. 309.

9. Ivi, p. 311, dove, alla nota 14, viene specificato che: «per forestieri si intesero, generalmente, coloro che non erano nati a Roma, sebbene l'interpretazione piuttosto elastica di questa norma da parte delle diverse autorità diede origine a confusione». In virtù delle disposizioni vennero allontanati tutti i «forestieri» che non ottennero uno speciale permesso, «indipendentemente dal loro atteggiamento verso la Repubblica»; circostanza che suscita indubbiamente alcuni problemi di interpretazione, non tutti gli stranieri potevano considerarsi giacobini, e che porta, giustamente, gli autori a inserire nelle liste dei giacobini solo coloro «che avevano svolto attività di propaganda e di sostegno alla Repubblica». Parimenti opportuno mi pare il criterio adottato nell'uso del termine 'giacobino', cioè nell'accezione tradizionale, formulata da Giuntella e da Vaccarino, di collaboratore o simpatizzante dei francesi, interessato dalle nuove idee ma alieno da qualsiasi concetto di estremismo rivoluzionario, ivi, p. 310.

Tra essi troviamo anche il canonico perugino don Damaso Moroni, ex tribuno della Repubblica, arrestato il 1° dicembre 1799, nei pressi di una «vigna», cioè in una casa di campagna, posta fuori Porta S. Lorenzo, dove si era rifugiato alla fine di ottobre, dopo cioè che era stata emanata la legge che obbligava tutti gli stranieri a allontanarsi da Roma. Moroni infatti non volle rientrare a Perugia, dove poteva incorrere «in qualche pericolo» e, nella campagna romana, si sentiva abbastanza sicuro; conosceva in dettaglio il contenuto della convenzione del settembre 1799, sottoscritta anche dal re di Napoli Ferdinando IV, incaricato della tutela della Suprema Giunta di Governo, e che prevedeva, tra l'altro, la resa da parte dei francesi, a condizione che agli stessi venissero lasciate le armi e che ai giacobini romani fosse concesso di partire insieme ai francesi.

Nel caso invece i patrioti avessero preferito restare a Roma sarebbe stata loro garantita l'impunità per gli atti compiuti durante la Repubblica¹⁰.

Di fatto, come è stato sottolineato, la convenzione, pur influenzando sul comportamento del tribunale, fu spesso elusa; più volte, in virtù delle varie competenze del tribunale, «molti dei sospetti vennero arrestati con accuse pretestuose o comunque di scarso peso politico, per essere poi processati per il loro passato giacobino». Le domande dei giudici tendevano sempre a accertare i trascorsi politici degli imputati¹¹.

Al Moroni venne formulata l'accusa di «complotto», con riferimento alle simpatie filofrancesi rivelate prima dell'instaurazione della Repubblica, con l'aggiunta di «comportamento repubblicano», manifestato nella partecipazione alle cerimonie e alle feste e nell'aver pronunciato discorsi patriottici di intonazione repubblicana. Ora, dal momento che l'attività politica svolta durante la Repubblica, era, secondo la convenzione, non perseguibile, le accuse rivolte al Moroni, come a tanti altri protagonisti dell'esperienza repubblicana, rappresentano per i giudici della Giunta un modo per colpire personaggi in vista del giacobinismo romano, altrimenti immuni. Studiare il caso del Moroni appare interessante proprio per rendere evidente la strategia del tribunale nel formulare i capi d'accusa¹².

10. Ivi, p. 320.

11. *Ibidem*, gli autori riescono anche a far emergere la misura dell'elusione della convenzione, evidenziando, in una tabella, che ben 49 degli imputati, più del 10% degli arrestati, avevano rivestito cariche nel periodo repubblicano.

12. Le carte processuali relative a Damaso Moroni sono conservate, come abbiamo detto, presso l'Archivio di Stato di Roma, nel fondo *Giunta di Stato (1799-1800)* (d'ora in avanti ASR, *GdS*), b. 3, fasc. 50; per una dettagliata descrizione del fascicolo, che contiene anche le carte dell'imputato Pietro Antonio Masi, arrestato insieme al Moroni, cfr. Topi, *Inventario*, cit., p. 186. Un primo, rapidissimo, esame dei documenti contenuti nel fascicolo in D. Armando, «*La vertigine nel chiostro*». *Gli scolopi romani nella crisi giacobina*, in Fiorani (a cura di), «*Deboli progressi*, cit., pp. 245-304, 296.

Damaso Moroni, nominato canonico dal vescovo di Perugia, mons. Alessandro Maria Odoardi, era professore di civilistica all'Ateneo perugino e giudice della Rota; fu l'unico dei canonici a aderire al governo repubblicano; il capitolo della cattedrale appare, infatti, l'istituzione ecclesiastica che meno riesce a adeguarsi alla nuova situazione politica essendo un ambiente in cui si concentra una forte presenza del patriato cittadino, ancora chiuso, alla vigilia della tempesta rivoluzionaria, nella difesa di una posizione di privilegio che il nuovo regime apertamente contesterà¹³. Già prima dell'arrivo dei francesi, il canonico Moroni aveva avuto dissidi e difficoltà nell'ambito del capitolo; in particolare, negli anni 1793-1794, una lunga controversia lo vide impegnato nella difesa dell'incarico di Rettore del Collegio della Sapienza Nuova, un ruolo contestato a causa dei suoi metodi di insegnamento, per «il disordine, la scostumatezza, l'irreligione, l'anarchia» che la sua reggenza aveva provocato.

L'accusa più aspra rivolta al Moroni fu quella di aver iniziato gli studenti «alle grazie della lingua francese»: «tra vicendevoli amplessi e teneri baci si iniziavano alle grazie della lingua francese di cui egli si creò maestro e quest'era la ripetizione di Istoria e di Lingua».¹⁴ Stando a questi precedenti, si può ritenere che l'attiva partecipazione del canonico Moroni al processo di democratizzazione di Perugia fu convinta, nonostante che durante il primo interrogatorio affermò di essere stato scelto «dalli stessi perugini» e che, la sua presenza a Roma, dopo tre mesi, era stata opera di Antonio Brizi, «senza che il medesimo avesse spiegato per quale oggetto»¹⁵. Ottenuta la licenza del vescovo Odoardi, giunse a Roma, dove venne eletto tribuno; appena ricevuta la nomina ebbe cura di recarsi dal Delegato apostolico, mons. Michele Di Pietro, «per ottenere [...] la licenza» e successivamente da mons. Gabrielli, Segretario della Congregazione del Concilio, dal quale, «dopo vari congressi», ricevette l'autorizzazione di assumere l'incarico¹⁶.

13. Cfr. L. Proietti Pedetta, *Il ruolo dei canonici del Duomo di Perugia nel '700: nella Chiesa e nella società cittadina*, in *Una città e la sua cattedrale: il Duomo di Perugia*, Edizioni chiesa San Severo a Porta Sole, Perugia, 1992, pp. 441-452.

14. M. Tosti, *Vescovo, capitolo e società cittadina di fronte alla Rivoluzione (Perugia, 1789/1799)*, in *Una città*, cit., p. 466.

15. ASR, *GdS*, b. 3, fasc. 50, c. 7. Antonio Brizi, nato a Perugia nel 1753, fece parte della nuova municipalità perugina; inviato a Roma, come delegato della città, alla festa della federazione, fu nominato senatore e partecipò con assiduità ai lavori dell'assemblea. Nell'attività svolta si mostrò tra i più moderati, intervenne in molte occasioni in favore di chiese e conventi di Roma e di Perugia, tanto che, alla fine dell'esperienza repubblicana, la Giunta di Stato dichiarò che il Brizi aveva ben meritato della religione e dello Stato e, siccome aveva seguito le truppe transalpine, poté ritornare a Perugia e continuare a esercitare la professione legale; cfr. L. Gennari, *Brizi Antonio*, in *DBI*, ad vocem, I. Grassi, *Del Dipartimento del Trasimeno e del suo rappresentante Antonio Brizi, senatore e console della Repubblica Romana (1797-1800)*, in "Archivio Storico del Risorgimento Umbro", V, I, 1909, 1, pp. 11-31 e 2, pp. 123-139.

16. ASR, *GdS*, b. 3, fasc. 50, cc. 7v e 8r.

In qualità di tribuno per il Dipartimento del Trasimeno, partecipò attivamente alle Assemblee della Repubblica, fu membro di numerose commissioni di studio e promotore di varie mozioni; in particolare partecipò ai lavori della commissione incaricata di riesaminare i contratti d'enfiteusi e d'affitto dei Beni nazionali, stipulati dal passato governo e di quella che esaminò il progetto per l'abolizione dei 'fidecommessi' e delle 'primogeniture'. Durante i lavori dell'Assemblea, nella seduta del 10 aprile 1798, propose che il Consolato provvedesse a assicurare «la pubblica fede rapporto alle cedole e moneta erosa rimasta in corso, onde evitare la penuria de' viveri» e intervenne sul progetto di organizzazione della guardia nazionale, auspicando l'esenzione per i maestri e i chirurghi¹⁷.

A Roma seguì le alterne vicende della Repubblica: non si allontanò dalla città durante la prima invasione delle truppe napoletane (novembre-dicembre 1798), recuperò, successivamente, la carica fino al definitivo tramonto delle istituzioni repubblicane nel settembre 1799; tuttavia, già dal mese di giugno, il generale francese aveva sospeso tutte le autorità costituite, compresi i tribuni. L'ex tribuno Moroni, infatti, già alla fine di giugno era rientrato a Perugia; qui si trattenne una quindicina di giorni, trascorsi i quali tornò a Roma dove, il 1° dicembre, fu arrestato¹⁸. Al momento della carcerazione dichiara 37 anni e di non aver mai avuto «alcun intrigo con la giustizia»; giudicava l'arresto, effettuato congiuntamente a quello dell'ex tribuno Pietro Antonio Masi, ospite nella medesima casa di campagna, «unicamente seguito per non essere partito a secondo dell'Editto»¹⁹.

All'atto della cattura gli vennero sequestrati numerosi documenti che Moroni si affrettò a proclamare «inservibili, o siano cartacce [...] già destinate allo spur-

17. Tosti, *Vescovo*, capitolo, cit., p. 466.

18. L'arresto fu eseguito nell'abitazione di Margherita Fedeli, cugina del Moroni: «Mi ritirai in detta vigna per la raggiane che non potei ottenere il Passaporto e perché l'Editto parlando unicamente di Roma, ero nella lusinga che bastasse sortire dalla medesima per essere sicuro». Era intenzione del Moroni recarsi poi a Tivoli e tenersi così lontano da Perugia dove «non militava la capitolazione fatta in Roma, di modo che essendo stato io uno de' membri dell'autorità costituita, potevo incorrere in qualche pericolo, come di fatto lo erano incorsi molti altri che avevano in pari guisa di me avuto delle cariche, rilevandosi tutto ciò chiaramente dalle lettere ritrovatemi nell'atto del mio arresto e scritte da un certo Giuseppe Alborghetti, che fin dallo scorso ottobre si portò in Perugia ove è stato da me incaricato di molti affari avendo conosciuto il medesimo in Roma, con aver perinteso che il medesimo fosse stato o segretario o prosegretario del Ministro di Guerra», ASR, *GdS*, b. 3, fasc. 50, cc. 9-10r.

19. *Ibidem*, c. 10v. Antonio Pietro Masi, legale, nato a Ceccano, aveva 43 anni e era insignito degli ordini minori. Venuto a conoscenza, attraverso un domestico del Moroni, del luogo dove si era rifugiato, cinque o sei giorni prima dell'arresto, si presentò dal medesimo, pregandolo di dargli ospitalità; Masi, infatti, afferma Moroni, «non voleva rimpatriare, sul timore di avere qualche affronto, finché non si fossero accomodate le cose»; sul Masi: Cattaneo, Donato, Leprotti, Topi, *Era feroce giacobino*, cit., p. 348.

go»²⁰. Di parere diverso era invece il birro Vincenzo Petroli che dopo aver chiuso e sigillato le carte sequestrate a Moroni e Masi, nell'inviarle a mons. Barberi si premurava di avvisare di «vigilare attentamente» nell'atto di aprire i sacchi contenenti i documenti poiché – scriveva – «ho per sicuro che nelle carte appartenenti al Moroni ve ne debbono essere de' pregiudizievoli»²¹. Anche Moroni, successivamente, ammetterà l'ambiguità di due dei documenti sequestrati; in un caso si trattava di un discorso, recitato all'Istituto nazionale, nel quale veniva sviluppata la tesi della «distinzione fra la Repubblica Romana antica e la Francia» del tempo; il suo contenuto, dichiarò Moroni, «qualora vi sia qualche proposizione che possa mal risuonare al orecchio, deve donarsi al tempo in cui si scriveva»²².

Più complessa, e tutto sommato meno credibile, almeno per il tribunale, appare la sua testimonianza sull'altro documento compromettente sottoposto a sequestro. Si tratta di un'orazione in lingua latina, *Oratio ad petendam libertatem in Capitolio*, un testo giudicato blasfemo, scritto certamente dal Moroni, contenente proposizioni «erronee» o contrarie «al Sommo Pontefice» oltre a notizie positive e propizie circa le armate francesi²³. Il processo, cui fu sottoposto l'ex tribuno perugino, può essere compendiato in tre fasi; dal giorno dell'arresto fino alla fine del mese di dicembre il dibattito è incentrato da parte dell'accusa a dimostrare che il Moroni è l'autore dell'orazione latina, da parte dell'imputato a negare e controbattere tale tesi, giurando che il testo, scritto di suo pugno, altro non era che la trascrizione di un discorso, «compiato» in una lettera anonima, ricevuto dal Moroni dieci o quindici giorni prima del suo arresto e che, «dubitando che fosse il prodotto di qualche macchina che si andava macchinando», contro di lui, dai suoi nemici, «de quali – disse – non ero scarso», aveva distrutto non senza però prima averlo imparato a memoria e trascritto per tentare di risalire, attraverso lo stile, al vero autore²⁴. Dopo vari tentativi, non essendo riuscito nel proposito, aveva gettato l'orazione tra le carte da bruciare, dove appunto i soldati l'avevano recuperata. I giudici della Giunta ritennero del tutto inverosimile il racconto del Moroni; consideravano, in particolare, quasi impossibile imparare a memoria un'orazione, dallo stesso imputato definita «lunga e difficile», e poi trascriverla. Anche se il Moroni tentò di spiegare ai giudici che era dotato di «buona memoria» e che aveva trascritto l'orazione latina non parola per parola ma «a senso», potendo così, con facilità, «riunirla insieme» ricordandosi «de' fatti precisi che la medesima conteneva», i giudici, dopo il primo interrogatorio, erano convinti

20. ASR, *GdS*, b. 3, fasc. 50, c. 11v.

21. *Ibidem*, c. 1, lettera di Vincenzo Petroli a mons. Giovanni Barberi, 12 dicembre 1799.

22. *Ibidem*, c. 12r.

23. Cattaneo, Donato, Leprotti, Topi, *Era feroce giacobino*, cit., p. 350.

24. ASR, *GdS*, b. 3, fasc. 50, cc. 12v-13r.

che l'imputato fosse il vero l'autore dell'orazione e che, di conseguenza, avesse violato la legge.

Da questa prima parte del dibattimento Moroni esce consapevole della debolezza delle sue argomentazioni difensive e della determinazione della Giunta di condannarlo; si apprestò perciò a preparare una difesa molto più realistica e suffragata da prove e testimonianze. Per prima cosa asserì di aver abbozzato una risposta all'orazione blasfema, pure in lingua latina, incentrata, al contrario, a esaltare i mali e le calamità portate dai francesi, gli scandali e le perversità perpetrate. Chiese di poter sottoporre la sua risposta «al giudizio della Chiesa e del Governo», per verificare se vi era «qualche cosa in contrario allo spirito dell'uno e dell'altro»²⁵.

In secondo luogo sottolineò il profondo turbamento conseguente al ricevimento dell'anonima lettera, uno stato d'animo testimoniato dal Padre curato e dal Padre abate di S. Lorenzo fuori le Mura e dall'abate di S. Agnese fuori le Mura, dove, durante il soggiorno, Moroni più volte si era recato a Messa; in diverse occasioni era stato invitato anche a pranzo e a cena, trattenendosi poi a colloquiare. Tutti i testimoni furono concordi nel dichiarare l'attaccamento del Moroni alla religione; in particolare il Padre curato di S. Lorenzo affermò che: «tanto dall'esemplarità con cui stava alla Messa, quanto dalle confabulazioni avute ho arguito che il medesimo è molto attaccato alla Nostra Santa Religione Cattolica». Circa i francesi, continuò il teste, «disapprovava moltissimo la loro condotta, limitandosi a dire che se si potesse dare un buon governo repubblicano sarebbe esso preferibile a qualunque altro governo»; tuttavia quello instaurato dalle armate francesi, concluse, era giudicato dall'ex tribuno, «contrario alla Religione, perché non riconosceva il Culto né rispettava i Ministri»²⁶.

25. Con decisione, l'ex tribuno ribadisce i suoi sinceri sentimenti a favore della religione, «l'attaccamento» al Sommo Pontefice e alla Chiesa, sottolineando che il suo impegno nelle istituzioni repubblicane era stato sempre ispirato, con energia, «a favore della Cattolica [...] Religione», *ibidem*, cc. 22v-23 e 29v.

26. Tutti i testimoni confermarono la deposizione del Moroni, in particolare il curato della chiesa di S. Lorenzo, affermò che avendolo un giorno invitato a pranzo lo trovò «afflittissimo», tanto che «neppure curava di mangiare»; seppe allora che il motivo di tale turbamento era una lettera anonima giudicata dallo stesso Moroni, «empia, detestabile ed anticattolica». Il testimone non fu in grado di confermare tuttavia se l'imputato avesse poi bruciato quell'orazione; disse soltanto che, al momento dell'arresto del Moroni e del Masi, chiamato a verificare il «sigillamento» delle carte, vide tra esse pure l'orazione ma non poté giudicare se fosse l'originale o una copia, non conoscendo la calligrafia del Moroni. Anche l'abate di S. Agnese, presente al sequestro e al «sigillamento» delle carte, testimoniò che esse si trovavano «nella stanza dell'abitazione di detta vigna ed in quella precisamente ove era il camino»; non fu in grado però di specificare da dove i soldati le avessero prese, né sapeva dove il Moroni era solito conservarle, poiché, affermò, «mai prima l'avevo vedute, nonostante fossi solito talvolta di portarmi alla abitazione della detta vigna». Confermò di aver visto un giorno il Moroni, di solito di «umore disinvolto», assai turbato ma di aver appreso il motivo del turbamento da altri; considerava tuttavia l'ex tribuno «un uomo onesto» e

Dopo l'acquisizione di queste autorevoli testimonianze, risultò difficile, per la Giunta, che anche grazie all'avvocato difensore, l'ex gesuita Agostino Valle, non derogò mai eccessivamente da un'impostazione decisamente garantista, condannare Damaso Moroni. Fu condannato invece Pietro Antonio Masi, mentre per Moroni si venne alla deliberazione di proseguire il processo. Si accede così alla seconda fase del dibattimento, in tutto dura una decina di giorni (dal 1° al 10 gennaio 1800). Giorni decisivi per la difesa del Moroni, non a caso fu proprio l'imputato, carcerato a Castel S. Angelo, a sollecitare i giudici del tribunale per una nuova audizione, dovendo aggiungere, è scritto negli atti, «talune circostanze tutte tendenti a dimostrare [...] attaccamento alla Religione e al Sovrano»²⁷.

Damaso Moroni, in carcere, sembra definitivamente comprendere che non era stato arrestato per aver violato l'editto sui forestieri, ma in conseguenza della sua partecipazione, da protagonista, alla vita della Repubblica Romana: afferrò definitivamente che ciò che i giudici della Giunta volevano condannare era il suo passato politico. La sua difesa divenne allora una lunga chiamata di correità, un lucido e documentato coinvolgimento nella sua vicenda personale di personaggi in vista della Curia romana. Cominciò con il canonico Degli Oddi, chiamato a testimoniare sull'opposizione decisa condotta dal tribuno Moroni a un editto, voluto fortemente da Claudio Della Valle, che rimetteva la nomina dei parroci all'autorità civile; proseguì con mons. Connestabili, in grado, per i «frequenti colloqui» che ebbe con l'imputato, di testimoniare la correttezza del suo pensiero e del suo comportamento; si appellò, infine, a mons. Gabrielli, Segretario del Concilio, fu proprio lui a suggerire al Moroni di accettare l'incarico di tribuno poiché, insinuò il prelado, «era bene che fra le autorità costituite vi fossero de soggetti che avessero a cuore la Religione ed il Sovrano»²⁸. Tuttavia mons. Gabrielli viene chiamato a testimoniare soprattutto circa «i discorsi reiterate volte tenuti» con il Moroni «perché ritornasse il Santo Padre e quali fossero i mezzi che dovevano tenersi, fra quali si pensava ad un Concilio Generale, ed io stesso - asserì l'ex tribuno - presi l'assunto di farne la proposta in Tribunato qualora la Spagna ne avesse [...] avviata l'istanza»²⁹.

La circostanza riferita appare importante, non solo perché suffragata da una lettera scritta dal Moroni, nel maggio del '98, al vescovo Odoardi e nella quale, appun-

testimoniò pure di averlo sentito lodare «l'odierno governo» e detestare «altamente il passato»; andava anche dicendo, concluse l'abate, che «in Tribunato [...] veniva riguardato come troppo religionario», *ibidem*, cc. 30-41v.

27. Ivi, c. 43v.

28. Il testo integrale della lettera del Moroni al vescovo di Perugia Odoardi è in Tosti, *Vescovo, capitolo*, cit., p. 469, sui progetti conciliari cfr. D. Menozzi, *Cultura, religione e rivoluzione nello Stato della Chiesa. Orientamenti della ricerca*, in Fiorani (a cura di), *Deboli progressi della filosofia*, cit., p. 40.

29. *Ibidem*, cc. 44v-46v.

to, il canonico perugino sottolinea la necessità, condivisa anche da alcuni prelati, di un Concilio quale «mezzo più forte» per rispondere alla «variazione politica» ma anche perché, in linea generale, è una nuova conferma che l'atteggiamento della corte papale di fronte alla Rivoluzione, forse troppo a lungo ritenuto compatto nello schierarsi in maniera intransigente e univoca rispetto a quel grande mutamento, fu in realtà articolato e variegato. Anzi il tema della coscienza di un Concilio, come è stato sottolineato, appare quasi la nuova frontiera con cui deve misurarsi la storiografia. L'appello a un Concilio generale, nato tra alcuni emigrati, trova corrispondenza non solo nelle tesi dei costituzionali, convinti della necessità di restituire una struttura sinodale a tutte le istanze decisionali della Chiesa, ma è vista con favore anche in ambienti italiani, sostenitori di una riforma della Chiesa e di un Concilio come via per la soluzione dei problemi emersi in seguito al mutamento rivoluzionario.³⁰

Le deposizioni scritte, inviate al tribunale da parte dei testimoni, chiudono la seconda fase del processo; Moroni non viene condannato e il dibattito è sospeso.

Si giunge così alla terza e ultima fase del processo, quella in cui la Giunta vuole accertarsi dei trascorsi politici dell'imputato e acquisisce, tra gennaio e marzo, le carte del processo contro il Moroni tenuto presso il tribunale della Consulta di Perugia. Passano circa tre mesi durante i quali i giudici hanno buon gioco nel recuperare proclami, lettere, circolari, firmate dal Moroni in qualità di membro della Municipalità di Perugia; riescono perfino a ottenere la testimonianza di un «coquisito», tale Stefano Ricci; un giacobino «pentito» che giura che il Moroni «era uno dei partitanti repubblicani prima della mutazione» del governo pontificio³¹.

Tutte le altre testimonianze contro il Moroni risultano anonime, circostanza per la quale il giudice di Perugia si scusa con il presidente della Giunta, avvisandolo che questi erano gli ordini del conte della Gherardesca, Commissario Imperiale, che non desiderava «ulteriori inconvenienti» e per questo aveva deciso che «nel darsi la copia delle risultanze contro gl'inquisiti per la difesa debbano occultarsi li nomi dei testimoni»³². Una situazione di emergenza, certo non priva di equivocità, nella quale tuttavia sarebbe sbagliato vedere solo una volontà persecutoria

30. *Ibidem*, cc. 44v-45r.

31. L'interrogatorio di Stefano Ricci, «uno de' capi della cospirazione contro il governo del Papa», secondo il tribunale perugino, venne effettuato il 30 dicembre 1799; alla domanda se conoscesse «altri amici patriotti» prima dell'avvento dei francesi, in relazione a alcune lettere allegate agli atti del processo, rispose: «Sì Signore, avendo fatta matura riflessione, posso dire che fra le amiche ed amici patriotti, ai quali abbiano relazione le suddette lettere, sono in quanto alle donne N.N., che nomina. Gli amici poi erano anche il canonico Moroni», ASR, *GdS*, b. 3, fasc. 50, c. 54v.

32. Ivi, c. 50r, lettera di Raimondo Modesti a Giacomo Giustiniani, 22 marzo 1800, il Modesti era uno dei tre giudici criminali, provenienti da Foligno, nominati dalla deputazione provvisoria per processare i responsabili di 'giacobinismo', cfr. M. L. Cascella, *La reggenza imperiale a Perugia tra esperienza giacobina e restaurazione pontificia (1799-1800)*, in "BDSPU", XCII, 1995, p. 168.

e quindi l'intenzione di costruire in modo artificioso le prove. In realtà, dopo la fine dell'esperienza repubblicana, nello Stato c'era una forte volontà di mettere fine alla spirale di violenze, soprattutto in provincia dove, spesso, al fatto politico si sovrapponevano risentimenti antichi e faide familiari³³.

Le accuse al Moroni presenti nelle carte perugine sembrano riecheggiare, a distanza di qualche anno, quelle mossegli prima dell'invasione francese: in particolare la conoscenza della lingua francese lo rende persona oltremodo sospetta, in grado di leggere e tradurre i «fogli francesi» ai suoi amici, Cocchi, Mezzanotte, Danzetta, Torelli, tutti inquisiti per «giacobinismo». Nelle carte processuali perugine si insiste anche sulle simpatie repubblicane manifestate dal Moroni prima dell'arrivo dei francesi; un testimonio, che aveva qualche volta frequentato la casa del canonico, giura di averlo sempre considerato «molto portato per il governo repubblicano e contrario al governo pontificio e monarchico»³⁴.

Nell'ultima fase del processo emerge abbastanza chiaramente la strategia della Giunta: il ricorso al passato remoto della vita dell'imputato altro non si configura se non come il tentativo di colpirlo sul piano morale, con l'intento di svalutare il contenuto politico della sua azione. Anche in questo caso appare evidente la volontà di ricollegarsi ai temi della campagna antifrancese, ridestando nell'opinione pubblica, nella popolazione, quei sentimenti di paura e di rifiuto delle nuove idee, lungamente e capillarmente propagandati nei territori dello Stato negli anni immediatamente successivi allo scoppio della Rivoluzione in Francia³⁵.

Del tutto inutili appaiono, di conseguenza, le argomentazioni difensive del Moroni: ormai il ragionamento dei giudici della Giunta si inquadra in un ambito strettamente religioso e spirituale; lo scontro si sposta dal piano politico-sociale

33. A Perugia, per esempio, il generale Schneider, comandante dell'armata austro-aretina, fu costretto a pubblicare un editto che proibiva arresti arbitrari, alimentati solamente da spirito di vendetta. Nel territorio si verificarono numerosi episodi di requisizioni arbitrarie, di saccheggi di case di proprietari sospettati di essere giacobini; molti commercianti, in città, furono costretti a chiudere la bottega e a fuggire per il timore di vendette, cfr. *ivi*, pp. 166-167.

34. Un'inclinazione, del resto, mai risolutamente rinnegata dal Moroni che rispondendo alla domanda del giudice dichiarò: «Ci voleva così poco per desiderare la venuta de Francesi e la mutazione del governo monarchico in repubblica per la ragione fortissima, nota a chiunque abbia letto qualche cosa nell'Istoria, che quando una Nazione è predominata dall'altra è sempre la schiava di quella che la domina», ASR, *GdS*, b. 3, fasc. 50, c. 65r.

35. Cfr. Cattaneo, Donato, Leprotti, Topi, *Era feroce giacobino*, cit., pp. 322-323, sui temi della propaganda controrivoluzionaria *Le dolci catene. Testi della controrivoluzione cattolica in Italia*, raccolti e presentati da V.E. Giuntella, Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, Roma, 1988, in particolare pp. VII-XXIV; relativamente all'Umbria, dove agivano le due importanti tipografie di Sgariglia a Assisi e di Tomassini a Foligno, cfr. M. Tosti, *Gli "Atleti della Fede": emigrazione e controrivoluzione nello Stato della Chiesa (1792-1799)*, in D. Menozzi (a cura di), *La Chiesa italiana e la Rivoluzione francese*, EDB, Bologna 1990, pp. 254 e segg.

a quello teologico. Moroni, che era anche professore di diritto civile, intuì benissimo, alla fine, la vera natura del processo e la sua difesa si attestò nel ribadire di non aver mai desiderato la distruzione del governo pontificio e soprattutto nel far ricorso, come avevano fatto tanti vescovi, ai passi paolini per giustificare il coinvolgimento nell'esperienza repubblicana, affermando che sempre si era «fatto in dovere di obediare, secondo il precetto di S. Paolo, alle legittime potestà»³⁶.

Ma non fu sufficiente a salvarlo; anche l'ex tribuno venne condannato all'esilio da Roma e dal suo distretto³⁷.

A guardar bene, anche la pena è indicativa dell'atteggiamento processuale della Giunta: l'esilio non servì solo a allontanare i soggetti politicamente pericolosi, non appare solo strumento politico, fu, in fondo, il simbolo della volontà di «purificare» Roma.

36. ASR, *GdS*, b. 3, fasc. 50, c. 68v, sulle diverse posizioni dei vescovi italiani D. Menozzi, *I vescovi dalla Rivoluzione all'Unità. Tra impegno politico e preoccupazioni sociali*, in M. Rosa (a cura di), *Clero e società nell'Italia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 1992, pp. 125-180: 129-140.

37. Assai significativo, al fine di delineare complessivamente la figura del Moroni, risulta ricordare l'amicizia che, negli anni della Restaurazione, lo legò a Francesco Guardabassi, guida della *Giovine Italia* a Perugia e fervente divulgatore delle idee mazziniane. Al Guardabassi il Moroni affidò pure l'amministrazione e la vigilanza di un podere che l'ex tribuno possedeva in località Bruna, nel contado perugino. Le rare volte che Moroni decideva di tornare in patria bramava stare insieme al Guardabassi: «Questa estate vorrei passarci qual tempo con voi e con la vostra famiglia, stroloquando e filosofando: la vostra amicizia più di tutto mi ritira in Perugia», scrisse nel dicembre del 1825; ma quello che sembra più di tutto appassionarlo e trascinarlo è la ricerca incessante della giustizia: nel luglio del 1836, sempre in una lettera a Guardabassi, comunicando l'esito negativo di un processo, scrisse che avrebbe ritardato «per qualche giorno» la partenza per Perugia in quanto era necessario «riparare alla sconfitta [...] e prepararsi a combattere con vigore l'ingiustizia e la prepotenza». Le lettere di Damaso Moroni a Francesco Guardabassi sono conservate in Archivio di Stato di Perugia, Archivio Guardabassi, *Corrispondenza*, b. 18, I-P; su Francesco Guardabassi, F. Della Peruta, *Mazzini e i rivoluzionari italiani. Il "partito d'azione" 1830-1845*, Feltrinelli, Milano, 1974, pp. 140-141; U. Bistoni, P. Monacchia, *Due secoli di massoneria a Perugia e in Umbria (1775-1975)*, Volumnia, Perugia, 1975.

3. Rigenerazione o Risorgimento? Giacobini e moderati tra Rivoluzione e Restaurazione

Affrontare il tema delle origini del Risorgimento mettendo a confronto i termini «Rigenerazione» e «Risorgimento», può suscitare, a prima vista, qualche perplessità. Rigenerazione, termine chiave del discorso rivoluzionario, fu la locuzione che, creata nella letteratura che accompagnò in Francia la convocazione degli Stati Generali, divenne, a poco a poco, sinonimo di un programma che aspirava a creare un «popolo nuovo»¹. In questo senso, tuttavia, non la troviamo quasi mai utilizzata nella marea di opuscoli e di libelli che, dopo l'Unità, esaltavano il processo di unificazione territoriale della Penisola. Si preferì parlare di «rivolgimento», «indipendenza» e «rivoluzione»; nemmeno di Risorgimento, anche se, come è stato sottolineato, l'accostamento Risorgimento-Rivoluzione denota l'idea, propria di alcune forze culturali, a partire dalla fine del Settecento, della necessità, anche nel nostro Paese, di far risorgere e rigenerare a nuova vita e a nuova grandezza un popolo con un glorioso passato².

Meno comprensibile appare, addirittura, quel processo evolutivo, evocato spesso con la forza espressiva della locuzione «dal giacobino al patriota», che sembra voler instaurare una sorta di determinismo meccanicistico, un percorso lineare e coerente dei giacobini del triennio verso le sofferenze e le inquietudini risorgimentali, quando è ormai noto che il termine giacobino non fu un'autodefinizione ma l'espressione usata dalle forze reazionarie e controrivoluzionarie per indicare non solo gli amici della Francia ma anche tutti quegli individui con opinioni, atteggiamenti, costumi in contrasto con il comune sentire; come tale, in realtà, il termine giacobino fu dai rivoluzionari italiani sempre rifiutato e perfino odiato, preferendo proclamarsi, piuttosto, «patriotti»³.

È chiaro quindi che nostra intenzione è solo quella di mettere in relazione il Risorgimento, considerato nel reale percorso che portò all'unità e libertà della nazione, con la Rivoluzione; non tanto con il proposito di esporre come la Rivoluzione francese fu vista dalle generazioni susseguitesi nel nostro paese, quelle

1. M. Ozouf, *Rigenerazione*, in F. Furet, M. Ozouf, *Dizionario critico della Rivoluzione Francese*, Bompiani, Milano, 1988, pp. 748-757.

2. Cfr. S. Soldani, *Risorgimento*, in F. Levi, U. Levra, N. Tranfaglia (a cura di), *Il mondo contemporaneo, Storia d'Italia*, vol. III, La Nuova Italia, Firenze, 1978, p. 1132.

3. «Tutto era già disposto. Il disegno era di scannare i francesi ed i patriotti, a cui si dava il nome odioso di giacobini», «Termometro politico della Lombardia», 25 giugno 1796, citato in R. De Felice (a cura di), *I giornali giacobini italiani*, Feltrinelli, Milano, 1962, p. 317.

generazioni che, più tardi, sentirono la forza mistica, suggestiva, ispiratrice e se ne valsero per affrontare i problemi politici, ma soprattutto per indicare il modo in cui la Rivoluzione fu concretamente presente e influi sul pensiero, ma principalmente sull'azione, dei rivoluzionari italiani. Quello che interessa è l'impatto della Rivoluzione in Italia, come venne percepita e sentita e, soprattutto, i modi e i contenuti con cui dai patrioti è stata avviata in concreto l'opera del patrio Risorgimento.

Affermare oggi che il Risorgimento italiano comincia dalla Rivoluzione può sembrare quasi un'ovvietà; per lungo tempo, tuttavia, complice la condanna senza appello di Cuoco e di Botta, i giacobini italiani sono stati considerati solo i traduttori locali delle formule e dei progetti elaborati Oltralpe; uomini per nulla legati alla tradizione e all'ambiente culturale della Penisola, staccati dalla realtà economica e sociale degli stati regionali, portatori di idee astratte e di disegni utopici e incapaci, di conseguenza, di operare in situazioni concrete.

Con sfumature diverse, questo giudizio negativo fu fatto proprio da quegli storici legittimisti, moderati, nazionalisti, che, dalla metà dell'Ottocento ai primi decenni del Novecento, sostennero, spesso con astio polemico, una totale estraneità, anzi un'antitesi, fra Rivoluzione e Risorgimento; si insisteva maggiormente sul processo di rinnovamento e di riforme, avviato dai sovrani degli antichi stati, deviato e troncato, si diceva, dall'urto della Rivoluzione⁴.

Almeno fino alla vigilia del secondo conflitto mondiale la storiografia italiana ha stentato a impostare un vero sforzo interpretativo; per avviare il lento processo di revisione, per inserire il triennio giacobino italiano in un quadro storico meno superficiale, si devono attendere gli studi dello storico francese Jacques Godechot, ma soprattutto i lavori di Delio Cantimori e l'edizione degli scritti di Antonio Gramsci. Se la sensibilità di Cantimori, privilegiando gli aspetti culturali e di storia del pensiero politico, lo portava a riscontrare nei giacobini italiani la consapevolezza del legame tra rivoluzione politica, rivoluzione sociale, rivoluzione morale e rivoluzione religiosa, gli studi gramsciani riproposero il tema del movimento giacobino italiano come problema fondamentale per l'interpretazione del Risorgimento⁵.

4. Sulla discussione storiografica circa la natura e le finalità del giacobinismo italiano si veda I. Tognarini, *Giacobinismo, Rivoluzione, Risorgimento. Una messa a punto storiografica*, La Nuova Italia, Firenze, 1977; A. Galante Garrone, *La Rivoluzione francese e il Risorgimento italiano*, in F. Furet (a cura di), *L'eredità della Rivoluzione francese*, Laterza, Bari, 1988, pp. 159-196; P. Villani, *L'età rivoluzionaria e napoleonica in Italia*, in Id., *Società rurale e ceti dirigenti (XVIII-XX secolo). Pagine di storia e storiografia*, Cormorano, Napoli, 1989, pp. 52-70; F. Diaz, *L'incomprensione italiana della Rivoluzione francese. Dagli inizi ai primi del Novecento*, Bollati Boringhieri, Torino, 1989; F. Perfetti, *Il giacobinismo italiano nella storiografia*, saggio introduttivo al volume di R. De Felice, *Il triennio giacobino in Italia (1796-1798)*, Bonacci editore, Roma, 1990, pp. 7-56.

5. Cfr. C. Zaghi, *Il giacobinismo e il regime napoleonico in Italia*, in *La storia. I grandi problemi dal medioevo all'età contemporanea*, vol. V, *L'Età Moderna, Stati e società*, Utet, Torino, 1986, pp. 736-737; inoltre Tognarini, *Giacobinismo, Rivoluzione*, cit., pp. 8-9; Perfetti, *Il giacobinismo*, cit., p. 20.

Furono interpretazioni che aprirono la strada a vibranti polemiche, spesso caratterizzate da connotati chiaramente politici, che tuttavia inaugurarono una feconda stagione di studi e di ricerche dalla quale il triennio emerse come «frattura irrimediabile» con gli stati assoluti regionali, una rottura che aveva già in sé quei «fermenti di lotta che costituiscono l'essenza stessa del moto risorgimentale nel suo pieno sviluppo»⁶.

Molti dei dibattiti si incentrarono sul significato e sul valore del termine «giacobino»: Cantimori insisteva nel definire giacobini solo quei patrioti che si ispiravano al «momento eroico» della Rivoluzione e che avevano bene in mente la connessione tra riforma della società e trasformazione religiosa; Saitta, sicuramente uno degli storici più tenaci, ma anche più documentati, nell'affermare la validità storica del giacobinismo italiano, anche in prospettiva del futuro Risorgimento, accettava la definizione del Cantimori, ma restringeva il «momento eroico» a quello «robepierrista»; De Felice, infine, prendendo le mosse dalla definizione del controrivoluzionario Barruel, depurata degli elementi antigiacobini, tentò di elencare le componenti essenziali dell'autentico giacobino, individuandole nella fede nella democrazia e nella rivoluzione rigeneratrice, nel repubblicanesimo, nell'egualitarismo, nel cosmopolitismo e nell'anticristianesimo⁷.

Non mancarono coloro che sottolinearono le difficoltà di determinare l'ideologia dei giacobini e la problematicità di fornire una esaustiva definizione del termine senza correre il rischio, alla fine di uno sforzo impossibile, di fare del giacobinismo italiano «una antistorica categoria politica». Meglio era allora approfondire la ricerca sulla formazione e l'attività dei singoli, scoprirne le radici culturali e la rete delle relazioni sociali⁸.

Videro la luce, nel ventennio del dopoguerra, indagini che verificarono l'efficacia rivoluzionaria dei giacobini, la caratterizzazione politica e sociale dei vari gruppi, la loro azione politica, giungendo a sottolineare il realismo, soprattutto in materia religiosa, dei patrioti e la loro capacità di adeguarsi alla situazione della Penisola. Non sono mancate nemmeno opere che hanno sottolineato i tentativi dei gruppi più estremisti di far leva sul malcontento delle masse, specie contadine, per attuare un profondo rinnovamento della società⁹.

6. V. E. Giuntella, *L'esperienza rivoluzionaria*, in *Nuove questioni di Storia del Risorgimento e dell'Unità d'Italia*, vol. I, Marzorati, Milano, 1969, p. 313.

7. D. Cantimori (a cura di), *Giacobini italiani*, vol. I, Laterza, Bari, 1956; ma per una efficace sintesi della vivace discussione intorno al valore del termine «giacobino» si veda ancora Giuntella, *L'esperienza rivoluzionaria*, cit., p. 315; inoltre il più recente saggio di Perfetti, *Il giacobinismo italiano*, cit., che mette in evidenza, in particolare, i contributi di Renzo De Felice al dibattito.

8. Giuntella, *L'esperienza rivoluzionaria*, cit., p. 315; inoltre F. Venturi, *La circolazione delle idee*, in «Rassegna storica del Risorgimento», XLI, 1954, pp. 203-222.

9. Giuntella, *L'esperienza rivoluzionaria*, cit., pp. 311-337; A. Saitta, *Struttura sociale e realtà politica nel progetto costituzionale dei giacobini piemontesi (1796)*, in «Società», V, 3, 1949, pp. 436-455.

Dopo l' acceso dibattito degli anni Cinquanta e Sessanta, il distacco critico dalla storia etico-politica e dalla crociana storia della cultura e degli intellettuali, la penetrazione di nuovi modelli storiografici e di nuove metodologie, hanno orientato la storiografia italiana a indagare nuove problematiche, connesse strettamente agli ambiti economici, sociali e strutturali; gli studi, dal quadro nazionale, si sono indirizzati sempre più di frequente verso una considerazione regionale. Più che di giacobini italiani si è finito così per parlare di giacobini toscani, lombardi, piemontesi, romani, napoletani, una prospettiva che ha trovato conforto nella ricostruzione delle biografie spirituali di alcuni dei patrioti che, unita allo specifico interesse per gli aspetti economici e sociali, ha portato, di fatto, a superare lo spartiacque del 1799 per considerare tutto il periodo della rivoluzione e dell' impero¹⁰.

Le letture indiscutibili del triennio, le contrapposizioni tra sostenitori della rivoluzione «passiva» e partigiani della rivoluzione «attiva», hanno, lentamente, lasciato il campo a studi sempre più orientati a ricostruire le reti di relazioni e i contesti sociali, senza pregiudizi o riferimenti e confronti con modelli precostituiti. In linea con l'evoluzione della storiografia francese, sempre più indirizzata a indagare sulla cultura politica, le tensioni, la mentalità, alle origini del processo rivoluzionario, piuttosto che sugli esiti e le conseguenze¹¹, anche da noi la ricerca storica ha mutato il percorso tradizionale: non più dalla Rivoluzione al Risorgimento ma dalla Rivoluzione all' *Ancien régime*, con l' intento di cercare proprio «nella crisi dell' età delle riforme non tanto inevitabili premesse e precorriti ma il contesto politico, sociale, economico, nel quale si formarono sia i rivoluzionari, sia i loro oppositori»¹².

Le polemiche di matrice politica e le contese sulle «origini del Risorgimento» si sono placate, permettendo tuttavia una più ponderata valutazione dell' età delle riforme; nello stesso tempo, senza riproporre anacronistiche e sterili prospettive nazionaliste, è stato possibile recuperare, in maniera spesso convincente, i caratteri della società italiana alla fine del Settecento, nelle sue variegate articolazioni regionali, e verificare le radici della diversità di orientamento all' interno del movimento giacobino.

10. Villani, *L'età rivoluzionaria e napoleonica*, cit.

11. Cfr. L. Hunt, *La Rivoluzione francese. Politica, cultura, classi sociali*, Il Mulino, Bologna, 1995; D. Roche, *La cultura dei Lumi. Letterati, libri, biblioteche nel XVIII secolo*, Il Mulino, Bologna, 1992; una dimostrazione del nuovo metodo, applicato agli studi di storia religiosa, nel volume di L. Pérouas, P. D' Hollander, *La Révolution Française une rupture dans le Christianisme? Le cas du Limousin (1775-1822)*, Editions Les Monédières, Treignac, 1988.

12. A. M. Rao, *Temi e tendenze della recente storiografia sul Mezzogiorno nell'età rivoluzionaria e napoleonica*, in A. Cestaro, A. Lerra (a cura di), *Il Mezzogiorno e la Basilicata fra l'età giacobina e il decennio francese*, Atti del Convegno di Maratea, 8-10 giugno 1990, vol. I, Edizioni Osanna, Venosa, 1992, p. 44.

In questo senso, la questione del Risorgimento non ha perso la sua attualità sul piano storiografico, né rilevanza in ordine ai problemi posti da quel processo allo sviluppo dell'Italia contemporanea.

Un mutamento di prospettiva che ha indotto studiosi e ricercatori a un ampliamento del periodo storico da considerare in modo unitario, risalendo almeno al 1789 ed estendendolo fino al 1815, con proposte di considerare unitario, per alcune aree della Penisola, come il Mezzogiorno, l'arco 1780-1820¹³.

Un bilancio, anche sommario, degli studi permette di verificare che l'esperienza giacobina è stata ormai collocata in una prospettiva storica, sono stati analizzati gli slanci utopistici del periodo rivoluzionario ma anche i collegamenti con il riformismo settecentesco, la provenienza sociale, la formazione culturale dei giacobini, ma anche gli sviluppi e le strade percorse dai protagonisti all'indomani del triennio; un panorama complesso dove, a fronte della accentuata «regionalizzazione» degli studi, è possibile cogliere alcuni tratti comuni del giacobinismo nei diversi stati della Penisola.

Si deve sottolineare certo che, perduta la carica ideologica, soprattutto i giovani ricercatori, più attenti ai processi delle strutture sociali e alla storia della mentalità, sono portati ad attribuire al termine giacobino un significato assai esteso; una scelta da condividere, non si tratta infatti di appropriarsi della terminologia controrivoluzionaria, ma di avere ben chiare le esigenze di ricerche in cui contano di più gli atteggiamenti e le paure collettive e che consigliano di sottolineare il significato del termine, del resto ampiamente testimoniato dalle fonti coeve, nell'immaginario pubblico¹⁴.

Altra cosa, tuttavia, resta la storia politica del triennio, dove la propensione a comprendere sotto l'etichetta del termine giacobino qualsiasi corrente politica di collaborazione con i francesi, rischia, almeno in alcune aree regionali, di fare di tutte le erbe un fascio e di non comprendere i profondi contrasti all'interno del movimento rivoluzionario. In questo senso, Carlo Zaghi, certamente uno degli studiosi del triennio rivoluzionario italiano più attivi e documentati, è favorevole ad attribuire al termine solo un rigido contenuto politico: giacobini erano, per lo studioso, solo coloro che si richiamavano, nei loro discorsi e nella loro attività, al periodo eroico della Rivoluzione, coloro che auspicavano una democrazia diretta o sociale, una legge agraria e riforme radicali della struttura della società. Uomini che reclamavano

13. Ivi, p. 64; inoltre Villani, *L'età rivoluzionaria e napoleonica*, cit., pp. 31-51.

14. È quanto emerge, per esempio, dal recente lavoro di M. Cattaneo, *Gli occhi di Maria sulla Rivoluzione. «Miracoli» a Roma e nello Stato della Chiesa (1796-1797)*, Istituto Nazionale di Studi di Romani, Roma, 1995, in particolare p. 17.

il suffragio universale, l'istruzione pubblica generale obbligatoria e gratuita per tutti, la lotta alla miseria, l'assistenza ai derelitti [...] l'eguaglianza civile e politica dei cittadini, l'unità nazionale, la libertà e l'indipendenza della patria, la fine di ogni privilegio, la guerra ai tiranni¹⁵.

E in tale contesto nega, risolutamente, qualsiasi legame delle punte estreme e colte del giacobinismo con la generazione riformistica e anzi fa proprio di questa questione, squisitamente politica, l'origine della divisione tra «borghesi moderati, legati alla tradizione riformista e gradualista», e giacobini che pretendevano una «rottura definitiva e completa col passato»¹⁶.

In realtà, come abbiamo detto, gli studi più recenti tendono a evitare le rigide contrapposizioni e Zaghi, forse troppo concentrato sulle vicende della Cisalpina, non sembra, per esempio, attribuire gran peso alle vicende dei giacobini meridionali, rispetto ai quali Giuseppe Galasso ha evidenziato, in modo convincente, il dramma della conversione della generazione dei riformatori, formati nel clima genovesiano, filangieriano, galianeo, all'idea di rivoluzione¹⁷. Le puntualizzazioni di Zaghi restano tuttavia importanti, come avvertimento a un uso troppo spesso estensivo del termine giacobino, nonché utili per individuare alcuni punti fermi, nel tentativo di delineare i caratteri essenziali del giacobinismo italiano.

Esso resta, innanzitutto, un movimento prevalentemente urbano: è nelle città, anche in quelle di provincia, che la circolazione delle gazzette e della pubblicistica rivoluzionaria scuote l'opinione pubblica, stimola alla formazione di focolai di potere diversificati, molto spesso trasforma le logge massoniche in club di iniziativa democratica; se il giacobinismo italiano si presenta come un'organizzazione cittadina, all'interno della città coinvolge soprattutto le fasce di età più giovani; già Foscolo insisteva sulla giovane età dei patrioti e Galasso, nel suo saggio sui giacobini meridionali, ha parlato di «irruzione giovanile sulla scena politica», dell'avvio della connessione fra «giovinezza» e «rivoluzione» che sarà, in seguito, una costante dell'epoca contemporanea, con proiezioni fortissime – scrive sempre Galasso – nel pensiero posteriore, ricordando Mazzini e il ruolo che egli assegna ai giovani nell'azione politica¹⁸.

Più difficile, invece, delineare la composizione sociale del movimento giacobino; dall'indagine del Vaccarino sui giacobini piemontesi i progressi sono stati notevoli¹⁹; l'acquisizione di nuove fonti, la redazione di nuovi inventari, come nel

15. Zaghi, *Il giacobinismo e il regime napoleonico*, cit., pp. 740-741.

16. Ivi, pp. 741-742.

17. Cfr. G. Galasso, *I giacobini meridionali*, in "Rivista storica italiana", XCVI, 1984, pp. 69-104.

18. Ivi, pp. 80-82.

19. G. Vaccarino, *L'inchiesta del 1799 sui giacobini in Piemonte*, in *I giacobini piemontesi (1794-1814)*, Ministero dei Beni Culturali, Roma, 1989. Per un profilo dello studioso G. P. Romagnani, *Giorgio Vaccarino tra Anarchistes e i giacobini*, in "Rivista storica italiana", CII, 1990, pp. 439-456.

caso delle carte riguardanti l'attività della Giunta di Stato, a Roma e nel territorio dello Stato della Chiesa, hanno messo in dubbio l'immagine di un giacobinismo tutto «borghese» e delineato invece una stratificazione sociale più complessa, che non sembra escludere il consenso in categorie e fasce sociali anche basse; nel caso ricordato del giacobinismo romano è stato evidenziato che dei 478 inquisiti per giacobinismo, circa il 6% apparteneva al gruppo sociale denominato «salariati, domestici, contadini». In realtà, l'impressione resta quella di una base sociale dai confini non ben definiti, ma saldamente ancorata al ceto medio-borghese; spesso, infatti, i tentativi di tratteggiare la provenienza sociale dei giacobini si basano sulle carte processuali ed è nota, in clima di repressione, la facilità con cui veniva attribuito il titolo di giacobino. Per esempio, nelle citate carte della Giunta di Stato vengono ricordati i casi di garzoni, collaboratori, domestici, arrestati solo per essere stati al servizio di personaggi in vista del governo repubblicano²⁰.

Sulla formazione del giacobinismo italiano, «profonda e intensa» – stando a Zaghi – fu l'influenza di Filippo Buonarroti, un'ascendenza che, sintetizzabile nel motto «Guerra ai castelli, pace alle capanne», fa intravedere, nelle punte più avanzate del movimento democratico, un progetto di «legge agraria» e di costruzione di una democrazia politica e sociale portato avanti nell'ambito di una vera e propria guerra di liberazione²¹. L'influenza del rivoluzionario toscano implica una ulteriore divisione dei patrioti italiani, distinguendo gli esuli politici, a contatto con Buonarroti e formatisi in Francia, in pieno clima rivoluzionario, dai giacobini maturati ed educati in Italia. Se non si può trascurare l'influenza del giacobinismo francese è certo, tuttavia, che la Rivoluzione spesso rappresentò solo il punto di partenza della riflessione; gli studi più recenti, dedicati ad alcune delle figure più rappresentative del giacobinismo italiano, sono propensi ad attribuire ai giacobini ampi margini di autonoma riflessione, radicata nella tradizione del pensiero politico italiano e influenzata, in più maniere, dall'esperienza del riformismo settecentesco. È il caso, per esempio, di Pietro Verri e Pietro Custodi, studiati da Carlo Capra²² o di Matteo

20. M. Cattaneo, M. P. Donato, F. R. Leprotti, L. Topi, «Era feroce giacobino, uomo ateo e ir-religioso». *Giacobini a Roma e nei Dipartimenti nei documenti della Giunta di Stato (1799-1800)*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 9, 1992; L. Fiorani (a cura di), «*Deboli progressi della filosofia*». *Rivoluzione e religione a Roma, 1789-1799*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1992, p. 316. Un aggiornato panorama delle nuove acquisizioni documentarie per la storia della Repubblica Romana in M. Formica, *Nuove fonti per lo studio della Repubblica Romana del 1798-1799*, in «Roma moderna e contemporanea», IV, 1, 1996, pp. 233-249.

21. Zaghi, *Il giacobinismo e il regime napoleonico*, cit., p. 746.

22. C. Capra, *Alle origini del moderatismo e del giacobinismo in Lombardia: Pietro Verri e Pietro Custodi*, in «Studi storici», XXX, 1989, pp. 873-890. Su Pietro Custodi cfr. anche *ad vocem* L. Antonielli, in *DBI*, 31, 1985, pp. 517-526; inoltre il volume di V. Criscuolo, *Il giacobino Pietro Custodi*, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma, 1987.

Galdi, studiato da Paolo Frascani²³ ma anche il caso, in generale, di tutti i giacobini meridionali²⁴.

Studi questi ormai ben impiantati, come voleva Venturi già nel 1953, all'interno della complessa politica del Direttorio, ritenuta decisiva nel determinare le tendenze politiche dei giacobini italiani, nel trasformarli, nel condizionare il loro operato²⁵. Tra la fine del '98 e la prima metà del '99, il Direttorio, «prigioniero delle proprie contraddizioni e dei propri errori», è impegnato in una politica di recupero di credibilità all'interno e di prestigio militare e politico all'esterno e, nella logica della conquista, ricerca nella Penisola nuovi punti di appoggio e soprattutto nuove risorse economiche e finanziarie²⁶. Allineato su una politica di «crudo realismo», è portato a respingere le richieste di unità nazionale e a mantenere invece tante deboli e indifese repubbliche, rispetto alle quali, lentamente, prevalgono sentimenti di intolleranza, assai bene espressi dal commissario francese Antoine-Lion Amelot de Chaillau, in un discorso dai risvolti molto ampi, che va al di là dei confini del Piemonte e investe il problema generale dell'Italia: l'ideale, secondo il commissario, è la creazione di un governo

puramente amministrativo in cui la suprema autorità esecutiva e legislativa sia l'ambasciatore francese, il responsabile delle Finanze il commissario civile all'armata ed il generale in capo un semplice e fedele esecutore degli ordini di Parigi²⁷.

Una strategia che richiedeva ai vertici delle repubbliche «uomini non devoti all'ideale della libertà italiana, ma al governo di Parigi»²⁸.

In effetti si deve considerare che la parte dei moderati nelle amministrazioni risulta notevolissima; a essi, solo a essi, i francesi affidano cariche di rilievo, poiché essi sono i naturali, spontanei, interpreti degli indirizzi fondamentali del Direttorio; le richieste di una legge agraria, un'idea che faceva parte del bagaglio concettuale dei giacobini italiani e di cui Cantimori ha tracciato anche la storia della sua diffusione, durante il triennio non trovò neppure un principio di attuazione. Ma la tesi avanzata da Saitta, a metà degli anni Cinquanta, che senza l'op-

23. P. Frascani, *Matteo Galdi: analisi di una trasformazione ideologica durante il periodo rivoluzionario-napoleonico in Italia*, in "Rassegna storica del Risorgimento", LIX, 1972, 2, pp. 207-234.

24. Galasso, *I giacobini meridionali*, cit., p. 103; inoltre A. M. Rao, *Sociologia e politica del giacobinismo: il caso napoletano*, in "Prospettive Settanta", 1979, 2, pp. 212-239.

25. Venturi, *La circolazione delle idee*, cit. Sulla polemica di Venturi con la storiografia marxista cfr. Perfetti, *Il giacobinismo italiano*, cit., pp. 22-23.

26. P. Sarli, *La politica italiana del Direttorio alla fine del 1798 e nella prima metà del '99*, in "Critica storica", XXVI, 1989, p. 217.

27. Ivi, p. 229. Su Antoine-Lion Amelot, già intendente di Borgogna, cfr. Vaccarino, *I giacobini piemontesi*, cit.

28. Sarli, *La politica italiana*, cit., p. 228.

pressione della Francia direttoriale, i giacobini italiani avrebbero realizzato la loro rivoluzione agraria, non trova fondamento nella realtà delle repubbliche italiane. Di fatto, le assicurazioni di voler salva la proprietà privata facilitarono l'incontro tra moderati, esponenti dei ceti economici e produttivi, notabili, che accettarono di far parte dei governi repubblicani e allargarono considerevolmente la fascia di opinione pubblica favorevole all'esperimento. La mancata riforma agraria non fu, quindi, solo causa della politica del Direttorio, essa divenne scudo e sostegno di una resistenza più generale e più complessa²⁹.

L'aver accettato come sacro il diritto di proprietà e di eredità, anche se con sfumature e toni diversi nella formulazione del principio, non impedì tuttavia che su un punto, moderati e democratici, si trovassero d'accordo, sul diritto cioè del potere civile di nazionalizzare i beni ecclesiastici per disporne secondo le esigenze e i bisogni dello Stato, un orientamento che – come ha sottolineato Zaghi – sarà più tardi fatto proprio dalla legislazione dello Stato sabaudo e del Regno d'Italia³⁰.

In ogni caso, nonostante l'aspirazione a tenere lontani dai vertici delle istituzioni repubblicane gli uomini «devoti all'ideale della libertà italiana», l'idea dell'indipendenza e di un grande stato unitario, che superasse il particolarismo degli stati regionali, resta una scelta di fondo, almeno nelle coscienze culturalmente più elevate, del movimento giacobino; difficile, tuttavia, datare già in quegli anni, come sembra fare Zaghi, l'origine di una coscienza nazionale; la sua formazione forse troppo a lungo è stata collocata e configurata all'interno della questione delle origini del Risorgimento, ma in realtà quella nobile aspirazione restava allora esclusivamente in un'ottica democratica, di dilatazione dell'area dei paesi democratici, e non propriamente nazionale o risorgimentale³¹.

Il tentativo di definire i caratteri comuni del giacobinismo italiano non può tuttavia lasciare in secondo piano le diversità regionali; più che un corpo di dottrine omogeneo e compatto il movimento giacobino assume metodi aderenti ai bisogni delle realtà locali, a esse calibra i programmi e gli atteggiamenti, in modo tale da delineare una sequenza di posizioni spesso assai diverse, non solo da regione a regione ma anche da individuo a individuo³². Il giacobinismo, nella sua rigida accezione politica – cara allo Zaghi – esplose nella Cisalpina più che nelle altre repubbliche; nelle restanti aree della penisola, nella Toscana, nello Stato della Chiesa, assai scarsa fu la dialettica fra moderati e democratici e raramente si parlò, di conseguenza, di rinnovamento sociale.

29. Giuntella, *L'esperienza rivoluzionaria*, cit., pp. 225-229.

30. Zaghi, *Il giacobinismo e il regime napoleonico*, cit., p. 766.

31. Galasso, *I giacobini meridionali*, cit., p. 104. Per una messa a punto storiografica del tema cfr. C. Vetter, *Coscienza politica e idea di nazione nell'Italia del Settecento. Rassegna bibliografica*, in "Il pensiero politico", XVI, 1983, pp. 376-401.

32. Zaghi, *Il giacobinismo e il regime napoleonico*, cit., p. 758.

Gli anni dopo Marengo sono considerati gli anni decisivi nella disgregazione del giacobinismo; gli elementi radicali, che avevano animato la lotta politica nel triennio, si trovarono sopraffatti dal dilagare di un clima acritico, di deferenza e di piatta adesione nei confronti delle direttive del potere. Fu ovunque, a Roma come a Napoli, a Genova come a Venezia e a Firenze, il momento del recupero dell'aristocrazia, massicciamente reinserita nei vertici dell'amministrazione dello Stato³³. Considerando la storia italiana, tra Sette e Ottocento, in questa prospettiva, si è arrivati a dividere nettamente gli esiti politici del giacobinismo italiano, relegando i giacobini, negli anni che vanno dal regime napoleonico al 1831, non tra i protagonisti della nuova storia, bensì tra i «superstiti gloriosi d'una esperienza storica ormai tramontata», combattuti e sopraffatti dall'avanzata delle nuove classi borghesi e nobiliari³⁴. «Lungo tutto l'arco del Risorgimento – è stato scritto – gli eredi del movimento democratico del Triennio giacobino vanno ricercati nelle file dei radicali di sinistra, mazziniani o socialiste [...] negli avversari del romanticismo cristianeggiante»; fu a questa corrente, radicale e rivoluzionaria dell'esperienza giacobina, che attinse a piene mani «variandola, correggendola, ampliandola, la corrente democratica del Risorgimento: il primo Mazzini, Cattaneo, Ferrari, Montanelli, Pisacane»³⁵.

In realtà, senza sottovalutare il peso di individui, talvolta di famiglie, che, dall'età napoleonica fino agli anni Trenta e oltre, seguirono, sempre all'opposizione, le vicende politiche, portando un contributo interessante nella diffusione di ideali di sovranità popolare e di aspirazioni egualitarie, l'ambiente appare molto più articolato e complesso; basta, del resto, ricordare le biografie di alcuni giacobini per rendersi conto che molti di essi da ferventi repubblicani, fautori di radicali riforme sociali, diventarono funzionari delle monarchie napoleoniche³⁶. Anche di recente uno studio di Carlo Mangio ha messo in evidenza che gli ex giacobini del 1799 costituirono «una componente ragguardevole del nascente liberalismo toscano»: «la via maestra per la quale tanti partitanti del '99 approdarono al liberalismo» fu – scrive Mangio – l'adesione al regime napoleonico, per quello che di «rivoluzionario» esso rappresentò rispetto ai regimi precedenti³⁷.

Senza sottovalutare debolezze di carattere e, soprattutto, esigenze di sicurezza personale, di fatto si assiste, in molti casi, a una trasformazione e a una conseguen-

33. Ivi, pp. 778-784.

34. Ivi, p. 775.

35. *Ibidem*.

36. Tra gli itinerari politici più noti, tenendo presente che il fenomeno è assai esteso e coinvolge anche personaggi meno conosciuti, ricordiamo quello di Vincenzo Cuoco, sul quale si può vedere, *ad vocem*, M. Themelly, in *DBI*, 31, 1985, pp. 388-402; quello di Matteo Galdi, delineato nel citato saggio di Frascani, *Matteo Galdi*, cit.

37. C. Mangio, *I patrioti toscani fra «Repubblica Etrusca» e restaurazione*, Olschki, Firenze, 1991, p. 410.

te evoluzione, sul piano teorico, di molti giacobini; un percorso ideologico che, sostenuto dagli incarichi e dai posti di prestigio nell'apparato governativo napoleonico, approda a posizioni assai diverse da quelle di partenza. Sarebbe tuttavia forviante concepire la militanza giacobina e la successiva integrazione nel regime napoleonico come manifestazione di incoerenza, momenti non consequenziali.

In realtà, pur non avendo raggiunto lo spessore e la profondità delle ricerche sulle repubbliche giacobine, gli studi sull'età napoleonica, passando, negli ultimi anni, da una prevalente attenzione per la vendita dei beni nazionali, nella prospettiva di definire le basi economiche della nascente borghesia, all'organizzazione dello Stato e delle sue strutture amministrative, hanno permesso di evidenziare, dal settore tributario a quello della giustizia e dell'assistenza, la nascita di una «nuova concezione dello Stato», dotato di una «vera e propria amministrazione moderna, fondata sulla separazione, specializzazione e gerarchizzazione delle funzioni»³⁸. Una struttura statale, efficiente, accentrata, dotata di una estesa rete burocratica, capace di portare avanti una politica che, senza toccare il nuovo ordine sociale costituitosi, realizzava le riforme più importanti; a ben guardare, l'approdo a posizioni diverse, rispetto al triennio, può interpretarsi, per molti giacobini, come la presa di coscienza dell'esigenza di continuare a operare concretamente nella realtà italiana, con i mezzi possibili, senza rinnegare le aspirazioni nutrite.

Se l'obiettivo di una rigenerazione politica e sociale [...] si allontanava all'orizzonte – ha scritto Carlo Capra a proposito di Pietro Custodi – due possibilità rimanevano aperte per crearne almeno le lontane premesse: dar mano all'educazione del popolo, a cominciare dalla parte più colta e più suscettibile di influenzare la massa, e collaborare alla modernizzazione delle istituzioni intrapresa dai governi napoleonici, il cui carattere autoritario [...] poteva rivelarsi funzionale a un disegno di trasformazione sociale³⁹.

Se Pietro Custodi risponde a queste esigenze promovendo la raccolta delle opere degli economisti classici e raggiungendo la Segreteria generale del Ministero delle Finanze, Matteo Galdi, da scrittore giacobino, diverrà, nel 1820, Presidente del Parlamento delle Due Sicilie; similmente, stimolati da analoghi desideri, molti ex giacobini toscani collaborarono all'iniziativa politica e culturale dell'«Antologia», un progetto orientato, come è noto, secondo le linee del liberalismo moderato⁴⁰.

Nelle riflessioni sul triennio, accanto alla crisi degli ideali rivoluzionari, torna in primo piano la delusione per il comportamento delle masse popolari che di

38. Rao, *Temi e tendenze*, cit., p. 71.

39. Capra, *Alle origini del moderatismo*, cit., p. 890.

40. Mangio, *I patrioti toscani*, cit., pp. 408-414. Sugli approdi politici e amministrativi dei giacobini meridionali cfr. A. Valente, *Gioacchino Murat e l'Italia meridionale*, Einaudi, Torino, 1965.

fatto, con la loro ribellione, avevano sancito la fine delle esperienze repubblicane; agli ex giacobini, anche se di tendenza moderata, l'inaffidabilità dei ceti popolari appariva un fatto incontrovertibile. Secondo una nota interpretazione di De Felice, avanzata nel 1956, ma riproposta anche di recente dallo Zaghi, la passività delle masse popolari seguirebbe a una fase di fiduciosa attesa di un rivolgimento che ponesse fine alla miseria e alla fame; una passività come conseguenza del conservatorismo sociale degli uomini a cui i francesi affidarono le redini dei governi repubblicani, una politica di difesa che avrebbe gettato tra le braccia della reazione le masse inizialmente ben disposte verso la Rivoluzione⁴¹. Un giudizio a prima vista confermato dalle testimonianze della volontà di imitare il popolo francese che, all'indomani del 1789, venne manifestata, in diverse occasioni, durante i tumulti verificatisi in alcuni Stati della penisola, anche nello Stato della Chiesa, basta ricordare la sollevazione di Fano nel 1791⁴².

In realtà, le considerazioni elaborate da Vittorio Emanuele Giuntella, che lo hanno portato a definire «manifestazioni di insofferenza» tali tumulti, piuttosto che sollecitati dalla propaganda giacobina, appaiono accettabili, soprattutto se si considera che l'obiettivo era l'istanza al sovrano, visto come protettore e difensore dei poveri, contro lo strapotere dei nobili e dei ricchi borghesi. Non è che le masse si disinteressavano dei grandi avvenimenti, ma mancò al movimento giacobino un serio programma di trasformazione sociale e già prima dell'arrivo dei francesi la maggior parte della popolazione dimostra ostilità, alimentata dall'inasprimento della lotta antireligiosa e dalla capillare propaganda antigiacobina⁴³.

Il giacobinismo, nel suo complesso, conserva un atteggiamento di sfiducia nei confronti delle masse, resta – come ha scritto Giuntella – sul terreno di un «illuminato paternalismo», non riesce a interpretare i reali bisogni del popolo, né prospetta un'azione politica decisa per risolverli⁴⁴. Come è stato sottolineato, sono presenti, nel giacobinismo italiano, nozioni molto estensive del concetto di popolo, che vanno da una sua identificazione che comprende anche le fasce sociali più indigenti ed emarginate, a interpretazioni restrittive, presenti pure negli elementi più estremisti, secondo le quali invece non facevano parte del popolo i diseredati e i miserabili; spesso nei giacobini il popolo si identifica con la propria classe di appartenenza e le sue aspirazioni, di conseguenza, non oltrepassavano i confini dei propri sogni e dei propri desideri.

41. Zaghi, *Il giacobinismo e il regime napoleonico*, cit., p. 774.

42. Cfr. M. Caravale, A. Caracciolo, *Lo Stato pontificio da Martino V a Pio IX*, UTET, Torino, 1986, p. 562.

43. Giuntella, *L'esperienza rivoluzionaria*, cit., pp. 316-320; inoltre Id. (a cura di), *Le dolci catene. Testi della controrivoluzione cattolica in Italia*, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, Roma, 1988.

44. Id., *L'esperienza rivoluzionaria*, cit., p. 328.

Comunque il concetto di popolo, pur evidenziando due concezioni diametralmente opposte, non necessariamente riproducenti la divisione tra giacobini moderati e radicali, finisce per consegnare il popolo, in entrambe le interpretazioni, al regno della non-storia⁴⁵; se l'interpretazione positiva, profondamente influenzata dalla concezione rousseauiana, porta all'idealizzazione del mondo contadino, e considera il popolo fermo al primo gradino della scala evolutiva della civiltà ma fondamentalmente buono, virtuoso, di sani costumi e per sua natura patriottico e democratico, l'interpretazione negativa insiste pure sull'immobilità del popolo rispetto alla linea del progresso storico, ma considera una parte del genere umano non coinvolta da tale progresso, sanzionando la differenza, e la distanza, tra mondo della natura e regno della cultura⁴⁶.

In questa prospettiva, di totale sfiducia nei confronti delle masse, va sottolineato che, se il movimento rivoluzionario si presentava come un'occasione unica per la rigenerazione collettiva, era, nello stesso tempo, considerata la situazione di arretratezza un'occasione pericolosa, in quanto «il popolo avrebbe potuto scatenare le sue passioni e i suoi impulsi approfittando della libertà e della democrazia»⁴⁷.

Il concetto di popolo, anche se sommariamente esaminato, evidenzia ancora una volta la frattura tra giacobini e popolo, classe dirigente del triennio e popolo; un aspetto forse affatto secondario nella comprensione del percorso ideologico di molti giacobini che dalla militanza repubblicana, attraverso l'integrazione nel regime napoleonico, approdarono al liberalismo⁴⁸.

Dal punto di vista degli orientamenti ideologici, il lascito del periodo napoleonico all'età del Risorgimento riguarda soprattutto un affievolirsi delle richieste di democrazia politica e sociale, con il risultato di considerare intoccabile la gerarchia sociale, un fastidio per le lotte e i conflitti ideologici, una propensione a privilegiare i rinnovamenti politici gradualisti, meglio se portati avanti in accordo con il sovrano; le esigenze indipendentistiche e unitarie restano sempre presenti ma lentamente viene rimossa l'idea di Rivoluzione, a cui certamente contribuì anche l'insuccesso del biennio 1820-1821, che dimostrò non solo i reali equilibri delle forze in campo ma sottolineò, ancora una volta, l'estraneità delle masse popolari⁴⁹.

45. M. Formica, *Tra semantica e politica: il concetto di popolo nel giacobinismo italiano (1796-1799)*, in "Studi storici", XXVIII, 1987, p. 720.

46. Ivi, pp. 714-720.

47. Ivi, pp. 717-718.

48. Pietro Custodi, per esempio, considerava il popolo «come una cieca forza, mossa esclusivamente dai suoi bisogni fisici» e «per nulla preparato ad appoggiare la generosa battaglia dei patrioti», V. Criscuolo, *Alcuni scritti inediti di Pietro Custodi*, in "Critica storica", XXIV, 1987, 2, p. 316.

49. Sono considerazioni elaborate nelle pagine conclusive del volume di Mangio, *I patrioti toscani*, cit., pp. 408 e segg., ma, in linea generale, a mio avviso, sono valide anche per tutte quelle aree della Penisola dove scarsa fu la dialettica, durante gli anni rivoluzionari, tra moderati e giacobini.

Nel 1820, molti ex giacobini improntarono il loro comportamento a criteri «legalistici e burocratici», per difendere un modello di Stato con una «struttura piramidale e burocratica, chiara e razionale» e tale da sottrarre – come affermò Matteo Galdi, nel *Discorso inaugurale del Parlamento delle due Sicilie* – «i popoli dalle violenze dei governi arbitrari, e i governi moderati dalle pretese dei popoli»⁵⁰.

Ma anche personaggi minori sembrano percorrere lo stesso itinerario; il perugino Fabio Danzetta, dopo essere stato tra i protagonisti della democratizzazione della città e aver ricoperto, nel periodo napoleonico, l'incarico di consigliere di prefettura a Spoleto, nel 1831, quando anche Perugia fu raggiunta dalla rivoluzione, non aderì al Comitato insurrezionale e mantenne un comportamento riservato, «se non di appoggio alle autorità pontificie»⁵¹; per questo suo comportamento, lui, giacobino della prima ora, sarà nominato barone da papa Gregorio XVI.

Se appare difficile ripercorrere le vie effettive del nostro Risorgimento senza un'adeguata valutazione del peso che esercitò, nell'età della Restaurazione, sul pensiero di molti patrioti, quella che Adolfo Omodeo definì la «irradiazione della cultura liberale francese» e, soprattutto, la paura del '48, l'anno in cui lo spettro della rivoluzione sociale si aggirò per l'Europa, non meno interessante appare rievocare le radici remote del filone centrale e vincente del Risorgimento: quell'opzione liberale moderata che, già negli anni dopo il Congresso di Vienna, avanzò richieste di libertà politica e disponibilità a riprendere le riforme a vantaggio del progresso della società civile; secondo una linea che prende avvio dagli eventi rivoluzionari ma prosegue in modo originale, collocandosi teoricamente nel solco di alcuni importanti filoni culturali della tradizione intellettuale italiana.

50. Frascani, *Matteo Galdi*, cit., p. 234.

51. C. Minciotti, *Un perugino tra due rivoluzioni: Fabio Danzetta (1769-1837)*, in "BDSPU", LXX, 2, 1973, p. 131.

4. La Rivoluzione in Provincia: insediamento delle municipalità democratiche e nuova classe dirigente in Umbria (1798-1799)¹

Per lungo tempo gli studi storici sul cosiddetto triennio rivoluzionario hanno delineato un netto contrasto tra la situazione precedente la Rivoluzione e quella successiva: prima della conquista francese la cultura manifestava una sostanziale e decisa opposizione alle novità d'oltralpe, in seguito ad essa si affermò invece, in un clima spesso confuso ma vivace, un indirizzo favorevole alle nuove idee. Negli ultimi decenni tale rigido schematismo è stato superato; la ricerca ha maturato orientamenti più articolati che hanno permesso una ricostruzione più mosso della situazione culturale e della vita religiosa.

Tuttavia, nonostante gli indubbi progressi degli studi, ancora oggi è necessario prendere atto di un'evidente contraddizione: la storiografia ha riservato un'ampia e stringente attenzione a Roma, lasciandoci una mole imponente, per qualità e quantità, di studi, edizioni di fonti², ma ha trascurato la periferia dove spesso le trasformazioni politiche, sociali ed economiche furono più intense e dove, forse, si giocò gran parte del destino dello Stato. Ancora nel tardo Settecento lo Stato Ecclesiastico appare frazionato, con aree di forte gravitazione esterna e con territori, soprattutto nell'area mediana, senza centri capaci di polarizzare interamente la vita amministrativa e le risorse economiche, ma ormai tenuti insieme da quel complesso di organi di controllo che tentano di dare un ordine alle realtà locali e ai diversi ceti secondo un disegno ove ogni collocazione appare preordinata e funzionale agli interessi superiori del potere centrale.

1. Questo contributo è frutto delle ricerche effettuate nell'ambito dell'unità locale dell'Università di Perugia *Cultura, istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa nell'area centrale dello Stato della Chiesa tra età dei Lumi e Rivoluzione* facente parte del Cofin 2003 *Istituzioni ecclesiastiche, municipalità e vita socio-religiosa negli Stati italiani dal Settecento alla Restaurazione* diretto da Angelo Sindoni, Università di Messina.

2. Assai lungo sarebbe elencare la bibliografia sulla Repubblica romana, per questo si rimanda ai riferimenti bibliografici del volume D. Armando, M. Cattaneo, M. P. Donato, *Una Rivoluzione difficile. La Repubblica romana del 1798-1799*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, 2000, il più recente tentativo di sintesi critica della storiografia degli ultimi anni relativo alla prima esperienza di governo laico nello Stato della Chiesa. Dopo tale volume, per l'ampiezza delle tematiche affrontate, M. Caffiero (a cura di), *Roma Repubblicana 1798-99, 1849*, numero monografico della rivista "Roma moderna e contemporanea", IX, 1-3, 2001, in particolare, per il tema affrontato, C. Canonici, *Una politica condivisa. Influenze romane e dinamiche locali nella "democratizzazione" del territorio (1798-99)*, pp. 87-112. Per la nascita e l'affermazione del movimento rivoluzionario a Roma, nel quadro della ricerca e formazione di una nuova identità, M. Formica, *Sudditi ribelli. Fedeltà e infedeltà politiche nella Roma di fine Settecento*, Carocci, Roma, 2004.

Il movimento riformatore, che dopo il momento di sintesi, aperto a feconde prospettive, del pontificato lambertiniano si era chiuso a causa dell'aggravarsi dei problemi ecclesiastico-religiosi e all'acuirsi della polemica anti-illuminista, riprende vigore negli anni di Pio VI, incentrando i suoi interessi sullo sviluppo dell'agricoltura e delle manifatture e perseguendo obiettivi di razionalizzazione amministrativa, a spese della periferia, che anticipano, di fatto, le tendenze del periodo francese. I tentativi di riforme attuati alla fine del Settecento, che puntavano a modernizzare le strutture dello Stato, limitando l'autonomia politica del patriziato, innescarono tensioni tra Roma e la provincia e all'arrivo dei francesi molte élite locali videro in essi i possibili liberatori dalle catene del potere romano³; emerge in quell'occasione un ceto politico di estrazione nobile e civile, cresciuto nelle accademie, nei ranghi periferici della pubblica amministrazione, spesso di cultura illuminista, portatore di un progetto che tenta di coniugare i nuovi valori democratici con la tradizione cittadina, con l'obiettivo di mantenere, anche nel nuovo regime politico, la concordia tra le diverse componenti della società.

Soprattutto nelle città, la messa in opera di feste, balli e pranzi patriottici rispondeva da un lato all'esigenza di confermare l'adesione e rimarcare la nuova identità e dall'altro di avviare pratiche politiche di partecipazione democratica; tuttavia lo scontro tra vecchio e nuovo assume caratteri complessi e spesso il rigetto può essere considerato nei termini di un rifiuto opposto alla città dominante, ai suoi uomini e alle sue direttive che, quasi incessantemente, reclamavano dal territorio denaro e beni⁴. Se la politica religiosa è quella che fa registrare la maggiore diversità di orientamenti e provoca il radicalizzarsi dello scontro e la diffusa insorgenza popolare contro le repubbliche 'giacobine', fu a causa delle politiche di rifornimento alimentare e della ripartizione delle contribuzioni che esplosero i conflitti, interni alle comunità, tra la periferia e i capoluoghi dipartimentali e con Roma; contese che si trascinarono ben più avanti il triennio repubblicano, fino alla Restaurazione e oltre, seguendo il complesso processo di dissoluzione dell'antico regime.

Rispetto alle problematiche abbozzate, per la realtà dello Stato della Chiesa e in particolare per l'area umbra, una sintesi appare difficile; poco ancora si conosce dei condizionamenti dovuti alla presenza francese, poco della nuova élite dirigente, degli effetti delle scelte delle municipalità repubblicane sulle strutture economiche e sulle istituzioni religiose. Per l'Umbria disponiamo di una produzione di memorialisti, storici ed eruditi locali, di valore diseguale, spesso apologetica, talvolta assai utile per l'apparato documentario e la ricostruzione del profilo delle élite dirigenti, ma inadatta a collocare personaggi ed eventi nelle reti di relazio-

3. M. P. Donato, *I repubblicani. Per un profilo sociale e politico*, in Armando, Cattaneo, Donato, *Una Rivoluzione difficile*, cit., pp. 161-163.

4. lvi, p. 165.

ni e negli ambienti della provincia, con la conseguente ricostruzione del tessuto culturale delle città. Solo per Perugia, dopo le meritorie fatiche di Giuseppe Mazzatinti, Giustiniano Degli Azzi, Ida Grassi, Antonio Briganti che sull'“Archivio Storico del Risorgimento Umbro”, dall'inizio del secolo al 1912, pubblicarono numerosi lavori, corredati di importanti documenti⁵, è stato possibile inquadrare sotto nuova luce personaggi e avvenimenti, togliendoli dal mito delle origini del Risorgimento e collocandoli invece nelle reti di relazioni e negli ambiti economici, sociali e culturali della provincia pontificia. Complice la celebrazione del bicentenario del '97-'99, trasformatosi, in questo caso, in occasione storica per una ripresa di attenzione, è stato possibile avviare concretamente un nuovo corso degli studi e ricostruire, senza pregiudizi o riferimenti e confronti con modelli precostituiti, le biografie di alcuni patrioti, la loro azione politica, giungendo a sottolinearne il realismo, soprattutto in materia religiosa, e la loro capacità di elaborare progetti di ampio respiro attraverso i quali ricomporre il tessuto culturale della città⁶.

Tuttavia, fuori del capoluogo, il panorama storiografico resta ancora sostanzialmente fermo alle tradizionali storie cittadine, a quelle patrie memorie che tra Otto e Novecento impegnarono soprattutto esponenti del ceto aristocratico ed ecclesiastico: per Città di Castello fondamentale resta ancora l'opera di Giuseppe Amicizia⁷, per Spoleto le storie del Sansi e del Campello⁸, per Terni la ricostruzio-

5. Un indice completo della rivista in G. B. Furiozzi, *L'Archivio Storico del Risorgimento Umbro (1905-1912)*, Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, Comitato di Perugia, Perugia, 1988.

6. Il riferimento è, naturalmente, alle iniziative dell'autunno 1998, ideate dal Comune di Perugia, che hanno portato all'allestimento di tre mostre e alla pubblicazione del relativo catalogo, *L'albero della Libertà. Perugia nella Repubblica giacobina 1798-1799*. Catalogo delle mostre organizzate in occasione del bicentenario della Repubblica romana, Volumnia, Perugia, 1998. Una messa a punto storiografica in E. Irace, *Tradizioni culturali e aspirazioni riformatrici tra antico regime e biennio repubblicano*, in *L'albero della Libertà*, cit., pp. 16-17. Un altro momento importante che, oltre a celebrare il più noto, forse, dei patrioti perugini, ha gettato nuova luce sulla circolazione delle idee e sulla cultura scientifica a Perugia alla fine del Settecento, è stato il convegno su Annibale Mariotti, ora stampato: cfr. M. Roncetti (a cura di), *Annibale Mariotti 1738-1801. Cultura scientifica, storica e politica nell'Umbria di fine Settecento*, Atti del Convegno di studi (Perugia, 13-14 dicembre 2001), Deputazione di Storia Patria per l'Umbria, Perugia 2002.

7. G. Amicizia, *Città di Castello sulla fine del secolo XVIII o il "Viva Maria"*. *Cronistoria delle rivoluzioni del 12 gennaio, 16 aprile e 5 maggio 1798*, Lapi, Città di Castello, 1889.

8. P. Campello della Spina, *Storia documentata aneddotica di una famiglia umbra*, parte II, vol. I, *Spoleto nel Settecento e sotto il dominio francese*, Lapi, Città di Castello, 1899; per aggiornati riferimenti alla storia familiare e patrimoniale dei Campello e sul significato della storia della famiglia narrata da Paolo cfr. A. Ciuffetti, *Una famiglia nobile tra affermazione del suo potere e declino attuale. Evoluzione dinastica, dinamiche patrimoniali e "carriere" dei Campello di Spoleto dal Cinquecento all'Ottocento*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Perugia, 2. Studi storico-antropologici", XXXI-XXXII, 1993/94-1994/95, tomo I, pp. 139-177; Id., *La nobiltà dall'Ancien Régime all'età contemporanea. Appunti sulle dinamiche familiari in area umbra*,

ne del Morelli⁹. Solo per le ultime due città, anche in questo caso nel solco delle manifestazioni bicentinarie, hanno visto la luce due monografie, di Ubaldo Santi e Elio Fortunato su Spoleto e di Vincenzo Pirro su Terni: la prima, ricca di documenti, anche provenienti dagli archivi francesi, ricostruisce le vicende giacobine e dell'età napoleonica dell'antica capitale del ducato longobardo, la seconda si presenta come una rapida sintesi del periodo 1789-1815 e appare meno documentata e più legata della precedente a una prospettiva che potremmo definire 'dalla Rivoluzione al Risorgimento'¹⁰.

Manca, quindi, una sintesi complessiva delle vicende di questa importante area dello Stato della Chiesa; e soprattutto quello che è necessario segnalare, anche relativamente all'abbondante produzione perugina, che pur non manca talvolta di scendere verso toni neorisorgimentali, è la scarsa attenzione a considerare un ampliamento del periodo storico da valutare in modo unitario, risalendo almeno al 1789 ed estendendolo fino al 1815. Quello che manca assolutamente, se vogliamo fare un bilancio, anche sommario, è la collocazione dell'esperienza giacobina in una prospettiva storica; si dovrà quindi, in futuro, non solo indugiare nell'analisi degli slanci utopistici del periodo rivoluzionario ma ricercare anche i collegamenti con il periodo precedente, la provenienza sociale, la formazione culturale dei patrioti e, soprattutto, gli sviluppi e le strade percorse dai protagonisti all'indomani del triennio.

Questo contributo vuole essere un primo apporto alla ricostruzione unitaria delle vicende regionali in modo da cogliere, relativamente al triennio repubblicano, alcuni tratti comuni ma anche le differenze in ordine alle modalità attraverso cui individui e collettività divennero 'rivoluzionari', nonché rendere evidenti alcune delle dinamiche del confronto tra centro e periferia, non solo inteso come relazione privilegiata tra Roma e la provincia ma anche, e soprattutto, come una più complessa rete di rapporti di consenso o di conflitto tra città e città, città e campagna, borghi rurali e comunità.

Stando ad alcune cronache del tempo, dopo il trattato di Tolentino, in molti dei centri maggiori della regione «si cominciò a pensare alla maniera de' popoli circonvicini e si cominciarono a dividere le opinioni in due differenti partiti, uno de' quali aderiva al sistema aristocratico, l'altro al sistema democratico, ossia un

in "Il Risorgimento", L, 1, 1998, pp. 5-24. A. Sansi, *Memorie aggiunte alla storia del Comune di Spoleto*, Sgariglia, Foligno, 1886.

9. L. Morelli, *Terni al tempo della Repubblica Romana e sotto la dominazione napoleonica*, Frat-taroli, Terni 1938; per altri centri, anche minori, possediamo una serie di interventi, a volte di mediocre spessore, incentrati su pochi documenti, tratti dagli archivi locali.

10. U. Santi, E. Fortunato, *Spoleto nell'età rivoluzionaria e napoleonica (1789-1815)*, Accade-mia Spoletina, Spoleto, 1989; V. Pirro, *Terni nell'età rivoluzionaria e napoleonica (1789-1815)*, Edizioni Thyrsus, Terni, 1989.

partito si chiamava de' Giacobini, l'altro si chiamava de' Realisti»¹¹. Il primo tentativo di 'democratizzazione' dell'Umbria interessò il territorio dell'Alta Valle del Tevere; nei giorni successivi all'uccisione a Roma del generale Duphot (28 dicembre 1797), i «partitanti repubblicani» di Città di Castello presero contatti con la truppa cisalpina, accampata nella vicina Legazione di Urbino; la «legione bresciana», nella quale si erano arruolati diversi patrioti perugini, la notte del 13 gennaio, superati gli Appennini, entrò in città, installando immediatamente – ricorda una cronaca – una rappresentanza col nome di Municipalità»¹². La mattina seguente i tifernati, con grande sorpresa, presero atto del mutamento di governo e videro, appesa al Palazzo Apostolico e al Palazzo Pubblico «in luogo delli stemmi deposti del papa, cardinali [...] un vessillo o bandiera tricolore [...] con una iscrizione che portava a larghe lettere l'emblema seguente VIVA IL POPOLO SOVRANO»¹³.

Una democratizzazione che, rispetto a quella portata alcune settimane più tardi dalle truppe francesi, presenta caratteri di radicalità e fortemente antiaristocratici e antireligiosi, pur essendo la municipalità installata dai cisalpini composta quasi completamente da elementi appartenenti al patriziato cittadino; a presiederla fu chiamato, infatti, il marchese Giulio Bufalini, aderente alla massoneria, trucidato dagli insorgenti nell'assedio della città e definito da Giustiniano Degli Azzi «primo e glorioso martire dell'idea liberale in Umbria»¹⁴. Si costrinse, per esempio, i nobili ad organizzare feste danzanti e ad accettare l'ingresso nei loro appartamenti di «tutta la più vile plebaglia e fraternizzare con loro il calzolaio, il macellaro, il ciabattino [...] assieme con le loro mogli, le quali avevano rango accanto le dame, che erano forzate tutte ad intervenire sotto pena di essere contraddistinte per persone nemiche del nuovo governo e per aristocratici»¹⁵. Anche il rapporto con le autorità ecclesiastiche, forse perché, almeno stando alle cronache, in passato il Bufalini aveva avuto motivi di scontro col Tribunale Ecclesiastico, a causa di una donna che – raccontano – «esso riteneva presso di sé con matrimonio di coscienza», non presenta i caratteri di una ricerca di collaborazione e di unità di intenti ma più di sottomissione e di ub-

11. *Notizia di quanto accadde in questa Città di Castello dal dì 13 gennaio del 1798 fino alli 15 giugno del 1800 per inserirsi in Annale*, c. 123v; il documento, conservato nell'ASCCC, vol. CXXVII, *Brogliardo per li Consigli dell'anno 1797*, cc. 123r-142v, è stato pubblicato integralmente nel volume di A. Lignani (a cura di), *Rivoluzione e Reazione a Città di Castello nel 1798-1799*, GESP Editrice, Città di Castello, 1994, pp. 113-129, la citazione è a p. 113. D'ora in avanti le citazioni seguiranno la trascrizione del documento e indicheranno solo la pagina.

12. *Ivi*, p. 115.

13. *Ibidem*.

14. G. Degli Azzi, *Gli umbri nelle assemblee della patria. Periodo della Repubblica Romana, il Senato e il Tribunato (1798-99)*, in "Archivio Storico del Risorgimento Umbro", VIII, fasc. 2-3, 1912, p. 101. Sulla formazione della municipalità repubblicana a Città di Castello cfr. anche M. Battaglini, *Le istituzioni di Roma giacobina (1798-1799). Studi ed appunti*, Giuffrè, Milano, 1971, pp. 36-41.

15. Lignani (a cura di), *Rivoluzione e Reazione a Città di Castello*, cit., pp. 116-117.

bidienza delle autorità religiose alle nuove potestà civili. La municipalità, insieme al comandante cisalpino, si recò infatti dal vescovo «in forma pubblica, cioè adorna di ricche fasce tricolori che scendendo da una spalla si allacciavano a uno de' fianchi» per informarlo del «cangiamento del governo che si veniva a fare» e istruirlo «sulla nuova amministrazione della giustizia, sull'abolizione de' titoli, privilegi e di tutt'altro che portar poteva una simile congiuntura»¹⁶. Ci fu anche un tentativo di sollecitare all'insurrezione le altre città dello Stato Ecclesiastico, in particolare la vicina Perugia; Giovambattista Agretti indirizzò un appello *Al popolo sovrano di Perugia* affinché si liberasse dal dominio pontificio e proclamasse la repubblica. Tuttavia, preso atto che «Perugia e le altre città restavano nella devozione del pontefice»¹⁷, i municipalisti tifernati preferirono inviare quattro deputati, due a Milano e due ad Ancona, per ottenere l'unione alla Repubblica Cisalpina o un collegamento con la città «dorica», occupata dai francesi. «Fu inutile – narra una cronaca anonima – la missione degl'uni e degl'altri e la città fu, dopo occupato il resto dello Stato, incorporata alla Repubblica Romana»¹⁸. La stessa fonte sembra accogliere con sollievo l'avvento dei soldati francesi ed esprime un giudizio particolarmente severo sui cisalpini, definiti «indisciplinati ed inquieti», soprattutto gli ufficiali, che non si stancarono, nel breve soggiorno tifernate, di «disseminare per ogni dove le più libertine massime ed irreligiose e di pervertire il sesso più debole, che tenne lor dietro in gran numero». E uno dei primi provvedimenti che prese il nuovo governo francese fu di inviare a Roma, «tra i senatori», l'agitato marchese Bufalini¹⁹.

La democratizzazione dell'Umbria avvenne dunque non da settentrione ma da levante, non da parte del composito ed inquieto esercito cisalpino ma dalle ordinate e organizzate truppe francesi; il primo febbraio il commissario di guerra francese, da Camerino, scriveva «alli signori del magistrato di Perugia», ingiungendogli di far pervenire a Foligno, che divenne, per la sua posizione strategica di crocevia, il quartiere generale dell'esercito francese presente in Umbria, «ventimila razioni di pane di due libbre [...] e venti bovi di cinquecento libbre per ciascuno»²⁰; la marcia fu assai rapida, il 5 febbraio l'armata arrivò a Foligno, nello stesso giorno truppe francesi giunsero a Perugia, il 6 occuparono Spoleto, il 7 Narni, il 9 Terni²¹. Dunque,

16. Ivi, p. 115.

17. ASDCC, *Fondo capitolare*, ms. 230. Si tratta di un ms. anonimo (che presenta molte analogie con la *Notizia di quanto accadde in questa Città di Castello*, cit., conservata in ASCCC) trascritto, a cura di Maria Rosella Mercati, nel volume di Lignani (a cura di), *Rivoluzione e Reazione a Città di Castello*, cit., pp. 130-138; la citazione è a p. 131.

18. Ivi, p. 132.

19. *Ibidem*.

20. ASPg, *Archivio storico del Comune di Perugia, Amministrativo, 1797-1816*, b. 14, c. 1.

21. M. Battaglini, *La nascita della Repubblica romana e le sue strutture provvisorie*, in "Rassegna Storica del Risorgimento", 77, 4, 1990, p. 437.

anche in Umbria, il mutamento rivoluzionario non è frutto della forza dei patrioti locali ma va ricondotto alla presenza dei comandanti francesi: una vera e propria 'sovranità limitata' che pesa in modo determinante sulla scelta degli individui idonei a costituire le municipalità democratiche. Dai centri maggiori, la rivoluzione si dilatò nel territorio; i patrioti più convinti, e talvolta con le idee più radicali, vennero inviati nelle comunità per 'democratizzarle'. I commissari raggiunsero «le Comuni» con l'intenzione di far percepire immediatamente il cambiamento: l'innalzamento dell'albero della libertà e la festa patriottica divennero i segni della 'rigenerazione'²²; a volte i commissari vollero far comprendere in modo più tangibile le novità del nuovo governo e abolirono gabelle particolarmente odiate dalla popolazione. Il cittadino Vincenzo Egidi, incaricato di democratizzare Castel Rigone, venne aspramente rimproverato dal potere militare francese in quanto – scrisse il comandante ai municipalisti di Perugia – era stato inviato in quella comunità per democratizzarla «e non per togliere e sopprimere i dazi e gabelle»²³. Non sempre la popolazione della campagna dimostrò interesse e rispose all'appello dei patrioti; allorché due commissari raggiunsero il piccolo centro rurale di Mugnano, nei pressi di Perugia, per organizzare la nuova municipalità, «intervenne poco popolo, onde li commissari stimarono bene per la strettezza del tempo di nominare i municipalisti»²⁴. L'operazione di diffondere il nuovo verbo repubblicano, in un territorio costellato di piccoli e piccolissimi centri, spesso non facilmente raggiungibile, anche a causa delle pessime condizioni delle strade, fu molto impegnativa, soprattutto quando cominciarono a manifestarsi i primi segnali di ribellione. Nell'estate del '98, l'operazione di 'democratizzazione' del territorio sembrava ristagnare e Annibale Mariotti, Prefetto consolare, consapevole del pericolo della sospensione di un tale intervento, chiese al Ministro dell'Interno suggerimenti e aiuti concreti; il ministro rispose inviando a Perugia «uno sperimentato patriotta affinché faccia quel che è stato fatto in tanti altri luoghi nelli primi tempi della nuova Repubblica». Ma, contrariamente a quanto era avvenuto nei primi mesi, se si fosse paventata una qualche resistenza, si doveva far scortare i commissari «da un sufficiente numero di truppa armata»²⁵.

22. Da Perugia, l'11 febbraio, Stefano Ricci partì alla volta di Orvieto, con il primario obiettivo di innalzare in quella città l'albero della libertà, ASPg, *Archivio storico del Comune di Perugia, Amministrativo*, cit., b. 99, c. 130.

23. Ivi, b. 14, c. 16v, 27 febbraio 1798.

24. Ivi, b. 36, fasc. d), 10 marzo 1798; cfr. anche la lettera della municipalità di Mugnano al commissario Garbi, dello stesso giorno, nella quale si lamentavano i problemi sorti con la municipalità di Panicale per la giurisdizione su Montali e Montalera che i commissari avevano assegnato a Mugnano e che la municipalità di Panicale considerava invece a lei soggetti, ivi, b. 31, fasc. 3, c. 81.

25. Ivi, b. 115, Giuseppe Toriglioni ad Annibale Mariotti, 7 luglio 1798. Sull'insorgenza popolare contro i francesi nel contado perugino cfr. C. Minciotti Tsoukas, *I «torbidi del Trasime-*

Nonostante l'instabilità politica e la conseguente incertezza, il cambiamento, sul piano politico-istituzionale, appare 'rivoluzionario', sottolineato anche, in tutti i centri più importanti dell'Umbria, da gesti di forte valenza simbolica quali la distruzione degli stemmi, dei fregi, delle insegne, delle immagini del vecchio regime e l'introduzione dei nuovi simboli del governo democratico, in particolare della coccarda e dell'albero della libertà, che divenne l'emblema dei nuovi ideali rivoluzionari e metafora dell'avvenuta «rigenerazione». L'avvio della municipalità democratica a Città di Castello coincise con una vera e propria caccia, per le strade e sui palazzi della città, alle immagini del vecchio governo: «tolti tutti gli emblemi di nobiltà», «rasate le chiavi pontificie», ma più in generale «dove si trovavano stemmi, quali se erano in pietra si guastavano collo scalpello, se poi erano in legno si bruciavano col fuoco». Venne innalzato l'albero della libertà, e anche «le signore» furono costrette «a danzare nella pubblica Piazza col resto della plebe»²⁶.

Se, sempre a Città di Castello, la municipalità organizzata dalle truppe cisalpine, «per togliere ogni idea di distinzione e di preminenza», costrinse, come abbiamo visto, la nobiltà locale ad aprire le proprie case e ad accogliervi tutti i cittadini, a Spoleto, pur nel consueto clima di festa, di cerimonie patriottiche, sotto la tutela dei francesi, i nobili, secondo Bernardino Campello, testimone e partecipe di quelle vicende, dopo «l'apprensione paurosissima provata all'approssimarsi dei giacobini», appaiono quasi incuriositi e – scrive – «facevano le viste di sorridere, guardavano dalle case circostanti le danze attorno all'albero, e

no» (1798). *Analisi di una rivolta*, Franco Angeli, Milano, 1988; e della stessa autrice la recente sintesi, *Dal Broncolo al "Viva Maria": l'insorgenza nel Trasimeno*, in "BDSPU", XCIX, I, 2002, pp. 321-354.

26. Lignani (a cura di), *Rivoluzione e Reazione a Città di Castello*, cit., p. 131. Aggiunge un'altra fonte: «Intorno a quest'albero si cantava da ogni cetto di persone tutti i giorni degli inni patriottici e si ballava una così detta danza Carmagnola facendo poi ciascuno a secondo del proprio fanatismo tutte quelle dimostrazioni che loro suggeriva tutta l'ebrietà e l'entusiasmo, che avevano per la conquistata libertà», ivi, p. 116. A Perugia, il comandante Breissand fu costretto ad emanare un bando, valido per tutti i Cantoni del Dipartimento, nel quale erano proibite, se non espressamente approvate, «le feste d'innalzamento di alberi della libertà», meglio conosciute, scriveva, «sotto il nome di feste patriottiche». L'intenzione era appunto quella di limitare «questa mania degli alberi», come la definì Ramadori nella sua opera (cfr. G. Ramadori O.F.M., *Saggio storico-filosofico sullo stato di Perugia nel tempo della così detta Repubblica Romana, 1799*, a cura di C. Minciotti Tsoukas, Istituto per la Storia dell'Umbria contemporanea, Perugia, 1990, pp. 105-106) cioè il proliferare di manifestazioni spontanee che, secondo il comandante francese, non erano dirette «a propagandare l'amor sacro della patria e l'unione de' popoli [...] ma ad eccitare la gara e la discordia tra gli abitanti di diversi rioni», ASPg, *Fondo acquisti e doni; Repubblica romana*, b. 1, c. 123, 23 aprile 1799. Per un quadro generale, M. Caffiero, *Religione della tradizione e nuova religione civica nella Roma repubblicana*, in L. Lotti, R. Villari (a cura di), *Universalismo e nazionalità nell'esperienza del giacobinismo italiano*, Laterza, Roma-Bari, 2003, pp. 373-410.

danzavano nei palazzi ancor essi per nascondere la paura»²⁷. Anche a Terni, il 20 febbraio, venne innalzato l'albero della libertà, bruciato il «Libro rosso» della nobiltà e «banditi i simboli e i segni distintivi dell'aristocrazia», ma sempre, secondo Pirro, «entro i limiti di una politica moderata»²⁸. A Perugia infine, centro del vecchio potere pontificio, oltre ai consueti gesti simbolici, le nuove autorità vollero sottolineare la rivoluzione anche nelle gerarchie sociali e politiche: nel teatro civico il palco dell'ex governatore venne destinato ai membri della Centrale e della Municipalità²⁹ e, con un decreto del 10 febbraio, venne liberalizzata l'attività della caccia e della pesca, con la motivazione che era «diritto di ogni uomo libero l'andar a caccia in tutti i campi e selve e valli e pescare in qualunque fiume»³⁰.

La primavera del '98 si manifesta in Umbria come la stagione della «democrazia dei municipi»: il venir meno cioè delle vecchie oligarchie e di consolidate afferenze politiche scatena un gioco politico fatto di gelosie, di rivalità fra territori e comunità, per la difesa di antiche prerogative; nei numerosi centri, medi e piccoli, la nuova idea di repubblica e di governo democratico rimette in circolazione un dibattito aggiornato dell'idea di città, derivata dalla tradizione medioevale; non si tratta, tuttavia, di un'idea astratta, di un desiderio di proteggere una tradizione culturale, uno stile di vita proprio, quanto piuttosto dell'espressione di esigenze politiche di autonomia e di ambizioni di autodeterminazione³¹.

Si instaurò una dinamica politica fatta di contrasti campanilistici e gelosie locali che rese molto fragile la rete delle municipalità democratiche³². Allorché il generale Berthier, con il decreto del 27 piovoso, stabiliva l'organizzazione provvisoria del nuovo Stato, i territori di Perugia, Città di Castello e Orvieto venivano unificati, con Perugia capoluogo; Foligno, per la valenza strategica che rivestiva dal punto di vista militare, venne designata capoluogo del resto del territorio umbro, compresa Spoleto³³. Sul ruolo secondario toccato all'antica capitale del ducato nella nuova partizione amministrativa si accesero i malumori. Vennero inviati due deputati a Roma, per far valere le ragioni della «preminenza storica e topografica» della cit-

27. Campello della Spina, *Storia documentata aneddotica*, cit., p. 127, citato anche in Santi, Fortunato, *Spoleto nell'età rivoluzionaria*, cit., p. 35.

28. Pirro, *Terni nell'età rivoluzionaria*, cit., p. 16.

29. ASPg, *Archivio storico del Comune di Perugia, Amministrativo*, cit., b. 14, c. 10v, l'Amministrazione centrale alla Municipalità, 13 febbraio 1798.

30. Ivi, *Fondo acquisti e doni*, cit., c. 17.

31. Irace, *Tradizioni culturali e aspirazioni*, cit., p. 17; inoltre Ead., «Dall'erudizione alla politica». Annibale Mariotti e la scoperta del Popolo medioevale, in Roncetti, (a cura di), *Annibale Mariotti*, cit., pp. 181-208.

32. Anche nel caso umbro, più che a una conflittualità scaturita dalla penetrazione della politica, sembra naturale parlare di conflittualità fisiologica del villaggio, che comunque adotta un linguaggio nuovo e strumenti nuovi; cfr. Donato, *I repubblicani*, cit., pp. 169-171.

33. Battaglini, *La nascita della Repubblica romana*, cit., pp. 461-462.

tà; ma i due deputati designati non sembravano possedere l'autorità sufficiente ed allora i municipalisti ricorsero al prestigio della vecchia élite e inviarono nella capitale Alessandro Pianciani, nobile, visto per questo con qualche riserva anche dal Ministro dell'Interno. Fu proprio lui a discutere con i commissari francesi del ruolo di Spoleto e dell'organizzazione del territorio di quella parte dell'Umbria³⁴. È probabile che la missione del Pianciani abbia conseguito effetti positivi; infatti, nella organizzazione definitiva della Repubblica, Spoleto vide riconosciute le proprie ambizioni. L'obiettivo era stato raggiunto anche grazie alla creazione di una rete di solidarietà nei suoi confronti, soprattutto da parte di Assisi che, per antica rivalità nei confronti di Perugia, si schierò dalla parte di Spoleto; scrissero i due deputati al presidente della municipalità spoletina: «Siamo obbligati ai deputati di Assisi e di varie altre Terre e Città del dipartimento che hanno dato il loro voto per Spoleto, ed hanno rese vane le brighe dei perugini. I deputati di Fuligno hanno tenuto una condotta assai onesta»³⁵. Ma discussioni si ebbero anche nella successiva divisione cantonale che faceva perdere a Spoleto alcuni territori, tradizionalmente compresi nel suo circondario e particolarmente ricchi per la produzione di olio.

La definizione delle nuove suddivisioni amministrative portò ad attivare una rete di relazioni e di scambi tra realtà locali e governo centrale, tra città e villaggi, rapporti mediati da legami personali, da nuove clientele e fazioni che si andavano costituendo nel grande sommovimento delle tradizionali gerarchie urbane provocato dalla rivoluzione. In realtà, il nuovo sistema politico-amministrativo appare subordinato al controllo politico e militare dei comandanti francesi; le municipalità cantonali sembrano indirizzate verso mansioni tecnico-esecutive, soprattutto nei settori centrali dell'approvvigionamento e della tutela dell'ordine pubblico. L'ampiezza e la delicatezza della questione della sussistenza degli eserciti occupanti fu certamente un ostacolo per porre in termini nuovi il rapporto tra città e contado e tra le città medesime. Nel primo caso il territorio sperimentò solo la continuità di una politica di sottomissione e di controllo delle risorse; angosciato dalle continue richieste di derrate e dalla politica di requisizioni forzate il Cantone rurale di Spoleto si lamentò con l'Amministrazione dipartimentale delle pretese della municipalità cittadina:

Veruna legge vi è che un cantone supplisca alle spese dell'altro [...] Sono già cinque secoli che dalla ex comunità di Spoleto, ora Cantone urbano, si sono tenute sotto un pesante gioco [...] la maggior parte delle comuni del contado, alle quali fra le

34. In una memoria presentata ai commissari francesi i due deputati spoletini scaricavano la responsabilità della decadenza della città sugli «abusi enormi del passato governo»; dunque era obbligo morale del nuovo regime rivolgere particolare attenzione alla città in modo tale da «renderla più popolata e farla [...] rivivere», citato in Santi, Fortunato, *Spoleto nell'età rivoluzionaria*, cit., p. 41.

35. Ivi, p. 43, n. 11.

altre ingiustizie si faceva d'imporgli indoverosi e capricciosi dazzi e di fargli pagare il focatico per supplire al salario dei medici e del chirurgo senza avere dette comuni diritto di potersene servire³⁶.

L'emergenza legata all'approvvigionamento degli eserciti francesi fu anche occasione per tentativi di instaurare egemonie e nuove gerarchie tra le città del territorio; esemplari, in questo senso, le vicende del rapporto tra Terni, Narni, Stroncone e Collescipoli, nel Dipartimento del Clitunno. Non potendo il commissario francese «impazirsi a scrivere in tutti quei luoghi ove potesse esistere o l'uno o l'altro genere di cui far capitale», si apprestò a disegnare una ulteriore organizzazione del territorio, costituendo dei Capo-cantoni, comunità cioè che avevano il compito di raccogliere dal territorio di loro competenza quei generi necessari alle truppe francesi. Stroncone diventò Capo-cantone, raggruppando i centri di Collescipoli, Coppe, Lugnola, Configni; comunità che comunque, nelle intenzioni delle autorità, dovevano sempre costituire «un sol corpo». Di fatto la nuova suddivisione, oltre che rispondere a criteri logistici, era anche la conseguenza delle continue lamentele rivolte all'Amministrazione dipartimentale da queste comunità che giudicavano prevaricatore e prepotente l'atteggiamento di Narni e Terni:

vi serva tutto ciò di quiete – scriveva l'Amministrazione centrale di Spoleto ai comuni di Stroncone e Collescipoli – giacché col sistema che si è adottato [...] vinite di essere del tutto liberati dall'imposizioni di Terni e Narni e corrisponderete direttamente col cittadino Commissario [...] molto bene da noi prevenuto in vostro favore³⁷.

Una nuova procedura che non mancò di far sorgere attriti; infatti, da parte della comunità Capo-cantone, ci fu il tentativo di scaricare i pesi delle contribuzioni sugli altri municipi. Collescipoli reagì e con una lettera alla municipalità di Stroncone fece presente che l'aver istituito il Capo-cantone non significava

36. Ivi, p. 58. Sempre nel caso di Spoleto, sembra interessante evidenziare che il controllo del territorio non solo si perpetuava attraverso i tradizionali meccanismi collegati alla politica annonaria e alla repressione delle frodi ma anche con i medesimi strumenti del vecchio governo; in particolare nel settore della repressione, alla fine di giugno del '99, venne istituito un corpo di «guardie campestri», «per esigere le contribuzioni, arrestare e punire i trasgressori», formato dai vecchi «sbirri», cosa che fece molto arrabbiare gli edili del cantone rurale che fecero sapere alla municipalità di «non gradire che si pongano gli sbirri del passato governo per guardie», ivi, p. 60.

37. ASCS, *Periodo 1798-99*, 7 marzo 1798. Una conferma dell'atteggiamento autoritario perseguito da Terni la troviamo anche nello studio di Pirro, *Terni nell'età rivoluzionaria*, cit., dove a p. 17 è scritto: «L'élite dirigente di Terni, che ha una cultura umanistica e giuridica, utilizza gli strumenti ideologici introdotti dai francesi per realizzare una politica di indipendenza da Spoleto e di dominio dei centri limitrofi, come Stroncone».

che noi dipendessimo da voi ma bensì fra voi e noi e gli altri [...] si formasse un sol corpo. Dunque voi cittadini non dovete riguardarvi come Capo-cantone principale, né considerarci come dipendenti da voi, come ci fate risaltare dalla vostra di questo giorno. Noi eravamo indipendenti nell'antico governo e nel nuovo non ci siamo voluti assoggettare a Terni, né a Narni; molto meno possiamo ora riconoscervi per nostro capo, ma bensì fra noi formare un sol corpo per la somministrazione dei viveri e foraggi per la immortale e generosa armata francese³⁸.

In questo sistema municipale, tradizionalmente affetto da un endemico e deleterio spirito di divisione, l'emanazione della costituzione e la lenta pianificazione del territorio avviò un processo di consolidamento; la definitiva dipartimentalizzazione aumentò il controllo delle autorità centrali su quelle periferiche, agevolato dall'introduzione di norme che regolavano i rapporti tra le diverse istituzioni e la vita stessa delle più importanti strutture collegiali; fece raggiungere anche un minimo di coordinamento degli uffici, togliendo molte incertezze circa le prerogative e la natura dei poteri del nuovo sistema. Si può parlare, insomma, di un tentativo di accentramento amministrativo: le competenze dei corpi municipali inferiori subirono una brusca frenata, a vantaggio dei governi centrali installati nei capoluoghi; una polarizzazione verticistica che ebbe l'esito di frenare le presunzioni di autonomia e le ambizioni centrifughe del potere locale per concentrarlo nei governi dipartimentali; un'organizzazione finalizzata a legare più saldamente le popolazioni alla politica francese di dominio e di conquista che comunque, per la

38. ASCS, *Periodo 1798-'99*, cit., 9 marzo 1798. Tuttavia Stroncone continuò ad approfittare della sua nuova condizione e più volte tentò di sottrarsi alle richieste del commissario francese facendo pagare di più alle altre comunità che, naturalmente, reclamarono energicamente presso le autorità dipartimentali, con il risultato di essere accusate dai municipalisti di Stroncone di non aver schietti sentimenti repubblicani. I municipalisti di Collescipoli risposero: «Non abbiamo bisogno, o cittadini, del vostro stimolo per farci conoscere per veri Democratici Repubblicani [...] giacché prima di voi abbiamo avuto la gloria e il vantaggio di dimostrare attaccamento alle immortali Falange Francesi [...] Noi che ci preghiamo di essere veri Repubblicani amiamo l'eguaglianza e la buona armonia con tutti e principalmente coi luoghi limitrofi ci dammo il carico di prevenirvi su tal particolare e domandammo un abboccamento ossia Congresso. Voi però ci avete fatto conoscere il vostro animo di comandare e volete senza alcune nostra previa intelligenza tassarci a vostro talento contro la mente dell'Amministrazione centrale, la quale, ripetiamo vuole che su ciò si cammini di concerto e con unione»: ivi, 17 marzo 1798. La Centrale di Spoleto, in effetti, resasi conto delle difficoltà sopravvenute, in una lettera alla municipalità di Stroncone, sottolineava la natura provvisoria dell'incarico di Capo-cantone (ordine del Commissario francese – scrisse – «che per avere le sussistenze necessarie [...] non voleva essere obbligato a scrivere a tutti i luoghi») e come tale carica non poteva attribuire «sopra gli altri luoghi, che a voi unimmo, maggioranza e superiorità alcuna»; invitava, infine, la municipalità di Stroncone a unirsi alle altre comunità e «concordemente» conciliare «ciò che possa e debba dare uno o l'altro ed in tal forma verrà scansato ogni punto di gelosia e tolta qualunque amarezza. La vostra prudenza ci fa sperare che sarete per uniformarvi alle nostre premure e ci toglierete il tedio di ulteriori reclami», ivi, 20 marzo 1798.

prima volta, accanto alle tradizionali reti di relazioni attivò l'istituto della delega e della rappresentanza politica, con tentativi di superare gli interessi particolari in una visione di bene comune.

Con l'allestimento della nuova intelaiatura territoriale si assiste anche a un mutamento nella composizione dei governi delle municipalità; non appare solo un problema di avvicendamento, per sostituire, cioè, quegli elementi chiamati a far parte delle assemblee romane, ma di rapporti nuovi e diversi, con l'ascesa di una nuova élite che spesso, di fatto, emarginò i 'giacobini' della prima ora. I vertici militari chiamarono certamente anche uomini delle prime municipalità, ma anche personaggi di prestigio che la prima democratizzazione aveva lasciato un po' in ombra. A Spoleto, tra l'arrivo dei francesi, nel febbraio '98, e il maggio '98, mese di insediamento della nuova municipalità, la composizione dell'amministrazione comunale risulta completamente mutata; è vero che le difficoltà e la precarietà della situazione politica determinarono una sequela di rinunce e di dimissioni, ma è altrettanto vero, stando al racconto del Campello, che dopo la paura e il turbamento dei primi mesi, gli aristocratici locali,

sentendosi ancor vivi nelle proprie case, anzi ricercati per uffici pubblici, vedendo che le contribuzioni erano pesanti ma non ischiaccianti, che la soldatesca era licenziosa ma non insolente, vedendo anzitutto che alle chiese non facevano strapazzo, e alle funzioni sacre nessun ostacolo, avevano cominciato a godersi quel continuo carnevale³⁹.

A Perugia, capoluogo del Dipartimento del Trasimeno, esemplare, in questo senso, appare la vicenda dell'Agretti; instaurato il governo repubblicano egli fu vicepresidente della municipalità provvisoria e presidente del Comitato di istruzione pubblica, ma con l'avvento del regime costituzionale si pose alle autorità il problema della sua collocazione; si intensificarono i contatti tra Perugia e Roma, in particolare tra Annibale Mariotti, Prefetto consolare, e il neo senatore Antonio Brizi, il quale scrisse al primo: «In somma confidenza. Si è aperto l'adito di salvar la capra e i cavoli relativamente all'Agretti. Senza proceder più oltre nell'indagine torbida de' suoi demeriti, o apologia, l'abbiam fatto oggi prefetto consolare presso il Dipartimento del Cimino»⁴⁰. In realtà sembra che l'Agretti non abbia mai ricoperto questa carica, sarà bensì inviato a Roma, in rappresentanza della sua città, e «progressivamente emarginato per il radicalismo delle sue posizioni»⁴¹.

39. Campello della Spina, *Storia documentata aneddotica*, cit., p. 127.

40. M. Tosti, *La Chiesa a Perugia tra conservazione e democrazia (1798-1799)*, in *Chiesa e società dal IV secolo ai nostri giorni. Studi storici in onore di P. Ilarino da Milano*, vol. II, Herder, Roma, 1979, p. 492.

41. S. Innamorati, C. Minciotti Tsoukas, *Giovambattista Agretti, in L'albero della Libertà*, cit., p. 75.

Anche in Umbria la selezione del nuovo personale si risolve, di fatto, in una cooptazione; la elettività alle cariche, anche se non mancarono esempi di elezione dopo la fase dei governi provvisori, appare dubbia e acclamazione ed elezione diretta risultano i criteri più usuali, anche perché lo sforzo organizzativo appare minato fin dall'origine dalla instabilità politica conseguente il fenomeno delle insorgenze, già avviate alla metà di aprile a Città di Castello e successivamente dilatatesi nell'area del Trasimeno. Se nei ruoli amministrativi «riguardanti funzioni tecniche o meramente esecutive e sussidiarie si continua a utilizzare il personale già inserito nell'apparato dello Stato della Chiesa»⁴², ai vertici delle nuove strutture collegiali troviamo collocati esponenti di quel blocco aristocratico-borghese che diventerà, in età napoleonica, il perno dell'assetto politico⁴³. Abbiamo già accennato alla grande disponibilità dimostrata dalle autorità militari francesi nei confronti degli aristocratici spoletini e proprio in questa città meriterebbero di essere studiate le strategie di alcune famiglie, come quella dei Pianciani, oppure le carriere di alcuni aristocratici come Pietro Fontana, un po' in disparte nelle vicende repubblicane, ma assai legato ad ambienti giacobini e, successivamente, con il ritorno dei francesi nel 1809, nominato segretario generale del Dipartimento del Trasimeno, prefetto della provincia e cavaliere di Francia⁴⁴. A Perugia, numerosi 'uomini nuovi' erano medici o comunque avevano compiuto studi di medicina; la cultura medica – come ha rilevato Erminia Irace – sembra costituire il presupposto per la maturazione di un sentimento di insoddisfazione nei confronti del sapere e delle istituzioni che caratterizzavano la Perugia del tempo⁴⁵; a Terni la nuova municipalità, che entrò in carica l'8 fiorile (27 aprile), annoverava tra gli edili uomini dell'antico regime, che avevano ricoperto più volte la carica di priori, ma anche 'uomini nuovi', tuttavia – scrive Pirro – «sempre appartenenti alla classe dei "nobili possidenti"»⁴⁶; a Città di Castello, dopo la fase della municipalità 'cisalpina', nella nuova compagine di amministratori c'erano artigiani e una piccola nobiltà di proprietari terrieri, tutti sostanzialmente 'moderati' e appartenenti all'antica tradizione cittadina⁴⁷.

42. C. Cutini, *Riforme istituzionali nell'effimera realtà repubblicana*, ivi, p. 38.

43. Recenti osservazioni su tale tendenza in F. Agostini, *La terraferma veneta nel 1797: l'insediamento delle municipalità repubblicane e dei governi centrali*, in "Ricerche di storia sociale e religiosa", 51, 1997, pp. 7-59.

44. C. Vinti, *Intellettuali e potere nell'Umbria napoleonica. Pietro Fontana: coscienza cristiana e senso dello Stato*, in *Lo Stato della Chiesa in epoca napoleonica*, Atti del XIX Convegno del Centro di Studi Avellaniti, Fonte Avellana 24-26 agosto 1995, Stibu, Urbania, 1996, pp. 451-459.

45. Irace, *Tradizioni culturali e aspirazioni*, cit., p. 18. Un quadro dettagliato della realtà locale in R. Lupi, *Mariotti e il sapere medico-scientifico*, in Roncetti, (a cura di), *Annibale Mariotti*, cit., pp. 169-180; sulla connessione tra cultura scientifico-medica e letteratura, V. I. Comparato, *Un esponente del "ceto civile" tra medicina, erudizione e politica: alle origini del repubblicanesimo di Annibale Mariotti*, ivi, pp. 307-321.

46. Pirro, *Terni nell'età rivoluzionaria*, cit., p. 18.

47. Lignani (a cura di), *Rivoluzione e Reazione a Città di Castello*, cit., p. 23.

Se dai centri urbani si passa in rassegna la nuova classe dirigente insediata nei piccoli borghi del territorio, troviamo confermata questa forte tendenza a una selezione sociale vincolata alla proprietà, alla ricchezza, o comunque all'esercizio di una professione; nel Cantone di Passignano dei quindici funzionari installati in qualità di edili e aggiunti, ben dieci appartenevano a famiglie giudicate benestanti⁴⁸. Certamente, in periferia non sempre il percorso dell'elezione agli uffici appare come il risultato di un entusiasmo trasparente in favore del nuovo regime, né risponde a criteri di capacità e competenza; nel cantone di Deruta, Eugenio Caraffa, benestante, fu accusato dai cittadini di aver «acquistato» la dignità di Prefetto consolare: «la virtù, la savia condotta e la buona opinione – scrivevano i municipalisti all'Amministrazione dipartimentale – devono nel presente governo dar diritto alle cariche» e chiesero l'esclusione dalle medesime di tutti coloro che «le compravano a forza di denari»⁴⁹. In altre realtà abbiamo testimonianze di orientamenti repubblicani, e di conseguenti impegni amministrativi, come esiti di vecchi rancori, di contrapposizioni personali e rivalità finanziarie; a Stroncone, per esempio, la narrazione dell'abate Domenico Salvati, ampiamente utilizzata alla fine dell'Ottocento dall'erudito Luigi Lanzi, riferisce che due «aromatari [...] nemici oltreché per differenza di opinioni e per gelosia di mestiere anche per gelosia di una vicina [...] uno militava nel partito repubblicano [...] il rivale nell'altro, e avidamente si tenean d'occhio, anelando di sbarazzarsi il posto a vicenda»⁵⁰.

Un'altra particolarità da rilevare è senz'altro il consistente numero di ecclesiastici che ricoprirono incarichi nelle istituzioni repubblicane. L'impressione è che in

48. ASPg, *Archivio storico del Comune di Perugia, Amministrativo*, cit., b. 32, fasc. 2, cc. 16-17 e 33-36. La *Nota di tutti li ricchi del Cantone di Passignano* fu redatta dal Prefetto consolare Giacomo Bedini, il 14 agosto 1798, in sequela dell'invito ricevuto dal Prefetto dipartimentale A. Mariotti. Anche a Torgiano, Cantone di Deruta, i due amministratori, Francesco Bartolini e Agostino Lombardi, appartenevano al ceto sociale dei 'possidenti'; in particolare Bartolini possedeva anche un forno, che riforniva la posta di Brufa, e un mulino; il fratello Domenico, nei mesi repubblicani, risulta essere uno dei più attivi fornitori di razioni di pane alla truppa francese, ivi, b. 94, 26 aprile 1799. Non era affatto raro il caso di coloro che, ricoprendo cariche cantonali, affidassero a fratelli, figli o parenti appalti o affitti; la popolazione di Fossato di Vico protestò energicamente contro l'edile Orfeo Coletti, reo di aver concesso la falciatura di alcuni prati della comunità a persone a lui gradite, senza nessun bando, come era consuetudine; aveva inoltre concesso l'appalto del macello della comunità al fratello Pietro, provocando un ingiustificato aumento del prezzo della carne di castrato e di pecora, ivi, b. 143, 28 ottobre 1799.

49. Ivi, b. 42, 1 aprile 1798. Annibale Mariotti tenne conto delle proteste dei cittadini di Deruta e inviò una lettera al Ministro dell'interno nella quale chiedeva di sostituire il Caraffa con Giovanni Battista Cocchi, sacerdote, «molto stimato dalla cittadinanza», cfr. C. Amandoli, *Verso un mondo nuovo. Torgiano alla fine del Settecento*, Comune di Torgiano, Torgiano, 2001.

50. Cfr. L. Lanzi, *Per il centenario dell'assedio di Stroncone (10-28 febbraio 1799)*, Tip. Umbra, Perugia, 1899, pp. 7-8. Sul Salvati e la sua autobiografia cfr. G. Mazzatinti, *Dall'autobiografia del canonico Domenico Salvati*, in "Archivio Storico del Risorgimento Umbro", I, 1905, fasc. 1-2.

questi casi, soprattutto nelle aree rurali, svolga un ruolo determinante la capacità di saper leggere e scrivere; non si può sottovalutare, tuttavia, che anche in quel clero culturalmente meno avveduto, come di fatto era la maggior parte del basso clero, abbiano giocato un ruolo decisivo alcune istanze rivoluzionarie che mettevano in primo piano la salvaguardia degli umili, la lotta alla prepotenza e all'usurpazione dei diritti della persona. Senza ricercare motivazioni politiche, frutto di ragionamenti e di meditate convinzioni, nell'opzione a favore della repubblica può aver influito una forte volontà di organizzare meglio la città terrena, nella quale anche la Chiesa doveva continuare a rivestire un ruolo fondamentale e non eliminabile.

Diverse storie, anche poco note, possono confermare questa interpretazione; il sacerdote Giacomo Bedini, Prefetto consolare, in una lettera ad Annibale Mariotti, suggeriva i rimedi necessari per togliere il malcontento dalle campagne, particolarmente visibile nell'area del lago Trasimeno, e scriveva: «unità de pare-ri, esseguzione de progetti, giustizia non alterata, basi sono queste di una vera e durevole Repubblica»⁵¹. Nel Cantone di Deruta, un altro sacerdote, Giovanni Battista Cocchi, anche lui con la carica di Prefetto consolare, godeva della piena stima della popolazione e appare fin dall'inizio un convinto sostenitore del mutamento di regime; amico di Annibale Mariotti, con il quale anche prima dell'evento rivoluzionario era in corrispondenza epistolare, in varie circostanze dimostrò un forte senso civico e grande responsabilità; conquistata Deruta dagli insorgenti, fu costretto, con la forza, a piantare una croce al posto dell'albero della libertà, atterrato e bruciato⁵².

Questa numerosa presenza di ecclesiastici non deve comunque fornire un'immagine distorta del rapporto che si instaurò in Umbria tra Chiesa e rivoluzione; in questo senso, più che affrontare l'apporto che clero e religiosi dettero alla formazione di un nuovo ceto politico, è meglio considerare questo contributo nel senso di una evoluzione, o trasformazione temporanea, di pratiche e consuetudini amministrative, comunque riconducibili al significativo ruolo di guida, non solo religiosa ma anche sociale, che il clero aveva continuato a svolgere anche con l'instaurarsi delle municipalità democratiche⁵³.

51. ASPg, *Archivio storico del Comune di Perugia, Amministrativo*, cit., b. 32, fasc. 2, c. 6, Passignano, 1 ottobre 1798.

52. G. Fabretti, *Documenti desunti da carte manoscritte autografe comprovanti alcune notizie storiche di Deruta*, in BAPg, ms. 2010, cc. 291-292.

53. Significativa del ruolo che ricoprivano i parroci nelle piccole comunità del territorio è la lettera di Annibale Mariotti al Ministro di giustizia e polizia: «Nel nostro Cantone rurale vi saranno da trenta parroci tutti esteri. Questi, e per la loro tenue entrata e per i luoghi anche mal sani dove dimorano, è necessario che rimangano. Si aggiunge che fanno il loro dovere, che sono amati dai loro parrocchiani e che non si sono opposti alle massime repubblicane [...] il togliere alle persone particolarmente idiote un ministro dell'altare è lo stesso, in testa loro, che toglierli la religione, e

Anche se in generale non esplosero lacerazioni tra autorità politiche e religiose, i casi di rinuncia alla carica per il mancato giuramento furono assai consistenti, specialmente in alcuni cantoni; la motivazione principale della mancata presentazione dell'atto indispensabile per essere nel pieno delle funzioni fu senz'altro quella religiosa, tant'è che alcuni amministratori alla formula rituale pretesero di aggiungere: «salva la religione»⁵⁴. Una procedura che, naturalmente, non piacque alle autorità romane e il Ministro lo fece sapere chiaramente agli amministratori del Dipartimento del Trasimeno:

Ho sicuro riscontro che molti di cotesti giudici ultimamente installati non abbiano prestato il loro giuramento nella forma prescritta dalla Costituzione ma con protesta relativa alla Religione cattolica. La Costituzione non interessandosi nelle materie di Religione non ammette un giuramento di tal fatta. Questo deve esser semplice e netto in conformità dell'articolo 367. O fa duopo pertanto prestarlo in tal guisa, ovvero bisogna rinunciare alla carica⁵⁵.

Ma, naturalmente, la mancata presentazione del giuramento non fu l'unica causa che contribuì a mantenere le istituzioni dipartimentali in perenne disordine; nel Cantone rurale di Perugia va registrata la reiterata assenza alle sedute plenarie di numerosi membri, i quali «invitati più e replicate volte ad intervenire [...] non sono voluti mai comparire ne alle adunanze [...] ne tampoco agli altri atti necessari ed opportuni»⁵⁶. Non sempre, comunque, si possono individuare motivazioni di avversione al nuovo governo: spesso emerge il fardello delle condizioni materiali di vita, la necessaria abitudine ad un pesante lavoro quotidiano che non apriva spiragli e spazi per impegni diversi e lasciava larghe fasce di popolazione ai margini

con quest'idea sarebbero disposti a commettere qualunque eccesso», ASPg, *Archivio storico del Comune di Perugia, Amministrativo*, cit., b. 27, cc. 77-79, 22 novembre 1798. Più in generale: L. Allegra, *Il parroco: un mediatore tra alta e bassa cultura*, in C. Vivanti (a cura di), *Intellettuali e potere. Storia d'Italia. Annali*, 4, Einaudi, Torino, 1981, pp. 895-947.

54. ASPg, *Archivio storico del Comune di Perugia, Amministrativo*, cit., b. 32, fasc. 4, c. 17, A. Taccini, Prefetto consolare, all'Amministrazione dipartimentale, 30 maggio 1798; G. Rescigno, *L'Amministrazione del Dipartimento del Trasimeno*, in *L'albero della Libertà*, cit., p. 42.

55. ASPg, *Archivio storico del Comune di Perugia, Amministrativo*, cit., b. 31, fasc. 1, c. 104, 14 luglio 1798. Sulla questione del giuramento, C. Canonici, *Il dibattito sul giuramento civico (1798-1799)*, in L. Fiorani (a cura di), «*Deboli progressi della filosofia*». *Rivoluzione e religione a Roma 1798-1799*, numero monografico della rivista "Ricerche per la storia religiosa di Roma", 9, 1992, pp. 213-244; il tema è stato recentemente affrontato anche da D. Armando, «*Non si faceva a Dio ma puramente agli uomini*». *Giuramenti e ritrattazioni a Roma (1798-1808)*, in "Rivista di storia del Cristianesimo", I, 2, 2004, pp. 251-281, che estende la ricerca dalle fonti a stampa a quelle manoscritte e indaga sulle modalità concrete con cui il giuramento fu richiesto e prestato.

56. ASPg, *Archivio storico del Comune di Perugia, Amministrativo*, cit., b. 31, fasc. 1, cc. 85-89, la Municipalità rurale al Prefetto consolare, 26 dicembre 1798.

anche delle forme più elementari di impegno e di partecipazione; Pietro Fiorucci, fabbro di Città di Castello, scriveva all'Amministrazione dipartimentale:

Le mie incombenze, dalle quali non posso dispensarmi per supplire al mantenimento mio e della mia numerosa famiglia, giacché la massima parte dell'anno vivo con le mie personali industrie e fatiche con l'esercitare una bottega ad uso di fabbro ferraro, mi necessitano a non accettare l'installazione all'ufficio di Aggiunto [...] ed insieme a rinunciare [...] per l'incapacità a sostenere tale impiego essendo vissuto sino a questo tempo a passare la mia vita tra il ferro ed il carbone⁵⁷.

In diversi Cantoni, ancora nell'estate del '98, non erano completate le strutture assembleari; particolarmente preoccupante era la situazione del Cantone rurale di Perugia e ai primi di luglio il prefetto Ludovico Perni, in una lettera al Mariotti, lamentava la «luttuosa situazione» del suo Cantone, dove mancavano ancora il presidente, il questore e molti edili ed aggiunti:

sembra troppo ragionevole che prima di venire alla promulgazione di tante leggi ed ordini si debba venire alla istallazione di quei tali ai quali vengono le operazioni affidate [...] In tale stato di cose voi dovete appieno comprendere che io solo non posso in conto alcuno prestarmi a quanto bramate che sia effettuato con tutta sollecitudine. Il mio zelo e patriottismo è abbastanza noto ma giammai questo potrà partorire un impossibile. Qualunque inconveniente sia per nascere nel mio Cantone mi protesto di non volere io essere di questo responsabile in conto alcuno come non è dovere che lo sieno quei tali abitanti a questo soggetti nel caso che in appresso apparisse di non aver prestata l'ubidienza dalle leggi ingiuntegli mentre non mai per loro malizia ma solo per la inorganizzazione del Cantone potrà accadere⁵⁸.

57. Ivi, b. 115. Una conferma delle difficoltà che si incontravano a recuperare, nelle aree rurali, soggetti idonei a ricoprire cariche pubbliche viene anche dall'invito fatto, nell'agosto del '98, da parte dell'Amministrazione dipartimentale, ad aprire un «Registro di Giandarmeria»; il Prefetto del Cantone rurale di Perugia, rispose che: «spirato il tempo prefisso veruno è comparso e ciò nonostante che questa Municipalità fosse autorizzata di porre in requisizione quei tali che avesse creduti abili per un tale impiego si è astenuta dal farlo, mediante le seguenti riflessioni. Primo. Perché le nostre campagne sono di una vastissima estensione e per conseguenza bisognose di gente molta per la coltivazione di cui moltissimo scarseggia. Secondo. Perché a forma dell'art. IX sulla legge sopra la Giandarmeria in data 11 pratile, la quale prescrive che dovendosi fare la requisizione degli uomini tra gli altri requisiti sappiano leggere e scrivere requisito di cui i contadini sono affatto mancanti», ivi, b. 51 fasc. e), 20 agosto 1798.

58. Ivi, b. 31, fasc. 3, c. 20, 9 luglio 1798. Una constatazione che sembra trovare conferma nella lettera di un parroco del contado perugino al Mariotti, nella quale scriveva: «mi vien detto che restino proibite ai parroci rurali le solite processioni ed altre dentro i limiti della Cura: sin'ora ignorando questa legge confesso di averle fatte secondo lo stile antico; ma se mai sussiste la detta proibizione, sarà da me eseguita puntualmente. Mi dirigo per tanto a voi umanissimo cittadino a rendermene certificato e in caso vi sia tal legge non intendo domandarne dispensa, ma bensì di

Più che organi amministrativamente autonomi, con possibilità decisionali, le municipalità cantonali appaiono come i rami terminali di un sistema che troppo a lungo mantiene connotati provvisori; una precarietà che tende ad aumentare allorché tra la fine dell'estate del '98 e l'autunno cominciarono a circolare voci sempre più insistenti di una imminente fine della Repubblica; il primo di ottobre 1798, Giacomo Bedini, Prefetto del cantone di Passignano sul Trasimeno scriveva al Mariotti che la gente ormai mormorava: «finirà presto», e che soprattutto coloro che tornavano «da Cortona e da Toscana», riferivano «paroline gravide»⁵⁹. Ma la situazione era disperata anche in altre zone: nel Dipartimento del Clitunno, sempre ai primi di ottobre, il consolato nominò un commissario con l'incarico di «rigenerare lo spirito pubblico e attivare l'azione delle autorità costituite»; doveva anche «vigilare sugli amministratori» e aveva facoltà di «sospendere tutti i componenti le autorità amministrative»; destituì infatti il presidente della municipalità di Spoleto e ordinò una raffica di sostituzioni, ma le dimissioni si infittiranno mano a mano che si moltiplicarono i segnali di difficoltà della Repubblica⁶⁰.

Non fu, comunque, solo una lenta decadenza dovuta all'offensiva delle truppe napoletane e di quelle austro-aretine; si ha la sensazione che notevoli difficoltà crearono anche le più puntuali richieste dei francesi; infatti, le istanze di inviare prospetti dettagliati, censimenti e statistiche si moltiplicarono e fu difficile reperire impiegati in grado di compilarli secondo i modelli predisposti dalla burocrazia francese. Nel Cantone di Deruta il prefetto scrisse all'Amministrazione dipartimentale che, per «sollevarsi un poco dalle non indifferenti fatiche [...] sostenute», avrebbe desiderato assumere un funzionario qualificato, per essere aiutato; oltretutto mancava nel Cantone un elemento in grado di effettuare «computi aritmetici»⁶¹. Analogamente, il prefetto del Cantone rurale di Perugia avvertiva l'Amministrazione dipartimentale che difficilmente avrebbe potuto trasmettere copie «di tutti quei Specchi» richiesti «dai rispettivi Ministri in Roma, stante

obbedire e soggertarmi di buona voglia a tutto ciò che le podestà costituite ordineranno perché questa è la volontà di Dio, conforme ricordo e inculco spesse volte a questo mio popolo», ivi, c. 10, S. Martino in Campo, 12 aprile 1799.

59. Non erano estranei alla costruzione di questo clima di inquietudine, secondo il Prefetto Bedini, i parroci; S. Feliciano, paese sulle rive del Lago Trasimeno, era considerato «il centro dell'aristocrazia» e in questo senso Bedini invitava le autorità centrali a vigilare di più sull'attività dei nobili rifugiatisi in campagna: «la villeggiatura delli ex Nobili dovrebbe scoprire nelle campagne maggiormente». Nelle campagne fra Lisciano e il Pian di Marte, teatro delle insorgenze di primavera, non vi erano «torbidi manifesti» ma, a detta del Prefetto, c'era malcontento, soprattutto per la questione delle cedole, ivi, b. 32, fasc. 2, c. 6, Passignano, 1 ottobre 1798.

60. Santi, Fortunato, *Spoleto nell'età rivoluzionaria*, cit., pp. 53-65.

61. ASPg, *Archivio storico del Comune di Perugia, Amministrativo*, cit., b. 46, 29 agosto 1798 e 24 ottobre 1798.

l'indolenza, ignoranza e [...] anche impertinenza di molti edili ed aggiunti i quali non si degnano ne punto ne poco di rispondere a quanto sono invitati di fare»⁶².

Pensiamo che, alla fine, furono anche queste situazioni, di malessere e di precarietà, a segnare i destini della Repubblica romana. Forse appare necessario sostituire a una lettura univoca dell'atteggiamento popolare, fin dall'inizio considerato un blocco granitico, conservatore e ostile, una lettura più dinamica, in cui si intravede pure qualche iniziale aspettativa positiva; l'avversione subentrò più tardi, quando si diffuse un clima generale di delusione per il cambiamento che non era avvenuto, un clima che fece esclamare al cittadino Pietro Pregari, residente a Piegaro, piccolo centro su un colle alla destra dell'alto corso del torrente Nestore: «era meglio che avesse governato il Francese che vojaltri Repubblicani»⁶³.

62. Ivi, b. 31, fasc. 1, c. 24, 6 luglio 1798.

63. Ivi, b. 36, fasc. d), Pietro Pregari al cittadino Luigi Ciuffetti, amministratore, Piegaro, 10 ottobre 1798.

5. Strategie editoriali e famiglie di tipografi alla fine del Settecento. Le stamperie di Ottavio Sgariglia e Giovanni Tomassini

Da qualche decennio, anche in Italia, la storia del libro, nelle sue connessioni con la produzione e la circolazione della cultura, è stata oggetto di indagini e di studi; finalmente, rompendo una tradizione che riservava l'esame del testo a stampa ad alcuni specialisti, con l'intento principale di definirne le caratteristiche tipografico-formali, finalizzate alla classificazione e alla conservazione dell'oggetto-libro, l'attenzione si è rivolta alla produzione, alla natura e alla circolazione del testo a stampa. Non più marginali, di conseguenza, sono diventati i temi che sottolineano i legami con la storia delle idee, oppure con gli aspetti economico-finanziari collegati all'impresa editoriale¹. Evidenti fattori storici hanno determinato la convergenza degli studi e delle ricerche sul Settecento, nella consapevolezza che la circolazione delle idee e della cultura resta un elemento fondamentale della comprensione globale del secolo dei Lumi. Furono soprattutto gli sviluppi della Rivoluzione in Francia a determinare la produzione di un'autentica «valanga cartacea», finalizzata a propagandare sia una vera ed esatta conoscenza della Rivoluzione, sia a reprimere la diffusione dell'«infezione rivoluzionaria»; già nel 1962 Renzo De Felice sottolineava lo spartiacque che, anche nel settore della stampa, segnava la Rivoluzione francese: l'informazione attraverso libri, opuscoli, *pamphlets*, indirizzata a conquistare il favore e l'adesione al nuovo sistema politico, era, prima di essa, un fenomeno di élite, limitato a piccoli ambienti, qualificati e ben individuabili.

Con l'avvento della Rivoluzione, invece, l'informazione assunse i caratteri della propaganda e divenne un fenomeno di massa, uno strumento della lotta politica, insinuandosi ormai a tutti i livelli². Non è certamente un caso che proprio i temi della propaganda rivoluzionaria e, soprattutto, controrivoluzionaria siano stati

1. Ancora una volta si è trattato di recuperare i ritardi accumulati rispetto alla storiografia anglosassone e soprattutto francese, anche se è necessario considerare che la grande dispersione di centri politici ed editoriali, che ha caratterizzato la penisola rispetto, per esempio, alla realtà francese, ha reso più difficile la ricerca. Alla fine degli anni Ottanta un panorama della storiografia francese è stato tracciato da L. Braidà, *La storia sociale del libro in Francia dopo "Livre et société". Gli studi sul Settecento*, in "Rivista Storica Italiana", CI, 2, 1989, pp. 412-467; sul versante italiano, con particolare attenzione però all'età contemporanea, cfr. G. Tortorelli, *Studi di storia dell'editoria italiana*, Patron editore, Bologna, 1989, in particolare le pp. 9-35 e del medesimo autore, *Parole di carta. Studi di storia dell'editoria*, Longo Editore, Ravenna 1992, soprattutto le pp. 9-21.

2. R. De Felice (a cura di), *I giornali giacobini italiani*, Feltrinelli, Milano, 1962, p. XXIII.

quelli che hanno maggiormente attirato l'attenzione dei ricercatori italiani; sulla tipologia della letteratura rivoluzionaria e sulle strategie di comunicazione al popolo durante il periodo delle «repubbliche sorelle» ha insistito Luciano Guerici³; mentre nell'ambito degli studi dei testi controrivoluzionari, accanto a riflessioni di basso livello, incapaci di elevarsi al di sopra di una impressione di sconforto e povertà, che indubbiamente una lettura superficiale della letteratura controrivoluzionaria offre, con la conseguente esagerazione del ruolo retrivo e reazionario di gran parte della Chiesa e del mondo cattolico, è possibile annoverare opere metodologicamente rigorose, che evidenziano le fonti, tracciano un profilo degli autori, individuano i centri propulsori e riescono a offrire un'immagine complessivamente veritiera degli effetti, anche a lungo termine, di tale propagazione⁴.

Si matura, insomma, l'impressione che l'argomento sia ormai conosciuto e casomai un aspetto da approfondire non può che riguardare la connessione di questa vasta azione di propaganda alle strategie editoriali e alle famiglie di tipografi; del periodo rivoluzionario, almeno in Italia, sono stati studiati i vescovi, con contributi che hanno rimesso in discussione le tradizionali interpretazioni ereditate dalla storiografia positivista e idealista, i ceti inferiori e la reazione sanfedista, purtroppo spesso in chiave ideologica, ma solo in modo sommario alcuni ceti professionali importanti e tra questi non i tipografi⁵.

3. L. Guerici, *Istruire nelle verità repubblicane. La letteratura politica per il popolo nell'Italia in rivoluzione (1796-1799)*, Il Mulino, Bologna, 1999; inoltre M. Cuaz, "Le nuove strepitose di Francia": l'immagine della Rivoluzione francese nella stampa periodica italiana (1787-1791), in "Rivista Storica Italiana", C, 3, 1988, pp. 457-527.

4. Basta ricordare solamente il sempre valido lavoro di G. Pignatelli, *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XII*, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, Roma, 1974; e l'antologia dei testi più significativi della controrivoluzione cattolica raccolti da V. E. Giuntella, *Le dolci catene. Testi della controrivoluzione cattolica in Italia*, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, Roma, 1988.

5. Per un quadro generale cfr. *L'Italie du "triennio" révolutionnaire 1795-1799*, in "Annales historiques de la Révolution française", 313, 1998; per una visione delle singole aree della penisola si veda A. Cestaro (a cura di), *L'età rivoluzionaria e napoleonica in Lombardia, nel Veneto e nel Mezzogiorno: un'analisi comparata*, Atti del Convegno di Maratea, 15-17 ottobre 1996, Edizioni Osanna, Venosa, 1999. Un bilancio storiografico in A. M. Rao, *Temi e tendenze della recente storiografia sul Mezzogiorno nell'età rivoluzionaria e napoleonica*, in A. Cestaro, A. Lerra (a cura di), *Il Mezzogiorno e la Basilicata fra l'età giacobina e il decennio francese*, Atti del Convegno di Maratea, 8-10 giugno 1990, Edizioni Osanna, Venosa, 1992, vol. I, pp. 41-85; G. De Rosa, *1789-1799. La Chiesa di fronte alla Rivoluzione*, in L. Fiorani (a cura di), *La Rivoluzione nello Stato della Chiesa 1789-1799*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, 1997, pp. 37-44; M. Aymard, *Tempi e spazi della rivoluzione. Per un bilancio storiografico e nuove prospettive di ricerca*, in G. L. Fontana, A. Lazzarini (a cura di), *Veneto e Lombardia tra rivoluzione giacobina ed età napoleonica. Economia, territorio, istituzioni*, Cariplo-Laterza, Roma-Bari, 1992, pp. 11-21; per la Toscana cfr. C. Mangio, *I patrioti toscani fra Repubblica etrusca e Restaurazione*, Olschki, Firenze, 1991.

Due delle tipografie più conosciute nell'ultimo ventennio del Settecento erano quella di Ottavio Sgariglia di Assisi e quella di Giovanni Tomassini di Foligno, stamperie che legarono gran parte della loro attività alla produzione di testi antigiansenistici e controrivoluzionari. I due piccoli centri, situati alla periferia dello Stato ecclesiastico, si differenziavano, per alcuni aspetti, dal generale immobilismo e dall'inerzia della provincia pontificia: Assisi, città dei santuari, era inserita nei grandi itinerari della mobilità di devozione e ogni anno, in occasione della festa della Perdonanza (2 agosto), si animava di una moltitudine di pellegrini; l'ubicazione strategica di Foligno, crocevia tra Roma e l'Adriatico, rendeva invece la piccola cittadina umbra un luogo di transito obbligatorio e sede di importanti fiere e mercati settimanali.

Le indagini e gli studi su questa imponente produzione editoriale non sono andati oltre la celebrazione delle glorie tipografiche, mentre più in generale gli storici del giansenismo non sono andati oltre la constatazione della straordinaria diffusione di tanti *pamphlets* contrari alla dottrina del vescovo di Ypres⁶. È noto che il Codignola definì l'officina sgarigliana la «fucina dell'antigiansenismo italiano», lasciando forse sottintendere che reputava la città umbra un ambiente particolarmente favorevole alla costruzione della propaganda antigiansenista⁷; su questo aspetto particolare si è soffermato, in occasione del VII Convegno di Studi umbri, nel 1969, Stanislao da Campagnola, sottolineando l'imponente quantità di volumi e opuscoli immessi sul mercato librario italiano dalle due tipografie, ma esprimendo, nel contempo, il parere che difficilmente in Umbria si poteva identificare «un autentico gruppo antigiansenistico», che avesse operato d'intesa. Dai cataloghi risulta evidente che le due tipografie ricevevano offerte di stampa da ogni parte d'Italia, ma il contributo regionale appariva a padre Stanislao «modesto nella quantità» e «quasi insignificante nella qualità»⁸. In definitiva, sempre secondo l'autore, i due tipografi si limitarono a «cogliere le circostanze» favorevoli, perseguendo solo i loro interessi economici.

Una tesi che è difficile non condividere e, del resto, anche Fernando Morotti, autore degli annali tipografici-editoriali della stamperia di Assisi, esclude la pre-

6. Cfr. A. Mancinelli, *La stampa nell'Umbria e la R. tipografia di Feliciano Campitelli*, F. Campitelli, Foligno, 1886; F. V. D'Alessandro, *Il giornalismo in Umbria dalle origini al 1860*, in "BDSPU", LXVI, 1959, pp. 112-161; *Tipografia, editoria, produzione libraria in Umbria nei secoli XV-XX*, ivi, LX, 1963, pp. 115-123. Più documentato e con il catalogo, anche se incompleto, è il volume di F. Morotti (a cura di), *Tipografia ed editoria in Umbria. Assisi*, Deputazione di Storia Patria per l'Umbria, Perugia, 1966.

7. E. Codignola, *Carteggi di giansenisti liguri*, Le Monnier, Firenze, 1941, vol. I, p. LVIII.

8. Stanislao da Campagnola, *Giansenismo e antigiansenismo in Umbria*, in *Storia e cultura in Umbria nell'età moderna (secoli XV-XVIII)*, Atti del VII Convegno di Studi umbri, Gubbio, 18-22 maggio 1969, Università degli Studi di Perugia, Perugia, 1972, p. 295.

senza di un organizzato gruppo antigiansenista in Assisi o in Umbria, anche se non minimizza la presenza di Giacinto Bonacquisti, vicario del Santo Ufficio, che in alcune circostanze fece da tramite tra scrittori e tipografi, e il fatto che, sempre ad Assisi, è documentata la presenza dell'ex gesuita Giacomo Stiffer, nonché di due padri portoghesi, docenti, per volontà del vescovo, nel locale seminario⁹. Circostanze che, comunque, non sembrano sufficienti a spiegare l'afflusso di tante opere nelle due tipografie umbre; lo sforzo di cercare un centro propulsore nella regione, che non esisteva, almeno se inteso sul modello dei gruppi giansenisti toscani, liguri e pavesi, ha fatto sì che il ruolo delle due tipografie apparisse, di conseguenza, passivo e inerte, con le due aziende preparate solo ad approfittare delle circostanze, ma senza la capacità di elaborare una strategia imprenditoriale, anche solo finalizzata a raggiungere risultati economici.

Constatate semplicemente la confluenza presso le officine tipografiche di Assisi e di Foligno degli interessi diversificati dell'antigiansenismo e della controrivoluzione sembra, tuttavia, una maniera riduttiva di ricostruire i circuiti culturali dei quali poterono fruire i tipografi e di evidenziare poco o nulla i collegamenti al mercato librario nazionale, ridotto, in questa prospettiva, a un ambito strettamente locale. In realtà, si matura l'impressione che se dall'angusto contesto regionale si passa a esaminare il più ampio panorama degli editori e del commercio librario nell'Italia di fine Settecento, i due tipografi umbri, legati anche da vincoli di parentela (Ottavio Sgariglia era nipote di Giovanni Tomassini), perseguano strenuamente obiettivi imprenditoriali e almeno lo Sgariglia prese a rafforzare i propri stabilimenti e a diversificare le pubblicazioni in vista di una produzione editoriale in grande stile.

Numerosi lavori hanno evidenziato l'inferiorità economica e organizzativa dell'editoria italiana nel contesto europeo; uno dei motivi della crisi viene collegato al crollo del tradizionale mercato dei libri a carattere religioso e devozionale. La grande offensiva giurisdizionalistica, il ridimensionamento del peso economico e culturale delle corporazioni religiose e soprattutto l'espulsione dei Gesuiti dai territori iberici e la conseguente messa al bando di tutte le loro opere avevano bruscamente interrotto i tradizionali flussi del mercato librario¹⁰. Naturalmente

9. F. Morotti (a cura di), *Tipografia ed editoria*, cit. Sulla figura di Giacinto Bonacquisti cfr. R. Pazzelli, *Il Terz'ordine regolare di San Francesco attraverso i secoli*, Curia Generale dell'Ordine Regolare, Roma, 1958, pp. 265-266; sulla presenza dei Gesuiti documenti inediti in AVA, *Raccolta di documenti, decreti ed atti circa la giurisdizione vescovile*, III, 36, p. 243.

10. E. Di Rienzo, *Intellettuali, editoria e mercato delle lettere in Italia nel Settecento*, in "Studi Storici", 29, 1, 1988, pp. 103-126; l'autore ha poi ripreso l'argomento, con aggiunte e significative revisioni, nel saggio: *Il mercato editoriale*, in F. Brioschi, C. Di Girolamo (a cura di), *Manuale di letteratura italiana. Storia per generi e problemi*, III. *Dalla metà del Settecento all'Unità*, Bollati Boringhieri, Torino, 1995, pp. 69-90. Sulla questione cfr. anche R. Pasta (a cura di), *Cultura, intellettuali e circolazione delle idee nel Settecento*, Franco Angeli, Milano, 1990.

chi più degli altri risentì degli effetti della crisi fu l'industria editoriale veneziana, che nel giro di pochi anni vide posto fuori mercato più di un terzo della propria produzione editoriale¹¹; non migliore tuttavia si presentava, nella seconda metà del secolo, la situazione degli altri centri editoriali italiani, tanto che si può osservare con Di Rienzo che «le difficoltà di assorbimento del mercato restavano [...] insuperabili e addirittura la domanda di libri in Italia risultava inferiore a quella degli inizi del secolo»¹². Di fronte alla nuova congiuntura culturale, le imprese tipografiche avevano tentato di arginare la crescente contrazione del tradizionale mercato del libro religioso ed erudito, attraverso un rapido aggiornamento dei cataloghi; un'operazione che tuttavia non dette, almeno sul piano commerciale, i risultati sperati e la crisi che investì l'editoria italiana fu profonda, in particolare nello Stato della Chiesa. Una realtà fortemente tributaria del prodotto librario delle stamperie venete, che esportavano nello Stato circa il 25% della propria produzione, consistente soprattutto in ristampe, con una struttura tipografica estremamente parcellizzata e certamente non in grado di impegnarsi, come tentarono di fare altri centri editoriali italiani meno oppressi dalla censura ecclesiastica, nella ristampa di opere estratte dal catalogo dell'attualità culturale europea per risollevare le sorti delle imprese¹³. Non a caso nel 1788 il governo pontificio concedeva a un editore romano una privativa per la stampa e la diffusione di un vastissimo lotto di volumi liturgici e devozionali, motivando la scelta come il tentativo di diminuire il commercio passivo dello Stato; dietro tale opzione, tuttavia, non sembra difficile intravedere precise preoccupazioni di controllo e di uso politico della stampa¹⁴.

In un quadro di costanti conflitti e di compromessi con le autorità ecclesiastiche, si profilava una difficile congiuntura economica per gli editori-stampatori romani, che vedevano diminuire i guadagni e aumentare i costi, soprattutto a causa del prezzo della carta sul quale incideva in maniera considerevole la spesa di trasporto, data la lontananza da Roma delle più importanti cartiere¹⁵. Diversa era

11. M. Infelise, *L'editoria veneziana nel Settecento*, Franco Angeli, Milano, 1989.

12. Di Rienzo, *Intellettuali, editoria*, cit., p. 112.

13. Per la realtà del Granducato di Toscana si veda, per esempio, S. Landi, *Il governo delle opinioni. Censura e formazione del consenso nella Toscana del Settecento*, Il Mulino, Bologna, 2000. Informazioni sulla censura in Umbria in G. Cecchini, *Vigilanza su libri e documenti a Perugia nel Settecento*, in G. De Gregori, M. Valenti, *Studi di biblioteconomia e storia del libro in onore di Francesco Barberi*, Associazione Italiana Biblioteche, Roma, 1976, pp. 187-190.

14. La notizia è riferita nel "Diario ordinario", n. 1416, 1788, pp. 20-21, citato in E. Di Rienzo, *Editori, intellettuali e commercio librario nell'Italia del Settecento*, in A. Postigliola (a cura di), *Libro, editoria, cultura nel Settecento italiano*, s.n., Roma, 1988, p. 46.

15. Studi locali hanno, in realtà, documentato la presenza di almeno quattro cartiere situate nel Patrimonio (due a Viterbo, due a Ronciglione), alle quali si devono aggiungere quella di Bracciano e le due attive a Orvieto; tuttavia la loro attività era fortemente limitata dalla mancanza di «strac-

invece la situazione delle tipografie umbre di Sgariglia e di Tomassini, che avevano a portata di mano due degli stabilimenti cartari più importanti dello Stato: uno situato proprio a Foligno e l'altro nella non distante città di Fabriano¹⁶. È probabile che all'ascesa dei due tipografi umbri nel panorama editoriale dell'ultimo Settecento non sia del tutto estranea la relativa facilità di accedere, a basso costo, a uno degli elementi indispensabili all'attività tipografica ed in tal senso interessanti potrebbero rivelarsi indagini tese a documentare eventuali rapporti finanziari tra gli editori-stampatori e le industrie cartarie locali, in un periodo in cui, a livello nazionale, si assiste di frequente a concentrazioni monopolistiche nel settore.

Gli Sgariglia iniziarono l'attività con Andrea (1727-1780), che verso il 1740 sposò Maria Campana, figlia maggiore ed erede del famoso tipografo Pompeo Campana, colui che, a Foligno, iniziò la stampa della "Gazzetta Universale", un settimanale di otto pagine, su due colonne. Alla morte del suocero, Andrea Sgariglia assunse per due anni la direzione e la gestione della stamperia di Foligno, fino a quando, nel 1779, Rosa Campana, ultima delle tre figlie del tipografo folignate, sposò Giovanni Tomassini, anche lui tipografo, che nel 1781 rileverà l'azienda, gestendola personalmente. Strategie matrimoniali avevano quindi concentrato nelle mani di due famiglie la produzione e il commercio librario in un'area che eventi congiunturali rendevano decisiva; il giro di affari era comunque assai ristretto: Andrea Sgariglia dichiarava, a metà Settecento, di non oltrepassare un utile di 4-5 scudi l'anno e soprattutto si trattava di un reddito esclusivamente sovvenzionato dalle committenze del clero e tutelato dalla protezione del vescovo. Sarà Ottavio Sgariglia, il figlio di Andrea e Maria Campana, che alla morte del padre, nel 1780, rileverà l'azienda e le imprimerà un nuovo e vigoroso impulso; erede per parte di madre del patrimonio dei Campana, Ottavio dimostrò, infatti, tutta la sua perspicacia portando ad Assisi, sotto i propri torchi, la "Gazzetta Universale". Le gazzette proliferavano e si dimostravano un ottimo affare editoriale; Ottavio si adeguava

cio», intorno al quale era in piedi un commercio clandestino finalizzato all'esportazione del medesimo, attraverso il porto di Civitavecchia, verso Genova. In un esposto al Camerlengo, inoltrato da due cartai di Ronciglione, presumibilmente verso la fine di novembre 1783, si afferma che da tre mesi le due cartiere erano ferme per mancanza di «straccio» e che gli operai minacciavano di andare a cercare lavoro in altre cartiere, in altri luoghi, con grave danno all'economia locale. Notizie riferite da F. Mariani, *L'industria cartaria a Ronciglione tra XVII e XVIII secolo*, in F. M. D'Orazi (a cura di), *Stamperie, carte e cartiere nella Ronciglione del XVII e XVIII secolo*, Atti della giornata di studio (26 ottobre 1991), Edizioni del Centro Ricerche e Studi, Ronciglione, 1996, pp. 163-178.

16. Nella seconda metà del secolo XVIII rivitalizza l'industria cartaria fabrianese Pietro Miliani (1744-1817), portando la produzione «a così alti livelli qualitativi e di competitività da recuperare nel giro di pochi anni i mercati italiani e internazionali», G. Castagnari (a cura di), *La città della carta. Ambiente società cultura nella storia di Fabriano*, Città e Comune di Fabriano, Fabriano, 1982, p. 230; inoltre del medesimo autore *Carta e cartiere nel fabrianese agli albori dell'industrializzazione*, in "Proposte e Ricerche", 23, 1989, pp. 170-180.

alle richieste del mercato, dava alla “Gazzetta” un forte impulso facendola uscire due volte la settimana e organizzava una fitta rete di distribuzione che copriva gran parte dell’Italia centrale.

Il suo ingresso sul mercato della stampa periodica fu così incontenibile da suscitare le preoccupazioni del comitato di redazione dell’omonima gazzetta fiorentina¹⁷; naturalmente l’acquisizione del foglio informativo lo costrinse a potenziare l’azienda e Ottavio Sgariglia acquistò, nel 1790, due ambienti, attigui alla sua officina, del valore di circa 80 scudi, impegnando i capitali destinati a dotare le sorelle e le zie materne¹⁸. Lo stampatore di Assisi appare dunque dotato di una nuova mentalità imprenditoriale e alle tradizionali opportunità, connesse alla committenza pubblica ed ecclesiastica, abbinò l’assunzione di moduli gestionali rapportati a più precisi piani editoriali; restava un tipografo, ma sempre più tendeva ad accostarsi alla figura del moderno editore, elaborando una propria linea editoriale, tenendo i rapporti con gli autori e curando la commercializzazione dei libri.

Iniziava una stretta collaborazione con gli ex Gesuiti che, dopo l’espulsione della Compagnia dai territori iberici, si erano rifugiati in gran numero nello Stato della Chiesa; tra il 1780 e il 1783 stampava o ristampava scritti di Carlo Borgo, Emanuele Mariano Iturriaga, Francesco Antonio Zaccaria, Lodovico Patouillet¹⁹. Nel 1784, tuttavia, questa linea editoriale entrava apertamente in contrasto con la Curia romana; l’episodio risulta abbastanza conosciuto e riguarda la stampa da parte dello Sgariglia della *Lettera di un Arcivescovo scritta a Monsignor Scipione Ricci vescovo di Pistoria e Prato su la sua pastorale del 3 giugno MDCCLXXXI pubblicata contro la Devozione del Santissimo Cuore di Gesù*, probabilmente opera dell’ex gesuita Diego José Fuensalida, dal 1788 teologo del cardinale Chiaramonti, vescovo di Imola, nella quale veniva violentemente attaccato il presule di Pistoia²⁰. Roma, allora, perseguiva una politica di moderazione nei confronti del vescovo Ricci e allorquando Sgariglia conobbe la reazione romana si affrettò a prendere contatti con la Segreteria di Stato, ma la risposta dei giansenisti e del governo toscano risultò assai energica: Pio VI, allora, attraverso il cardinale Pallavicini, ordinò al vescovo di Assisi di allontanare dalla carica di revisore il canonico Alessandro Patrignani, reo di aver concesso la

17. Morotti, *Tipografia ed editoria*, cit., p. XXIX.

18. Ivi, p. XLVIII.

19. Sul significato di questa presenza gesuitica in Italia, cfr. M. Batllori, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos: españoles, hispanoamericanos, filipinos, 1767-1814*, Editorial Gredos, Madrid, 1966; ma ora, con riferimento particolare ai Gesuiti spagnoli, si può vedere il volume di N. Guasti, *L’esilio italiano dei gesuiti spagnoli: identità, controllo sociale e pratiche culturali (1767-1798)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2006.

20. G. Pignatelli, *Aspetti della propaganda cattolica*, cit., p. 32. Sulla polemica sul culto al Cuore di Gesù cfr. D. Menozzi, *Sacro cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Viella, Roma, 2001.

sua approvazione a uno scritto «ridondante di termini ed espressioni contumeliose alla persona di Monsignor vescovo di Pistoia»²¹; anche il domenicano Giacinto Bonacquisti, vicario del Santo Ufficio di Assisi, che aveva concesso *l'imprimatur* al volume di Fuensalida, venne esonerato dall'incarico²². Il canonico Alessandro Patrignani addossò tutta la responsabilità della pubblicazione allo stampatore-editore di Assisi²³, nei confronti del quale, tuttavia, a differenza di quanto avvenuto pochi anni prima ai tipografi Luigi Perego di Roma e Achille Marozzi di Forlì, il primo esiliato e il secondo arrestato, non veniva preso alcun provvedimento. L'episodio, almeno in base alle schede pubblicate da Fernando Morotti, causò una contrazione dell'attività dello Sgariglia²⁴, ma ormai possiamo immaginare aperta una linea editoriale controversistica, quasi obbligata per il tipografo umbro.

Quando in certi ambienti curiali romani alla prudenza e alla volontà di dialogo, sintomi anche di un ritardo nell'elaborazione di una risposta alla nuova situazione francese, prevarrà la necessità di una confutazione radicale delle idee rivoluzionarie, fu facile riconoscere negli ex Gesuiti «le milizie più fedeli e più utili» per passare dall'informazione alla propaganda²⁵. Con la caduta della monarchia, la decapitazione del re, il Terrore, la Rivoluzione diventava «un'unica grande malvagità», usciva dal quadro dei fenomeni politici e storici razionalmente identificabili e controllabili e gli unici termini che potevano interpretarla erano quelli di «complotto», «congiura», «cospirazione». Era proprio la lettura proposta negli anni precedenti dagli ex Gesuiti a prevalere, e trovava in Umbria due aziende tipografiche già pronte a servire i nuovi sforzi propagandistici e rappresentativi della politica pontificia; oltretutto, se l'azione di propaganda controrivoluzionaria si irradiava dal centro, l'edizione in periferia permetteva di non coinvolgere direttamente il centro della cattolicità in un'impresa che spesso usava toni vendicativi e scivolava in opinioni soggettive, motivate solamente dalle particolari circostanze. Nell'arco di sei anni la tipografia di Assisi pubblicava almeno una ottantina di testi tra antigiansenisti, controrivoluzionari e tradizionali; meno rilevante appare, invece, il contributo della tipografia di Giovanni Tomassini.

Troppo note sono le tesi esposte in tale letteratura per indugiarvi ancora; la controversia si sviluppa soprattutto dal lato storico e dottrinale e, se pure i toni

21. Morotti (a cura di), *Tipografia ed editoria*, cit., p. XIX.

22. Pignatelli, *Aspetti della propaganda cattolica*, cit., p. 32, e Morotti (a cura di), *Tipografia ed editoria*, cit., p. XIX.

23. Ivi, n. 55, p. 33.

24. In effetti, esaminando l'attività editoriale della tipografia, nel decennio 1780-1790 si registra una punta nel 1783 con 12 testi stampati, mentre nell'anno 1785 risulta stampato un solo testo; 5 sono le edizioni nel 1786, 6 nel 1787 e 1788, 10 nel 1789, per tornare alla produzione del 1783 nell'anno 1790; cfr. Morotti (a cura di), *Tipografia ed editoria*, cit.

25. Pignatelli, *Aspetti della propaganda cattolica*, cit., p. 148.

polemici trionfano, non mancano opere originali, ancorate a solidi fondamenti teorici che, sebbene frutto della viva aspirazione degli autori a conservare l'insegnamento tradizionale della Chiesa cattolica e le pratiche abituali della pietà cristiana, riescono a cogliere lo spessore problematico delle profonde trasformazioni di quegli anni cruciali. Interessante appare anche la stretta dipendenza di un testo dall'altro; spesso, infatti, l'autore, per avvalorare la sua tesi, si richiama a libri precedentemente pubblicati, ne cita i passi più significativi, così da configurare un unico discorso, ininterrotto, segno efficace della immediatezza e della esuberanza della polemica. Oltre che sotto forma di trattazioni continue, le opere sgarigliane si presentano anche in forme letterarie innovative e vivaci: dialoghi, lettere, spesso di ragguardevoli proporzioni, dizionari, nei quali sono ordinate sistematicamente, con proposito contestatore, le idee dei giansenisti e le nuove parole della Rivoluzione; stili che testimoniano l'avvertita consapevolezza di mettere in atto, al pari degli avversari, una strategia di comunicazione sociale in grado di raggiungere e convincere le masse popolari.

Viene allora da domandarsi, nell'ottica della Rivoluzione come introduzione diffusa e massiccia della politica, quale delle due strategie messe in campo, quella dei 'repubblicani' e quella delle istituzioni ecclesiastiche, abbia, alla fine, trionfato; le vicende dell'insorgenza popolare nell'Italia giacobina, spiegate, appunto, nella nuova prospettiva della capillarità della politica, testimoniano che là dove fallì il giacobinismo, riuscì, paradossalmente, il cardinale Ruffo, mobilitando le masse.

Del resto l'apporto degli scritti antifrancesi nel determinare quello stato di ansia e di apprensione collettiva alla vigilia dell'invasione delle armate francesi è ormai ben noto, ma meno conosciute sono invece certe significative corrispondenze, verificatesi in ambito locale, tra le idee divulgate dai testi della controrivoluzione e la concreta prassi pastorale di alcuni prelati; come a dire che la strategia difensiva delle istituzioni ecclesiastiche si trasformò spesso in azione tangibile, volta a sostanziare gli indirizzi e gli ammonimenti capillarmente diffusi attraverso le opere a stampa e la predicazione. Il vescovo di Foligno, Filippo Trenta, non solo nelle omelie, nelle manifestazioni dell'anno giubilare, nella celebrazione sinodale (26-28 settembre 1792) sviluppò, sul piano dottrinale, un duro confronto con la tempeste del momento, ma allestì, proprio tra il settembre 1792 e l'agosto 1793, un vero e proprio processo contro il presunto massone Domenico Fontana ed alcuni suoi seguaci. Il presule di Foligno realizzava, anche sul versante pratico, la propria lotta agli ideali innovatori che provenivano dalla Francia, processando i presunti affiliati alla setta che, insieme a giansenisti, giacobini e libertini, era considerata all'origine del complotto rivoluzionario; la lettura dei documenti processuali fa emergere la strumentalità del meccanismo inquisitoriale e repressivo messo in piedi: l'arresto del massone e dei suoi seguaci coincideva con l'assemblea sinodale

della diocesi, durante la quale, peraltro, la Rivoluzione francese era apocalitticamente evocata²⁶. Trattandosi di soggetti più gaudenti che rivoluzionari, la messa in scena contro Domenico Fontana e i suoi amici aveva il segno preciso di una montatura, orchestrata a fini di propaganda; ma nella propaganda il vescovo di Foligno si muoveva con destrezza e tempestività²⁷.

L'intensa attività editoriale delle due tipografie cominciò ad attenuarsi solo di fronte all'incombente esercito rivoluzionario che stava straripando verso lo Stato ecclesiastico; l'elaborazione di una nuova 'strategia' avvenne impiegando criteri ed ideologia molto pratici: stampare libri che innessassero nelle nuove autorità altre richieste di attività, agganciarsi a istituzioni che garantissero l'onesto guadagno. Del resto i nuovi tempi favorivano quelle aziende tipografiche di piccole dimensioni, disposte di un impianto elastico, facilmente adattabile a una domanda difficilmente prevedibile, che a momenti improvvisi di crisi poteva alternare altrettanto rapide espansioni. Ottavio Sgariglia, tra il 1798 e il 1799, intraprendeva così la stampa della *Istoria filosofica ed imparziale della Rivoluzione di Francia*, adottava gli emblemi repubblicani, il titolo di «cittadino», di «Stampatore Nazionale», «Stampatore Repubblicano», ma la nuova linea editoriale non passò attraverso la laicizzazione e l'aggiornamento delle scelte culturali; fu piuttosto un barcamenarsi, insieme al vescovo, tra un *Te deum* e l'altro in pro dei francesi o degli austriaci.

Gran parte della produzione editoriale dello Sgariglia durante il periodo repubblicano è costituita da bandi, ordinanze, comunicazioni, atti amministrativi, piuttosto che da una scelta di secolarizzazione del catalogo; i libri più interessanti restano il *Catechismo repubblicano o sia istruzione sulla vera democrazia*, il *Catechismo Repubblicano tratto dal francese* [...], entrambi scritti dal 'giacobino' Giovan Battista Agretti, e l'*Omelia recitata al suo popolo dal parroco di S. Savino Giuseppe Viti di Perugia*; tutte opere nelle quali viene ribadita la perfetta armonia

26. «O spectaculum, Venerabiles Fratres, miserum, atque acerbum! depériditum esse universum olim florentissimum Galliae Regnum! in Christianissima olim regione ludibrio esse Religionis gloriam, Romani Pontificis Nomen! [...] Includuntur in carcerem innocui, indefensi, inauditi, damnantur, atque infanda quidam crudelitate vel caeduntur, vel trucidantur, vel suspenduntur. Languent Patres in vinculis, Filii jacent in limine, pernoctant matres ad ostia carceris; nec parentes liberorum, nec liberi parentum extremum possunt spiritum excipere, ab ultimo complexu morientium exclusi. O magnum, atque intolerabilem dolorem! O graviolem, acerbiolemque fortunam! Exulant clerici, vapulant sacerdotes, monachi deportantur, pelluntur episcopi, fame, atque inopia rerum omnium, ac tabe confecti: quid dicam, pelluntur? Gladio penitus sacrilego jugulantur», *Acta Synodalia ab Illustrissimo et Reverendissimo Domino D. Philippo Trenta Fulginatium Episcopo* [...], Feliciano Campitelli, Foligno, 1792, pp. 7-8.

27. I documenti relativi alla vicenda del massone Domenico Fontana e dei suoi complici furono pubblicati da mons. M. Faloci Pulignani, *Per la storia della massoneria nell'Umbria. Notizie e documenti della fine del sec. XVIII*, Arnaldo Forni Editore (Ristampa anastatica dell'edizione di Perugia, 1915), Bologna, 1979.

tra il cristianesimo e la scelta democratica e repubblicana²⁸. Dal punto di vista strettamente economico la «nuova strategia repubblicana» non si rivelò nemmeno in grado di mantenere quelle aspettative che pure aveva fatto immaginare, soprattutto da quando alla stamperia dello Sgariglia venne affidato dalle autorità dipartimentali l'incarico della fornitura della carta ai vari uffici amministrativi; nell'aprile del 1798 il tipografo di Assisi aveva già accumulato un credito assai cospicuo che solo in parte riuscirà a recuperare²⁹. Come se non bastasse, infine, la compromissione con il nuovo regime ebbe come conseguenza, alla fine dell'esperienza democratica, l'inserimento del suo nome nella lista dei «veri giacobini» e solo il salvataggio messo in atto dal vescovo di Assisi nei confronti di tutti i membri della municipalità repubblicana mise al riparo Ottavio Sgariglia dalle fastidiose conseguenze non solo degli «esercizi spirituali», ma anche del «sospetto» e della diffidenza.

Nell'ottobre del 1799 uscivano dalla sua officina, ritornata prontamente «vescovile», le notificazioni della Cesarea Regia Provvisoria Reggenza di Assisi, con cui si disponevano solenni festeggiamenti per l'evacuazione delle truppe francesi e la recita di un *Te deum* di ringraziamento da parte del vescovo in cattedrale. Da allora l'opzione di una strategia di retroguardia sarà fatta propria dallo stampatore di Assisi: tra il 1799 e il 1809 il suo piano editoriale tornava a rivolgersi alla ristampa dei testi del decennio 1786-1796 o a completare quel catalogo con l'edizione delle *Orazioni* e delle *Omellerie* del vescovo di Parma Adeodato Turchi e delle *Prediche quaresimali* del beato Leonardo da Porto Maurizio. Nel 1810, con l'approssimarsi dell'occupazione napoleonica, memore della precedente esperienza francese, per non comprometersi nuovamente con il regime imposto dal generale Bonaparte, cessava del tutto l'attività di stampatore per riprenderla solo nel maggio del 1814³⁰. La logica dell'editore-stampatore che, per forza di cose, continuerà a privilegiare l'allineamento alle posizioni dei notabili e dei conservatori porterà l'azienda a una lenta agonia; Sgariglia, ma anche Tomassini non erano imprese affidabili né per le società segrete né per i nuovi certi dirigenti democratici e in questo modo, nonostante tentativi disperati, dopo il 1848 entrarono definitivamente in crisi.

28. In generale, sulla funzione pedagogica dei catechismi cfr. L. Guerci, *Istruire nelle verità repubblicane*, cit.; sui problemi e le finalità dei sistemi di comunicazione messi in atto, è utile la lettura di C. Pancera, *L'utopia pedagogica rivoluzionaria (1789-1799)*, Iannua, Roma, 1985. Sui contenuti dei testi cattolico-democratici cfr. Giuntella, *La religione amica della democrazia*, cit.

29. Morotti (a cura di), *Tipografia ed editoria*, cit., pp. XXIII-XXIV.

30. Ivi, pp. XXX-XXXI.

6. Forza delle armi, forza delle opinioni: la controrivoluzione nello Stato della Chiesa (1790-1799)

Per chi studia i processi di secolarizzazione nell'età contemporanea il periodo rivoluzionario e napoleonico costituisce senza dubbio un punto di riferimento importante e un laboratorio di ricerche interessanti anche per quanto riguarda l'Italia. Non è perciò un caso se negli ultimi due decenni la storiografia si è andata arricchendo con contributi sul dibattito delle idee, sul giornalismo, sull'organizzazione del consenso, sulle tendenze contrarie all'organizzazione democratica dello Stato e della società, sugli interventi pubblici in materia di assistenza, sull'organizzazione dell'esercito. Sul crinale della storia religiosa sono stati indagati alcuni aspetti della mentalità e del comportamento, con saggi sul filone rivoluzionario e quello controrivoluzionario; dei vescovi e di altri ecclesiastici sono stati esplorati gli atteggiamenti di fronte al succedersi di occupazioni militari e di regimi; l'analisi di celebrazioni civili democratiche ha portato a individuare ritualità e comportamenti che in Italia, così come in Francia, costituiscono il preludio ai processi secolarizzanti successivi.

Un primo dato sembra emergere in modo evidente e cioè che esiste un rapporto fra il bagaglio ideologico introdotto dai commissari che accompagnarono le armate rivoluzionarie e la storia culturale e istituzionale, anche sotto il profilo ecclesiastico e religioso, dei paesi occupati. In un certo senso, potremmo dire che non esiste l'occupazione militare francese nei paesi europei, esiste, invece, una molteplicità di occupazioni a seconda delle situazioni storico-istituzionali dei vari paesi¹.

Dunque non appare possibile parlare di una uniformità di atteggiamenti nei paesi europei occupati dalle armate francesi, anche perché, come è noto, all'interno del Direttorio il conflitto fra i sostenitori della guerra come prosecuzione della rivoluzione liberatrice, come creatrice di libere repubbliche, e i sostenitori del sistema delle annessioni pure e semplici fece sì che al centro della politica non si trovasse lo Stato. Tuttavia, è pure certo che dove la tradizione riformistica-illuministica fu più forte e radicata, il rapporto con la rivoluzione assunse più i caratteri di un confronto che di un conflitto, articolandosi in una serie di comportamenti che andavano, a seconda dei livelli sociali e culturali, dalla collaborazione alla resistenza, all'opposizione; mentre invece la reazione cattolica fu più forte nelle

1. G. De Rosa, *Mutamenti rivoluzionari e tradizioni confessionali nei paesi occupati dalle armate napoleoniche*, in "Ricerche di Storia Sociale e Religiosa", 35, 1989, pp. 7-19.

regioni in cui fu scarsa l'incidenza del riformismo illuminato nelle strutture economiche e nei quadri dirigenti del paese.

Quest'ultimo è il caso dello Stato Ecclesiastico. L'instaurazione di repubbliche nelle città del papa provocò una reazione più estesa nella vita religiosa; qui non è il giuramento contro la monarchia e l'assolutismo che rappresenta l'ostacolo più difficile per il clero, ma sono l'introduzione del «decadi», lo sconvolgimento del calendario, l'abolizione delle feste religiose. Nel caso romano si conferma come la resistenza, anche violenta, si verificò dove la presenza rivoluzionaria si manifestò come scontro ideologico e religioso; la domanda giacobina della «purificazione» della fede, ovvero della abolizione di tutta quella ritualità che costituiva il fondamento della devozione cattolica e che era qualificata come «superstizione» doveva urtare inevitabilmente con la struttura sociale di una città, come Roma, gestita attraverso una ramificata organizzazione confraternale, di opere pie, sodalizi, collegi e ospedali, che faceva capo a cardinali e a uomini di Curia e che dava l'impressione di un modello urbano ancora conforme ai principi e allo spirito del Concilio di Trento. La dimensione religiosa appare, dunque, come l'elemento di maggior peso nella formazione dell'opinione di larghi strati della popolazione e in sostanza uno dei fattori che, almeno nello Stato della Chiesa, contribuisce ad alimentare in maniera determinante il giudizio intorno alla vicenda e all'ideologia rivoluzionaria.

La prima, evidente, peculiarità è la profondità di penetrazione della polemica antilluminista, antigiansenista e poi controrivoluzionaria; si ha la sensazione che non ci fosse biblioteca della provincia pontificia che non possedesse, o non ci fosse parroco che non avesse letto, uno dei tanti opuscoli stampati dalle due tipografie umbre di Foligno e Assisi, Tomassini e Sgariglia; quest'ultima definita dal Codignola «fucina dell'antigiansenismo italiano»². Avvalendosi della collaborazione degli ex Gesuiti che, dopo l'espulsione della Compagnia dai territori iberici, si erano rifugiati in gran numero nello Stato della Chiesa, tra il 1780 e il 1783, le

2. E. Codignola, *Carteggi di giansenisti liguri*, Le Monnier, Firenze, 1941, p. LVIII. Per le opere di Ottavio Sgariglia si veda F. Morotti (a cura di), *Tipografia ed editoria in Umbria. Assisi*, Deputazione di Storia Patria per l'Umbria, Perugia, 1966; per le opere di Giovanni Tomassini è consultabile un elenco dattiloscritto presso la BCF. Sull'attività delle due tipografie, con riferimento al dibattito anti-giansenista: S. Da Campagnola, *Giansenismo e antigiansenismo in Umbria*, in *Storia e cultura in Umbria nell'età moderna (secoli XV-XVIII)*, Atti del VII Convegno di Studi Umbri, Gubbio 18-22 maggio 1969, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Perugia, Perugia 1972, pp. 271-319. Sull'attività e le strategie editoriali dei due tipografi dal punto di vista della circolazione libraria europea e italiana si veda M. Tosti, *Strategie editoriali e famiglie di tipografi alla fine del Settecento. Le stamperie di Ottavio Sgariglia e Giovanni Tomassini*, in A. Sindoni, M. Tosti, *Vita religiosa, problemi sociali, e impegno civile dei cattolici. Studi Storici in onore di Alberto Monticone*, Studium, Roma, 2009, pp. 129-142.

tipografie ombre stamparono o ristamparono scritti di Carlo Borgo, Emanuele Mariano Iturriaga, Francesco Antonio Zaccaria, Lodovico Patouillet³.

Nel 1784, tuttavia, questa linea editoriale entrava apertamente in contrasto con la Curia romana; l'episodio risulta abbastanza conosciuto e riguarda la stampa da parte dello Sgariglia della *Lettera di un Arcivescovo scritta a Monsignor Scipione Ricci*⁴, probabilmente opera dell'ex gesuita Diego José Fuensalida, dal 1788 teologo del cardinale Chiaramonti, vescovo di Imola, nella quale veniva violentemente attaccato il presule di Pistoia⁵. Roma, allora, perseguiva una politica di moderazione nei confronti del vescovo Ricci e allorquando Sgariglia conobbe la reazione romana, si affrettò a prendere contatti con la Segreteria di Stato, ma la risposta dei giansenisti e del governo toscano risultò assai energica: Pio VI, allora, attraverso il cardinale Pallavicini, ordinò al vescovo di Assisi di allontanare dalla carica di revisore il canonico Alessandro Patrignani, reo di aver concesso la sua approvazione a uno scritto «ridondante di termini ed espressioni contumeliose alla persona di Monsignor vescovo di Pistoia»⁶; il canonico addossò tutta la responsabilità della pubblicazione allo stampatore-editore di Assisi⁷, nei confronti del quale, tuttavia, a differenza di quanto avvenuto pochi anni prima ai tipografi Luigi Perego di Roma e Achille Marozzi di Forlì, il primo esiliato e il secondo arrestato, non veniva preso alcun provvedimento. L'episodio causò una contrazione dell'attività dello Sgariglia⁸, ma ormai possiamo immaginare aperta una linea editoriale con-

3. Sul significato di questa presenza gesuitica in Italia, cfr. M. Battlori, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos: españoles, hispanoamericanos, filipinos, 1767-1814*, Editorial Gredos, Madrid, 1966; con riferimento particolare ai Gesuiti spagnoli si veda il volume di N. Guasti, *L'esilio italiano dei gesuiti spagnoli. Identità, controllo sociale e pratiche culturali, 1767-1798*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2006; per la relazione tra l'attività editoriale di Ottavio Sgariglia e l'espulsione dei Gesuiti iberici si veda M. Tosti, *La fucina dell'antigiansenismo italiano. I gesuiti iberici espulsi e la tipografia di Ottavio Sgariglia di Assisi*, in U. Baldini, G. P. Brizzi, *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi. Aspetti religiosi, politici, culturali*, CLUEB, Bologna, 2010, pp. 355-365.

4. *Lettera di un Arcivescovo scritta a Monsignor Scipione Ricci vescovo di Pistoja e Prato su la sua pastorale dei 3 giugno MDCCLXXXI pubblicata contro la Devozione del Santissimo Cuore di Gesù*, Ottavio Sgariglia, Assisi, 1784.

5. G. Pignatelli, *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XII*, Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, Roma 1974, p. 32. Sulla polemica sul culto al Cuore di Gesù cfr. D. Menozzi, *Sacro cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Viella, Roma, 2001.

6. Morotti (a cura di), *Tipografia ed editoria*, cit., p. XIX.

7. Pignatelli, *Aspetti della propaganda cattolica*, cit., p. 33 n. 55.

8. In effetti, esaminando l'attività editoriale della tipografia, nel decennio 1780-1790 si registra una punta nel 1783 con 12 testi stampati, mentre nell'anno 1785 risulta stampato un solo testo; 5 sono le edizioni nel 1786, 6 nel 1787 e 1788, 10 nel 1789, per tornare alla produzione del 1783 nell'anno 1790; cfr. Morotti (a cura di), *Tipografia ed editoria*, cit.

troversistica, quasi obbligata per il tipografo umbro. In questo modo, allorquando, nel periodo tra il riformismo asburgico e i prodromi della rivoluzione francese, i nuovi zenit del giansenismo italiano divennero Pavia e Pistoia, Roma rimase il punto fermo più alto dell'antigiansenismo italiano ed europeo; tuttavia la sua prudenza, soprattutto nei confronti dell'assise pistoiese, che tendeva a scoraggiare qualsiasi pubblicazione di condanna almeno fino a che non fosse stato espletato a Roma l'esame del sinodo – circostanza che avvenne solo nel 1794 con la bolla *Auctorem fidei* che condannava numerose proposizioni del medesimo –, fece sì che la stampa antipistoiese e antiricciana si riversasse su città periferiche, facendo la fortuna di Ottavio Sgariglia ad Assisi e del suo suocero Giovanni Tomassini.

L'evento che nello Stato della Chiesa sembra aver determinato il passaggio dall'antigiansenismo all'antigiacobinismo può essere individuato nell'accoglienza dei 'refrattari', di quei sacerdoti e religiosi, cioè, che furono costretti a emigrare dalla Francia perché si rifiutarono di prestare giuramento alla Costituzione. Non era difficile immaginare che nel flusso migratorio del clero 'refrattario' poteva essersi infiltrato qualche individuo, religioso o laico, desideroso di allontanarsi dalla Francia; talvolta furono i medesimi preti francesi a denunciare tale illecita penetrazione⁹. L'immaginario tende a colpire 'giansenisti' e 'giacobini', tanto che l'autore del *Dizionario ricciano ed antiricciano*, pubblicato nel 1793 da Francesco Eugenio Guasco, definito da Luciano Guerri «il Voltaire della controrivoluzione», usa il termine «giangiacobini»¹⁰; la paura dei giansenisti appare un ulteriore elemento che riduce o toglie credibilità al clero francese, anche a quello 'refrattario', che si presentò ai confini dello Stato Ecclesiastico carico della pesante ipoteca giansenista¹¹.

I testi della controrivoluzione cattolica in Italia, rispetto a quelli del resto dell'Europa, sembrano interessati soprattutto alla polemica antigiansenista; il rifiuto, da parte dei polemisti, di una analisi storica dei fatti rivoluzionari aveva come conseguenza l'esaltazione delle origini misteriose della crisi rivoluzionaria dando credito alla leggenda del progetto di Bourg-Fontaine. Come ha scritto Vittorio Emanuele Giuntella: «la tesi della grande congiura dei filosofi e dei giansenisti, che si erano finti cristiani, per meglio ingannare le masse con l'orpello di

9. M. Tosti, *Gli «Atleti della Fede»*. Emigrazione e controrivoluzione nello Stato della Chiesa (1792-1799), in D. Menozzi (a cura di), *La Chiesa italiana e la Rivoluzione francese*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1990, pp. 233-285.

10. L. Guerri, *Uno spettacolo non mai più veduto nel mondo. La Rivoluzione francese come unicità e rovesciamento negli scrittori controrivoluzionari italiani (1789-1799)*, Utet Libreria, Torino, 2008, p. 188.

11. R. Picheloup, *Les ecclésiastiques français émigrés ou déportés dans l'État Pontifical, 1792-1800*, Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, Toulouse, 1972, p. 74.

un cristianesimo puro ed austero è accolta senza riserve anche dai nostri controrivoluzionari e viene divulgata da essi»¹².

Secondo l'ex gesuita Francesco Gustà, erano proprio i giansenisti i «principali autori e istigatori della rivoluzione», superando gli stessi filosofi «nel promuovere il giacobinismo»¹³. Portando il ragionamento alle estreme conseguenze, il giansenista veniva indicato come il più pericoloso, poiché «nemico occulto» che «sorprende e ferisce senza contrasto»¹⁴. L'immagine ricorrente è quella di «lupi travestiti da agnelli, molte volte con la veste talare, e con una faccia dimessa»¹⁵; si metteva in evidenza come dietro un atteggiamento di rigore religioso e nonostante che «abbiano continuamente sulle labbra la carità di Gesù Cristo, e facciano pompa di sublimi teorie di morale» tutto infine andava «a rifondersi nell'artificio di coprire i malvagi loro disegni»¹⁶. L'immagine che i testi della controrivoluzione delineavano dei giansenisti era quindi tale da suscitare il sospetto: far leva sulle loro capacità di opportunismo significava accrescere il senso di inquietudine che già di per sé il flusso migratorio aveva diffuso in larghe fasce di popolazione.

Quando in certi ambienti curiali romani alla prudenza e alla volontà di dialogo, conseguenza anche di un ritardo nell'elaborazione di una risposta alla nuova situazione francese, prevalse la necessità di una confutazione radicale delle idee rivoluzionarie, fu facile riconoscere negli ex Gesuiti «le milizie più fedeli e più utili» per passare dall'informazione alla propaganda¹⁷.

In queste pagine, come è noto, la Rivoluzione esce dal quadro dei fenomeni politici e storici razionalmente identificabili e controllabili: gli unici termini che possono interpretarla sono quelli di «complotto», «congiura», «cospirazione»; elementi che non si fondono ancora in una prospettiva organica e coerente e riprendono talvolta concezioni e valutazioni già espresse nel mondo cattolico di fronte alla politica giurisdizionalista dei sovrani assoluti, alle riforme ecclesiastiche, alla soppressione dei Gesuiti, alla proclamazione da parte della filosofia dei Lumi del principio della libertà religiosa. Si affaccia la spiegazione della Rivoluzione come esito finale di una lunga catena di errori iniziati dalla sottrazione dell'individuo al potere di Roma, del-

12. V. E. Giuntella (a cura di), *Le dolci catene. Testi della controrivoluzione cattolica in Italia*, Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, Roma 1988, p. XII.

13. F. Gustà, *L'antico progetto di Borgo Fontana dai moderni giansenisti continuato e compito*, Ottavio Sgariglia, Assisi, 1795, p. 229.

14. Id., *Dell'influenza dei giansenisti nella rivoluzione di Francia aggiuntevi alcune notizie interessanti sul numero e qualità dei preti costituzionali. Seconda edizione corretta ed accresciuta*, Eredi di Giuseppe Rinaldi, Ferrara, 1794, p. 37.

15. A. Muzzarelli, *Delle cause de' mali presenti e del timore de' mali futuri e suoi rimedi. Avviso al popolo cristiano*, Giovanni Tomassini, Foligno, 1793, p. 107.

16. Gustà, *Dell'influenza dei giansenisti*, cit., pp. 33-34.

17. Pignatelli, *Aspetti della propaganda cattolica*, cit., p. 148.

la Rivoluzione come punizione inviata dalla Provvidenza agli uomini, e in particolare alla Chiesa, per punirli della scarsa resistenza all'empietà del mondo moderno¹⁸.

Recentemente, Luciano Guerri, pur sottolineando il ruolo fondamentale attribuito dai testi della controrivoluzione italiana ai giansenisti, «nemici implacabili dell'altare e del trono», insiste nel presentare il binomio unicità/rovesciamento come peculiare degli scrittori controrivoluzionari italiani:

la Rivoluzione francese – scrive Guerri – era un fenomeno unico nella storia dell'umanità (o almeno unico nella storia delle rivoluzioni) e dava vita a un mondo alla rovescia: un mondo alla rovescia rispetto all'Ancien Régime, il solo ordine che i nostri scrittori riuscissero a pensare e ad accettare¹⁹.

Naturalmente non mancò da parte delle autorità dello Stato Ecclesiastico il tentativo di predisporre una difesa armata dei propri confini; tuttavia, il deficit economico sempre più grave, a partire proprio dal 1789, e la conseguente riduzione delle spese militari avevano reso tali disposizioni, come scrisse l'ambasciatore di Venezia Antonio Capello, «più d'apparenza che di realtà e senz'altro effetto di una spesa inutile»²⁰. Roma, infatti, era sempre stata riluttante a impegnare le proprie forze in campo. Qualsiasi impresa militare progettata dal Papa insieme ad altre potenze era resa difficile non solo «dal peso delle esigenze morali a cui dovrebbe aspirare la sua azione di sovrano temporale», ma anche dalle dimensioni modeste, dagli ornamenti arcaici e dall'addestramento inadeguato degli eserciti pontifici. Era quindi opportuno che si astenesse da qualsiasi forma di operazione militare²¹.

La validità di questa strategia era stata sperimentata in prima persona dal partito dell'intransigenza, capeggiato dal cardinale Gianfrancesco Albani, che voleva a tutti i costi organizzare una milizia civica e riarmare l'esercito regolare per affrontare i francesi ormai giunti nelle Romagne, cosa che avvenne nel 1797, con un esito disastroso. La guerra napoleonica era cosa nuova, non aveva più nulla a che

18. Giuntella (a cura di), *Le dolci catene*, cit. Sugli esiti di tale interpretazione: D. Menozzi, *Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1715-1848)*, in G. Chittolini, G. Miccoli (a cura di), *Storia d'Italia, Annali 9, La Chiesa e il potere politico*, Einaudi, Torino, 1986, in particolare pp. 793-800.

19. Guerri, *Uno spettacolo non mai più veduto*, cit., p. 6.

20. M. Caravale, A. Caracciolo, *Lo Stato pontificio da Martino V a Pio IX*, Utet, Torino, 1978, p. 559.

21. L. Fiorani, *Una lettura romana della Rivoluzione francese, 1789-1799. Pio VI e il grand renversement*, in L. Fiorani, D. Rocciolo, *Chiesa romana e Rivoluzione francese 1789-1799, École française de Rome*, Roma, 2004, pp. 305-306. Sulla debolezza dell'esercito pontificio, a confronto con le moderne organizzazioni militari si veda L. Pásztor, *Un capitolo della storia della diplomazia pontificia. La missione di Giuseppe Albani a Vienna prima del trattato di Tolentino*, in "Archivum Historiae Pontificiae" 1, 1963, pp. 295-383.

fare con i manuali della buona condotta militare del Settecento²². Quello francese era un esercito preceduto da una dichiarata volontà di cambiamento, da una vocazione pedagogico-libertaria a mutare e impadronirsi della storia, per versare nei popoli e nelle città conquistate la suggestione di parole nuove come 'diritti umani', 'libertà', 'democrazia'²³. Una volta compreso questo aspetto rivoluzionario, Roma si ritirò dal campo di battaglia, offrendo tuttavia sostegno morale a quei governi disposti a mantenere una posizione antirivoluzionaria. La città si trasformò così in «uno dei principali punti di riferimento delle forze controrivoluzionarie» – un'identità religiosa che, inevitabilmente, divenne politica²⁴.

Gradualmente, all'interno della Curia prese corpo l'idea di fronteggiare in modo del tutto nuovo una guerra, come scrisse Giovanni Marchetti, «d'indole affatto straordinaria, e su di cui non può calcolarsi per l'esito, come nelle altre guerre comuni, che abbiām veduto ne giorni nostri, o lette nelle storie passate»²⁵.

Un documento anonimo conservato nell'Archivio Segreto Vaticano tra le carte della Segreteria di Stato, e reso noto da Massimo Cattaneo, «lascia trasparire chiaramente la consapevolezza dei vertici governativi romani della necessità di vincere la battaglia con la Rivoluzione francese non solo con la forza militare ma anche e soprattutto sul piano culturale»²⁶.

Il documento, datato 15 dicembre 1792, s'intitola *Della fuga nei presenti pericoli alla Santità di N. S. Pio Papa VI* e fornisce consigli al pontefice sull'atteggiamento da tenere in relazione alle voci di una imminente invasione francese delle terre di S. Pietro, nonché suggerimenti sulle strategie da mettere in campo per arginare non solo la forza delle armi «ma anche delle opinioni». L'idea centrale era quella di avviare una vera e propria profilassi contro le opinioni affermatesi in Francia con i Lumi e con la Rivoluzione. Scriveva l'anonimo autore:

22. Un inquadramento generale delle operazioni militari pontificie condotte contro l'avanzata dell'esercito napoleonico si trova in M. Marotta, «Terrore» e «rimedio» sulle operazioni militari dello Stato della Chiesa, 1789-1799, in L. Fiorani (a cura di), *La Rivoluzione nello Stato della Chiesa 1789-1799*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, 1997, pp. 231-250.

23. G. De Rosa, 1789-1799. *La Chiesa di fronte alla Rivoluzione*, ivi, pp. 37-44.

24. Fiorani, *Una lettura romana della Rivoluzione*, cit., p. 307.

25. *Che importa ai preti ovvero l'interesse della religione cristiana nei grandi avvenimenti di questi tempi. Riflessioni politico-morali di un amico di tutti dirette a un amico solo da G.M.D.E.* Edizione seconda con qualche aggiunta, s. e., Cristianopoli [Roma], 1797, p. 146, dove la sigla G.M.D.E. si riferisce a Giovanni Marchetti da Empoli. Cfr. Guerri, *Uno spettacolo*, cit., p. 309 n. 12, che riassume la storia editoriale del pamphlet.

26. M. Cattaneo, *L'opposizione popolare al «giacobinismo» a Roma e nello Stato Pontificio*, in A. M. Rao (a cura di), *Folle Controrivoluzionarie. Le insorgenze popolari nell'Italia giacobina e napoleonica*, Carocci, Roma, 1999, pp. 255-256.

Poteva una volta parer vero che l'ultima ragione dei Re fosse il cannone; ma in oggi che si è veduto il cannone voltarsi dall'opinione alla distruzione del monarca più potente dell'Europa, chi potrà dubitare che la prima delle sollecitudini del Principe debba essere quella di ben dirigere l'opinione, e contare più su di essa, che nella forza degli eserciti. Non sarà mai possibile la conquista di uno Stato di più di centinaja di migliaia di sudditi, se questi hanno solida ma unanime opinione contraria al conquistatore. Questa moltitudine viene allora a formare quasi un uomo solo [...] Se l'opinione è veramente contraria, e generale, cosa è l'esercito di centomila uomini, che si minaccia di mandare ai danni di Roma? I fanciulli, le donne, i vecchi di ogni età sono soldati formidabili²⁷.

Secondo l'analisi condotta da Cattaneo si trovano già in questo documento «molti degli elementi che avrebbero caratterizzato la successiva strategia messa in atto dalla propaganda controrivoluzionaria, tesa a screditare i francesi e i loro simpatizzanti italiani per l'empietà in campo religioso e per l'«ingannevole» uso dei termini “libertà” ed “eguaglianza”»²⁸. Una strategia che assegna a Roma e al partito degli zelanti, gravitanti intorno al “Giornale Ecclesiastico di Roma”, un ruolo propulsore e agli ex Gesuiti una funzione di consapevole spalleggiamento.

Per vincere la battaglia contro la Rivoluzione era necessario creare un movimento di massa e si poteva farlo solo utilizzando i mezzi dell'agitazione, della propaganda e della persuasione. La tecnica usata dai controrivoluzionari rivela una particolare abilità non solo nel servirsi efficacemente dei mezzi di comunicazione dell'epoca, ma anche nell'attuare un'azione mirata in diverse direzioni; in una prima fase si fece circolare una serie di testi e libelli destinati a un pubblico limitato, successivamente, acceso il dibattito e aperta la polemica, ci si rivolse a tutti i fedeli chiamandoli a partecipare direttamente alla controversia. Allora le forme di comunicazione si moltiplicarono e assunsero i caratteri più diversi; ai libelli e alle argomentazioni destinate alle classi più colte si aggiunsero canzoni, rappresentazioni drammatiche, ballate, composte nella forma della cultura popolare che esprimevano e divulgavano i contenuti della controrivoluzione²⁹. Con l'aiuto dei

27. Ivi, p. 256.

28. *Ibidem*.

29. Si veda l'opuscolo *Eccitamento a' Popoli della Italia ad armarsi, e a difendersi da' Francesi, e a detestarne le massime distruttive della Religione, de' Governi, e della Società*, s.e., In Cosmopoli 1796. Con Approvazione. Più in generale, G. Pignatelli, *Il dibattito sulla Rivoluzione nello Stato della Chiesa*, in Fiorani (a cura di), *La Rivoluzione nello Stato della Chiesa*, cit., pp. 52-53. Questa abbondante pubblicistica, conservata in tante biblioteche, resta in gran parte, purtroppo, ancora da studiare, soprattutto nelle dinamiche della sua penetrazione e nei mezzi di diffusione, concepiti per raggiungere tutte le fasce di popolazione e anche i luoghi più sperduti. Sono il più delle volte testi semplici, poesie volgari, che ripropongono, spesso con argomentazioni e linguaggio coloriti, il tema della crociata contro i senza Dio francesi. Un esempio della capillare diffusione che tale propaganda riuscì ad avere si conosce per due sonetti, composti dai 'trasteverini', e copiati nel 1795

mediatori, parroci e predicatori, tale letteratura doveva raggiungere i ceti popolari incitandoli ad una vera e propria mobilitazione, che andasse oltre la costituzione di un esercito regolare e puntasse invece alla creazione di focolai di opposizione popolare armata, diffusi sul territorio³⁰.

Proprio nelle opere di un ex gesuita, molto presente nei cataloghi delle due stamperie umbre, Francesco Gustà, in particolare nel *Saggio critico sulle crociate* (1794), viene avanzata l'idea che la Chiesa e il papato dovessero tornare a giocare nella crisi lo stesso ruolo direttivo e civilizzatore assunto nell'età medievale, fino ad auspicare una moderna «levata in massa» di volontari di «tutti gli ordini di persone» in una guerra santa contro la Francia; un'idea che, è bene sottolinearlo, trovò molto entusiasmo nella pubblicistica ma sempre l'opposizione della S. Sede³¹.

Forse nel 1794 sembrò crearsi un clima favorevole alla realizzazione di una crociata antifrancese, ma alla fine, anche per la diffidenza di Pio VI, l'entusiasmo si spense per riaccendersi nel 1796 al tempo della campagna d'Italia³².

Quindi una chiamata alle armi dell'intera popolazione, che dimostra la percezione da parte dell'autore della novità introdotta dalle armate della Rivoluzione:

Non bastano le armate ordinarie contro una straordinaria violenza, non i soliti provvedimenti contro una portentosa ferocia. E se la difesa deve farsi in proporzione dell'offesa altro mezzo non v'è che alzarsi in massa per ribattere quelle dei Rivoluzionarij. La levata di massa è stata il gran ripiego meditato, ed in gran parte eseguito dai Giacobini, con cui rendersi formidabili ai loro nemici, obbligando tutti gli uomini abili a portare le armi senza veruna eccezione dall'età di 15 anni fino ai 60 ad arruolarsi nella milizia, formando in questa guisa numerosissimi eserciti³³.

Idee che portano all'affermazione e al consolidamento della nozione di 'crociata popolare' contro i francesi:

nel ms. F49 della BAPg: *Sonetto fatto contro i Francesi dai trasteverini, in Roma nel 1792; Altro sonetto contro li stessi, fatto dalli medesimi trasteverini*. Sulle caratteristiche e la dinamica della rivolta del Rione Trastevere cfr. M. Cattaneo, *La sponda sbagliata del Tevere. Mito e realtà di un'identità popolare tra antico regime e rivoluzione*, Vivarium, Napoli, 2004.

30. Cattaneo, *L'opposizione popolare al «giacobinismo»*, cit., p. 186.

31. F. Gustà, *Saggio critico sulle crociate se sia giusta la idea invalsane comunemente e se sieno adattabili alle circostanze presenti fattovi qualche cambiamento. Seconda edizione ricorretta e accresciuta*, per Giovanni Tomassini, In Fuligno, 1794. La prima edizione, sempre nell'anno 1794, era uscita a Ferrara.

32. Sull'ipotesi di una guerra santa si veda Fiorani, *Una lettura romana della Rivoluzione*, cit., pp. 301-309; cfr. anche Tosti, *Gli «Atleti della Fede»*, cit., pp. 280-282.

33. Gustà, *Saggio critico sulle crociate*, cit., p. 79.

Le leve in massa dei francesi sono quelle, che hanno sparso il terrore nei paesi confinanti [...] E' necessario pertanto armare tutti gli ordini di persone, massime agricoltori, e gli artigiani, i quali come uomini assuefatti alla fatica possono reggere più facilmente agli stenti, e travagli indispensabili di una campagna³⁴.

Questa carica di eccezionale e diffusa partecipazione popolare sarà riproposta, soprattutto nello Stato della Chiesa, in alcuni opuscoli e poesie volgari allorché la Rivoluzione passerà le Alpi e forse è proprio in essi che vanno ricercate le motivazioni ideali della lotta armata antifrancesa, cioè le radici della componente religiosa che caratterizzò le insorgenze del triennio.

Ma un altro elemento della strategia messa in atto dal ceto chiericale dirigente sembra assumere rilievo ed affiancarsi alla propaganda ed è quello del «rinvigorismento della pratica religiosa»; della promozione cioè di «tutte quelle forme e quei momenti della religiosità più adatti a catturare l'attenzione dei semplici, a comunicare con i loro cuori, a imprimere nelle loro menti il senso di un'inscindibile appartenenza, al tempo stesso religiosa e politica»³⁵. In questo contesto si moltiplicano missioni popolari e processioni, che a Roma raggiungono livelli esagerati, ma anche santificazioni di uomini e donne adatti a fronteggiare la sfida dei Lumi e della Rivoluzione, come Benedetto Labre e Leonardo da Porto Maurizio. Santi da proporre come modelli a donne e poveri, «due categorie di persone cui ormai la chiesa, delusa dal tradimento delle élites, guardava con sempre crescente attenzione»³⁶.

Una posizione largamente dominante nella storiografia che, come abbiamo visto, avanza l'ipotesi di una strategia studiata quasi a tavolino, con l'obiettivo di rinvigorire l'egemonia sulle coscienze delle plebi urbane e rurali, che avrebbe alimentato non solo le insorgenze popolari antifrancesi, ma addirittura prefigurato le alleanze sociali del cattolicesimo ottocentesco. Certamente nessuno intende negare i fattori culturali e religiosi delle insorgenze; sia la stampa repubblicana che i resoconti dei generali francesi ricorrono spesso ad un parallelismo con la Vandea, individuando nelle rivolte italiane le stesse radici religiose e legitimiste; tuttavia ciò non può condurre a far diventare le insorgenze un fenomeno cattolico e monarchico, come pure si è tentato di dimostrare³⁷.

È chiaro che il riferimento alla religione ed in particolare al culto mariano, presente nel linguaggio e nella simbologia delle insorgenze, non può essere sottovalu-

34. Ivi, pp. 88-89.

35. Cattaneo, *L'opposizione popolare al «giacobinismo»*, cit., p. 188.

36. *Ibidem*.

37. Mi riferisco ai due volumi di M. Viglione, *Rivolte dimenticate. Le insorgenze degli italiani dalle origini al 1815*, Città Nuova, Roma, 1999; Id., *Le insorgenze. Rivoluzione & controrivoluzione in Italia 1792-1815*, Edizioni Ares, Milano, 1999.

tato, anzi pare proprio una delle cause che lega i vari moti altrimenti riconducibili a percorsi e dinamiche locali talvolta assai diversi. Ma è necessario intendersi sul significato di questa dimensione religiosa: sono infatti i luoghi e le pratiche della vita religiosa popolare, luoghi informali e formali, dalle edicole sacre alle confraternite, che gli insorgenti difendono dall'attacco perché sul piano sacramentale il nuovo governo non ostacola il normale svolgimento della vita religiosa³⁸. Con l'avvertenza tuttavia che non esiste una religione popolare unica che si presenta dovunque eguale; ogni religione popolare subisce le influenze non solo delle tradizioni culturali locali, ma anche delle istituzioni particolari attorno a cui essa si manifesta. La religione popolare può essere utilizzata come strumento per amalgamare le resistenze controrivoluzionarie a tutti i livelli, dallo Stato della Chiesa alle Calabrie, ma perciò stesso essa non diventa sinonimo di reazione; ci può essere difatti una religione popolare, a carattere più urbano, influenzata dalle correnti giurisdizionalistiche, che si adatta, collaborando anche con le autorità francesi, nella speranza di pervenire così a una fede purificata, libera dal peso di tradizionalismi paraliturgici e dalle commistioni con le pratiche della superstizione³⁹.

Dunque, non ci pare possibile prescindere in molti casi dal riferimento alle consuetudini e alle istituzioni ecclesiastiche locali, al loro rapporto con le famiglie del luogo, alla natura dei patrimoni e dei benefici per tentare una storia della religiosità popolare in un contesto così complesso come è quello della rivoluzione e dell'età napoleonica. Fra l'altro, la vecchia idea che la Chiesa avrebbe mutato con i Lumi e la Rivoluzione la strategia pastorale, abbandonando la città per le campagne, andrebbe alquanto corretta: se negli anni della Restaurazione divennero più frequenti e numerose le missioni popolari fra i «rudi» o gli «idioti», come si diceva nel linguaggio del tempo, queste già operavano nel Seicento e si rinnovarono e allargarono nel Settecento; basti ricordare i Redentoristi di sant'Alfonso e i Passionisti⁴⁰.

Non sarebbe giusto impostare il discorso sulle missioni popolari come ricerca del consenso delle campagne attorno alla Chiesa o come utilizzazione del devozionismo in funzione antiurbana o anti-borghesia illuminata: significherebbe adoperare una metodologia politica riferita a situazioni più o meno contemporanee, per situazioni storicamente diverse, tipizzate da mentalità prepolitiche, ancora di scarsa mobilità sociale, frammentate in ambienti per lo più destrutturati economicamente, e che non sono fra loro omogenee, sotto alcun punto di vista né delle leggi, né della cultura e nemmeno delle tradizioni. La missione del XVIII secolo tende

38. Cattaneo, *L'opposizione popolare al «giacobinismo»*, cit., e del medesimo autore: *Contro-rivoluzione e insorgenze*, in D. Armando, M. Cattaneo, M. P. Donato, *Una Rivoluzione difficile. La Repubblica romana del 1798-1799*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, 2000, pp. 179-242.

39. De Rosa, *Mutamenti rivoluzionari e tradizioni confessionali*, cit., p. 7.

40. Ivi, p. 14.

a sostituire la devozione e il devozionismo con una 'religione popolare', che è la stessa religione del borghese e dei 'poveri', descritta, recitata ed esaltata però con il linguaggio drammatico, più mistico che catechetico, della Controriforma⁴¹. La religione popolare poté essere utilizzata come catalizzatore di emozioni collettive, ma mai avrebbe potuto essere fonte di legge e di ordine pubblico, né tanto meno avrebbe mai potuto costituire la base duratura per l'edificazione di un qualsiasi Stato.

La storiografia italiana sembra ancora in ritardo rispetto a questo campo di ricerche, essendo a lungo rimasta attratta dalle indagini sulle forme di una 'sub-cultura' popolare e magica, intesa come fuga dalla storia. Insomma, l'analisi della letteratura controrivoluzionaria troppo spesso porta ad avvalorare l'impressione di una marcata politicizzazione del cattolicesimo in connessione o in conseguenza ai fatti politici che vanno dalle riforme illuminate agli eventi rivoluzionari di Francia. Così, se letti in chiave politica, i nuovi santi potrebbero apparire come la risposta romana al culto dei martiri della rivoluzione, esploso in Francia al tempo della sanculotteria, oppure, interpretati in chiave psicologica e sociale, potrebbero apparire come un «'lucido disegno' della Chiesa [...] per conservare sotto il proprio dominio i ceti popolari, proprio quando si consumava l'emancipazione delle élites intellettuali e della classe borghese». In realtà, un'analisi puntuale della teologia, della spiritualità e della pratica religiosa in Italia nel periodo rivoluzionario porterebbero a leggere le cause di beatificazione e la corrispettiva letteratura agiografica tra fine Settecento e primo Ottocento anche nel loro senso religioso specifico, «come cioè documenti di una cultura e di una mentalità religiosa che riprendevano coscienza della santità come dono che Dio dava a tutti gli stati di vita»⁴².

In altre parole, il mutare di atteggiamento, le trasformazioni verso una spiritualità più ottimista e affettiva, più accessibile a tutti, visibili già, nell'ultimo trentennio del Settecento, nei libri di Alfonso de Liguori e nel recupero, nel decennio rivoluzionario, di s. Francesco di Sales, stanno a testimoniare la persuasione che a frenare l'apostasia generale poteva essere piuttosto un cristianesimo rivissuto finalmente nelle sue *bellezze* (il termine sta appunto nel sottotitolo dell'opera di Chateaubriand) e nelle sue *delizie* (termine che avrà discreta fortuna nella letteratura religiosa dell'età romantica). I processi di beatificazione, pertanto, potrebbero leggersi anche come l'adesione della gerarchia a una sorta di «spinta dal basso» diventata sempre più incisiva⁴³.

41. *Ibidem*.

42. P. Stella, *Teologia, spiritualità e pratica religiosa in Italia nel periodo rivoluzionario (1789-1815)*, in L. Fiorani (a cura di), «*Deboli progressi della filosofia*». *Rivoluzione e religione a Roma, 1789-1799*, in "Ricerche per la storia religiosa di Roma", 9, 1992, p. 30.

43. Ivi, p. 31.

In realtà anche gli appelli alla conquista dell'opinione pubblica non erano strategie inedite; sappiamo che già nell'età post-tridentina «la Chiesa aveva giocato un ruolo di primo piano nel promuovere opere sacre in funzione antiprotestante, dai catechismi alle vite di santi»⁴⁴. Casomai, sullo scorcio del Settecento, la crisi dell'Inquisizione e la presa di coscienza dell'impossibilità di bloccare la circolazione dei libri proibiti applicando i metodi coercitivi della Controriforma, l'assunzione da parte dell'editoria di strategie imprenditoriali, nonché la scoperta delle enormi potenzialità della stampa nell'educare tutti i ceti sociali, spostò decisamente la Chiesa, come ha dimostrato recentemente Patrizia Delpiano, «dal piano della repressione a quello della persuasione»⁴⁵. Nel Settecento, scrive ancora la Delpiano, si affermò una nuova guerra dei libri, ma la battaglia non si fondava più su ciò che era proibito o ciò che era lecito leggere, bensì passava ormai attraverso i più complessi meccanismi del governo delle idee⁴⁶. L'affermazione poi che l'invito contenuto in alcuni testi controrivoluzionari ad una nuova guerra di religione contro la Francia ed i francesi abbia stimolato un «generale armamento» per «attaccare da tutte le parti il nemico»⁴⁷ e sia stato accolto dagli insorgenti – almeno nella prima fase della rivolta, quella della primavera-estate del 1798, spontanea e frammentata rispetto a quella del novembre-dicembre '98, in concomitanza con la prima invasione napoletana e quella della primavera del '99, guidata dalle truppe austro-russe e napoletane e dalle bande aretine del 'Viva Maria' –, necessita di alcune puntualizzazioni che certamente non vogliono minimizzare la componente religiosa delle rivolte antifrancesi, ma sottolineare che, almeno nella prima fase, i documenti consigliano di rinunciare a una spiegazione 'monocausale'. Nessuno nega, nemmeno in questa prima fase, la rivolta come resistenza alla profanazione di un modo di sentire religioso, che comunque è più evidente nell'ultimo periodo dell'insorgenza, quello decisivo, conclusosi con l'abbattimento della Repubblica, allorché i rivoltosi vennero inquadrati nelle truppe regolari della coalizione antifrancese o nelle bande aretine del 'Viva Maria'. Perché in realtà, a ben vedere, proprio quest'ultimo era lo scopo del volume di Francesco Gustà: non stimolare il popolo verso una sorta di 'guerriglia' contro i francesi, ma lanciare un appello alle potenze europee affinché si alleassero e portassero la guerra direttamente in Francia e nei territori da questa occupati. L'ex gesuita ripete diverse volte che le sue considerazioni sono rivolte «ai Principi e ai lor Ministri» e che al popolo altro non aveva da inculcare che «soggezione, rispetto ed amore al loro governo»; egli

44. P. Delpiano, *Il governo della lettura. Chiesa e libri nell'Italia del Settecento*, Il Mulino, Bologna, 2007, p. 213.

45. Ivi, pp. 215-216.

46. Ivi, pp. 213-230.

47. Gustà, *Saggio critico sulle crociate*, cit., p. 90.

si rendeva conto cioè dello sconcerto che un simile appello all'armamento generalizzato poteva suscitare in «alcuni politici timidi e troppo cauti» e aggiungeva:

La moltitudine è a guisa di un cieco incapace di reggere se stesso; d'uopo ha di guida in tutti i movimenti, in tutte le azioni: la stessa dipendenza, che si osserva nell'ordine civile, si deve tenere nell'esecuzione di un siffatto armamento [...] l'ubbidienza, e la disciplina militare debbono essere i costitutivi essenziali, ed indispensabili di questo gran movimento;

una garanzia che poteva offrire solo la religione e perciò concludeva: «S'innalberi dunque uno stendardo, e sventoli all'aria un dentro intessutovi Crocifisso, in cui riguardano le schiere»⁴⁸.

Del resto nel suo volume *Che importa ai preti*⁴⁹, stampato nel 1797, l'abate Giovanni Marchetti, dopo aver a lungo illustrato l'unicità del fenomeno rivoluzionario, nell'Appendice passava in rassegna i possibili rimedi per affrontare una guerra che definiva «di tutta nuova fierezza, senza limiti dell'antico diritto delle nazioni, senza senso d'umanità», perché fatta da gente senza religione⁵⁰, di fronte alla domanda se fosse lecito «animare i popoli minacciati, o assaliti, con dichiarar loro apertamente che questa è guerra di religione»⁵¹, egli rispondeva in modo affermativo, ma non utilizzava mai il termine «crociata» a proposito della guerra contro i francesi; essa, affermava l'abate, era certamente guerra di religione ma con caratteristiche che non comportavano necessariamente la leva in massa caldeggiata nel 1794 da Gustà e che nel 1796, in coincidenza con l'ingresso delle armate francesi in Italia, aveva riguadagnato consensi e simpatie⁵². Si tratta di una aperta presa di distanza dall'opera di Francesco Gustà che curiosamente, in una nota, Marchetti affermava di non conoscere, come se essa non fosse stata a suo tempo recensita favorevolmente dal «Giornale Ecclesiastico di Roma», di cui l'abate di

48. Ivi, pp. 98-100.

49. Editto parzialmente anche nell'antologia di Giuntella (a cura di), *Le dolci catene*, che però, curiosamente, non riporta le pp. 172-173 del testo, in cui è trattata la controversia con l'ex gesuita.

50. Citato in Guerri, *Uno spettacolo*, cit., p. 241.

51. *Ibidem*.

52. *Che importa ai preti*, cit., p. 172: «Si possono eglino, con tutto il rigore di verità, animare i popoli minacciati, o assaliti, con dichiarar loro apertamente, che questa è guerra di Religione? Ecco un punto, sul quale il sentimento del Cristianesimo può dirsi moralmente concorde, ma che legittima ecclesiastica autorità non ha sin qui definito precisamente; e perciò ha lasciato luogo ai dubbj, che se ne promuovono da qualcuno. Siccome di guerra di Religione noi non abbiamo altra più chiara idea, che quella che si raccoglie dalla Storia delle Crociate; molti hanno concepito l'equivoco, che il dichiarare questa come vera guerra di Religione, dovesse necessariamente importare un attivo generale sollevamento di tutti i popoli della cristianità, per esporli ai disordini connessi a una tumultuaria invasione della nuova Repubblica [...] Quindi inoltrati i riflessi fino a questa estrema, certamente non necessaria, vengono a sorgere le difficoltà concepite da alcuni, per le quali riputavano poco conforme almeno alle leggi della prudenza, questa dichiarazione».

Empoli era redattore⁵³. Marchetti non appare affatto convinto dell'idea di armare in modo generalizzato interi popoli, cosa che riteneva quantomeno imprudente, sulla quale nessuna «legittima ecclesiastica autorità» si era fino ad allora pronunciata e che rischiava di creare tutti quei disordini «connessi a una tumultuaria invasione della nuova Repubblica». L'auspicio di Marchetti invece è che Chiesa e trono si trovino ancora una volta uniti per ristabilire l'ordine e la religione: «Si dichiarì al popolo [...] che il motivo della guerra è di difender la Fede, il modo poi d'eseguire questa difesa, lo regoli chi comanda»⁵⁴.

In un altro opuscolo, assai interessante per le tematiche qui affrontate, lo Stato Pontificio, in prima persona, rivolgeva un accorato appello agli altri stati italiani per far fronte comune e arginare l'imminente invasione⁵⁵. Dopo aver elencato tutti i torti subiti e aver messo in evidenza la volontà di giungere comunque ad un'intesa, come dimostrava del resto, secondo l'anonomo autore, la firma del recente trattato di Tolentino⁵⁶, lo Stato Pontificio rivendicava il diritto di esistere nella nuova geografia politica europea ridisegnata dalla Francia e di difendere il suo popolo: «solleverò dall'avvilimento il mio popolo e combatterò in difesa sua e delle mie cose sante, perocché fora meglio per me morire pugnando in battaglia, che vedere lo sterminio delle mie cose sante e del mio popolo»⁵⁷. Un appello ai «Co-Stati» affinché non abbandonassero lo Stato del Papa al suo destino, specificando che questa non era una guerra tradizionale, che non bisognava impugnare la spada «per motivi antichi di guerra, per maggiore o minore ampiezza di dominio», ma solo per «l'onore del mio Dio, della mia nazione e di voi stessi miei Co-Stati». E proseguiva:

Questa è causa comune. Quando mai si vidde guerra più minacciosa ed importante di questa? Qui si tratta del sovvertimento generale di tutti gli ordini, si tratta d'intaccare la Religione, le proprietà, le persone, i costumi, le prerogative, le opinioni, l'onore nazionale, il tutto. È guerra affatto nuova, guerra di spade, di massime, e di scissione. Altro espediente non v'ha, che quello di armarsi di risolutezza e di coraggio⁵⁸.

53. Guerci, *Uno spettacolo*, cit., p. 241: «Erano queste cose al torchio, quando è comparso, benché porti segno [...] di essere stato scritto fin dall'anno 1794, un opuscolo senza data: *Saggio critico su le crociate... se sieno adattabili alle circostanze presenti*».

54. *Che importa ai preti*, cit., p. 173.

55. *Lo Stato pontificio agli altri incliti co-Stati d'Italia*, s.e, s.l [Sgariglia, Assisi], 1796, riprodotto nel volume di Giuntella (a cura di), *Le dolci catene*, cit., pp. 409-434.

56. Ivi, p. 428: «L'animo suo pacifico è affatto alieno dalle ostilità e a costo ancora di dolorosi sacrifici ha indefessamente procurato e procurerà tuttora di mantenere il suo Stato nella stessa tranquillità».

57. *Ibidem*.

58. *Ibidem*.

È un appello che sembra prendere coscienza che proprio la novità del legame guerra-rivoluzione apparso sulla scena politica alla fine del Settecento costringe il Pontefice a rinunciare a fare politica con gli stessi strumenti degli altri stati e a loro si rivolge per la difesa del potere temporale, consapevole che la sua capacità di agire sulle cose del mondo aveva acquistato una dimensione nuova che non era paragonabile con quella che apparteneva all'Antico regime. Ormai era chiaro che l'opera politica fatta di scelte concrete nel gioco delle potenze europee non era più perseguibile e che la figura del papa non poteva più essere quella di un cancelliere di uno Stato europeo.

Questo pare veramente un nodo importante, sovente trascurato da una storiografia che privilegia una lettura, troppo attenta alle sorti del potere egemonico, secondo la quale la strategia che pervadeva l'apparato ecclesiastico era comunque reazionaria e mirava solo a difendere il potere dominante, secondo un disegno generalizzato e ben radicato, abilmente e consapevolmente perseguito. In realtà nell'Europa post Rivoluzione francese la Chiesa cessa di essere motore di storia, agente storico in prima battuta, per divenire sempre più solo il lido dove vengono a frangersi le onde dei tempi. Da allora la Chiesa è costretta ad attestarsi su una linea di resistenza; si tratta di un nodo di discontinuità rispetto al passato di portata rilevantissima, che rimanda ad un'altra e più importante discontinuità: quella dell'espulsione della Chiesa dallo spazio pubblico delle società occidentali, e in particolare dallo spazio del potere, in specie politico⁵⁹. Agli albori dell'età contemporanea si incrina e poi si spezza dovunque in Europa quel legame tra verità cristiana e potere politico che, tra alterne vicende, aveva profondamente segnato, da Costantino in avanti, il vecchio continente. Emerge in quel momento un problema di ricollocazione sociale; le ragioni dell'ortodossia e quelle dell'organizzazione ecclesiastica non erano più sufficienti a far da guida generale all'azione della Chiesa che, sottoposta ad un attacco ininterrotto dall'esterno, fu costretta in qualche modo ad elaborare una strategia minuta di contenimento e di risposta; fu costretta allora a decidere come e dove cercare di essere presente nella società, in quali roccaforti attestarsi per resistere; quali strati sociali cercare innanzitutto di tenere legati⁶⁰.

Come mai era accaduto prima, salvo forse per certi aspetti all'epoca della Riforma, la Chiesa si vedrà costretta a porre al centro della propria autoriflessione se stessa, come parte in lotta a tutto campo contro un contesto nel suo complesso ostile. Per un effetto solo all'apparenza paradossale, proprio la drastica riduzione, tipica della contemporaneità, del ruolo politico della Chiesa non poté dunque che spingere quest'ultima a politicizzare sempre più la sua azione, a contendere politicamente agli avversari ogni metro di terreno, a divenire anch'essa sempre più

59. E. Galli della Loggia, *Cristianesimo e modernità*, in G. M. Vian (a cura di), *Storia del Cristianesimo. Bilanci e questioni aperte*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2007, pp. 68-91.

60. Ivi, p. 71.

modernamente politica, cioè ideologica e sociale⁶¹. La dilatazione dell'interesse dello Stato nelle cose ecclesiastiche è l'effetto più comune e diffuso della dominazione francese: essa comportò cambiamenti istituzionali profondi non solo nella confessione cattolica, ma anche nelle altre confessioni cristiane. Il giudizio corrente, diventato quasi un luogo comune, che le genti contadine, sotto l'influenza dei parroci, sarebbero state avverse a ogni cambiamento va forse rimosso; in realtà era diffusa una aspettativa della rivoluzione ovvero l'aspirazione, sotto varie forme, al cambiamento. Le masse popolari italiane non si rivoltarono subito, non manifestarono immediatamente contro il nuovo regime: le insorgenze si ebbero più tardi, allorché subentrò un clima di delusione per il cambiamento che non era avvenuto. Forse è necessario sostituire a una lettura univoca dell'atteggiamento popolare, fin dall'inizio considerato un blocco granitico, conservatore e ostile, una lettura più dinamica, in cui si intravede pure qualche iniziale aspettativa positiva; l'antagonismo si verificò più tardi, quando l'atmosfera generale fu improntata al disincanto per la mancanza di cambiamento. Fu proprio questo tipo di delusione a provocare lo sfogo del cittadino Pietro Pregari, residente a Piegaro, piccolo centro del contado perugino, situato su un colle alla destra dell'alto corso del torrente Nestore: «era meglio che avesse governato il Francese che vojaltri Repubblicani»⁶².

61. Ivi, p. 72.

62. ASPg, *Archivio Storico del Comune di Perugia, Amministrativo, 1797-1816*, b. 36, fasc. d, Pietro Pregari al cittadino Luigi Ciuffetti, amministratore, Piegaro, 10 ottobre 1798.

PARTE TERZA

Chiesa

1. Vescovi e rivoluzione nello Stato della Chiesa: l'Umbria negli anni 1789-1800

Premessa

La prima immagine concreta della Rivoluzione nello Stato della Chiesa fu data dall'emigrazione che riversò fuori della Francia circa il 25% degli ecclesiastici, «accolti con entusiasmo agli inizi, con qualche preoccupazione, in seguito, e prevenzioni, che non erano solo popolari»¹.

Coloro che subito dimostrarono scarso entusiasmo nei confronti degli immigrati furono gli ordini religiosi sui quali ricadde la maggior parte del peso dell'accoglienza; i vescovi umbri dovettero faticare non poco per convincere i monasteri e i conventi ad accogliere almeno due o tre preti francesi².

Alla radice dell'insofferenza e anche ostilità nei confronti degli immigrati stanno diverse ragioni: innanzitutto la mancanza di un progetto generale valido per accoglierli e assorbirli passabilmente, soprattutto quando si prospettò una permanenza troppo prolungata, poi la disparità di trattamento e di comportamento nei conventi o presso il clero secolare nelle città: i preti francesi emigrati, ospiti dei monasteri e conventi, non appaiono inseriti in pieno nella vita monastica e conventuale e restano il più delle volte inoperosi mentre il clero secolare si vede tolti gli stipendi di messe e le posizioni di prestigio all'interno dell'oligarchia cittadina. Infine l'impossibilità di assorbirli a lungo in un sistema senza alterare il precario equilibrio di redditi, risorse, livelli di vita.

Tutto questo nel quadro ambiguo di un'accesa pubblicistica controrivoluzionaria che aveva in Umbria due dei centri editoriali più importanti d'Italia, cioè la

1. V. E. Giuntella (a cura di), *Le dolci catene. Testi della controrivoluzione cattolica in Italia*, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, Roma, 1988. Dopo il dettagliato lavoro di R. Picheloup, *Les ecclésiastiques français émigrés ou déportés dans l'État Pontifical 1792-1800*, Association des Publications de l'Université de Toulouse – Le Mirail, Toulouse 1972, il tema è stato recentemente ripreso da B. Plongeron, *Chiesa e Rivoluzione: i sacerdoti emigrati a Roma e a Londra raccontano (1792-1802)*, e da M. Tosti, «*Gli Atleti della Fede*»: emigrazione e controrivoluzione nello Stato della Chiesa (1792-1799), in D. Menozzi (a cura di), *La Chiesa italiana e la Rivoluzione francese*, EDB, Bologna, 1990, che esaminano rispettivamente l'atteggiamento dei preti della *Société des Missions Etrangères de Paris* emigrati dopo il settembre del 1792 e le idee e la mentalità degli esuli insieme all'atteggiamento del clero locale. Per un confronto con l'area reatina cfr. V. Di Flavio, *Ecclesiastici francesi accolti a Rieti durante la Rivoluzione (1792-1800)*, in «*Rivista di Storia della Chiesa in Italia*», 45, 1991, pp. 450-479.

2. Tosti, «*Gli Atleti della Fede*», cit., pp. 253-271.

tipografia del Tomassini di Foligno e quella dello Sgariglia di Assisi. L'intensa attività delle due tipografie rendeva particolarmente abbondante la circolazione di testi controrivoluzionari sul mercato librario locale; troppo note sono le immagini usate da questa letteratura per richiamarle ancora, in questa sede si deve sottolineare solamente la marcata aderenza dell'episcopato umbro alla simbologia e agli argomenti diffusi dai testi controrivoluzionari, una connessione tale da delineare, senza eccezioni – come diremo più avanti – l'immagine di vescovi campioni della fede e della lotta alla empietà. In questa prospettiva non ci è sembrata priva di significato un'indagine sugli atteggiamenti dei vescovi umbri, cioè di un'area importante dello Stato, direttamente collegata a Roma ma sottoposta, inconseguenza della sua posizione di crocevia tra Nord e Sud, Adriatico e Tirreno, ad influssi e orientamenti differenti. Nell'ambito di una sostanziale omogeneità alla linea teologico-politica della Chiesa di Roma, non priva però di differenziazioni locali, l'episcopato umbro offre – così come quello di altre regioni italiane – un interessante esempio dell'articolazione delle posizioni.

Prima dell'arrivo dei francesi la linea che prevale tra i vescovi umbri è quella dello scontro diretto con la Rivoluzione, presentata secondo i temi dominanti della letteratura controrivoluzionaria, riassumibili nella lotta letale tra il bene ed il male.

Il vescovo di Perugia, Alessandro Maria Odoardi, nel 1797, in un *Discorso* al clero, si uniformava agli schemi cari ai polemisti cattolici; il prelato riconosce che «lo scemamento degli averi, la penuria dei viveri, l'incaglio delle merci», i timori, gli affanni e i pericoli che minacciavano gravissimi mali non erano certamente da attribuire al «cieco caso» oppure alla «sola altrui malizia», bensì erano il risultato della «irritata divina giustizia» ossia una «severa punizione delle molte intollerabili sfacciate colpe degli uomini». Per togliere di mezzo tali «atroci disgrazie desolatrici» era necessario, secondo il prelato perugino, «in tralasciare di oltraggiare Dio» e dimostrare con «lagrime di sincera penitenza» un vero pentimento; invece «il pazzo mondo – proseguiva mons. Odoardi – né si piega alle promesse, né si atterrisce alle minacce, né si riscuote alle percosse e sprezzando qual indomito destriero ogni freno, o per nulla o sol per poco rallenta l'intrapreso rovinoso suo corso al precipizio». Anche la contrapposizione dell'immagine di una Francia che prima della Rivoluzione appariva baluardo della dottrina e della religione e che a causa del mutamento politico era diventata culla di «irreligionari» e nemica della Chiesa, presente nel testo dell'Odoardi, fa parte della controversia controrivoluzionaria³.

3. *Discorso al clero recitato il dì primo del 1797 dall'illustrissimo e reverendissimo monsignore Alessandro Maria Odoardi vescovo di Perugia nella Chiesa di Santa Lucia dei RR. parrochi urbani in occasione di sagra visita*. nella stamperia vescovile di Carlo Baduel, Perugia, 1797. Sulle caratteristiche prevalenti della letteratura controrivoluzionaria italiana Giuntella (a cura di), *Le dolci catene*, cit.

Uno dei primi atti pastorali del vescovo di Assisi, Francesco Maria Giampè, fu l'invio nelle parrocchie di campagna, nell'estate del '96, del padre Leopoldo da Gaiche, per predicare le missioni secondo i canoni di quella «religione del cuore» che nelle «nuove» devozioni del Cuore di Gesù, della via Crucis, e in particolare nelle missioni popolari esprimeva una pratica religiosa affettiva ed emotiva⁴; il vescovo di Terni, Carlo Benigni, lo stesso giorno della sua consacrazione, da Roma, inviava una lettera pastorale al capitolo, al clero e al popolo, che rifletteva, anche nella forma utilizzata, i toni esagitati e i temi dell'apologetica antideistica e antirivoluzionaria. Nella lettera metteva tutti in guardia dal lasciarsi sedurre dagli pseudo-apostoli e pseudo-profeti, «qui antichristi facti sunt multi», i quali osavano ribellarsi a Dio e mettevano in discussione i fondamenti della dottrina cattolica nonché l'autorità del pontefice. Esorta di conseguenza tutti a vigilare, a fare attenzione agli adulatori, ad allontanare le opere cattive, a reagire alle seduzioni dell'inutile filosofia. Rivolto in particolare al clero lo esorta a praticare sempre la carità ma soprattutto a pregare «sine intermissione» in momenti così difficili per la vita della Chiesa⁵.

Messo davanti al mutamento politico anche l'episcopato umbro assume atteggiamenti che invitano alla subordinazione all'autorità costituita, celebra *Te Deum* di ringraziamento per il nuovo governo e invita all'ubbidienza; per molti dei prelati si tratta – come cercheremo di chiarire più avanti – di un atto di ossequio verso le nuove autorità che sarebbe inesatto tuttavia ricondurre a semplici posizioni di opportunismo e di paura.

4. P. Leopoldo da Gaiche (1732-1815), missionario apostolico dei Frati minori, adottò il metodo di predicazione di Leonardo da Porto Maurizio. Padre guardiano del convento francescano di Monteluco, fu assai attivo nelle diocesi dell'Umbria meridionale scrivendo anche un *Diario delle S. Missioni*. Fu beatificato nel 1893 da papa Leone XIII. Notizie in P. Campello Della Spina, *Vita del beato Leopoldo da Gaiche*, Tip. Artigianelli di S. Giuseppe, Roma, 1893; L. Canonici, *B. Leopoldo da Gaiche (Il faro sul monte)*, Porziuncola, Santa Maria degli Angeli, 1957, in cui, a p. 150, a proposito delle missioni in Assisi si legge: «il 10 agosto 1796 aprì la missione in Petignano [...] con un popolo sì numeroso che non fu potuto predicare in Chiesa e si predicò sempre in campagna sino a tre e a quattro mila persone, tra le quali erano molti sacerdoti». Sull'influenza esercitata, attraverso i predicatori dei diversi Ordini religiosi, dalle istituzioni ecclesiastiche e sulla predicazione missionaria del francescano riformato Leonardo da Porto Maurizio cfr. R. Rusconi, *Gli Ordini religiosi maschili dalla Controriforma alle soppressioni settecentesche. Cultura, predicazione, missioni*, in M. Rosa (a cura di), *Clero e società nell'Italia moderna*, Laterza, Roma-Bari, 1992, soprattutto pp. 267-274.

5. *Carolus ex marchionibus Benigni, patricius Fabrianensis et Nucerinus, Dei et Apostolicae Sedis gratia Episcopus Interamnensis venerabili bus fratribus et dilectissimis filiis capitulo, clero populoque suo universo salutem in Domino sempiternam*, Apud Lazarinos, Roma, 1796.

La reazione alla Rivoluzione

Per quanto riguarda l'Umbria, ma in generale la Chiesa in Italia, è lecito dire che gli schemi dell'intransigentismo ottocentesco hanno a lungo condizionato l'interpretazione storica del rapporto Chiesa locale-Rivoluzione, facendo tra l'altro apparire preponderante o addirittura compatto all'interno del cattolicesimo, il fronte di rigida opposizione al mutamento; soprattutto nell'ultimo ventennio alcuni studiosi, superando l'ottica 'romana' e proponendo una rinnovata storia di chiese e di comunità locali, si sono impegnati per una revisione storiografica di questo rapporto introducendo una cronologia articolata all'interno di un blocco che è per certi aspetti unitario, ma che per altri accredita piuttosto l'immagine di un cattolicesimo frastagliato in una pluralità di posizioni⁶.

Non pare, almeno per il momento, che tale riesame abbia prodotto una discutibile lettura degli eventi storici, con una esaltazione per esempio di quelle espressioni ecclesiali che auspicavano una conciliazione tra religione e rivoluzione, il ruolo preponderante della linea della reazione alla Rivoluzione appare inattaccabile e, come anche recentemente è stato sottolineato, vincente nell'ambito della Chiesa cattolica dopo la frattura rivoluzionaria⁷.

6. La storiografia liberale, cattolico liberale o comunque di carattere documentario e annalistico, ha tranquillamente rilevato i dati: vescovi che innalzano l'albero della libertà, preti che vi ballano intorno, sono stati da sempre presentati nelle «storie» più varie. A partire dagli anni Cinquanta, numerosi studi hanno in realtà evidenziato come davanti a eventi nuovi gli antichi fronti -Gesuiti, antigesuiti, giansenisti e antigiansenisti- si frammentano, si evolvono, si ricompongono; in questo senso P. Stella, *Crisi religiose nel primo Ottocento piemontese*, SEI, Torino, 1959; ma, sulla stessa linea, anche M. Vaussard, *Jansénisme et gallicanisme aux origines du Risorgimento*, Letouzey & Ané, Parigi, 1959; E. Codignola, *Illuministi, giansenisti e giacobini nell'Italia del Settecento*, La Nuova Italia, Firenze, 1947; G. Cingari, *Giacobini e sanfedisti in Calabria nel 1799*, Casa Editrice D'Anna, Messina-Firenze, 1957.

7. D. Menozzi, *Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale*, in *Storia d'Italia, Annali IX, La Chiesa e il potere politico*, Einaudi, Torino, 1986, pp. 769-806; Id., *I vescovi dalla Rivoluzione all'Unità. Tra impegno politico e preoccupazioni sociali*, in M. Rosa (a cura di), *Clero e società nell'Italia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 1992, in particolare le pp. 129-140; Id., *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Einaudi, Torino, 1993, soprattutto pp. 24-34. Dello stesso autore la efficace sintesi storiografica *Cultura, religione e rivoluzione nello Stato della Chiesa. Orientamenti della ricerca*, presentata nel volume L. Fiorani (a cura di), «*Deboli progressi della filosofia*». *Rivoluzione e religione a Roma, 1789-1799*, in "Ricerche per la storia religiosa di Roma", 9, 1992, pp. 31-48. Inoltre G. Miccoli, *Chiesa e società in Italia tra Ottocento e Novecento: il mito della «cristianità»*, in G. Alberigo et alii (a cura di), *Chiese nelle società. Verso un superamento della cristianità*, Marietti, Torino, 1980, p. 153; M. Rosa, *Di fronte alla Rivoluzione: politica e religione in Italia dal 1789 al 1796*, in "Rivista di storia e letteratura religiosa", 26, 3, 1990, pp. 508-540. Sul rischio di offrire, anche se involontariamente, deformazioni della vicenda storica si sofferma G. Verucci, *La Chiesa italiana e la Rivoluzione francese*, in "Critica storica", 27, 1990, pp. 493-510.

Come abbiamo accennato, nella strategia controrivoluzionaria italiana un ruolo importante vennero ad assumere due piccole tipografie umbre: quella di Giovanni Tomassini di Foligno e quella di Ottavio Sgariglia di Assisi; mancano purtroppo studi specifici approfonditi su questa produzione editoriale, l'opinione espressa da qualche studioso è che il contributo regionale sia stato modesto nella quantità e di non gran rilievo nella qualità e che in definitiva i due tipografi si limitarono a «cogliere le circostanze» favorevoli, facendo solo i loro interessi economici. Non è da dimenticare comunque la vasta eco che ebbero opere come *De' diritti dell'uomo* di Nicola Spedalieri, stampata ad Assisi nel 1791 e riedita ancora negli anni della Restaurazione⁸. In attesa di indagini più puntuali non si può non essere d'accordo sul fatto della capillare diffusione nella comunità ecclesiale locale della letteratura controrivoluzionaria sfornata dalle due tipografie. Nell'arco di sei anni, dal 1790 al 1796, la tipografia di Assisi stampò almeno un'ottantina di testi tra antigiansenisti, controrivoluzionari e tradizionali; troppo note risultano le loro tesi per indugiarvi, mentre assai evidente appare il loro contributo nel determinare quello stato di paura e di apprensione collettiva che caratterizzò le masse popolari prima dell'invasione delle armate francesi. Conviene invece indicare certe corrispondenze, già accennate, verificatesi in ambito locale, tra le idee divulgate dai testi controrivoluzionari e la concreta prassi pastorale dei prelati.

Per tutta la seconda metà del Settecento quasi tutte le diocesi dell'Umbria presentano una notevole stabilità dei propri vertici: a Perugia, dal 1776 al 1805 ci fu il lungo episcopato di Alessandro Maria Odoardi, a Nocera il vescovo Francesco Lorenzo Massajoli governò dal 1768 fino al 1800, a Spoleto l'episcopato di mons. Locatelli va dal 1772 al 1811, Prospero Celestino Meloni, dopo essere stato canonico e vicario generale di Spoleto, venne nominato nel 1761 vescovo di Narni e vi rimase fino alla morte, avvenuta nel 1791, a Città della Pieve, infine, nel 1775, fece il suo ingresso Tommaso Mancini, arciprete della cattedrale di Albano, che resse per un ventennio la diocesi⁹.

8. Cfr. S. da Campagnola, *Giansenismo e antigiansenismo in Umbria*, in *Storia e cultura in Umbria nell'età moderna (secoli XV-XVIII)*, Atti del VII Convegno di Studi umbri (Gubbio 18-22 maggio 1969), Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università degli studi di Perugia, Perugia, 1972, pp. 293-297. Sulla produzione tipografico-editoriale dello Sgariglia F. Morotti, *Tipografia ed Editoria in Umbria. Assisi*, Deputazione di Storia Patria per l'Umbria, Perugia, 1966, 52-127. Manca invece ancora un profilo dello stampatore Giovanni Tomassini, ma presso la Biblioteca Comunale di Foligno è consultabile un elenco dattiloscritto delle opere stampate tra il 1782 e il 1860.

9. Francesco Lorenzo Massajoli era nato a Gubbio nel 1732, si addottorò in *utroque iure* a Bologna nel 1754 e l'anno seguente conseguì il presbiterato. Prima di assumere l'incarico episcopale fu vicario generale a Foligno e vicario capitolare a Nocera; Francesco Maria Locatelli era nato a Cesena nel 1727, addottoratosi in *utroque iure* nella locale Università nel novembre del 1752 a marzo dello stesso anno fu ordinato sacerdote e ricoprì fino alla nomina di vescovo l'incarico di vicario capitolare nella città natale; Prospero Celestino Meloni era nato nel 1715 a Pieve di Cento,

Tra il 1780 e il 1785 nelle altre diocesi della regione, Amelia, Assisi, Città di Castello, Foligno, Orvieto e Todi, si insediarono nuovi vescovi, la maggior parte dei quali governarono fino alla fine del secolo; solo nelle diocesi di Assisi, di Foligno e di Narni, proprio alla vigilia della tempesta rivoluzionaria, avvenne un'alternanza¹⁰.

Rispetto a questo quadro di sostanziale stabilità soltanto la diocesi di Terni si presenta come un'eccezione, infatti, dopo l'episcopato di Agostino Felice de Rossi (1768-1788), la città non ebbe un vescovo fino al giugno del 1796, otto mesi prima della firma del trattato di Tolentino¹¹.

Al momento dello scoppio della Rivoluzione in Francia le diocesi umbre, ad esclusione di Terni, sono quindi saldamente in mano, da più anni, di vescovi che hanno abbondantemente superato i cinquanta anni (l'età mediasi aggira intorno ai 63 anni), quasi tutti addottorati in *utroque iure* nelle diverse Università dello Stato e quasi tutti che hanno consumato i vari gradini della carriera ecclesiastica

si addottorò in *utroque iure* alla Sapienza nel 1742 e tre anni più tardi divenne sacerdote, prima di assumere la responsabilità episcopale era stato canonico e vicario generale a Spoleto; Tommaso Mancini, infine, era nato nel 1719 a Sonnino, diocesi di Terracina, nel 1742 fu ordinato sacerdote, nel 1747 conseguì la laurea, presso l'Università di Roma, in *utroque iure* e successivamente ricoprì vari incarichi ad Albano e nella diocesi (cfr. R. Ritzler, P. Sefrin, *Hierarchia catholica*, EMP, Padova, vol. VI, rispettivamente pp. 168, 301, 315, 386). Sulla figura del vescovo di Perugia Alessandro Maria Odoardi si veda invece ivi, p. 334.

10. Carlo Fabi, nominato vescovo di Amelia il 26 settembre 1785, era nato a San Gemini nel 1744; ordinato sacerdote nel 1768 era laureato in filosofia e teologia all'Università di Perugia e in diritto civile ed ecclesiastico alla Sapienza di Roma (1775). Prima di ricoprire l'incarico episcopale era stato vicario generale delle Abazie di S. Pietro in Ferentillo e Subiaco, nonché di Acquapendente (1779). Con l'arrivo dei francesi fu imprigionato e trasportato a Roma (27 marzo 1798) dove pochi giorni dopo morì. Carlo Zangari, dal 1780 vescovo di Assisi, era nato a Gatteo, diocesi di Rimini, nel 1718; addottoratosi in *utroque iure* all'Università di Cesena, a 27 anni era prete, poi esaminatore sinodale, vicario capitolare e generale di Rimini e infine vicario generale di Fermo. Morì ad Assisi nel 1796. Pietro Boscarini, nominato vescovo di Città di Castello nel 1782 era nato a Camerino nel 1730, a trent'anni aveva conseguito la laurea in *utroque iure* nella locale Università ed era stato poi vicario generale e capitolare di S. Severino e vicario generale di Camerino, per cinque anni, prima di diventare vescovo, auditore della Rota di Macerata. Paolo Francesco Antamori, nato a Roma nel 1712 e addottoratosi in *utroque iure* alla Sapienza, nel 1780 venne nominato cardinale e inviato a reggere la diocesi di Orvieto. Giovanni Lotrecchi, vescovo di Todi dal 1780, era nato a Fano nel 1726 e nella cittadina marchigiana percorse tutti i gradini della carriera ecclesiastica. Laureatosi a 28 anni in *utroque iure*, arrivò al sacerdozio assai tardi (1772) divenendo subito dopo provicario generale di Fano, vicario generale di Ascoli e poi di Ferrara (R. Ritzler, P. Sefrin, *Hierarchia catholica*, cit., vol. VI, rispettivamente pp. 79, 102, 167, 426, 421). Per le notizie su Filippo Trenta, dal 1785 vescovo di Foligno, si veda ivi, p. 220.

11. Agostino Felice de Rossi era nato a Montegiorgio, nella diocesi di Fermo, nel 1722, divenuto prete nel 1746, sei anni dopo conseguì la laurea in diritto civile ed ecclesiastico presso l'Università di Camerino; prima di essere nominato vescovo di Terni era stato, nella medesima città, vicario generale nonché nella vicina Narni (Ritzler, Sefrin, *Hierarchia catholica*, cit., vol. VI, p. 244). Nella guida alla diocesi gli successe il fabrianese Carlo Benigni, sulla cui figura cfr. ivi, 244.

nei più importanti centri della periferia; alcuni, addirittura, ricoprendo l'incarico di vicario generale in qualche città umbra prima di assumere la responsabilità episcopale in una delle diocesi della regione.

La presenza ininterrotta appare tale da garantire condizioni di equilibrio costante tra le diverse realtà ecclesiali presenti all'interno delle diocesi, nonché rispetto all'oligarchia cittadina, e in grado, in definitiva, di controllare il precario equilibrio del sistema caritativo assistenziale e del regime delle prebende e dei benefici.

Le vicende legate all'accoglienza del clero francese «refrattario» sembrano confermare, nella maggior parte delle diocesi, una discreta simbiosi tra vescovo e clero, vescovo e ordini religiosi, certamente favorita dall'arretratezza strutturale del territorio regionale, troppo esposto ancora alle congiunture sfavorevoli e incapace di rispondere alle esigenze dell'accoglienza senza intaccare profondamente la stabilità economica delle diocesi. Emerge altresì nella vicenda un episcopato che si muove con un largo margine di autonomia rispetto alle direttive centrali, in armonia con l'oligarchia cittadina di cui condivide i modelli culturali e il tenore di vita. Significativa, a riguardo, appare la posizione del vescovo di Gubbio, allora suffraganeo dell'arcivescovo di Urbino, di fronte alla richiesta pressante dell'arcivescovo di Ferrara, il cardinal Mattei, dal quale dipendeva nell'organizzazione dell'accoglienza:

ben volentieri ne prenderò uno presso di me – scriveva, manifestando l'intenzione di ospitare un immigrato in casa sua – così prego vostra Eminenza Reverendissima destinarmelo ella espressamente e tale che ben stia per ogni titolo nella casa d'un vescovo. Non dico ciò perché non sia pieno di stima per tutti ma siccome fra il buono ha luogo il meglio e l'ottimo così non è meraviglia se procuri d'avere per me fra li altri degni ecclesiastici che qui verranno in Gubbio quello che può riputarsi il più dotto ed il più virtuoso¹².

Nessuna meraviglia quindi se la diffusione dell'immagine della emigrazione come «martirio», diffusa all'interno dei testi di propaganda antifrancese e antigiansenista, riuscirà a penetrare soprattutto nell'episcopato e in larghi settori dell'oligarchia cittadina, non però nel basso clero e, di conseguenza, nella psicologia collettiva delle classi popolari¹³.

Un episcopato ancora largamente aristocratico, legato alla tradizione ecclesiastica e curiale, al vertice di diocesi dove il venir meno di qualsiasi tensione di rifu-

12. AAV, *Emigrati Rivoluzione Francese*, b. 2, f. 783-785, lettera del vescovo di Gubbio all'arcivescovo di Ferrara, 26 ottobre 1792.

13. Sull'immagine del clero «refrattario» proposta all'interno dei testi controrivoluzionari cfr. Tosti, *Gli «Atleti della fede»*, cit., in particolare le pp. 245-253.

me ecclesiastiche e di contrasti con il potere politico aveva consolidato la stabilità del modello post-tridentino¹⁴.

Sicuramente più degli altri prelati sviluppò la tendenza antilluminista, anti-giansenista e antifrancese il vescovo di Foligno, Filippo Trenta. Nato ad Ascoli Piceno nel 1730, prima di ricevere l'ordinazione sacerdotale aveva svolto un'importante carriera giuridico-amministrativa in varie città, dentro e fuori dello Stato Ecclesiastico. Si laureò in *utroque iure* a Bologna, fu uditore e consigliere civile della S. Rota a Macerata e Bologna, visitatore apostolico per la provincia della Marca e dal 1776 uditore generale della Legazione di Bologna. Nel 1784 venne ordinato sacerdote e nel settembre dell'anno successivo, infine, inviato a fare il vescovo a Foligno¹⁵.

Il vescovo Trenta conduceva la sua polemica dottrinarina attingendo a piene mani da quei libri e opuscoli che in abbondanza circolavano nella sua diocesi. Fin dal 1787 iniziò a svolgere cicli di predicazione per orientare il popolo in un periodo giudicato di particolare compromissione con i piaceri mondani quale il carnevale, tuttavia questo tempo di baldorie e di confusione morale appariva, a suo giudizio, tollerabile e anche perdonabile se confrontato «con quella licenza dello sfrenato corrente secolo», il quale sembrava volesse «disbrigarli da ogni sagra vincolo di religione e di fede»¹⁶.

Definisce l'insieme delle nuove dottrine filosofiche una vera «peste», mentre i loro fautori vengono di volta in volta chiamati «illusori del secolo», «apostoli della menzogna», «ciechi deisti», dimostrando di attingere largamente, anche nella terminologia, dalla più ovvia controversistica cattolica. Proprio per proteggere i suoi fedeli, ancora incorrotti da tale «lurida contagione», e per conservare nella diocesi «la pietà, la religione, la fede», il prelato aveva preparato una serie di diciassette sermoni attraverso i quali dimostrare che il

14. Per un orientamento generale sulle figure di vescovi nel Settecento cfr. M. Rosa, *Tra cristianesimo e lumi. L'immagine del vescovo nel '700 italiano*, in "Rivista di storia e letteratura religiosa", 23, 1987, pp. 240-278; C. Donati, *Vescovi e diocesi d'Italia dall'età post-tridentina alla caduta dell'antico regime*, in M. Rosa (a cura di), *Clero e società nell'Italia moderna*, cit., in particolare pp. 378-389.

15. Ritzler, Sefrin, *Hierarchia Catholica*, cit., vol. VI, p. 220. Si veda inoltre P. Lai, *Primi echi della Rivoluzione di Francia: il «Ragionamento di monsignor Filippo Trenta al suo popolo nell'apertura del Giubileo»*, in "Bollettino storico della città di Foligno", 14, 1990, pp. 347-365. Un breve profilo del vescovo Trenta è tracciato anche da F. Bettoni, *Pregchiere e indulgenze contro la rivoluzione*, in "Città", 2, n. 8, 1989, p. 11; Id., *Filosofia e rivoluzione. Filippo Trenta e le radici filosofiche della Rivoluzione francese*, in ivi, n. 10, 11.

16. F. Trenta, *Le figure di Gesù Cristo. Sermoni detti le sere del carnevale al suo popolo nella Chiesa dell'oratorio*, Tomassini, Foligno, 1787, p. 1. Un'analisi, anche se non particolarmente approfondita, in Lai, *Primi echi*, cit.

Figliuol di Maria, [...] il quale i Deisti del secolo chiamano un galantuomo, è così chiaramente additato, riconosciuto, prefigurato in tutti i tipi, d'ogni età e d'ogni tempo, che il convincersi della di Lui divinità, della salutare sua missione, della salvezza recateci, è più un oggetto della persuasione che della fede».

Il filo conduttore delle prediche appare infatti, anche in questo caso, in linea con l'attenzione rivolta alla figura del Cristo durante il Settecento, la divinità di Gesù, «solo o dalla Chiesa sua sposa accompagnato, dal dì che creato fu il nulla fino alla pienezza de' secoli e della umana salute»¹⁷.

Tre anni più tardi, nel 1790, quando alla preoccupazione delle baldorie di carnevale si aggiunse quella impetuosa delle notizie provenienti dalla Francia, mons. Trenta fece stampare, sempre dall'editore Tomassini, *L'orazione domenicale in XVII sermoni esposta al suo popolo le sere del carnevale del MDCCXC dal vescovo di Fuligno ed infine l'apertura del Giubileo*.

Nelle omelie e nel *Ragionamento di monsignor Filippo Trenta al suo popolo nell'apertura del Giubileo*, che conclude il libro, l'irruenza polemica appare incontenibile: dopo aver descritto il trionfo del cristianesimo sul paganesimo, dopo aver illustrato l'affermazione vittoriosa della Chiesa sull'apostasia di Giuliano e su Maometto, il presule passa ad esporre l'aspra lotta ingaggiata contro il nemico più temibile, «la mondana corrente filosofica». Se in questo testo lo scontro si svolgeva sul piano filosofico e dei principi, con scarsi accenni all'evento rivoluzionario (l'unico riferimento era il fiume Senna tinto di sangue) successivamente i riferimenti alle atrocità e ai massacri del popolo parigino divennero frequenti; intanto, nello stesso anno, Filippo Trenta, questa volta dai torchi della tipografia di Feliciano Campitelli, fece uscire una raccolta di preghiere da recitarsi la mattina e la sera per implorare il divino aiuto nelle calamità della Francia, (il testo è bilingue e il titolo in latino suona: *Preces mane et vespere recitandae ad Divinam Opem implorandam in praesentibus Galliae calamitatibus*).

Nella primavera del 1791 ebbe modo di dimostrare il suo attaccamento all'istituzione monarchica, messa in discussione dalla rivolta parigina, accogliendo a Foligno Maria Adelaide e Vittoria Maria, zie di Luigi XVI. La mobilitazione della locale

17. Trenta, *Le figure di Gesù Cristo*, cit., p. 3. Riteniamo interessante riferire almeno il titolo dei 17 sermoni: «I. Gesù predetto a capo del Libro; II. Gesù nella creazione de' pesci preannunziato; III. Gesù prefigurato in Adamo; IV. Gesù preannunziato in Abele; V. Gesù figurato nell'Arca del diluvio; VI. La mistica ebbrietà di Noè e la figurata dilatazione di Jafet; VII. Melchisedecco figura di Gesù Cristo; VIII. Isacco figura di Gesù e della Chiesa; IX. Giacobbe figura di Gesù Cristo; X. Gesù da Giuseppe prefigurato; XI. Vaticinio misterioso sopra Gesù del moribondo Giacobbe; XII. Vaticinio di Giacobbe su Gesù Cristo riguardo a Giuda; XIII. Vaticinio di Giacobbe riguardo a Zabulon, Issacar e Dan; XIV. Vaticinio di Giacobbe su Gad, Aser, Neftali e Giuseppe; XV. Gesù prefigurato nell'agnello pasquale; XVI. Gesù figurato nel serpente di bronzo; XVII. Gesù figurato nella stella di Giacobbe dal vaticinio di Balàm».

oligarchia trovò nel presule un autorevole punto di coagulo; egli fu il motore della cerimonialità, tanto di quella civile che di quella religiosa, e accolse sulla porta della Chiesa cattedrale, insieme all'intero capitolo dei canonici, le due nobildonne francesi. Tra il settembre 1792 e l'agosto 1793, infine, Filippo Trenta poteva realizzare sul versante pratico la propria lotta controrivoluzionaria predisponendo un vero processo contro Domenico Fontana ed alcuni suoi amici, accusati di essere «massoni». Alcuni di loro riconosciuti colpevoli saranno inviati ad Assisi, al Sacro Convento, per «meditazioni religiose» ed «esercizi spirituali»¹⁸. L'arresto del presunto massone Fontana e dei suoi amici coincideva con l'assemblea sinodale della diocesi (26-28 settembre 1792), durante la quale la Rivoluzione scoppiata in Francia era evocata in maniera apocalittica, con largo uso delle immagini terrificanti e con copiose dimostrazioni degli effetti di scristianizzazione prodotti dal mutamento¹⁹.

Siamo insomma di fronte ad un genere letterario largamente prevalente nella cultura cattolica alla fine del Settecento, che impone un modello di vescovo anti-giansenista, avversario dei «philosophes», apologeta, antirivoluzionario, fautore dell'ordine e della funzione sociale della religione, un esempio incarnato dal ve-

18. Dieci giorni durarono le meditazioni religiose e gli esercizi spirituali del Fontana; da una lettera che il custode del Sacro Convento inviò al vescovo di Foligno veniamo informati che egli vi attese «con tutto il fervore dello spirito», confessandosi e ricevendo il «SS.mo Sacramento, con chiari indizj – affermava soddisfatto il padre custode – di averne ricavato tutto il desiderato frutto». Preceduti da una breve introduzione sull'origine della Massoneria in Italia e in Umbria i documenti del processo furono pubblicati nel 1915 da M. Faloci Pulignani, *Per la storia della massoneria nell'Umbria. Notizie e documenti della fine del sec. XVIII*, della prima edizione, uscita a Perugia, Arnaldo Forni Editore ha curato la ristampa anastatica. Il documento citato è a p. 88.

19. *Acta Synodalia ab illustrissimo et reverendissimo domino D. Philippo Trenta Fulginatium episcopo Sanctae Sede immediate subiecto diebus XXVI. XXVII. XXVIII. septembris anno MDC-CXCII in cathedrali ecclesia Sancti Feliciani Pio VI P.O.M. promulgata*, Fulginiae, Typis Feliciani Campitelli, in particolare pp. 7-8: «O spectaculum, venerabiles fratres, miserum, atque acerbum! deperditum esse universum olim florentissimum Galliae Regnum! in christianissima olim regione ludibrio esse religionis gloriam, Romani Pontificis nomen! Servatoris met Christi aras desertas, irrisas, eversas, augusto sacerdotum crurore pollutas, respersas, irriguas! Inspicite quibus exitiis Galli furoribus agitentur, quas atroces in concionibus voces mittant, quas domos civium evertant, quas ardentes undique faces jactent, quas aedes sacras inflamment, quae templa conturbent. Includuntur in carcerem innocui, indefensi, inauditi, damnantur, atque infanda quadam crudelitate vel caeduntur, vel trucidantur, vel suspenduntur. Languent patres in vinculis, filii jacent in limine, pernoctant matres ad ostia carceris; nec parentes liberorum, nec liberi parentum extremum possunt spiritum excipere, ab ultimo complexu morientium exclusi. O magnum, atque intolerabilem dolorem! o graviorem, acerbiolemque fortunam! Exulant clerici, vapulant sacerdotes, monachi deportantur, pelluntur episcopi, fame atque inopia rerum omnium ac tabe confecti: quid dicam pelluntur? gladio penitus sacrilego jugulantur».

sco di Parma Adeodato Turchi le cui omelie vennero prontamente ristampate ad Assisi dallo Sgariglia nel 1796²⁰.

La pace di Tolentino

Se la prima immagine reale della Rivoluzione fu data dall'emigrazione del clero «refrattario» dalla Francia, un secondo punto di incontro-scontro – sgradevole perché veniva ad incidere pesantemente sui precari equilibri economici delle diocesi – fu la continua richiesta da parte della Curia romana di «contribuzioni» e «doni gratuiti».

La realtà socio-economica della regione si presentava di estrema indigenza; alle cause note, e comuni a gran parte delle aree periferiche dello Stato, se ne aggiunsero, proprio nell'ultimo decennio del secolo, altre di natura congiunturale. Alle scosse di terremoto, che avevano interessato varie zone dell'Umbria, seguirono una serie di annate agrarie sfavorevoli e anche nella primavera del '96 la siccità compromise seriamente il raccolto; la situazione precipitò nelle diocesi limitrofe al Granducato quando per una grave epidemia, scoppiata in quello Stato, furono vietate le importazioni del bestiame e furono ridotti considerevolmente anche gli altri scambi commerciali²¹.

Con l'occupazione francese delle Legazioni, Pio VI fu costretto a firmare, il 23 giugno 1796, un pesante armistizio – 21 milioni in tre mesi – per salvare Roma e lo Stato da una imminente rovina. Per far fronte all'ingente debito il papa, considerata l'indigenza dello Stato e la scarsa riserva di oro e di argento, impose una «contribuzione forzata», utilizzando il patrimonio sacro delle chiese e dei luoghi pii. Roma si preoccupò di dimostrare che la spoliazione dei templi era necessaria per conservarli, insieme ai ministri, alla proprietà e al «dominio della Chiesa», e affidava ai vescovi ampie facoltà di azione con la scelta dei mezzi «li più proporzionati» allo scopo di effettuare la delicata operazione di requisizione «col minor clamore e pubblicità possibile»²².

20. Cfr. S. da Campagnola, *Adeodato Turchi. Uomo-Oratore-Vescovo (1724-1803)*, Istituto Storico Ordine Frati Minori Cappuccini, Roma, 1961, in particolare le pp. 309-373. Sulla diffusione di tale modello Rosa, *Tra cristianesimo e lumi*, cit. L'edizione di Assisi è segnalata da F. Morotti, *Tipografia ed editoria in Umbria: Assisi*, Deputazione di Storia Patria per l'Umbria, Perugia, 1966, p. 78.

21. Cfr. M. Tosti, *Città e campagna e il problema del pane. La politica annonaria di Perugia nel Settecento*, in R. Chiacchella, M. Tosti, *Terra, proprietà e politica annonaria nel perugino tra Sei e Settecento*, Maggioli Editore, Rimini, 1984, pp. 221-222; Id., *Vescovo capitolo e società cittadina di fronte alla Rivoluzione (Perugia, 1789-1799)*, in M. L. Cianini Pierotti (a cura di), *Una città e la sua cattedrale. Il Duomo di Perugia*, Atti del Convegno di studio (Perugia 26-29 settembre 1988), Edizioni Chiesa S. Severo a Porta Sole, Perugia, 1992, pp. 453-469.

22. Sulla situazione dello Stato ecclesiastico tra la fine del 1796 e i primi mesi del '97 cfr. M. Caravale, A. Caracciolo, *Lo Stato Pontificio da Martino V a Pio IX*, UTET, Torino, 1978, pp. 564-566; con più particolari V. E. Giuntella, *Roma nel Settecento*, Cappelli, Bologna, 1971, pp. 177-

La pace di Tolentino (19 febbraio 1797) rappresentò anche per le diocesi dell'Umbria un'ulteriore occasione di rastrellamento delle risorse, non solamente di quelle finanziarie necessarie per onorare l'impegno di pace con la Francia ma poiché il versamento, nonostante gli sforzi del governo, non poté essere effettuato nel termine stabilito, l'occupazione francese delle città umbre durò più di un mese, con grande aggravio delle popolazioni costrette a fornire tutto il necessario al sostentamento materiale e all'alloggio delle truppe transalpine²³. Il risultato fu che l'economia e le finanze locali precipitarono; le cronache del tempo evidenziano il rincaro vertiginoso dei generi alimentari; a Perugia pare incombesse addirittura l'ombra della carestia e il governatore proibì severamente l'estrazione dal territorio di qualsiasi genere²⁴.

In questa situazione era difficile per i vescovi rispondere sollecitamente alle richieste di Roma e auspicare un nuovo sforzo collettivo, tanto più arduo per quei vescovi, di fresca nomina (Assisi, Città della Pieve, Foligno, Narni, Terni), che non erano ancora in grado di controllare i circuiti diocesani della beneficenza, i patrimoni, i redditi degli enti religiosi e delle confraternite. I vescovi di Perugia e Assisi ebbero buon gioco nello stimolare la solidarietà delle numerose case di religiosi presenti nelle loro diocesi (ad Assisi, alla fine del Settecento, la visita *ad limina* elencava 13 monasteri femminili, 15 conventi e 3 conservatori)²⁵; a Terni il vescovo, che proprio

211. Copia della lettera circolare del cardinale Segretario di Stato Francesco Saverio de Zelada in AVTr, Roma, 2 luglio 1796.

23. Secondo la cronaca del sacerdote don Temistocle Lupattelli, il Delegato apostolico, mons. Tommaso Arezzo ritornò in città il 27 febbraio, lo stesso giorno partì il generale francese, senza però la truppa, circa 4.000 soldati che restarono in città fino alla fine di marzo. La cronaca, relativamente agli anni 1796-1815, fu pubblicata da R. Collesi, *Cronaca inedita del perugino don Temistocle Lupattelli (1796-1815)*, in "Archivio Storico del Risorgimento Umbro", 4, 1908, pp. 308-309. Anche le autorità comunali, spaventate dalle rilevanti spese che dovevano affrontare per il mantenimento dei francesi, inviarono numerose memorie alla Segreteria di Stato sollecitando un «pronto adempimento» del trattato di pace al fine di «evacuare e rendere libera la città dal presente incomodo» ASPg, Archivio Storico del Comune di Perugia, *Periodo 1797-1815*, b. 1, fase. II, minuta della memoria del 12 marzo 1797.

24. Ivi, *Editi e Bandi*, b. 47, c. 23, 7 aprile 1797. Particolarmente difficile si presentava la situazione dell'Annona Olearia e della Grascia che come solitamente avveniva nei momenti di carestia vennero gestite direttamente dalla comunità, con prezzi sottoposti a calmiere, ASPg, Delegazione Apostolica, b. 76, minute delle lettere del governatore al Buon Governo, 30 maggio 1797 e 9 dicembre 1797.

25. Già nel luglio del 1796 mons. Odoardi si era recato presso il monastero benedettino di S. Pietro per comunicare all'abate l'ordine della Segreteria di Stato di «assegnare» gli argenti della Chiesa; la nota venne consegnata, pochi giorni dopo, alla cancelleria vescovile, cfr. AMSP, *Memorie del Monastero dal 1781 al 1802*, M.XCV, 6, f. 23; ed inoltre *Requisizione napoleonica degli argenti e dei quadri del Monastero di S. Pietro in Perugia, loro consegna, stima e ricuperazione, 1796-1797*, M.LXXXV, p. 3. Ad Assisi le comunità che maggiormente si impegnarono per soddisfare la richiesta del vescovo furono le clarisse di S. Chiara, che consegnarono più di 27 libbre di argento,

appena prese possesso della sede si trovò coinvolto nella raccolta degli arredi sacri «superflui» e nel promuovere, in relazione alle disposizioni del cardinal Busca, le «gratuite contribuzioni» di enti e privati, incontrando, tra l'altro, numerosi ostacoli, soprattutto da parte delle confraternite, preferì contribuire con un'offerta personale di 100 scudi e allontanarsi dalla diocesi lasciando l'incarico di concludere l'operazione al vicario che per ben nove anni, dal 1788 al 1796, aveva retto la diocesi²⁶.

I vescovi di fronte ai governi rivoluzionari

Nell'analisi cercheremo di staccarci da una storia pensata come ricostruzione cronologica degli avvenimenti, per esaminare soprattutto i vescovi e il loro atteggiamento rispetto alla Rivoluzione, ai commissari francesi e alle autorità repubblicane, al ritorno del governo papale. Troppo spesso si continua a parlare di «voltafaccia» dei vescovi, di atteggiamenti di «compromesso», senza indagini approfondite sulle singole chiese locali e soprattutto senza considerare che anche in Francia, con il Direttorio, si era venuta a creare una nuova situazione rispetto alla religione: rinnovata la libertà di culto alle confessioni religiose erano venuti meno anche molti degli argomenti usati in precedenza contro la Rivoluzione.

L'analisi riguarda in particolare tre diocesi: Perugia, Assisi e Terni e inizia con un breve profilo dei tre prelati. Vescovo di Perugia dal 1776, era Alessandro Maria Odoardi. Nato ad Ascoli, da nobile famiglia, nel 1732, frequentò i primi studi nella città natale, fu ordinato sacerdote nel 1765 e si laureò a Macerata in *utroque iure*; nel '98 aveva quindi 66 anni e già da 22 era al vertice della più importante diocesi della regione²⁷.

e i Padri del Sacro Convento che offrono un contributo di 500 scudi, cfr. F. Casolini, *Il protomonalero di S. Chiara in Assisi. Storia e cronaca (1253-1950)*, Garzanti, Milano, 1950, pp. 188-189; G. Fratini, *Storia della Basilica e del convento di S. Francesco in Assisi*, Ranieri Guasti, Prato, 1882, p. 399.

26. La motivazione ufficiale del suo allontanamento dalla diocesi era la visita al padre ammalato, residente a Fabriano; scriveva il Benigni in una lettera, inviata forse al Segretario di Stato: «Nel breve tempo in cui mi rimango lontano dalla residenza per riflesso di reverenziale officio verso questo mio venerabile padre, che si trova in età molto avanzata [...] non ometterò il mio p. vicario di darsi il dovuto incarico per l'esigenze delle gratuite contribuzioni da luoghi pii della città e diocesi, come gli ho inculcato e come in breve spero di darne, a norma delle istruzioni, il conveniente discarico» AVT, minuta della lettera del vescovo di Terni al Segretario di Stato, 2 maggio 1797. Si interessarono invece della requisizione degli argenti due canonici: G. Battista Matteucci, cancelliere vescovile, e Stanislao Gigli, ivi, *Dichiarazione sugli argenti*, 13-24 luglio 1796.

27. Oltre a Ritzler, Sefrin, *Hierarchia catholica*, cit., vol. VI, p. 397, un profilo del prelado perugino è delineato dal cancelliere vescovile di mons. Odoardi, ADPg, *Serie dei vescovi di Perugia*

Vescovo di Assisi dal 24 luglio 1796 era invece Francesco Maria Giampè. Discendente da una nobile famiglia di Fabriano, trasferitasi ad Assisi nei primi anni del Settecento, Francesco Maria era nato nella città umbra nel 1752; entrò giovanissimo nel locale seminario diocesano e nel 1776 fu ordinato sacerdote. In seguito studiò a Macerata, conseguendo la laurea in diritto civile e canonico che insegnò successivamente, insieme a teologia morale, nel seminario diocesano della sua città del quale ben presto divenne rettore. In breve tempo ricoprì tutti gli incarichi più importanti: divenne priore del capitolo e vicario generale, alla morte del vescovo Zangari (1796) fu acclamato vicario capitolare e sempre nel 1796, dallo stesso capitolo, ne fu richiesta la nomina a vescovo. Nell'98 aveva solo 46 anni ed era da due anni vescovo di uno dei centri più importanti dell'Umbria²⁸. Diversa era invece la posizione di Carlo Benigni, anche lui nobile fabrianese, vescovo di Terni dal giugno 1796. Era nato nella cittadina marchigiana nel 1745, dopo l'ordinazione a sacerdote, all'età di 27 anni, si addottorò in *utroque iure* alla Sapienza di Roma. Nel 1772 era vicario generale della diocesi di Nocera Umbra, città nella quale, dal 1791, ricoprì pure la carica di priore della cattedrale, protonotario apostolico onorario ed esaminatore sinodale, nell'98 aveva 53 anni ma solo da due aveva cominciato a governare una diocesi sede vacante dal 1788²⁹.

Il primo impatto della Chiesa umbra con il nuovo regime fu la circolare che, il 6 febbraio 1798, il generale Berthier, dal quartier generale di Foligno, inviò ai vescovi dell'Umbria. Berthier dichiarava che l'armata francese non era guidata «dal furor di conquista» ma «dalla necessità di vendicare l'assassinio del generale Duphot». Faceva sapere di aver severamente ordinato il rispetto del culto, dei tempi e dei ministri a condizione che si comportassero «bene»; non avrebbe

redatta da Serafino Silvestrini; ripreso, senza alcuna variazione, da G. Belforti, A. Mariotti, *Serie dei vescovi di Perugia dall'anno di Cristo CLXXI a tutto l'anno MDCCLXXXV*, in ASSP, C. M., 300.

28. Cfr. Ritzler, Sefrin, *Hierarchia catholica*, cit., vol. VI, p. 102. Sulla sua figura e la sua attività pastorale si veda anche la tesi di laurea di G. Salucci, *Francesco Maria Giampè vescovo di Assisi (1796-1827)*, Università degli Studi di Perugia, Facoltà di Magistero, Anno Accademico 1970-1971, relatore prof. P. Ilarino da Milano.

29. Cfr. Ritzler, Sefrin, *Hierarchia catholica*, cit., vol. VI, p. 244. Sui rapporti di mons. Benigni con le autorità civili e militari si è soffermato recentemente C. Romani, *La Chiesa ternana durante la Repubblica Romana (1798-1799)*, Nuova editoriale, Terni, 1993, in particolare pp. 41-60; Id., *Chiesa e società ternana nell'età napoleonica. L'episcopato di mons. Carlo Benigni*, Nuova editoriale, Terni, 1994. Lavori, purtroppo, ancora completamente immersi nell'orizzonte agiografico che divide le forze in campo in maniera netta tra i repubblicani, pieni di sentimenti irreligiosi ed oppressivi, e le autorità ecclesiastiche, di cui esalta la forza d'animo, il senso di responsabilità, le virtù. Utile tuttavia appare la pubblicazione, integrale o parziale, di documenti significativi. Interessante pure, per i documenti posti in appendice, appare la tesi di laurea di S. Ruggeri, *L'episcopato di mons. Carlo dei marchesi Benigni a Terni (1796-1814)*, Università degli Studi di Perugia, Facoltà di Magistero, Anno Accademico 1972-1973, relatore prof. P. Ilarino da Milano.

apportato «mutazione alcuna» al culto cattolico apostolico e romano le cui pratiche esteriori dovevano proseguire «come al solito». Prendeva atto della «gran quantità di regolari e di preti» presenti nella regione e riteneva responsabili i vescovi «di ogni turbolenza» che si fosse verificata nelle diocesi³⁰.

E agitazioni non ci furono, il passaggio dal regime pontificio al governo rivoluzionario avvenne ovunque attraverso la mediazione dei vescovi che divenne apparente partecipazione collettiva in occasione della cerimonia in cattedrale per l'inizio della nuova era, con il canto del *Te Deum* di ringraziamento per «l'avvenuta rigenerazione».

Questo atteggiamento omogeneo dell'episcopato umbro, che invitò i fedeli ad accettare il mutamento di regime sottolineando come il nuovo governo si impegnavano a rispettare la religione cattolica e i suoi ministri, trovò una base generica di riferimento nell'obbedienza verso l'autorità politica, raccomandata dai testi neotestamentari, come nel caso del vescovo di Perugia, oppure nella ricerca del bene comune, espressione della fraternità universale, con esortazioni, assai vaghe, «all'amore fraterno», «alla pace», «alla rassegnazione», «all'obbedienza», «alla carità», come nel caso del vescovo di Terni.

La sottomissione e l'ubbidienza sembrano consistere in un ossequio formalistico alle nuove leggi, non si intravede, in realtà, l'elaborazione di motivazioni politiche per giustificare il mutamento di regime; il rispetto della legalità viene ad essere un gesto personale che trova nell'ordine etico la sua giustificazione e spiegazione.

Tuttavia, sotto queste dichiarazioni di principio è lecito individuare un pensiero diverso e soprattutto delle prospettive differenti. Se nel caso del vescovo di Terni appare evidente il peso dell'istanza militare e l'influenza delle autorità civili – tanto da indurre il prelato a sostituire il termine «rassegnazione», usato nei primi testi, con quello di «sofferenza», che indica piuttosto una riluttanza e un atteggiamento di chi opera in uno stato di necessità³¹ – i vescovi di Assisi

30. Il testo del proclama del generale Alessandro Berthier si trova anche in ADPg, *Tempore Republicano*, I, f. 9, 6 febbraio 1798.

31. Invitato dalle autorità dipartimentali a predicare la concordia e la pace e ad imporre a tutti gli ecclesiastici della sua diocesi il rispetto delle nuove leggi, mons. Benigni replicava che tali esortazioni erano state sempre al centro della sua recente azione pastorale: «Fin dal 6 febbraio passato feci pubblicare ed affiggere una mia notificazione nella quale, colla maggiore efficacia, esortai il popolo tutto all'amore fraterno, alla pace, alla rassegnazione, all'obbedienza e al clero di adoperarsi anche esso nel tenerlo in calma e di astenersi, per quanto a loro, da ogni imbarazzo secolare. Li stessi sentimenti ho continuato sempre e quasi quotidianamente a rammentare a li particolari in ogni incontro di privato discorso ed ultimamente nella festa della Pentecoste l'amore di Dio, non meno che del prossimo, feci argomento della mia omelia e così mi aprii largo campo di nuovamente inculcare l'umiltà, l'obbedienza, la sofferenza, la pace e tutte le altre virtù che sono preziosi frutti della carità. Nonostante e dopo tutto ciò ancora ben volentieri replicherò con una pastorale le stesse insinuazioni di fraterno amore che crederò con l'Apostolo S. Giovanni di non aver mai ba-

e di Perugia dimostrano di possedere una «coscienza civica» e si propongono, mediando il trapasso, una serie di finalità che mirano ad evitare la formazione di gruppi antagonisti e a scongiurare le lotte interne alla città, in una convergenza operativa con i nobili e i borghesi che vogliono la democratizzazione in perfetto ordine, senza un radicale sovvertimento della struttura sociale, quindi senza tumulto di popolo, senza saccheggi e spargimenti di sangue.

Determinante nel delineare le due posizioni appare il grado di sincronizzazione tra la diocesi e il suo pastore; come abbiamo già sottolineato, mons. Odoardi, nel '98, era già da 22 anni vescovo del capoluogo umbro, mentre mons. Benigni era al vertice della diocesi di Terni da appena due anni. Anche mons. Giampè era vescovo di Assisi solo dal '96, ma era nato nella città, aveva ricoperto nell'ambito del clero locale tutti gli incarichi più prestigiosi ed inoltre, per estrazione sociale, era legato strettamente all'oligarchia cittadina.

Di fronte all'omogeneità delle motivazioni dell'episcopato nell'accettazione dei governi rivoluzionari, se pur articolata in diverse prospettive, si arrivò ben presto, quando le nuove autorità cominciarono ad intervenire sulle strutture ecclesiastiche, sostanzialmente ancora modellate secondo gli schemi post-tridentini, ad una divaricazione nell'atteggiamento dei singoli vescovi. Le posizioni divennero differenti non solamente tra i vari vescovi ma anche negli stessi prelati posti di fronte a problemi diversi come l'istruzione, le imposte sui beni ecclesiastici, la giurisdizione dei nuovi tribunali, la nomina dei parroci.

Mons. Odoardi, di fronte alla richiesta del giudice criminale di poter sottoporre al giudizio del suo tribunale quei preti che non corrispondevano «alla sublimità del carattere coll'illibatezza del costume», considerando gli ostacoli oggettivi insiti nella domanda, compie un realistico calcolo politico e circa la liceità del provvedimento invoca la primaria funzione di guida e il potere d'intervento del papato. Si oppose strenuamente, invece, senza tuttavia giungere ad una contrapposizione radicale, alla limitazione del potere episcopale di nominare i parroci³².

statamente raccomandato, giacché nella carità tutta è compendiata la santa Legge di Dio a nostra felicità spirituale e temporale ed in appresso ve ne manderò copia»; la lettera, datata 14 giugno 1798, è citata nella tesi di laurea di Ruggeri, *L'episcopato*, cit., pp. 100-102, con la collocazione ASSp, *Appendice-Lettere*, a. VI, b. 38. Attualmente, dopo una nuova inventariazione, nella serie *Amministrazione Dipartimentale del Clitunno, (1798-1799)*, la corrispondenza da Terni è raccolta nelle buste 38 e 39; nella prima però sono sistemate le lettere dal 1 vendemmiale (22 settembre 1798) al 30 piovoso (18 febbraio 1799) anno VII; nella seconda le lettere dal 13 ventoso (3 marzo 1799) alla fine dell'anno VII (22 settembre 1799).

32. Cfr. Tosti, *Vescovo, capitolo e società cittadina*, cit., ed inoltre Id., *La Chiesa a Perugia tra conservazione e democrazia (1798-1799)*, in *Chiesa e società dal IV secolo ai nostri giorni. Studi storici in onore di P. Ilarino da Milano*, vol. II, Herder, Roma, 1979, pp. 485-509.

Il vescovo di Assisi, a sua volta, concordò preventivamente con le autorità municipali i decreti da emanare per la riorganizzazione delle istituzioni educative³³.

Sul problema assai grave – perché minacciava antichi privilegi e scardinava le finanze e l'assetto caritativo-assistenziale della diocesi – dell'imposta del 5% sui beni ecclesiastici i vescovi di Perugia e di Assisi cercarono contatti diretti con le autorità municipali nel tentativo di arrivare ad un accordo soddisfacente che non penalizzasse troppo il reddito episcopale, già ampiamente decurtato dai provvedimenti del nuovo governo. La municipalità di Assisi accettò l'invito del vescovo e scrisse alle autorità dipartimentali evidenziando nella lettera «lo stato infelice» del «saggio vescovo», le scarsissime rendite del suo episcopio e la necessità di una considerevole riduzione dell'imposta³⁴; similmente il vescovo Odoardi, il 15 ottobre 1798, scriveva alla municipalità perugina e asseriva di essere in condizione di non poter pagare la tassa imposta; i municipalisti, a loro volta, informarono l'amministrazione dipartimentale che accettò di sottoporre il caso al Ministro il quale sospese temporaneamente il pagamento del contributo. Scrivevano al Ministro, a proposito del prelato perugino, le autorità dipartimentali:

Senza ledere punto la verità noi potiamo accertarvi che la rendita annua del vescovo di Perugia prima della legge del 30 pratile anno VI non oltrepassava li scudi 3.000 circa [...] non è presumibile, anzi è moralmente impossibile, che egli possa avere in cassa la più menoma somma di denaro, anzi siamo sicurissimi che egli è gravato di cospicua somma di debiti [...] Povero vescovo dovrà egli tozzolare il pane per alimentarsi?³⁵

33. Cfr. Salucci, *Francesco Maria Giampè*, cit., pp. 60-100.

34. Scrivevano i municipalisti di Assisi agli amministratori dipartimentali di Spoleto: «dobbiamo con lealtà significarvi che lo stato infelice del nostro saggio vescovo esige per verità compassione. Le scarsissime rendite del suo episcopio non gli bastano punto per un meschino sostentamento [...] la ragionevolezza e l'umanità perorano la sua causa e voi, o illuminati cittadini, non potete fare di non internarvi alle sue circostanze [...] egli è un cuore ben fatto e portato ai vantaggi della Repubblica che si farebbe senza meno un dovere di sovvenirla ove le forze glielo permettessero», ASSp, *Amministrazione Dipartimentale del Clitunno (1798-1799)*, b. 18, 1 maggio 1799.

35. ADPg, *Tempore repubblicano*, II, f. 30, minuta della lettera dell'Amministrazione Dipartimentale del Trasimeno al Ministro dell'Interno, 12 novembre 1798. La supplica degli amministratori perugini insisteva sul buon uso sempre fatto da parte del vescovo della rendita annuale della quale – affermavano – egli aveva «profittato sempre col massimo disinteresse e da 23 anni a questa parte da che è egli vescovo tutte le sue mire sono state dirette al sollievo della indigente umanità onde a [sic] potuto attirarsi l'amorevolezza della moltitudine degli indigenti in specie non meno che della classe dei facoltosi».

In entrambi i casi il patteggiamento tra le parti ebbe esito positivo e ai vescovi di Assisi e Perugia venne diminuita la tassa imposta per la fornitura di camicie e cappotti³⁶.

Il caso di Terni, dove, come abbiamo visto, la breve permanenza del vescovo non aveva ancora permesso di perfezionare i circuiti del consenso cittadino, ci offre l'occasione di valutare un atteggiamento diverso rispetto al nuovo regime politico. Innanzitutto la repubblica «giacobina», pur volendo nei suoi proclami conciliare religione e rivoluzione – ma esclusivamente con intento di normalizzazione – nasceva con spiccati caratteri antiaristocratici e anticlericali, tanto che sei mesi dopo l'innalzamento dell'albero della libertà nella Piazza Maggiore, il comandante francese ammoniva il vescovo rimproverandogli di predicare «l'insubordinazione», di celebrare le feste soppresse, di passeggiare decorato della croce invece che della coccarda, di non accettare la qualifica di «cittadino» minacciandolo, di conseguenza, di farlo arrestare e condurre a Roma³⁷.

Dalla lunga e articolata risposta del Benigni emergono le linee fondamentali del suo atteggiamento: il vescovo di Terni si limitò ad elaborare motivazioni eticamente accettabili al mutamento politico, antepoendo a tutto l'obiettivo del bene comune e della conservazione della pace sociale; nello stesso tempo, tuttavia, fa quasi intravedere di adattarsi ad un sistema di separazione dell'ordine religioso da quello politico.

La celebrazione delle feste soppresse era – secondo mons. Benigni – lecita poiché si trattava «d'un indulto concesso dalla Chiesa e non già comandato

36. Il Ministro dell'Interno ribadiva l'obbligo per il vescovo di Perugia di pagare la nuova contribuzione ma relativamente alla fornitura dei cappotti e delle camicie faceva presente agli amministratori dipartimentali che avevano «la facoltà di rettificare la tassa senza pregiudizio della di lei totalità», ivi, f. 31, lettera del Ministro dell'Interno all'Amministrazione Dipartimentale del Trasimeno, 12 novembre 1798.

37. «Cittadino – scriveva il comandante della piazza di Terni al vescovo – mi sono pervenuti molti ricorsi contro di voi: che voi predicate l'insubordinazione alli vostri parrochi e voi celebrate le feste che sono state tolte, lo che voi non dovete fare. Voi non seguite alcuna mossa del nuovo governo, voi permettete che si facciano li fuochi avanti la vostra Chiesa tutte le vigilie delle feste, lo che io non voglio che si faccia; voi passeggiate al pubblico decorato della vostra croce, voi non dovete fare, voi andate contro le leggi costituzionali, voi dovete portarla nelle vostre funzioni in Chiesa. Io ho saputo che uno dei vostri preti vi aveva fatto una memoria in cui vi trattava da cittadino, voi avete rigettata la sua memoria e l'avete sospeso dalle confessioni. In seguito di ciò io ordino credere che voi non siete patriota. Io vi rendo responsabile d'ogni insubordinazione che potesse accadere nel vostro vescovato. Se voi non vi uniformerete alle leggi costituzionali e agli articoli che vi rimarco nella presente, io vi farò arrestare e condurre a Roma da quindici granatieri», AVTr, 11 agosto 1798, la lettera del comandante della piazza è in lingua francese, la traduzione, di mano dello stesso Benigni, è allegata alla minuta della risposta del vescovo al comandante, cfr. anche Romani, *La Chiesa ternana*, cit., pp. 51-55. Sugli aspetti anticlericali della repubblica ternana si sofferma V. Pirro, *Terni nell'età rivoluzionaria e napoleonica (1789-1815)*, Thyrsus, Terni, 1989, pp. 15-38.

dal governo, il quale non ne prende parte veruna». Detto indulto – proseguiva il vescovo – era stato fatto «pubblicare» dall'autorità ecclesiastica, «in casa propria, alla vista di quanti sono andati in vescovato». Quanto al rimprovero di passeggiare per le vie della città con la croce pettorale mons. Benigni specificava di aver rinunciato «ai distintivi dell'antico governo», cioè «all'ombrelletto», alle «calze paonazze», al «fiocco verde al cappello», aveva coperto perfino «il fiocco della croce» ma ad essa dichiarava di non poter rinunciare in quanto «divisa sagra del Carattere». Reputava, in definitiva, tutte le accuse mosse dal comandante francese «calunniose» e sollecitava un atto di giustizia:

Se in virtù della Costituzione ogni cittadino ha diritto alla propria fama non potrà negarsi al vescovo la debita giustizia, col punire li calunniatori che hanno indegnamente abusato della buona fede del comandante per fargli fare una cattiva vista nello scrivere lettera minacciosa ad un onesto uomo ed innocente qual è il vescovo³⁸.

In linea generale mons. Benigni preferisce come interlocutori le autorità dipartimentali di Spoleto o quelle centrali piuttosto che la municipalità ternana. Di fronte al peso delle contribuzioni imposte dal nuovo governo sui beni ecclesiastici, il Benigni non cercò un compromesso con il governo rivoluzionario ma chiese l'applicazione rigorosa delle «provvide leggi della repubblica», le quali – scriveva mons. Benigni – riconoscevano ai vescovi, che avessero avuto più di 10.000 anime affidate alla loro cura, una rendita non inferiore ai 2.000 scudi, mentre la sua, anche in tempi normali, non superava i 1.000 scudi.

Nella giustizia pertanto e nella rettitudine – concludeva il Benigni – degl'egregi rappresentanti della Repubblica romana, confidando interamente il cittadino vescovo di Terni, colma la tristezza e l'affanno in cui l'avvolge l'angustia delle sue finanze e spera che non solo sarà esentato da ogni ulteriore tassa, a lui affatto imponibile, ma sarà anzi soccorso, a norma delle nuove leggi, coll'aumento della rendita riconosciuta necessaria alla sussistenza d'ogni vescovo³⁹.

38. AVTr, minuta della lettera del vescovo al comandante della piazza, s.d.

39. «Lungi dunque dall'essere suscettibile di nuovi prestiti e per equità, onde non abbia il vescovo a mancare agl'obblighi di giustizia ed a languire nella miseria, e per giustizia a tenore della provvida legge della Repubblica, con cui si prescrive che li vescovi che anno 10000 anime debbino avere un entrata non minore di scudi 2000, deve il vescovo di Terni essere esentato non solo da ogni ulteriore contribuzione ed aggravio, ma deve in oltre godere della disposizione di detta legge, mediante l'accrescimento di rendita fino alli scudi 2000 onde non sia senza propria colpa privato de' vantaggi che la legge gli accorda e de' quali come in passato (detratto ciò che per obbligo di giustizia deve a suoi creditori) si servirà costantemente in beneficio de' poveri ed a comune sollievo, economizzando al possibile sul proprio frugalissimo mantenimento», ASSp, *Amministrazione Dipartimentale del Clitunno (1798-1799)*, b. 38, lettera del vescovo di Terni al cittadino Rami presidente della Centrale di Spoleto, 17 novembre 1798. Alla lettera è allegato un prospetto delle

L'atteggiamento del Benigni nei confronti del regime repubblicano appare il frutto di una profonda meditazione, sempre imperniata sulla difficile valutazione degli effetti, positivi o negativi, della secolarizzazione. Tale scelta di giudizio diventa drammatica quando dall'enunciazione dei principi si deve passare alla loro oggettivazione, come in occasione del giuramento di fedeltà alle nuove istituzioni; allora il presule ternano, smarrito, avviò una fitta corrispondenza con diversi amici e con un teologo – purtroppo ignoto perché un incauto ricercatore, a caccia di autografi, ha strappato il rettangolino della lettera che conteneva la firma – che rispose ad alcuni quesiti posti dal Benigni. Il tenore della risposta sembra ricondurre i pareri nell'ambito dei comportamenti e delle scelte dell'ex gesuita Gian Vincenzo Bolgeni, il quale, come è noto, si schierò a favore della liceità del giuramento e della collaborazione con i governi repubblicani⁴⁰.

Tra le sue carte è conservata anche una copia dell'omelia del vescovo di Fano, mons. Severoli, ma pure la *Lettera al Commissario del Potere esecutivo*, dell'arcivescovo di Ferrara card. Alessandro Mattei, che in quei mesi di confusione, per le sue posizioni di aperta sfida al nuovo regime, orientandosi decisamente alla salvaguardia delle prerogative e della libertà della Chiesa, veniva ad assumere un ruolo di rilievo nell'episcopato dell'ex Stato della Chiesa⁴¹. Alla fine anche il Benigni, dopo aver meditato di allontanarsi dalla città per non sottoporsi alla scelta, si allineerà, non senza palesare tuttavia alcune perplessità, sulle posizioni intransigenti e non presterà il giuramento; un atteggiamento che ribadirà anche nel 1810 allorché, mutate le condizioni storiche, il rifiuto gli costerà la deportazione in Francia⁴².

rendite vescovili e dei «debiti», nonché un memoriale in cui lo stesso Benigni ricostruisce le vicende finanziarie della diocesi a partire dal suo ingresso.

40. Sulle posizioni di Bolgeni, cfr. V. E. Giuntella, *La giacobina Repubblica romana (1798-1799)*, in "Archivio della Società romana di storia patria", 73, 1950, pp. 1-123, ma anche il più recente *La Religione amica della democrazia. I cattolici democratici del Triennio rivoluzionario (1796-1799)*, Studium, Roma, 1990.

41. Difficile valutare se l'atteggiamento del vescovo di Fano (poi cardinale 'restauratore' e in quegli anni protettore degli ex Gesuiti) sia stato 'apertamente' o piuttosto 'tatticamente' conciliatore nei confronti del regime repubblicano; la storiografia locale preferisce farlo apparire 'aperto' alla demolizione dello Stato della Chiesa, cfr. R. Paolucci, *Mons. Severoli e l'invasione francese del ducato d'Urbino*, in "Studia Picena", 1932, pp. 1-56; sulle motivazioni che portarono l'arcivescovo di Ferrara ad assumere un ruolo di rilievo, cfr. A. M. Valenti, *Il dibattito sul giuramento civico nella Repubblica Cisalpina*, in Menozzi (a cura di), *La Chiesa italiana*, cit., in particolare pp. 187-202.

42. Un appunto, di mano dello stesso Benigni, in calce alla *Lettera* del Mattei sembra ribadire che l'atteggiamento del vescovo di Terni nei confronti del giuramento civico risulti più il frutto di una prevalente posizione collettiva che di una reale certezza personale; è scritto infatti, in riferimento al Mattei: «In ricompensa è stato esiliato e si è dovuto ritirare in una piccola porzione della sua diocesi negli stati di S. Maestà Imperiale», citato in Ruggeri, *L'episcopato*, cit., p. 193. Sulle vicende della Chiesa umbra negli anni 1809-1814 vedi G. Cerbini, *Il clero umbro nell'epoca napoleonica*, Porziuncola, Assisi, 1992, un'utile ricostruzione degli avvenimenti, con la pubblicazione

Anche in questo caso nell'orientare il vescovo di Terni, e l'episcopato umbro in generale, si deve considerare il peso determinante della pubblicistica di opposizione cattolica che trovava nelle due tipografie umbre, in particolare in quella del Tomassini di Foligno, ampia notorietà, attraverso gli autorevoli pareri di noti polemisti, parecchio presenti nei loro cataloghi, come per esempio Alfonso Muzzarelli che proprio tra il 1797 e il 1798 fu autore dell'*Esame del giuramento civico*, uno scritto assai violento in cui propone «la disobbedienza civile, la resistenza ad un potere ingiusto, come omaggio a Dio»⁴³.

Il ritorno del governo papale

Nell'episcopato umbro non emergono, almeno allo stato attuale della ricerca, specifiche riflessioni sulla «conciliabilità» del cattolicesimo con l'ordinamento democratico, per cui alla fine dei regimi rivoluzionari molti dei prelati ripresero, anzi intensificarono, le linee dell'attività pastorale incidentalmente interrotte.

Il vescovo di Assisi, già alla fine del 1799, riprese la visita pastorale troncata nel '97; quello di Perugia, con una lettera pastorale, ragguagliava i parroci della città sulla necessità «della riforma del costume in qualsivoglia ceto, per arrestare il corso ad ulteriori castighi preparati dalla troppo irritata Divina Giustizia». Mons. Carlo Benigni invece lasciava al suo cancelliere il compito di raccogliere le ritrattazioni del giuramento e partiva per Fabriano, sua città natale, per verificare di persona «i guasti» arrecati al patrimonio familiare⁴⁴.

L'assenza di un'approfondita riflessione sul possibile accordo tra cristianesimo e democrazia portò, alla restaurazione del regime di cristianità, a concentrare l'attenzione dei vescovi sugli aspetti pastorali piuttosto che su quelli dottrinali; è tuttavia probabile che la mancata elaborazione delle linee giustificative del comportamento episcopale durante il triennio rivoluzionario abbia generato, almeno in alcuni prelati, una profonda crisi psichica. Sembra essere questo il caso del vescovo di Assisi, Francesco Maria Giampè, un prelado che aveva dedicato tanta parte della sua attività del periodo prerivoluzionario a regolare e riformare il seminario della sua città secondo i più rigidi modelli tridentini, puntando alla formazione di un clero che

in appendice del diario dell'arciprete, deportato, Luigi Pini, ma che non affronta minimamente la problematicità della vicenda e soffre di conseguenza di un taglio troppo encomiastico.

43. Valenti, *Il dibattito sul giuramento*, cit., p. 195. Nel 1800 l'editore Tomassini stampava l'opera del Muzzarelli *Operette inedite scritte nel tempo dell'italica persecuzione*, che contiene appunto il citato *Esame del giuramento* ed è dedicata dal tipografo al vescovo di Foligno.

44. Cfr. Salucci, *Francesco Maria Giampè*, cit., p. 108; Tosti, *La Chiesa a Perugia*, cit., p. 509; Ruggeri, *L'episcopato*, cit., pp. 156-157.

doveva rappresentare una «milizia» scelta e selezionata, per qualità morali e per preparazione culturale, una guida anche della società laica.

Pochi mesi dopo la restaurazione del governo papale mons. Giampè, in una lettera inviata probabilmente al vescovo di Perugia, scriveva:

Mi raccomandai al Signore non solo perché sto peggio nel mio stomaco ma perché sto peggio anche nel mio spirito. Monsignore mio si assicuri che per mia inabilità a fare il vescovo è per me un peso che non posso reggere. Basta, se a Dio piace, che mi porti in Roma questo novembre, come sono determinato, vedremo di far qualcosa, per sgravarmi di questo carico che per essere stanco non fa per me che sono cattivo⁴⁵.

La Curia romana temporeggiava e il vescovo di Assisi, dopo circa due anni, scriveva a mons. Cesari:

Compatisca Monsignore mio se vengo ad annoiarla con questa mia, ma mi abbia pazienza e mi consoli che può se vuole. Crescono sempre più l'incomodi del mio vomito [...] come ella sa oltre il male organico è originato dalla continua e sempre più aumentata agitazione d'animo, o dirò meglio rimorso fondatissimo di mia coscienza per fare il vescovo. Che i molti capi essenziali realmente non so fare onde ne ritorna pregiudizio alla mia anima, pregiudizio gravissimo anche alle anime alla mia cura commesse, il quale ritorna a ripiombare sulla mia coscienza istessa. Feci ultimamente supplicare il S. Padre ad accordarmi la dimissione ma nulla ottenni⁴⁶.

Dal resto della lettera emerge la profonda crisi di questo vescovo che voleva rinunciare alla dignità episcopale senza condizioni per continuare a vivere «da povero, da miserabile», per darsi «una pena al male esercizio» che aveva attuato «in sei e più anni» di attività pastorale. Ma la posizione delle autorità di Roma di fronte al caso del vescovo Giampè risulta molto netta: si ribadisce la stima nei confronti del prelato, gli si concede «un aumento di mensa» di oltre 2.000 scudi ma gli si fa anche sapere che i tempi non erano «convenienti» per introdurre «questi esempi di rinunzia»⁴⁷.

45. ASCA, Fondo Vescovile, *Cartella Giampè, Lettere*, 21 luglio 1800. Citata anche in Appendice alla tesi di Salucci, *Francesco Maria Giampè*, cit., doc. XVII, p. 240.

46. Ivi, 11 gennaio 1803.

47. Ivi, lettera di f. Nicola Papini al vescovo Giampè, Roma 1 agosto 1803. Sullo sforzo napoleonico di omologazione politica dell'episcopato e le resistenze opposte dalla Chiesa cfr. Menozzi, *I vescovi dalla Rivoluzione*, cit., in particolare pp. 140-148.

2. La proposta di un concilio ecumenico alla fine del Settecento

L'avvento della Rivoluzione francese evidenziò, anche nella penisola italiana, le diverse articolazioni che percorrevano il mondo cattolico. Per molto tempo le ricerche degli storici si sono rivolte a studiare soprattutto l'atteggiamento dei giansenisti, spesso riducendoli ad antesignani del liberalismo cattolico dell'Ottocento; tuttavia, già nel 1981, Vittorio Emanuele Giuntella sottolineò come questa interpretazione risentisse «della preoccupazione di trovare tra i fattori del Risorgimento un filone eterodosso da contrapporre all'ostilità del cattolicesimo "ufficiale"»¹.

Fu lo stesso Giuntella a promuovere ricerche sulle altre correnti cattoliche che si fecero propugnatrici del nuovo regime e, più in generale, a studiare il rapporto tra Chiesa e Illuminismo, evidenziando come, dalla sua origine, l'età dei Lumi avesse postulato un rinnovamento critico della cultura, dell'indagine storica, della ricerca scientifica, basato su metodi razionali e propri di ogni scienza. Criticò aspramente le posizioni di coloro che accusavano gli illuministi di essere i lontani ispiratori dei massacri rivoluzionari e considerò la Rivoluzione lo sbocco di una crisi economica, ma anche l'effetto di una crisi interna della Chiesa di Francia, che egli amava rappresentare nella grande e sontuosa processione in Versailles con la quale si aprirono gli Stati Generali.

Giuntella nei suoi studi riuscì a seguire lo sviluppo di quelle tendenze orientate a un deciso riformismo ecclesiale che vedevano nella fine del potere temporale una svolta provvidenziale e nella Rivoluzione l'occasione per purificare la Chiesa dai condizionamenti del potere politico che nel corso dei secoli l'aveva legata a sé.

In quest'orizzonte, fece della compagine cattolico-democratica l'apice dell'adesione al nuovo impianto repubblicano, la più alta testimonianza di un'esperienza drammatica e vitale che provocò nella Chiesa una rimeditazione della dignità della persona e dei diritti di libertà che ne scaturiscono. Secondo Giuntella, c'era stata una sopravvalutazione della partecipazione dei giansenisti al sistema repubblicano, da mettere in relazione con alcune realtà, come quella genovese, dove era registrabile una diretta e cospicua presenza nelle vicende repubblicane di personaggi di rilievo del giansenismo locale. Tuttavia, alla luce delle pagine che seguono, se resta condivisibile il giudizio negativo circa il protagonismo della componente giansenista, da rimeditare in modo più approfondito appare il ruolo del dibattito giansenista e della sua eco, in una stagione che pose al centro il confronto tra la Rivoluzione, i

1. V. E. Giuntella, *Il cattolicesimo democratico nel triennio "giacobino"*, in *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, Herder Editrice e Libreria, Roma, 1981, p. 268.

suoi principi, le sue istituzioni e la tradizione cattolica. Un raffronto che portò ad approfondimenti critici e alla riscoperta di esperienze, come quella delle primissime comunità cristiane, che si pensavano non solo valide ma rinnovabili.

Esaminando i carteggi e le opere a stampa di intellettuali, polemisti e teologi della fine del Settecento, è abbastanza consueto imbattersi nell'uso di metafore che per esprimere l'angoscia, l'inquietudine o la speranza, legate agli straordinari mutamenti che si andavano verificando nelle istituzioni politiche e religiose, utilizzano termini collegati al mare e alla vita marinara. Così, per esempio, il 3 marzo 1782, Isidoro Bianchi, scrittore nell'Europa dei Lumi, in una lettera all'amico Giovanni Cristofano Amaduzzi, commentando i primi passi del riformismo ecclesiastico giuseppino, non nascondeva la propria soddisfazione di essere, insieme all'amico, «dal lido», spettatore «della più gran rivoluzione di mare»². Similmente, l'antilluminista vescovo di Parma, Adeodato Turchi, nel '92, quando ormai si stava profilando un rafforzamento della Chiesa in senso gerarchico, confermato successivamente dalla bolla *Auctorem fidei*, e già poteva individuare nel piccolo ducato di Parma i frutti della rinnovata alleanza fra il trono e l'altare, affermava: «Abbiamo il piede sul lido, mentre l'implacabil burrasca, colà nell'alto va imperversando viepeggio»³.

Anche l'anonimo autore del volume *Idee sull'organizzazione uniforme e generale della gerarchia ecclesiastica. Preludio ad un Concilio ecumenico* fa ricorso a una metafora marinaresca, di derivazione millenaristica, per focalizzare, rivolto a Pio VI, la necessità d'intraprendere un nuovo corso nella Chiesa:

La Nave della Cattolica Chiesa, di cui siete il sacro Piloto, è agitata da gran flutti [...]. Non perirà no certo la Nave, che lo spirito di Dio alleggerisce, e conduce sopra le acque; non perirà il Piloto, sotto le di cui piante si consoliderebbero le onde marine. Ma nel continuo agitarsi di lei, chi cade dalle sponde, chi in Lei vien meno, e muore. Raunate i Marinai, combinate le loro forze, ripiegate le vele, equilibratela.

Fuori della metafora, Pio VI è invitato a convocare tutti i vescovi «a consiglio» e a organizzare con loro «in una stabil maniera, uniforme, generale, la Gerarchia Ecclesiastica».

La Chiesa non sarà mai tranquilla senza di ciò – scrive l'anonimo autore – se un fatale non interrotto seguito di tempi iniqui, se le persecuzioni, se l'eresie, se la barbarie de' Popoli hanno impedito di eseguirlo in passato; ora che tutta l'Europa altro non risuona che Costituzioni, e che al Secolo illuminato va a succedere il se-

2. Cit. in M. Rosa, *Riformismo religioso e giansenismo in Italia alla fine del Settecento*, in P. Corsini, D. Montanari (a cura di), *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, Morcelliana, Brescia, 1993, p. 1, nota 1.

3. Ivi, p. 30.

colo legislatore, cogliete questa felice occasione di dare Voi pure una Costituzione alla Chiesa⁴.

Il testo è conservato nel *Fondo diritto* della Biblioteca dell'Abbazia di S. Pietro di Perugia; è stato citato dalla Menichetti Bianchi nella nota bibliografica del suo *Annali tipografici di Carlo Baduel*, editore perugino del Settecento, ma, in realtà, non risulta mai utilizzato⁵; la biblioteca del monastero di S. Pietro in Perugia, anche ad uno sguardo sommario, si rivela assai ricca di edizioni sei-settecentesche, rappresentative non solo delle principali scuole teologiche, ma anche facilmente riconducibili ad autori o ambienti del giansenismo europeo e italiano, in gran parte da collegare alla presenza nel monastero di Perugia dei due cassinesi Giuseppe Maria Lauri e Giuseppe Giustino Di Costanzo, legati a gruppi di giansenisti italiani, in particolare a quelli liguri e toscani⁶.

Anche il testo anonimo *Idee sull'organizzazione* si ricollega abbastanza facilmente agli ambienti culturali e alla letteratura apologetica che, durante il Settecento, avanzarono un programma di riforma ecclesiastica e religiosa; un piano che mirava ad aprire un nuovo corso, tollerante e non autoritario, nella Chiesa romana, in grado di suggerire anche percorsi operativi, con la prospettiva ultima di un Concilio generale. La data originale di scrittura del volume è certamente il 1791, a seguito dell'emanazione della *Costituzione civile del clero*, che nel testo è data già come approvata da Luigi XVI e come già condannata da un intervento di Pio VI; tuttavia, «per la difficoltà de' tempi», il volume sarebbe uscito quando in Francia era ormai entrata in vigore la Costituzione repubblicana dell'Anno III (2 febbraio 1795), che aveva portato a un parziale superamento della *Costituzione ci-*

4. *Idee sull'organizzazione uniforme e generale della gerarchia ecclesiastica. Preludio ad un Concilio ecumenico*, (s.l., s.t., s.d.), pp. 292, in 8° (cm. 21), in particolare pp. 50-51.

5. Cfr. M. E. Menichetti Bianchi, *Annali tipografici di Carlo Baduel. Vita e fortuna di un editore perugino del Settecento*, Regione dell'Umbria, Volumnia Editrice, Perugia, 1983, p. 46.

6. Cfr. S. da Campagnola, *Giansenismo e antigiansenismo in Umbria*, in *Storia e cultura in Umbria nell'età moderna (secoli XV-XVIII)*, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Perugia, Perugia, 1972, pp. 271-319; Id., *L'esperienza giacobina degli anni 1796-1799 tra Vangelo e Apocalisse. Delegittimazione d'ogni "potere temporale" ecclesiastico*, in *Lo Stato della Chiesa in epoca napoleonica*, Centro di Studi Avellaniti, Fonte Avellana, 1996, pp. 73-97. Un profilo dell'abate Lauri, che resse il monastero dal 1792 al 1798, è tracciato da P. Elli, *Cronotassi degli Abbati del Monastero di S. Pietro in Perugia conforme alla Cronaca ms. dell'Abate D. Mauro Bini (†1849)*, Abbazia S. Pietro, Perugia, 1994, pp. 39-318. Accanto alle opere principali di Arnauld, di Opstraet, di Quesnel e B. Racine, sono conservati gli *Atti e decreti del Concilio diocesano di Pistoia* (Pistoia, 1788) e le opere di Tamburini. Consistente appare pure la presenza di testi patristici, soprattutto legati all'attività dei maurini, quasi completa la collezione delle opere di Mabillon, come pure la presenza di volumi di chiara impronta gallicana: Pithou, Maimbourg, De Marca. Una rapida panoramica del patrimonio librario conservato nella biblioteca in M. Scaramucci, *La biblioteca dell'Abbazia di S. Pietro*, in "BDSPU", LXIV, 2, 1967, pp. 226-241.

vile del clero, senza comunque revocare l'«arbitraria riforma della disciplina ecclesiastica» che rendeva oltremodo necessaria la convocazione di un Concilio generale: di conseguenza, l'opuscolo invece che «essere divenuto inutile» era apparso al suo autore «più che mai proporzionato alle circostanze»⁷. Si tratta di un testo che, benché orientato verso la proposta di convocazione di un concilio ecumenico, è d'impostazione moderata e va ritenuto, nonostante alcune riforme suggerite, assolutamente cattolico, almeno per l'ecclesiologia dell'epoca. Sullo sfondo è sicuramente leggibile la vicenda del giansenismo, o meglio degli echi del dibattito giansenista, ma più in generale il tema del concilio ecumenico, come momento importante «ad reuniendos dissidentes in religione christianos», si trova nel *De statu Ecclesiae et legitima potestate romani pontificis* di Giustino Febronio, contro cui si scatenò, come è noto, una fitta reazione ultramontana⁸.

Mario Rosa ha seguito, in vari saggi, il lento formarsi delle aspirazioni di riforma religiosa, legate ad ambienti giansenisti, esplose alla fine del Settecento; in particolare, in una relazione del 1989, al convegno per il duecentocinquantenario anniversario della nascita di Pietro Tamburini, prendendo le mosse dall'analisi dei tentativi di «diplomazia parallela» portati avanti, a Roma e in Spagna, dal giansenista francese Augustin-Jean-Charles Clément, Rosa ha messo in evidenza la proposta, in un clima rinnovato, dell'antico progetto di «pace della Chiesa»⁹. Un punto di partenza che si è rivelato particolarmente innovativo e fecondo in quanto è riuscito a chiarire, nonostante il fallimento dell'iniziativa del Clément, il salto di qualità compiuto dal giansenismo, in particolare francese, allorché, sullo sfondo del nuovo corso politico aperto dall'espulsione dal Portogallo e dai regni borbonici dei Gesuiti, seguita nel 1773 dalla soppressione della Compagnia, coloro che più si erano adoperati nella lotta e avevano fatto dell'antigesuitismo un carattere fondamentale della loro identità, trasformano questa carica, e il progetto di «pace della Chiesa», in un vasto programma di riforma della Chiesa¹⁰.

Colui che riuscì, tuttavia, a tradurre in un disegno unitario i motivi ispiratori dell'apologetica giansenista, elaborando un organico programma ecclesiologico, fu il professore pavese Pietro Tamburini. Pietro Stella ha in parte ridimensionato

7. *Idee sull'organizzazione*, cit. Conforta questa datazione un accenno all'estensione della guerra a livello europeo: «La sanguinosissima guerra intrapresa per sostenerla, e dilatata in quasi tutta Europa», dove il riferimento è da intendersi gli avvenimenti relativi alle campagne militari avviate a partire dal 1796, nonché alla «soppressione di qualche articolo, che rendeva maggiormente sospetta la Costituzione precedente», accenno che invece sembra richiamare alcune delle direttive più democratiche e radicali della Rivoluzione contenute nella Costituzione dell'Anno I (24 giugno 1793).

8. Gli scritti più importanti sono quelli del gesuita Francesco Antonio Zaccaria, *AntiFebronio* (1767) e del cappuccino, considerato giansenizzante, Viatore da Coccaglio, *Italus ad Febronium* (1768).

9. Rosa, *Riformismo religioso*, cit., pp. 1-30.

10. *Ibidem*.

l'immagine di Tamburini teologo anticuriale e «giansenista ribelle», largamente presente nella letteratura; ha preferito inserire la sua produzione in quel clima di cristianesimo «offeso e difeso» che si respirava alla fine del Settecento, considerandolo piuttosto un «teologo da combattimento», un «polemista», che uno studioso in grado di offrire complesse teorie, dottrinalmente organiche¹¹. Già nel primo periodo bresciano, soprattutto nella dissertazione *De gratia*, vengono a precisarsi le fonti letterarie e il quadro culturale in cui s'inserisce il Tamburini, un quadro che si delineerà in maniera complessiva con il suo trasferimento a Roma dove, in un clima sempre più intollerante e rigido in materia teologica e politica, il professore pavese si trovò di fatto in sintonia con gli appellanti di Francia. Proprio nel decennio 1781-1791 si consolidò l'idea di Tamburini «capo» del giansenismo, insediato all'Università di Pavia, una convinzione che la reazione antitamburiniana, scatenata soprattutto da ex Gesuiti, solidificò e che raggiunse l'apice allorché il Tamburini partecipò al Sinodo di Pistoia. Nell'opinione pubblica – secondo Stella – il Sinodo fu percepito nelle sue connotazioni gianseniste proprio per la presenza e il ruolo che vi svolse il teologo dell'Università di Pavia. Più che dalle altre opere, dalle lezioni di filosofia emerge la figura di un giansenista che, al contrario dei colleghi d'oltralpe, non ebbe mai gravi problemi di sussistenza e di sopravvivenza, anzi fu teologo ricercato, spesso osannato e largamente stipendiato dal pubblico potere. Un'immagine di Tamburini, quella delineata da Pietro Stella, che pur non parteggiando per un ordinamento verticista della disciplina ecclesiastica, nella distinzione tra «Sede e Sedente», assegna un'importanza essenziale alla Santa Sede e un ruolo importante al papa; un'immagine che non solo finisce per urtare in modo evidente con quella del teologo anticuriale e ribelle, ma che, alla fine, in una storia istituzionale attenta al contesto socioeconomico, finisce per far apparire il suo apporto dottrinale alle riforme assai modesto. Rilevanza, certo, assunsero i suoi messaggi, ma le riforme sembrano piuttosto il frutto dell'apparato amministrativo, all'interno del quale Tamburini e i suoi allievi pavesi erano solo piccoli ingranaggi¹².

Pietro Tamburini intervenne a favore del concilio ecumenico, con il suo stile caldo e polemico, già nell'*Analisi del libro delle Prescrizioni di Tertulliano* (la prima edizione uscì a Pavia, Monistero di S. Salvatore, nel 1781). In quest'opera, con l'esperienza della polemica giansenista, egli sostiene che quando c'è contestazione nella Chiesa, quando c'è «oscuramento delle verità», il chiarimento e il superamento dei conflitti è riservato, secondo i piani divini, ai concili ecumenici. Al tema dell'oscuramento delle verità nella Chiesa ha dedicato, nel 1981, un saggio,

11. P. Stella, *Pietro Tamburini nel quadro del giansenismo italiano*, in Corsini, Montanari (a cura di), *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, cit., pp. 151-204.

12. *Ibidem*.

ancora molto citato, Pietro Stella; in particolare, fissando l'attenzione sugli scritti di Tamburini, Stella mette in evidenza come il teologo pavese tenda a dimostrare il permanere dell'indefettibilità nella Chiesa, distinguendo funzioni e ruoli sia del magistero che dei semplici testimoni della verità. Anche in tempi di smarrimento del magistero non sarebbero mancati nella Chiesa – secondo Tamburini – testimoni e coscienze rispettosamente critiche che avrebbero costituito l'anello di unione con le verità di volta in volta definite o ridefinite sia da singoli pastori che da concili ecumenici. L'appello al concilio da parte di Tamburini, sostiene Stella,

non era mossa tattica, ma un atto di sincera fiducia nella venuta di un momento in cui, secondo le promesse di Cristo alla Chiesa, sarebbe stata sancita la verità che tuttavia non si era assolutamente offuscata, non aveva taciuto, aveva potuto risplendere, seppure con luce fioca, a illuminare l'umanità per natura e per peccato debole nel cammino verso la salvezza¹³.

Posizioni, quelle espresse nell'*Analisi*, che saranno ulteriormente specificate in altre opere polemiche che proprio in quegli anni Tamburini andava pubblicando: *Cosa è un appellante?* (1784); *Continuazione dell'appellante* (1784); *Vera idea della Santa Sede* (1784); testi nei quali – ha scritto Mario Rosa – trovano «sistemazione organica una ecclesiologia “democratica” e partecipativa, in cui la Chiesa, come assemblea e società, era vista operare attraverso fondamentali legami comunitari tra le Chiese locali e la Chiesa di Roma»¹⁴. Sono scritti nei quali si assiste anche a un evidente spostamento dal piano dottrinale a quello disciplinare e che spingono il dibattito dalle dispute sulla grazia e sulla predestinazione al problema dell'autorità e dei poteri nella Chiesa.

Il lungo pontificato di Pio VI, contrassegnato da numerosi conflitti teologici e diplomatici, segnò una tappa importante verso l'affermazione del tema della giurisdizione – una questione sostanzialmente ignorata dai padri tridentini – aprendo la strada ad una più puntuale riflessione teologica sui modelli del ministero. Dal *De Statu Ecclesiae* di Febronio, che rivendicava l'affermazione del potere temporale anche sulla disciplina ecclesiastica e i diritti dei vescovi contro le pretese della Corte di Roma, al canonista Eybel, che nel suo *pamphlet*, *Was ist der Papst?*, pubblicato dopo il viaggio di Pio VI a Vienna, definiva il papa un vescovo tra tutti gli altri, con gli anni Ottanta, dopo l'affievolimento del moto riformatore verificatosi intorno alla metà degli anni Settanta, Pio VI si trovò ad affrontare nuove spinte innovatrici e autonomiste dei sovrani europei e italiani secondo interventi divenuti

13. P. Stella, *L'oscuramento delle verità nella Chiesa dal Sinodo di Pistoia alla Bolla "Auctorem fidei"* (1786-1794), in "Salesianum", 43, 1981, p. 739.

14. Rosa, *Riformismo religioso*, cit., p. 18.

non solo più intensi, ma anche più organici rispetto alla fase precedente¹⁵. Il grande scontro avvenne comunque in Italia; il Sinodo di Pistoia (1786) divenne una specie di laboratorio del giansenismo tamburini, un momento in cui, almeno agli occhi di Roma, vennero a saldarsi tra loro le correnti riformatrici giurisdizionaliste e le posizioni gianseniste, desiderose di riportare la Chiesa alla purezza della primitiva istituzione. La svolta ricciana riuscì a dar voce ad uno schieramento preciso, assai diffuso, che affiancava a considerazioni teologiche sul valore della grazia e dei sacramenti posizioni sulla liturgia, sulla disciplina e sulla convocazione dei concili; un'alleanza agguerrita, connotata di giansenismo, regalismo, giurisdizionalismo, raccolta intorno agli *Annali ecclesiastici*, i cui motivi dominanti rimangono quelli delle riforme ecclesiastiche e della riforma della Chiesa¹⁶.

Un acuto polemista curiale, l'abate Giovanni Marchetti, di fronte a questa svolta, che metteva in discussione il primato del pontefice ed esaltava una visione 'orizzontale' della gerarchia ecclesiastica, ebbe a scrivere, nel 1789:

le nostre dispute circa l'autorità del Romano Pontefice son ite specialmente in Italia talmente moltiplicandosi, e la folla di libri scandalosi e scismatici s'è per modo accresciuta che può ormai dirsi ridotto anche fra noi lo studio della canonica a un oceano seminato di scogli, nel quale si può appena dar passo senza urtare in qualcuno [...]; tutto ciò che l'odio contro il Capo della Chiesa ha fatto dar fuori contro di Lui a Novatori nello spazio di più di un secolo è comparso a un tratto riunito nella Italia nostra in pochi anni, e quasi sotto un medesimo colpo d'occhio¹⁷.

Di fronte all'incalzare degli avvenimenti, la Curia romana rispose elaborando una nuova teologia, che aveva alla base una rilettura del Concilio di Trento, portata avanti soprattutto da ex Gesuiti che, nonostante la soppressione della Compagnia, continuavano a esercitare un forte influsso su Roma. Tra essi, in particolare, emergono Francesco Antonio Zaccaria e Gianvincenzo Bolgeni, autori di un'autentica crociata a suon di *pamphlets*. Zaccaria sosteneva che ogni riforma della Chiesa non poteva che essere avviata dalla testa e non riconosceva la superiorità della Chiesa primitiva; Bolgeni contribuì invece alla diffusione dell'immagine di Chiesa come

15. M. Rosa, *Politica ecclesiastica e riformismo religioso in Italia alla fine dell'Antico regime*, in D. Menozzi (a cura di), *La Chiesa italiana e la Rivoluzione francese*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1990, pp. 17-74.

16. B. Bocchini Camaiani, *Gli Annali ecclesiastici e Pietro Tamburini*, in Corsini, Montanari (a cura di), *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, cit., pp. 307-330. Sul Sinodo, *Atti e decreti del Concilio Diocesano di Pistoia dell'anno 1786*, (vol. I *Ristampa dell'Edizione Bracali* e vol. II P. Stella (a cura di), *Introduzione storica e documenti inediti*), Leo S. Olschki Editore, Firenze, 1986.

17. G. Marchetti, *L'autorità suprema del Romano Pontefice dimostrata da un solo fatto. O sia dissertazione polemico-canonica sopra il Concilio di Sardica e suoi canoni su la forma de' giudizi ecclesiastici*, Nella Stamperia di Gio. Zempel, Roma, 1789, pp. 1-11.

monarchia aristocratica e considerava l'episcopato come un'emanazione dell'autorità pontificia¹⁸. Accanto alla dimensione ecclesiologica si muoveva la capacità operativa della Curia romana, portata avanti attraverso la convocazione di congregazioni particolari per studiare dettagliatamente le questioni più delicate.

Gérard Pelletier ha, di recente, dimostrato l'esistenza di un parallelismo tra le riunioni della commissione incaricata di giudicare il Sinodo di Pistoia e quella deputata a trattare le questioni sollevate dagli avvenimenti francesi. Gli stessi uomini incaricati di esaminare punto per punto il Sinodo furono convocati, dal '90 al '92, negli stessi giorni, spesso di seguito, per trattare la questione francese; al parallelismo delle convocazioni corrisponde un parallelismo delle questioni teologiche esaminate: concilio, giuramento, intervento dei sovrani sugli affari interni delle chiese. La conclusione cui giunge lo studioso francese è che la Curia romana avrebbe legato per sempre giurisdizionalismo, giansenismo e gallicanesimo, facendone la chiave di lettura della storia e cogliendo l'occasione della Rivoluzione per posizionarsi in modo irreversibile su una questione aperta ormai da più di un secolo¹⁹. Ciò naturalmente senza compromettere la propria libertà politica; Roma, infatti, ci teneva a restare il punto di riferimento della situazione europea; per questo, anche in considerazione della presenza ecclesiastica nella Costituente, evitò irritanti ingerenze nelle questioni interne francesi e anatemi definitivi. Anche rispetto alla Chiesa costituzionale, Roma assunse un atteggiamento di prudente distanza e di attesa che si può cogliere nell'autorizzazione a pubblicare l'opera di Nicola Spedalieri, *Dei diritti dell'uomo*²⁰; inoltre, pur incitando gli stati europei contro la Francia non volle mai benedire crociate e guerre sante. La maggioranza dei cardinali che componevano la congregazione particolare convocata per trattare l'affare della *Costituzione civile del clero* appare orientata verso una linea di conciliazione, incarnata dal cardinal Gerdil, che si mostrò assai prudente nel giudicare le questioni storiche più controverse e desideroso di far uscire la Chiesa dalle polemiche e di fondare il nuovo ruolo del papa sulla Scrittura e sulla tradizione²¹.

18. Sulla teologia romana al tempo di Pio VI, oltre al vecchio ma sempre valido lavoro di G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*, Herder, Roma, 1964, in particolare il cap. IV, pp. 221-348, si può vedere la relazione di G. Pelletier, *Théologie romaine et Révolution Française 1786-1799*, presentata al Colloquio "Roma religiosa nell'età rivoluzionaria", Roma, 21 ottobre 1999 (in corso di stampa).

19. *Ibidem*.

20. Per la comprensione del clima in cui nasce l'opera dello Spedalieri, cfr. E. Pii, *Un aspetto della reazione cattolica: il caso Spedalieri*, in Menozzi (a cura di), *La Chiesa italiana e la Rivoluzione francese*, cit., pp. 47-74. Una lettura dell'opera di Spedalieri, in parte diversa, meno condizionata da modelli ideologici estranei alla cultura del tempo, in F. Traniello, *Tamburini e Spedalieri: i dilemmi della sovranità*, in Corsini, Montanari (a cura di), *Pietro Tamburini e il giansenismo*, cit., pp. 85-105.

21. G. Pelletier, *24 septembre 1790: la Constitution civile du clergé devant la Curie Romaine*, in «Mélanges de l'École Française de Rome, Italie et Méditerranée», 104, 1992, 2, pp. 695-735.

Il volume *Idee sull'organizzazione* è facilmente collegabile a questa nuova epoca della riflessione teologica ed ecclesiologica, allorché gli eventi rivoluzionari di Francia segnarono una forte cesura anche con l'esperienza del riformismo illuminato, e l'atteggiamento attendista, adottato dal papato nei momenti più critici dello scontro con il governo rivoluzionario, provocò un certo disorientamento in coloro che si dovevano «concretamente misurare con l'incalzare degli eventi». Fu in quell'epoca che si fece strada, in alcuni settori, soprattutto nel mondo dell'emigrazione, «la convinzione di una inadeguatezza della gestione monarchica della funzione petrina e l'appello ad un Concilio generale»²². Un orientamento che, come ha bene messo in evidenza Daniele Menozzi, si ricollegava «alle tesi dei costituzionali sulla necessità di restituire una struttura sinodale a tutte le istanze decisionali della chiesa ed in particolare di giungere alla convocazione di un concilio ecumenico in vista di una riunificazione delle confessioni cristiane»²³. Istanze che probabilmente ebbero, proprio attraverso l'emigrazione ecclesiastica, una certa diffusione anche in Italia, in ambienti diversi, non necessariamente favorevoli alla Rivoluzione: è quanto, per esempio, sembrano dimostrare le lettere dirette dal canonico perugino Damaso Moroni al suo vescovo, nelle quali si accenna al consenso che tale proposta avrebbe trovato presso alcuni prelati romani, certamente non in sintonia con le innovazioni prodotte dalla Rivoluzione. Si tratta comunque di ambienti sensibili a una soluzione dei problemi posti dal rapporto tra Chiesa e Rivoluzione attraverso l'indizione di un concilio generale²⁴.

Anche l'anonimo autore delle *Idee sull'organizzazione* appare convinto che la strada del concilio sia l'unica percorribile; non è polemico come Tamburini, ma con tono irenico suggerisce uno schema di Chiesa che non è molto diverso da quello tamburiniiano; forse, rispetto a Tamburini, sviluppa un'altra problematica, più vici-

Sul barnabita Giacinto Sigismondo Gerdil, cfr. A. Prandi, *Religiosità e cultura nel '700 italiano*, Il Mulino, Bologna, 1966, in particolare le pp. 225-55.

22. D. Menozzi, *La cultura e le istituzioni nello Stato della Chiesa (1789-1799)*, in L. Fiorani (a cura di), *La Rivoluzione nello Stato della Chiesa 1789-1799*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, 1997, p. 87.

23. Ivi, p. 88.

24. Cfr. M. Tosti, *Vescovo, capitolo e società cittadina di fronte alla Rivoluzione (Perugia, 1798-1799)*, in *Una città e la sua cattedrale. Il duomo di Perugia*, Edizioni Chiesa di S. Severo a Porta Sole, Perugia, 1992, pp. 453-469; in appendice è pubblicata una lettera di Moroni al vescovo di Perugia nella quale scrive: «Monsig. Gabrielli le presenta i suoi ossequi, anch'esso ha avuto lo stesso divieto, che è determinato attenderlo. Un concilio ecumenico, egli è d'avviso, che tutto possa accomodare, dice che altre volte era questa l'idea del Papa, che in questa circostanza non deve essere mutata; è d'opinione che la Spagna potrebbe fare alle potenze la petizione e che il cardinale di Lorenzana, il quale si trova in Siena, potrebbe essere presso la Corte per parte del Papa il postulante»; Roma, 14 maggio 1798. Sul cardinal Lorenzana, R. Olachea Albistur, *El cardenal Lorenzana en Italia (1797-1804)*, Institución Fray Bernardino de Sahagún, León, 1980.

na a quella di Febronio: quella relativa alla riorganizzazione delle istituzioni cattoliche. Lo schema delle *Idee* assomiglia molto a quello dei tanti manuali settecenteschi di diritto canonico (papa, cardinali, vescovi, clero): per esempio, di autori come van Espen, Cavallari, Gagliardi, Selvaggi, Riegger e Eybel (giuseppinisti), Politi e altri. I materiali eruditi derivano in gran parte proprio da van Espen, ma soprattutto dall'opera *Vetus et nova Ecclesiae disciplina* del teologo francese Louis Thomassin, definito di volta in volta "saggio", "accurato", "prezioso", "giudizioso", "dotto", comunemente citato con il nome latinizzato di *Thomassinus* oppure di *Tomassino*. Membro della congregazione dell'Oratorio, questi dedicò gran parte della sua vita all'insegnamento e, per il suo indirizzo di pensiero, fu in contatto con Port-Royal, differenziandosi però sulla questione della grazia, rispetto alla quale propose una soluzione di mezzo che non piacque ai suoi amici rigoristi, seguaci di Giansenio. La predilezione per un autore che, per la sua ortodossia, si era attirato le persecuzioni dei gallicani e dei giansenisti, potrebbe anche essere letta come una chiara estraneità dell'autore ai fermenti giansenistico-gallicani, ma in realtà il giurisdizionalismo settecentesco, di cui si ha più di una traccia nelle sue pagine, presenta inequivocabili sintomi di gallicanesimo "politico", più che "religioso". Le *Idee* citano anche il cardinale Giambattista De Luca (*Relatio romanae curiae forensis*) e altre personalità ortodosse, quali Hauteville e Giovanni Battista Riganti (*Commentaria in regulas, constitutiones...*)²⁵. Ma le citazioni di antichi concili, come le altre, spesso sono tolte dal loro contesto e presentate nel quadro specifico di riordinamento istituzionale proposto nelle *Idee*.

E vediamo, brevemente, questo progetto di riorganizzazione che ha l'ambizione di essere "democratica" e al quale l'autore sembra attribuire il magico potere di ricondurre alla pace e all'unità. La riforma delle istituzioni ecclesiastiche non prevede l'abolizione della gerarchia, anzi, in più punti, soprattutto nella distribuzione degli stipendi, viene posto in risalto il valore della subordinazione delle autorità inferiori alle superiori; una "distinzione" considerata «il premio della fatica e del merito [...] siccome sono d'ordinario maggiori i pesi anche temporali di chi è costituito in maggior dignità, così sempre più conveniente si mostra che maggiori ancora ne sieno gli emolumenti» [«maggiori, ma non eccedenti, altrimenti per un opposto effetto la comodità produrrebbe la negligenza de' proprj doveri, l'emulazione degenererebbe in gelosia e la dignità in argomento di ambizione»]. Il modello di Chiesa immaginato sembra essere quello di una piramide, con al vertice il papa e alla base i parroci di campagna; ma ciò che sollecitava la compiacenza dell'autore delle *Idee* era quel forte sapore antidispotico, forse ingenuamente ereditato dalla Costituzione civile del clero, che doveva pervadere tutta l'organizzazione della sacra gerarchia.

25. Romae, typ. Generosi Salomoni 1744-47, 4 tomi, di cui probabilmente l'autore conobbe un'edizione rilegata in 3 volumi; cfr. *Idee sull'organizzazione*, cit., p. 47.

«A lode della verità e non a gloria nostra» – affermava – non si poteva non verificare la semplicità e la trasparenza del sistema proposto, vedendo come

tra i più degni sacerdoti di ciascun vicariato si eleggano e si formino i parroci rurali, il seniore de' quali, fornito dei vantaggi dell'età e dell'esperienza, eserciti le funzioni di vicario foraneo; come tra tutti li vicarij foranei si eleg(g)ono i più prudenti e più dotti alle parrocchie della città, destinati a formare il rispettabile e perpetuo senato del proprio vescovo, fornito ed eletto dallo stesso loro corpo. Come finalmente dai vescovi d'ogni provincia, cui presiede mai sempre il seniore colla dignità di metropolitano, venga prescelto un rappresentante di tutto il clero della provincia medesima per essere innalzato alla porpora cardinalizia e formare assieme cogli altri l'augusto e gran senato della chiesa universale presso il Sommo Pontefice, eletto anch'esso tra loro e da loro col concorso degli oratori di tutte le cristiane nazioni delle quali deve essere il maestro, il padre ed il centro²⁶.

Dunque un sistema semplice, dal quale dovevano essere banditi i segni del dispotismo antievangelico e nel quale la trasparenza era assicurata dall'anzianità e dal «solo merito acquistato nei gradi inferiori»; una procedura che avrebbe permesso «che lo stesso eccelso Capo della Chiesa» fosse stato «un tempo prete semplice, parroco rurale, vicario foraneo, parroco urbano, vescovo e cardinale»; che garantiva la certezza morale che al vertice della gerarchia giungesse «l'uomo più saggio, più autorevole e più grande di tutta la Cristianità».

La proposta presentata contiene diverse affinità con gli atti e decreti del Sinodo di Pistoia; anche le *Idee* prefigurano una «sinodalità sistematica» come forma di governo della Chiesa, riconoscono nei sovrani la qualità di protettori e cooperatori al bene della Chiesa ed elaborano in definitiva un modello di Chiesa saldamente impiantato in uno Stato confessionale²⁷. In particolare, trovano spazio anche nel volume idee come l'abolizione del sistema beneficiale e l'istituzione di una cassa ecclesiastica per il sostentamento del clero e la gestione materiale delle chiese, l'espletamento di concorsi per un clero esclusivamente in cura d'anime²⁸, la riforma dei regolari e la creazione di un unico ordine maschile²⁹, la necessità di sopprimere i giuramenti ecclesiastici³⁰.

26. *Idee sull'organizzazione*, cit., p. 158.

27. *Atti e Decreti del Concilio*, cit., vol. II, pp. 1-149.

28. Ivi, vol. I, *Sessione V, Decreto dell'Ordine*, pp. 163 e segg., redattore Tamburini; *Decreto della vita ed onestà dei chierici*, pp. 212 e segg.; *Promemoria per i nuovi circondari delle parrocchie*, p. 234.

29. Ivi, *Promemoria riguardante la riforma dei Regolari*, pp. 235 e segg. Molte analogie vi sono anche nel delineare il quadro storico della decadenza dei regolari; cfr. C. Fleury, *Costumi de' cristiani*, presso Niccolò Pezzana, Venezia, 1747.

30. Ivi, *Promemoria circa la riforma dei giuramenti*, pp. 225 e segg., redattore Reginaldo Tanzini, vol. II, p. 330.

Importante, per valutare gli orientamenti dell'autore, è pure il capitolo dedicato ai *Seminari*, dove è avanzata una proposta equilibrata che allungava di due anni (14 anziché 12) l'età di ammissione, rivolgeva una dura critica al numero di essi ed auspicava la loro riduzione a due per diocesi. Nel piano di studio era introdotto l'insegnamento dell'agricoltura, cosa che già nel Regno di Napoli i discepoli di Antonio Genovesi avevano da tempo auspicato³¹, insieme a tutta una serie di discipline, compresa la filosofia, tutte orientate a far apprendere le «profane cognizioni», senza che l'innovazione suscitasse allarmi poiché, scriveva l'autore, «l'erudizione di tutto il mondo in questo genere non permette che i soli ecclesiastici se ne mostrino ignoranti»; oltretutto, scriveva ancora, i giovani «forniti di questi lumi [...] quando lor non piacesse di proseguire più oltre nella carriera ecclesiastica, riuscirebbero almeno cittadini utili allo Stato»³².

I punti più discutibili vengono però presentati dall'autore come «sentimenti» personali, senza fanatismi; l'equilibrio delle proposte si avverte anche nel modo in cui viene trattata la delicatissima questione dell'elezione del pontefice; anche in questa circostanza l'autore sembra prediligere una linea moderata, aliena dalle più radicali tradizioni giurisdizionaliste e gallicane. Non concepisce, per esempio, come Edmond Richer, la sfera spirituale e quella temporale quali due entità separate, anche se articolate; tuttavia, come lui, ricorre spesso ad analogie tra la costituzione politica degli Stati e quella della Chiesa. Ma piuttosto che a una lettura diretta delle opere di Richer, l'anonimo autore sembra largamente attingere agli echi di esse, con al centro il modello episcopalista. L'intento proclamato fin dall'inizio non è quello di sviluppare una «dissertazione polemica», prendendo a modello opere quali *Che cosa è il Papa?* o *La vera idea della Santa Sede*. Sarebbe – egli afferma – «cosa troppo pericolosa lo scrivere sopra punti tanto delicati», con buone probabilità inoltre di incappare nella censura di «copisti e di plagiarii»; una fatica, oltretutto, inutile considerando che «si è già troppo dissertato su questo argomento». D'altra parte, quelle condotte dai numerosi polemisti nei decenni passati, non erano tanto discussioni volte a «modificare [...] l'esercizio della suprema autorità», che, secondo l'autore, era unanimemente riconosciuta e venerata, ma piuttosto dispute che partivano dalla constatazione che nell'elezione del sommo pontefice troppo spesso si era dimenticato «che la vera misura della sua elevazione è l'umiltà, e la misura dell'estensione del suo potere è la carità». Deviando da questi principi si è fini-

31. Cfr. *Nuovo piano pel buon regolamento del seminario arcivescovile della regia Chiesa di Taranto*, Napoli, 1789, citato in V. De Marco, *La diocesi di Taranto nel Settecento (1713-1816)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1990. Per quanto riguarda la Toscana, la sensibilità del clero per l'agricoltura e l'educazione dei contadini è messa in evidenza dalle pubblicazioni sulla Valdichiana, e in particolare su mons. Giuseppe Ippoliti, vescovo di Pistoia e poi di Cortona: cfr. M. R. Caroselli, *Critica alla mezzadria di un vescovo del '700*, Giuffrè, Milano, 1963.

32. *Idee sull'organizzazione*, cit., pp. 175-176.

to – egli scrive – per stimolare la “vanità” dei pontefici, soprattutto in ordine alle cose temporali, e ciò ha finito per provocare una reazione dei Principi, che hanno tentato di limitare «la loro giurisdizione nelle cose spirituali», ponendo un freno, di fatto, alla loro «sollecitudine per tutta la Chiesa».

Tuttavia, lo scopo delle *Idee* non è «quello di declamare inutilmente sopra gli abusi», ma di «ricercarne i verj rimedi» in considerazione del fatto che «anche a nostri giorni, giorni di tranquillità, e di luce, lo spirito di partito, l'intrigo e la cabala non vanno disgiunti da quella sacratissima elezione», per cui, anche se non si manifestano «scismi fatali», «lunghe e scandalose vacanze della Chiesa Romana», spesso, con grande dispiacere, si deve osservare «tradotta in faccia a tutta l'Europa un'azione [sic] sì grave in un dramma ridicolo». Riflettendo sulla storia della Chiesa, l'autore crede di individuare un punto fermo nelle modalità che portarono all'elezione di Martino V avvenuta nel Concilio di Costanza (1417), scelta che pose termine allo scisma d'Occidente: in quell'occasione, infatti, all'elezione del pontefice non concorsero solo i cardinali ma anche «i Deputati [...] d'Italia, di Francia, di Germania, di Spagna, e d'Inghilterra». Nonostante gli interessi disparati e il clima carico ancora di tensioni, causate dallo scisma, il conclave si era chiuso nello spazio di tre giorni; tanto era sufficiente per convincere l'autore delle *Idee* che in quella circostanza fosse «veramente visibile la destra di Dio, che parve volesse in sì memorabile circostanza santificare per sempre la forma praticata [...] come la più perfetta, per impedire in ogni tempo la lunga vedovanza della Chiesa e lo scisma».

Citando il cardinale De Luca, l'anonimo autore ricorda come solo «la mala condizione de' tempi» avesse causato l'allontanamento dalla primitiva forma di elezione, riservata alla «universalità de' cristiani», e il conseguente ripiegamento verso la delega, «a nome però sempre di tutta la Chiesa», al solo clero e popolo di Roma. Successivamente, a causa dei «perpetui tumulti di quel popolo nelle vacanze della Santa Sede», l'elezione del papa era stata riservata solo ai cardinali. Lo strumento della delega, tuttavia, a giudizio dell'autore, non può che essere un rimedio straordinario, non può assumere quindi un carattere immutabile e non può escludere «per sempre nelle sagre elezioni il popolo, che per mille e più anni vi ha pacificamente ed universalmente avuto parte». Del resto, i decreti dei vari Concili avevano stabilito modalità differenti e restringimenti del corpo elettorale solo in caso di elezioni «tumultuose e turbolenti», ma non già per «le regolari e pacifiche». Di conseguenza, se l'esperienza aveva dimostrato che «il popolo sempre irrequieto di Roma si è reso indegno di concorrere a nome di tutto il popolo cristiano all'elezione del Papa», si doveva delegare il potere di voto agli «Oratori de' rispettivi Sovrani che oggimai risiedono continuamente in Roma». All'osservazione che, in questo modo, si sarebbe tornati a consegnare «nelle mani

de' Principi temporali l'elezione de' Sagri Gerarchi», l'autore delle *Idee* obietta, facendo ricorso alla storia recente, che in realtà «tutti i Popoli hanno incontrastabilmente il massimo interesse nell'elezione del capo Supremo della Chiesa e che la Chiesa stessa ha già autorizzati i Principi a farsi un carico speciale degl'interessi religiosi de' loro popoli», permettendo, per esempio, che «i Sovrani esercitino nelle nomine dei Vescovati quelle parti che una volta appartenevano ai Popoli stessi». Il vantaggio enorme ottenuto attraverso la partecipazione e il voto dei rappresentanti dei sovrani era quello di garantire l'autorità del Papa, facendo cessare «forse per sempre tra gli uni e gli altri quegli amari dissidi che hanno tante volte deturpati gli Annali Ecclesiastici».

Il sistema di elezione da attivare era pensato, quindi, in modo tale da evitare che, anche attraverso minacce e lusinghe, «il voto degli Oratori de' Principi prevalesse sopra quello degli stessi Cardinali». Infatti, dato per scontato che difficilmente i rappresentanti dei principi si sarebbero trovati unanimemente d'accordo su un candidato, «nel qual caso» – sottolinea l'autore – «osaremmo di credere ch'ei non sarebbe affatto indegno del Pontificato», i tempi assai ristretti previsti per l'elezione, che non avrebbero dato modo di «attendere ogni volta le intenzioni de' rispettivi Sovrani», la modalità di selezionare «sempre più di uno, e questi tra un numero ristretto ad essi precedentemente proposto», sembravano criteri atti ad allontanare i timori di «preponderanza e di oppressione». Dunque, nel conclave, convocato dopo le «novendiali esequie del Papa defunto», ciascun cardinale, nel primo giorno, presentava una scheda con scritti sei nomi di prelati – escluso il suo – giudicati idonei ad ascendere al trono pontificio; i sei candidati che ottenevano i maggiori consensi (in caso di parità si selezionava il candidato più anziano nella carica) venivano esaminati, nel secondo giorno, in un conclave separato, dagli «Oratori de' Principi», che a loro volta, con il voto, riducevano a tre i candidati; il terzo giorno, infine, i cardinali prima riducevano a due i pretendenti e infine proclamavano il nuovo pontefice che, di fatto, aveva ottenuto la metà dei voti dei rappresentanti dei sovrani e i due terzi dei voti del collegio cardinalizio.

Il modello politico che si aveva presente era quello praticato dalla Repubblica di Venezia per l'elezione del Doge e aveva il pregio – secondo l'autore – di eludere «ogni intrigo ed ogni cabala», di fare del Sommo Pontefice, proprio per il forte consenso che intorno al suo nome doveva concentrarsi, «l'idolo universale della Cristianità».

Meritano, infine, di essere ricordate due circostanze, abbastanza curiose e interessanti. La prima riguarda l'indicazione del luogo dove il Concilio doveva tenersi; la preferenza dell'autore delle *Idee* cade sulla città di Piacenza e la scelta sembra essere motivata da ragioni geografiche – «Tu giaci sulle rive del real fiume, laddove l'Emilia mostra al gran Milano il varco» – nonché dalla mitezza del clima, – «egualmen-

te distante dalla zona torrida e dal gelido settentrione». Un paragone, forse, un po' troppo ossequioso, della «tenera religione» del sovrano, Ferdinando di Borbone, con quella «dei Costantini, dei Teodosi e dei Marciani» potrebbe far supporre un collegamento dell'anonimo autore con la corte del ducato³³. La designazione di Piacenza può inoltre voler significare un richiamo all'opera riformatrice, soprattutto in materia di politica religiosa, del ministro Du Tillot, mossa dalla necessità di eliminare gli abusi delle immunità e degli altri privilegi, contro i quali continuamente si scaglia anche l'autore delle *Idee*; va poi ricordato che Piacenza fu un centro importante di diffusione di libri e opuscoli legati al moto giansenista e riformatore, che ebbe in città il suo centro nel Collegio Alberoni. Ma occorre altresì ricordare che all'epoca della redazione del volume nella città dominavano ormai i Gesuiti e proprio nello stesso Collegio veniva avviato lo studio di s. Tommaso d' Aquino³⁴.

La seconda circostanza richiama invece il tema, assai studiato da Marina Caffiero, del millenarismo. Concludendo la sua fatica, l'autore delle *Idee*, prevedendo le obiezioni di coloro che avrebbero considerato tale riorganizzazione inutile e difficile da attuare, riesce, in modo sintetico ma esauriente, a interpretare quello stato d'animo, assai diffuso nell'ultimo decennio del Settecento, che, veicolato attraverso la circolazione di libri e di opuscoli, riteneva imminente la fine del mondo:

Lasciamo le cose come sono, diranno i timidi ed i semplici. La chiesa è stata fino ad ora senza questa vostra Costituzione. Una riforma generale incontrerebbe infinite difficoltà e poi sarebbe troppo tarda. La fine dei secoli è già vicina e il gran Cometa, che deve avvolgere nella sua vampa tutto il globo, terminerà di distruggere quanti mali avete descritti e il vostro libro ancora.

L'autore si dice rispettoso di quelle profezie, ma, proprio in previsione della vicinanza di quel giorno, sente aumentare il desiderio e la speranza che la proposta trovi realizzazione; anzi «una Costituzione alla Chiesa» gli appare come «l'unico mezzo di accelerare questo felice avvenimento promesso, prima che passi l'umana generazione, che una sola sarà la greggia ed un solo il Pastore». Dove appare evidente il riferimento al 'ritorno d'Israele', al mito della conversione degli ebrei,

33. Sembra utile ricordare che anche il cortigiano vescovo cappuccino Adeodato Turchi, nella *Omelia sul rispetto che devesi alla Cattolica Chiesa*, assimila il modesto duca Ferdinando all'imperatore Teodosio, in una prospettiva conservatrice che amava decorare di vesti classiche personaggi o momenti contemporanei. Sul Turchi, S. Da Campagnola, *Adeodato Turchi: uomo, oratore, vescovo (1724-1803)*, Istituto storico Ordine fr. min. Cappuccini, Roma, 1961.

34. All'inizio del '93 «quelli che erano ritorni isolati, un po' spersi e affidati alla ospitalità ducale», si trasformarono «in vere e proprie "colonie" di Gesuiti che attorno alla antica chiesa di S. Rocco in Parma e a quella di S. Pietro in Piacenza trovavano ancora i loro centri»: cfr. G. Tocci, *Il ducato di Parma e Piacenza*, in *I Ducati padani, Trento e Trieste*, in *Storia d'Italia*, diretta da G. Galasso, vol. XVII, UTET, Torino, 1979, in particolare le pp. 315-317.

alle due realtà divise, cristiani ed ebrei, che avrebbero ritrovato unità e perfezione³⁵. Del resto, l'autore stesso autorizza questa lettura poiché, in una nota, scrive: «Sappiamo che questa profezia in senso di dotti interpreti riguarda piuttosto l'unione de' Giudei coi Gentili. Ma alla volgare semplicità conveniva opporre una volgare interpretazione».

Le *Idee sull'organizzazione* si presentano, dunque, come un testo denso di spunti e si prestano pure a letture più complesse, non prive talvolta di contraddizioni; per il momento sembra solo lecito sottolineare come esse rappresentino un documento interessante³⁶: un documento per un verso immerso in un contesto ecclesiologico che appare un riflesso dell'epoca post-tridentina, fermo sulla giurisdizione universale del papato, ma non ancora cosciente del concetto di primato-infallibilità papale quale verrà espresso pochi anni dopo dall'opera di M. Cappellari, *Il trionfo della Santa Sede*; per altro verso alimentato dalle correnti riformatrici, con sullo sfondo la vicenda del giansenismo che lo proietta verso la dimensione conciliare, obbligandoci in qualche modo a intraprendere anche questo percorso per ricostruire in modo complessivo la storia della Chiesa nell'età rivoluzionaria. Un testo, e qui sta alla fine la novità e il pregio, che può ben testimoniare in quale misura ormai oggi «la ricostruzione dei percorsi attraverso i quali si fa strada nella chiesa dell'età rivoluzionaria una coscienza del concilio come luogo adeguato

35. M. Caffiero, "Il ritorno d'Israele". *Millenarismo e mito della conversione degli ebrei nell'età della Rivoluzione francese*, in *Itinerari ebraico-cristiani*. Società cultura mito, Schena editore, Fasano, 1987, p. 226.

36. È ormai in fase avanzata l'edizione critica del testo con l'analisi dettagliata delle sezioni, delle fonti letterarie, nonché con le ricerche sul luogo di stampa e sul probabile estensore. Le prime indagini hanno permesso di verificare la presenza in diverse pagine del volume delle lettere "G" e "B", a sinistra e a destra di un fregio (*floron*) che si vedono chiaramente anche nella filigrana del volume *Atti dell'Assemblea degli arcivescovi e vescovi della Toscana tenuta in Firenze nell'anno 1787*, Per gli Agnelli e Comp., Lugano 1789-1792, in particolare nel *Tomo IV che contiene l'esame della istruzione pastorale di monsignor vescovo di Chiusi e Pienza* (1792); i caratteri a stampa pare siano quelli delle pagine 3-13 di introduzione di G. Guadagnini, *L'unico vero giansenista scoperto e confutato nella dissertazione della Carità o Amor di Dio del Signor Gianvincenzo Bolgeni*, s. l., ma con la filigrana del libro precedente e perciò con tutta probabilità stampato dagli Agnelli di Lugano. Sarà utile indagare presso la biblioteca Civica di Lugano (tuttavia il volume non compare nel repertorio *Edizioni ticinesi nel Convento dei Cappuccini a Lugano 1747-1900*, Edizioni Padri Cappuccini, Lugano, 1961, in particolare pp. 37-83, dedicate proprio all'attività della Tipografia Agnelli dal 1746 al 1799) e all'Ambrosiana di Milano per verificare se per caso esistono altre copie del libro, con indicazioni sull'autore. Per il momento, vari indizi, tra cui le affinità di alcune proposte avanzate con quelle contenute negli Atti del Sinodo di Pistoia, l'intensa circolazione di libri tra Cortona e Perugia, i legami tra la Toscana e la tipografia degli Agnelli di Lugano (le *Riflessioni morali* di Quesnel sul Nuovo Testamento in versione italiana furono iniziate a Pistoia per le stampe Bracali, nel 1786, e continuate in traduzione italiana da Degola furono pubblicate a Lugano dagli Agnelli; tra il 1794-95 anche gli *Annali Ecclesiastici* venivano stampati a Lugano) sembrano non escludere a priori un'origine toscana del testo.

del suo confronto col mondo moderno costituisce [...] una delle frontiere con cui deve misurarsi la storiografia»³⁷. Una strada che, certamente, senza sottovalutare le divisioni, consente meglio di recuperare le affinità tra le diverse componenti del cattolicesimo che proprio allora, di fronte al fenomeno rivoluzionario, si disarticola dando luogo a un'eccezionale gamma di opzioni e di scelte. In definitiva, ritrovando il filo di una comune vicenda cristiana, permette una lettura più penetrante della storia del periodo.

37. Menozzi, *La cultura e le istituzioni*, cit., p. 88.

3. Confraternite e santuari nell'Italia centrale. Rapporti, committenza, devozioni (secc. XV-XIX)

Nel dibattito attualmente al centro della storiografia sulle confraternite, che vede impegnati da una parte coloro che tendono a sottolineare i caratteri anticorporativi e individualistici che assume la religione in età moderna e dall'altra coloro che invece sostengono, anche dopo il Concilio di Trento, la continuità delle devozioni e dell'organizzazione del culto, raramente, per non dire mai, è affrontato il tema del rapporto che, nella transizione dalla cristianità medievale al cattolicesimo dell'età moderna, viene a instaurarsi tra un luogo sacro, al centro di eventi straordinari, e il mondo dell'associazionismo laicale¹.

Eppure i segnali a indagare in tale direzione, almeno nella realtà geografica dell'Italia centrale, appaiono abbastanza evidenti; basta ricordare il caso delle confraternite di ex pellegrini dell'Angelo, ancora fiorenti nel Quattrocento, che probabilmente subentrarono nella promozione e gestione dei santuari micaelici allorché venne meno l'attenzione dei patroni, i grandi proprietari dei pascoli, su cui detti santuari insistevano²; oppure la straordinaria diffusione, sempre nell'area mediana della Penisola, di micro-santuari dedicati alla Vergine. Quasi ogni piccola comunità aveva un proprio luogo simbolico, espressione compiuta della 'religione civica', dell'identità stessa della comunità, che attraverso l'istituto del santesato manteneva lo *iuspatronato* sul santuario e, di conseguenza, la gestione.

1. Ormai, alla classica sintesi di R. Rusconi, *Confraternite, compagnie, devozioni*, in G. Chittolini, G. Miccoli (a cura di), *Storia d'Italia, Annali 9, La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Einaudi, Torino, 1986, pp. 469-506, si possono aggiungere numerosi interventi, sempre ristretti al caso italiano, di autori stranieri soprattutto interessati alle dinamiche socio-antropologiche: N. Terpstra (ed.), *The politics of ritual kinship. Confraternities and social order in early modern Italy*, Cambridge UP, Cambridge, 2000; B. Wisch, D. C. Ahl (ed.), *Confraternities and the visual arts in Renaissance Italy. Ritual, spectacle, image*, Cambridge UP, Cambridge, 2000. Sullo schema involutivo, a lungo usato per fare la storia delle confraternite italiane (dalla fioritura delle origini, alla vitalità medievale, al lento scivolamento verso la crisi settecentesca), e soprattutto per una verifica delle tendenze più recenti cfr. D. Zardin, *Il rilancio delle confraternite nell'Europa cattolica cinque-seicentesca*, in C. Mozzarelli, D. Zardin (a cura di), *I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, Bulzoni, Roma, 1997; nonché dello stesso autore, il recentissimo, *Tra Chiesa e società «laica»: le confraternite in epoca moderna*, in L. Vaccaro (a cura di), *Storia della Chiesa in Europa*, Morcelliana, Brescia, 2005, pp. 381-399.

2. M. Sensi, *Alle radici della committenza santuariale*, in M. Tosti (a cura di), *Santuari cristiani d'Italia. Committenze e fruizione tra Medioevo e età moderna*, École française de Rome, Roma, 2003, p. 228, dove alla nota 82 viene riferito il caso della fraternità dell'Angelo di Spoleto che gestiva il santuario micaelico di Colle Ciciano.

La maggior parte di essi nacquero in seguito ad apparizioni e eventi miracolosi e i mediatori, pur non mancando religiosi o religiose, sono individui di umili origini, spesso incapaci di trasmettere il messaggio, che comunque quasi sempre venne recepito dalle 'classi dirigenti' che divennero il motore della monumentalizzazione del sito dell'evento epifanico, con una committenza artistica talvolta impensata, considerando la dislocazione geografica della comunità³. Tuttavia, in alcuni casi, è la stessa confraternita, collettivamente oppure tramite un associato, a divenire mediatrice dell'evento prodigioso da cui nasce il santuario: a Matelica (Macerata) all'origine del culto del SS. Crocifisso, è narrato un miracolo di cui furono spettatori i confratelli della compagnia di S. Giovanni Battista che, recandosi alla casa di una donna defunta, in una giornata di neve, videro il Cristo staccarsi dalla Croce, cadere a terra, voltarsi con la faccia verso il cielo, e provocare lo scioglimento della neve nello spazio intorno alla sacra immagine⁴. A Mondolfo (Pesaro-Urbino) fu invece un confratello della compagnia della Misericordia, nel 1679, a collocare, per devozione, una statuetta di terracotta della Vergine del Rosario in un luogo denominato «delle Grotte»; subito si verificarono i primi eventi prodigiosi, cominciarono ad affluire i fedeli e venne edificata, sul luogo, una piccola chiesa con la confraternita regista e artefice del diffondersi della devozione⁵.

Spesso tale stretto collegamento è ribadito dalla rappresentazione dei santi protettori della confraternita, o dei committenti, nell'immagine oggetto della devozione: una rilettura delle origini del luogo devoto che intende assegnare definitivamente all'ente confraternale il santuario; esemplari, in questo senso, sono le vicende della Madonna delle Grazie di Cerreto d'Esi (Ancona): nel 1598, la compagnia di S. Rocco e S. Sebastiano, venuta in possesso del santuario, fece dipingere, in basso, sotto l'immagine della Madonna, le figure dei santi di cui portava il titolo⁶. Certamente la ricerca del rapporto che venne a fissarsi tra la confraternita e il

3. Ivi, pp. 248-252. Il termine *santesese*, che deriva da santo, indicava la persona che aveva cura del santo, cioè della chiesa o del santuario, cfr. M. Sensi, *Laici a servizio della comunità parrocchiale. L'istituto medievale del santesato*, in Id., *Santuari, pellegrini, eremiti nell'Italia centrale*, tomo primo, CISAM, Spoleto, 2003, pp. 413-445.

4. Citato in D. Pilati, *Santuari della diocesi di Fabriano-Matelica. Storia, Tradizione, Pietà popolare*, Arti Grafiche Gentile, Fabriano, 1996, p. 114. Una solenne processione riportò la croce e il Cristo nell'oratorio della confraternita da cui, nel 1660, vennero trasferiti nella chiesa dei Filippini.

5. G. Cucco (a cura di), *Santuari nelle Marche*, Arti Grafiche Stibu, Urbania, 1996, p. 312.

6. Ivi, p. 51; inoltre Pilati, *Santuari della diocesi di Fabriano-Matelica*, cit., pp. 81-87. L'affresco fu ricoperto nel 1678 da una tela raffigurante la Vergine con i santi Rocco e Vincenzo Ferreri, mentre nel 1786, passato il luogo sacro in uso della comunità, il dipinto fu sostituito da una piccola statua. In un contesto diverso, la Toscana del Trecento, Michele Bacci ha messo in evidenza non solo il contributo dei privati nella promozione e affermazione di un luogo di culto, ma anche la loro influenza nelle scelte artistiche e nelle modalità di presentazione delle immagini; M. Bacci, *Luoghi devoti e committenza privata nella Toscana del Trecento*, in Tosti (a cura di), *Santuari cristiani d'Italia*, cit., pp. 127-144.

santuario non appare facile da intraprendere; come è noto, il santuario è una realtà viva, che nasce, vive e muore e l'oggetto, immagine o reliquia, non è immutabile, non sembra tanto l'elemento di stabilità del fenomeno santuarioale. È sottoposto invece a trasformazioni e duplicazioni e va sempre considerato in relazione alle esigenze artistiche o devozionali. Frequentemente le carte relative alla maggioranza dei santuari riguardano il periodo post-unitario, cioè proprio il tempo in cui gran parte delle confraternite subirono processi di accorpamento e di incameramento; svolgimenti che ridisegnarono i caratteri originari del luogo sacro e ne diversificarono profondamente l'impegno devozionale e la promozione culturale. L'elaborazione dei dati reperiti in occasione del progetto nazionale di censimento dei santuari cristiani d'Italia⁷, qualche primo elemento di valutazione permette di ottenerlo e relativamente all'Umbria ci informa che dei circa duecento santuari censiti, dal 1400 al 1799, solo 19 mantengono un patronato laico e tra questi cinque, costantemente, presentano la cura spirituale affidata a confraternite e quattro una giurisdizione deputata a confraternite; per le Marche, in attesa della chiusura della fase di inserimento delle schede del censimento nel sito, utilizzando un'altra fonte⁸, è possibile evidenziare che dei 165 santuari presentati, ben 26, tra il XV e il XIX secolo, hanno patronato/giurisdizione o cura spirituale di confraternita.

Di grande interesse risulta anche verificare il rapporto con le confraternite in ordine alla tipologia del santuario; nelle Marche dei 17 santuari cristologici, 5 hanno patronato e cura spirituale di confraternite; dei 60 santuari mariani, 16 sono collegati a confraternite, mentre dei 48 santuari che presentano intitolazioni diverse, topografiche o ambientali, solo 5 sono collegati, dal punto di vista amministrativo e spirituale, a confraternite. Varia appare la casistica che produce il rapporto; nella maggioranza dei casi esaminati si tratta di eventi straordinari che interessano affreschi, statue o tele, perlopiù collocati in piccole maestà o oratori che, successivamente al miracolo, diventano oggetto di culto e di intensa devozione e che spesso trovano nella confraternita locale l'elemento accelerante. In questa circostanza è possibile distinguere due casi: l'evento prodigioso determi-

7. Il censimento è stato il risultato di due progetti di ricerca scientifica di rilevante interesse nazionale, cofinanziati dal MIUR e coordinati dalla prof.ssa Sofia Boesch Gajano, che ha visto impegnate, negli anni 1998-2000 e 2001-2003, le Università di Napoli Federico II, Firenze, Catania, Perugia, L'Aquila, Siena, Roma Tor Vergata, Chieti e Bari.

8. Cucco (a cura di), *Santuari nelle Marche*, cit. Una sintesi dei dati raccolti che mette in relazione le origini, la committenza e la cura spirituale, con la tipologia e la distribuzione nelle diocesi è presentata sempre da G. Cucco, *Santuari marchigiani*, in G. Cracco (a cura di), *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali*, Il Mulino, Bologna, 2002, pp. 329-340. Da rilevare che tra i due testi esiste discordanza circa il numero dei santuari attivi nella regione, che risulta di 165 presenze nel primo volume ridotte a 159 nel saggio. I dati presentati nel testo fanno riferimento al volume *Santuari nelle Marche*, cit., che, se pur talvolta imprecisi e poco omogenei, sembrano una discreta base per valutare la consistenza del fenomeno nei suoi diversi aspetti.

na anche la nascita della confraternita, che si costituisce proprio per gestire la costruzione del santuario e promuovere la diffusione del culto, oppure sono le autorità, laiche e religiose, che affidano a confraternite già operanti nella comunità e spesso impegnate nell'amministrazione di ospedali, monti di pietà e frumentari, anche la cura del santuario. Sulla prima situazione ci soffermeremo in modo dettagliato presentando il caso della compagnia di Maria Santissima dei Miracoli di Castel Rigone, ma tali eventi, che legarono in modo quasi indissolubile le sorti del santuario a quelle della confraternita, sono parecchio diffusi: si possono ricordare, in territorio marchigiano, le vicende del santuario di S. Maria delle Grazie di Monte Giberto (diocesi di Fermo)⁹, oppure quelle del santuario della Madonna delle Grazie di Pennabilli (diocesi di San Marino-Montefeltro)¹⁰; le vicende del santuario della Madonna delle Grazie (attuale chiesa di S. Filippo), a Todi¹¹ e dell'omonimo santuario di Città di Castello¹², nell'area umbra. Ma in

9. La leggenda di fondazione del santuario narra dell'apparizione della Vergine a una pastorella e del successivo rinvenimento di una piccola statua in marmo bianco della Madonna che, collocata in una chiesa, per ben tre volte ritornò nel primitivo luogo. Aumentando la devozione, per raccogliere le elemosine, venne istituita una confraternita (Maria SS. delle Grazie) e tra il 1567 e il 1570 venne edificata la chiesa; ivi, pp. 144-145.

10. La Madonna delle Grazie, venerata in un affresco, di origine duecentesca, all'interno della chiesa di S. Agostino, fu protagonista di un evento miracoloso avvenuto il 20 marzo 1489, allorché, durante una funzione religiosa, cominciò a lacrimare. Nello stesso anno nacque la confraternita di S. Maria Novissima delle Grazie, confermata dal capitolo provinciale agostiniano due anni dopo, che divenne la principale animatrice delle vicende artistiche e religiose del santuario; ivi, pp. 316-317 e inoltre G. Allegretti, *Confraternita e cultura: una strategia dell'immagine*, in *Il santuario della Madonna delle Grazie di Pennabilli. Atti del Convegno per il V centenario (1489-1989)*, Amministrazione comunale di Pennabilli, Pennabilli, 1991, pp. 45-50.

11. La miracolosa immagine della Madonna delle Grazie era stata dipinta a fresco sulla parete dell'ospedale dei Cavalieri di S. Giovanni di Gerusalemme, nella prima metà del Trecento, in esecuzione di una norma dello statuto di Todi che sanciva l'obbligo di dipingere immagini della Madonna all'interno o nei pressi delle porte della città. La presenza dell'immagine alimentò la pietà popolare tanto che la maggior parte della popolazione, residente in quella parte di città, si costituì in compagnia con lo stesso nome di Santa Maria delle Grazie. Fu la medesima confraternita ad innalzare la prima chiesa e a provvedere ai successivi ampliamenti della medesima. Ulteriori notizie nella scheda del censimento visibile in www.santuari cristiani.it curata dalla dott.ssa Clara Amandoli.

12. Il santuario della Madonna delle Grazie prese vita nella seconda metà del XV secolo, allorché i Servi di Maria, vista la necessità di avere un luogo più idoneo alla preghiera e all'accoglienza dei devoti, decisero di collocare l'immagine miracolosa, che si trovava sul muro esterno di una cappella, rappresentante la Vergine con Bambino, circondata da s. Filippo Benizi e s. Florido, con un Angelo ai suoi piedi che offre alla protezione l'immagine della città, all'interno della stessa. L'occasione della istituzione della confraternita, secondo fonti locali, venne nel 1514, quando, scampato il pericolo della peste, per riconoscenza verso la Vergine, patrona della città, fu affidato ad essa la promozione del culto e la cura del santuario. Notizie più dettagliate in D. Dolci, *La Compagnia della Madonna delle Grazie. Aspetti della situazione religiosa postridentina nella diocesi di Città di Castello*, Edizioni Caritas, Città di Castello, s.d.

questa regione maggior fama ebbe sicuramente la vicenda del Santo Anello, un anello in onice o calcedonio di color verde-bluastrò, ritenuto l'anello sponsale della Vergine, trafugato dai perugini dalla vicina città di Chiusi, dove secondo la tradizione lo avrebbe portato Mustiola, la santa martirizzata nel III secolo, e collocato, nel 1488, in una cappella all'interno della cattedrale di Perugia, dopo che, per quindici anni, era stato sistemato, per motivi politici e di sicurezza, all'interno della cappella dei Priori. La cura della preziosa reliquia venne affidata alla confraternita di S. Giuseppe, appositamente istituita da Bernardino da Feltre, e la sua presenza in città rappresentò non solo un'occasione di rilancio delle aspirazioni di libertà municipale di fronte alla sempre più invadente presenza pontificia, ma anche il definitivo inserimento di Perugia nell'itinerario dei pellegrini attirati dal Perdono di Assisi. L'ostensione più frequentata era infatti quella del 7 agosto, inserita nel percorso della «Perdonanza»¹³. Di gran lunga più numerosi sono tuttavia i casi di affidamento a confraternite, già operanti all'interno della comunità, della cura del luogo in cui si è manifestato un evento straordinario: nell'area marchigiana si possono elencare il santuario della Madonna della Incancellata (o della Cancellata), a Corinaldo, in diocesi di Senigallia¹⁴; il santuario della Madonna della Figura, di Apiro (diocesi di Camerino-San Severino Marche)¹⁵; il santua-

13. Sul significato 'politico' che venne ad assumere la presenza della reliquia cfr. G. Casagrande, *Devozione e municipalità. La Compagnia del S. Anello/S. Giuseppe di Perugia (1487-1542)*, in *Le mouvement confraternel au Moyen Age*, École française de Rome, Rome, 1987, pp. 155-183; per una ricostruzione dell'ambiente culturale e religioso M. Duranti, *Il «S. Anello» della cattedrale di Perugia tra leggenda e devozione*, in M. L. Cianini Pierotti (a cura di), *Una città e la sua cattedrale: il Duomo di Perugia, Atti del convegno di studio, Perugia, 1988*, Edizioni chiesa S. Severo a Porta Sole, Perugia, 1992, pp. 363-372. La confraternita si fece carico di ricorrenti iniziative economiche tendenti a rinvigorire il culto dell'Anello; commissionò opere d'arte per la cappella, come ad esempio lo sposalizio della Vergine, opera attribuita al Perugino e collocata originariamente sull'altare, nonché indagini e ricerche, fino a Ottocento inoltrato, sull'autenticità della reliquia.

14. Il santuario ebbe origine da una piccola edicola, in cui era raffigurata una Madonna che allattava il Bambino, dipinta nei primi decenni del secolo XVI; monumentalizzata verso la metà del Seicento ad opera della locale confraternita del Gonfalone, che costruì la chiesa, collocò all'interno l'immagine protetta da un cancello di ferro, donde deriva il nome del santuario, organizzò l'accoglienza dei pellegrini ed esercitò la cura spirituale, nominando il cappellano; Cucco (a cura di), *Santuari nelle Marche*, cit., pp. 55-56.

15. Anche in questo caso all'origine del santuario, metà del secolo XVI, è un'immagine della Vergine collocata in una piccola edicola («figura») che «offesa» da un giovane con un sasso, operò prodigi e suscitò immediata venerazione; le due confraternite locali, quella del Corpo di Cristo e della Misericordia, che già amministravano il Monte di pietà, il Monte frumentario e l'ospedale, furono incaricate della promozione del culto che, appannatosi nel Sei-Settecento, riprese vigore in occasione della stagione dei «miracoli mariani» del 1796; la Madonna della Figura fu, infatti, una di quelle che pianse e cambiò colore in occasione dell'approssimarsi delle truppe francesi a Roma; ivi, p. 169.

rio del SS. Crocifisso, a Mogliano Marche (diocesi di Fermo)¹⁶; il santuario di S. Maria del Glorioso, a San Severino Marche¹⁷; il santuario della Madonna del Monte, a Caldarola, (diocesi di Camerino-San Severino Marche)¹⁸. In area umbra basta invece richiamare le vicende del santuario della Madonna delle Fontanelle, a Magione (diocesi di Perugia-Città della Pieve)¹⁹ e quelle di Santa Maria del Prato e di Santa Maria della Piaggiola, a Gubbio²⁰. Non mancano situazioni in cui l'oratorio della confraternita diviene un santuario: è il caso della confraternita dei

16. Il santuario deve la sua origine a un'immagine di Cristo Redentore, dipinta probabilmente nella prima metà del secolo XV, collocata sulla parete di fondo di una cappella situata presso la fonte pubblica, all'incrocio di importanti itinerari di transito. Il luogo, assai frequentato, favorì la venerazione e non tardarono a manifestarsi prodigi, soprattutto riguardo alla guarigione di infermi; nel 1636, le autorità comunali decisero di restaurare l'immagine, probabilmente usurata dalla devozione dei fedeli, e affidarono il restauro alla confraternita della Pietà. La confraternita costruì una chiesa più accogliente, nella quale trasferì la sezione di muro dipinto e si assicurò la cura e la gestione del santuario che ebbe da papa Innocenzo X, nel 1654, la facoltà di lucrare l'indulgenza plenaria nella festa dell'Ascensione; ivi, pp. 217-219.

17. L'evento straordinario che fu all'origine del santuario avvenne il Venerdì santo dell'anno 1519 quando, secondo la leggenda di fondazione, in una piccola cappella di campagna, che apparteneva all'Università dei Bifolchi, e presso la quale aveva sede una confraternita «in onore di Nostra Donna e dell'Ascensione di Nostro Signore», una scultura in terracotta, raffigurante una Pietà, cominciò a lacrimare; nel giro di tre anni venne costruita una nuova chiesa, affidata ai Domenicani, ma la vita spirituale e la liturgia del luogo sacro erano animate dai confratelli della compagnia del Rosario e di S. Antonio; ivi, pp. 264-265.

18. Al centro della devozione una tavola dipinta da Lorenzo d'Alessandro nel 1491, che rappresenta la Madonna col Bambino. La piccola chiesa, di proprietà della comunità, verso il 1480 venne donata alla confraternita di Maria Santissima del Monte, istituita dal beato Francesco Piani, francescano, che già gestiva il Monte di pietà e un piccolo ospedale. All'interno di essa i confratelli tenevano le loro assemblee e svolgevano attività di culto e di carità; a metà del secolo XVIII costruirono un tempio più grande che indubbiamente contribuì a far coincidere confraternita e santuario, tanto che esso è comunemente definito della Madonna del Monte; ivi, pp. 175-176, ma anche A. A. Bittarelli, *La Madonna del Monte, il Beato Francesco, la Confraternita*, s.n., Tolentino, 1992.

19. Il nome sembra trovare origine dalla presenza di una sorgente d'acqua inglobata sull'esterno dell'abside del santuario. Nei pressi della sorgente esisteva un'edicola, con l'affresco venerato, che mostra una Madonna col Bambino, databile su base stilistica intorno agli anni venti-trenta del XV secolo. Già alla fine del Quattrocento è documentabile una forte devozione locale verso l'immagine, testimoniata dalla costruzione di una prima cappella. Dal 1498 l'edificio fu affidato alla confraternita del Crocifisso di Montecolognola; ulteriori notizie nella scheda del censimento visibile in www.santuari cristiani.it curata dal dott. Mirko Santanicchia.

20. Fu il vescovo di Gubbio Alessandro Sperelli (1644-1672) a costruire, anche impegnando il proprio patrimonio personale, la chiesa che inglobava l'edicola con l'immagine della Madonna, che tiene sul ginocchio sinistro il Bambino, dipinta su pietra, intorno alla quale si era sviluppato un fervente culto. A partire dal 1786 la cura spirituale del santuario venne affidata alla confraternita del Suffragio. La chiesa di Santa Maria della Piaggiola fu eretta nel XV secolo e al suo interno esisteva un affresco raffigurante la Madonna. Nel 1567 le autorità comunali approvarono l'edificazione di un nuovo edificio, ma solo nel 1624 il priore della confraternita della Piaggiola

Poveri e della Morte di Jesi, istituita con finalità di assistenza ai carcerati e ai condannati a morte, aggregata dal 1585 alla compagnia della Morte di Roma e nella cui chiesa si affermò il culto per l'Eucaristia e per la Madonna di Loreto²¹; ma esemplare resta, in tale contesto, la vicenda del santuario di Santa Maria del Buon Gesù di Fabriano, riconosciuto dalle autorità come santuario cittadino, luogo di protezione e di salvaguardia della città contro ogni calamità naturale e ubicato nella cappella ad uso dell'ospedale, voluto da Giacomo della Marca nel 1456 e amministrato dalla Fraternità di S. Maria del Mercato²².

Di grande interesse risultano anche le connessioni che vennero a instaurarsi tra confraternite, culti e devozioni in occasione della diffusione di epidemie; in tali circostanze spesso risulta determinante il contributo delle confraternite nella edificazione di piccoli luoghi di culto secondo la formula «tre passi per tre passi in un solo giorno», con la finalità dichiarata di ottenere con migliori risultati la grazia richiesta. È questa, per esempio, l'origine del santuario della Madonna della Misericordia di Macerata, costruito, secondo il sistema ricordato, nei primi anni del secolo XV e successivamente ampliato grazie all'impegno delle diverse confraternite che si susseguirono nella cura del luogo sacro²³. In area marchigiana non mancano nemmeno esempi di confraternite che diventano artefici della promozione del culto della Vergine di Loreto; come è noto, il culto lauretano, già presente nel tardo medioevo, fu fortemente incrementato, anche in funzione antiprotestante, all'indomani della crisi religiosa del Cinquecento; i papi della Controriforma prestarono massima attenzione alla costruzione e al rinnovamento della fabbrica chiamando a Loreto i migliori architetti e gli artisti più noti. Il progressivo affermarsi del santuario lauretano rivoluzionò la viabilità regionale e rispetto alle grandi vie romane si affermarono innumerevoli itinerari sostitutivi che avevano tutti come meta Loreto; «si può dire – afferma Cucco – che da ogni città marchigiana partiva una via diretta a Loreto»²⁴ e in questa ragnatela di percorsi non è raro trovare santuari dedicati alla Vergine di Loreto.

finanziò l'opera di taglio della parete affrescata della vecchia chiesa per riposizionarla sopra l'altare del nuovo edificio; ivi, schede a cura di Silvestri-Baldelli.

21. Cucco (a cura di), *Santuari nelle Marche*, cit., p. 81.

22. Oggetto di venerazione è un dipinto su seta, riportato su tavola, nato come stendardo per l'ospedale tra il 1458 ed il 1460, che rappresenta la Madonna col Bambino Gesù sulla culla in atto di sostenere il modello della città di Fabriano; davanti a lui, a sinistra, s. Bernardino da Siena; ivi, pp. 66-67, ma anche Pilati, *Santuari della diocesi di Fabriano-Matelica*, cit.

23. Cucco (a cura di), *Santuari nelle Marche*, cit., pp. 205-207; inoltre E. Gallegati, *La devozione mariana e il Santuario della Misericordia*, in *Storia di Macerata*, vol. II, Grafica Maceratese, Macerata, 1987. Sul fenomeno, in generale, cfr. M. Sensi, *Santuari, culti e riti «ad repellendam pestem» tra medioevo ed età moderna*, in Id., *Santuari, pellegrini, eremiti*, cit., pp. 381-395.

24. Cucco, *Santuari marchigiani*, cit., p. 340.

Quello di Ripatransone (Ascoli Piceno) deve la sua origine alla confraternita di S. Giovanni; furono infatti i confratelli a commissionare il simulacro a un artista recanatese, una iconografia assai diffusa che prevedeva la Vergine seduta su una piccola casa, con il Bambino in braccio, che successivamente si incaricarono di far benedire la Sacra immagine a Loreto e a curare il trasporto della medesima a Ripatransone. Più che una processione fu una marcia trionfale, con miracoli e guarigioni durante il percorso; dal 1620, anno di collocazione della statua nella piccola chiesa della compagnia, il santuario venne chiamato «Madonna di S. Giovanni», proprio a sottolineare lo stretto legame con la confraternita²⁵.

Resta ancora da richiamare alla memoria i casi in cui il collegamento tra confraternita e santuario avviene nella possibilità di rendere esplicita la volontà di autonomia dell'ente confraternale rispetto all'autorità vescovile o alla giurisdizione di ordini religiosi; in questo caso il luogo, epicentro dell'evento straordinario, attraverso il consenso e la devozione popolare, assume le caratteristiche di eccezionalità e la sacralità conquistata sembra renderlo indipendente rispetto a qualsiasi autorità ordinaria. A Petriolo (Macerata), il lungo braccio di ferro tra le confraternite della Misericordia e del Sacramento e il vescovo di Fermo sembra definitivamente risolversi a favore dell'autonomia delle confraternite allorché un evento straordinario trasformò la chiesa della compagnia della Misericordia in un santuario; la leggenda di fondazione, ancora una volta, ricorda l'episodio di una statua trasportata su di un carro e trainata da una coppia di giumenti che transitando per Petriolo, davanti alla chiesa della confraternita, si inginocchiarono e si rifiutarono di proseguire fino a quando la medesima statua non fu collocata all'interno della chiesa²⁶.

Un capitolo a parte, ricco di episodi di collaborazione, ma anche di incomprensioni e rivalità, riguarda i rapporti tra confraternite e ordini religiosi in relazione alla gestione e alla cura spirituale di luoghi sacri; a Città di Castello (Perugia), il ricordato santuario della Madonna delle Grazie, a partire dagli anni venti del XVII secolo, fu al centro di un'aspra contesa tra i Servi di Maria e la compagnia con al centro i diritti di questua, di amministrazione dei beni e delle suppellettili della S. Cappella, di precedenza nell'ostensione della Sacra Immagine, patrona

25. Ivi, pp. 158-159. Lo studio più recente sul santuario è quello di A. Giannetti, *La Madonna di San Giovanni di Ripatransone*, COM Studio Llinea, Fermo, 1993, edito in occasione del centenario della proclamazione della Madonna a patrona della città e diocesi (1883) e patrocinato dai confratelli della compagnia.

26. Cucco, *Santuari Marchigiani*, cit., pp. 233-235. Dal 1553, le due confraternite custodiscono il santuario, provvedono alla sua manutenzione e si occupano della divulgazione del culto; anche il volume più recente sulla storia del santuario G. Crocetti, G. Bernasconi, *Il Santuario della Madonna della Misericordia di Petriolo*, Confraternita del SS. Sacramento, Petriolo, 1986, risulta edito dalla confraternita del SS. Sacramento.

della città. Si giunse, nel 1645, davanti ad un notaio cittadino, alla redazione di un *Istrumento di transazione* che in quindici articoli regolava i punti più critici della controversia²⁷.

Per concludere, l'esame dei casi proposti permette di rispondere a questioni generali, quali il ruolo delle confraternite nello sviluppo di nuove devozioni o nell'affermazione di culti tradizionali, ma permette anche, concentrandosi sullo scavo documentario e su orizzonti geografici circoscritti, di aggiungere qualche tessera a un mosaico ancora troppo nebuloso e, almeno nell'ambito della storia dei santuari e dei nuclei confraternali ad essi collegati, non in grado di cogliere il fenomeno nella sua globalità e di inserirlo nel più vasto orizzonte della definizione delle problematiche e delle metodologie necessarie a rinnovare la storia delle confraternite, contribuendo a orientarla, oltre che verso gli aspetti istituzionali e sociali, anche sulla storia della pietà.

La compagnia di Maria Santissima dei Miracoli di Castel Rigone e il suo santuario (secc. XV-XIX)

La circostanza, certamente fortunata se consideriamo la compattezza e regolarità della documentazione conservata²⁸, ma assolutamente non casuale se si riflette sui profondi legami che nel corso dei secoli si sono venuti a determinare tra santuario, comunità e confraternita, ci ha orientato a privilegiare, pur senza trascurare i lineamenti di una realtà più generale, l'attenzione a un ambito territorialmente ristretto, al quale certamente non è immaginabile ricondurre la multiforme realtà della Penisola.

Castel Rigone, situato a 653 metri di altezza, distante quattro chilometri dal lago Trasimeno, è oggi una frazione del comune di Passignano sul Trasimeno; in età medievale era un castello di poggio del territorio perugino, ubicato lungo il percorso dell'antica strada che collegava Perugia con la Toscana e, considerati i costanti scambi e i rapporti con quell'area, era giudicato un insediamento strategico e per questo motivo tenuto sempre nella massima considerazione da parte dei magistrati perugini, che nel 1451, per esempio, esentarono la comunità dal pagamento dei dazi al fine di permettere la riparazione delle mura e nel 1479 as-

27. Essendo insorte «differenze e disturbi tra detti Padri e Confratri di detta Compagnia, acciò nell'avvenire si cammini con ogni soddisfazione, e quiete, si tolgano tutte le occasioni di discordie, et inconvenienti che potessero nascere si stabilissero gli infrascritti ordini, e consuetudini». Il testo integrale dell'accordo è in appendice al volume di Dolcianni, *La Compagnia della Madonna delle Grazie*, cit., pp. 78-81.

28. E. Bogini (a cura di), *L'Archivio della Confraternita di Maria Santissima dei Miracoli di Castel Rigone. Inventario*, Quattroemme, Perugia, 1996.

segnarono alla stessa 30 fiorini per completare l'opera²⁹. Un cronista locale, Felice Ciatti, fa risalire l'origine del castello al tempo dei Goti, così chiamato «da quel Rigone – scrive il cronista – favorito di Totila, che per ingannare s. Benedetto se le presentò vestito d'habiti regali in vece di Totila, ma fu scoperto dal Santo»; un episodio ricordato da Luca Signorelli nell'Abbazia di Monte Oliveto Maggiore, presso Siena³⁰. Dunque un luogo già predisposto al sacro in cui, verso la fine del Quattrocento, si manifestò l'evento miracoloso che fu all'origine del santuario.

La leggenda di fondazione, simile a quella di molti altri luoghi di culto mariano dell'area del lago Trasimeno, narra come nelle vicinanze di un pozzo, situato fuori delle mura del castello, «nella superficie degli antichi avanzi di una diroccata muraglia», «tra gli orrori di folte siepi e spine» – riferisce un opuscolo stampato nel 1724 – era dipinta un'immagine della Vergine col Bambino³¹. Essa, siamo nell'anno 1490, si rese evidente ad una fanciulla, domestica del parroco, e manifestò la volontà di ricevere una sistemazione più adeguata; naturalmente la fanciulla non fu creduta e solo allorché, dopo altre apparizioni, ritornò all'interno delle mura del castello con l'acqua attinta dal pozzo dentro una brocca rovesciata, da cui non cadeva neppure una goccia, la notizia dell'epifania e del miracolo si diffusero rapidamente e non solo gli abitanti del castello

ma moltissimi ancora de i convicini luoghi – narra sempre il citato libretto – vollero immantinente a riverire ed a tributare i loro ossequi alla Gran Madre delle Misericordie e molti che erano da vari e disperati malori oppressi ricorrendo con puro cuore e viva fede alla medesima ne ricevettero a larga mano evidenti le Grazie³².

L'immagine, che si impose subito alla venerazione dei fedeli, era una delle tante *Madonne del latte* presenti nelle chiese e negli oratori situati intorno al lago Trasimeno e rappresenta la Vergine mentre allatta il Figlio, testimone della «diffusa e sentita necessità di disporre di situazioni esemplari protette e garantite all'interno delle quali poter incanalare e risolvere i momenti critici della vita umana legati al puerperio e all'allattamento»³³. Una necessità che in quest'area sembra

29. A. Grohmann, *Città e territorio tra medioevo ed età moderna (Perugia, secc. XIII-XVI)*, II. *Il territorio*, Volumnia, Perugia, 1981, pp. 922-923.

30. F. Ciatti, *Delle memorie annali, et istoriche delle cose di Perugia*, Nella Stampa Episcopale, Appresso Angelo Bartoli, In Perugia, 1638, p. 54.

31. *Ragguaglio intorno alla Madonna de i Miracoli di Castel Rigone. Con alcune notizie appartenenti alla medesima, date alla luce e dedicate all'Eminentiss. e Reverendiss. Principe il signor Cardinale Pietro Ottoboni vice cancelliere della S.R. Chiesa dal priore e fratelli della medesima*, per l'erede del Ciani e Francesco Desiderj, In Perugia, 1724, p. 11.

32. Ivi, p. 12.

33. G. Baronti, *Santuari e luoghi di culto mariano attorno al lago Trasimeno*, in M. Sensi (a cura di), *Itinerari del sacro in Umbria*, Octavo, Firenze, 1998, p. 311.

avere addirittura radici precristiane se consideriamo il caso della chiesa di Santa Maria d'Ancaelle, nei pressi di Sant'Arcangelo di Magione, non molto distante da Castel Rigone, all'interno della quale, non senza stupore, è possibile verificare la presenza, accanto all'immagine tardo-cinquecentesca della *Madonna del latte*, di una simbologia, forse etrusca, che richiama culti della fertilità. Lo stimolo decisivo alla monumentalizzazione dell'immagine venne ancora una volta dagli interessi della dominante: nel 1494 i Priori di Perugia presero atto dei fatti eccezionali che avvenivano per intercessione della Madonna dipinta presso la maestà di Castel Rigone e stabilirono di contribuire alla spesa per l'erezione della cappella, eleggendo pure i sovrastanti alla fabbrica. L'autorità laica confermò, dunque, l'eccezionalità dell'evento, anche con la speranza di allontanare, con il soccorso della «Madonna de Castello Rigone», una «infezione dell'Aria», annunciatrice di ben più terribili flagelli³⁴. Solo alcuni mesi più tardi una bolla di papa Alessandro VI decretò la costruzione di un tempio dedicato alla «Beata Maria dei Miracoli», destinando all'iniziativa tutte le elemosine dei fedeli.

In realtà, come è noto, spesso alle improvvise epifanie del sacro contribuisce il convergere di sollecitazioni profondamente radicate nel tessuto economico, sociale ed umano; elementi localizzativi tali da tratteggiare un vero e proprio progetto e la manifestazione del sacro come esito di un preciso disegno promosso da specifiche esigenze. Tutta l'area in questione, corrispondente al contado di Porta S. Angelo, subì, in realtà, nel XV secolo una profonda trasformazione che vide l'abbandono dei centri di vita associata sparsi nel territorio, soprattutto a causa della diffusione della nuova forma di organizzazione e di sfruttamento delle terre, connessa all'affermazione del contratto mezzadrile. Una fase di decompressione demografica che costrinse gli uomini a uscire «dai centri abitati e a distribuirli nelle zone di mezza collina e di pianura più fertili e più adatte allo schema della policultura»³⁵. Questo processo di umanizzazione delle campagne, che ha segnato in modo incancellabile l'ambiente umbro, comportava naturalmente rischi di spopolamento delle comunità, basta ricordare che il castello di Poggio, situato a pochi chilometri di distanza da Castel Rigone, subì, in poco tempo, una diminuzione di ben 379 fuochi³⁶, ma consentiva anche un maggior rilievo dell'economia contadina rispetto a quella cittadina e sosteneva il bisogno di commercializzare i prodotti, con un conseguente incremento dei centri di mercato e di fiera all'interno del territorio perugino.

34. D. Cardinali, *Castel Rigone. Sette secoli di storia*, s.n., Città di Castello, s.d. (ma 1992), p. 76. In appendice la trascrizione dei più importanti documenti relativi alla storia del castello e del santuario.

35. Grohmann, *Città e territorio*, cit., p. 666.

36. *Ibidem*.

Non c'è bisogno di insistere sul collegamento tra raduni fieristici e santuari; soprattutto in età medievale l'origine di molte fiere *franche*, che permettevano ai mercanti di godere di particolari esenzioni, era nello spazio antistante l'ingresso di un santuario. Così sembra avvenire anche per il santuario in questione; un *Breve* del cardinale Agostino Spinola del 1524 permise ai sovrastanti alla fabbrica e agli uomini del castello di organizzare ogni anno una fiera libera il giorno della natività di Maria, nonché i due giorni successivi³⁷. Tuttavia la costruzione del santuario procedeva assai lentamente, i sovrastanti alla fabbrica certamente non badavano a spese: nel 1512 commissionarono a Domenico Bertini da Settignano, allievo di Michelangelo, il portale del tempio; di particolare pregio la lunetta, nella quale sono rappresentati la Madonna col Bambino, s. Bartolomeo e s. Agostino, santi a cui erano dedicate le due preesistenti chiese del castello; nel 1528, la pala d'altare, *l'Adorazione dei Magi*, a Domenico Alfani, collaboratore di Raffaello che, secondo la testimonianza del Vasari, eseguì la grande pala su disegno di Rosso Fiorentino, riparato a Perugia nel 1527 per sfuggire al sacco di Roma³⁸.

Proprio per far fronte alle spese necessarie alla fabbrica e alla decorazione del tempio, si giunse alla determinazione di unire le recenti rendite della chiesa con i beni dell'ospedale dei poveri di Castel Rigone, affidandone l'amministrazione alla nuova confraternita laicale di Maria Santissima dei Miracoli; una *Bolla* di Clemente VII, del 26 gennaio 1531, decretava così la nascita di questo sodalizio che subito, sempre con il medesimo atto, si vedeva riconosciuta una grande autonomia nella cura spirituale e nella gestione delle pratiche religiose del santuario, nonché molti altri privilegi quale quello dell'indulgenza plenaria per tutti coloro «che nel giorno della Natività di Maria Santissima confessati o con intenzione di confessarsi a tempi debiti, avessero visitata la detta Chiesa ed ivi fatta avessero qualche limosina a beneficio della medesima»³⁹. Il 5 maggio 1537 il cardinale Marino Grimani, «legato de latere» di Perugia e dell'Umbria, concesse, secondo le disposizioni dell'autorità apostolica, sette anni di indulgenza a tutti quei fedeli che la prima domenica di ogni mese e nelle feste in onore della Vergine avessero visitato la chiesa della confraternita⁴⁰. L'ospedale dei poveri di Castel Rigone, alli-

37. Cardinali, *Castel Rigone*, cit., p. 79 e appendice doc. 13.

38. A. Mariotti, *Lettere pittoriche perugine ossia ragguaglio di alcune memorie istoriche riguardanti le Arti del Disegno in Perugia*, Dalle Stamperie Badueliane, In Perugia, 1788, p. 241. L'originale fu asportato dalle milizie fiorentine del granduca Ferdinando II dei Medici che nel 1643, durante la cosiddetta Guerra di Castro, avevano invaso la parte nord-occidentale dell'Umbria. Quella visibile oggi è la copia dell'originale che nel 1644 il granduca, come atto di riparazione e di omaggio alla Madonna, consegnò alla confraternita.

39. *Ragguaglio intorno*, cit., p. 15.

40. ACMSM, *Pergamene*, 4, 5 maggio 1537, Perugia. Ma tre anni prima, a testimonianza del rilievo che ormai aveva acquisito il santuario nella vita religiosa della comunità, una convenzione

brato nel catasto del 1489 per 25 libre e nell'estimo del 1493 per 48 libre, era probabilmente uno dei tanti piccoli ospizi gestiti da confraternite disciplinate, assai numerosi in Umbria, tanto da ipotizzare che l'erezione dell'ospedale costituiva la maggiore preoccupazione dei disciplinati, anche a danno delle loro altre peculiari attività assistenziali, quali il conforto ai carcerati e ai condannati a morte oppure la gestione dei monti di pietà⁴¹; la nuova confraternita ereditò dai disciplinati la gestione dell'ospedale, ma, come vedremo, in realtà la suggestione del loro modello conquistatore riuscirà a innescare un processo di imitazione che caratterizzerà anche la pietà e la vita associativa della nuova compagnia. Verso il 1531, probabilmente la fabbrica era ormai terminata se, con la stessa *Bolla*, Clemente VII autorizzò la costruzione del campanile; ignoto è il nome del progettista del santuario che dopo improbabili attribuzioni, Bramante o Rocco da Vicenza, sembra opera di un artista certamente influenzato dal senese Francesco di Giorgio Martini, anche se non mancano accanto a numerosi motivi toscani evidenti caratteri lombardeschi, che proprio in quel periodo stava portando a termine la monumentale chiesa di S. Maria delle Grazie al Calcinaio, presso Cortona, costruzione alla quale il santuario di Castel Rigone, pur presentando uno stile più grezzo, si può ricollegare.

All'interno del santuario, anche se più volte restaurato, troviamo dei veri capolavori dell'arte Rinascimentale e tardo-rinascimentale: dalla tela dedicata alla Madonna del Rosario, opera del fiorentino Bernardo di Girolamo Rosselli (1558), sulla quale ritorneremo brevemente, all'incoronazione di Maria, un affresco di scuola umbra attribuito a Giovan Battista Caporali e ai suoi allievi (1519), ai due ex voto, con il nome del committente, uno datato 1591 e l'altro attribuito alla scuola del Pinturicchio, alla statua di s. Sebastiano con il porcellino, in pietra locale e di autore ignoto del XVI secolo, fino alla splendida Croce di Sagrestia, dono della città di Perugia per la grazia della liberazione dalla peste (1531), attribuita a Nicolò Circignani detto il Pomarancio. L'epicentro del santuario è tuttavia la cappella con la nicchia contenente l'immagine della Madonna miracolosa, di molto antecedente alla costruzione del tempio, definita in alcune memorie addirittura acheropita⁴². Nell'altro braccio del transetto vi è un secondo avancorpo, simile al precedente, in cui è esposto alla venerazione dei fedeli un Crocifisso parimenti ritenuto miracoloso; ungersi con l'olio della sua lampada era considerato un giovaumento per diversi malori mentre all'approssimarsi di «comuni calamità» oppure nelle «stagioni più contrarie o di straordinaria siccità o di esorbitanti continue

tra il pievano e il priore della confraternita stabiliva che «il Santissimo Sacramento» fosse custodito nella Chiesa della Madonna, ivi, *Posizioni antiche*, 79, *Istrumenti*, fasc. 2/9, 6 maggio 1534.

41. P. L. Meloni, *Per la storia delle confraternite disciplinate in Umbria nel secolo XIV*, in Id., *Saggi sull'Umbria medievale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1994, p. 88.

42. *Ragguaglio intorno*, cit.

piogge o in tempo di spaventosi terremoti», gli abitanti del castello e dei paesi circostanti si rivolgevano al Crocifisso «porgendo a Lui le loro più fervorose preghiere ed alle volte portandolo ancora devotamente in processione»⁴³.

Anche in questo caso, a sostenere la straordinarietà dell'evento, esiste una leggenda di fondazione, rappresentata in un bassorilievo sul basamento, che ricorda l'episodio del mulo carico del prezioso Crocifisso da trasportare ad altra località e che invece davanti al santuario si inginocchiò e non si alzò, nonostante gli stimoli dei conduttori, fino a quando il carico non fu portato e per sempre sistemato all'interno della chiesa, accompagnato dal suono spontaneo delle campane, testimonianza diretta dell'avvenuto miracolo⁴⁴. Due culti si affermarono dunque all'interno del santuario, quello per la Vergine, mirato a proteggere e risolvere i momenti critici della vita delle donne e quello per il Crocifisso, più collegato a devozioni legate soprattutto ai cicli agrari, alla protezione dei raccolti e degli animali, alla difesa contro le avversità e le calamità naturali. Tutte e due le immagini erano naturalmente

continuamente coperte, né si scoprono – si riferisce nell'opuscolo del 1724 – se non in alcune feste solenni, o pure quando mai capitano forestieri di qualche qualità, ed allora a suono di campane ed organo, accendendosi molti lumi agli altari di quelle, ed i Cappellani che intervengono alla funzione portano torcie parimente accese cantando devotamente inni, cioè o *Gloriosa Virginum*, quando si scopre l'Immagine della Madonna e *Vexilla Regis prodeunt* quando si scopre quella del Crocifisso⁴⁵.

Anche il Crocifisso si ritiene anteriore alla costruzione del santuario e l'ipotesi avanzata è quella di un 'recupero' effettuato in qualche oratorio o chiesa dei dintorni (forse dal convento degli Agostiniani, oppure da quello dei Camaldolesi), certo è che, in origine, la proposta stessa dei disciplinati aveva posto il culto della Passione come momento essenziale e centro di tutta la spiritualità cristiana; riproponeva in termini drammatici un cristocentrismo che intendeva soprattutto essere imitazione ed appartenenza al Crocifisso. Senza forzare, è possibile individuare nella nuova confraternita, nata dalla fusione della compagnia incaricata di sovrintendere alla costruzione del santuario e dalla confraternita disciplinata che gestiva il piccolo ospedale della comunità, una sintesi che permetteva la coesistenza di innovazioni nella pratica religiosa e nelle manifestazioni culturali più a contatto con la massa dei fedeli, con le forme più tradizionali di governo delle strutture e delle opere caritativo-assistenziali.

43. Ivi, p. 22. Oltre a ciò particolare venerazione era attribuita al chiodo dei suoi piedi da cui spirava «continuamente un soave odore ed una fragranza di qualità non mai più sentita che sembra quasi Celeste».

44. Ivi, cit., p. 23.

45. Ivi, pp. 23-24.

La sopravvivenza insomma del modello disciplinato, in una realtà quale l'Umbria in cui l'opera dei visitatori apostolici fu particolarmente severa nei confronti della pietà dei disciplinati⁴⁶, come proposta di una formula associativa che, anche in altre realtà geografiche, restava «il recinto privilegiato dell'iniziativa dei laici nel campo religioso e a loro offriva una robusta cintura di protezione per l'esercizio di una responsabilità in proprio»⁴⁷. Attraverso la confraternita della Beata Vergine la suggestione del modello disciplinato, nato con una fisionomia fortemente elitaria, sembra dilatarsi e assumere consistenza comunitaria; nei primi anni di vita della confraternita fu presente anche un ramo femminile, distinto, con proprie donne ufficiali⁴⁸. La maggior parte delle entrate proveniva dalle elemosine, dalle questue periodiche e tutto avveniva con un diffuso consenso della pubblica opinione e delle oligarchie locali di notabili. Del 1589 è l'atto di aggregazione alla confraternita romana del Santissimo Gonfalone, adesione rinnovata nel 1638 con la concessione di tutti i privilegi e le indulgenze di cui godeva l'Arciconfraternita romana; nel 1667 Pietro Lanfranconio, priore generale dell'Ordine dei frati eremitani di S. Agostino, concesse invece al sacrista del santuario di erigere la confraternita dei Cinturati di S. Agostino e di S. Monica e di aggregarla all'omonima confraternita eretta nella chiesa di S. Giacomo a Bologna⁴⁹. Nella comunità erano attive però anche che due altre confraternite, frutto del nuovo clima post-tridentino, quella del Sacramento e quella del Rosario, quest'ultima eretta e aggregata nel 1618 all'Arciconfraternita romana del Rosario⁵⁰; la confraternita aveva un proprio altare all'interno del santuario e proponeva alcuni dei caratteri distintivi della pietà rosariana tradizionale: ruolo centrale della recita del rosario e processione per la festa della Madonna del Rosario, nella prima domenica di ottobre. A tale scopo sembra che i confratelli avessero acquistato una statua della Vergine, «con suo Bambino in braccio, di mistura di Luccha d'altezza di piedi quattro in circa, vestita di ermosino di seta bianca con manto di taffeta torchino e velo bianco con corona di legno dorata» che, secondo l'inventario dei beni del santuario, redatto nell'anno 1717, era posta in una nicchia, dietro la tavola dipinta nel 1558 da Bernardo di Girolamo Rosselli; la parte centrale della tavola, in occasione delle feste più importanti, scivolava lungo due guide di legno verso il basso e scopriva la statua.

46. P. L. Meloni, *Topografia, diffusione e aspetti delle confraternite dei disciplinati*, in Id., *Saggi sull'Umbria medievale*, cit., pp. 146-147.

47. Zardin, *Tra chiesa e società laica*, cit., p. 391.

48. ACMSM, *Libri di aggregazione*, 15, *Libro de la fraternità de le donne di Castel Rigone nel quale si scriveranno tutte le entrate e uscite de ditta fraternità*, 1559, 12 luglio 1687.

49. ACMSM, *Pergamene*, 5, 8 ottobre 1589, Roma, «in oratorio SS. Petri et Pauli»; ivi, 7, 24 agosto 1638, Roma, «apud Sanctam Mariam maiorem»; ivi, 9, 22 marzo 1667, Roma, «in conventu S. P. Augustini».

50. Ivi, 6, 23 febbraio 1618, Roma, «in conventu S. Mariae supra Minervam».

Ignoriamo i veri motivi per cui, nel 1708, un precetto del vescovo impedì ai confratelli di portare in processione la statua; nell'ingiunzione inviata dal vescovo si parla di «statua o statue nuovamente erette senza licenza» e di statua o statue non benedette⁵¹. Probabilmente, risale invece al 1553 l'istituzione della società del SS. Sacramento, dotata di un proprio oratorio all'interno delle mura del castello in cui è conservata una pregevole tavola, raffigurante l'*Ultima cena*, risalente alla fine del Cinquecento e dipinta da Silla Piccinini. Appena eretta diffuse la devozione delle *Quaranta ore* di adorazione, facendo allestire per lo scopo una struttura all'interno del santuario sulla quale, secondo le cronache, erano sistemate una «moltitudine di candele accese, che su di essa riproducevano disegni sacri e scritte inneggianti a Cristo Salvatore»⁵². Questo particolare conferma la notizia che già dal 1534, in virtù di un accordo tra il parroco e il priore e ufficiali della confraternita, l'Eucaristia era custodita all'interno del santuario e non nella vicina chiesa parrocchiale; un accordo ratificato definitivamente nel 1577 con un atto che stabiliva dettagliatamente le norme per lo svolgimento dei vari uffici liturgici e il ruolo del parroco⁵³. Si è molto insistito sull'applicazione del modello tridentino-borromeo, incentrato sull'obbligo di istituire la confraternita eucaristica e di favorire una rete di scuole della dottrina cristiana; tale modello è messo in atto anche nelle diocesi dell'Umbria: nel caso esaminato la confraternita stipendiava un maestro che aveva l'obbligo, per cinque giorni «di ogni settimana, mattina e sera, per due ore continue», di istruire i giovani del castello⁵⁴.

51. ACMSM, *Posizioni antiche*, 78/4, *Decreti vescovili, circolari dell'Arciconfraternita del confalone*, 27 marzo 1640-5 marzo 1712. Sempre nel 1708, i priori della confraternita ricevevano invece l'autorizzazione a effettuare la processione con la statua di s. Antonio da Padova, «colla dovuta decenza e divozione e praticando le forme solite».

52. Cfr. Cardinali, *Castel Rigone*, cit., p. 104 che cita V. Mariani, *Castel Rigone. L'Altare delle Quarant'ore. Una tradizione*, s.n., s.d.

53. ACMSM, *Posizioni antiche*, 79/2, *Copie di istrumenti riguardanti compre, vendite e censi*, 6 maggio 1534-20 giugno 1635.

54. ACMSM, *Libri dei partiti*, 22, *Libro de Partiti della Venerabile Confraternita della Madonna de i Miracoli di Castel Rigone*, c. 37v, 26 novembre 1800. Lo stesso maestro, secondo le deliberazioni della confraternita, doveva condurre «ogni mattina i suoi scolari ad ascoltare la S. Messa o prima o dopo la scuola come gli farà comodo», doveva inoltre vigilare «scrupolosamente sopra la loro modestia e devozione, da osservarsi esattamente tanto nella casa di Dio, nella scuola che altrove»; inoltre tutte le sere di mercoledì, venerdì e sabato il maestro e i suoi scolari dovevano recarsi nel santuario e «dinanzi all'altare della Madonna SS. del Rosario» dovevano recitare «divotamente il S. Rosario e le litanie della Madonna». Era altresì obbligo del maestro, nelle più importanti feste dell'anno, «dopo compieta recitare il S. Rosario con il popolo che vi concorre con tutte quelle solite preci assegnate». Sull'applicazione del modello tridentino-borromeo in Umbria R. Chiacchella, *Il tipo ideale di vescovo e l'applicazione del modello nelle chiese locali: Carlo Borromeo e la sua influenza nella diocesi di Perugia*, in *San Carlo Borromeo in Italia. Studi offerti a Carlo Marcora dottore dell'Ambrosiana*, Amici della A. De Leo, Brindisi, 1986, pp. 85-103.

Si verificò una complessiva riorganizzazione del governo religioso, ma, almeno in questo caso, la centralità della parrocchia si affermò solo in parte. Non mancarono, è vero, frizioni tra confraternita e autorità sacerdotale, in particolare sul piano della delimitazione dei poteri di giurisdizione, così come nella gestione economica delle risorse; conflitti che anche in questo caso si acutizzarono mano a mano che si affacciò sulla scena un clero tridentino, formato nei seminari, consapevole del proprio ruolo sacerdotale. Nell'archivio del santuario è conservato un voluminoso fascicolo circa la causa sostenuta dalla confraternita contro il pievano don Benedetto Bicci, dal 1704 al 1715; in breve il parroco chiedeva di poter esercitare nel santuario tutte le funzioni «nella forma medesima che userebbe nella sua parrocchia», di ottenere «la preminenza in ciascuna funzione e servizio» e inoltre di esercitare una responsabilità nell'amministrazione del patrimonio del santuario⁵⁵. La difesa della confraternita fece leva sui privilegi, di cui aveva goduto nei lontani anni di avvio, appoggiandosi sull'autorità dei pontefici e sulla legittimità delle immunità concesse dai vescovi e dai precedenti parroci.

Non è tuttavia un conflitto tra società laica e società religiosa: in un regime non ancora diviso dal dualismo Stato-Chiesa le zone di attrito erano determinate dai modi diversi di interpretare la cooperazione necessaria delle due autorità, dalla necessità di tutelare la propria immagine e il proprio ruolo sulla scena dei pubblici cerimoniali⁵⁶. Del resto la crescita del patrimonio economico del santuario fu veramente impressionante; oltre a case e terreni, tra Sei e Settecento, all'interno della chiesa furono istituite ben cinque cappelle: la cappella Amatucci, fondata in virtù del testamento che nel 1611 fece il monaco camaldolese Ercolano Amatucci e che prevedeva di attribuire al cappellano, nominato dalla confraternita, anche la responsabilità della scuola della Dottrina Cristiana; la cappella Serafini, istituita con atto notarile del 1671 da Pietro Serafini; la prima cappella Pinozzi, istituita da don Ercolano Pinozzi con testamento del 1712; la seconda cappella Pinozzi, istituita con atto redatto nella cancelleria ecclesiastica nell'anno 1747 dal minore osservante Antonio Pinozzi ed infine la cosiddetta «Cappella Sopranumeraria», istituita per volontà dei confratelli per soddisfare alcuni pesi collegati a lasciti e pie disposizioni a favore della stessa confraternita⁵⁷.

A questo elenco, in una realtà di pluralismo confraternale, quale appare questa esaminata, si devono aggiungere i benefici eretti nella chiesa della confraternita del SS. Sacramento, in particolare la cappella Fabbri e la cappella Toni (1657); emerge

55. ACMSM, *Posizioni antiche*, 86/1, *Documenti riguardami la causa sostenuta contro il sig. Pievoano D. Benedetto Bicci*, 3 gennaio 1700-27 marzo 1715.

56. Zardin, *Tra chiesa e società laica*, cit, p. 388-389.

57. ACMSM, *Posizioni moderne*, 93/1, *Due documenti sulla riunione delle Cappelle*, 13 maggio 1855.

un'offerta di impieghi ecclesiastici assai generosa e, ma non è questa la sede, si dovrebbe analizzare se tale offerta di impieghi e benefici sia stata da stimolo per abbracciare la vita chiericale oppure, viceversa, se è stata l'abbondanza di clero ad aver incentivato l'istituzione di benefici per impiegarlo⁵⁸. L'apice dello splendore per la confraternita e il suo santuario furono probabilmente gli anni Venti del secolo XVIII, allorché dal priore e dai fratelli venne deliberato di dare alle stampe una celebrativa e sintetica storia del santuario, dedicata al cardinale Pietro Ottoboni, della famiglia pontificia di Alessandro VIII (1689-1691), a quel tempo protettore della confraternita. Dal testo si ricava che la chiesa era allora «continuamente ufiziata da numero sette cappellani, oltre a i quali vi è ancora un chierico che ha il peso di servire e di aver cura e custodia di detta chiesa»⁵⁹; i cappellani, parte stipendiati da privati e parte con le entrate del santuario, erano tenuti «a cantar messe solenni, vesperi e compiete in coro a debiti tempi essendo in detta chiesa [...] un organo»⁶⁰. Le ricorrenze solenni, durante le quali era impiegato l'organo, erano l'8 settembre, giorno della Natività di Maria, una festa che si celebrava «con molta magnificenza e splendore [...] onorata [...] con la celebrazione di moltissime messe» alle quali assisteva «un'infinità di popolo»; era il giorno in cui si apriva la fiera che richiamava dai paesi limitrofi una moltitudine di persone, le quali tutte, il giorno successivo, partecipavano devotamente all'«Ufizio in suffragio delle povere anime purganti, intervenendovi ogni anno per l'ordinario a celebrare il Santo Sacrificio della Messa per propria loro divozione sessanta ed alle volte ancora più sacerdoti»⁶¹. Altro appuntamento solenne era la seconda festa di Pentecoste: per l'occasione, dai paesi confinanti partivano processioni che convergevano presso il santuario recando «doni e splendidi regali in segno di vassallaggio a questa sovrana Signora dell'Universo, ad effetto di sempre più arricchire e rendere più adorna la residenza della di Lei prodigiosissima Immagine»⁶².

Ma, accanto alle feste previste nel calendario liturgico, non mancavano occasioni straordinarie, sollecitate dalle numerose indulgenze che si potevano lucrare

58. M. Lupi, *Il clero a Perugia durante l'episcopato di Gioacchino Pecci (1846- 1878) tra Stato Pontificio e Stato unitario*, Herder Editrice, Roma, 1998, p. 19. L'autrice sottolinea che la tesi storiografica della domanda e dell'offerta elaborata per spiegare il reclutamento sacerdotale avvenuto in età moderna non sembra utilizzabile per l'Ottocento allorché entrano in gioco fattori molto più complessi e le variabili sono assai più numerose. L'analisi dei dati ha permesso di verificare che dal 1848 all'Unità nelle parrocchie più feconde di vocazioni non era eretto alcun beneficio non curato mentre dove l'offerta era notevole, come a Castel Rigone, non risulta alcun sacerdote, ivi.

59. *Ragguaglio intorno*, cit., p. 26.

60. *Ibidem*.

61. *Ivi*, p. 25.

62. *Ibidem*. Si veda anche in ACMSM, *Documenti di amministrazione*, 233/3, *Registro d'introito di questue delle 4 prioranze per la festa del Santissimo Crocifisso del 4 giugno 1827*. All'interno del registro sono conservati quattro libretti utilizzati per annotare «i ricavati delle questue».

visitando il santuario oppure dai momenti congiunturali poco favorevoli. Un appuntamento particolarmente sentito era la festa che ogni venticinque anni veniva celebrata in onore del Crocifisso; a tale scopo veniva creato un apposito comitato, presieduto da un priore, emanazione della confraternita, che aveva il compito, approssimandosi l'evento, di incaricare idonei soggetti da impiegare nella questua; per le celebrazioni previste per il 1804, l'allora priore delegato, Luigi Santini, in occasione dell'assemblea annuale, rese partecipi i confratelli del fatto che, pur avendo avviato la raccolta di elemosine dal 1794, aveva percepito dai questuanti solamente la somma di 273 scudi; gli anni di fine secolo certamente erano stati assai difficili e tuttavia per organizzare la festa «con quella decenza che indispensabilmente si richiede [...] nelle presenti critiche e calamitose circostanze», era necessario aggiungere almeno altri 100 scudi, «a scanso – aggiunge il priore – di una vergognosa critica»⁶³. Altre volte i confratelli furono costretti a sostenere, attraverso prestiti personali, le spese per allestire la festa del Crocifisso: era in gioco la 'gerarchia del prestigio', il ruolo stesso della confraternita sulla scena dei pubblici cerimoniali e scatta una difesa di tipo corporativo, basata cioè sul diretto contributo dei confratelli, forse anche questo un elemento che rivela tracce della tradizione disciplinata⁶⁴.

L'esperienza della confraternita appare segnata anche da un carattere fortemente societario; oltre a continuare a gestire il piccolo ospedale, «sempre aperto per beneficio e comodo de i poveri viandanti e forestieri», stipendiando allo scopo uno «spedalario», ogni anno distribuiva sussidi dotali, pane e altri alimenti ai poveri, almeno nei giorni del Venerdì Santo, di s. Antonio Abate, di s. Sebastiano; erano appuntamenti assai conosciuti e frequentati, che nemmeno nei momenti di più forte criticità vennero cancellati⁶⁵. Naturalmente anche durante l'anno, in oc-

63. I cento scudi vennero reperiti attraverso una sottoscrizione tra i confratelli, ACMSM, *Libri dei partiti*, 22, *Libro de Partiti della Venerabile Confraternita della Madonna de i miracoli di Castel Rigone*, c. 43rv, 7 giugno 1803.

64. Ivi, c. 58v, 22 febbraio 1818; sempre per dimostrare la volontà di mantenere inalterata la gerarchia del prestigio, cfr. ivi, *Posizioni antiche*, 78/3, *Decreti in sacra visita*, 24 maggio 1827.

65. Nell'adunanza del 19 marzo 1764, i confratelli esprimono riserve circa l'opportunità, suggerita dai magistrati perugini, di sostituire la tradizionale elemosina di pane del Venerdì Santo con la distribuzione di denaro: «Gli Officiali e Fratelli della V.bile Compagnia della SS. Vergine detta de Miracoli [...] riverentemente espongono che sentirsi proibita la distribuzione dell'elemosina solita a farsi in pane dalla istessa V.bile Compagnia per la ricorrenza del Venerdì S. precedente la prossima S. Pasqua di Resurrezione i poveri ed i popoli a detto luogo circonvicini (h)anno cominciato a fare dello schiamazzo e può fondatamente temersi che in detto giorno del Venerdì S. futuro nascano degli inconvenienti contro la stessa V.bile Compagnia e suoi Officiali e Fratelli [...] onde ricorrono alla paterna sua clemenza perché si degni o permettere alla stessa V.bile Compagnia di distribuire la solita elemosina in pane o pure provvedere in altra forma che crederà più espediente all'indennità di detta V.bile Confraternita e suoi Officiali e liberare il povero luogo di C. Rigone dagli assalti che temono ricevere dal Popolo», ACMSM, *Libri dei partiti*, 22, *Libro de Partiti*, cit., 19 marzo 1764.

casione delle cerimonie più importanti, per sottolineare l'intreccio tra simbologia eucaristica e identità collettiva, i confratelli promuovevano piccoli riti conviviali; essi assumevano, in realtà, carattere di aperta socialità e per questo, più volte, i priori della confraternita vennero richiamati dalle autorità a ridurre tali riti⁶⁶. Non è un caso che proprio la pubblicazione di un decreto delle autorità repubblicane, nella primavera del 1798, che proibiva l'attività della questua, emanato per impedire una incontrollata mobilità nelle campagne, ma che di fatto venne a impedire la tradizionale forma di raccolta di oblazioni, messa in atto dai priori della compagnia per far fronte a esigenze di culto o di carità, fu all'origine dell'insorgenza popolare antifrancese, che ebbe come epicentro proprio Castel Rigone.

La sommossa ebbe inizio il 22 aprile 1798 e, al suono delle campane del santuario, si dilatò in tutti i centri vicini; la data dell'insurrezione appare significativa, precede infatti di soli tre giorni la consueta assemblea generale della confraternita, convocata tutti gli anni il 25 aprile, giorno di s. Marco⁶⁷. L'esperienza associativa venne ad assumere allora i caratteri di un fenomeno di massa; esisteva intorno alla confraternita un consenso popolare in grado di porla nella condizione di tutelare, anche in condizioni difficili, il patrimonio accumulato nei secoli; così, proprio durante l'esperienza della Repubblica Romana, i confratelli non esitarono ad assegnare in affitto tutti i beni rustici della confraternita a Guerriero Guerrieri, notevole locale, esponente di punta del movimento democratico-repubblicano⁶⁸, ma anche componente della famiglia che quasi ininterrottamente aveva gestito, sul filo delle generazioni, per quasi tutto il Settecento, la Confraternita⁶⁹; salvo poi, passata la tempesta, richiedere la disdetta dell'affitto «a costo di qualche sacrificio, per giusti nostri motivi»⁷⁰. Tra il contesto comunitario, l'esperienza confraternale e il santuario sembra instaurarsi, col tempo, una perfetta osmosi che, accettando le gerarchie prodotte dal mutamento politico-sociale, assicura alla compagnia la sopravvivenza

66. Ivi, c. 53r, 17 luglio 1803; un decreto del vescovo di Perugia, Alessandro Maria Odoardi, al paragrafo IX, intimava: «In occasione delle due feste di Pentecoste e settembre la sera della Vigilia non si dia per le Fiaccole alcuna sorta di refezione, anzi la casa e cantina della Fraternita stiano chiuse e prevedendosi che per tale provvidenza niuno farà le Fiaccole si autorizza il Si. Economo a fare i Fuochi dalla Croce di Poggio Martino alla Chiesa e contigua Piazza e così supplire alla spesa delle Fiaccole». Ancora nel 1822 venne deliberato di ridurre le «refezioni» a sole quattro processioni: s. Marco, prima di luglio, Ascensione e s. Antonio, ma un anno dopo, nella riunione del 2 giugno, venne deciso di ripristinare le solite «refezioni» durante le processioni, ivi, c. 64v e c. 66r.

67. C. Minciotti Tsoukas, *I «Torbidi del Trasimeno»*. *Analisi di una rivolta*, Franco Angeli, Milano, 1988. Don Raffaele Cerboni, cappellano del santuario, ritenuto uno dei responsabili della sommossa, «per giusti giudizi di Dio» venne fucilato, ACMSM, *Libri dei partiti*, 22, *Libro de Partiti*, cit., c. 35r, 25 aprile 1799.

68. Minciotti Tsoukas, *I «Torbidi del Trasimeno»*, cit., pp. 147-181.

69. Cfr. in ACMSM, *Libri dei partiti*, 2 1, *L. dei partiti 1700*, 29 ottobre 1705-5 marzo 1762.

70. Ivi, 22, *Libro de Partiti*, cit., c. 41v, 2 maggio 1802.

e il consolidamento del prestigio popolare; una rilevanza che gli consente di far fronte anche alla volontà regolatrice e livellatrice dell'autorità vescovile.

Così nel 1768 i confratelli dichiarano al vescovo di aderire all'invito di licenziare due cappellani del santuario, molto stimati dai fedeli, e di assumere al loro posto due padri gesuiti portoghesi, solo se la richiesta fosse stata trasmessa direttamente dal Papa⁷¹; stessa reazione nei confronti di mons. Carlo Filesio Cittadini, vescovo di Perugia dal 1818 al 1845, rigido conservatore, tutto impegnato negli anni del suo episcopato a ripristinare il prestigio e l'autorevolezza della Chiesa e soprattutto a far convergere sotto l'autorità episcopale tutte le istituzioni ecclesiastiche⁷², allorché, dopo ben due visite pastorali, nel 1828, intimò ai confratelli di rinnovare le Costituzioni, «ravvisando che per la loro antichità, non meno che per la varietà de tempi non possono essere in qualche parte adattate e degne sono di qualche modificazione»⁷³. In effetti le *Costituzioni e Capitoli della Confraternita* risalivano al 1634⁷⁴ e se pure il vescovo Cittadini esortava i confratelli a non «dipartirsi dagli antichi», in realtà imponeva non solo la ratifica vescovile delle nuove costituzioni, ma anche

71. Ivi, *Posizioni antiche*, 78/3, *Decreti in sacra visita*, 16 ottobre 1768. «A tale improvvisa proposta i Fratelli di detta Compagnia restarono non poco sorpresi da meraviglia, essendo ai medesimi ben noto che il Rev. Sign. Don Francesco Sanfranceschi fin dall'anno 1753 e il Rev. Sign. Don Domenico Ricci fino dall'anno 1757 fino al presente giorno prestatò (h)anno un puntuale e esatto servizio a questa nostra chiesa che sempre stati sono al popolo esemplarissimi, assidui al Tribunale di penitenza, assistenti agl'infermi, non solo al popolo di questo Castello, ma anche a curati circconvicini [...] Sembra cosa strana il licenziare i sudetti cappellani». Si aprì un'ampia discussione e alla fine i confratelli decisero di «licenziare» i due cappellani «qual ora fosse stato ordine di sua Santità». Probabilmente da Roma giunse il beneplacito e allora i confratelli accettarono di sostituire i due «benemeriti sacerdoti borghesi» e di eleggere per cappellani del santuario i due padri gesuiti, non senza specificare però, in una lettera al vescovo – che «per il decoro e maggior vantaggio di questo nostro santuario di far sì che venendo detti Padri gesuiti si contentino delli seguenti capitoli cioè che venendo il nostro degnissimo Sig. Piovano ad officiare gratis questa nostra Chiesa seguasi ad avergli e usargli quelle convenienze e preminenze che a si degno pastore come agl'altri per mera convenienza si convengono. Che per togliere ogni motivo di disturbo tra cappellani in ogni funzione che facciasi o dentro o fuori della nostra Chiesa, nei posti e preminenze si abbia ad osservare l'ordine di anzianità. Che i detti padri gesuiti nulla di più possino pretendere dalla Chiesa che quanto è costume di darsi agl'altri cappellani. Che non si pregiudichi a diritti di detta Confraternita. Che finalmente tanto i detti padri gesuiti quanto gli altri soggiacino a quei risentimenti e risoluzioni che possa fare la Confraternita se mai negligenti fossero o nelle funzioni sagre o in altro Ufficio come di maestro publico».

72. Lupi, *Il clero a Perugia*, cit., p. 5.

73. ACMSM, *Posizioni antiche*, 7812, *Decreti in sacra visita, suppliche e concessioni*, 18 maggio 1828.

74. *Costituzioni e capitoli della Confraternita della Madonna de' Miracoli e Gonfalone di Castel Rigone Diocesi di Perugia*, Per Angelo Bartoli Stampatore Episcopale, In Perugia, 1634. In Archivio è rimasto solo un frammento di questa edizione e il testo, pubblicato in appendice al volume *L'Archivio della Confraternita*, cit., è una trascrizione dei primi del Novecento.

la presenza di un deputato ecclesiastico alle riunioni della confraternita⁷⁵. Ne nacque un lungo contenzioso⁷⁶, che rese i rapporti tra autorità vescovile e confraternita assai tesi: se da una parte il vescovo negò l'autorizzazione all'impiego di «una scelta musica e banda istromentale» in occasione della processione con il «miracolosissimo Crocifisso», ribadendo che i «divini uffici» dovevano celebrarsi «semplicemente col canto gregoriano»⁷⁷; dall'altra i confratelli si rifiutarono di prestare teli e altro prezioso materiale, appartenente al santuario, «per fare il trono al S. Padre Gregorio XVI», in occasione della sua visita a Perugia⁷⁸.

Anche in queste circostanze prevalgono nella confraternita atteggiamenti che portano ad assumere una responsabilità in proprio pure nel campo religioso; senza insistere, in modo inopportuno, sulla sopravvivenza del modello disciplinato, tuttavia, provocatoriamente, si potrebbe affermare che piuttosto che di processo di disciplinamento sociale post-tridentino, nel caso specifico esaminato, senza la pretesa di rappresentare nemmeno tutta la multiforme complessità delle diocesi dell'Umbria, sia lecito parlare piuttosto di 'società disciplinizzata'.

Se il successo delle confraternite in età moderna è certamente da radicare nella loro capacità di immergersi, attraverso la devozione e l'amministrazione del culto, ben dentro al corpo dei fedeli, il legame stretto che si viene a instaurare con un santuario, luogo privilegiato per la ricerca di sicurezze materiali, di garanzie ultraterrene e simbolo stesso della sociabilità, attraverso la condivisione di suffragi e indulgenze, sembra assicurare uno speciale connubio. Il legame tra confraternita e santuario mostra insomma di essere in grado di ridurre la distanza tra le tendenze dualistiche del codice espressivo della pietà moderna; il riflusso verso forme intimistiche e private è bilanciato dal radicamento della religione nella logica dei bisogni e nel tessuto umano-relazionale, che resta senza dubbio l'espressione più convincente e duratura del cattolicesimo dell'età moderna.

75. ACMSM, *Posizioni antiche*, 78/2, *Decreti in sacra visita, suppliche e concessioni*, 18 maggio 1828.

76. Cfr. ivi, *Posizioni antiche*, 7815, *Carte relative alle sacre visite apostoliche effettuate a Castel Rigone dal vescovo di Perugia mons. Carlo Filesio Cittadini*; il fascicolo contiene *Opposizioni fatte dal Priore Ercolano Mari al decreto dell'Ill.mo Rev.mo Monsignore Carlo Filesio Cittadini per l'installazione del Deputato Ecclesiastico*. 1827.

77. Ivi, 78/3, *Decreti in sacra visita*, 24 maggio 1827.

78. Ivi, *Libri dei partiti*, 23, *Libro in cui si registreranno le risoluzioni ed i partiti che si faranno nelle Congregazioni dai Confratelli della Compagnia*, c. 9v, 12 settembre 1841.

4. Chiesa cattolica e interculturalismo. La missione dei Frati Minori Cappuccini dell'Umbria in Amazzonia (1909-2009)

Per comprendere fino in fondo lo sforzo di evangelizzazione e l'attività pastorale e caritativa dei Frati Minori Cappuccini dell'Umbria, che ormai da cento anni governano la «Chiesa sul fiume», come appunto viene chiamata la diocesi dell'Alto Solimões, in Amazzonia, non è inutile delineare il quadro della chiesa latinoamericana all'inizio del Novecento. È noto che la rottura dell'ordine coloniale, entro il 1824 il dominio spagnolo sul continente sud americano praticamente può dirsi finito, provocò un radicale e violento processo di disarticolazione e di smembramento della chiesa latinoamericana: i seminari vennero chiusi, le ordinazioni sacerdotali sospese, le chiese saccheggiate¹. Un dato riassume e illustra la dimensione quantitativa di questo radicale decadimento: dei 6 arcivescovi e dei 32 vescovi che componevano la gerarchia cattolica all'inizio della guerra d'indipendenza, nel 1826 erano rimasti in tutta l'America spagnola soltanto un arcivescovo e 9 vescovi².

All'inizio del XX secolo esistevano in America latina 113 circoscrizioni ecclesiastiche, 20 sedi metropolitane e 93 diocesi; a eccezione del Messico e del Brasile, che potevano contare rispettivamente su ben sei e due arcidiocesi, la maggioranza dei paesi disponeva al massimo di una sede metropolitana.

Non vi era circoscrizione ecclesiastica al di sotto dei 200.000 chilometri quadrati. Molte diocesi avevano larga parte del proprio territorio in zone ancora largamente inesplorate³.

1. Per un quadro generale della chiesa in America latina, dalla riorganizzazione operata da Gregorio XVI al Concilio Vaticano II, cfr. J. A. Meyer, *L'America Latina*, in J. Gadille, J. M. Mayeur (a cura di), *Storia del Cristianesimo. Religione-Politica-Cultura*, vol. 11, *Liberalismo, industrializzazione, espansione europea (1830-1914)*, Borla-Città Nuova, Roma, 2003, pp. 831-835; inoltre J. Metzler (a cura di), *Dalle missioni alle chiese locali (1846-1965)*, in *Storia della Chiesa*, vol. XXIV, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano), 1990, pp. 552-646; G. Pizzorusso, M. Sanfilippo, *Dagli indiani agli emigranti. L'attenzione della Chiesa romana al Nuovo Mondo, 1492-1908*, Sette Città, Viterbo, 2005 (Archivio Storico dell'emigrazione italiana. Quaderni, 1).

2. G. La Bella, *La Chiesa e il mondo degli altri in America Latina*, in A. Giovagnoli (a cura di), *La Chiesa e le culture. Missioni cattoliche e "scontro di civiltà"*, Angelo Guerini e Associati, Milano, 2005, in particolare p. 56.

3. In Perù si calcolano, alla fine dell'Ottocento, più di 300.000 indios ancora non civilizzati. In Paraguay, la sola diocesi esistente, aveva larghe zone del proprio territorio totalmente sconosciute sia al vescovo che ai preti. In Ecuador e Argentina vi erano più vicariati apostolici che diocesi canonicamente erette. *Ibidem*.

In Brasile la situazione rasentava l'incredibile. Al nord, il paese era diviso in sette diocesi suffraganee della Chiesa metropolitana di Bahia, mentre il sud aveva otto diocesi, più l'arcidiocesi di Rio de Janeiro. In totale 17 sedi, per più di otto milioni di chilometri quadrati. Ciò significa che ogni circoscrizione ecclesiastica aveva un territorio ampio più o meno quanto l'Italia⁴. In America latina era consuetudine, e Leone XIII confermò tale esenzione, che nelle ordinazioni episcopali il prelado consacrante non fosse assistito da altri due vescovi, vista l'impossibilità pratica, il più delle volte, di reperirli⁵.

In genere i vescovi non mancano di ottime qualità e di zelo pastorale, ma secondo la maggior parte delle testimonianze coeve, erano generali senza un esercito. Il problema più grave restava infatti quello del clero. I rapporti e le relazioni inviate a Roma dai vescovi diocesani e da quel ristrettissimo gruppo di nunzi che operava in America Latina, dall'inizio dell'Ottocento, sono costellati di continui richiami al problema del clero. La scarsità del clero era particolarmente drammatica nei paesi territorialmente grandi e con poche diocesi come Brasile o Argentina. La situazione peggiore appare quella brasiliana. Nel 1882, in un rapporto inviato a Roma, si sottolinea come la mancanza del clero comprometteva seriamente la situazione religiosa del paese⁶. Fu Leone XIII il primo papa a rendersi conto delle gravi difficoltà della Chiesa in questo continente, sia di quelle interne, «il rinnovamento pastorale», sia di quelle esterne, ossia le sue relazioni con gli stati e con la più ampia società civile. Le celebrazioni per il quarto centenario della scoperta dell'America, nel 1892, offrirono all'ex vescovo di Perugia la prima pubblica occasione per riflettere sulle conseguenze di quegli avvenimenti e manifestare, nello stesso tempo, le «premure» della Sede Apostolica per le «amatissime popolazio-

4. Nel solo stato del Minas Geraes, una delle province con un territorio grande il doppio rispetto all'Italia, vi erano solo due vescovi. Non erano pochi i vescovi che riconoscevano l'impossibilità di adempiere agli obblighi della visita pastorale. Su 96 rapporti inviati a Roma in occasione delle visite *ad limina*, tra il 1894 e il 1899, solo 26 vescovi dichiarano di aver visitato integralmente il territorio della propria circoscrizione ecclesiastica, ma di non averlo fatto nei tempi stabiliti dalle norme canoniche. Il vescovo di Goyas in Brasile scrive: «Non possiedo una mensa episcopale, né denaro, né reddito. La visita pastorale non può realizzarsi perché muoversi, necessita risorse finanziarie e io non le possiedo». Ivi, p. 57.

5. *Ibidem*. Le notizie sono tratte da: Q. Aldea, E. Cardenas, *Manual de Historia de la Iglesia*, vol. X, *La Iglesia del siglo XX en Espana, Portugal y America latina*, Herder, Barcellona, 1987, p. 473. Si veda inoltre: M. C. De Lima, *Breve Historia da Igreja no Brasil*, Editora Restauro, Rio de Janeiro, 2001.

6. Nel 1900 la diocesi di Parà aveva 68 sacerdoti secolari e 7 religiosi per 487 chiese e cappelle e più di 600.000 fedeli. L'Arcidiocesi di San Salvador de Bahia con più di 2 milioni di fedeli poteva contare su 346 sacerdoti e San Paolo con 1.800.000 fedeli aveva non più di 200 sacerdoti secolari e 50 religiosi. La Bella, *La Chiesa e il mondo degli altri*, cit., p. 59.

ni dell'America Latina» e gli sforzi per promuovere un rinvigorismento della fede cattolica e della Chiesa in quel continente⁷.

A Roma, come sappiamo, il pianeta latinoamericano era un continente largamente sconosciuto. Fu per rispondere a queste lacune che la Santa Sede decise di avviare una vasta indagine ricognitiva; la sintesi di questo ampio lavoro di indagine è raccolta nel voluminoso rapporto del maggio 1894, redatto dalla Sacra Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari⁸. Lo spirito di libertà e di indipendenza, la massiccia immigrazione di europei, che trasferiva nel continente comportamenti morali e sociali pieni di pericoli, l'azione della massoneria, avvertita come un vero stato nello stato, sono i problemi che emergono dal lungo rapporto che, nonostante i limiti, segna il passaggio della cristianità sudamericana dalla marginalità disdegnata alla dignità di continente del futuro e di speranza delle chiese cristiane⁹. Inoltre, a partire dall'ultimo decennio dell'Ottocento, il Brasile conobbe una imponente esplosione demografica, alimentata soprattutto da flussi migratori dall'Europa tanto che, all'inizio del Novecento, si potevano registrare mediamente, per ogni sacerdote, circa 6.852 fedeli¹⁰.

A quel punto l'opera dei religiosi divenne indispensabile, soprattutto nelle aree del nord e del nord-est, sottosviluppate e poco ambite dal clero secolare. Consapevole dei problemi brasiliani, Roma inviò uomini e denaro, facilitò lo sviluppo istituzionale e l'allineamento al modello europeo attraverso la moltiplicazione di diocesi, collegi, seminari, santuari, feste e congressi eucaristici. Si è parlato, per questo periodo, durato secondo alcuni storici, fino al 1960, di «trionfalismo dell'organizzazione»¹¹. Con un clero per metà inviato a formarsi in Europa, per metà importato dall'Europa, questa chiesa proseguì la sua riforma e il suo irrobustimento istituzionale; i rinforzi europei furono considerevoli: Lazzaristi, Redentoristi, Domenicani francesi, Suore di san Giuseppe di Chambéry, Cappuccini francesi e italiani, Salesiani italiani, Carmelitani olandesi, Benedettini belgi e tedeschi, Francescani tedeschi, Gesuiti, raggiunsero le aree più remote e inospitali del continente latinoamericano.

7. Ivi, pp. 62-69. Ma puntuali considerazioni sulle ragioni della particolare attenzione che Leone XIII indirizzò al consolidamento del cattolicesimo latinoamericano in A. M. Pazos, *Objectifs de la diplomatie vaticane dans l'Amérique latine à l'époque de Léon XIII*, in *Le Pontificat de Léon XIII renaissances du Saint-Siège?*, Études réunies par P. Levillain, J. M. Ticchi, École Française de Rome, Rome, 2006, pp. 243-250 (Collection de l'École Française de Rome, 368).

8. Cfr. *Sulle condizioni politico-religiose delle Repubbliche Americane del Centro e del Sud*, Tomo I, Maggio 1894. Il voluminoso rapporto è conservato in Archivio degli Affari Ecclesiastici Straordinari, *America 1894-1895*, p. 61; cit. in La Bella, *La Chiesa e il mondo degli altri*, cit., p. 63, n. 48.

9. *Ibidem*.

10. Meyer, *L'America Latina*, cit., pp. 831-835.

11. *Ibidem*.

È in tale orizzonte che si deve collocare anche l'origine della missione dei Cappuccini umbri in Amazzonia; è da qui che questo saggio prende le mosse, nella consapevolezza del profondo mutamento che, negli ultimi anni, dal punto di vista storiografico, si è verificato nella storia delle missioni cattoliche; una storia che non ha avuto difficoltà a servirsi degli apporti derivanti dalla storia della cultura e delle mentalità o, ancora, dell'antropologia religiosa¹².

Dopo la decisione del capitolo generale del 1884, che deliberò di affidare le varie missioni direttamente alle province, nel 1909, ai Cappuccini umbri venne affidata la missione del Rio Negro, in Brasile¹³.

La città di Manaus venne a trovarsi al centro del processo di evangelizzazione: contava allora circa 10.000 abitanti, ed era punto nevralgico del commercio della gomma; lì c'erano i Cappuccini della provincia milanese che si occupavano della chiesa di S. Sebastiano e di un collegio e da lì, abbastanza regolarmente, visitavano l'Alto Solimões e le città di S. Paulo de Olivença e di Remate de Males; non si recavano invece volentieri nel Rio Negro, che avevano rifiutato ancora una volta nel 1907 per cui allorché questo territorio venne accettato dai Cappuccini dell'Umbria i confratelli milanesi colsero l'occasione per ritirarsi da Manaus e dall'Alto Solimões, giudicando troppo estesa e dispendiosa l'area loro assegnata¹⁴.

Tuttavia il superiore della provincia milanese convenne di lasciare i suoi frati a Manaus finché i missionari umbri non si fossero ambientati. I primi missionari furono: padre Domenico da Gualdo Tadino, lettore di eloquenza e presidente del convento di Todi, che assunse anche la responsabilità della missione, padre Ermenegildo da Foligno e padre Agatangelo da Spoleto, studenti di eloquenza a Todi, insieme al fratello laico f. Martino da Ceglie¹⁵. La missione inizia dunque

12. Su tale rinnovata prospettiva puntuali le riflessioni di A. Giovagnoli, *Universalismo cattolico e missioni Ad Gentes*, in Id. (a cura di), *La Chiesa e le culture*, cit., pp. 15-35. Inoltre: G. Martina, U. Dovero (a cura di), *Il cammino dell'evangelizzazione. Problemi storiografici*, atti del XII convegno di studio dell'Associazione italiana dei professori di storia della chiesa. Palermo, 19-22 settembre 2000, Il Mulino, Bologna, 2001.

13. APCA, *Cronaca della Missione di Rio Negro nel Brasile (America) proposta dalla Sagra Congregazione di Propaganda e dal Rev.mo P. Generale Pacifico da Seggiano [...] alla nostra Provincia Serafica il 5 marzo 1909 ed accettata con lettera del 10 marzo 1909 dal M.R.P. Giulio da Perugia Min.o Prov.le e suo Definitorio Prov.le*, c. 5.

14. Notizie circostanziate in Metodioda Nembro, *I Cappuccini nel Brasile. Missione e Custodia del Maranhão (1892-1956)*, Centro Studi Cappuccini Lombardi, Milano, 1957, in particolare le pp. 236-259. Mi piace ricordare che l'opera si avvale di una qualificata *Introduzione* di padre Ilarino da Milano, uno dei fondatori dell'Istituto di Storia della Facoltà di Magistero dell'Università di Perugia, luogo nel quale molti degli autori dei saggi contenuti in questa miscellanea, e la stessa Maria Cristina Giuntella, hanno cominciato la loro carriera accademica.

15. APCA, *Cronaca della Missione*, cc. 19-20. Inoltre: Francesco da Vicenza, *I missionari cappuccini della Provincia Serafica*, Leonardo da Vinci, Città di Castello, 1931.

con una convivenza con i confratelli milanesi, che pare abbiano sostenuto le spese di alloggio e di sostentamento dei quattro missionari umbri, almeno per un anno, ma anche con il vescovo, non senza imbarazzo perché «è vero che egli è alla mano, anche troppo» scriveva padre Agatangelo il 28 luglio 1909, ma i frati umbri non volevano «acquistare obbligazioni» e soprattutto essere «liberi e indipendenti in tutto e per tutto» nella missione¹⁶. Certo i sentimenti che traspaiono dalle prime lettere sono di sconforto e di delusione: «i miei compagni sono abbattuti, come pure io» – scrive ancora padre Agatangelo – «si sente il cambiamento del clima, i cibi, benché condizionati alla meglio che possano, sono di difficile digestione, e per di più le autorità stesse [...] sembrano [...] indifferenti all'opera apostolica»¹⁷. Queste notizie poco rassicuranti, turbarono non poco il padre provinciale che decise di recarsi a Roma dal padre generale; tra le varie ipotesi avanzate ci furono quelle di coinvolgere nell'impianto della missione il nunzio apostolico in Brasile, oppure di affidarla alla direzione di Propaganda Fide, in modo da avere le risorse necessarie; anche la Segreteria di Stato venne, con una lettera, adeguatamente informata dal padre provinciale¹⁸.

Siamo alla fine di novembre del 1909, forse fu proprio in relazione alle istanze del padre provinciale che venne ritirato il decreto di erezione della Prefettura di Rio Grande, con l'intenzione di integrarlo e aggiungervi, considerata la estrema povertà del Rio Negro, i proventi dell'Alto Solimões e Javari. Come è noto, la situazione divenne chiara solo alla fine di maggio del 1910, allorché uscì il decreto che erigeva la Prefettura Apostolica dell'Alto Solimões affidata ai Cappuccini; «il decreto non dice di quale Provincia ma s'intende siamo noi» – scriveva nell'agosto dello stesso anno padre Ermenegildo al padre provinciale¹⁹. Per il resto tuttavia malumore e irritazione per come la questione era andata a finire; reazioni che furono pacate e quasi di rassegnazione in padre Domenico, ma vivaci ed energiche in padre Ermenegildo, che in una lettera al padre provinciale definì la missione «la più miserabile e terribile del mondo universo» spazio in cui «il paludiamo e la malaria regnano sovrani»²⁰.

16. Le prime lettere di p. Agatangelo al padre provinciale sono trascritte nella *Cronaca della Missione*, cc. 23-24.

17. *Ibidem*.

18. APCA, 103, *Missioni-Varie*, 1, minuta della lettera al Segretario di Stato, s.d. ma probabilmente 25-26 agosto 1909; minuta della lettera del provinciale, padre Giulio da Perugia, a padre Giacomo da Civitella, Spoleto, 2 novembre 1909; lettera di padre Giacomo da Civitella al padre provinciale, Roma, 3 novembre 1909.

19. Una brevissima sintesi del percorso che portò i Cappuccini umbri dalla Prefettura del Rio Negro a quella dell'Alto Solimões è tracciata da C. Bonizzi, *Prelatura del Rio Negro: "rifiuto" o "furto"?*, in *"Continenti"*, 7, 2004, pp. 39-41.

20. Sui primi anni dell'attività missionaria, oltre alla corrispondenza dei missionari con il padre provinciale, conservata in APCA, molto interessanti sono gli opuscoli, che a scopo propagandisti-

Primo Prefetto apostolico doveva essere proprio padre Agatangelo, ma colpito da febbre gialla morì, a soli 27 anni, il 31 luglio 1910; venne allora nominato padre Evangelista da Cefalonia, al quale certamente va il merito di avere fatto transitare la missione dallo spontaneismo pionieristico all'organizzazione e alla pianificazione della medesima. Egli svolse per ben per 27 anni il suo lavoro missionario e morì, all'età di 59 anni, il 31 gennaio 1938²¹.

Nel 1911 il territorio della missione (140.000 Km².) venne diviso in tre aree, con al centro tre epicentri con funzione parrocchiale: S. Paulo de Olivença, Remate de Males e Tonantis; i missionari erano appena tre e giunsero a 12 solo nel 1930. La città al centro del processo di evangelizzazione restò comunque Manaus che divenne anche punto d'appoggio per i viaggi verso l'interno. Nella fase iniziale più che la forza della parola, furono le funzioni religiose, i riti, le cerimonie sacre, gli strumenti più adatti a coinvolgere le popolazioni: canti, gesti rituali e simboli dovevano coinvolgere il popolo e attirarlo nelle chiese.

Un importante bilancio della missione e dell'attività dei missionari resta il documento della prima visita del padre provinciale Michele da Perugia effettuata a partire dalla fine di novembre del 1935²². Fu lo stesso padre provinciale, in un'intervista apparsa su "Voce Serafica" nell'agosto dell'anno 1936, a elencare, con una magniloquenza debitrice dello spirito dei tempi, i risultati positivi di 25 anni di presenza nonché il lavoro ancora da compiere: «Nello spazio di 25 anni» – riferiva padre Michele da Perugia all'intervistatore Poliuto Chiappini –

i nostri fratelli dell'Alto Solimões, sprezzanti dei pericoli e incrollabili nella fede di un avvenire sempre migliore, hanno compiuto dei grandi miracoli. Sotto la paterna guida del Prefetto Apostolico Padre Evangelista da Cefalonia, hanno costruito chiese, scuole, dispensari di medicine, hanno eretto pie associazioni, e fiorenti Circoli di Gioventù Cattolica. I grandi e continui sacrifici sono un po' coronati da felici risultati²³.

Tuttavia, proseguiva: «molto si è fatto [...] molto resta da fare»; ricordava i «caduti sulla breccia», cioè i missionari morti in Alto Solimões, ma subito dopo annunciava la disponibilità di «nuove e giovani energie» che avevano «chiesto

co, scrissero alcuni dei missionari impegnati in Amazonia: Giocondo da Soliera, *Missione di Alto Solimões*, Manuzio, Roma, 1914; Id., *Relatio Missionis Alti-Solimões*, in "Analecta Ordinis Min. Cappuccinorum", vol. XXI, 1915, pp. 120-123; Giuseppe da Leonessa, *Missione di Alto Solimões*, Cooperativa Tipografica Manuzio, Roma, 1913.

21. Evangelista da Cefalonia, *Missione di Alto Solimões affidata ai minori cappuccini umbri*, Manuzio, Roma, 1915; Id., *Relatio missionis Alti- Solimões*, in "Analecta Ordinis Min. Cappuccinorum", XXIX, 1913, pp. 165-171.

22. Un'ampia sintesi della prima visita effettuata in Amazonia dal padre provinciale in: *I Cappuccini umbri in Amazonia. 75 anni di presenza*, Edizioni Frate Indovino, Perugia, 1985.

23. P. Chiappini, *I pionieri del cristianesimo e della civiltà*, in "Voce Serafica", 16, 1936, n. 8, p. 117.

l'onore di partire»; confermava la volontà di procedere all'esplorazione di tutto il territorio compreso nella missione e per raggiungere l'obiettivo riteneva indispensabile promuovere la conoscenza della missione attraverso opuscoli di carattere popolare, giornali, conferenze e proiezioni «in tutti i centri dell'Umbria e anche nei piccoli comuni e perfino nelle borgate». Non manca nell'intervista una presa di coscienza della necessità di utilizzare le più moderne tecnologie per gli scopi della missione ed ecco allora auspicare l'acquisto di un aeroplano, «che i miei confratelli ardentemente desiderano» – dichiarò padre Michele – «per esplorare le vaste e impenetrabili foreste dell'Amazzonia»²⁴.

Dalla breve intervista, come del resto dalle relazioni dei missionari, emerge manifestamente che il metodo pastorale usato, e questo fino alle soglie del Concilio Vaticano II, era quello che con un termine portoghese viene definito *desobriga* (letteralmente sciogliersi dall'obbligo di qualcosa); non si trattava certo di evangelizzazione, piuttosto di un modo per entrare in contatto con le popolazioni indigene, conoscerle e amministrare loro i sacramenti.

Appare una concezione dell'evangelizzazione che si identifica con una 'pastorale dei sacramenti' e in particolare con la regolarizzazione della condizione coniugale, giudicata prioritaria per intraprendere qualsiasi azione sistematica che conducesse alla piena e matura adesione alla fede cattolica. Non si può non vedere come, almeno in questa fase, prevalga, piuttosto che l'approccio interculturale, un etnocentrismo intellettuale che gli antropologi hanno definito come 'incivilimento dei barbari'; 'civilizzazione', in effetti, è il termine più adoperato per indicare la comunicazione del Vangelo e le attività di apostolato: una concezione che porta alla necessità di distruggere ciò che si ritiene errato secondo i parametri della cultura considerata superiore, in nome di una superiorità intellettuale e morale che giustifica tali atti. L'etnocentrismo era la categoria usata per spiegare le modalità di incontro tra i missionari e gli indios e spesso generava un etnocentrismo indigeno come risposta alla presenza di una cultura estranea, una difesa rispetto a ciò che non poteva essere controllato²⁵.

Un esempio di tale concezione è una relazione del padre Venceslao da Spoleto che nel marzo del 1935, nell'esporre le difficoltà dell'apostolato, divideva gli indios dell'Alto Solimões in «semi-civilizzati e puri selvaggi» e mentre i primi si dimostravano sempre «pronti e obbedienti», avevano fatto battezzare i propri figli e vivevano in legittimo matrimonio, i secondi erano considerati puri selvaggi; alcuni di loro, in particolare quelli localizzati nei pressi delle sponde del fiume

24. *Ibidem*.

25. E. Tiacci, *Amazzonia chiama Umbria. La pastorale liturgica in Amazzonia*, Porziuncola, Assisi, 1990; Id., *Dalla canoa al motore. Vita dei missionari cappuccini umbri in Amazzonia*, Porziuncola, Assisi, 1987.

Quixito, si presentavano sempre «in perfetta veste adamitica e» – afferma padre Venceslao – «come i nostri butteri sono sempre accompagnati da temibili cani per difesa propria e del gregge, così questi indi sono sempre seguiti da animali da loro ammansiti come agnellini»²⁶.

Tuttavia, i primi 28 anni di presenza in Alto Solimões non furono solo anni di «missioni itineranti» e di «pastorale dei sacramenti», ma anche di opere: residenze missionarie, collegi, scuole diurne e serali ma pure di ricamo e cucito e perfino di musica²⁷. Con la morte di padre Evangelista, il nuovo prefetto apostolico fu padre Tommaso da Marcellano giunto in Brasile, insieme al padre provinciale, in occasione della prima visita alla missione; egli scomparve tragicamente, a soli 41 anni, in un naufragio, il 2 agosto del 1945. Considerando l'affetto e la devozione con cui era ricordato dagli indigeni, in lui, padre Fedele da Alviano, in un ricordo scritto per «Voce Serafica» nell'anno 1949, vedeva addirittura «bagliori di santità»²⁸.

Un dato pare emergere in questo periodo che va dalla fine degli anni Trenta alla vigilia del Concilio: dalle relazioni e dalle lettere affiora un nuovo interesse, più approfondito, per i costumi e le tradizioni locali. La descrizione della vita quotidiana degli indios, l'interpretazione dei loro riti, delle loro feste, uno sforzo in sostanza di comprendere la loro struttura sociale. Tra i missionari che maggiormente si dedicarono al contatto con gli indios, in particolare con i Tikunas, va ricordato senz'altro padre Fedele da Alviano, giunto in Brasile nel 1926, parroco a S. Paulo de Olivença, centro dal quale intraprese numerose «desobrigas» per conoscere ed evangelizzare i Tikunas. Per superare le difficoltà di comunicazione e intraprendere meglio l'opera di catechesi, padre Fedele ideò anche una grammatica e un dizionario della lingua tikuna che, nel 1945, divennero volume pubblicato dall'Istituto storico-geografico nazionale del Brasile²⁹.

Certamente ci si muove ancora in una prospettiva fortemente 'eurocentrica', nel senso che, anche il dizionario e la grammatica, restano un tentativo di inglobare la cultura indigena in quella europea; per esempio, padre Fedele usa strutture grammaticali e lessicali tipicamente europee, ma non si può tacere il fatto che

26. Venceslao da Spoleto, *Dalla prima linea della nostra missione*, in «Voce Serafica», 15, 1935, n. 3, p. 42.

27. I Cappuccini umbri in *Amazzonia*, cit. Inoltre una sintesi dell'attività pastorale e caritativo-assistenziale dei Cappuccini umbri in: E. Margaritelli, *Tra i fiumi e le foreste dell'inferno verde*, Pontificio Istituto Missioni Estere, Milano, 1933; Raniero da Gualdo Tadino, *Relazione alla Provincia sulla Custodia dell'Amazonas dopo la S. Visita*, Porziuncola, Assisi, 1957; E. Picucci, *Missionari all'inferno*, Edizioni Frate Indovino, Perugia, 1982.

28. Cfr. Fedele d'Alviano, *Bagliori di santità dal sepolcro di un missionario*, in «Voce Serafica», 28, 1949, n. 3.

29. L. Canonici, *Padre Fedele: l'apostolo dei Tikunas*, in «Voce Serafica», 21, 1980; Fedele d'Alviano, *Gramática dicionário, verbos e frases e vocabulário prático da língua dos índios Tikunas*, in «Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro», 183, 1944.

quelli sono anni in cui si assiste a un sincero sforzo di comprendere la civiltà e la cultura degli indigeni, superando, di conseguenza, alcuni giudizi negativi che avevano coinvolto la sfera morale e comportamentale degli indios. Ci fu un impegno anche a divulgare la cultura materiale e l'artigianato indios, portando in occasione di mostre ed esposizioni manufatti e prodotti in Europa, come avvenne, per esempio, in occasione della esposizione del 1949 a Roma il cui materiale sarà alla base della fondazione del museo permanente di Assisi³⁰.

Nel 1950 la Prefettura venne elevata a *Prelatura Nullius*, che comportò la nomina del primo amministratore apostolico e successivamente, nel 1952, la nomina di padre Venceslao Ponti, dal 1947 Prefetto apostolico, a vescovo della Prelatura. Già da diversi anni, in realtà, la Nunziatura di Rio, si occupava del problema poiché non vedeva di buon occhio le prefetture apostoliche in una realtà vastissima come quella brasiliana; un punto di vista condiviso anche dall'Episcopato brasiliano e dal governo e, infatti, tale convergenza di vedute aveva già portato, qualche tempo prima, alla trasformazione della prefettura di Tefé in Prelazia «Nullius»³¹.

Tale cambiamento, forse, fu anche ripercussione del dibattito intorno a un nuovo assetto politico-amministrativo da attribuire all'Alto Solimões che, proprio a partire dal 1950, venne avviato; infatti la regione, con i suoi 30.000 abitanti, pur restando all'interno dello Stato dell'Amazonas doveva entrare direttamente sotto la giurisdizione del Governo federale di Rio de Janeiro. Una decisione che tendeva ad assicurare maggiori possibilità di controllo, da parte del Governo federale, di un'area così delicata, posta ai confini con Perù e Colombia, della vastissima repubblica brasiliana. Del resto molti altri territori, negli anni precedenti, erano stati «federalizzati» (Rio Branco, evangelizzato dai Missionari della Consolata di Torino, Porto Velho, limitrofo alla Bolivia e al Mato Grosso, dove erano presenti i missionari salesiani), con indubbi vantaggi dal punto di vista politico e amministrativo; il mutamento portava infatti non solo a una riorganizzazione delle circoscrizioni amministrative, ma anche a un intervento più deciso del governo centrale nei settori dell'istruzione elementare, dell'economia e della sanità. Inoltre si rafforzava la rappresentanza territoriale nelle due Camere federali a Rio con conseguenti maggiori possibilità di intervento da parte dei rappresentanti eletti dal popolo in difesa degli interessi della regione.

La *Prelatura Nullius*, giuridicamente equivaleva a una diocesi 'in fieri' e, di conseguenza, comportava la nomina dell'amministratore apostolico a vescovo. Fu ciò

30. Fredegando d'Anversa, *Il museo francescano dei frati minori cappuccini in Assisi. Discorso inaugurale*, Curia Gen. FF. Minori Cappuccini, Roma, 1929; notizie sull'origine anche in: L. Matarazzi, *Guida al museo degli Indios dell'Amazzonia*, Assisi s.d.; *Museo missionario dei Cappuccini umbri*, Porziuncola, Assisi, 1990.

31. *I Cappuccini umbri in Amazzonia*, cit., p. 75.

che avvenne anche nell'Alto Solimões con la nomina, nel 1952 di mon. Ponti. Padre Venceslao aveva svolto il noviziato ad Amelia dove, nel 1898, aveva emesso anche la professione semplice; studiò poi nel liceo di Montefalco, dove professò solennemente nel 1902, per essere infine ordinato sacerdote a Foligno il 23 dicembre 1905. Frequentò i corsi di teologia a Spoleto e di eloquenza a Todi dedicandosi poi, fino allo scoppio della prima guerra mondiale, alla predicazione nelle missioni al popolo; entrata in guerra l'Italia, divenne cappellano militare e fu pure decorato con medaglia d'argento e croce al valore per passare, al termine delle ostilità, nel convento di Gualdo dove divenne direttore del Collegio. Il 26 dicembre 1919, insieme ad altri cinque compagni partì per il Brasile e si stabilì a S. Paulo de Olivença, nel cuore della missione, dove istituì il Collegio di Nostra Signora Assunta. Da S. Paulo, dopo un breve soggiorno a Manaus, per motivi di salute, si ammalò infatti di malaria, passò, nel giugno del 1925, a Remate di Males, definita allora, proprio per il pessimo clima «cimitero dei vivi»³². Qui ricostruì la cappella e restaurò la casa parrocchiale divenendo anche temporaneamente parroco di S. Maria dei Rimedi. Nel 1930 divenne parroco di S. Sebastiano a Manaus e curò particolarmente il santuario di Villa Municipale. A partire dal 1938 ricoprì l'incarico di Vicario generale della diocesi di Manaus, l'anno successivo divenne superiore regolare della Missione, carica che ricoprì fino al primo febbraio 1947 allorché venne nominato Prefetto Apostolico. Il costante impegno per costruire, restaurare e ornare gli edifici sacri della missione non gli impedì una solerte attività di evangelizzazione e le cronache della missione ricordano il suo drammatico incontro con la tribù dei Caribos, indios «terribili», ancora «assolutamente primitivi» e dalle cui insidie poté sottrarsi solo, riferiscono le cronache, «con visibile intervento della divina Provvidenza»³³. Breve fu il suo episcopato, mons. Venceslao Nazareno Ponti infatti, all'età di settanta anni, morì nella residenza di Manaus, il 28 giugno 1952. Si dovette attendere quasi un anno per la nomina del nuovo Amministratore apostolico che giunse infatti solo nel marzo del 1953: la scelta cadde su padre Cesario da Colognola, cappuccino milanese, che lavorava fin dal 1930 nella Custodia del Maranhão. Due anni più tardi, il 9 maggio 1955, Pio XII nominava padre Cesario vescovo titolare di Achirao e Prelato della *Prelatura Nullius* dell'Alto Solimões. La sua consacrazione avvenne in Italia, a Milano, ad opera del cardinal Montini, allora arcivescovo di Milano e futuro papa con il nome di Paolo VI. Mons. Cesario Minali, ricoprì tale incarico fino al 1958, anno in cui venne inviato nel Maranhão per istituire la Prelatura di Carolina ed esserne il primo vescovo³⁴.

32. APCA, 102, *Missioni-Relazioni annuali e quinquennali, 1921-1938*, 2, 1925, Roma, 28 dicembre 1925.

33. *Il primo vescovo della nostra Missione: mons. Venceslao Ponti da Spoleto*, in "Voce Serafica", 31 giugno 1952.

34. *I Cappuccini umbri in Amazzonia*, pp. 77-80.

Per avere solo un'idea della complessità che aveva ormai assunto la conduzione della missione basta leggere la relazione della visita che nel 1957 il padre provinciale Raniero da Gualdo Tadino fece alla Prelatura, oppure la relazione del 1959 di padre Michelangelo, custode³⁵. Sono ormai presenti e radicati circoli cattolici, associazioni laicali, senza dimenticare che nel 1939, presso la chiesa della Beata Vergine della Candelaria a Rio de Janeiro, si tenne il primo Concilio plenario che offrì l'occasione di esporre le più importanti questioni concernenti i rapporti tra la Chiesa e lo Stato dal punto di vista della Chiesa.

Con il decreto *Ad Gentes* del 7 dicembre 1965, il Concilio Vaticano II apriva nuove sfide per l'evangelizzazione; da quel documento emerge in modo netto che il Vangelo non impone contenuti culturali prestabiliti e uniformi, ma rivela nuovi rapporti vitali, interpersonali, a cominciare da quelli immanenti al mistero di Dio, i quali si riversano sull'essere e sulla vita dell'uomo e lo chiamano a una nuova dignità e a una nuova speranza.

In questo contesto emerge la figura di mons. Adalberto Marzi, nominato Amministratore apostolico il 25 aprile 1959 e successivamente, da papa Giovanni XXIII, il 4 febbraio 1961, in occasione della celebrazione del cinquantesimo di fondazione della Prelatura, elevato alla dignità episcopale. Su di lui manca una biografia accurata, ma disponiamo di un profilo redatto da Mario Collarini in occasione del cinquantesimo del suo sacerdozio, per il periodico "Voce Serafica di Assisi"³⁶. Nato a Spello il 12 aprile 1922 entra all'età di 11 anni in seminario; nel 1936, di passaggio da Foligno, ebbe l'opportunità di conoscere padre Martino da Ceglie Messapico, uno dei primi quattro pionieri che avevano fondato la Missione dell'Alto Solimões. Veste l'abito religioso cappuccino a Montemalbe prendendo il nome di Fra Adalberto da Spello e nello stesso convento conclude l'anno di noviziato (1939-1940). Compie nel convento di Spoleto gli studi di filosofia e in quello di Foligno quelli di teologia, fino al 2 febbraio 1947, quando, nella chiesa del convento dei Cappuccini di Foligno, viene ordinato sacerdote da mons. Stefano Corbini³⁷.

Appena ordinato sacerdote padre Adalberto presenta ai propri superiori una richiesta scritta per essere inviato missionario in Amazonia. La richiesta verrà rinnovata ripetutamente e infine accolta; così finalmente, il 6 giugno 1954, dal por-

35. Nel 1954, infatti, la residenza dei Cappuccini di Manaus venne distaccata dalla Prelazia e dichiarata Custodia provinciale. Da allora godette dunque di una posizione giuridica autonoma riconosciuta con la nomina di padre Silvestro da Ponte Pattoli come primo Custode; cfr. *La nuova custodia dell'Amazonia*, in "Voce Serafica", 33, 1954, marzo. Inoltre: Raniero da Gualdo Tadino, *Relazione alla Provincia*, cit.

36. M. Collarini, *Mons. Adalberto Marzi da Spello. 50° di sacerdozio*, in "Voce Serafica di Assisi", 74, 1997, n. 11. 3, pp. 7-15.

37. *I Cappuccini umbri in Amazonia*, pp. 89-90.

to di Genova, con alcuni compagni di missione, prenderà il largo per il Brasile³⁸. Fu vicario parrocchiale a Benjamin Constant fino al 1957, quando fu nominato parroco di S. Paulo de Olivença; qui si impegnò in una intensa attività pastorale, spesso svolta lungo i fiumi, ma non trascurò di portare avanti la costruzione della nuova cattedrale, ideata da padre Tommaso da Marcellano, che portò avanti con determinazione fino alla realizzazione.

Nominato Amministratore Apostolico il primo appuntamento importante con cui dovette misurarsi fu il 50° anniversario di fondazione della Prelazia (1960). Mons. Marzi decise, scrive Mario Collarini, di celebrarlo non come un fatto puramente «accademico e culturale, ma come un grande atto di fede»³⁹. Indice così il 1° Congresso Eucaristico della Prelazia, preceduto da un'intensa attività missionaria popolare; la conclusione del Congresso collimò con l'inaugurazione della nuova cattedrale di S. Paulo de Olivença, da lui stesso portata a termine, prima da parroco e poi da Prelato (30 giugno 1960). Pochi mesi dopo, con bolla emessa in data 4 febbraio 1961, mons. Marzi veniva elevato alla dignità episcopale e la consacrazione avvenne il 9 luglio dello stesso anno nella cattedrale di S. Feliciano a Foligno⁴⁰.

Il 10 ottobre 1962 troviamo mons. Marzi di nuovo in Italia, a Roma, per l'apertura del Concilio Vaticano II, che lo vedrà presente anche alle sedute della seconda e della quarta sessione. Nel frattempo, nel 1964, dette inizio alla costruzione del primo ospedale dell'Alto Solimões che poco tempo dopo funzionava già come ambulatorio; instancabile operatore ed edificatore, nel 1969 gettò le fondamenta della nuova chiesa di Benjamin Constant, portata a termine e aperta al culto già nel febbraio del 1974.

E tutto questo nonostante che nei primi anni Settanta fosse stato costretto, insieme alle altre chiese brasiliane, ad arginare il proselitismo di Irmao José, un capo religioso che, spostandosi tra Colombia e Brasile, con una predicazione apocalittica e fanatica, si procurava folle di seguaci. Un movimento di carattere messiani-

38. In APCA, 105, *Missioni-Corrispondenza personale*, 1.A, sono conservate alcune lettere di padre Adalberto al provinciale dalle quali si evince che fin dall'ordinazione sacerdotale, avvenuta nel 1947, il cappuccino di Spello aveva espressamente richiesto di essere inviato in missione. Richiesta reiterata anche nell'agosto del 1948 allorché, dal Seminario Serafico di Gualdo Tadino, scriveva al padre provinciale. Meno di un mese dopo, pur di raggiungere l'obiettivo, non si astiene dal criticare aspramente le sue capacità di maestro e guida spirituale della gioventù. Come sappiamo solo nel 1954 riuscirà a partire per il Brasile, ma, a quanto pare, non senza ulteriori difficoltà dovute allo stato di salute della madre, ma, in realtà, anche, così almeno emerge da una lettera al provinciale, per «la diffidenza dei [...] superiori». Comunque il tono della missiva appare assai deciso e si appella al p. provinciale affinché, lui solo, giudichi la sua «dignità» di essere inviato in missione. Come sappiamo mons. Marzi poi tradurrà in realtà il suo desiderio e partirà missionario.

39. Collarini, *Mons. Adalberto Marzi da Spello*, pp. 7-15.

40. *Ibidem*.

co, cioè connotato da una fiduciosa attesa in un radicale rinnovamento sul piano sociale, economico e politico, focalizzato sulla figura di Cristo e della Croce, con richiami ai modelli organizzativi e disciplinari delle sette radicali protestanti, ma anche alla mistica dell'apostolato propria dei Redentoristi, che forse aveva, da giovane, conosciuto.

Movimento dunque complesso, che va inquadrato non solo nella storia, nella cultura e nelle aspirazioni delle popolazioni indigene ma anche come reazione allo sforzo che proprio allora stava portando avanti in ambito missionario la nuova chiesa postconciliare; per questo in realtà si presenta più che un movimento di liberazione e di emancipazione come moto di repressione e resistenza, anche ecclesiale⁴¹.

Ma quelli dell'episcopato di mons. Marzi furono anche gli anni in cui l'America latina venne profondamente agitata dalla 'teologia della liberazione'. Il periodo di incubazione di tale «nuovo modo di fare teologia», come la definì Gustavo Gutiérrez, furono gli anni Sessanta allorché il continente latinoamericano attraversò una delle congiunture politiche più critiche della sua storia.

Un periodo caratterizzato da un lato dalla messa in crisi delle teorie dello sviluppo e dei modelli da esse propugnati e dall'altro dall'accelerata politicizzazione in tutta l'America latina dei settori più significativi⁴². D'altra parte, soprattutto negli ambienti ecclesiali, si vivevano in quegli anni le aspettative teologico-pastorali suscitate dal Concilio Vaticano II, dal quale si speravano riforme capaci di superare gli abissi storici tra «Chiesa e mondo» che si riflettevano chiaramente nelle contraddizioni socio-economiche e politiche sempre più stridenti. Spesso le contrapposizioni si radicalizzarono e in tutto il continente non solo gruppi di cristiani presero posizioni rivoluzionarie; la stessa esperienza cristiana cominciò a gestire un modo nuovo di vivere, di riflettere, di comunicare e celebrare la fede; quello appunto dell'opzione reale ed effettiva per gli interessi e le lotte dei condannati della terra. Furono anni di euforia pastorale, basta pensare alla seconda conferenza dell'episcopato latinoamericano celebrata a Medellín (1968), ma anche anni di involuzione di atteggiamenti via via sempre più repressivi, favoriti anche dall'irrigidimento dei governi latinoamericani⁴³.

41. Ampia documentazione sul movimento è conservata in APCA, 104, *Missioni-Varie*. Per una interpretazione generale dei diversi movimenti millenaristici, P. L. Trombetta, *Sincretismo religioso e identità. Riflessioni a partire da una ricerca in Brasile*, in "Religioni e società", 10, 1995, pp. 104-129.

42. Un ampio quadro delle questioni in S. Scatena, *In populo pauperum: la Chiesa latino-americana dal Concilio a Medellin. 1962-1968*, Il Mulino, Bologna, 2008, che si avvale di una prefazione di Gustavo Gutiérrez.

43. *Ibidem*.

È in questo contesto storico che dobbiamo mettere in risalto i punti fondamentali dell'azione pastorale di mons. Marzi, oltretutto, come sappiamo in condizioni di salute da sempre instabili, che progressivamente peggiorarono, ma che non gli impedirono, dopo un ricovero nel 1981 presso un nosocomio privato di Perugia, di rientrare nel medesimo anno in Brasile per la consacrazione del vescovo cappuccino, nativo di Benjamin Constant, dom Alcimar Caldas Magalhães⁴⁴. Come non disertò, pochi mesi prima della sua rinuncia all'episcopato, l'appuntamento romano per la *visita ad limina*, recandosi subito dopo, unitamente agli altri vescovi dell'Amazzonia, ad Assisi da dove, tutti insieme, levarono alta la denuncia di affarismo e sfruttamento dell'Amazzonia e degli indios.

Il 'messaggio': «Distruggere la terra è distruggere i figli della terra», resta una denuncia dei problemi sociali, economici, ecologici, politici di quella terra, già allora evidenti⁴⁵.

La rinuncia all'episcopato avvenne il 12 agosto 1990, seguita dalla quasi immediata nomina di dom Alcimar Caldas Magalhães alla guida della Prelazia dell'Alto Solimões. Il suo ultimo impegno fu quello di accelerare i tempi per l'elevazione a Diocesi della Prelazia dell'Alto Solimões in modo da poter celebrare insieme l'elevazione a Diocesi e la presa di possesso del nuovo vescovo.

Ma i tempi lunghi previsti consigliarono diversamente, così il 18 novembre 1990 il nuovo vescovo dom Alcimar Magalhães prenderà possesso della Prelazia; solo nel febbraio 1992, alla presenza del nuovo nunzio apostolico in Brasile, mons. Carlo Fumo, dei vescovi dell'Amazzonia, del provinciale dei Cappuccini Umbri, dei missionari, del clero, dei religiosi e delle religiose nonché dei rappresentanti di tutte le comunità parrocchiali e di base, la Prelazia dell'Alto Solimões veniva proclamata ufficialmente Diocesi, nella chiesa di Tabatinga, voluta ed eretta proprio da mons. Marzi⁴⁶.

Egli tornerà in Amazzonia l'anno successivo, per ritirare la solenne onorificenza della cittadinanza onoraria conferitagli dall'Assemblea legislativa dello stesso Stato, per i suoi 36 anni di vita missionaria in Amazzonia. Anni, come abbiamo già detto, difficili, che segnarono il passaggio da un modello di evangelizzazione di carattere colonialista a una inculturazione della fede, con un processo di socializzazione dell'individuo guidato dall'incarnazione nella realtà e dall'evangelizzazione liberatrice.

Anni contrassegnati dallo spartiacque del Concilio Vaticano II, fino a giungere all'anno cruciale, almeno per l'Amazzonia, del 1972, con il documento di Santarém che potremmo definire la presa di coscienza del Vaticano II e in particolare di Medellín.

44. Collarini, *Mons. Adalberto Marzi da Spello*, pp. 7-15.

45. *Ibidem*.

46. *Ibidem*.

Con mons. Marzi, nel clima postconciliare, venne a formarsi anche una schiera di giovani missionari, da padre Gino Alberati a padre Arsenio Sampalmieri, da padre Mario Monacelli a padre Valerio Di Carlo; sono loro a far emergere, in modo sempre più evidente, i grandi paradossi di una terra come l'Amazzonia: molta terra e molti senza terra, molte ricchezze e molta povertà. Ma soprattutto si fa strada una strategia missionaria che impegna gli apostoli cappuccini a conoscere le cause dell'impovertimento del popolo e a contribuire a espellere le forze del male operanti in tante situazioni disumane, che feriscono il diritto di cittadinanza della gente.

Con loro, e con tanti altri frati impegnati in quegli anni in Amazzonia, la coscienza missionaria si risveglia, la nuova evangelizzazione mira alla promozione integrale della persona, il che implica la difesa della vita in tutte le sue forme: la vita umana in pericolo di fronte alla logica di sfruttamento e violenza, con la conseguente difesa di indios, *seringueiros* e popoli del fiume. Vengono creati istituti di formazione superiore, si studiano i processi di esclusione sociale e perfino l'ecologia, con l'obiettivo di 'brasilianizzare' sempre più le strutture ecclesiali, ancora troppo dipendenti da missionari stranieri.

Mons. Alcimar Magalhães è certamente il frutto più evidente, più compiuto, di tale nuova stagione missionaria. Nato nell'Alto Solimões entrò in seminario e a 23 anni emise la professione religiosa che lo aggregava definitivamente all'Ordine cappuccino. Nel 1965, per proseguire gli studi, conseguì la Licenza in Teologia Dogmatica e la qualifica di giornalista seguendo un corso presso la RAI, venne in Italia, proprio a Perugia, e nel 1967 fu ordinato sacerdote da mons. Marzi⁴⁷.

Nel 1968, quando anche le piazze e le Università italiane si infiammarono per la protesta dei giovani e degli studenti, tornò in Alto Solimões, divenne parroco a S. Paulo de Olivença e, dopo cinque anni, superiore della missione, divenendo il primo cappuccino indigeno a ricoprire tale prestigioso ma complesso incarico. A lui si deve la formazione nel seminario di Tabatinga della prima generazione di religiosi autoctoni. Nel 1981 fu nominato vescovo di Carolina, nel Maranhão, una diocesi immensa, attraversata allora da convulsioni prodotte dalla spasmodica ricerca dell'oro e sottoposta a violente spinte di modernizzazione, con conseguente attivazione di processi di sfruttamento e pauperizzazione.

In quel contesto, mons. Magalhães, sembra giungere alla conclusione che la chiesa doveva 'sporcarsi le mani' e mettere al centro i diritti di tutte le popolazioni che vivevano nella regione, indigeni per primi. La questione sociale come tema imprescindibile, l'opzione preferenziale per i poveri come scelta implicita nella fede cristologica in Dio; significava, insomma, percorrere la strada dell'impegno

47. *Alcimar Magalhães. Vescovo dell'Alto Solimões*, s.d (giugno 2007); opuscolo stampato dalla Curia provinciale in occasione del XXV di episcopato di mons. Alcimar.

della Chiesa in America latina nel solco ben preciso inaugurato a Medellín e a Puebla⁴⁸.

Anche mons. Magalhães pagherà un prezzo altissimo per quella scelta, ma avrà almeno, come conseguenza, il suo ritorno nell'Alto Solimões, dove ancora oggi continua a esercitare il suo ministero pastorale accettando le nuove sfide che si presentano alla Chiesa dell'America latina e all'Amazzonia in particolare. Già allora erano chiare, almeno per i Cappuccini dell'Umbria, le nuove linee dell'evangelizzazione dell'Amazzonia, un progetto ribadito nel 2003 dalla nascente Commissione episcopale dell'Amazzonia⁴⁹.

Certo lo scenario è mutato: oggi si parla di «agonia» della grande foresta. Deforestazione, biopirateria, incendi, narcotraffico, rigonfiamento delle periferie urbane, invasione e violazione delle aree indigene, sono alcune sfide che richiedono l'intervento di uomini e donne coscienti.

La Commissione punta a risvegliare la coscienza missionaria delle diocesi brasiliane nei confronti della chiesa amazzonica, mettendo al centro la promozione integrale della persona, il che implica la difesa della vita in tutte le sue forme: la vita umana in pericolo, di fronte alla logica di sfruttamento e violenza, con la conseguente difesa degli indios. Compiti ardui, carichi di difficoltà, ma anche di speranze, che vedono in primo piano la riprogettazione della missione, nel senso di incarnare il Vangelo nelle culture e sintonizzarsi con le grandi aspirazioni dell'umanità, a partire proprio dai poveri; la rifondazione dell'identità, rivisitando il passato alla luce del presente, nella fedeltà all'esperienza originaria e all'oggi; il rinnovamento dell'istituzione ecclesiale, che deve essere strumento a sostegno dell'evangelizzazione e delle persone.

In questa direzione mons. Magalhães, figlio di quella terra, ha dato e darà sicuramente un contributo vitale; muovendosi nel quadro offerto dal Concilio Vaticano II e dalla tradizione latinoamericana, egli ha sempre evitato che dalla missione derivi un'evangelizzazione intimista e spiritualista e ha concepito la missione sempre all'interno dell'ecclesiologia del popolo di Dio, tenendo bene

48. J. O. Beozzo, *A Igreja do Brasil. De João XXIII a João Paulo II. De Medellín a Santo Domingo*, Vozes, Petrópolis, 1994; Doctrina social de la Iglesia en America Latina, *Memorias del 1er. Congreso latinoamericano de doctrina social de la Iglesia*, Documentos, IV Conferencia Auxiliar 9, Celam, Bogotá, 1995; M. Cousineau Adriance, *The Brazilian Catholic Church and the struggle for land in the Amazon*, in "Journal for the Scientific Study of Religion", 34, 1995, pp. 377-383; Eveques du Brasil, *Exigences évangéliques et éthiques pour surmonter la misère et la faim*, in "Documentation Catholique", 85, 2003, pp. 554-562.

49. M. Castagnaro, *Brasile: una Chiesa al bivio*, in "Missione oggi", 2, 2004, pp. 33-36; *Globalización y nueva evangelización en america latina y el caribe. Reflexione del CELAM, 1999-2003*, Centro de Publicaciones, CELAM, Bogotá, 2003 (Colección Documentos CELAM, 165); M. J. De Godoy, *Brasile: quale Chiesa per il XXI secolo?*, in "Missione Oggi", 2, 2002, pp. 42-44.

a mente che la Chiesa è inserita nel mondo. Già dal testo di una lunga intervista rilasciata ad Assisi nel 1994 a una laureanda, Emanuela Bottero, e pubblicata in appendice alla sua tesi di laurea⁵⁰, appare percepibile che per mons. Magalhães ogni impegno pastorale deve sorgere dall'analisi della realtà, come a ricordare che, davanti alla gloria di Dio nell'essere umano pieno di vita e a un mondo chiamato a essere visibilizzazione storica del Regno, la povertà contraddice l'essenza della fede cristiana e il povero è una vittima del peccato sociale, per cui il compito del cristiano e della Chiesa è rendere l'escluso il soggetto di una società inclusiva e solidale, perché il Regno di Dio è un Regno di giustizia per tutte e tutti.

50. E. Bottero, *Storia della penetrazione dei missionari cappuccini nel Brasile nord-occidentale: strategie di evangelizzazione e loro evoluzione nel tempo*, Tesi di laurea, Università degli Studi di Torino, Facoltà di Magistero, a.a. 1994-1995, rel. prof. A. Guaraldo.

Elenco delle pubblicazioni di Mario Tosti (1981-2023)

- Agricoltura e istanze di riforme a Perugia nel tardo Settecento*, in “Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l’Umbria”, 78, 1981, pp. 239-259.
- Poveri, carestia e strutture assistenziali nello Stato della Chiesa: il caso di Perugia (1764-1767)*, in “Rivista di storia della Chiesa in Italia”, 37, 1983, 1, pp. 143-172.
- Città e campagna e il problema del pane. La politica annonaria di Perugia nel Settecento*, in R. Chiacchella, M. Tosti (a cura di), *Terra, proprietà e politica annonaria nel perugino tra Sei e Settecento*, Maggioli Editore, Rimini, 1984, pp. 15-142.
- La cassa rurale di Mantignana nel contesto storico del movimento di Cooperazione Creditizia in Umbria*, in M. C. Giuntella (a cura di), *Cattolici e società in Umbria tra Ottocento e Novecento*, (Religione e società, 12), Edizioni Studium, Roma, 1984, pp. 343-363.
- Per una storia delle casse rurali in Umbria: metodologia e fonti*, in “Bollettino dell’Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia”, 19, 1984, 3, pp. 352-368.
- Recensione a F. Baroncelli, G. Assereto, *Sulla Povertà. Idee, leggi, progetti nell’Europa moderna*, Herodote, Genova-Ivrea, 1983, in “Il pensiero politico”, 18, 1985, pp. 266-268.
- Tra carità e piccolo credito agrario. I Monti frumentari in Umbria nell’Ottocento*, in E. Cavalcanti (a cura di), *Studi sull’episcopato Pecci a Perugia (1846-1878)*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1986, pp. 303-333.
- Recensione a E. Bressan, *Povertà e assistenza in Lombardia nell’età napoleonica*, Cariplo, Milano – Roma-Bari, Laterza, 1985, in “Rassegna storica del Risorgimento”, 73, 1986, 3, pp. 345-347.
- Recensione a F. Guarino, *Acque fluviali e bonifica nella pianura di Foligno durante il XVIII secolo*, Ediclio, Foligno, 1985, in “Rivista di storia della Chiesa in Italia”, 40, 1986, 1, pp. 207-208.
- Recensione a G. Rossi, *L’agro di Roma tra ‘500 e ‘800. Condizioni di vita e lavoro*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1985, in “Rivista di storia della Chiesa in Italia”, 40, 1986, 1, pp. 180-184.
- I poveri di fronte alla povertà: mendicizia, criminalità e mobilità in alcuni recenti studi*, in “Archivio Storico Italiano”, 145, 1987, 3, pp. 467-477.

- Poveri in cammino. Mobilità e assistenza tra Umbria e Roma in età moderna* (Assisi, 29-31 Ottobre 1986). *Cronaca del colloquio*, in "Rivista di storia della Chiesa in Italia", 41, 1987, pp. 254-256.
- Recensione a L. Fiorani (a cura di), *Storiografia e archivi delle confraternite romane. Ricerche per la storia religiosa di Roma*, 6, 1985, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1987, in "Rivista di storia della Chiesa in Italia", 41, 1987, 2, pp. 541-545.
- Recensione a *Forme e soggetti dell'intervento assistenziale in una città di antico regime*, atti del IV colloquio, Bologna, 20-21 Gennaio 1984, v. II, Istituto per la storia di Bologna, Convegni e colloqui, n.s., 6, Bologna 1986-1987, in "Archivio Storico Italiano", 145, 1987, pp. 508-512.
- Recensione a I. Polverini Fosi, *La società violenta. Il banditismo dello Stato Pontificio nella seconda metà del Cinquecento*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1985, in "Archivio Storico Italiano", 145, 1987, pp. 504-506.
- Aspetti e problemi dell'insediamento militare a Perugia nel decennio postunitario (1860-1870)*, in "Rassegna storica del Risorgimento", 75, 1988, 4, pp. 411-428.
- Cattolici, solidarismo e cooperazione a Terni tra Ottocento e Novecento*, in G. Bolli, P. Borzomati (a cura di), *Comunità cristiana e società da Pio IX a Giovanni Paolo II nel territorio della diocesi di Terni-Narni-Amelia*, Nuova Editoriale, Terni, 1988, pp. 99-122.
- Potere pubblico e carità nello Stato della Chiesa in età moderna. L'attività assistenziale dei Nobili Collegi del Cambio e della Mercanzia di Perugia*, in *Aspetti di storia umbra in età moderna e contemporanea. Studi e ricerche*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1988 pp. 39-58.
- Recensione, M. Casella, *Cattolici e Costituente. Orientamenti e iniziative del cattolicesimo organizzato*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1987-1988, in "Archivio Storico Italiano", 146, 1988, 3, pp. 509-512.
- Gli «Atleti della Fede»: emigrazione e controrivoluzione nello Stato della Chiesa (1792-1799)*, in "Cristianesimo nella Storia", 10, 1989, pp. 347-387.
- Interessi storico-economici e storico-sociali dell'itinerario*, in G. Forni (a cura di), *Giovan Girolamo Carli, memorie di un viaggio fatto per l'Umbria, per l'Abruzzo e per la Marca dal dì 5 Agosto al dì 14 Settembre 1765*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1989, pp. 99-104.
- La Rivoluzione Francese nello Stato della Chiesa: mutamenti e permanenze*, in "Studia Picena", 55, 1990, 1-2, pp. 207-233.

Le Banche dei poveri. Carità, mutualità e piccolo credito nelle campagne umbre dall'antico regime all'età liberale 1990, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1990.

Recensione a G. Formigoni, *I Cattolici-Deputati (1904-1918). Tradizione e riforme*, Edizioni Studium, Roma, 1988, in "Rassegna Storica Del Risorgimento", 77, 1990, 2, pp. 265-267.

Recensione a G. Invitto, Felice Balbo, *Il superamento delle ideologie*, Edizioni Studium, Roma, 1988, in "Rassegna storica del Risorgimento", 77, 1990, 2, p. 563.

Recensione a G. Luseroni, *Cronache della Rivoluzione francese. La "Gazzetta Universale" del 1789*, Franco Angeli, Milano, 1990, in "Archivio Storico Italiano", 149, 1991, pp. 731-733.

L'hospitale, i poveri, la mobilità. Strutture ospedaliere in Umbria tra Riforma e secolo dei Lumi: tipologia e distribuzione territoriale, in A. Monticone (a cura di), *Poveri in cammino. Mobilità e assistenza tra Umbria e Roma in età moderna*, Franco Angeli, Milano, 1993, pp. 41-78.

Povertà, carestie, epidemie. Il sistema assistenziale, in R. Rossi (a cura di), *Storia illustrata delle città dell'Umbria. Perugia*, v. 2, Elio Sellino Editore, Milano, 1993, pp. 417-430.

Recensione a L. Billanovich (a cura di), *Studi in onore di Angelo Gambasin. Dagli allievi in memoria*, Neri Pozza Editore, Vicenza, 1992, in "Cristianesimo nella Storia", 15, 1994, pp. 460-464.

Recensione a P. Corsini, D. Montanari (a cura di), *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, Morcelliana, Brescia, 1993, in "Cristianesimo nella Storia", 15, 1994, pp. 712-718.

La «purificazione» di Roma. Il processo a Damaso Moroni, tribuno della Repubblica (1799-1800), in *Lo Stato della Chiesa in epoca napoleonica*, Atti del XIX Convegno del Centro studi avellaniti (Fonte Avellana, 24-26 agosto 1995), Urbana, Arti Grafiche Sibu, 1996, pp. 99-109.

L'organizzazione del sistema assistenziale in un'area periferica dello Stato della Chiesa tra modello asburgico e aspirazioni di riforma religiosa, in L. Borgia, F. De Luca, P. Viti, R. M. Zaccaria (a cura di), *Studi in onore di Arnaldo D'Addario*, Conte Editore, Lecce, 1995, v. 4, pp. 1375-1388.

Pauperismo e assistenza a Città di Castello dalla restaurazione all'Unità, in Mons. Giovanni Muzi e *la Società del suo tempo*, Edizioni Porziuncola, Santa Maria degli Angeli-Assisi, 1995, pp. 227-236.

- Vescovi e rivoluzione nello Stato della Chiesa: l'Umbria negli anni 1789-1800*, in "Rivista di storia della Chiesa in Italia", 49, 1995, pp. 43-65.
- Recensione a *La Rocca Paolina di Perugia. Studi e ricerche*, Electa Editori Umbri, Perugia, 1992, in "Bollettino della Deputazione di storia Patria per l'Umbria", 92, 1995, pp. 269-271.
- Associazionismo cattolico e civiltà contadina in Umbria. Dall'Unità alla Prima Guerra Mondiale*, Edizioni Studium, Roma, 1996.
- Chiesa, rivoluzione e controrivoluzione*, in G. Casagrande, L. Tosi, R. Chiacchella (a cura di), *Una Chiesa attraverso i secoli. Conversazioni sulla storia della diocesi di Perugia. L'età moderna*, II, Quattroemme, Perugia, 1996, pp. 75-89.
- L'area umbro-sabina: cultura della solidarietà, mondo contadino e cooperazione*, in S. Zaninelli, G. Borelli, G. Zalin (a cura di), *Mezzo secolo di ricerca storica sulla cooperazione bianca. Risultati e prospettive. La Società Cattolica di Assicurazione nel suo primo secolo di attività 1896-1996*, I, Società Cattolica di assicurazione, Verona, 1996, pp. 401-433.
- Memorie del viaggio di due ecclesiastici negli stati dell'Italia centro-settentrionale alla metà del Settecento*, in M.L. Cianini Pierotti (a cura di), *Epigrafi, documenti e ricerche. Studi in memoria di Giovanni Forni*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1996, pp. 475-499.
- Rigenerazione o Risorgimento? Giacobini e moderati tra Rivoluzione e Restaurazione*, in *Le radici del Risorgimento*, Atti del XX Convegno del Centro di studi avellaniti, Fonte Avellana, 28-30 agosto 1996, s.e., s.l. (ma Fonte Avellana), 1997, pp. 91-106.
- Fra tradizione e innovazione: l'episcopato di Gioacchino Pecci a Perugia (1846-1878). Appunti storiografici*, in *Marche e Umbria nell'età di Pio IX e di Leone XIII*, Atti del XXI Convegno del Centro di studi avellaniti, 28-30 agosto 1997, s.e., s.l. (ma Fonte Avellana), 1997, pp. 112-132.
- Le origini della Democrazia Cristiana in Umbria. Organizzazione e orientamenti*, in B. Bocchini Camaiani, M.C. Giuntella (a cura di), *Cattolici, Chiesa, Resistenza nell'Italia centrale*, Il Mulino, Bologna, 1997, pp. 217-244.
- Prime indagini sulla cooperazione bianca in Umbria dalla Liberazione agli anni Cinquanta*, in R. Covino, A. Grohmann, L. Tosi (a cura di), *Saggi in memoria di Giampaolo Gallo, I. Uomini economie culture*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1997, pp. 241-258.

- Dalla ideologia controrivoluzionaria alla scoperta della politica*, in *L'albero della Libertà: Perugia nella Repubblica giacobina 1798-1799*, Catalogo delle mostre organizzate in occasione del bicentenario della Repubblica romana, Perugia 10 Ottobre-15 Novembre 1998, Volumnia Editrice, Perugia 1998, pp. 22-26.
- Il clero giacobino*, in *L'albero della Libertà: Perugia nella Repubblica giacobina 1798-1799*, Catalogo delle mostre organizzate in occasione del bicentenario della Repubblica romana, Perugia 10 Ottobre-15 Novembre 1998, Volumnia Editrice, Perugia, 1998, pp. 81-83.
- L'arrivo dei preti "refrattari"*, in *L'albero della Libertà: Perugia nella Repubblica giacobina 1798-1799*, Catalogo delle mostre organizzate in occasione del bicentenario della Repubblica romana, Perugia 10 Ottobre-15 Novembre 1998, Volumnia Editrice, Perugia, 1998, pp. 28-30.
- L'organizzazione del settore assistenziale a Viterbo tra i pontificati di Clemente XII e Benedetto XIV*, in "Rivista Storica del Lazio", 6, 1998, 8, pp. 85-101.
- Pellegrini e pellegrinaggi nell'Italia moderna*, in *Santuario della Madonna delle Grondici. Da edicola campestre a santuario mariano*, Italgraf, Perugia, 1998, pp. 119-133.
- Tra timori e speranze*, in *L'albero della Libertà: Perugia nella Repubblica giacobina 1798-1799*, Catalogo delle mostre organizzate in occasione del bicentenario della Repubblica romana, Perugia 10 Ottobre-15 Novembre 1998, Volumnia Editrice, Perugia, 1998, p. 27.
- Recensione a R. Chiacchella, *Ricchezza, nobiltà e potere in una provincia pontificia. La "misura generale del territorio perugino"*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1996, in "Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria", 95, 1998, pp. 192-194.
- Recensione a T. Pulcini (a cura di), *Istituzioni, chiesa e cultura a Terni tra Cinquecento e Settecento*, Istituto di Studi Teologici e Sociali, Terni, 1997, in "Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria", 95, 1998, pp. 195-200.
- G. Pellegrini, M. Tosti, *Il movimento cattolico*, in R. Covino (a cura di), *L'Umbria verso la ricostruzione*, Istituto per la storia dell'Umbria contemporanea-Editoriale Umbra, Perugia, 1999, pp. 186-199.
- M. Tosti, *Vecchie e nuove povertà in Umbria. La risposta della solidarietà dalla Controriforma all'età contemporanea*, in *La carità a Città di Castello da San Florido ai nostri giorni*, Edizioni Caritas, Città di Castello, 1999, pp. 141-165.

- I poteri dei visitatori apostolici: la riforma dell'assistenza di Martino Innico Caracciolo (1738-1743)*, in "Archivi per la Storia", 2000, 13, 1-2, pp. 243-257.
- La proposta di un concilio ecumenico alla fine del Settecento*, in "Dimensioni e problemi della ricerca storica", 2, 2000, pp. 101-117.
- Recensione a M. Viglione, *Rivolte dimenticate. Le insorgenze degli italiani dalle origini al 1815*, Città Nuova, Roma, 1999 e Id., *Le insorgenze. Rivoluzione e controrivoluzione in Italia 1792-1815*, Edizioni Ares, Milano, 1999, in "Rivista di storia della Chiesa in Italia", 54, 2000, 2, pp. 574-577.
- Alessandro Aleandri e la Repubblica Romana (1798-1799)*, in T. Sediari, C. Vinti (a cura di), *Alessandro Aleandri e il suo tempo. Un intellettuale umbro tra Settecento e Ottocento*, Università degli Studi di Perugia, Perugia, 2001, pp. 53-66.
- Istituzioni ecclesiastiche e riforme religiose in Umbria nel Cinquecento*, in V. Criscuolo (a cura di), *I Cappuccini nell'Umbria del Cinquecento*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma, 2001, pp. 41-61.
- Recensione a B. Bocchini Camaiani, M. Lupi (a cura di), *Lettere pastorali dei vescovi dell'Umbria*, Herder Editrice e Libreria, Roma, 1999, in "Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria", 98, 2001, pp. 514-517.
- Recensione a S. Nanni, *Roma religiosa nel Settecento. Spazi e linguaggi dell'identità cristiana*, Carocci Editore, Roma, 2000, in "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", 55, 2001, 2, pp. 562-565.
- Anni Santi e pellegrini nella storia, nella religiosità e nella pietà popolare*, in M. Naro (a cura di), *Società, Chiesa e ricerca storica. Studi di storia moderna e contemporanea in onore di Pietro Borzomati*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta, 2002, pp. 249-264.
- I santuari cristiani dell'Umbria: un osservatorio per la storia religiosa, sociale e politica (secc. XVI-XX)*, in M. Sensi, M. Tosti, C. Fratini (a cura di), *Santuari nel territorio della Provincia di Perugia*, Quattroemme, Perugia, 2002, pp. 123-190.
- L'Umbria tra Rivoluzione giacobina ed età napoleonica (1798-1815)*, in A. Cestaro (a cura di), *La Rivoluzione napoletana del 1799 nelle Province in relazione alle vicende storiche dell'Italia giacobina e napoleonica (1799-1815)*, Edizioni Osanna Venosa, Potenza, 2002, pp. 271-291.
- Per una nuova storia dei santuari cristiani in Umbria*, in G. Cracco (a cura di), *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali*, Il Mulino, Bologna, 2002, pp. 311-327.

- M. Sensi, M. Tosti, C. Fratini (a cura di), *Santuari nel territorio della Provincia di Perugia*, Quattroemme, Perugia, 2002
- Chiesa e questione sociale alla fine dell'Ottocento*, in G. De Rosa (a cura di), *I tempi della Rerum Novarum*, Istituto Luigi Sturzo-Rubbettino Editore, Catanzaro, 2003, pp. 497-518.
- Fede e politica in Umbria. Venanzio Gabriotti e l'esperienza del Partito Popolare*, in L. Brunelli, A. Sorbini (a cura di), *Scritti in onore di Raffaele Rossi*, Istituto per la storia dell'Umbria contemporanea-Editoriale Umbra, Foligno, 2003, pp. 205-218.
- Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa nell'Umbria del Seicento*, in V. Criscuolo (a cura di), *I Cappuccini nell'Umbria del Seicento*, Istituto storico dei Cappuccini, Roma, 2003, pp. 73-94.
- Organizzazione del sacro e dinamiche religiose in Umbria nell'età della Controriforma*, in "Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento", XXIX, 2003, pp. 265-278.
- M. Tosti (a cura di), *Santuari cristiani d'Italia. Committenze e fruizione tra medioevo e età moderna*, École Française de Rome, Rome, 2003.
- Il povero va in banca. Il Monte di pietà e i Monti frumentari*, in C. Rossetti (a cura di), *Con gli ultimi. Carità e assistenza della Chiesa e delle istituzioni civili di Todi dal XIII al XIX secolo*, Soprintendenza Archivistica per l'Umbria, Città di Castello, 2004, pp. 34-37.
- La Rivoluzione in Provincia: insediamento delle municipalità democratiche e nuova classe dirigente in Umbria (1798-1799)*, in "Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria", 101, 2004, pp. 335-357.
- Religione e identità locali: i santuari umbri tra Ottocento e Novecento*, in "Umbria contemporanea", 3, 2004, pp. 57-71.
- Santi e santuari della transumanza*, in E. Spada (a cura di), *La transumanza nella Provincia di Perugia*, Provincia di Perugia, Perugia, 2004, pp. 79-93.
- La Controriforma tra conservazione e modernità. Percorsi e prospettive in alcuni recenti studi*, in "Convivium Assisiense", 7, 2005, pp. 69-80.
- Prefazione*, in L. Brunelli, *Quando saltarono i ponti. Bevagna 1943-1944*, Editoriale Umbra, Foligno, 2005.
- Presentazione*, in Z. Cerquaglia, *Todi nella Repubblica Romana*, Ediart, Todi, 2005, pp. 12-16.

- I cattolici nell'Italia democratica. Storia e memoria*, in "Umbria Contemporanea", 6, 2006, pp. 145-151.
- Una Costituzione per la Chiesa. La proposta di un Concilio ecumenico negli anni della Rivoluzione francese*, Nerbini, Firenze, 2006.
- M. Tosti (a cura di), *Da Perugia alla Chiesa universale. L'itinerario pastorale di Gioacchino Pecci*, Istituto per la storia dell'Umbria contemporanea-Editoriale Umbra, Foligno, 2006.
- Recensione a F. Malgeri, E. Preziosi, *Chiesa e Azione cattolica alle origini della Costituzione repubblicana*, s.n.t., in "Convivium Assisiense", 7, 2006, II, pp. 112-116.
- Ginnasi e Licei nello Stato Pontificio dall'età napoleonica all'Unità*, in *Liceo Ginnasio Statale "Annibale Mariotti" – Cento anni di Liceo di Stato 1905-2005*, Morlacchi Editore, Perugia, 2007, pp. 56-57.
- La modernizzazione nelle campagne del Trasimeno: i fattori del mutamento*, in D. Parbuono (a cura di), *Folcloristico senza timore. I cinquant'anni dell'Agilla e Trasimeno e l'Italia del folklore*, Edizioni Duca della Corgna, Castiglione del Lago, 2007, pp. 77-83.
- La ripresa dei santuari tra Ottocento e Novecento*, in A. Vauchez (a cura di), *I santuari cristiani in Italia*, École Française de Rome, Rome, 2007, pp. 45-61.
- Presentazione*, in F. Innamorati, *Perugia e il Partito comunista*, Istituto per la storia dell'Umbria contemporanea-Editoriale Umbra, Perugia-Foligno, 2007, pp. 7-9.
- Scuole e alfabetizzazione nell'area del Lago Trasimeno nella prima metà dell'Ottocento*, in A. Bianchi (a cura di), *L'istruzione in Italia tra Sette e Ottocento. Lombardia-Veneto-Umbria. I-Studi*, Editrice La Scuola, Brescia, 2007, pp. 193-208.
- Recensione a P. Vismara, *Oltre l'usura. La Chiesa moderna e il prestito a interesse*, Rubbettino, Catanzaro, 2005 in "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", LXI, 2007, pp. 212-216.
- Confraternite e santuari nell'Italia Centrale. Rapporti, committenza, devozioni (secc. XV-XIX)*, in B. Dompnier, P. Vismara (a cura di), *Confréries et Dévotions dans la catholicité moderne (mi-XVe – début XIXe siècle)*, École Française de Rome, Rome, 2008, pp. 125-148.
- I Cappuccini, la Rivoluzione e la Controrivoluzione*, in G. Ingegneri (a cura di), *I Cappuccini nell'Umbria del Settecento*, Istituto storico dei Cappuccini, Roma, 2008, pp. 253-268.

- Il cattolicesimo in Italia e in Francia tra Ottocento e prima guerra mondiale*, in “Studi francescani”, 3-4, 2008, pp. 283-299.
- Le Chiese diocesane umbre e il Concilio Vaticano II*, in “Umbria Contemporanea”, 10-11, 2008, pp. 117-131.
- Marchesi Raffaele*, in *Dizionario Biografico degli italiani*, vol. 69, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 2008, pp. 608-609.
- Prefazione*, in T. Corea (a cura di), *La città “immaginata”. Viaggiatori francesi a Foligno dal XVI al XVIII secolo*, Era Nuova, Perugia, 2008, pp. 9-10.
- Riflessi storiografici nella storia dei santuari*, in S. Boesch Gajano, F. Scorza Barcellona (a cura di), *Lo spazio del santuario. Un osservatorio per la storia di Roma e del Lazio*, Viella, Roma, 2008, pp. 445-450.
- Cento anni di storia della Cassa di Risparmio di Perugia. Dalla Banca alla Fondazione 1908-2008*, in “Proposte e Ricerche”, 62, 2009, pp. 132-146.
- Chiesa cattolica e interculturalismo. La missione dei Frati Minori Cappuccini dell’Umbria in Amazzonia (1909-2009)*, in P. Angelucci, M. L. Cianini Pierotti, C. Coletti (a cura di), *Il mestiere dello storico tra ricerca e impegno civile. Studi in memoria di Maria Cristina Giuntella*, Aracne Editrice, Roma, 2009, pp. 121-142.
- Strategie editoriali e famiglie di tipografi alla fine del Settecento. Le stamperie di Ottavio Sgariglia e Giovanni Tomassini*, in A. Sindoni, M. Tosti (a cura di), *Vita religiosa, problemi sociali, e impegno civile dei cattolici. Studi storici in onore di Alberto Monticone*, Studium, Roma, 2009, pp. 129-142.
- A. Sindoni, M. Tosti (a cura di), *Vita religiosa, problemi sociali e impegno civile dei cattolici. Studi storici in onore di Alberto Monticone*, Edizioni Studium, Roma, 2009.
- M. Tosti (a cura di), *Tra Comuni e Stato. Storia della Provincia di Perugia e dei suoi amministratori dall’Unità a oggi*, Quattroemme, Perugia, 2009.
- Giansenismo, antigiansenismo e antigiacobinismo*, in A. Pieretti (a cura di), *Presenze filosofiche in Umbria. Dal Medioevo all’Età moderna*, Mimesis, Milano-Udine, 2010, pp. 219-233.
- Introduzione*, in *La Diocesi di Gubbio*, Città Ideale, Gubbio, 2010, pp. 17-29.
- La Chiesa sul fiume. La Missione dei Cappuccini dell’Umbria in Amazzonia*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma, 2010.
- La fucina dell’antigiansenismo italiano. I gesuiti iberici espulsi e la tipografia di Ottavio Sgariglia di Assisi*, in U. Baldini (a cura di), *La presenza in Italia dei*

- gesuiti iberici espulsi. Aspetti religiosi, politici, culturali*, Clueb, Bologna, 2010, pp. 355-365.
- La scuola italiana dall'Unità alla Repubblica (1861-1946)*, in M. Locci, S. Maroni (a cura di), *Tutti in classe! La scuola in Umbria dall'Unità ad oggi nei documenti degli archivi scolastici*, Soprintendenza Archivistica per l'Umbria, Perugia, 2010, pp. 15-24.
- Laicità: una storia tutta italiana*, in E. Moroni (a cura di), *Il valore della laicità nel pluralismo della cultura democratica*, Pieraldo Editore, Roma, 2010, pp. 47-52.
- Per una nuova storia dello Studio perugino. Il prestigio e la responsabilità, in 1308-2008. 700 anni di Università di Perugia. 700 anni di tradizione e innovazione*, Edizioni Archi's, Città di Castello, 2010, pp. 88-99.
- Cattolici perugini fra intransigentismo e modernismo. Da Gioacchino Pecci a Luigi Piastrelli*, in "Diomede", II, 2011, pp. 21-31.
- Da Monastero a Ospedale civile. La soppressione dai documenti*, in P. Belardi, C. Galassi, M. Tosti, M.B. Umiker (a cura di), *Non un grido non un lamento. 12 maggio 1910: la soppressione del Monastero di Monteluca in Perugia*, Edizioni Porziuncola, S. Maria degli Angeli-Assisi, 2011, pp. 17-32.
- Ferdinando Cesaroni, il suo palazzo e la borghesia perugina*, in F. F. Mancini (a cura di), *Il Palazzo Cesaroni di Perugia*, Quattroemme, Perugia, 2011, pp. 19-34.
- Giuseppe Cernicchi e la cultura ecclesiastica a Perugia alla fine dell'Ottocento*, in S. Bono, M. Tosti (a cura di), *Il bacino del Mediterraneo considerato nei suoi rapporti con la civiltà. Discorso storico-geografico di Giuseppe Cernicchi*, Morlacchi Editore, Perugia, 2011, pp. 27-36.
- Il cattolicesimo moderato-conservatore*, in "Cosmopolis", VI, 2011, 2.
- Introduzione*, in S. Caciotto (a cura di), L. Innamorati, *Cenno storico della Terra di Panicale, 1861*, Fabrizio Fabbri Editore, Perugia 2011, pp. 7-15.
- Introduzione*, in M. Tosti (a cura di), *La Chiesa di Orvieto-Todi e l'Unità d'Italia*, numero monografico di "Colligate fragmenta. Bollettino storico della diocesi di Orvieto-Todi", III, 2011, pp. VII-XIII.
- Politica e religione nello Stato della Chiesa alla fine del Settecento. Storiografia e percorsi di ricerca*, in A. Giuffrida, F. D'Avenia, D. Palermo (a cura di), *Studi storici dedicati a Orazio Cancila*, IV, Associazione Mediterranea, Palermo, 2011, pp. 1127-1146.
- Storia dei poveri, chiese locali e giansenismo*, in M. Lupi, A. Giraudo (a cura di), *Pietro Stella. La lezione di uno storico*, LAS-Roma, Roma, 2011, pp. 87-93.

- Storia e storie del Risorgimento in Umbria*, in *L'Umbria nella nuova Italia. Materiali di storia a centocinquant'anni dall'Unità. L'Umbria e il Risorgimento. Rassegna Bibliografica*, Deputazione di storia patria per l'Umbria, Perugia, 2011, pp. XI-XL.
- S. Bono, M. Tosti (a cura di), *Il bacino del Mediterraneo considerato nei suoi rapporti con la civiltà. Discorso storico-geografico di Giuseppe Cernicchi*, Morlacchi Editore, Perugia, 2011.
- M. Tosti (a cura di), *La Chiesa di Orvieto-Todi e l'Unità d'Italia*, numero monografico di "Colligite fragmenta. Bollettino storico della diocesi di Orvieto-Todi", III, 2011
- A Igreja sobre o rio. A missao dos Capuchinhos da Umbria no Amazonas*, Cultura Edicoes Governo do Estado, Manaus, 2012.
- Giansenismo e riforma della Chiesa negli anni della Rivoluzione (1789-1799)*, in S. Negruzzo (a cura di), *Il Giansenismo e l'Università di Pavia. Studi in ricordo di Pietro Stella*, Cisalpino-Istituto Editoriale Universitario, Pavia, 2012, pp. 51-57.
- Gregorio XVI e la restaurazione della Chiesa latino-americana*, in R. Ugolini (a cura di), *Gregorio XVI tra oscurantismo e innovazione. Stato degli studi e percorsi di ricerca*, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma, 2012, pp. 103-114.
- "La guerra contro la Chiesa". Il Risorgimento a Spoleto e la linea soprannaturalistica e temporalistica del vescovo Arnaldi (1853-1867)*, in M. Tosti, G. Saporì (a cura di), *Spoleto e l'Unità. Uomini, idee e immagini*, Edizioni dell'Accademia Spoletina, Spoleto, 2012, pp. 77-89.
- Le missioni in America Latina tra Otto e Novecento*, in B. Vadakkekara (a cura di), *Bernardo Christen da Andermatt a cent'anni dalla morte*, Istituto storico dei Cappuccini, Roma, 2012, pp. 339-352.
- "Perciò l'Italia vinse!!!". Soppressione e riorganizzazione degli istituti religiosi in Italia dopo l'Unità*, in "Studi Francescani", 109, 2012, 3-4, pp. 305-323.
- M. Tosti, G. Saporì (a cura di), *Spoleto e l'Unità. Uomini, idee e immagini*, Atti del Convegno di studi, Spoleto, 17 settembre 2010, Edizioni dell'Accademia Spoletina, Spoleto, 2012.
- Bibliografia e fonti per la storia del Risorgimento in Umbria*, in "Bollettino per i beni culturali dell'Umbria", VII, 11, pp. 131-140.
- Bibliografia e fonti per la storia del Risorgimento in Umbria*, in "Bollettino per i beni culturali dell'Umbria", VII, 11, pp. 131-140.
- Force of Arms, Force of Opinions: Counterrevolution in the Papal States, 1790-1799*, in P. Serna, A. De Francesco, J. A. Miller (eds.), *Republics at War, 1776-*

1840. *Revolutions, Conflicts, and Geopolitics in Europe and the Atlantic World*, Palgrave Macmillan, London, 2013, pp. 224-240.
- Il consenso ostentato. La letteratura encomiastica e adulatoria negli Stati romani durante l'Impero*, in M. Caffiero, V. Granata, M. Tosti (a cura di), *L'Impero e l'organizzazione del consenso. La dominazione napoleonica negli Stati Romani, 1809-1814*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2013, pp. 339-357.
- La Chiesa di Pio VI e la Rivoluzione*, in C. Fiorani, D. Rocciolo (a cura di), *Luigi Fiorani. Storico di Roma religiosa e dei Caetani di Sermoneta*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2013, pp. 217-228.
- Prefazione*, in A. Falcinelli, *Culto mariano e lotta politica nel '48. Il caso di S. Maria degli Angeli*, Edizioni Porziuncola, S. Maria degli Angeli-Assisi, 2013, pp. 5-9.
- Presentazione*, in N. Molè, *Uno dei tanti. Memorie tra militanza religiosa e impegno politico*, Editrice AVE, Roma, 2013, pp. 5-8.
- Santuari e dinamiche del sacro in Umbria dal Medioevo all'età contemporanea*, in C. Coletti, M. Tosti (a cura di), *Santuari d'Italia – Umbria*, De Luca Editori d'Arte, Roma 2013, pp. 35-52.
- M. Caffiero, V. Granata, M. Tosti (a cura di), *L'Impero e l'organizzazione del consenso. La dominazione napoleonica negli Stati Romani, 1809-1814*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013.
- C. Coletti, M. Tosti (a cura di), *Santuari d'Italia – Umbria*, De Luca Editori d'Arte, Roma, 2013.
- Introduzione*, in M. Tosti (a cura di), *Storia dell'Umbria dall'Unità a oggi. Poteri, istituzioni e società*, Marsilio, Venezia, 2014, pp. IX-XV.
- L'abbazia di San Pietro di Perugia tra Stato pontificio e Stato unitario*, in G. Giubbini (a cura di), *Centoventi anni di storia della Fondazione per l'Istruzione Agraria in Perugia*, Fabrizio Fabbri Editore, Perugia, 2014, pp. 19-29.
- La Chiesa e la relazione "difficile" con la modernità nel XIX e prima metà del XX secolo*, in M. Tosti, P. Maranesi, S. Segoloni Ruta (a cura di), *Veluti sacramentum. La Chiesa e il mondo contemporaneo nelle novità del Vaticano II*, Cittadella Editrice, Assisi, 2014, pp. 9-29.
- Politica e religione in Umbria nell'Ottocento*, in G. Ingegneri (a cura di), *I Cappuccini nell'Umbria dell'Ottocento*, Istituto storico dei Cappuccini, Roma, 2014, pp. 25-40.
- Presentazione*, in G. Falaschi (a cura di), *Ebrei Ebraismo Lager*, Editoriale Umbra, Foligno, 2014, pp. 9-10.

- Presentazione*, in P. Franzese, *Manuale di archivistica italiana*, Morlacchi Editore, Perugia, 2014, pp. 9-12.
- Vescovi e clero*, in M. Tosti (a cura di), *Storia dell'Umbria dall'Unità a oggi. Poteri, istituzioni e società*, Marsilio, Venezia, 2014, pp. 79-133.
- M. Tosti (a cura di), *Storia dell'Umbria dall'Unità a oggi. Poteri, istituzioni e società*, Marsilio, Venezia, 2014.
- M. Tosti (a cura di), *Storia dell'Umbria dall'Unità a oggi. Uomini e risorse*, Marsilio, Venezia, 2014.
- M. Tosti, P. Maranesi, S. Segoloni Ruta (a cura di), *Veluti sacramentum. La Chiesa e il mondo contemporaneo nelle novità del Vaticano II*, Cittadella Editrice, Assisi, 2014.
- Acque di frontiera. Uomini, idee e merci tra Granducato di Toscana e Territorio Perugino (1764-1860)*, in "Annuario. Accademia Etrusca di Cortona", XXXV, 2013-2015, pp. 543-552.
- Cattolicesimo intransigente*, in L. M. de Palma, M. C. Giannini (a cura di), *Dizionario storico-tematico "La Chiesa in Italia". Vol. I Dalle origini all'Unità nazionale*, Associazione italiana dei professori di Storia della Chiesa, Roma, 2015 (<https://www.storiadellachiesa.it/glossary/cattolicesimo-intransigente-e-la-chiesa-in-italia/>) [edizione cartacea 2019].
- Il Mediterraneo nella cultura cattolica dell'Ottocento. Il "Discorso storico-geografico" sul bacino del Mediterraneo di un sacerdote umbro (1882)*, in R. M. Delli Quadri (a cura di), *Storia e identità storica nello spazio euromediterraneo*, Guida Editori, Napoli, 2015, pp. 65-79.
- Lo sguardo dello storico. Società, Cultura e Religione nell'Umbria contemporanea*, Editoriale Umbra, Foligno, 2015.
- Rivoluzione Francese*, in L. M. de Palma, M. C. Giannini (a cura di), *Dizionario storico-tematico "La Chiesa in Italia". Vol. I Dalle origini all'Unità nazionale*, Associazione italiana dei professori di Storia della Chiesa, Roma, 2015 (<https://www.storiadellachiesa.it/glossary/rivoluzione-francese-e-la-chiesa-in-italia/>) [edizione cartacea 2019].
- Faloci e il movimento cattolico umbro*, in *Capire Faloci. Mons. Michele Faloci Pulignani a settant'anni dalla morte*, Accademia Fulginia di lettere scienze e arti, Foligno, 2016, pp. 349-366.
- Gregorio XVI e l'opera di rinnovamento della Chiesa latinoamericana (1831-1846)*, in M. Marini D'Armenia (a cura di), *Mediterraneo e Atlantico. Un patrimonio connesso tra età moderna e contemporanea*, Guida Editore, Napoli, 2016, pp. 83-97.

- Il fronte interno e la memoria della guerra*, in M. G. Bistoni, S. Innamorati (a cura di), *La Grande Guerra. Un viaggio attraverso la memoria e le immagini da Perugia alle altre città dell'Umbria. Mostra documentaria, iconografica, artistica e di cimeli*, Edizioni Soprintendenza Archivistica e Bibliografica dell'Umbria e delle Marche, Perugia, 2016, pp. 97-102.
- Introduzione*, in N. Vacalebre (a cura di), *I libri dei Cappuccini: la Biblioteca OASIS di Perugia. Con il supplemento al catalogo delle cinquecentine*, Istituto storico dei Cappuccini, Roma, 2016, pp. 13-14.
- Pratiche religiose e rituali sociali nel periodo post-tridentino. La diocesi di Amelia dal 1574 al 1595*, in "Itinerari di ricerca storica", XXX, 2016, 2, pp. 169-179.
- Presentazione*, in P. Giorgi, C. Cicioni, *l'Italia di Mezzo. La cartografia storica del Centro Italia dal XVI al XIX secolo*, Volumnia, Perugia, 2016, pp. 9-12.
- Stanislao da Campagnola storico del cristianesimo moderno*, in *Gli studi francescani e i convegni internazionali di Assisi (1973-2013)*, Società internazionale di studi francescani-Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto, 2016, pp. 267-281.
- Assisi: dalla "città dei santuari" alla "città santuario"*, in O. Niglio (a cura di), *Conoscere, conservare, valorizzare il patrimonio culturale religioso. 2 Arte, architettura, paesaggio*, Aracne editrice, Canterano, 2017, vol. 2, pp. 197-202.
- Conclusioni della prima e seconda sessione*, in R. Ranieri, A. Stramaccioni M. Tosti (a cura di), *Perugia e la Grande guerra*, Atti del Convegno, Perugia, 26-27 maggio 2016, Editoriale Umbra – Istituto per la storia dell'Umbria contemporanea, Foligno-Perugia, 2017, pp. 213-222.
- Culti e devozioni nella Valle Umbra nell'Ottocento fra spiritualità e connotazioni politiche*, in A. Carbone (a cura di), *Popolazione, famiglia e società in età moderna. Scritti in onore di Giovanna Da Molin*, Cacucci editore, Bari, 2017, vol. 2, pp. 733-742.
- L'Umbria pontificia. Governo del territorio, Province, Delegazioni*, in "Geotema", XXI, 2017, 55, pp. 39-42.
- Presentazione*, in A. Ciuffetti, *La consortereria della possidenza. I notabili umbri tra Ottocento e Novecento*, Il Formichiere, Foligno, 2017, pp. 9-12.
- R. Ranieri, A. Stramaccioni, M. Tosti (a cura di), *Perugia e la Grande guerra*, Atti del Convegno, Perugia, 26-27 maggio 2016, Editoriale Umbra-Istituto per la Storia dell'Umbria Contemporanea, Foligno-Perugia, 2017.

- M. Tosti, C. Coletti, *Santi tra mare e terra. Culti e devozioni dal bacino del Mediterraneo all'Italia centrale*, in V. Giannattasio (a cura di), *Circolazioni Mediterranee*, Guida Editore, Napoli, 2017, pp. 93-128.
- Il movimento cattolico umbro fra intransigentismo, conciliatorismo e modernismo*, in A. Monticone, M. Tosti (a cura di), *Europa Mediterranea. Studi di storia moderna e contemporanea in onore di Angelo Sindoni*, Studium, Roma, 2018, pp. 255-271.
- L'Umbria e la Grande Guerra. Aspetti storici e storiografici*, in P. Belardi, L. Martini, V. Menchetelli (a cura di), *1918-2018 Cento anni di memoria. Rilievo e catalogazione dei monumenti ai caduti della Prima Guerra Mondiale in Umbria*, Il Formichiere, Foligno, 2018, pp. 15-16.
- A. Monticone, M. Tosti (a cura di), *Europa Mediterranea. Studi di storia moderna e contemporanea in onore di Angelo Sindoni*, Studium, Roma, 2018.
- Introduzione*, in M. Tosti (a cura di), *La Regione e l'Umbria. L'istituzione e la società dal 1970 a oggi. Economia e società*, Marsilio, Venezia, 2019, pp. 7-19.
- La storia era dalla loro parte. Gli studenti universitari e il Sessantotto*, in V. Marinelli (a cura di), *Eredità e memorie del Sessantotto italiano*, Editoriale Umbra-Istituto per la storia dell'Umbria contemporanea, Foligno-Perugia, 2019, pp. 13-21.
- M. Tosti (a cura di), *La Regione e l'Umbria. L'istituzione e la società dal 1970 a oggi. Economia e società*, Marsilio, Venezia, 2019.
- Storiografia e psicanalisi. A proposito del volume: Freud e la storia*, in G. Cirillo, M. A. Noto (a cura di), *Ragioni e stagioni della storia. Le "vie" della ricerca di Aurelio Musi*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2020, pp. 263-268.
- Regionalismo e fedeltà locali. Le città dell'Italia mediana tra governo pontificio e nuovo Stato unitario*, in S. Dall'Aglio, A. Guerra, M. Valenti (a cura di), *Storie nascoste. Studi per Paolo Simoncelli*, Franco Angeli, Milano, 2021, pp. 133-141.
- S. Cirilli, E. Costantini, M. R. Barchi, P. Braconi, F. Ceccarelli, C. Cencetti, M. Cherin, P. Comodi, P. De Salvo, L. Di Matteo, F. Fatichenti, F. Frondini, F. Lorenzi, C. Pauselli, R. Rettori, M. Santanicchia, A. Spina, M. Tosti, D. Valigi, M. Vaquero Piñeiro, A. Zucchini, *L'Umbria è scoperta. Lasciati sorprendere. Percorsi in sicurezza*, in D. Parbuono (a cura di), *Unipg pensa il post-Covid*, Università degli Studi di Perugia, Perugia, 2021, pp. 228-245.
- Geografia e linguaggi del culto mariano nell'età della Restaurazione*, in V. Fiorelli (a cura di), *Cattolicesimo e Restaurazione. A 75 anni dalla pubblicazione dei saggi di Adolfo Omodeo*, Edizioni Polistampa-Fondazione Spadolini Nuova Antologia, Firenze, 2023, pp. 113-121.

Gli studi sulla storia delle istituzioni educative in Umbria: bilancio storico e storiografico, in *Per una storia delle istituzioni educative dell'Umbria*, Morlacchi Editore, Perugia, 2023, pp. 11-17.

Santuari e transumanza in area umbro-marchigiana, in P. Cozzo, P. Gentile (a cura di), *Spazi sacri, luoghi di culto, santuari in area alpina. Persistenze e continuità dall'antichità all'età contemporanea*, Viella, Roma, 2023, pp. 237-247.

Indice dei nomi

A

Abel Wilhelm 39n
Adalberto da Spello 325
Agatangelo da Spoleto 318-319 e n, 320
Agnelli famiglia 290
Agostini Filiberto 176n, 214 n
Agostini Francesco 26n
Agretti Giovambattista 206, 213, 230
Agulhon Maurice 176n
Ahl Diane Cole 293n
Albani Gianfrancesco 238
Alberati Gino 329
Alberigo Giuseppe 256n, 282n
Alborghetti Giuseppe 180n
Aldea Quintin 316n
Alessandri Gregorio 166n
Alessandro VII, papa 113
Alessandro VIII, papa 310
Alfani Domenico 304
Alfonso Maria de' Liguori, santo 244
Allegra Luciano 217n
Allegretti Girolamo 296n
Altieri Angelo 27
Amadei Filippo 35, 59n, 91
Amaduzzi Giovanni Cristofano 276
Amandoli Clara 215n, 296n
Amatucci Ercolano 309
Amelot de Chaillau Antoine-Lion 194 e n
Amicizia Giuseppe 203 e n
Angelo Carlo d' 31n
Angelo Felice d' 31n
Antamori Paolo Francesco 258n
Antonielli Livio 193n
Antonio Abate, santo 87, 311, 312n
Antonio da Padova, santo 308n
Arezzo Tommaso 264 n
Armando David 178n, 201n, 202n, 217n, 243n
Armaroli Leopoldo 116
Arnauld Antoine 277n
Ashby Thomas 93n
Assereto Giovanni 51n

Aubert Roger 142n, 166n, 174n
Aureli, famiglia 168
Aymard Maurice 222n

B

Bacci Michele 294n
Baecque Antoine de 175n
Baglioni, famiglia 153
Baldelli Francesca 299n
Baldini Ugo 235n
Bani Maria Pia 98n
Barberi Giovanni 181 e n
Bardagli Bagnoli Vera 25n
Bardellini Pietro 31n
Baronti Giancarlo 302n
Barruel Augustin 189
Bartoccini Fiorella 86n
Bartolini Domenico 215n
Bartolini Francesco 215n
Bartolini Giuseppe 84n
Basini Gian Luigi 19n
Bassville Hugou de 154n
Batllori Miguel 150n, 227n, 235n
Battaglini Innocenzio 127
Battaglini Mario 205n, 206n, 209n
Becchetti Filippo Angelico 60n, 146
Bedini Giacomo 215n, 216, 219 e n
Belardelli Alessandra 96n
Belardinelli Mario 8, 11
Belforti Giuseppe 266n
Belli Tommaso 64, 65 e n, 66 e n, 68n
Benassati Giuseppina 176n
Benedetto da Norcia, santo 302
Benedetto Labre, santo 242
Benedetto XIII, papa 93
Benedetto XIV, papa 79, 96n, 107, 111-112, 114-116, 160
Benigni Carlo 255 e n, 258n, 265n, 266 e n, 267n, 268, 270 e n, 271-272 e n, 273
Beozzo José Oscar 330n

- Berlia Georges 74n
Bernardino da Feltre 297
Bernardino da Siena, santo 299n
Bernasconi Gino 300n
Bertazzuoli Francesco 132
Bertelli Sergio 8
Berthier Louis Alexandre 209, 266-267 e n
Bertini Domenico 304
Bettoni Fabio 260n
Biancalana Daniela 43n, 80n
Bianchi Angelo 134 e n
Bianchi Isidoro 276
Bianco Michele 144n, 166n, 169n
Bicci Benedetto 309
Bighini Giovanni 31n
Binacchiella Egidio 125n
Bistoni Ugo 186n
Bittarelli Angelo Antonio 298n
Bocchini Camaiani Bruna 281n
Bochiccio Franco 128n
Boesch Gajano Sofia 295n
Boffa Massimo 141n
Bogini Elisabetta 301n
Bolgeni Gian Vincenzo 272 e n, 281
Bolognini Emerico 26n
Bonacquisti Giacinto 224 e n, 228
Bonaparte Napoleone, vedi Napoleone I, imperatore
Bonizzi Claudio 319n
Borbone Maria Adelaide di 261
Borbone Vittoria Luisa Maria Teresa di 261
Borgo Carlo 227, 235
Boscarini Pietro 258n
Boscherini Leopoldo 125n, 127n
Botta Carlo 188
Bottero Emanuela 331 e n
Bourgin Georges 142 e n, 174n
Braidà Lodovica 221n
Bramante Donato 305
Branciforti Colonna Antonio 118n
Breissand Joseph 208n
Briganti Antonio 203
Brioschi Franco 224n
Brizi Antonio 179 e n, 213n
Brizzi Gian Paolo 235n
Bufalini Giulio 205-206
Buonarroti Filippo 193
Buonarroti Michelangelo 304
Busca Ignazio 172, 265
Buzzelli Serafini Maria Consilia 177n
- C
- Caffiero Marina 201n, 208n, 289, 290 n
Cagiati Antonio 29n
Cajani Luigi 21n, 52n, 78n, 94n, 96n, 107n, 111 e n, 112 e n, 117n, 118n, 120n
Caleppi Lorenzo 144-145, 151, 153, 162-164n, 167n, 169n, 170n
Camaiani Pietro 83, 90
Campana Maria 226
Campana Pompeo 154n, 226
Campana Rosa 226
Campello Bernardino 208
Campello della Spina Paolo 203 e n, 209n, 213 e n, 255n
Campello, famiglia 203n
Campiglia, Giovanni Domenico 93n
Campitelli Feliciano 261
Canolle, abate 168n
Canonici Claudio 201n, 217n, 255n
Canonici Luciano 322n
Cantimori Delio 188 e n, 189, 194
Capello Antonio 238
Caporali Giovan Battista 305
Capparucci Giulio 161n
Capra Carlo 157n, 193 e n, 197 e n
Caracciolo Alberto 54n, 76n, 147n, 159n, 198n, 238n, 263n
Caracciolo Martino Innico 21 e n, 77, 78n, 81, 90, 92, 94n, 103n, 111-118n, 119-123
Caraffa Eugenio 215 e n
Caravale Mario 54n, 147n, 159n, 198n, 238n, 263n
Cardenas Eduardo 316n
Cardinali Danilo 303n, 304n
Carlo Emanuele III di Savoia, re di Sardegna 26
Caroselli Maria Raffaella 286
Carradori Giuseppe 33
Carrara Francesco 84n
Carucci Paola 176n
Casagrande Giovanna 297n
Cascella Maria Luisa 184n

- Casella Mario 8, 11, 100n
 Casolini Fausta 265n
 Castagnari Giancarlo 226n
 Castagnaro Mauro 330n
 Castellane Jean-Antoine de 169
 Cattaneo Carlo 196
 Cattaneo Massimo 177n, 180n, 181n, 185n, 191n, 192n, 193n, 201n, 202n, 239 e n-243n
 Caucci Von Saucken Paolo Giuseppe 87n
 Cavalcanti Elena 79n
 Cavallari Domenico 284
 Cecchini Giovanni 225n
 Cerbini Giuseppe 272n
 Cerboni Raffaele 312n
 Cerroni Antonio 87n
 Cesari, monsignore 274
 Cesario da Colognola 324
 Cestaro Antonio 58n, 176n, 190n, 222n
 Chabod Federico 8
 Chateaubriand François-René de 244
 Chiacchella Rita 52n, 60n, 61n, 75n, 85n, 90, 91n, 263n, 308n
 Chiappini Poliuto 320n
 Chiamonti Barnaba Niccolò Maria Luigi, vedi Pio VII, papa
 Chittolini Giorgio 160n, 238n, 293n
 Ciammitti Luisa 79n
 Cianini Pierotti Maria Luisa 263n, 297n
 Ciatti Felice 302 e n
 Ciaurro Italo 93n
 Cingari Gaetano 256n
 Cipriano, santo 150
 Circignani Niccolò detto il Pomarancio 305
 Cittadini Carlo Filesio 61 e n, 65-66, 313
 Ciuffetti Augusto 203n
 Ciuffetti Luigi 220n, 249n
 Clément Augustin Jean-Charles 278
 Clemente VII, papa 304-305
 Clemente XI, papa 160
 Clemente XII, papa 93, 111, 115-116, 118n, 119
 Cocchi Giovanni Angelo 185
 Cocchi Giovanni Battista 215n, 216
 Codignola Ernesto 155 e n, 223 e n, 234 e n, 256n
 Coen Felice 33
 Colapietra Raffaele 143n
 Coletti Orfeo 215n
 Collarini Mario 325n, 326 e n, 328n
 Collesi Roberto 264n
 Collosi Giuseppe 93n, 94n
 Comparato Vittor Ivo 214n
 Connestabili, monsignore 183
 Coradini Giovanni 32n
 Corbini Stefano 325
 Corradi Alfonso 97n
 Corradini Ugolino 25 e n, 27
 Corsini Paolo 276n, 279n, 281n, 282n
 Cosmacini Giorgio 94n
 Costantino, imperatore 248
 Cousineau Adriance Madeleine 330n
 Cracco Giorgio 295n
 Cremona Valeria 176n
 Criscuolo Vittorio 193, 199n
 Crocetti Giuseppe 300n
 Cuaz Marco 222n
 Cucco Giuseppe 294n, 295n, 297n, 299 e n, 300n
 Cuoco Vincenzo 175, 188, 196n
 Cupertori Girolamo 66n
 Cusatelli Giorgio 105n
 Custodi Pietro 193 e n, 197, 199n
 Cutini Clara 214n
- D
- D'Addario Arnaldo 83n
 D'Alessandro Francesca Valentina 223n
 D'Hollander Paul 190n
 D'Orazi Francesco Maria 226n
 Da Molin Giovanna 44n, 120n
 Dal Pane Luigi 22 e n
 Danzetta Fabio 185, 200
 De Felice Renzo 157n, 187n, 188n, 189 e n, 198, 221 e n
 De Gérando Joseph-Marie 74
 De Godoy Manoel José 330n
 De Gregori Giorgio 225n
 De Lima Maurilio Cesar 316n
 De Longis Rosanna 176n
 De Luca Giovan Battista 113 e n, 284, 287
 De Marca Pierre 277n
 De Marco Vittorio 286n

- De Rosa Gabriele 58n, 128n, 176n, 222n, 233n, 239n, 243n F
de Rossi Agostino Felice 258 e n
Degli Azzi Giustiniano 203, 205 e n
degli Oddi Angelo 29n
Degli Oddi, canonico 183
Degola Eustachio 290
Delille Gérard 79 e n
Della Gherardesca Camillo 184
Della Peruta Franco 51n, 63n, 79n, 186n
Della Valle Claudio 183
Delpiano Patrizia 244n, 245
Desplanques Henri 54 e n, 55n-57n, 63n
Desporcellets Armand 168
Di Carlo Valerio 329
Di Costanzo Giuseppe Giustino 277
Di Flavio Vincenzo 253n
Di Girolamo Costanzo 224n
Di Pietro Michele 179
Di Rienzo Eugenio 224n, 225 e n
Diaz Furio 47n, 175n, 188n
Diesbach Ghislaine de 141n
Dolciami Dalia 296n, 301 n
Domenico da Gualdo Tadino 318-319
Donati Claudio 260n
Donato Maria Pia 177n, 180n, 181n, 185n, 192n, 193n, 201n, 202n, 209n, 242n, 243n
Dovere Ugo 318n
Du Tillot Guillame 289
Dumoulin Christian 168n
Duphot Léonard Mathurin 205, 266
Duranti Maria 297n

E

Egidi Vincenzo 207
Elisei, Onofrio 91
Elli Pietro 277n
Ermenegildo da Foligno 318-319
Ermini Giuseppe 7
Eroli Giovanni 93n
Esen Zeger-Bernard van 284
Eugeni Antonio 26n, 30n
Evangelista da Cefalonia 320 e n, 322
Eybel Joseph Valentin 280, 284

Fabbi Ansano 42n, 54n, 56n
Fabi Carlo 258n
Fabretti Giuseppe 216 n
Fagiolo Marcello 96n
Falco Giorgio 122n
Faloci Pulignani Michele 230n, 262n
Falzacappa Giovanni Francesco 153
Fantarelli Maura 42n
Fanti, Mario 89 e n
Fatica Michele 114 e n
Febronio Giustino (Honteim Johann Nikolaus von) 278, 280, 284
Fedele d'Alviano 322 e n
Fedeli Margherita 180n
Felice da Mareto 93n
Fell Roland Arthur Lonsdale 93n
Ferdinando I di Borbone, duca di Parma 289 e n
Ferdinando II de' Medici, granduca di Toscana 304n
Ferdinando IV di Borbone, re di Napoli 178
Fernandez Arruty José Angel 87n
Ferrari Domenico 196
Filippo Benizi, santo 296
Fiorani Luigi 118n, 176n, 177-178, 183n, 193n, 217n, 222n, 238n-241n, 244n, 256n, 283n
Fioretti Pasquale 66n
Fiorucci Pietro 218
Fleury Claude 285 n
Florido, santo 296
Fofi Francesco 154n
Fontana Domenico 229-230 e n, 262 e n
Fontana Giovanni Luigi 175n, 222n
Fontana Pietro 214
Fonzi Fausto 7-9, 70n, 93n
Formica Marina 176n, 193n, 199n, 201n
Forni Giovanni 105n
Forti Fiorenzo 122n
Fortunato Elio 204 e n, 205, 209n, 210n, 219n
Foschini Emidio 69
Foscolo Ugo 192
Fosi Irene 45n, 46n
Francesco d'Assisi, santo 9
Francesco da Vicenza 318n
Francesco di Sales, santo 244

- Francesco veneziano 87n
 Francesconi Francesco 70n
 Frascani Paolo 80n, 94 e n, 194 e n, 196n, 200n
 Fratini Gaio, 265n
 Fredegando d'Anversa 323n
 Frigo Daniela 113 e n
 Fuensalida Diego José 227-228, 235
 Fumasoli Giovan Battista 64-65
 Fumo Carlo 328
 Furet François 141n, 187n, 188n
 Furiozzi Gian Biagio 203n
- G
- Gabrielli Giulio 179, 183, 283n
 Gadille Jacques 315n
 Gagliardi Carlo 284
 Galante Garrone Alessandro 188n
 Galasso Giuseppe 192 e n, 194n, 195n, 289
 Galdi Matteo 194 e n, 196n, 197, 200
 Gallegati Elio 299n
 Galli della Loggia Ernesto 248n
 Gallino Luciano
 Gambasin Angelo 59n
 Garbi Domenico 207
 Gennari Luigi 179n
 Genovesi Antonio 286
 Gerdil Giacinto Sigismondo 282, 283n
 Geremek Bronislaw 19n, 80 e n, 100n
 Gesù Cristo 148, 150n, 151, 156, 160, 237, 260n, 261
 Ghinato Alberto 42n, 53 e n, 67n, 70n
 Ghisalberti Carlo 175n
 Giacomo da Civitella 319n
 Giacomo della Marca, santo 299
 Giampè Francesco Maria 255, 266, 268, 273-274 e n
 Giannetti Antonio 300n
 Giansante Mirella 118n, 119n
 Giansenio Cornelio (Jansen Cornelis) 284
 Gigli Stanislao 265n
 Gioannetti Andrea 145n, 161
 Giocondo da Soliera 320n
 Giorgetti Giorgio 63n
 Giovagnoli Agostino 315n, 318n
 Giovanni Crisostomo, santo 150
 Giovanni XXIII, papa 325
 Giovio Giovanni Carlo Vincenzo 169
 Giraud Stefano 167n
 Giuliano, imperatore (Giuliano l'Apostata) 149, 261
 Giulio da Perugia 319n
 Giuntella Maria Cristina 8, 11, 19n, 21n, 42n, 43n, 52n, 54n, 77n, 78n, 86n, 91n, 94n, 103n, 111 e n, 117n, 177, 318 n
 Giuntella Vittorio Emanuele 11, 20n, 96n, 105n, 147n, 149n, 155 e n, 156n, 160 e n, 170n, 185n, 189n, 195n, 198 e n, 222n, 236 e n, 237n, 246n, 247n, 253n, 254n, 263n, 272n, 275 e n
 Giuseppe da Leonessa 320n
 Giuseppe di Vico 165
 Giuseppe II d'Asburgo, imperatore 166n
 Giustiniani Giacomo 184n
 Godechot Jacques 155n, 170n, 188
 Gramsci Antonio 188
 Grassi Ida 179n, 203
 Greco Gaetano 113n
 Greer Donald 141n
 Gregori Luigi 132
 Gregorio XV, papa 113
 Gregorio XVI, papa 200, 290, 314, 315 n
 Gregory Tullio 128n
 Grendi Edoardo 59n
 Grimaldi Piercarlo 51n
 Grimaldi Renato 51n
 Grimani Marino 304
 Grohmann Alberto 54n, 84 e n, 86n, 105n, 302n, 303n
 Groppi Angela 176
 Guadagnini Giambattista 290
 Guaraldo Alberto 331n
 Guardabassi Francesco 186n
 Guasco Francesco Eugenio 236
 Guasti Niccolò 227n, 235n
 Guenzi Alberto 25n
 Guerri Luciano 222 e n, 231n, 236 e n, 238n, 239n, 246n
 Guerrieri Guerriero 312
 Gustà Francesc 149 e n, 150n, 156n, 160 e n, 161n, 166, 171-172n, 237 e n, 241 e n, 245-246 e n
 Gusta Francesco, vedi Gustà Francesc

Gutiérrez Gustavo 327 e n
Gutton Jean Pierre 41 e n

H

Hauteville Nicolas de 284
Hunt Lynn 190n

I

Ignazio, santo 150
Ilarino da Milano 8-9, 266n, 318n
Infelise Mario 225n
Innamorati Serena 213n
Innocenzo X, papa 298
Innocenzo XII, papa 112-113
Ippoliti Giuseppe 286
Irace Erminia 203n, 209n, 214 e n
Irmao José 326
Iturriaga Emanuele Mariano 227, 235

J

Jacquet Jean 170-171
Jean-Baptiste de La Salle, santo 133 e n
Jedin Hubert 142n
Jemolo Arturo Carlo 70n
Julia Dominique 142n

L

La Bella Gianni 315n, 316n, 317n
Labre Benedetto Giuseppe, santo 242
Labrousse Ernest 39n
Lai Piero 260n
Lallement, abate 168n
Lambruschini Giambattista 60 e n
Lamy Giuseppe 167
Landi Sandro 225n
Lanfranconio Pietro 307
Langellotti Alessandra 112 e n
Lanzi Luigi 215 e n
Lascaris Carlo Giacinto 54

Latreille André 142n, 168n
Laurent Mario 168n
Laurenzi, canonico 63n
Laureti Stefano 59n
Lauri Giuseppe Maria 277 e n
Lauro Agostino 113n
Lazzarini Antonio 175n, 222n
Leflon Jean 142n
Leonardo da Porto Maurizio, santo 107, 231, 242, 255n
Leone XIII, papa 52, 61 e n, 63, 65-68, 255n, 316, 317n
Leopoldo da Gaiche 255 e n
Leprotti Francesca Romana 177n, 180n, 181n, 185n, 192n, 193n
Lerra Antonio 176n, 190n, 222n
Leti Giuseppe 38n
Levi Fabrizio 187n
Levillain Philippe 317n
Levra Umberto 187n
Leyris d'Esponchez Antoine-Félix de 169
Lignani Antonella 205n, 206n, 208n, 214n
Locatelli Francesco Maria 257 e n
Lolli, canonico 146
Lombardi Agostino 215n
Lombardi Antonio 129n
Lorenzana Francisco Antonio 283n
Lorenzetti Roberto 70n
Lorenzo d'Alessandro 298n
Lotrecchi Giovanni 258n
Lotti Luigi 208n
Luigi XVI di Borbone, re di Francia, 261, 277
Lupattelli Temistocle 158, 264n
Lupi Maria 62n, 310n, 313n
Lupi Regina 214n

M

Mabillon Jean 277n
Macchietti Sira Serenella 130n
Macry Paolo 29n
Madonna Maria Luisa 96n
Magalhães Caldas Alcimar 328-331
Maimbourg Louis 277n
Makkai László 25n
Manassei Paolano 75n, 76n

- Mancinelli Antonio 223n
 Mancini Giacomo 83 e n
 Mancini Tommaso 257, 258n
 Mangio Carlo 196n, 197n, 199n, 222n
 Maometto 261
 Marchetti Giovanni 239 e n, 246, 281n
 Marco, santo 312e n
 Margaritelli Elio 322n
 Maria Vergine 150n, 261, 293-294n, 296n, 297 e n, 208n, 299 e n, 300 e n, 302-308n
 Mariani Franco 226n, 308n
 Marinelli Olga 89n
 Marini Giambattista 152 e n
 Mariotti Annibale 157, 203n, 207 e n, 213, 215n, 216 e n, 218-219, 266n, 304n
 Marni Giuliano 126, 132
 Marotta Michele 238n
 Marozzi Achille 228, 235
 Martina Giacomo 62n, 318n
 Martini Francesco di Giorgio 305
 Martino da Ceglie Messapico 318, 325
 Martino V, papa 287
 Martinori Edoardo 93n
 Marzi Adalberto 325-329
 Masi Antonio Pietro 178n, 180-183
 Massajoli Francesco Lorenzo 257 e n
 Massari Cesare 59n
 Mastai Ferretti Giovanni Maria, vedi Pio IX, papa
 Mastellone Salvo 8
 Matarazzi Luciano 323n
 Mattei Alessandro 158, 259, 272n
 Matteucci Giovan Battista 265n
 Mayeur Jean-Marie 315n
 Mazzatinti Giuseppe 203, 215n
 Mazzini Giuseppe 186n, 192, 196
 Melelli Alberto 85n
 Meloni Pier Lorenzo 86 e n, 89 e n, 305 n, 307n
 Meloni Prospero Celestino 257 e n
 Menichetti Bianchi Maria Ernesta 277e n
 Menichetti Piero 84n
 Menozzi Daniele 81n, 142n, 160n, 183n, 185n, 186n, 227n, 235n-237n, 253n, 256n, 272n, 274n, 281n, 282n, 283 e n, 291n
 Meoli Rodolfo Cosimo 133n
 Mercati Maria Rosella 206n
 Merlaud André 133n
 Merzario Raul 79n
 Messini Angelo 154n
 Metodio da Nembro 318n
 Metzler Josef 315n
 Meuvret Jean 25n
 Meyer Jean André 315n, 317n
 Mezzadri Luigi 156n
 Mezzanotte Giacomo 185
 Miccoli Giovanni 160, 238n, 256n, 293n
 Michelangeli Walter 144n
 Michelangelo, frate cappuccino 325
 Michele da Perugia 320-321
 Micheletti Giovambattista 29n
 Migliorati Carla 55n
 Miliani Pietro 226n
 Minali Cesario 324
 Minciotti Tsoukas Claudia 61n, 63n, 126n, 158n, 200n, 207n, 208n, 213n, 312n
 Modesti Raimondo 184n
 Mohammad Reza Pahlavi, Scià di Persia 10
 Monacchia Paola 186n
 Monacelli Mario 329
 Montanari Daniele 276n, 279n, 281n, 282n
 Montanelli Giuseppe 196
 Monticone Alberto 20n, 45n, 47n, 86n, 96n, 101n, 103n, 105, 111 e n, 114 e n
 Monticone Anna 10
 Monticone Giovanna 10
 Monticone Isabella 10
 Montini Giovanni Battista, vedi Paolo VI, papa
 Montlosier François Dominique de 171
 Morelli Lamberto 204 e n
 Morin Charles 168
 Moroni Damaso 175, 178-186n, 283 e n
 Moroni Gaetano 119n
 Morotti Fernando 144n, 223 e n, 224n, 227n, 228 e n, 231n, 234n, 235n, 257n, 263n
 Mossadeq Mohammad 10
 Mozzarelli Cesare 293n
 Muratori Lodovico Antonio 121-123
 Muzzarelli Alfonso 148-149n, 160n, 237n, 273
- N
- Napoleone I, imperatore 60n, 173-174, 231
 Natalini Rosella 83n, 84n, 87n, 91n, 97n

Nobili Vitelleschi Francesco 75, 76n

O

Oddi Baglioni Alessandro 168

Odoardi Alessandro Maria 168, 179, 183 e n,
254 e n, 257, 258n, 264n, 265 e n, 268-269,
312n

Olaechea Albistur Rafael 283n

Omodeo Adolfo 200

Onofri Azelio 93n

Opstraet Jan 277n

Orca Antonio 130, 136

Ottoboni Pietro 310

Oursel Raymond 87n

Ozouf Mona 141n, 187n

P

Pagano Sergio 119n

Paglia Pietro 169

Pallavicini Lazzaro Opizio 227, 235

Pallotta Rulli Cecilia 75n

Pancera Carlo 231n

Pantani Giambattista 34n

Paolo VI, papa 324

Paolucci Raffaele, 272n

Papini Nicola 274n

Pasta Renato 224n

Pastore Alessandro 81n, 91n

Pásztor Lajos 59 e n, 60n, 62 e n, 238n

Patouillet Lodovico 227, 235

Patrignani Alessandro 227, 228, 235

Pazos Antón M. 317n

Pazzaglia Luciano 134n

Pazzelli Raffaele 224n

Pellegrini Luigi 85 e n

Pelletier Gérard 282 e n

Perego Luigi 228, 235

Perfetti Francesco 188n, 189n

Pericoli Mario 83n

Perni Ludovico 218

Pérouas Louis 190

Perucchini Pasquale 167

Petrocchi Massimo 8

Petroli Vincenzo 181 e n

Petrucchi Ernesto 125n

Pianciani Alessandro 210, 213

Pianciani, famiglia 214

Piani Francesco 298n

Piastrelli Luigi 7

Piccialuti Maura 115-117n, 119n

Piccini Maria Serena 60n

Piccini, sacerdote 165

Piccinini Silla 308

Picheloup René 143-145n, 152-154n, 158n,
160n, 162n-170n, 173n-174n, 236n, 253n

Picucci Egidio 322n

Pieroni Francini Marta 157n, 166n

Pierre Victor 142-143

Pignatelli Giuseppe 222n, 227n, 228n, 235n,
237n, 240n

Pii Eluggero 282n

Pilati Dalmazio 294n, 299n

Pini Luigi 273n

Pinozzi Antonio 309

Pinozzi Ercolano 309

Pinturicchio (Bernardino di Betto Betti) 305

Pio IX, papa 61

Pio VI, papa 202, 227, 235, 241, 262, 263, 276,
277, 280, 282 n

Pio VII, papa 59, 177n, 227, 235

Pio XII, papa 324

Pirro Vincenzo 204 e n, 209 e n, 211n, 214 e
n, 270n

Pisacane Carlo 196

Pithou Pierre 277n

Pitocco Francesco 176n

Piuz Anne Marie 25n

Pizzorusso Giovanni 315n

Plongerón Bernard 142n, 155n, 253

Policarpo, santo 150

Politi Giorgio 42n, 51n, 79n

Politi Saverio 284

Polverini Fosi Irene, vedi Fosi Irene

Ponti Venceslao Nazareno 321-324

Porro Filippo 159n

Porzia Leandro 115-117

Postigliola Alberto 225n

Pou y Martí José Maria 26n

Prandi Alfonso 283n

Pregari Pietro 220 e n, 249 e n

Prodi Paolo 53n, 54n, 79n, 113 e n
 Proietti Pedetta Luisa 19n, 21n, 52n, 62n, 66n,
 77n, 90 e n, 103n, 105n, 164n, 179n
 Pullan Brian 19n, 35 e n, 41n, 51n
 Pult Quaglia Anna Maria 20n

Q

Quesnel Pasquier 277n, 290

R

Racine Bonaventure 277n
 Ramadori Girolamo 208n
 Raniero da Gualdo Tadino 322n, 325 e n
 Rao Anna Maria 190n, 194n, 197n, 222n, 239n
 Rasoli Luigi 60n
 Rescigno Giovanna 217n
 Revel Jacques 29 e n
 Reynard Martin 150
 Ricci Domenico 313n
 Ricci Scipione de' 227 e n, 235 e n
 Ricci Stefano 184 e n, 207n
 Richer Edmond 286
 Riegger Paul Joseph von 284
 Riganti Giovanni Battista 284
 Rigone 302
 Ringhieri Ottavio 90, 164n
 Ritzler Remigius 93n, 258n, 260n, 265n, 266n
 Rivera Giovan Battista Antonio Balbo
 Simeone, conte di 26
 Roberto Bellarmino, santo 132 e n
 Rocchina Maria Abbondanza 58n
 Rocciolo Domenico 238n
 Rocco da Vicenza 305
 Roche Daniel 190n
 Roggero Marina 134 e n
 Romagnani Gian Paolo 192n
 Romani Carlo, 266n, 270n
 Romani Mario 63n
 Romano Ruggiero 35n, 51n, 158n, 160n
 Roncetti Mario 203n, 209n, 214n
 Rosa Mario 19, 20n, 45n, 51n, 58n, 77n, 79n,
 81n, 112 e n, 113n, 128n, 156n, 186n,
 255n, 256n, 260n, 276n, 278 e n, 280-281n

Rosselli Bernardo di Girolamo 305, 307
 Rossi Giorgio 75n, 101n, 108 e n
 Rossi Lauro 176n
 Rosso Fiorentino (Giovan Battista di Jacopo di
 Gasparre) 304
 Ruffo Fabrizio 229
 Ruggeri Romano 19n
 Ruggeri, Simonetta, 266n, 268n, 272n, 273n
 Rusconi Roberto 158n, 255n, 293n
 Russo Carla 59n

S

Sacchi De Angelis Maria Enrica 85n
 Saitta Armando 189 e n, 194, 202n, 217n
 Salucci Gabriella 266n, 269n, 273n, 274n
 Salvati Domenico 215
 Sampalmieri Arsenio 329
 Sanfilippo Matteo 315n
 Sanfranceschi Francesco 313n
 Sangalli Maurizio 134n
 Sanna Giovanni 142n, 144 e n, 147n, 148n,
 159n, 168 e n
 Sansi Achille 203, 204n
 Santanicchia Mirko 298
 Santi Ubaldo 204 e n, 209n, 210n, 219n
 Santini Luigi 311
 Santopaolo Luigi 43n, 100n
 Santoro Raffaele 176n
 Sanzio Raffaello 304
 Sarli Pasquale 193n, 194n
 Scaramucci Maria 277n
 Scaravelli Domenica 59n
 Scaravelli Girolama 59n
 Scatena Silvia 327n
 Schiavoni Claudio 116n, 120n
 Schneider Karl 185n
 Scotti Aurora 82n, 87 e n
 Sebastiano, santo 305, 311
 Seffrin Pirminus 93n, 258n, 260n, 265n, 266n
 Selvaggi Giulio Lorenzo 284
 Sensi Mario 3n, 53n, 57n, 293n, 294n, 299n,
 302n
 Serafini Pietro 309
 Serafini, parroco 66n
 Severini Chiara 60n

- Severoli Antonio Gabriele 272 e n
Sforza Cesarini Gaetano 24 e n
Sgariglia Andrea 226
Sgariglia Ottavio 154n, 221 e n, 223-224 n, 226-228, 231, 234n-237, 254, 257
Sgariglia, famiglia 144, 155, 185n, 226-228, 230-231, 234 e n, 247, 254
Sierra Luis 142 e n
Signorelli Luca 302
Silvestro da Ponte Pattoli 325n
Sindoni Angelo 10-11, 201n, 234n
Sisto IV, papa 82
Sodini, parroco 66n
Soldani Simonetta 187n
Sonnino Eugenio 116n
Sorbini Paolo 31n
Sorcinelli Paolo 61n
Sori Ercole 86n
Spedalieri Nicola 257, 282 e n
Sperelli Alessandro 298n
Spinola Agostino 304
Stanislao da Campagnola 45n, 62n, 155 e n, 223 e n, 234n, 257n, 263n, 277n, 289n
Stella Aldo 118n
Stella Pietro 19n, 20n, 80n, 99n, 123n, 244n, 256n, 278, 279 e n, 280-281n
Stiffer Giacomo 224
Surrel de Saint Julien Henri de 142-143
- T
- Tabacchi Stefano 113n
Taccini Antonio 217n
Tackett Timothy 142n
Tamborra Angelo 7
Tamburini Pietro 277n, 278-280n, 283, 285n
Tanari Luigi 76n
Tanzini Reginaldo 285n
Tardieu Jean 168
Tenderini Giovanni Francesco 90 e n, 93 e n
Teodosio, imperatore 289n
Terpstra Nicholas 293n
Terzago Nicolò 90n, 93 e n
Themelly Mario 196n
Thomassin Louis 284
Tiacchi Ennio 321
- Ticchi Jean Marc 317n
Tittarelli Luigi 20n, 34n, 38n, 39n, 59n, 111, 112n, 120n
Tocci Giovanni 289
Tognarini Ivan 188n
Tomarchio Carla 93n
Tomassini Francesco 120n
Tomassini Giovanni 144, 149n, 155n, 156n, 160n, 171 e n, 185n, 221, 223-224, 226, 228, 231, 234-236, 237n, 241n, 254, 257 e n, 260n, 261
Tomassini, famiglia 144, 149n, 150, 185n, 226, 228, 231, 234, 273
Tommasi Girolamo 80
Tommaso d'Aquino, santo 289
Tommaso da Kempis 150n
Tommaso da Marcellano 322, 326
Topi Luca 177n, 178n, 180n, 181n, 185n, 193n
Torelli Domenico 185
Toriglioni Giuseppe 207n
Tornera Pietro Francesco 157n
Tortorelli Gianfranco 221n
Tosoni, parroco 66n
Tosti Mario 10-11, 52n, 55n, 58n, 76n, 77n, 79n, 85n, 96n, 131n, 158n, 176n, 179n, 180n, 183n, 185n, 213n, 234n, 235n, 236n, 241n, 253n, 259n, 263n, 268n, 273n, 283n, 293n, 294n
Toticchi Sebastiano 37
Totila, re degli Ostrogoti 302
Tranfaglia Nicola 187n
Traniello Francesco 282n
Travaglini Carlo 112 e n
Trenard Louis 74n
Trenta Filippo 229, 230n, 258n, 260-262n
Trombetta Pino Luca 327n
Tulard Jean 141n
Turchi Adeodato 231, 263 e n, 276, 289n
- V
- Vaccarino Giorgio 177n, 192 e n, 194n
Vaccaro Luciano 293n
Valente Angela 197n
Valenti Maria 225n
Valenti, Anna Maria 272n, 273n

Valle Agostino 183
Vasari Giorgio 304
Vaselli Domenico 32n
Vauchez André 128n
Vaussard Maurice 256n
Venceslao da Spoleto, vedi Ponti Venceslao
Nazareno
Venturi Franco 22n, 24n, 26 e n, 27n, 96n,
189n, 194 e n
Verri Pietro 193 e n
Verucci Guido 59n, 61n, 62 e n, 256n
Vetter Cesare 195n
Vian Giovan Maria 248n
Viatore da Coccaglio 278n
Viglione Massimo 242n
Villani Pasquale 188n, 190n, 191n
Villari Lucio 47n
Villari Rosario 208n
Vinti Carlo 214n
Viti Giuseppe 230
Vivanti Corrado 35n, 51n, 158n, 160n, 217n
Volpi, Roberto 77n
Voltaire 236
Vovelle Michel 142n, 175n

W

Waquet Jean-Claude 175n
Wee Hermann van der 39n
Wisch Barbara 293n
Woolf Stuart Joseph 35n, 41n, 51n

Z

Zaccaria Francesco Antonio 227, 235, 278n,
281
Zaghi Carlo 188n, 191-193n, 195 e n, 198 e n
Zangari Carlo 258n, 266
Zardin Danilo 293n, 307n, 309n
Zelada Francesco Saverio de 159n, 162, 264n
Zimanyi Vera 25n
Ziucci Emidio 161n
Zumkeller Dominique 25n

Gli "Studi di Storia e di Storiografia" dell'Università degli Studi di Perugia

All'inizio dell'anno 1973, per iniziativa di Massimiliano Pavan e di Alberto Caracciolo, direttori degli Istituti di Storia antica e di Storia medievale e moderna della Facoltà di Lettere e Filosofia, viene fondata una collana con la denominazione "Pubblicazioni degli Istituti di Storia della Facoltà di Lettere e Filosofia". Sotto tale denominazione, o sotto quella di "Pubblicazioni degli Istituti di Storia antica e di Storia medioevale e moderna della Facoltà di Lettere e Filosofia", sono stati editi i seguenti volumi:

Giorgio Bonamente, *Studio sulle Elleniche di Ossirinco. Saggio sulla storiografia della prima metà del IV sec. a.C.*, Perugia 1973

Francesco Frascarelli, *Nobiltà minore e borghesia a Perugia nel sec. XV. Ricerche sui Baglioni della Brigida e sui Narducci*, Perugia 1974

Gianfranco Maddoli, *Cronologia e storia. Studi comparati sull'«Athenaion Politeia» di Aristotele*, Perugia 1975

Alfabetismo e cultura scritta nella storia della società italiana, Atti del Seminario, Perugia, 29-30 marzo 1977, Perugia 1978

Stanislao da Campagnola, *Le origini francescane come problema storiografico*, 2^a ed. riveduta e aggiornata, Perugia 1979

Anna Maria Biraschi, Paola Maribelli, Giuliana Daniela Massaro e Maria Antonietta Pagnotta (a cura di), *Strabone. Saggio di bibliografia 1469-1978*, Perugia 1981

[Ugolino Nicolini (a cura di)], *Ricerche su Perugia tra Due e Quattrocento*, Perugia 1981

Francesco Prontera (a cura di), *Strabone. Contributi allo studio della personalità e dell'opera*, I, Perugia, Università degli Studi, 1984

Fabrizio Pesando, *Oikos e ktesis. La casa greca in età classica*, Roma, Quasar 1987

La collana prosegue dal 1986 con la denominazione "Pubblicazioni degli Istituti di Storia Antica e di Filologia Classica della Facoltà di Lettere e Filosofia", con la quale vengono dati alle stampe i volumi qui ricordati:

Gianfranco Maddoli (a cura di), *Strabone. Contributi allo studio della personalità e dell'opera*, II, Perugia, Università degli Studi, 1986

Gianfranco Maddoli (a cura di), *Strabone e l'Italia antica*, Incontri perugini di storia della storiografia antica e sul mondo antico, II, Acquasparta, Palazzo Cesi, 25-27 maggio 1987, Napoli, ESI, 1988

Leandro Polverini (a cura di), *Aspetti della storiografia di Giulio Beloch*, Incontri perugini di storia della storiografia antica e sul mondo antico, I, Acquasparta, Palazzo Cesi, 19-21 maggio 1986, Napoli, ESI, 1990

Leandro Polverini (a cura di), *Lo studio storico del mondo antico nella cultura italiana dell'Ottocento*, Incontri perugini di storia della storiografia antica e sul mondo antico, III, Acquasparta, Palazzo Cesi, 30 maggio-1° giugno 1988, Napoli, ESI, 1993

La collana “Studi di Storia e di Storiografia” è fondata dopo la costituzione nel 1988 del Dipartimento di Scienze storiche dell’antichità; in essa sono stati pubblicati i seguenti volumi:

Anna Maria Biraschi, *Tradizioni epiche e storiografia: studi su Erodoto e Tuciddide*, Napoli, ESI, 1989

Massimo Nafissi, *La nascita del kosmos*, Napoli, ESI, 1991

Gianfranco Maddoli (a cura di), *L'Athenaion Politeia di Aristotele 1891-1991. Per un bilancio di cento anni di studi*, Incontri perugini di storia della storiografia antica e sul mondo antico, VI, Acquasparta, Palazzo Cesi, 27-29 maggio 1991, Napoli, ESI, 1994

Anna Maria Biraschi (a cura di), *Strabone e la Grecia*, Napoli, ESI, 1994

Marcello Gigante e Gianfranco Maddoli (a cura di), *L'Athenaion Politeia dello Pseudo-Senofonte*, Incontri perugini di storia della storiografia antica e sul mondo antico, VIII, Acquasparta, Palazzo Cesi, 28-30 maggio 1993, Napoli, ESI, 1997

Leandro Polverini (a cura di), *Erudizione e antiquaria a Perugia nell'Ottocento*, Incontri perugini di storia della storiografia antica e sul mondo antico, V, Acquasparta, Palazzo Cesi, 28-30 maggio 1990, Napoli, ESI, 1998

Arnaldo Marcone (a cura di), *Rostovtzeff e l'Italia*, Incontri perugini di storia della storiografia antica e sul mondo antico, IX, Gubbio, Casa di S. Ubaldo, 25-27 maggio 1995, Napoli, ESI, 1999

Anna Maria Biraschi e Giovanni Salmeri (a cura di), *Strabone e l'Asia Minore*, Incontri perugini di storia della storiografia antica e sul mondo antico, X, Perugia, Centro studi Villa “La Colombella”, 25-28 maggio 1997, Napoli, ESI, 2000

Stefano Angiolani, *Libanio. Epitafio per Giuliano (Orazione XVIII)*, Napoli, ESI, 2000

Leandro Polverini (a cura di), *Aspetti della storiografia di Ettore Pais*, Incontri perugini di storia della storiografia antica e sul mondo antico, VII, Acquasparta, Palazzo Cesi, 25-27 maggio 1992, Napoli, ESI, 2002

Roberto Cristofoli, *Dopo Cesare. La scena politica romana all'indomani del cesaricidio*, Napoli, ESI, 2002

Anna Biraschi, Paolo Desideri, Sergio Roda e Giuseppe Zecchini (a cura di), *L'uso dei documenti nella storiografia antica*, Incontri perugini di storia della storiografia antica e sul mondo antico, XII, Gubbio, Centro Servizi S. Spirito, 22-24 maggio 2001, Napoli, ESI, 2003

Theodoros Mavrogiannis, *Aeneas und Euander. Mythische Vergangenheit und Politik im Rom vom 6. Jh. v. Chr. bis zur Zeit des Augustus*, Perugia 2003

Della serie “Incontri perugini di storia della storiografia antica e sul mondo antico” vengono pubblicati fuori collana:

Francesco Prontera (a cura di), *Geografia storica della Grecia antica. Tradizioni e problemi*, Incontri perugini di storia della storiografia antica e sul mondo antico, IV, Acquasparta, Palazzo Cesi, 29 maggio-1° giugno 1989, Roma-Bari, Laterza 1991

Leandro Polverini (a cura di), *Arnaldo Momigliano nella storiografia del Novecento*, Incontri perugini di storia della storiografia antica e sul mondo antico, XI, Spoleto, Palazzo Ancaiani, 31 maggio-2 giugno 1999, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006.

Il Dipartimento di Scienze Storiche avvia nel 1993 una collana intitolata “Pubblicazioni”, nella quale escono i volumi di seguito elencati:

1. Ugolino Nicolini, *Scritti di storia*, a cura di Attilio Bartoli Langeli, Giovanna Casagrande, Maria Grazia Nico Ottaviani, Napoli, ESI, 1993
2. Paolo Alatri e Silvia Grassi (a cura di), *La questione ebraica dall'Illuminismo all'Impero (1700-1815)*, *Atti del Convegno della Società italiana di studi sul secolo XVIII*, Roma, 25-26 maggio 1992, Napoli, ESI, 1994
3. Rita Chiacchella, *Ricchezza, nobiltà e potere in una provincia pontificia. La “Misura generale del Territorio perugino” del 1727*, Napoli, ESI, 1996
4. Augusto Ciuffetti, *Condizioni materiali di vita, sanità e malattie in un centro industriale: Terni 1880-1940*, Napoli, ESI, 1996
5. Antonio Mencarelli, *Inquadrati e fedeli. Educazione e fascismo in Umbria nei documenti scolastici*, Napoli, ESI, 1996
6. Attilio Bartoli Langeli et Gérard Chaix (sous la direction de), *La mémoire de la cité. Modèles antiques et réalisations renaissantes. Actes du colloque de Tours 28-30 septembre 1995*, Napoli, ESI, 1997
7. Renato Covino, Alberto Grohmann, Luciano Tosi (a cura di), *Uomini Economie Culture. Saggi in memoria di Giampaolo Gallo*, I-II, Napoli, ESI, 1997
8. Salvatore Bono, *Schiavi musulmani nell'Italia moderna. Galeotti, vu' cumprà, domestici*, Napoli, ESI, 1999.
9. Maria Duranti (a cura di), *Il “sentimento” tragico dell'esperienza religiosa: Veronica Giuliani (1660-1727)*, Napoli, ESI, 2000
10. Luciano Tosi (ed.), *Europe, its Borders and the Others*, Napoli, ESI, 2000
11. Angelo Tamborra (a cura di), *Il guerriero prudente e politico del Conte Galeazzo Gualdo Priorato*, Napoli, ESI, 2002
12. Armando Pitassio, *Balcani nel caos. Storie e memorie di Vasilije Petrović, Paisij Hilendarski, Sofronij Vračanski*, Napoli, ESI, 2003
13. Maria Grazia Nico Ottaviani (a cura di), *Rocche e fortificazioni nello Stato della Chiesa*, Napoli, ESI, 2004
14. Attilio Bartoli Langeli, Vittor Ivo Comparato, Robert Sauzer (a cura di), *Il governo della città. Modelli e pratiche (secoli XIII-XVIII) – Le gouvernement de la cité. Modèles et pratiques (XIIIe -XVIIIe siècles)*, *Atti del colloquio di Perugia (15-17 settembre 1997)*, Napoli, ESI, 2004

Con la fusione dei Dipartimenti di Scienze storiche e di Scienze storiche dell'antichità, avvenuta nel 2008, sotto la denominazione comune di Dipartimento di Scienze stori-

che, le collane vengono unificate e proseguono con la denominazione “Studi di Storia e di Storiografia” e la numerazione della collana “Pubblicazioni”; fra parentesi è un numero progressivo che fa riferimento all’insieme delle opere pubblicate dal 1973 nelle collane sopra ricordate:

14. [40, ma 41] Maurizio Giovannelli, *La Donatio Constantini. Credibilità ed esegesi di un documento politico*, Perugia, Morlacchi, 2011
15. [41, ma 42] Giorgio Bonamente (a cura di), Augusta Perusia. *Studi storici e archeologici sull’epoca del bellum Perusinum*, Perugia, Editrice Pliniana, 2012
16. [41, ma 43] Gianfranco Maddoli, *Magna Grecia. Tradizioni, culti, storia*, a cura di Anna Maria Biraschi, Massimo Nafissi, Francesco Prontera, con la collaborazione di Roberta Fabiani e Silvia Panichi, Perugia, Morlacchi, 2013
17. [42, ma 44] Loreto Di Nucci, *La democrazia dei partiti: una parabola storica nell’Italia repubblicana*, Perugia, Università degli Studi di Perugia, 2013

La collana prosegue con la stessa denominazione “Studi di Storia e di Storiografia” e la stessa doppia numerazione dopo l’istituzione nel 2014 dei Dipartimenti di Lettere – lingue, letterature e civiltà antiche e moderne e di Scienze politiche:

18. [43, ma 45] Andrea Possieri, *Rifugiati. La vicenda storica dei profughi indocinesi in Italia (1978-1979)*, Perugia, Morlacchi, 2019
19. [46] Gianfranco Maddoli, Massimo Nafissi e Francesco Prontera (a cura di), *Σπουδῆς οὐδὲν ἐλλιποῦσα: Anna Maria Biraschi. Scritti in memoria*, Perugia, Morlacchi 2020
20. [47] Federico Poggianti, *Storia di un libro. Hannah Arendt e Le origini del totalitarismo*, Perugia, Morlacchi 2022
21. [48] Massimo Nafissi, *Il ritorno di Licurgo. Gli agoni di Artemis Orthia e la storia dell’educazione spartana*, Perugia, Morlacchi 2024

Il volume presenta al lettore una selezione di contributi di Mario Tosti, storico modernista che nella sua ricca produzione scientifica ha studiato con originalità e grandi aperture cronologiche e tematiche il mutare delle istituzioni assistenziali ed ecclesiastiche, della mentalità, dei modelli di comportamento e della sensibilità religiosa. Le tensioni riformatrici, la società e le istituzioni dello Stato pontificio tra XVIII e XIX secolo e, più in generale, i processi di laicizzazione, lo slancio missionario e l'interculturalismo della Chiesa di Roma tra età moderna e contemporanea sono stati per Mario Tosti un fruttuoso campo d'indagine. Organizzato in tre sezioni – *Società, Modernità e Chiesa* – questo libro ripercorre alcune tappe significative di un denso percorso storiografico, intellettuale e di impegno civile.

