

STORIA LOCALE E MICROSTORIA: DUE VISIONI IN CONFRONTO



J. Agirreazkuenaga, M. Urquijo, F. Giorgi,
G. Levi, A. Torre, O. Raggio, F. Bocchi

Joseba Agirreazkuenaga - Mikel Urquijo (ed.)

**Fulvio de Giorgi, Giovanni Levi, Angelo Torre,
Osvaldo Raggio, Francesca Bocchi**

**STORIA LOCALE E MICROSTORIA:
DUE VISIONE IN CONFRONTO**

Bilbao 1993

SERVICIO EDITORIAL
UNIVERSIDAD DEL PAÍS VASCO



ARGITARAPEN ZERBITZUA
EUSKAL HERRIKO UNIBERTSITATEA

STORIA locale e microstoria: due visione in confronto /
Edited by J. Agirreazkuenaga y M. Urquijo ; [autores] : F. Bocchi, [et al.] . - Bilbao : Servicio Editorial, Universidad del País Vasco - Euskal Herriko Unibertsitatea, Argitarapen Zerbitzua . - 115 p. : il. ; 21,5 cm. - (European Local and Regional Comparative History Series ; 2)

D.L. BI-1860-93 . - ISBN 84-7585-439-7

930.2

1. Historia local.

© Joseba Agirreazkuenaga et al.
Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco
Argitarapen Zerbitzua. Euskal Herriko Unibertsitatea

Cubierta: Iñaki Zaldumbide

ISBN Colección: 84-7585-440-0

ISBN este título: 84-7585-439-7

Depósito Legal: BI-1860-93

Fotocomposición e impresión: Beitia. Ediciones de Historia, S.L.
Luzarra, 14-16. 48014 Bilbao

INDICE

Joseba AGIRREAZKUENAGA - Mikel URQUIJO	
Introducción	7
Fulvio de GIORGI	
La storia locale nella storiografia italiana	15
Giovanni LEVI	
Un dubbio senza fine non è neppure un dubbio.	
A proposito di microstoria	45
Angelo TORRE	
Microanalisi, potere e vita religiosa nel Piemonte di antico regime ...	67
Osvaldo RAGGIO	
Microanalisi, etnografia e storia politica: il caso della Repubblica di Genova tra Cinquecento e Seicento	83
Francesca BOCCHI	
Normativa urbanistica nei comuni italiani (secoli XII-XIV).....	99

INTRODUCCIÓN

*Joseba AGIRREAZKUENAGA**
*Mikel URQUIJO***

* Profesor Titular de Historia Contemporánea en la Universidad del País Vasco y Vicepresidente de Eusko Ikaskuntza / Sociedad de Estudios Vascos.

** Profesor Asociado de Historia Contemporánea en la Universidad del País Vasco.

Coautores, junto con J.R. Urquijo y S. Serrano, del *Diccionario biográfico de los parlamentarios de Vasconia (1808-1876)*.

INTRODUCCIÓN

Joseba AGIRREAZKUENAGA

Mikel URQUIJO

*Departamento de Historia Contemporánea
Universidad del País Vasco*

El nuevo volumen de la *European Local and Regional Comparative History Series*, referido a la historiografía italiana es fruto del seminario en torno a la microhistoria italiana celebrado entre los días 30 de septiembre y 4 de octubre de 1991 en Bilbao, financiado por el Departamento de Cultura de la Diputación Foral de Bizkaia.

No es preciso subrayar que la microhistoria italiana ha brillado y sigue brillando con luz propia. Su discurso se nutre del desarrollo alcanzado por otras ciencias sociales, en particular la antropología. Su práctica nos muestra la necesidad de reducir la muestra de su objeto de estudio, no únicamente en su aspecto espacial, para llegar a descubrir los fenómenos universales en el tiempo de una unidad social situada en un determinado espacio.

El objetivo primordial que persigue nuestro Seminario es lograr un conocimiento ponderado y real del otro como investigador histórico, en sus propias coordenadas temporales y espaciales. Las interpretaciones que desde diferentes presentes se hacen del pasado conllevan necesariamente distintas versiones. En nuestro género de historia local y regional aspiramos a impulsar la reflexión del presente y pasado desde el circuito interior del problema o tema de investigación. El investigador no se siente ajeno sino copartícipe de los hechos estudiados y analizados. Por eso es necesaria la comunicación de las distintas experiencias de investigación. Nos interesa particularmente el *corpus conceptual* y las premisas de las que parten los historiadores de distintos ámbitos espaciales, ya que esas experiencias están tiñendo la construcción de las distintas historias. La construcción de la historia de Europa y de los europeos no puede realizarse sobre bases y conceptos abstractos. Más bien nos inclinamos a pensar que será resultado de la pluralidad en la que los elementos comunes obtienen una dimensión similar a los di-

vergentes. El policentrismo del discurso histórico de Europa es una de nuestras premisas de partida.

La fórmula para ensayar la superación del peligro localista no es otra que la de situar nuestras investigaciones en parámetros comprensibles para otros historiadores locales que parten de diferentes experiencias vitales. Por ello no se trata únicamente de operacionalizar en una muestra controlable el funcionamiento de diferentes hechos universales. Nosotros aspiramos a descubrir, mediante este diálogo comparado, nuevas realidades sociales que emergen desde el interior de las distintas unidades en la que la autorrepresentación de los grupos al mismo tiempo que su acción forman parte de nuestros objetos de investigación.

Los historiadores que nos hemos familiarizado con los métodos de investigación de la antropología y la sociología estamos sin duda construyendo un nuevo campo de comunicación común, pues nos vemos obligados a plantear los problemas con un utilaje conceptual que ya ha sido experimentado por otros investigadores sociales; solamente que en nuestro caso introducimos el aspecto de la temporalidad con mayor énfasis. De ahí que la historia local en este contexto no sea más que un género de historia que nos aproxima a ciencias sociales de tan gran desarrollo durante las últimos decenios, tales como la sociología de investigación (tan diferente a ese otro sociologismo de las etapas de la evolución) o la antropología.

Los trabajos presentados en el volumen siguen el orden de intervención que tuvieron a lo largo de la semana de su exposición en el Seminario. El primero da una visión del panorama de la historia local en Italia; en el segundo se presenta la microhistoria como algo diferente a la historia local: *gli storici non studiano i villaggi; studiano nei villaggi* los dos siguientes reflejan dos casos prácticos de microhistoria, afrontando el problema de la creación del estado moderno y de la religiosidad en dos ámbitos reducidos; y en el último realizamos un recorrido por la historia urbana de la Italia medieval en una muestra de análisis local.

La conferencia del profesor Fulvio de Giorgi presenta la historia local, en el ámbito de la historiografía italiana, en dos apartados: en el primero de ellos examina la relación de la historia local con la historia general, para pasar, en el segundo, a la explicación de la influencia de las ciencias sociales en la historia local italiana en la segunda postguerra mundial.

El análisis del desarrollo de la historia local aparece condicionado por el proceso de desarrollo histórico italiano: su tardía unificación, los intentos centralizadores del fascismo y la vuelta a lo local en la postguerra de la mano de marxistas y católicos.

Adentrándose en el análisis de esta vuelta a lo local en los estudios históricos, realiza una periodización de los estudios marxistas y católicos y una clasificación de las diferentes sensibilidades metodológicas

que conviven en ellos, así como muestra las diferencias en cuanto a su interés por lo local entre ambas escuelas. También se interesa por la posición de la escuela liberal-democrática en torno a la relación entre historia local e historia general.

Las variadas corrientes que van a brindar su influencia a la historia local en Italia en la segunda postguerra mundial aumentarán paulatinamente a medida que nos aproximamos a la actualidad. En los años cincuenta prevalecía la etnología (historia molecular), en los sesenta la sociología (historia de la comunidad), en los setenta la antropología (microhistoria), en los 80 la urbanística (historia urbana) y en los noventa las ciencias ambientales (historia de los ecosistemas locales). De todas ellas se analiza el modo en que su influencia se introduce en la historia y su desarrollo.

En su conferencia el profesor Giovanni Levi realiza una aproximación metodológica a la microhistoria, dando a su intervención un carácter teórico. Nos advierte de las dificultades de una definición por la carencia de una ortodoxia microhistórica y la califica como una práctica, historiográfica que observa el procedimiento del trabajo histórico. Para entenderla hace mención al debate historiográfico en el que surgió, a lo largo de los años setenta, a partir de la crisis de los modelos radicales de transformación de la sociedad, que conducirán a algunos historiadores, con raíces ideológicas en el marxismo, provenientes del ámbito político de la izquierda y del laicismo, a realizar estas nuevas propuestas historiográficas. Los elementos esenciales de las mismas son: la reducción de la escala, la crítica del funcionalismo, la discusión de la racionalidad, el carácter indiciario del paradigma científico, el papel del individual, la atención a los aspectos narrativos, la definición específica del contexto y el rechazo del relativismo.

Como colofón recoge la definición de microhistoria de J. Revel: la voluntad de estudiar lo social no como un objeto dotado de propiedad sino como un conjunto de interrelaciones móviles dentro de configuraciones en constante adaptación.

Los trabajos que siguen a éste son dos ejemplos prácticos de la teoría explicada por el profesor Levi. El trabajo del profesor Osvaldo Raggio estudia un fragmento de territorio de la República oligárquica de Génova -el valle de Fontanabuena, en la Liguria oriental- en los siglos XVI y XVII; en él pone en discusión las interpretaciones y las reconstrucciones del proceso de formación del estado moderno y la historia política conducida unilateralmente en la perspectiva de una construcción del estado desde el centro. La fuerte reducción de la escala de observación y el acercamiento microanalítico hacen resaltar barridos, formas sociales, lenguajes políticos y fenómenos ignorados y subvalorados. En esta perspectiva el proceso de formación del estado moderno aparece caracterizado por protagonistas y dinámicas sociales que una visión historiográfica concentrada en la medición del crecimiento de los

órganos y de las funciones centrales había anulado o eliminado como anomalías. Observados de manera microscópica y colocados en un contexto, fenómenos a primera vista excepcionales, como las venganzas y el bandolerismo, iluminan realidades culturales más profundas y amplias.

El análisis menudo de la vida cotidiana y de los conflictos que recorren y dividen las comunidades locales y el conjunto de las actividades de administración de justicia, de conciliación y pacificación de los funcionarios genoveses, permite reconstruir las formas de comunicación directa y el tejido de contratación y manipulación de las normas que unen la sociedad local y las instituciones de la República. La crónica judicial, en particular, permite sacar un universo de prácticas, lenguajes, formas de organización social (las relaciones de parentela) y de competición política (las facciones), que alcanzan un significado pleno justo en la relación con la constitución de la legitimidad de la autoridad pública. El enlace entre los actos procesales de las cortes locales y de los comisarios genoveses -que toman la forma de encuestas sobre el campo-, las actas notariales y la documentación administrativa hacen además posible una descripción etnográfica llena de vida. El cuadro espeso de personajes y grupos sociales que saca a la luz esta reconstrucción documental permite leer en su cotidianeidad el significado de la política en la sociedad del Quinientos y el Seiscientos.

Ange洛 Torre presenta un trabajo sobre historia religiosa reivindicando nuevos estudios que tengan en cuenta la naturaleza de las fuentes. Presenta un análisis de las conductas religiosas del Piamonte moderno teniendo en cuenta documentación en la que se pueden encontrar los lenguajes de los pueblos que no han podido comunicar directamente sus creencias y emociones. Para ello reivindica el uso de las visitas pastorales, en las que prevalecen la interrelación de los laicos con la jerarquía eclesiástica y las preocupaciones esencialmente jurisdiccionales. La lectura de estos materiales le permite construir imágenes inéditas de la conducta religiosa en las aldeas.

En primer lugar reexamina la visión de la parroquia como institución central de la vida religiosa y presenta su construcción en el período posterior al concilio de Trento como un proceso político, cultural y social. La construcción de la parroquia está ligada indisolublemente a la formación del territorio, un proceso que se desarrolla en la continua interrelación entre poblaciones rurales y poderes locales y centrales; así, número, dislocación y calidad de los lugares de culto constituyen un plano de observación a través del cual podemos comprender la formación de la institución parroquial.

A la formación de las parroquias contribuyeron decisivamente las estructuras sociales y políticas de la comunidad campesina, y en particular los linajes presentes en las aldeas. A las parentelas que pueblan las aldeas en la Edad Moderna, la política de la iglesia contrarreformista

ha ofrecido un instrumento potente para controlar las dinámicas y los conflictos en el mismo seno y dentro de la comunidad. Aquí también las visitas pastorales permiten una observación aproximada de la política religiosa de las parentelas a través del análisis de la fundación y de las capellanías laicales y la distribución en el espacio y en el tiempo de los legados para misas.

La profesora F. Bocchi realiza un estudio del urbanismo de las ciudades italianas medievales, proyectando esta visión hacia la contemporaneidad. En la Edad Media las ciudades devinieron *modernas* configurándose la estructura urbana de las mismas, que perduró en su esencia hasta el siglo pasado o incluso el XX.

Parte del siglo XII, al ser el momento en que la mayor autonomía de las mismas les permitía emprender una tarea de regulación de la urbe que va a ser definitoria del carácter de la misma en su crecimiento posterior. El elemento central analizado en la conferencia son las normas urbanísticas y su importancia en la configuración de la estructura de la ciudad. Los aspectos que tratan estas normas y que se evidencian en este trabajo se refieren a la defensa del suelo público frente a las apetencias de los particulares, la regularización de los aspectos referidos al agua, a la higiene, a la salud y a la defensa del medio ambiente urbano a través de la salvaguardia del patrimonio urbanístico. A pesar de este esfuerzo legislativo, la autora nos previene de la escasez de los resultados en numerosas ocasiones.

Todo el artículo está sembrado de ejemplos de Milán, Bolonia y Perugia, con los que ilustra, mediante el análisis de sus ordenamientos, los efectos de la regulación urbana en la configuración de la ciudad.

Los trabajos recogidos en este volumen únicamente son algunos ejemplos de los numerosos que podían haberse presentado. La finalidad de esta recopilación ha sido recoger diversas muestras de la historiografía actual italiana, abarcando diferentes períodos y temáticas, presentando la historia local y la microhistoria que a pesar de su distancia metodológica, en ocasiones, se entremezclan por su concreción espacial.

LA STORIA LOCALE NELLA STORIOGRAFIA ITALIANA

*Fulvio de GIORGI**

* Investigador del Istituto di Storia Moderna e Contemporanea della Università Cattolica del S. Cuore (Milano). Autor de *La storiografia di tendenza marxista e la storia locale in Italia nel dopoguerra. Cronache*.

LA HISTORIA LOCAL EN LA HISTORIOGRAFÍA ITALIANA

El trabajo se divide en dos partes. En la primera se examina el desarrollo de los estudios de historia local en Italia, en particular durante segunda postguerra; considerando los diferentes planteamientos ideológicos de la historiografía italiana (católica, marxista y liberal) se muestra el interés y el desarrollo de los estudios históricos locales de parte de la historiografía marxista y de la católica y, en cambio, el relativo desinterés por parte de la liberal (más atenta a los problemas del Estado).

La segunda parte toma en consideración la influencia de las ciencias sociales en la investigación histórica local italiana: de la etnología (en los años 50), de la sociología (en los 60), de la antropología (en los 70), de la urbanística (en los 80) y de la ecología (en los 90).

LA STORIA LOCALE NELLA STORIOGRAFIA ITALIANA

Fulvio de GIORGI
Università Cattolica del S. Cuore
Milano

Per introdurre questa relazione sulla storia locale in Italia mi pare opportuna una chiarificazione preliminare sull'oggetto stesso della nostra attenzione. Occorre cioè distinguere la storia locale (della quale mi occuperò) dalla storiografia locale, benchè tra le due ci sono ovviamente stretti rapporti. Non sempre questa distinzione è così chiara, lo è invece quando si parla, per esempio, di storia italiana e di storiografia italiana: per storia italiana intendiamo, infatti, tutta la ricerca (e la produzione) storiografica che ha come oggetto la storia d'Italia, ricerca che può essere condotta da studiosi italiani o non italiani, per storiografia italiana intendiamo tutta la ricerca (e la produzione) storiografica condotta da studiosi italiani, ricerca che può avere come oggetto la storia d'Italia o quella di altri paesi. Analogamente, per *storia locale* intendo la storia che ha come oggetto un ambito locale. Per *storiografia locale* intendo la storia che è scritta da storici locali.

Non mi occuperò della storiografia locale anche se vorrei almeno chiarire che gli storici locali non sono necessariamente, a mio avviso, storici dilettanti o cattivi storici, anzi lo sono sempre meno rispetto al passato: semplicemente sono studiosi esterni ai circuiti nazionali (e internazionali) accademici, scientifici ed editoriali.

La mia attenzione dunque sarà interamente dedicata alla *storia locale* in Italia. Un'ulteriore precisazione è però necessaria per dar conto della struttura della mia relazione e della sua divisione in due parti. Tale precisazione riguarda il contenuto stesso di storia locale, la sua essenza. Una storia è definita *locale* non per un riferimento ad uno spazio og-

gettivo e delimitato. Consideriamo la città di Pisa: difficilmente la sua storia nel Medio Evo può essere presentata come una storia locale, mentre la sua storia nel Novecento difficilmente può essere presentata come qualcosa di più che una storia locale. Eppure si tratta sempre della stessa città, dello stesso riferimento spaziale oggettivo. In realtà la storia locale è definita da una relazione di significatività storica e tale relazione può essere di due tipi: o la polarità dialettica *locale / generale* o l'articolazione dimensionale inferiore in un modello euristico a n - dimensioni. In altri termini una storia si definisce *locale* o in rapporto a una storia *generale* (solitamente, ma non solamente, nazionale) o in riferimento alle differenziazioni dimensionali individuate dai modelli delle scienze sociali utilizzate nell'indagine e nell'interpretazione storica.

Tenendo conto di questi due tipi di relazioni di significatività storica ho dunque diviso il mio discorso in due parti. Nella prima parte parlerò del rapporto *storia locale / storia generale* nella storiografia italiana. Nella seconda parte vedrò l'influenza delle scienze sociali sulla storia locale in Italia nel secondo dopoguerra e i paradigmi metodologico-interpretativi che tale influenza ha prodotto.

Il rapporto storia locale / storia generale

Il rapporto *storia locale / storia generale* nella storiografia italiana è sempre stato fortemente condizionato dalle vicende politiche, dalle culture e dagli ideali politici, dalle discussioni e dalle polemiche ideologiche. In un paese come l'Italia che ha raggiunto la sua unità politica solo da centotrenta anni dopo mille e trecento anni di divisione in entità politiche diverse e che, dopo l'Unità, ha visto porsi al suo interno come problema politico principale quello del rapporto tra le due (o tra le tre) Italie, del Sud (del Centro) e del Nord, tale condizionamento della discussione politica sulla ricerca storica e sul rapporto *storia locale / storia generale* non può sorprendere. Dall'Ottocento alla caduta del fascismo tale rapporto *locale / generale* è stato dunque visto come rapporto tra storia regionale e storia nazionale.

Le ideologie del Risorgimento italiano si dividevano tra quelle che propugnavano una soluzione federalista e quelle più rigidamente unitarie. Carlo Cattaneo, il principale esponente del federalismo democratico, scrisse pure un saggio sulla città come principio ideale della storia d'Italia: la storia nazionale italiana era dunque, in essenza, un insieme di storie locali, cittadine. Mazzini, democratico ma unitario spostava invece la riflessione sul piano ideale: ciò che contava al suo avviso, era l'*idea* di unità nazionale italiana; l'Italia, più che un territorio o un'articolazione storica di territori era un'*idea*: un'*idea* nazionale che, per definizione, non aveva divisioni o distinzioni locali e che anzi contrastava con forza ogni localismo o campanilismo.

Il campanilismo più forte e infine vincente era quello del Piemonte sabaudo, tanto che l'Unità d'Italia fu in un certo senso una *conquista regia*: un campanilismo *nazionale* se così si può dire, che portò alla piemontesizzazione dello Stato unitario. In realtà il Regno di Sardegna era, da più punti di vista, il più attrezzato a svolgere un ruolo nazionale. Tra l'altro proprio a Torino, nel 1833, fu istituita, la prima in Italia, una Deputazione, cioè Commissione, per la storia della Stato sabaudo; contemporaneamente al sorgere di analoghi istituti nella Francia di Luigi Filippo. L'attenzione della Deputazione avrebbe dovuto essere rivolta a tutte le terre del Regno di Sardegna: il Piemonte, la Sardegna, la Savoia, la Liguria. In realtà prevalevano i piemontesi così che nel 1858 ci fu una separazione (che aveva anche una valenza politica) e la costituzione di una Società ligure di storia patria. E quando, dopo la vittoria franco-piamontese sugli austriaci nel 1859, ci fu l'annessione della Lombardia al Piemonte, un Regio decreto estese la sfera d'azione della Deputazione subalpina alla Lombardia. Al contrario, prima del plebiscito per l'annessione delle province dell'Emilia e della Romagna allo Stato sabaudo, Luigi Carlo Farini, che era governatore di quelle province, istituì tre distinte Deputazioni di storia patria, rispettando le vecchie divisioni statuali (Ducato di Parma e Piacenza, Ducato di Modena, Legazioni romagnole dello Stato Pontificio).

Dopo l'unificazione nazionale si poneva chiaramente un problema istituzionale e politico di equilibrio tra unità statale e autonomie locali, accentramento e decentramento amministrativo, estensione della legislazione piemontese a tutta la penisola e peso delle differenti tradizioni storiche regionali. Si aggiungeva poi il brigantaggio al Sud che sembrava indebolire l'unità nazionale. La conclusione unitaria del Risorgimento aveva inoltre comportato anche la fine del potere temporale dei papi e spinto i cattolici all'opposizione con l'allargarsi dunque della divisione tra paese reale e paese legale. Non è forse un caso se proprio gli storici cattolici, da Gino Capponi della scuola cattolico-liberale a Giuseppe Toniolo, sociologo, economista e storico di fama europea, sottolineavano l'importanza della storia locale, delle storie cittadine e delle storie regionali, per dare impulso alla ricerca storiografica italiana.

Per la classe dirigente liberale si poneva l'urgenza e la difficoltà di un'opera di *nazionalizzazione delle masse* e cioè -per usare un'espressione celebre- fatta l'Italia bisognava fare gli italiani. Sul piano delle istituzioni per la ricerca storica (che, tra l'altro sempre più si professionalizzava e si legava all'Università), non fu creata una Deputazione storica nazionale, allargando l'ambito di quella subalpina: peraltro la presenza della Società ligure e delle Deputazioni emiliano-romagnole escludeva, di fatto, questa soluzione. L'uniformità di strutture fu perseguita attraverso la creazione di altre Deputazioni di storia patria, ma non molte (anche per problemi di bilancio) e perciò non su base regionale, almeno inizialmente. Così nel 1863 fu costituita una Depu-

tazione per la Toscana, l'Umbria e le Marche: dalla quale solo nel 1890 si staccarono le Marche e nel 1896 l'Umbria. E proprio nel 1890 in una adunanza della Deputazione è Del Lungo a riconoscere che "quando la Deputazione fu costituita dalle tre diverse regioni di Toscana, Umbria e Marche, ciò fu fatto con un intendimento politico, che egli loda, che era quello di raggruppare in unità più che fosse possibile in quei tempi del nostro Risorgimento le diverse regioni d'Italia. Ma ora ogni pericolo di rottura dell'unità italiana è svanito; mentre scientificamente rimane la considerazione della diversità storica delle tre regioni raggruppate nella nostra Deputazione".

Per il timore di perdere la loro libertà e autonomia alcune società storiche non si convertirono in Regie Deputazioni: così rimasero autonome gran parte delle società meridionali e le insulari. Importante, in particolare, fu il ruolo della Società napoletana di storia patria che ebbe per molti anni come suo segretario Benedetto Croce, autore di studi eruditi e assertore dell'importanza della storia regionale.

La presenza di società o Deputazioni su tutto il territorio nazionale era comunque una soluzione, benché non *perfetta*, di organizzazione uniforme degli studi storici e dunque una via sia pure indiretta, di *nazionalizzazione*, di costruzione nazionale. Ancora più importante in questo senso fu la costituzione nei primi anni del Novecento, di una Società Nazionale per la Storia del Risorgimento che ebbe poi dei comitati regionali in Piemonte, Lombardia, Veneto, Emilia, Toscana, Campania. Insieme all'opera dei numerosi Musei del Risorgimento, queste Società storiche contribuirono a radicare localmente il mito del Risorgimento come mito fondativo dell'Italia unita.

Ciò nonostante si può notare una certa insoddisfazione della classe dirigente liberale per il relativo decentramento e le notevoli autonomie locali nell'organizzazione degli studi storici. Certo il pullulare di società storiche anche in piccoli centri lasciava spazio all'approssimazione e al dilettantismo e portava pure ad una certa dispersione delle energie. Notava così Giosuè Carducci, poeta ma anche erudito: "Purtroppo non v'è ormai terra di qualche nome che non voglia avere la sua società di storia e le sue particolari pubblicazioni; il che, se da una parte dimostra la ricchezza inesauribile di questa patria e la cura amorosa che la nuova generazione piglia alle cose sue, dà pur anche a temere non torni a insinuarsi l'antico vizio nostro del disgregamento e del procacciare ognuno per sé con angustia di mente e di cuore: tre fratelli, tre castelli".

Dal 1879 al 1895 si tennero Congressi storici nazionali che costituirono un luogo di incontro, di confronto, di libera unità di intenti. Ma si voleva procedere oltre. Fin dal I Congresso, tenutosi a Napoli, Antonio Salandra propose un programma unitario di studio. E al IV Congresso (Firenze 1889), dove partecipavano studiosi di ventinove tra Deputazioni e Società di storia patria, Pasquale Villari affermava: "Adesso non solamente vediamo che, mentre una società pubblica uno

statuto, un'altra pubblica una cronaca, una terza pubblica lettere di ambasciatori; ma tutto questo si fa con metodi e criteri diversi. Uno copia, collaziona e pubblica senz'altro il suo codice; un altro a questo lavoro aggiunge note storiche copiosissime, prefazioni che sono vere dissertazioni, indici fatti con criteri suoi propri. Variano il metodo, l'ortografia, la stampa, il sesto, la carta, ogni cosa. Chi non vede che tutto questo non agevola la ricerca dello studioso?"

Fu così che si giunse alla costituzione, con Regio Decreto del 25 novembre 1883, dell'Istituto Storico italiano che doveva essere animato da uno spirito federativo più che accentratore, con compiti di coordinamento e di scambio di informazioni più che di direzione o di sovrintendenza. In realtà il compito di coordinamento fallì e solo parzialmente riuscì nell'intento di uniformare le norme per le edizioni di documenti.

Nel periodo successivo alla prima guerra mondiale, con le sue crisi e difficoltà economiche, sociali, politiche, con le prime manifestazioni di una società di massa e, infine, con l'avvento del fascismo, le trasformazioni in campo culturale, storiografico in particolare, furono notevoli. Le divisioni nella posizione da assumere di fronte alla guerra (tra neutralisti come Croce e i cattolici, interventisti nazionalisti come D'Annunzio e Gentile, interventisti democratici come Amendola e Salvemini) e poi le divisioni nella posizione da assumere nei confronti del fascismo si intrecciarono strettamente con la riflessione storico-filosofico-politica sul binomio Nazione / Libertà come chiave per una revisione di tutta la storia nazionale dal Risorgimento al fascismo. In fondo tutta la componente più vivace e feconda della cultura italiana del tempo, la componente cioè neoidealista e storicista, vedeva il processo del formarsi dello Stato unitario come un progressivo costituirsi di un ceto dirigente spiritualmente formato sul binomio Nazione / Libertà e che dalle realtà locali o regionali raggiungeva una coscienza unitaria nazionale. Giustamente Walter Maturi, nella voce *Risorgimento* dell'Enciclopedia Italiana, affermava nel 1936: "L'aver tolto l'individuo dall'empiricità, in cui lo considerava la storiografia pura, e l'averlo immerso nel pieno della cultura regionale, nazionale, europea, è stato il merito principale della scuola idealista, che ha saputo dare il suo pieno valore alle indagini degli storici di mestiere. La formazione della classe dirigente napoletana (M. Schipa, Croce, F. Nicolini, N. Cortese, A. Siniioni), toscana (G. Gentile, A. Anzilotti), piemontese (Gentile, P. Gobetti, Anzilotti), lombarda (Rota, Morandi, Valsecchi), siciliana (Gentile, R. De Mattei, E. Pontieri) è stata intimamente collegata con la storia degli stati regionali italiani ed è stato colto assai bene il processo di scioglimento della cultura regionale nella cultura nazionale".

In realtà l'eccessivo irenismo di Maturi non dava conto delle profonde differenze tra il nazionalismo liberal-fascista di Gentile e di Volpe che inseriva lo sviluppo dei ceti dirigenti regionali in un *finalis-*

mo nazionale che avrebbe dovuto portare all'affermazione della Nazione italiana e, dall'altra parte, il liberalismo nazionale antifascista di Croce e di Omodeo che quei ceti dirigenti vedeva come parte di un campo europeo di élites liberali, come era evidente nella *Storia d'Europa* di Croce dove il contrasto era visto nella lotta, a dimensione europea, tra la civiltà moderna liberale e la reazione legittimistico / cattolica e dove si esprimeva la fede *religiosa* nel trionfo della libertà.

Sul piano dell'organizzazione degli studi storici si aveva la riforma fascista del 1935 in senso fortemente accentratore. Il Regio Decreto del 25 febbraio 1935 portava tutte le Deputazioni e le società di storia patria sotto il controllo della Giunta Centrale per gli Studi Storici, costituita l'anno prima. Si esprimeva così una concezione verticistica dai chiari intenti politici anche per l'importanza che assumevano all'interno degli studi storici gli studi sul Risorgimento (sempre nel 1935 fu infatti costituito l'Istituto Storico per la Storia del Risorgimento). L'artefice di questa riforma era stato De Vecchi di Val Cismon, quadrumviro della Marcia su Roma e che dal gennaio 1935 era divenuto Ministro dell'Educazione nazionale. Già da tempo egli si era fatto banditore di una "bonifica fascista della cultura", perchè il fascismo era sintesi, rivoluzione unitaria e totalitaria e non rispondeva al suo spirito il "frammentarismo degli studi particolari" che era invece, a suo avviso, il prodotto "di quei metodi stranieri per i quali il massimo dell'erudizione consiste nel perdere qualsiasi visione d'insieme per seguire fino allo spasimo l'ormai vecchio costume della ricerca e dell'analisi delle più mortificanti quisquilia erudite fino alla capillarità". In questo quadro di bonifica totalitaria fascista De Vecchi inseriva la riorganizzazione degli studi storici e affermava perentoriamente: "Gli studi storici erano i più disordinati. Non avevano avuto negli ultimi decenni un rilevante impulso. Eppure esistevano, come esistono tuttavia, più di ottanta istituzioni a carattere storico, dico ottanta fra Deputazioni di Storia Patria, Comitati, Associazioni, Istituti, Accademie e classi di Accademia da cui escono altrettante pubblicazioni periodiche! Troppe madri e troppo scarsa figiolanza. Il Regime tiene questi studi nel massimo onore, vuole che siano curati e approfonditi non meno che divulgati ai fini etici della Storia, che sono tutti nell'avvenire. Non è possibile raggiungere questi fini là dove non esiste un solido legame, una ferma gerarchia, una disciplina assoluta nell'interno e fra l'uno e l'altro ente. Senza di quelli non soltanto si cammina verso opposte mete; ma si va al dissolvimento".

Se l'ideologia fascista (come anche quella nazista) era dunque ostile alla storia locale, questa era invece significativamente recuperata in campo anti-fascista: Nello Rosselli, poco prima di essere assassinato dai fascisti, pubblicava sulla *Rivista Storica Italiana* nel 1937 un articolo in cui indicava la necessità imprescindibile di monografie locali per la ricostruzione della storia del socialismo italiano. Analoghe ri-

flessioni aveva svolto in carcere Antonio Gramsci che riteneva la via della storia locale del movimento operaio e socialista come l'unica percorribile per il carattere spesso disgregato e frammentato della classe operaia italiana.

La caduta del fascismo comporterà anche la caduta del disegno ac-
centratore di De Vecchi ed un ritorno alla completa autonomia delle
Deputazioni e delle Società di storia patria. Ma le trasformazioni sono
ancora più grandi e profonde se si considerano le vicende culturali ita-
liane nel loro complesso nel secondo dopoguerra: le nuove forze poli-
tiche che si affermavano nella rinata democrazia italiana e in particolare
le principali, i cattolici democratici e i marxisti social-comunisti,
erano portatrici di valori, di culture politiche, di ideologie che influen-
zarono la ricerca storiografica e anche quel nodo fondamentale che era il
rapporto *storia locale / storia generale* (non più però inteso unicamente
come rapporto *storia regionale / storia nazionale*, secondo la tradizione
risorgimentale).

Indubbiamente i due filoni, marxista e cattolico, dimostrano una
maggiore sensibilità per la storia locale, non tanto per la comune ri-
cerca delle proprie radici storiche come giustificazione del ruolo nazio-
nale assunto, quanto soprattutto come espressione culturale di un vasto
e capillare radicamento sociale nei differenti contesti locali e come ef-
fettivo coinvolgimento di nuove energie in un rinnovato impegno ci-
vile e intellettuale. La storiografia liberale che -come vedremo- resterà
sostanzialmente indifferente agli interessi per la storia locale, sarà co-
munque considerata sempre come un punto di riferimento dalle altre
tradizioni storiografiche, con le quali peraltro essa polemizzerà viva-
cemente sentendole estranee e ostili. Come scrisse Romeo, "le nuove
forze uscite dalla lotta di liberazione, che avevano dato le forze più
vaste dell'antifascismo, e nelle quali oggi si esprimono le esigenze e
gli ideali del popolo italiano, sono infatti quasi del tutto indipendenti
dalla tradizione risorgimentale, e rappresentano se mai quell'altra Italia,
dei 'rossi' e dei 'neri', che all'Italia liberale era rimasta in gran parte es-
tranea e nemica".

Nella storiografia di tendenza marxista si possono individuare tre
grandi periodi: dalla ripresa della vita culturale dopo la guerra fino al
1956 vi fu un grande fiorire di studi di storia locale e anzi la ricerca
storica locale fu considerata la via principale e metodologicamente ob-
bligata per lo studio della storia del movimento operaio italiano; dal
1956 alla fine degli anni sessanta vi fu invece una sorta di eclissi della
ricerca storica e gli storici marxisti rivolsero la loro attenzione ai
grandi temi generali di storia delle strutture o di storia nazionale; infine
dagli inizi degli anni settanta un sempre più massiccio ritorno alla
storia locale, da una parte, ha portato a un moltiplicarsi delle prospet-
tive metodologiche e dall'altra è stato forse il veicolo principale per
una fuoruscita, più o meno dissimulata, dal marxismo.

Sull'intero arco temporale, così periodizzato, si possono peraltro indicare due differenti linee metodologiche, che hanno modalità diverse di esplicazione, hanno anche discontinuità e fratture, ma complessivamente individuano due modi alternativi di concepire il rapporto tra storia locale e storia generale.

Una prima prospettiva, seguita prevalentemente da storici socialisti o *radical*, ritiene la storia locale come storiografia dal basso, come ricostruzione della spontaneità sociale della classe, della sua creatività, del suo protagonismo, della sua autonomia culturale, con una prevalente attenzione agli aspetti sociali e folklorici e alla raccolta documentaria di fonti e di materiale d'archivio. La storia generale risulterà così da un accostamento delle diverse monografie locali e da raffronti di tipo comparativo tra campioni di aree diverse, ma tutti esprimono una specificità locale, ricostruita con una puntuale accortezza filologica e talvolta con gusto erudito.

La seconda prospettiva -seguita prevalentemente da storici comunisti- ritiene la storiografia locale come studio di una cellula di un organismo più ampio. Pertanto la comprensione storica si fonda sul rapporto dialettico tra realtà locale e realtà generale. Sul piano metodologico, peraltro, questo significa pure che nel locale si verifica la validità del canone storiografico marxista e delle sue scansioni interpretative macrosociali e macrostoriche.

Nel primo periodo che abbiamo individuato, dal 1945 al 1956, è la linea socialista che prevale, anche per il peso della tradizione storiografica socialista: gli inviti di Salvemini, di Rosselli, di Carlo Morandi per uno studio della storia del movimento operaio condotto per monografie locali e regionali indirizzano infatti i primi passi dei giovani storici marxisti. Significativa in questo senso è l'esperienza della rivista *Movimento operaio* nel periodo in cui fu diretta dal socialista Gianni Bosio, politicamente vicino al luxembourghismo antileninista di Lelio Basso. E a Basso erano anche vicini Cirese e De Martino e proprio quest'ultimo, sviluppando la sua etnologia storicistica, svolse importanti osservazioni metodologiche (al centro di animati dibattiti) e offrì poi con le sue monografie un esempio concreto di storia molecolare e regionale.

La nota opera di Ernesto Ragionieri su Sesto Fiorentino si colloca anch'essa in questo filone, pur tentandone -attraverso il filtro del pensiero gramsciano- una mediazione con le posizioni comuniste. Ma queste ormai sono sempre più chiuse e ostili verso la storia locale, ritenuta storiografia corporativa e subalterna. Togliatti afferma chiaramente che compito dei comunisti è quello di portare la classe operaia fuori dalle secche del corporativismo e acquisire un'egemonia nazionale: gli storici comunisti possono contribuire a questa battaglia politica e culturale non moltiplicando gli studi sulle vicende locali del movimento operaio, ma fornendo un'interpretazione complessiva della storia d'Italia dal punto di vista marxista.

Si passa così al secondo periodo che abbiamo indicato, in cui prevale la linea comunista e si ha un'eclissi della storia locale: periodo idealmente compreso tra l'uscita del primo volume della *Storia dell'Italia moderna* di Giorgio Candeloro (1956) e la *Storia degli Italiani* di Giuliano Procacci (1968). Anche Ragionieri rivolge la sua attenzione alla storia nazionale, al problema delle istituzioni dello Stato unitario, mentre la rivista *Studi Storici* si caratterizza sul piano della storia delle strutture.

Dal '68 e poi sempre più chiaramente nel corso degli anni Settanta si ha da una parte una grande fortuna del marxismo e dall'altra un'apertura interdisciplinare che tuttavia mettono capo, nel giro di pochi anni, all'insoddisfazione verso i sillogismi ideologici storiografici marxisti e perciò alla crisi del marxismo, congiunta con la crisi della *ragione storica*, dovuta al diffondersi dello strutturalismo e del neopositivismo. Tutto questo porta in molti casi al rifiuto dello storicismo marxista e dunque alla fuoriuscita della storiografia dal marxismo.

Più esplicita in questo senso è la ricerca storica che si può inserire nella linea che abbiamo chiamato socialista o *radical* e che ha nella rivista *Quaderni Storici* la sua esperienza più importante. L'apertura alle scienze sociali e soprattutto all'antropologia conduce alle ipotesi metodologiche della microstoria e della storia urbana.

La storiografia che si ricollega idealmente alla linea comunista si rivolge invece alla storia regionale e alla storia della società, ribadendo la centralità del rapporto micro-macro, sia che questo sia inteso come storia sociale del politico sia che l'attenzione si concentri sulle strutture economiche.

Anche nella storiografia cattolica si possono individuare tre periodi: il primo comprende tutti gli anni Cinquanta, il secondo va dall'inizio del pontificato giovanneo (alla fine degli anni Cinquanta) agli anni successivi alla conclusione del Concilio Ecumenico Vaticano II, il terzo inizia con gli anni Settanta.

E anche nella storiografia cattolica sono presenti due differenti modi di intendere il nesso storia locale-storia generale, in forte analogia con i problemi che si pone la storiografia di tendenza marxista. Da una parte infatti la storia della Chiesa, collegandosi alla tradizione erudita ecclesiastica, considera le realtà religiose locali (secondo i parametri spirituali e istituzionali) nelle loro differenti, particolari e relativamente autonome tradizioni, che costituiscono il soggetto ritenuto storicamente significativo, sul piano della storia della salvezza e della storia secolare profana. D'altra parte la storia del movimento cattolico, che è una storia politica e delle idee, porta a vedere le vicende locali nel quadro dello sviluppo nazionale o anche sovranazionale: pur individuando particolarità e sensibilità locali e municipali, tali vicende assumono un significato storico complessivo solo in costante relazione con la dimensione generale. L'ambito proprio dell'intelligenza storica è perciò comunque nazionale.

Nel 1947 inizia le sue pubblicazioni la *Rivista di storia della Chiesa in Italia* che, tra l'altro, recensisce le opere di storia ecclesiastica locale con spogli bibliografici per aree regionali. La rivista si ricollega a un filone di studi già consolidato e che si era sviluppato e rafforzato in funzione anti-modernistica, con una certa attenzione agli aspetti istituzionali. Ma in quest'alveo si innesta pure l'apertura di don De Luca alla storia della pietà: anche questa vista sotto l'angolazione della storia locale. Secondo De Luca, "l'Italia non unita compensava il malanno dei molti Stati con la fortuna delle molte capitali, un po' come la Chiesa cattolica che conta tante capitali quante sono le sue circoscrizioni metropolitane e le sue sedi vescovili [...] Venezia, Padova Treviso, Verona, Vicenza, altrettante città vicine, e tuttavia ciascuna ha un volto, una storia, una civiltà, una poesia, un pensiero, una ragion di Stato, così come ha un duomo, un fiume, un dialetto".

Nel primo periodo dunque la storia ecclesiastica mantiene l'interesse per la storia locale.

Non altrettanto può dirsi per la 'nuova' storia del movimento cattolico che con le ormai classiche opere di Fonzi, di De Rosa, di Scoppola si cimenta con analisi complessive, nazionali. In questo dunque la storiografia cattolica si distingue dal primo periodo della storiografia marxista: lì storia locale del movimento operaio, qui storia nazionale del movimento cattolico. Probabilmente questa realtà riflette il differente ruolo politico che cattolici e marxisti allora rivestivano nel governo nazionale, ma più profondamente incide l'incubazione culturale nella FUCI e nei Laureati Cattolici, che i giovani storici cattolici avevano avuto e che invece era mancata ai giovani storici marxisti. I cattolici cioè non avevano tanto un problema di individuazione e ricostruzione di un'identità storica quanto piuttosto l'esigenza di collocarsi subito al livello di ceto dirigente nazionale. Ciò comportò anche dei prezzi sul piano scientifico: la predominanza delle fonti edite rispetto allo scavo di archivio, lo studio tutto interno del movimento cattolico come fenomeno a sé stante. Raffaele Colapietra, ancora nel 1960, vedeva gli studiosi cattolici impegnati "in tentativi più o meno felici di sintesi e chiarificazioni ideologiche, con scarsi approfondimenti locali".

Gli anni Sessanta registrano una certa fortuna della sociologia nella cultura cattolica, probabilmente anche in funzione anti-marxista. Si diffonde pure la micro-sociologia religiosa francese con qualche riflesso sulla storia ecclesiastica locale.

Sul piano culturale più generale, avviandosi la stagione del centrosinistra, l'organamento intellettuale ritenuto più necessario non è tanto quello storico e filosofico, quanto quello sociologico ed economico. Si ha un certo ripiegamento della storiografia del movimento cattolico, ma si ha anche un suo rivolgersi alle biografie e alle storie locali, con indubbi vantaggi sul piano scientifico, nonostante casi di cadute cam-

panilistiche e localistiche. Nel 1958 Fausto Fonzi nella prefazione a «un primo tentativo di studio locale del movimento cattolico per un ampio periodo», richiamando le ricerche di storia locale di Ernesto Ragonieri, Elio Conti e Renato Mori, affermava; "E proprio lavori di tal genere potranno anche far progredire gli studi sul movimento cattolico in Italia cosicché questi superino il piano puramente ideologico per affondare saldamente le radici nella più profonda e complessa realtà sociale". Più o meno nel periodo in cui la storiografia di tendenza marxista abbandonava la storia locale per rivolgersi alla storia nazionale, gli storici cattolici andavano dunque nella direzione opposta.

Il Concilio, sviluppando glandemente la teologia della Chiesa locale, ha poi determinato una svolta anche negli studi storici, favorendo il maturarsi di indirizzi metodologici, già precedentemente abbozzati, ma che agli inizi degli anni Settanta si dispiegano pienamente portando ad unità le due linee di storia religiosa ecclesiastica e di storia del movimento cattolico.

Nel colloquio di Venezia del 1974, Alberto Monticone si chiedeva "se oggi dalla storia del movimento cattolico non si debba passare in questa visione da un lato globale e dall'altro microstoria, ad una storia -si consenta la battuta- del popolo di Dio o della Chiesa militante; cioè a sviluppare, secondo l'esigenza affiorata in varie correnti storiografiche, e non solo in quella cattolica, il tessuto delle entità socio-religiose di cui il movimento cattolico, nella accezione odierna, è una parte dell'ordito. Mi pare del resto che qui venga in primo piano uno dei problemi di fondo della storiografia del movimento cattolico: il rapporto con la storia della Chiesa, ed anzitutto il rapporto con l'autorità ecclesiastica locale e con la vita della Chiesa locale".

Qualche anno dopo, Fausto Fonzi osservava che, anche tenendo conto del diverso «clima cattolico» tra una parte e l'altra d'Italia, tra una diocesi e l'altra, non era arbitrario -sul piano della ricerca storica oltre che sul piano del messaggio evangelico della tradizione cristiana- "il considerare la Chiesa come popolo di Dio, e quindi nella sua complessa e completa realtà, in tutte le sue componenti, in tutte le sue articolazioni, negli atteggiamenti della S. Sede e di tutta la gerarchia, del clero e del laicato, nella concreta esperienza delle Chiese locali".

Si è andata così sempre più sviluppando una storia delle Chiese locali, che, pur nella compresenza di indirizzi metodologici differenti, recupera nella storia delle diocesi tanto la storia della religiosità quanto la storia del movimento cattolico.

Il discorso rimarrebbe monco se a questo punto non accennassimo alla storiografia 'altra' e opposta rispetto ai filoni fin qui analizzati e cioè alla storiografia liberal-democratica. Da una parte questa storiografia si sente erede ideale dello Stato nazionale risorgimentale, dall'altra in essa si riflette la duplicità metodologica dell'ultimo Croce a proposito del problema dell'unità storica. Nella *Storia come pensiero e come azione*

ne, Croce aveva infatti affermato che "l'unità di un libro di storia è nel problema che il giudizio storico formula e nel formularlo risolve: è, dunque, un'unità di natura affatto logica". Ma poi a proposito dell'unità della storia d'Italia il filosofo aveva sostenuto una tesi "estrinsecista" di un'unità *in re*, "cioè che l'unità della storia d'Italia cominci nel 1860 dalla costituzione di uno stato italiano comprendente tutte o quasi tutte le popolazioni chiuse nei confini geografici del paese".

La duplicità metodologica crociana si riflette sulle tendenze dei giovani storici formatisi all'Istituto Croce, ma congiungendosi pure alla preponderante influenza del magistero di Chabod e tramite questo al 'realismo storiografico' di Volpe e allo storicismo tedesco da Ranke a Meinecke.

Sulla scorta di queste differenti e complesse suggestioni, i giovani storici liberal-democratici combattono le intrusioni dei sociologismi nella storia: prima quelli di tipo marxista dogmatico, poi quelli del neo-positivismo storiografico delle *Annales*. Essi combattono nel contempo ciò che ritengono 'ideologismo', sia questo patrocinato dai social-comunisti o dai cattolici. Scriveva Girolamo Arnaldi nel 1954 su *Critica liberale*: "Dopo avere supposto l'esistenza di una società civile in sé conclusa, contrapposta allo Stato, si giunge così a identificare società civile e classi subalterne, nella stessa arbitraria maniera che da parte di altri si usa chiamare società civile il complesso dei cattolici che erano rimasti fedeli alla condanna papale dello Stato italiano. E benché questi abbiano mutuato, fin dal principio, l'estensione territoriale del loro movimento da uno stato di fatto che peraltro si ostinavano a non riconoscere e che si proponevano di sovertire, e le nascenti organizzazioni operaie si siano trovate a dover fronteggiare l'immediato contraccolpo della formazione di un mercato unico nazionale o, più tardi, che so io, le conseguenze della politica di espansione coloniale, certi storici sembrano preoccupati soprattutto di isolare i due movimenti, di tracciarne la storia interna, con l'evidente proposito di presentarla poi come vera storia d'Italia".

Nei modi di intendere il rapporto tra storia locale e storia generale, o meglio -per dirla nei loro termini- tra storia regionale e storia nazionale, anche fra gli storici liberal-democratici si possono individuare prospettive metodologiche diverse.

Nella storiografia di Rosario Romeo si attua una sorta di rovesciamento storicistico della sociologia, quasi un ripercorrere a ritroso l'itinerario dello 'Historismus' tedesco così come era stato descritto da Carlo Antoni. Ma questo processo metodologico si impianta su una cornice ideale di valori che è tipicamente risorgimentale perché incentrata sul binomio Libertà-Nazione: se in Croce Romeo trovava un'esaltazione storica della Libertà nell'ambito di una proposta storiografica etico-politica, in Volpe egli poteva rilevare la sottolineatura della Nazione nell'ambito di un realismo storico (Non è mancato infatti chi ha parlato di realismo storico proprio a proposito di Romeo).

Attraverso questo intreccio di metodi e valori, Romeo attingeva sia alle teorie dello sviluppo economico, sia alle teorie della classe dirigente; e proprio queste ultime, colte in un'ampia prospettiva culturale ed etico-politica, gli consentivano di porre il rapporto tra storia regionale e storia nazionale.

Romeo infatti rifiutava la prospettiva della storiografia tradizionale che avrebbe avuto la tendenza a identificare le regioni storiche con gli antichi Stati italiani e a concepire in funzione di questi le ricerche sulle storie di quelle regioni. A suo avviso, la storia regionale è concetto più ampio di quello di storia degli Stati regionali. "Il concetto di storia regionale postula una visione della storia che riesca a intendere unitariamente lo sviluppo dell'organismo sociale delle regioni, superando la particolare determinazione politico-statale. Non v'è dubbio infatti che l'esigenza di una siffatta storia regionale nasce in relazione con la rinnovata esigenza di scrutare nel profondo dei processi sociali e intenderli storicamente". Ma perché tale procedimento non fosse origine di errori, era necessario individuare esattamente l'elemento unitario e nazionale che mette in relazione le varie storie regionali e permette di parlare di un'unica storia, di un solo Risorgimento. Questo elemento non potevano essere né le masse popolari, né i ceti subalterni, né le plebi socialiste o cattoliche, disgregate e frammentate, bensì il ceto dirigente risorgimentale. "Insomma, al di là dei momenti e caratteri particolari delle varie storie regionali, va riaffermata la fondamentale unità del processo risorgimentale, che si concreta nella consapevole volontà politica, o etico-politica, di una classe dirigente che indirizza verso un'azione e una meta comune tutti quegli sparsi elementi". La prospettiva di Romeo non era dunque politico-statale ma etico-politica, e il ceto dirigente era visto nel suo formarsi dal basso, dalle realtà regionali, sul piano sociale e culturale. Portato alle estreme conseguenze, se il concetto di classe politica non era assunto con una rigidità di concetto sociologico, il punto cruciale del rapporto tra storia locale e storia generale era in fin dei conti l'individuo, come ha ben mostrato la biografia di Cavour, la quale è molto di più di una biografia, ma diventa punto di vista del processo dialettico tra storia regionale piemontese e storia nazionale italiana.

La prospettiva metodologica di Giuseppe Galasso ci appare differente: quasi un rovesciamento dell'impianto braudeliano, con l'assunzione -cioè- dell'ambito politico come quello che consente l'unità dei differenti e complessi piani di analisi nella loro pluralità problematica, compreso il piano antropologico. Si ha perciò il passaggio da una storia antropologica (rifiutata perché non storicistica) all'antropologia storica, intesa come una delle dimensioni fondamentali da condurre ad unità. Galasso ha molto presente De Martino e forse anche Anzilotti, come pure la lezione dello storicismo tedesco, di Humboldt e di Ranke, studiati da Fulvio Tessitore.

Nella prospettiva metodologica di Galasso prevale l'ambito politico statuale come fulcro dell'unità storica. Si può così convenire con Mauro Moretti quando afferma: "la 'storia regionale' di Galasso, caratterizzata da una pluralità di obiettivi, ha mantenuto anche in altre ricerche questa apertura problematica, nella quale comunque il riferimento alla dimensione politico-statale rimane a mio avviso fondamentale". L'elemento politico porta al carattere multinazionale della storia d'Italia, dato dagli stati regionali, cioè da piccole nazioni o nazioni regionali all'interno della nazionalità italiana.

Con questa prospettiva metodologica consente anche Furio Diaz, pur indicandone talune debolezze perché -a suo avviso- l'elemento a cui ci si riferisce come unificatore non può che essere quello politico. In polemica con Braudel e con la storiografia delle *Annales*, Diaz osserva che "l'interazione, l'azione reciproca fra l'esprimersi dell'azione politica e le pulsioni dell'economia, i riverberi dei rapporti sociali, gli atteggiamenti della credenza e del costume, le suggestioni della cultura non possono non far capo essenzialmente a quel punto di raccolta e di condensazione che è proprio dato dalla configurazione istituzionale dello Stato e dall'opera del potere [...]. Riferirsi quindi in prima linea al nucleo determinante della formazione statale non significa certo obliterare tutti gli altri aspetti e settori della struttura. Ma solo, forse, dare a tutti i campi della ricostruzione storica una specifica concretezza".

Al di fuori di questa impostazione -secondo Diaz- l'elemento unificatore può essere trovato solo in uno schema estrinseco e non concettuale, cioè non in un problema storico. In questo caso non si avrà storia locale, ma storia particolare e cioè cattiva storia, crocianamente, storia senza problema.

I recenti sviluppi della ricerca storica in Italia hanno per molti versi superato tutte queste impostazioni problematiche. Da una parte, infatti, "i confini che fino a qualche tempo fa potevano sembrare sicuri e in complesso abbastanza definiti tra la storia locale e la storia generale sono saltati e il terreno che abbiamo davanti è un terreno nello stesso tempo frammentato e senza divisioni, variegato e uniforme al di sopra di ogni divisione tradizionale". Del resto anche le tradizionali distinzioni culturali per 'famiglie ideologiche' (marxisti, cattolici, laici liberali) sono molto sfumate e non segnano più ipotesi metodologiche e interpretative contrapposte.

Scienze sociali e storia locale in Italia nel dopoguerra

Vorrei ora cercare d'individuare l'influenza delle scienze sociali e dei loro modelli interpretativi sulla storia locale in Italia nel secondo dopoguerra: influenza all'inizio debole e timida, ma poi sempre più crescente fino all'attuale *dilagare*.

Avverto subito che limiterò l'attenzione ad alcune scienze sociali, trascurando così le discipline economiche da una parte e quelle psicologiche dall'altra: troppo vasto il discorso nel primo caso, quasi inesistente nel secondo. Peraltro l'influenza delle differenti scienze sociali varia nel tempo e a seconda dei vari momenti (o anche -se si vuole- delle *mode storiografiche*), così che di volta in volta si ha la prevalenza egemonica di un modello ermeneutico sugli altri. Con una certa approssimazione e con un inevitabile schematismo potremmo distinguere le diverse fasi nel modo seguente: anni '50, etnologia (storia molecolare); anni '60, sociologia (storie di comunità); anni '70, antropologia (microstoria); anni '80, urbanistica e scienze dell'insediamento (storia urbana); anni '90, scienze ambientali (storia degli ecosistemi locali).

La nostra attenzione dovrà rivolgersi ad alcuni storici che hanno utilizzato, in contesti locali, modelli mutuati dalle scienze sociali nonché ad alcune ricerche di scienziati sociali su "casi locali", in cui ci si imbatte in contesti storicamente definiti. Da questo punto di vista è da sottolineare come l'ambito più ricorrente sia quello del Mezzogiorno. E ciò in realtà non sorprende sia perché la questione meridionale è probabilmente il problema fondamentale della storia dell'Italia unita sia perché il Sud viene a costituire una sorta di "Terzo Mondo" in Italia e cioè il "diverso" al quale così spesso si rivolge l'attenzione delle scienze sociali: viene in mente la lettera del gesuita Michele Navarro al suo fratello Everardo Mercuriano, datata da Messina il 24 gennaio 1575, in cui l'Italia meridionale veniva indicata come *Indias de por acá: le nostre Indie di qui.*

L'etnologia

Il primo, fecondo incontro tra scienze umane e storiografia avviene negli anni '50 e nell'ambito etnologico e si deve a Ernesto De Martino.

Muovendo da un impianto storicistico crociano, De Martino -com'è noto- sviluppò in un primo momento una critica al "naturalismo" delle scienze etnologiche, quasi unicamente impegnate nella raccolta e nella classificazione (secondo spazio, tempo, causalità) di materiale e non interessate a un'intelligenza storica degli istituti culturali primitivi. Proprio quest'ultimo era invece il fine di De Martino che in *Il Moldo magico* tentò di chiarire (non senza strappi nella sua ortodossia crociana) il dramma esistenziale della presenza -la sospensione tra essere e non-essere- come base della magia.

La milizia politica di De Martino e l'approfondirsi della sua ricerca culturale lo portarono a collegare il "naturalismo" delle scienze etnologiche tradizionali con il loro essere prodotto della cultura borghese.

"L'atteggiamento della "civiltà europeo-occidentale" verso le forme culturali del mondo popolare subalterno, cioè dei popoli coloniali e semicoloniali, e del proletariato operaio e contadino delle nazioni egee-moniche, rispecchia nel modo più crudo i bisogni, gli interessi e la

congiunta limitazione umanistica della classe dominante, della borghesia". Dunque "il naturalismo della ricerca etnologica europeo-occidentale riflette, sul piano della considerazione scientifica, la naturalità con cui il mondo popolare subalterno è trattato dalla civiltà borghese sul piano pratico-politico".

E' questa la base sulla quale si sviluppò, nella cultura italiana di sinistra, un ampio dibattito sul folklore, intrecciandosi con momenti alti della battaglia meridionalista (da Levi al "caso" Scotellaro). De Martino propose un incontro originale tra etnologia e marxismo (declinato secondo una personale accezione del gramscismo), tutto incentrato sul concetto di "mondo popolare subalterno". Tra la fine degli anni '40 e i primi anni '50 egli si batté a favore del "folklore progressivo", incitando peraltro alla ricerca e stimolando le iniziative locali, con un suo caldo e appassionato timbro umanistico.

La seconda metà degli anni '50 vide l'esaurirsi della centralità nazionale del dibattito e delle lotte meridionaliste, ma fu pure il periodo in cui maturarono le ricerche sul campo della etnologia storicistica demartiniana. Dal 1958 al 1961 vennero pubblicate le sue tre opere forse più significative (*Morte e pianto rituale*, *Sud e Magia*, *La terra del rimorso*). In esse era evidente ed esplicito il superamento della categoria di "mondo popolare subalterno" (e delle posizioni de 1949) ma rimaneva la tensione meridionalistica, anzi la stessa ricerca veniva presentata come un aspetto della nuova dimensione conoscitiva della questione meridionale, riferendosi ad Antonio Gramsci, Carlo Levi e Gabriele Pepe.

In questa sua trilogia, dunque, De Martino si proponeva di superare il "vizio dualismo" tra il lavoro dell'etnografo, che raccoglie materiali senza porsi alcun problema storico preciso, e il lavoro dello storico, che poi utilizza questi materiali secondo un determinato problema.

In particolare l'etnografia, per non risolversi in un "mostruoso pettigolezzo della storia umana", deve giustificare non solo l'oggetto della ricerca ma anche la posizione del ricercatore (e De Martino citava come esempio positivo Lévi-Strauss): "al di fuori di questa duplice giustificazione, la stessa indagine etnografica diventa impossibile, risolvendosi in un mondo di ombre visitanti e visitate, insignificanti e vane malgrado il loro minutissimo chiacchierio". Anche l'etnografo che non opera su civiltà primitive ma in territorio metropolitano deve giustificare il suo interesse per i fenomeni culturali "eccentrici", se non vuole apparire come un raccoglitore di rifiuti .

In questo senso allora, la giustificazione della ricerca etnografica può essere di due tipi. "Il materiale folklorico-religioso che l'analisi etnografica isola dal plesso vivente delle nazioni moderne può diventare documento di storia non nella sua attualità e nel suo isolamento di rottame disorganico, ma come stimolo che aiuta a ricostruire l'epoca o la civiltà religiosa in cui non stava come rottame disorganico, ma come momento vivo e vitale, come organo di un organismo funzio-

nante nella pienezza della sua realtà sociale e culturale; oppure può diventare documento della storia della civiltà religiosa in cui attualmente sta come rottame, e di cui segnala, come si è detto, un episodio di arresto nel suo processo di espansione, una traversia che ha concretamente limitato la sua volontà di storia obbligandola in certi strati della società, in certe epoche e in certe aree, a tolleranze, compromessi, sincretismi, abdicazioni".

Al di fuori di queste due possibilità, il materiale folklorico-religioso rimane -sul piano storiografico- una sorta di terra di nessuno.

Peraltro queste due distinte prospettive indicano i due diversi esiti di ricerca a cui misero capo le esplorazioni etnografiche condotte da De Martino in Lucania dal 1950 al 1957: *Morte e Pianto rituale e Sud e Magia*. Nella prima opera, infatti "un particolare elemento del folklore religioso lucano -insieme ad altri consimili dati folklorici euromediterranei- fu assunto come particolare istanza documentaria per ricostruire, con le dovute cautele metodologiche, quel particolare modo di risoluzione culturale della crisi del cordoglio che si espresse nel pianto antico e che ebbe validità egemonica sino all'avvento del cristianesimo". In *Sud e Magia* si intendeva "invece utilizzare il materiale relativo alla magia lucana come istanza documentaria che ci aiuta a individuare nella stessa alta cultura del sud alcune arretratezze rispetto ai corrispondenti livelli europei".

In entrambi i casi veniva superata la categoria di "mondo popolare subalterno".

Nell'ambito di questa duplice prospettiva, si poneva poi la questione metodologica dell'ambito geografico della ricerca, crocianamente legata al problema della sua unità. De Martino cioè affermava che una "storia religiosa d'Italia" dall'epoca pre-romana in poi sarebbe mancata di unità, perché la designazione geografica accidentale fornisce un criterio unitario soltanto fittizio: le delimitazioni geografiche sono dunque accettabili in tanto in quanto definiscono un ambiente culturale unitario. "Ora la storia religiosa d'Italia, intesa in senso concreto, è essenzialmente regionale, perché regionale è stata la vita della penisola sino al Risorgimento e all'Unità: e solo dopo la fondazione dello stato unitario si può parlare di una "storia religiosa d'Italia". In particolare fra le storie regionali più circoscritte acquista particolare rilievo la storia religiosa del Regno di Napoli, dove -oltre i limiti giannioniani di una "storia civile"- sta in primo piano la dimensione sociologica delle tradizioni culturali del Mezzogiorno". Nelle aree regionali pre-unitarie si presentano storie culturali differenziate, in connessione con le rispettive storie sociali e politiche: "in questo senso si può legittimamente parlare di una storia religiosa del sud come storia religiosa del regno di Napoli, cioè di una formazione socialmente e politicamente definita, geograficamente delimitata fra l'acqua benedetta e l'acqua salata, fra lo Stato della Chiesa e il mare".

L'etnologia storicistica di De Martino non giungeva tuttavia soltanto ad una storia "locale" intesa come storia *regionale*. All'interno di questo ambito regionale, altre precisazioni e determinazioni venivano ad aggiungersi. La proposta metodologica era dunque quella di ricerche *molecolari*. "Per ricomporre in vicende motivate e comprensibili il panorama disgregato, caotico e contraddittorio che la vita religiosa del Sud offre inizialmente all'osservatore, la via da battere è quella di ricerche "molecolari" che analizzino i dati etnografici attuali onde leggervi, col soccorso di altre tecniche di indagine, ciò che una volta fu autenticamente pagano, e al tempo stesso gli eventi che seguirono in epoca cristiana, i tentativi che furono compiuti dalle sopravvissute forme culturali egemoniche, e i successi e gli insuccessi di questi tentativi, e le ragioni degli uni e degli altri".

Documento storico importante per queste ricerche molecolari è il materiale folklorico-religioso come indice dei luoghi, dei tempi e dei modi della circolazione culturale di una civiltà religiosa.

De Martino ci ha lasciato esempi notevolissimi di tali ricerche molecolari, basti pensare a quelle riguardanti la Rabata di Tricarico o la vita magica di Albano o il tarantismo salentino. Quest'ultimo viene visto come un "simbolo culturalmente condizionato, operante in un'area geografica circoscritta e in termini cronologici definiti", e cioè "ultimo miserabile residuo locale" della storica lotta apertasi con i dissensi nella Chiesa di Corinto e con la polemica di S. Paolo.

La ricerca sul tarantismo (condotta da un'*équipe* interdisciplinare, guidata da De Martino come storico delle religioni e che si avvalse pure del contributo di studiosi locali) rappresenta il "contributo molecolare" più ricco ed emblematico lasciatoci da De Martino. Una "minutissima vicenda regionale, anzi locale" viene ricompresa nella storia culturale e religiosa del Sud: "il che significa che il fenomeno molecolare da cui trae spunto il discorso storico — il tarantismo — non è considerato nel suo isolamento locale (nel quale caso sarebbe impresa vana volerlo inserire in una storia), ma in primo luogo nella sua genesi e nel suo mantenersi in piena epoca cristiana, e in secondo luogo nei modi con cui reagirono ad esso il cattolicesimo, la magia naturale, la ragione illuministica, il positivismo, sino a giungere al modo con cui possiamo reagirvi noi, nel quadro di uno storicismo e di un umanesimo che vanno diventando sempre più sensibili per tutto quanto parli di "rimorso", di ritorno del cattivo passato, del passato che non fu scelto".

La sociologia

Se per gli anni cinquanta abbiamo considerato l'etnologia, per gli anni sessanta dobbiamo considerare la sociologia.

Tuttavia non appare inutile un breve riferimento alle ricerche di taglio sociologico svolte da studiosi americani in Italia tra il 1949 e il

1955 (ma in alcuni casi fino ai primi anni sessanta) e che costituiscono una sorta di "prologo in cielo" per le considerazioni che svolgeremo sugli studi di alcuni storici italiani.

Nel dopoguerra dunque l'Italia diventava meta di antropologi (tra gli altri L. Moss, S. Cappannari, D. Pitkin) e di sociologi (tra gli altri V.A. Rapport, K. Wolff, A. Mc Clung Lee) americani. Questi viaggi di studio erano favoriti dall'UNESCO, dal Programma Fulbright, dall'AEP (Agenzia Europea per la Produttività) con un duplice fine: modernizzare e razionalizzare -attraverso l'esportazione di tecniche e sistemi organizzativi- l'apparato produttivo delle industrie e talvolta pure della pubblica amministrazione del Nord d'Italia, mentre nel Mezzogiorno studiare casi di sub-cultura arretrata nella prospettiva di un intervento sociale.

E questo secondo aspetto che ci preme sottolineare: ancora una volta il Sud è studiato per il suo carattere di *Indias de por acá*.

"Gli scienziati sociali che stanno cercando nuove aree di ricerca dovrebbero rivolgersi all'Italia dove si trovano aree ancora inesplorate per condurvi ricerche ed elaborare spiegazioni di fenomeni con rilevanza non solo locale, ma internazionale. Gli aspetti culturali dell'Italia presentano allo scienziato sociale un vasto raggio di problemi di grande significato sia teorico che pratico. All'interno della fascia industrializzata si trovano problemi tipici degli insediamenti europei e americani. Tuttavia nelle regioni sottosviluppate si trovano condizioni che sono, sotto molti aspetti, proprie delle società non occidentali. L'Italia non offre l'ampiezza culturale dell'India, ma anche essa è un paradiso etnologico [...]. L'Italia è un luogo eccellente per estendere gli studi sulle piccole comunità che sono stati fatti in Messico e in India".

Da questa prospettiva culturale derivano i numerosi "studi di comunità" relativi alla "civiltà contadina" meridionale. Le prime ricerche di questo tipo furono l'indagine su Matera condotta da un'*équipe* italiana guidata da Frederick Friedmann (1950-55) e commissionata dall'UNRRA-Casas e le ricerche di George Peck sulla "comunità di Tricarico" (1950), di Walter Sangree su Melilli in Sicilia (1950) e di Donald Pitkin sulla provincia di Latina (1952).

Questi studi -incentrati soprattutto sull'analisi delle strutture familiari, della solidarietà di gruppo, della religiosità e delle superstizioni- rivelavano una partecipazione intima ed emotiva ai fenomeni studiati da parte dei ricercatori che rifuggivano la fredda oggettività di stampo positivista. I giovani ricercatori italiani che vi collaborarono o che ne furono influenzati esprimevano un meridionalismo forse populista ma certamente umanistico.

Seguirono (a parte lo studio sulla comunità di Grassano promosso dalla Commissione parlamentare d'inchiesta sulla miseria e una ricerca di Vincelli) gli studi di comunità, promossi dall'UNESCO in Calabria

(Scandale), Puglia (Gravina) e Lazio (Cerveteri), condotti intorno al 1955 rispettivamente da Rossi Doria, Giugni e Ardigò.

Tra tutte queste ricerche merita un cenno particolare la più nota e cioè l'indagine su Matera. Tullio Tentori -che faceva parte dell'*équipe*- mise in evidenza, esponendo i risultati della sua ricerca, "l'importanza della dimensione diacronica nell'esame della realtà sociale esaminata": dimensione che, affermava Tentori, "affrontavo con indagine diretta soprattutto attraverso biografie di persone che consideravo tipiche, rifacendomi, per la maggior parte delle altre informazioni, ai dati dello storico e dell'archeologa che facevano parte dell'*équipe* di lavoro".

Una seconda generazione di studiosi americani giungeva in Italia a partire dal 1954: il rappresentante più noto è Edward Banfield con il suo studio sulle basi morali di una società arretrata. Altri ricercatori presenti (e in alcuni casi operanti fino agli anni sessanta) erano Moss, Rapport, Cappannari, Nelson, Dickinson, Thomson, Lopreato, Lococo, Cancian, Block..

Si trattava, in molti casi, di studiosi appartenenti alla scuola di Chicago che rifiutavano l'osservazione "partecipante" della prima generazione, per un metodo razionalistico basato su un apparato tecnico-scientifico. Nella sua analisi, Banfield giungeva alla categoria del "familismo amorale" (massimizzare i vantaggi materiali e immediati del nucleo familiare, supponendo che anche gli altri facciano lo stesso).

Distaccandosi sempre più da queste posizioni, Tentori articolava una riflessione che, se da una parte tendeva a distinguere l'antropologia culturale dall'etnologia, dall'altra cercava di recuperare -nell'ambito dell'impostazione antropologica- la tradizione storicistica italiana. Ciò era evidente nel Memorandum sull'antropologia culturale nel quadro delle scienze dell'uomo, presentato da Tentori e da alcuni suoi collaboratori al I Congresso Nazionale di Scienze Sociali nel 1958. In tale documento si ravvisavano i limiti dell'impostazione anglosassone di antropologia culturale nel mancato uso di schemi concettuali dialettico-storicistici e in un insufficiente riferimento della realtà culturale, e complessivamente sociale, al suo passato, così che ne risultava una interpretazione del presente avulsa dal divenire storico e una tendenza a limitare la ricerca alla sola realtà contemporanea.

Si è citato il I Congresso Nazionale di Scienze Sociali: in realtà tra il 1957 e il 1968 si realizzava quella che è stata definita "la fase della istituzionalizzazione della sociologia in Italia". Peraltro, fuori d'Italia, andava sempre più crescendo l'influenza della sociologia sulla storia come risultò evidente nel 1965 col XII Congresso internazionale di Scienze Storiche a Vienna. In particolare in Francia si era stabilito uno stretto e fecondo rapporto tra sociologia religiosa e ricerca storica.

In Italia nei primi anni sessanta si avvertiva l'esigenza di indirizzare gli studi di storia religiosa alla storia delle strutture: Cantimori stesso

mostrava di apprezzare le indicazioni di Meersseman per lo studio delle strutture organizzative della massa dei fedeli (organizzazione della vita parrocchiale e confraternite).

D'altra parte in Italia la sociologia religiosa subiva piuttosto l'influenza della microsociologia religiosa francese (incentrata sui problemi connessi alla pratica religiosa) e segnatamente di Le Bras, mentre scarsi erano gli echi della macrosociologia religiosa anglosassone (incentrata sul problema della presenza e della funzione del ruolo religioso nella società). Burgalassi e Acquaviva seguivano il secondo indirizzo, ma erano eccezioni. Nuovi stimoli portò successivamente l'esperienza del dissenso e della contestazione ecclesiale, conducendo studiosi come Nesti a valutare il rapporto tra religione di Chiesa e società politica e a studiare la religione popolare e lo stesso fenomeno del dissenso cattolico.

Tuttavia, generalmente, la sociologia religiosa italiana non seguì il suo modello francese nel tentare ricerche di carattere storico.

Del resto la storia religiosa -pur avvertendo, come si è detto, la necessità di spingersi alla storia delle strutture- rimase molto al di sotto dei livelli francesi e non ricercò neppur essa l'incontro con le metodologie sociologiche.

Fanno eccezione le ricerche promosse, fin dagli anni cinquanta, dal P. Droulers e dai suoi collaboratori della Pontificia Università Gregoriana (ma bisogna citare pure, almeno, gli studi di C. Giorgini passionista sulla Maremma toscana nel Settecento e di G. Orlandi redentorista sulle campagne modenesi tra il 1790 e il 1815).

Particolarmente significativo del lavoro condotto alla Gregoriana è l'insieme di ricerche sulla vita religiosa a Roma intorno al 1870, guidata dai Padri Paolo Droulers, Giacomo Martina e Paolo Tufari.

"Ai nostri giorni la storia si interessa giustamente non solo dei personaggi più spiccati, di coloro che sembrano "fare la storia", ma anche delle masse anonime, che sembrano "subire la storia", perché si è compreso che anche esse da parte loro "fanno la storia". [...] Storia religiosa, Sociologia religiosa? Lasciamo questi termini astratti, per cercare soprattutto i fatti e il loro significato".

Tuttavia questa ricerca dei fatti non era certo agevole. Il problema di fondo voleva essere quello della religiosità viva, della vitalità religiosa del popolo di Roma. Da una parte si seguivano le indicazioni di Le Bras sulla pratica religiosa con una ricerca sugli "Stati delle anime" presso l'Archivio storico del Vicariato di Roma: ma tale ricerca non diede molti frutti, dall'altra si respingeva come errato ogni tentativo di separare rigorosamente le feste religiose dal folklore. La conclusione, pur positiva, non poteva negare la fuggevolezza del tema e le difficoltà della ricerca. "Anche attraverso le scarse notazioni da noi raccolte ci si rende conto che il problema della "vitalità religiosa" di una popolazione è molto più complesso, e quindi più difficile ad analizzare con

esattezza, di quanto non sembri a prima vista. Il fenomeno della religiosità è intimo, le sue manifestazioni esterne non sempre coerenti con uno schema razionalizzato delle credenze alle quali si riferisce. A quanti amano le idee chiare e distinte ricordiamo che la sincerità di una massa umana si mantiene spesso quasi nella sfera del subconscio, come in modo subconscio per lo più l'uomo respira l'aria in cui vive".

La ricerca di Giuseppe Galasso si è posta nel senso di un superamento della prospettiva "molecolare" demartiniana, ma anche di un rifiuto della visione del Mezzogiorno come *Indias de por acá*. Di formazione crociana, Galasso si interessò ai rapporti tra storia e sociologia, sviluppando -per esempio- una ricerca sulla struttura familiare a Taranto.

Più recentemente, ha osservato come spesso il restringimento dell'orizzonte della ricerca all'ambito geografico del Mezzogiorno abbia isolato l'analisi degli sviluppi storici meridionali da quella degli sviluppi delle aree mediterranee ed europee. Il motivo di questo restringimento è da rintracciarsi -al di là della pur notevole influenza del localismo provinciale e del municipalismo- nel fatto che il Mezzogiorno ha costituito per un periodo lunghissimo, dal VI al XIX secolo, un ambito storico e problematico assai ben definito, tanto da sollecitare quasi la rottura delle specializzazioni storiografiche basate sulle periodizzazioni (medievisti, modernisti, contemporaneisti) e da "suggerire spontanea l'idea che la specializzazione da coltivare nel suo caso sia quella della storia meridionale nel suo complesso".

Il "blocco storico", formato dalle vicende del Mezzogiorno, risulta poi evidentissimo nella prospettiva delle scienze sociali. "Nel caso dei temi di storia del costume e dei comportamenti, delle mentalità, della "cultura popolare", della "cultura materiale" e così via, la suggestione della specificità e della singolarità meridionale può riuscire, spiegabilmente, anche più forte. O in termini di "ricca barbarie", come Benjamin, o in termini di antica saggezza, come nelle mitizzazioni della "civiltà contadina", o in termini di *ethos o Naturvolk* oppresso e misconosciuto, come per De Martino tra il 1945 e il 1955, o in termini di sacca arretrata e deposito di mentalità premoderne, come nei teorici del "familismo morale", o ancora in altri termini, la singolarità e la specificità del Mezzogiorno sono state riproposte in maniera ricorrente come la chiave di lettura di un'esperienza storica -civile e umana- il cui interesse è fuori discussione".

Per un superamento corretto di questa impostazione, eccessivamente "separatista" e singolarizzante, non basta più -secondo Galasso- la via delle ricerche "molecolari" di De Martino (anche se hanno prodotto frutti felici), se mai la via giusta può essere quella di *Sud e Materia* (paradossalmente la meno felice tra le analisi storiche demartiniane del Mezzogiorno). Si tratta di mostrare, insieme all'alterità, il profondo rapporto di identità tra Mezzogiorno ed Europa.

Tutti quegli aspetti che possiamo definire "popolari", "arcaici", "subalterni", "pagani" sono un dato storico che non è delimitabile geograficamente in un'unica zona dell'Europa. Ciò non significa che non esistano articolazioni e confini socio-antropologici nella realtà europea. "Al contrario, articolazioni e confini sono, nella loro frequenza ed evidenza, una caratteristica fondamentale della fisionomia culturale europea. C'è solo da dire che essi possono essere colti non solo tra zona e zona, tra cultura e cultura, tra piano e piano di quella fisionomia, bensì anche all'interno di ciascuno di questi ambiti. E ciò è vero non solo al livello diacronico della ricostruzione storica ma anche su quello sincronico, di contemporaneità della ricerca sociologica o di quella antropologica".

Ed è dunque evidente una preoccupazione unitaria e la negazione delle *Indias de por acá*: a meno che con questa espressione non si intenda quella zona d'ombra presente ovunque in Europa durante tutta l'età moderna, non si intenda cioè *l'altra Europa*.

Ma con queste ultime riflessioni di Galasso ci siamo introdotti in quella che egli definisce "antropologia storica" (e che preferisce alla "storia antropologica").

L'antropologia

Gli anni settanta non hanno presentato soluzione di continuità con gli ultimi anni sessanta: tuttavia, nel corso del decennio, si sono affermate tendenze ad una più netta accentuazione di un influenza specificatamente antropologica.

Già dalla fine degli anni sessanta iniziavano ad operare, in Veneto e nel Mezzogiorno, due centri di ricerca, promossi da Gabriele De Rosa, per uno studio -con metodologie rinnovate- della storia religiosa locale. Il "Centro di studi per le Fonti della storia della Chiesa nel Veneto" si occupava della regestazione e dello studio delle visite pastorali, focalizzando l'attenzione sulla parrocchia e sulla "pietà istituzionalizzata". Il "Centro di studi e di ricerche socioreligiose nel Mezzogiorno" approfondiva il carattere "ricettizio" della Chiesa meridionale, visto come carattere negativo predominante al quale si contrapponeva la "pastorale" di esemplari vescovi tridentini. Si tratta di quella *via italiana*, affermata nel Convegno di Capaccio-Paestum del 1972, che vuole evitare ogni scissione tra Chiesa-istituzionale e popolo cristiano e che, nella categoria di storia socio-religiosa, accoglie -superandole in un impianto storicistico- le suggestioni di De Luca sulla pietà, di Bremond sul sentimento religioso, di Le Bras sulla sociologia religiosa.

A Le Bras (ma anche a Poulat e al gruppo delle "Archives de Sociologie des Religions") si richiamava pure il "Centro di studi sulla storia e sociologia religiosa del Piemonte", costituito a Torino nel 1970, per impulso di Bolgiani e con la collaborazione di Traniello ed Erba.

Questi studi di storia socio-religiosa dovettero ben presto confrontarsi con la rinascita di interesse per il folklore, per la cultura popolare,

per l'antropologia: basti pensare alle ricerche di Di Nola e, soprattutto, di Luigi Lombardi Satriani. Vi era una ripresa di De Martino (scomparso nel 1965) e, ancora una volta, centro dell'interesse -sia pure non esclusivo- era il Mezzogiorno.

Un differente terreno di incontro tra storia locale e antropologia viene proposto dalla "microstoria", l'ipotesi metodologica avanzata da *Quaderni Storici* (rivista nata nel 1966 come *Quaderni Storici delle Marche* e che intendeva essere una rivista locale di tipo nuovo, poi diventata nel 1970, *Quaderni Storici* assumendo un carattere nazionale).

"I modi in cui la realtà sociale è strutturata e i modelli per conoscerla sono dunque il primo problema che *Quaderni Storici* vuole riproporre alla discussione degli storici italiani. L'approccio microanalitico non vuole così limitare l'attenzione a un frammento microscopico, privilegiandolo in quanto tale, ma vuol cogliere l'occasione della ricostruzione della società nella totalità dei suoi aspetti, possibile soltanto assumendo la dimensione ridotta del campo di indagine. E' evidentemente la stessa prospettiva epistemologica dell'antropologia e lo scopo, in definitiva, è simile: la costruzione di una prospettiva non etnocentrica in cui inquadrare la realtà sociale del passato.

L'indirizzo microstorico presenta al suo interno due modelli teorico-melodologici se non divergenti, per lo meno alternativi, come la critica più recente ha notato. Queste due vie sono rappresentate l'una da Grendi l'altra -che più ha ratto discutere- da Ginzburg.

Il denominatore comune è dato dall'anti-storicismo. Si rifiutano l'unità della coscienza e la continuità della storia, il divenire storico unitario e la razionalità intrinseca del suo svolgimento, nonché l'omogeneità del tempo storico.

Al fondo delle due diverse ipotesi microstoriche sta quella duplice concezione della trascendentalità che è già presente nello storicismo e quindi si riflette nel relativo anti-storicismo.

Se si parte dal problema della trascendentalità così come si poneva nello storicismo tedesco -lo *Historismus* (da Ranke a Weber e cioè, per dirla con Antoni, dallo storicismo alla sociologia)-, se si parte dunque dal problema delle strutture trascendentali del corso storico e dalla considerazione dell'elemento concettuale metastorico o ideal-tipico, allora la fuoriuscita da questo storicismo porta al sociologismo post-weberiano di tipo americano, antropologico e teoreticamente neo-illuministico.

Questa è la via di Grendi, che conduce alla tematica della "comunità" come microcosmo unitario (che si può analizzare in modo totale in tutte le sue relazioni interne) e come elemento-chiave di articolazioni analitiche più ampie. La proposta di Grendi "è quella di un procedimento dal "micro" dell'unità domestica al "macro" della società più ampia, attraverso la comunità intesa come forma di aggregazione socio-spatiale intermedia, assimilabile a modelli morfologici diversi. Questo procedimento è opposto a quello generalmente seguito dall'approccio

storico che definisce i caratteri generali della società sulle basi di una considerazione ideal-tipica dei rapporti interpersonali astraendo quindi dalla loro definizione spaziale e di scala".

Diverso è il caso dello storicismo italiano, cioè dello storicismo idealistico che da Croce e da Gentile giunge, in qualche modo, fino a Cantimori e a De Martino. In esso la trascendentalità è la struttura categoriale del giudizio storico, del pensiero stesso, per la quale si ha l'identità del giudizio del fatto con la conoscenza della genesi e si realizza quella coscienza presente del passato che rende tutta la storia "storia contemporanea". Un'insoddisfazione pratica verso questo storicismo e i suoi risvolti storiografici ha portato molti storici italiani a rivolgarsi alle *Annales* senza tuttavia discuterne i presupposti metodologici, così diversi da quelli dello storicismo.

Questa interna tensione è presente anche nello storico italiano che più oggi si ricollega alla storiografia francese, Carlo Ginzburg, che è stato allievo di Cantimori alla Scuola Normale. Lo stesso Cantimori, paragonando Lucien Febvre a Aby Warburg (due storici cari a Ginzburg), aveva indicato la caratteristica della loro storiografia: "l'arte di far sentire voci umane articolate anche da documenti di scarsa importanza apparente". È la via seguita dal discepolo di Febvre, Fernand Braudel. "Certo, la vita materiale si presenta innanzitutto sotto la forma aneddotica di migliaia e migliaia di piccoli fatti di cronaca [...]. È polvere di storia, microstoria, nel senso in cui Gurvitch parla di microsociologia: piccoli fatti che, ripetendosi peraltro indefinitamente si affermano come realtà in serie. Ognuno di questi fatti attesta per migliaia di altri, che attraversano silenziosamente lo spessore del tempo e durano".

Sono questi evidentemente i presupposti dell'indirizzo microstorico di Ginzburg: dal libro su Menocchio al saggio metodologico *Spie*.

L'urbanistica

La seconda metà degli anni settanta e i primi anni ottanta vedono un forte impulso della storia *sociale*: categoria talvolta ambigua e sfuggente ma che comunque richiama l'attenzione sulle scienze sociali, quasi chiedendo loro un "supplemento di senso" in un momento di crisi della "ragione storica".

In questa prospettiva un'importanza crescente assume la storia urbana. Questo indirizzo di ricerca nasce dalla confluenza di istanze maturate nell'ambito strettamente storiografico (dalla storia economica e delle istituzioni alla storia topografica che è oggetto di molti studi di storia locale), nell'ambito della geografia umana (si pensi ai lavori di Gambi), nell'ambito delle scienze dell'insediamento (urbanistica), nonché, nell'ambito degli studi sulla cultura materiale o di storia dell'arte.

"Il primo percorso l'ha compiuto proprio la disciplina storiografica, che in alcuni settori ha prima denunciato l'esigenza e, successivamente

posto le premesse, di una ricerca estesa anche agli aspetti spaziali e organizzativi del fenomeno urbano.

Lungo un diverso itinerario, che ha permesso di gettare un ponte interdisciplinare e di chiarire molti problemi di metodo, si sono mossi gli studi di geografia storica (o geografia umana), volti a individuare, descrivere ed analizzare le modificazioni dello spazio terrestre prodotte dall'azione dell'uomo.

Un terzo cammino è quello compiuto dalle discipline dell'insediamento; che dalle istanze di natura pragmatica (architettura, urbanistica) si sono progressivamente allontanate per orientarsi verso la ricerca pura delle "leggi" che presiedono alla formazione delle sedi umane. E principalmente lungo questa strada che si è formato il bagaglio strumentale per l'analisi della fonte urbana, così come è andata emergendo una sezione storiografica parzialmente autonoma (storia urbana).

Un quarto percorso, infine è quello seguito dagli studi sulle culture materiali, che hanno il merito di aver dimostrato con più evidenza l'importanza delle fonti non scritte per la ricostruzione storica di un periodo in una determinata area".

Benevolo nella sua relazione sulla storia delle città, al II Congresso Nazionale di Scienze Storiche del 1972, aveva distinto due interpretazioni differenti: da una parte una definizione empirica della città con la conseguente concezione della storia urbana come area significativa per una ricerca interdisciplinare; dall'altra una definizione culturale della città con la visione della storia urbana come nuova e separata disciplina che giustappone distinti settori d'indagine (artistica, tecnica, economica, ecc.).

Questi due indirizzi sembrano riflettersi rispettivamente nelle riviste *Storia Urbana* (pubblicata dal 1977) e *Storia della città* (dal 1976), anche se quest'ultima nella presentazione si richiama alle *Annales* e a *Quaderni Storici*.

L'interesse per la storia urbana viene promosso, dal 1974, con una serie di colloqui o seminari di studio organizzati da *Quaderni Storici* e dal LAU (Laboratorio di Analisi Urbana) dell'Istituto Universitario di Architettura di Venezia, tutti con un carattere interdisciplinare.

In seguito a queste iniziative nasce *Storia Urbana*, rivista di studi sulle trasformazioni della città e del territorio in età moderna, diretta da un comitato scientifico di cui fanno parte Carlo Carozzi, Alberto Mioni, Renato Rozzi (tutti dell'Istituto Universitario di Architettura di Venezia), Ercole Sori (storico delle dottrine economiche dell'Università di Perugia), il geografo Lucio Gambi e gli storici Valerio Castronovo e Franco Della Peruta.

La rivista intende superare il divario fra gli studi della città di ispirazione *storica* e quelli di ispirazione *urbanistico-architettonica*. Vi è infatti la convinzione che nuova luce ai problemi del territorio può venire da un'indagine storica (storico-economica, storico-politica, storico-demografica, ecc.) delle sue strutture sociali e dei processi di sviluppo.

Ne deriva un'attenzione particolare per "piani urbanistici ed edilizi, trasformazioni nell'uso dei suoli urbani, processi di localizzazione di attività nel contesto della città, crescita demografica e distribuzione dei gruppi sociali all'interno di quest'ultima, politiche delle amministrazioni locali nel settore dei lavori pubblici, dei demani fondiari, dei servizi di interesse collettivo, rapporti fra città e campagne, fisionomia ed evoluzione di particolari aree ad alta concentrazione urbana, fenomeni migratori ed insediamento urbano, ecc.".

Significativamente, i promotori della rivista indicano lo studio di Caracciolo su *Roma capitale* come anticipatore e condividono quanto Caracciolo stesso afferma nella riedizione -nel 1974- del libro: la storia urbana non è una nuova categoria storiografica ma una delimitazione empirica difficilmente isolabile dagli altri ambiti territoriali, economici e politici. Proprio quest'atteggiamento empirico porta anche al recupero degli studi degli storici urbani inglesi.

Si manifesta pure l'esigenza dell'interdisciplinarietà e si afferma: "la storia delle città non è una semplice miniaturizzazione della storia economica, sociale, istituzionale, politica e della cultura. Non lo è nel senso che alla scala cittadina si aprono concrete possibilità di verificare empiricamente, in condizioni per così dire di laboratorio, relazioni primarie tra variabili che, a scala più ampia, restano indeterminate".

La piattaforma comune per storici, geografi, urbanisti appare dunque la storia sociale, con attenzione alla demografia storica urbana, all'evolversi delle condizioni di vita delle classi popolari nella città, ai programmi e agli interventi delle amministrazioni locali nel settore urbanistico.

La morfologia urbana viene studiata in relazione alle condizioni politiche, economiche e sociali e la tipologia edilizia viene analizzata come forma di organizzazione degli spazi abitativi e come costruzione ideologico-simbolica (in relazione ad un determinato soggetto sociale).

"Nell'arco di appena un quindicennio, la storia urbana ha avuto modo di affermarsi, consolidare le proprie posizioni, diversificarsi, effettuare i primi bilanci. Le sue applicazioni non si sono limitate all'evoluzione di una singola struttura urbana, per quanto complessa, ma si sono estese alla dinamica delle strutture appartenenti ad una stessa area urbanizzata, ovvero di strutture urbane tra loro assimilabili. La metodologia ha teso, con alcune eccezioni, verso la fusione degli apporti derivanti dalla storiografia "generale" con gli apporti riconducibili all'analisi morfologica e tipologica e, soprattutto per la città contemporanea, con la verifica degli episodi di pianificazione urbanistica".

L'ecologia

Un ultimo accenno è opportuno dedicare a quella che appare destinata ad essere la scienza sociale più influente sugli studi storici negli anni novanta e cioè l'ecologia. In realtà sia la ricerca sia la discussione

metodologica è stata avviata già dagli anni ottanta, talvolta proprio in continuità con la storia urbana (e urbanistica), talvolta ricollegandosi alle ricerche microstoriche.

Anche qui sembrerebbe che comincino a profilarsi due paradigmi euristico-ermeneutici differenti.

Il primo è quello che potremmo definire dell'*ecostoria* e cioè di un'ecologia umana storica. La caratteristica di questo approccio starebbe nell'intrecciarsi con le vicende della *storia naturale*: storia della terra e delle sue trasformazioni morfologiche, storia del clima, dei fenomeni sismici, delle catastrofi naturali, delle epidemie, ma anche storia dell'inquinamento, del disboscamento, delle catastrofi ecologiche dovute all'uomo e più in generale storia degli insediamenti umani.

Il secondo approccio è invece definibile come *storia ambientale* e che è stata delineata, sul piano del profilo metodologico, come "storiografia della previsione -esistente o mancante o distorta, generalizzata o iniziativa, scientificamente fondata oppure intuitiva- e dunque di una coscienza più o meno compiuta del proprio intervento sull'ambiente al termine di generazioni che si succedono". E' evidente come questa seconda prospettiva si apra oltre che alla storia politica, amministrativa, istituzionale, anche alla storia delle mentalità e dell'immaginario collettivo.

Sul piano dell'influenza rispetto agli studi di storia locale è il primo approccio che pare destinato ad un impatto maggiore. Del resto la visione degli ecosistemi e delle loro vicende "storiche" come implica analisi di lunga durata implica anche una compresenza di ambiti spaziali diversi ma inter-dipendenti. Si potrà avere così, certo, la storia degli ecosistemi locali, ma sempre in stretto rapporto con una visione di globalità ecologico-ambientale.

Nota bibliografica

- GIORGI, Fulvio De: *La storiografia di tendenza marxista e la storia locale in Italia nel dopoguerra*, Milano, Vita e Pensiero, 1989.
- SESTAN, Ernesto: "L'erudizione storica in Italia", in AA.VV.: *Cinquant'anni di vita intellettuale italiana 1896-1946*, Scritti in onore di Benedetto Croce per il suo ottantesimo compleanno, vol. II, Napoli, ESI, 1966, 2^a ed.
- SESTAN, Ernesto: "Origini delle Società di storia patria e la loro posizione nel campo della cultura e degli studi storici", *Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento*, VII (1981), pp. 21-50.
- VOLANTE, Cinzio (a cura di): *La storia locale. Temi, fonti e metodi della ricerca*, Bologna, Mulino, 1982.

**UN DUBBIO SENZA FINE NON È
UN DUBBIO.
A PROPOSITO DI MICROSTORIA**

*Giovanni LEVI**

* Profesor del Dipartamento di Studi Storici della Universitá degli Studi di Venezia. Ha sido director de la revista *Quaderni Storici*; codirector de la colección de microhistoria de la editorial Einaudi, y autor de *L'ereditá inmate-riale* y de *Centro e periferia di uno stato assoluto*.

UNA DUDA SIN FIN NO ES UNA DUDA. A PROPÓSITO DE LA MICROHISTORIA

El trabajo realiza una aproximación teórica a la microhistoria a pesar de la dificultad que ello conlleva por considerarla como una práctica historiográfica sin una ortodoxia teórica. Como elementos esenciales que caracterizan a la microhistoria presenta: la reducción de la escala, la crítica del funcionalismo, la discusión de la racionalidad, el carácter indicativo del paradigma científico, el papel del individual, la atención a los aspectos narrativos, la definición específica del contexto y el rechazo del relativismo.

UN DUBBIO SENZA FINE NON È UN DUBBIO. A PROPOSITO DI MICROSTORIA*

Giovanni LEVI
Università degli Studi di Venezia

1. Non a caso la discussione che ha accompagnato la microstoria non si è svolta intorno a testi teorici o a manifesti. La microstoria è infatti una pratica storiografica e i suoi riferimenti teorici sono vari e in un certo senso eclettici. Una pratica storiografica che riguarda innanzitutto le procedure del lavoro dello storico; nulla di relativo alla dimensione dell'oggetto o a una dimensione contenuta nella realtà contribuisce a definire la microstoria. Il lettore si stupirà dunque del carattere piuttosto teorico delle pagine che seguono: vi è infatti stato fra gli storici che si richiamano a questa pratica un continuo confrontarsi con le scienze umane e con le teorie storiografiche; senza tuttavia che si possa fare riferimento a un sistema coerente di proposizioni e di concetti. Non esiste dunque un'ortodossia microstorica come in genere non si può proporre una ortodossia di un lavoro fortemente sperimentale. E la diversità dei prodotti mostra immediatamente che gli elementi comuni sono pochi per quanto a mio avviso essenziali. Proviamo ad esaminarli.

2. Alcuni caratteri distintivi sono legati al momento in cui la microstoria è nata come parte di un dibattito culturale e politico, nel

* Este artículo fue publicado en su versión inglesa con el título "On Microhistory", in BURKE, Peter: *New perspectives in Historical Writing*, University Park (PA), Pennsylvania State University Press, 1992, pp. 93-113.

corso degli anni '70. Niente di peculiare: gli anni '70 e gli anni '80 sono stati praticamente dovunque gli anni di crisi della ottimistica immagine di una trasformazione radicale del mondo secondo linee rivoluzionarie e in tempi brevi. Molte delle speranze e delle mitologie che avevano guidato gran parte del dibattito anche storiografico stavano mostrando non tanto la loro vanità quanto i loro limiti di fronte all'imprevedibilità degli sbocchi e delle conseguenze degli avvenimenti politici e delle realtà sociali, lontano dai modelli ottimistici delle grandi sistemazioni marxiste o funzionalistiche. Un processo di cui ancora viviamo la lunga e drammatica fase iniziale e che poneva anche agli storici interrogativi nuovi sui loro stessi strumenti di lavoro e di interpretazione. Entrava in crisi, più di ogni altra cosa, ogni idea di automatismo del processo di trasformazione, di sua prevedibilità attraverso una catena di differenziazioni e specializzazioni sostanzialmente omogenee, attraverso attori sociali le cui solidarietà e i cui conflitti fossero un prodotto in qualche modo naturale.

Molte eredità positivistiche pesavano su gran parte della strumentazione concettuale con cui gli scienziati sociali, di ogni tendenza, leggevano le trasformazioni in atto o avvenute nel passato: La previsione dei comportamenti sociali si era mostrata radicalmente errata e la crisi delle sistemazioni paradigmatiche disponibili rimandava immediatamente non alla costruzione di una nuova teoria generale della società ma alla revisione integrale della strumentazione disponibile. Per quanto questo discorso possa sembrare banale e semplicistico è un'esperienza che abbiamo vissuto tanto di recente da non richiedere che questo semplice richiamo.

E tuttavia le risposte potevano essere molte: la stessa microstoria -s'è detto- non è che una gamma di risposte possibili in cui si accentuava questo carattere di ridiscussione concettuale, di analisi estrema degli strumenti del mestiere. Altre soluzioni si sono mostrate più drastiche tuttavia, buttandosi spesso in un disperato relativismo o in un idealismo moderato o nel rinvio a un pensiero debole grondante irrazionalismo.

Gli storici che si sono rifatti alla microstoria avevano di solito radici marxiste, un atteggiamento politico orientato a sinistra, poca tendenza alla metafisica e un radicale laicismo. Tutte cose, credo, che per quanto vissute in modo straordinariamente diverso, tuttavia li tenevano strettamente ancorati all'idea che la ricerca storica non fosse un'attività estetizzante e puramente retorica, che al centro del loro lavoro ci fosse la ricerca della verità relativa al modo conflittuale ed attivo degli uomini di agire nel mondo, al di là -non al di fuori- dei vincoli dei sistemi normativi ed oppressivi che li governavano. L'azione sociale era dunque frutto di una continua trattativa, manipolazione, scelta, decisione di fronte a una realtà sovrastante ma sempre piena di varchi possibili di interpretazione e di libertà. La domanda comune era dunque:

quali i margini -esigui quanto si vuole- di libertà ha ogni uomo negli interstizi e nelle contraddizioni dei sistemi normativi che li sovrastano? Insomma: una ricerca sul libero arbitrio di ogni uomo di fronte alla società degli uomini. E quindi non solo l'interpretazione di significati, ma la definizione dell'ambiguità del mondo simbolico, della pluralità di letture possibili, della lotta connessa non esclusivamente con le risorse materiali ma anche con le interpretazioni simboliche.

In questo senso lo sforzo di rinnovamento problematico che la microstoria si poneva implicava un preciso schieramento all'interno della cosiddetta *new history*. Non si trattava solo di correggere quello che sembrava non più funzionare nella storiografia accademica, ma anche e piuttosto di rifiutare il relativismo e l'irrazionalismo, la riduzione dell'attività degli storici ad un'attività puramente retorica che interpreta testi e non eventi. "Un dubbio senza fine non è neppure un dubbio" (Wittgenstein, 1969, p. 625). Si trattava insomma di riconoscere i limiti del sapere e il funzionamento della ragione per costruire tuttavia una scienza in grado di organizzare e spiegare il mondo del passato. Il conflitto principale non è dunque fra nuova storia e storia tradizionale, ma all'interno della storia come pratica interpretativa.

3. Una pratica innanzitutto basata essenzialmente sulla riduzione della scala di osservazione, su una analisi microscopica e su una lettura intensiva della documentazione.

Ma già qui nasce la possibilità di equivoci: non si tratta delle cause e delle conseguenze di differenze di dimensioni interne ai sistemi sociali, del problema cioè di descrivere sistemi sociali complessi e di ampia scala senza perdere di vista la scala degli spazi sociali di ogni persona, e dunque la gente e le sue situazioni di vita. Non si tratta perciò di concettualizzare la scala come una proprietà di ogni sistema sociale, come una caratteristica rilevante dei contesti dell'interazione sociale, che includa dimensioni numeriche e ambiti spaziali differenti.

E' questo un problema che è stato ampiamente discusso fra gli antropologi in un'ottica che leggeva il concetto di scala completamente in questa prospettiva: la scala è un oggetto d'analisi e misura la dimensione reale dei campi di relazione, non la prospettiva e la procedura dell'analisi. Per Frederick Barth, ad esempio, che ha coordinato un fondamentale seminario su questo tema, il problema è quello della nostra "ability to describe different combinations of scale in different empirical social organizations, to measure the part they play in the different sectors of the lives they shape" (Barth, 1978, p. 273).

Mi voglio fermare un attimo su questo problema, che potremmo definire della scala come oggetto, perché rappresenta un equivoco in cui si è caduti frequentemente anche discutendo di microstoria: l'idea che, ad esempio, le comunità locali siano oggetto dello studio di sistemi di piccola scala e che la grande scala debba scoprire l'interconne-

ssione fra comunità in una regione, fra regioni in una nazione e così via. In realtà è subito evidente che persino nelle relazioni minute di chi va a comprare il pane è incluso il sistema mondiale del mercato granario, e solo una paradossale e tuttavia significativa esasperazione della storia delle idee può suggerire che il mercato di un villaggio non abbia interesse perché il suo significato è solamente di scala locale. Citerò ad esempio un gustoso intervento di Franco Venturi contro gli studi di comunità, in esplicita polemica con la microstoria: "Studiare la cronaca di un villaggio, come adesso troppo spesso si fa, non serve a nulla. Responsabilità degli storici è studiare l'origine delle idee che dominano la nostra vita. Non scrivere romanzi. Mi consenta un solo esempio: oggi si parla tanto di tornare al mercato. Chi l'ha inventato? Gli uomini del Settecento. E in Italia chi se ne occupò? Genovesi e Verri. E' importante porre al centro dei nostri studi le radici della nostra vita" (Venturi, 1990). Parafrasando Geertz, si potrebbe rispondere: "Gli storici non studiano i villaggi; studiano nei villaggi" (Geertz, 1973a, p. 22).

Naturalmente l'identificazione di scale dimensionali differenti ma compresenti nei fenomeni sociali è un tema rilevante anche se bada solo alla prospettiva di identificare la dimensione propria interna agli oggetti analizzati. Al di là di una osservazione, peraltro banale, che la dimensione dell'oggetto di analisi non rappresenta per forza una caratteristica distintiva della dimensione dei problemi che si pongono, rientra nella caratterizzazione della scala come una cosa esistente nella realtà anche il punto di vista che considera l'analisi micro come un'analisi fatta su esempi, non dunque nel senso che sia l'avvio d'un processo infinito verso la generalizzazione ma sia piuttosto una procedura semplificativa di analisi: una selezione che consente di esemplificare i concetti generali in un punto specifico della vita reale. La dimensione del mondo sociale di differenti categorie di persone e la dimensione dei vari campi strutturati di relazioni, mostrano appunto la scala operante nella realtà, consentono cioè di definire le articolazioni delle società complesse senza ricorrere a quadri e demarcazioni assunte a priori ma immaginando una generalizzazione più metaforica che dimostrata, attraverso l'analogia.

E' la stessa irriducibilità della persona sociale alle regole dei sistemi di grande scala che pone il problema dei processi di aggregazione del sistema stesso ed è oggetto fondamentale d'analisi proprio questa osservazione -distante dall'ottimismo funzionalistico- che i processi di trasformazione hanno radici proprio nella discrepanza fra quadri di grande scala e effetti dell'interazione degli attori sociali (su tutto ciò, cfr. Barth, 1978, p. 253-274) .

Ma appunto si tratta di una prospettiva che considera la scala come un carattere della realtà. Il che non è un problema estraneo al dibattito microstorico ma lo è in modo piuttosto laterale (Levi, 1981). Il vero problema è la scelta sperimentale della diminuzione di scala nell'osser-

vazione. La possibilità che un'osservazione microscopica ci mostri cose che prima non erano state osservate è il carattere unificante della ricerca microstoria. Una procedura intensiva. Un documento per rileggere il processo a Galileo come una difesa della sostanza aristotelica e dell'eucarestia contro un atomismo che avrebbe reso impossibile la trasformazione di vino e pane in sangue e carne (Redondi, 1983); un quadro e l'identificazione dei suoi personaggi come via per indagare il mondo culturale di Piero della Francesca (Ginzburg, 1981); le strategie dei matrimoni consanguinei di un piccolo villaggio comasco per illuminare l'universo mentale dei contadini del Seicento (Merzario, 1981); l'introduzione del telaio meccanico osservata in una piccola vallata tessile per spiegare il tema generale dell'innovazione, delle sue cadenze, dei suoi effetti (Ramella, 1984); il mercato della terra in un villaggio per scoprire le regole sociali di uno scambio mercantile in un mercato non ancora impersonale (Levi, 1985 a).

Fermiamoci un attimo su questo esempio: si è molto discusso sulla mercantilizzazione della terra. E si è ritenuto che la presenza precoce e intensa di transazioni mercantili riguardanti la terra in molti paesi dell'Europa occidentale e nell'America coloniale fossero indice di una presenza precoce dell'individualismo e del capitalismo. Due elementi impedivano una misura reale del fenomeno: uno era la lettura troppo dall'alto, attraverso aggregati che non consentivano una discesa all'esame delle caratteristiche concrete delle transazioni. L'altro era il pregiudizio mercantile che faceva identificare la presenza massiccia di transazioni monetarie relative alla terra fra gli atti notarili, con la presenza di un mercato autoregolato. Curiosamente nessuno aveva notato -o nessuno aveva dato peso- al fatto della estrema variabilità dei prezzi, mascherata dalla differenza di qualità della terra. E si è così comunemente parlato di mercato e prezzo della terra come di un fatto scontato e come se si trattasse di un mercato impersonale. In realtà solo diminuendo la scala di osservazione a una situazione estremamente localizzata, che consentisse di verificare il rapporto tra distanza parentale dei contraenti e funzionamento del mercato e, contemporaneamente, di mettere a confronto il livello non uniforme dei prezzi di terre di dimensione e qualità omogenea, si è potuto constatare che ci si trova di fronte a un meccanismo mercantile complesso in cui relazioni sociali e personali giocano un ruolo determinante nello stabilire la direzione, il livello dei prezzi, i tempi e i modi di passaggio di proprietà della terra. Questo esempio mi pare particolarmente probante della procedura microstoria in generale: fenomeni dati per sufficientemente descritti e compresi, mutando scala di osservazione assumono significati del tutto nuovi, in grado di essere generalizzati -almeno nel loro carattere formale di interrogazione della realtà- anche se costruiti su dimensioni relativamente piccole, adottate sperimentalmente e non in quanto esempi (Levi, 1985 a).

4. Va osservato che, per quanto nata nell'ambito della ricerca storica, molte delle caratteristiche della microstoria mostrano lo stretto rapporto che lega storia e antropologia e in particolare richiamano la *thick description* con cui Clifford Geertz ha definito la propria prospettiva di lavoro antropologico (Geertz, 1973b): invece di cominciare con una serie di osservazioni e tentare di sottoporle a una legge che le governi, si tratta di cominciare da una serie di segni significanti per collocarli entro una struttura intellegibile. La descrizione densa è dunque la fissazione in una scritto della serie altrimenti evanescente di occasioni o fatti significanti, interpretati attraverso l'inserimento in un contesto che è il flusso del discorso sociale, in un lavoro microscopico che da conoscenze molto approfondite di faccende estremamente piccole giunge alle più ampie interpretazioni e alle analisi astratte.

E' la procedura dell'etnologo, secondo Geertz. Il suo scopo è insieme estremamente ambizioso ed estremamente modesto. Ambizioso perché l'autorità interpretativa dell'etnologo è praticamente senza limiti e senza controlli e in essa si esaurisce tutto il lavoro etnografico. Gli scritti antropologici sono atti immaginativi in cui si misura l'abilità dell'autore come capacità di metterci in contatto con le vite di estranei, fissando un discorso sociale, un'occasione, in una forma che si possa esaminare. L'autorità dell'interprete diviene dunque infinita, immisurabile, infalsificabile (Clifford, 1983); si introducono elementi di difficile valutazione razionale che vanno da una sorta di empatia fredda a una capacità letteraria di rendere comunicativamente un evento.

Il rischio di relativismo che viene così introdotto è accentuato anziché ridotto dalla limitatezza delle pretese teoriche: non la definizione di leggi e di concetti generali; la cultura consiste in una ragnatela di significati e perciò la loro analisi non è una scienza sperimentale in cerca di leggi ma una scienza interpretativa in cerca di significato.

Che ruolo ha dunque la teoria? Geertz nega che gli approcci interpretativi debbano rinunciare a una formulazione e a una valutabilità in base a canoni esplicativi. Tuttavia subito afferma "that the terms in which such formulations can be cast are, if not wholly nonexistent, very nearly so... There are a number of characteristics of cultural interpretation which make the theoretical development of it more than usually difficult" (p. 24). Innanzitutto "the need for theory to stay rather closer to the ground than tends to be the case in sciences more able to give themselves over to imaginative abstraction" (Geertz, 1973, p. 24). "Theoretical formulations hover so low over the interpretations they govern that they don't make much sense or hold much interest apart from them" (p. 25). Sono dunque legittime ma di scarso rendimento, "because the essential task of theory building here is not to codify abstract regularities but to make thick description possible, not to generalize across cases but to generalize within them" (p. 26). Qualcosa di simile all' inferenza clinica: non si tratta di sussumere

sotto una legge casi osservati ma di partire da segni significanti -nell'etnologia da atti simbolici- che vengono collocati "within an intelligible frame" per consentire l'analisi del discorso sociale, "to ferret out the unapparent import of things". Non si tratta dunque elaborare strumenti di previsione ma di organizzare una struttura teorica "capable of continuing to yield defensible interpretations as new social phenomena swim into view... Theoretical ideas are not created wholly anew in each study;... they are adopted from other, related studies, and, refined in the process, applied to new interpretive problems" (p. 26-27). "Our double task is to uncover the conceptual structures that inform our subjects' acts, the 'said' of social discourse, and to construct a system of analysis in whose terms what is generic to those structures, what belongs to them because they are what they are, will stand out against the other determinants of human behavior. In ethnography, the office of theory is to provide a vocabulary in which what symbolic action has to say about itself -that is, about the role of culture in human life- can be expressed". La teoria è insomma "a repertoire of very general, made-in-the-academy concepts and systems of concepts... woven into the body of thick-description ethnography in the hope of rendering mere occurrences scientifically eloquent" (p. 28). I concetti sono dunque freddi strumenti derivati dal bagaglio della scienza accademica: servono all'interpretazione ma solo in essa acquistano concretezza e specificità; non nascono nell'interpretazione.

Come si vede una modesta parte della teoria in un ruolo ampio e autoritario dell'interprete. I concetti e sistemi di concetti generali e tradizionali del linguaggio accademico vengono inseriti nel corpo vivo della *thick description* nella speranza di rendere scientificamente eloquenti i semplici eventi, non di creare concettualizzazioni e sistematizzazioni astratte nuove.

Ed è qui tuttavia tutta la loro rilevanza generale: nella costruzione di un repertorio infinito di materiali descritti densamente, resi cioè intellegibili dal loro inserimento nel contesto, che ampli l'universo del discorso umano.

5. La forte vicinanza delle esigenze dell'antropologia interpretativa con la microstoria mi paiono dunque innegabili -e non per caso nel corso di questo articolo traccio un discorso comune a storici e antropologi. E tuttavia, sia per una diversa pratica della storia rispetto l'antropologia, più tradizionalmente dedicatasi a ricerche intensive su campi di piccola dimensione; sia per una sorta di arresto teorico del discorso di Geertz, alcune rilevantissime differenze mi paiono da sottolineare. E due essenzialmente, che riguardano il funzionamento della ragione umana da una parte; la possibilità di generalizzare, dall'altra.

Innanzitutto una diversa attenzione al funzionamento della razionalità, assunta nell'antropologia interpretativa in modo assoluto e inde-

terminato, misurabile solo nell'azione, nel comportamento umano come azione significante, simbolica e nell'interpretazione, nel cogliere cioè, prima, e nel rendere successivamente in una descrizione densa, i significati probabili delle azioni altrui.

Manca la fiducia che si possa e si debba interrogarsi sui limiti e sulle possibilità della razionalità, sui suoi confini e sulla loro misurabilità: tali limiti vengono piuttosto assunti come un gioco infinito di interpretazioni sostanzialmente invalutabili in una oscillazione fra idealismo e relativismo, anzichè esaminati in base a una concezione definita della razionalità degli uomini.

Diciamo meglio. La concezione di Geertz è essenzialmente rivelata da alcuni indicatori di derivazione heideggeriana: il rifiuto dell'esplicitazione totale e lo sforzo di costruire un'ermeneutica dell'ascolto; l'ascolto del linguaggio poetico, cioè del linguaggio nella sua forza fondante (Heidegger, 1950; Vattimo, 1985). Nell'uomo infatti -secondo Geertz- non si possono formare né campi predominanti né sistemi mentali in assenza di una guida da parte di modelli simbolici pubblici di emozione, che quindi sono gli elementi regolatori essenziali per dare senso al mondo. E questi modelli simbolici non sono ogni parlare, giacchè perlomeno il parlare è decaduto a mero strumento di comunicazione. Sono -come per Heidegger- il linguaggio essenziale, la poesia che è la forma emblematica dell'esperienza della realtà. Non è dunque a caso che il linguaggio a cui Geertz si riferisce sia definito come mito, rituale e arte: "In order to make up our minds we must know how we feel about things; and to know how we feel about things we need the public images of sentiment that only ritual, myth, and art can provide" (Geertz, 1962; 1973, p.82).

Il pensiero di Geertz è limpido e chiaro, e il rinvio a un essere impossibile da cogliere ma avvicinabile solo all'infinito attraverso un repertorio a sua volta infinito delle possibilità simboliche della mente umana è coerente con l'idea antihegeliana di Heidegger che il soggetto non risolve in sè stesso gli altri ma che anzi il pensiero come "ermeneutica collocante" intende proprio lasciar essere altro l'altro.

Credo che sia essenziale questo riferimento heideggeriano per capire insieme la potenza dell'interpretazione e la debolezza della possibilità di spiegare il mondo che caratterizzano l'antropologia interpretativa di Geertz. Geertz, per questa via, sfugge al dibattito sulla razionalità e sui suoi limiti. I limiti sono infatti assai più assoluti che un accesso differenziale alle informazioni: la differenza è quella che passa fra il pensiero autentico e quello dominato dal principio della ragion sufficiente; e di fronte ad essa il lavoro dell'etnologo sembra che debba sospendere la ricerca, fermandosi alla descrizione dei significati.

Certamente vanno accettate le considerazioni sulla mente come sostanzialmente uguale, da un punto di vista biologico, in tutti gli uomini ma anche completamente dipendente dalle risorse culturali per

il suo funzionamento (Geertz, 1962; 1973). Un tale accento sulla cultura consente di sfuggire sia da una teoria della cultura gerarchizzata positivisticamente fra uomini primitivi e uomini civilizati; sia di evitare di considerare la cultura come qualcosa di nato a un certo punto e in fasi successive fra vari gruppi umani. La cultura, la capacità cioè di un pensiero simbolico, fa parte della definizione stessa di uomo; la cultura non è un supplemento ma un ingrediente del pensiero umano. Tuttavia il problema di evitare un assoluto relativismo culturale e quindi di consentire un confronto fra culture, non può essere risolto -secondo Geertz- e non deve neppure essere posto. Egli si limita a definire il funzionamento della mente come una ricerca (e una elaborazione emotiva con i materiali oggettivi della cultura comune) di informazione: "In sum, human intellection, in the specific sense of direct reasoning, depends upon the manipulation of certain kinds of cultural resources in such a manner as to produce (discover, select) environmental stimuli needed -for whatever purpose- by the organism; it is a search for information" (p.79)). Una raccolta di informazioni selettiva: infatti sia dal latto affettivo che dal latto intellettivo all'uomo occorrono stimoli continui ma anche un controllo culturale continuo di questi stimoli, che li organizzi in un ordine significativo e intellegibile. Dunque non soltanto raccolta di informazioni ma organizzazione emotiva di esse; e tuttavia non privata, perché il significato dei simboli è il loro essere condivisi e quindi comunicabili entro un gruppo più o meno ampio di uomini: in primo luogo il pensiero si organizza secondo l'accessibilità delle strutture simboliche pubbliche; ed è solo seconciariamente una questione privata. Ma oltre queste considerazioni non si può andare: un interrogazione più specifica sul funzionamento della ragione conterebbe minacciosi elementi di gerarchizzazione delle culture.

Geertz infatti difende il relativismo culturale e i suoi meriti nella distruzione dell'etnocentrismo. Cosa che ovviamente è condivisibile. Egli tuttavia finisce per identificare relativismo culturale con relativismo *tout court* e ogni antirelativism per una minacciosa gerarchizzazione delle culture. In un saggio rivelatore del 1984 -Anti anti-relativism- (Geertz, 1984) identifica infatti ogni antirelativism nella "position in which cultural diversity, across space and over time, amounts to a series of expressions... of a settled, underlying reality, the essential nature of man" (Geertz, 1984, p. 272). Questa visione di una diversità superficiale e di una omogeneità profonda per Geertz rimanda a teorie -per lui da rifiutare- sull'*Human Mind* e sull'*Human Nature*, che non possono che portare inevitabilmente a restaurare le aberranti concezioni del 'pensiero primitivo' e della 'devianza sociale', a teorizzare cioè una gerarchia delle credenze o delle condotte secondo diversi livelli di razionalità. Sicché le ipotesi sulla possibilità di identificare formal constancies (*cognitive universals*), developmental constancies (*cognitive stages*), operational constancies (*cognitive processes*) dei

neorazionalisti in qualsiasi forma, disarmano la forza positiva di concezioni relative alla diversità culturale e all'*otherness*.

"It would be a large pity if now that the distance we have established and the elsewhere we have located are beginning to bite, to change our sense of sense and our perception of perception we should turn back to old songs" (p. 276). Insomma Geertz si dichiara non relativista ma anti antirelativista, nel senso che siamo in una fase di movimento -forse di passaggio- in cui solo la *thick description* e il repertorio di significati sono possibili.

Non mi pare tuttavia che questa sua identificazione di ogni ragionamento sulla razionalità (in cui sono coinvolti Gellner e Levi-Strauss, Needham e Winch, Horton e Sperber...) con la ricostruzione di una concezione gerarchizzante dei fatti culturali, sia inevitabile: perché i processi cognitivi o gli universali cognitivi non possono che condurre a un atteggiamento etnocentrico? Perchè un'immagine formale dei processi razionali e una concezione dei limiti della ragione ostacolano una descrizione non gerarchizzata della cultura? Perchè una formalizzazione, delle generalizzazioni, delle argomentazioni razionali (se non delle dimostrazioni) che consentano confronti fra culture dovrebbero implicare per forza la distruzione dell'alterità?

Naturalmente il pericolo esiste: ma davvero la soluzione è fermarsi, accettando piuttosto le conseguenze paralizzanti e irrazionalistiche del relativismo che le minacce -ormai davvero esorcizzate- dell'etnocentrismo? Credo piuttosto che sia proprio l'identificazione di processi cognitivi uniformi quello che consente di accettare il relativismo culturale ma di respingere il relativismo assoluto di chi limita la conoscenza della realtà sino a farne il gioco infinito e gratuito dell'interpretazione delle interpretazioni.

6. Non è solo un problema di funzionamento della mente. Il rischio è quello di perdere sia il carattere socialmente differenziale dei significati simbolici sia -come conseguenza di questo- il carattere in parte ambiguo dei significati. Ciò che pone un problema di definizione del funzionamento differenziale della razionalità umana nella concretezza di situazioni specifiche. La quantità di informazione per organizzare e definire una cultura come la quantità di informazioni necessarie per agire sono storicamente mutevoli e socialmente differenziali. Ma sono il problema da misurare: il quadro delle strutture simboliche pubbliche è un'astrazione di cui bisogna cercare di misurare, attraverso la differenza delle condizioni sociali, gli effetti in una moltiplicazione delle rappresentazioni. E mi pare una rilevante differenza dalla prospettiva microstorica quella dell'antropologia interpretativa di ritenere significativi in modo omogeneo simboli e significati pubblici che la microstoria si sforza di definire in base alla molteplicità delle rappresentazioni sociali che producono e con cui si misurano.

Le informazioni disponibili e le opportunità di osservazioni empiriche sono probabilmente di gran lunga più ampie e complesse nelle società contemporanee che in quelle del passato o in quelle semplici. Il problema è tuttavia, in ogni caso, quello posto in modo straordinariamente illuminante da Foucault in *Les mots et les choses* (1966), della selezione che un sistema dominante di classificazione opera fra tutti i significati possibili. E anche della selezione protettiva che si opera fra informazioni per dare un senso al mondo e per poter operare. La quantità e la qualità delle informazioni non sono però socialmente uniformi: si tratta dunque di esaminare la pluralità di modelli di razionalità limitata operanti nella realtà che si esamina, frutto tra l'altro di meccanismi protettivi di fronte all'eccesso di informazioni; meccanismi di fuga dal flusso delle informazioni perché la decisione sia possibile. Si pensi ai processi di semplificazione causale e alla utilizzazione di slogan semplificati nelle scelte politiche; ai sistemi eziologici nella medicina popolare; o alle tecniche di persuasione pubblicitarie.

Non mi pare sufficiente dunque un discorso generale sul funzionamento simbolico di fronte a una informazione continuamente ricercata. Mi pare necessario tentare di misurare, formalizzare i meccanismi operativi della razionalità limitata per consentire la lettura differenziale delle culture di individui, gruppi, società in luoghi o tempi differenti secondo i diversi modi di accesso all'informazione. A questo compito, una certa allusività delle giuste ma incompiute sistemazioni di Geertz, rinuncia.

Ne sono una prova gli esempi di autobiografismo narcisistico e di relativismo che hanno costellato la scena scientifica negli ultimi anni, rifacendosi all'antropologia interpretativa (*Reflections on Fieldwork in Morocco* di Rabinow (1977) mi pare un buon esempio). E ne è prova anche il fatto che un repertorio di descrizioni dense non ha come obiettivo la comparazione: resta appunto un repertorio, da cui pescare per chiarire -secondo regole non esplicitate- altri casi, non per costruire una scienza comparativa. L'interpretazione resta così infinita e imponderabile, petulante e modesta. (Alcuni esempi di questa sostanziale imponderabilità sono presenti più nei geertziani che in Geertz. Esemplare mi pare il *Great Cat massacre* di Robert Darnton (1984. Cfr. anche Chartier, 1985; Levi, 1985, Darnton, 1986).

7. Un secondo aspetto -lo si è già sottolineato- è la rinuncia alla costruzione di modelli e alla enunciazione delle stesse regole formali del gioco interpretativo e comunicativo. Geertz giunge fino a teorizzare una sorta di utilizzazione della concettualizzazione accademica e generale, per rivitalizzarla nel caso concreto, nella descrizione densa: un repertorio di concetti viene inserito in un repertorio di eventi interpretati, nella speranza di rendere scientificamente eloquenti i semplici eventi, di trarre grandi conclusioni da piccoli fatti fittamente intrecciati.

Ne viene spesso una storia culturale senza analisi sociale, o un'analisi sociale straordinariamente stereotipa per una storia culturale straordinariamente e intensivamente indagata. L'azione viene esaminata a fondo con la rinuncia a una riconcettualizzazione complessiva e formale dei meccanismi sociali: l'analisi si arresta, vanitosa e impaurita, alle soglie della storia sociale. Ad esempio: il carisma e la simbologia del potere nelle ceremonie di incoronazione parlano indifferenziatamente lo stesso linguaggio a una società indeterminata socialmente (Geertz, 1983, p. 121-146). O ancora: il combattimento dei galli ha un significato generale e uniforme per tutta la società anche se il modo delle scommesse è socialmente diversificato (Geertz, 1972; 1973, p. 412-453).

La microstoria non ha fatto questa rinuncia, ritenendo anzi essenziale una lettura formale il più possibile di atti, comportamenti, strutture sociali, ruoli e relazioni: la diversità delle pratiche come quella dell'uso dei simboli mantiene ambiguità ma assume connotati più precisi dalle mobili e dinamiche differenziazioni sociali: gli individui creano continuamente le loro identità, i gruppi si definiscono in base a conflitti e solidarietà, non assunti a priori ma frutto della dinamica oggetto dell'analisi stessa.

8. Vorrei ora affrontare un'altro dei caratteri comuni dei lavori di microstoria: il problema della comunicazione col lettore, il problema narrativo. Non si tratta di immaginare il *revival* del narrativo solo nei termini di una contrapposizione della storia qualitativa e individualizante rispetto alla storia quantitativa e interesata alle leggi, alle regolarità, ai comportamenti collettivi modali. La microstoria si è posta esplicitamente il problema della comunicazione attraverso una coscienza esplicita del fatto che la ricerca storica non coincide con la comunicazione dei risultati in un libro -ed è questo l'aspetto centrale a suo tempo trascurato da un celebre articolo di Stone (1979). Il problema della prova, ad esempio, e della dimostrazione in storia hanno una stretta connessione in generale con le tecniche argomentative. Non solamente un problema di retorica, nel senso che il significato del lavoro storico non si ricolve in essa. Ma un'attenzione esplicita alla comunicazione con un lettore non neutro. La narrazione ha una funzione specifica che mi pare si possa riassumere in due caratteristiche: la prima è che attraverso il racconto di fatti concreti si mira a mostrare il reale funzionamento di aspetti della società che sarebbero deformati da pure operazioni di generalizzazione e di formalizzazione quantitativa che accentuassero funzionalisticamente il ruolo dei sistemi di regole e di processi meccanici di mutamento sociale. Appunto il rapporto che si diceva fra sistemi normativi e libertà di scelta dell'agire concreto, negli interstizi sempre esistenti, nelle incoerenze interne a ogni sistema di norme e fra sistemi normativi.

La seconda caratteristica è di fare delle procedure della ricerca, dei limiti documentari, delle tecniche persuasive e di costruzione

dell'interpretazione, uno degli oggetti del racconto. Rompere cioè il modo argomentativo assertorio e autoritario della pratica consueta degli storici, in cui lo storico descrive oggettivamente una realtà. Il punto di vista del ricercatore diviene invece ora parte del racconto, il processo di ricerca è descritto esplicitamente, i limiti documentari, la formulazione delle ipotesi, le vie percorse non vengono più ritenute un segreto laboratorio nascosto agli occhi dei profani. Si avvia insomma una forma di dialogo con il lettore, facendolo partecipare al processo di montaggio del discorso storiografico (un esempio illuminante è Ginzburg-Prospieri, 1975). Un po' come fa Henry James in *In the Cage*, una straordinaria metafora del lavoro dello storico: vi si racconta appunto il processo di costruzione e di interpretazione della realtà compiuto da una telegrafista, dal suo gabbietto in un quartiere di Londra, utilizzando i documenti scarsi, frammentari e fallaci che sono i testi dei telegrammi che i suoi aristocratici clienti si scambiano quotidianamente: il racconto di questo processo palese di dar senso al mondo è una metafora narrativa del lavoro dello storico ma è anche un'immagine del ruolo che la narrazione può avere in questo lavoro (H. James, 1898).

9. L'approccio microstorico ha posto il problema dell'accesso alla conoscenza del passato attraverso indizi, segni, sintomi. Una procedura certamente privilegiata è appunto quella di partire dal particolare, da un particolare spesso profondamente caratterizzato dal suo aspetto individualizzato e irriducibile a un caso tipico, per normalizzarlo, interpretarlo cioè alla luce del suo specifico contesto.

Tuttavia contesto-contestualizzare possono voler dire molte cose. La teoria più organica di contesto è quella funzionalista: l'aspetto forse più caratteristico del funzionalismo è infatti quella di porre l'accento sul contesto per spiegare il comportamento sociale; non è tanto dunque la causa dei comportamenti a essere oggetto di spiegazione; è piuttosto il processo di normalizzazione di un comportamento in un sistema coerente che spiega quel comportamento, come funziona e le sue funzioni. Nel modello durkheimiano di contestualizzazione l'accento è posto sulla natura obbligante di certi nostri concetti generali: ma la contestualizzazione è un elemento funzionalistico anche se ci si limita a sottolineare la coerenza di un'istituzione o di un comportamento o di un concetto con il sistema in cui è inserito. E del resto -come sottolinea Gellner- anche Wittgenstein era un "follower and successor" di Durkheim in quanto anch'egli "supposed (that) categories were validated by being parts of a 'form of life'" (Gellner, 1970, p. 24).

Vorrei qui sottolineare che, contro le coerenze sociali del funzionalismo, i microstoricci hanno piuttosto posto l'accento sulle incoerenze dei sistemi normativi e quindi sulla frammentarietà, contraddizione, pluralità di punti di vista che rendono qualunque sistema mobile,

aperto; e che -quindi- il mutamento passa attraverso strategie e scelte minute e infinite che operano negli interstizi di sistemi normativi incoerenti. Diciamo che è un vero rovesciamento porre l'accento sulle azioni più minute e locali per mostrare i varchi e gli scarti che le incongruenze complessive di ogni sistema lasciano aperte. E per riprendere l'esempio già richiamato: è alla fine più funcionalistico considerare il significato del combattimento dei galli nell'ambito di un coerente sistema di cultura balinese, che considerare la molteplicità socialmente frammentata, dei significati del combattimento dei galli come condizione per interpretare le culture (e le incongruenze della cultura) di Bali (Geertz, 1972; 1973).

Insomma anche quando si immagina un repertorio di culture locali non comparabili e da cui è arbitrario dedurre regole generali più o meno astrate, si può dare una lettura straordinariamente funzionalistica perché si legge una cultura locale come un tutto coerente, sistematico, omogeneo.

C'è dunque un duplice modo di leggere il contesto sociale: come luogo che dà normalità a un elemento apparentemente 'strano', trovando il suo significato nascosto e quindi la sua coerenza con un sistema; oppure trovare il contesto sociale in cui un fatto apparentemente anomalo o insignificante assume significato solo se si mostrano le incoerenze nascoste di un sistema sociale apparentemente unitario.

La riduzione di scala è appunto un'operazione sperimentale orientata in questo senso, perché assume l'artificiosità della delimitazione del contesto e delle sue coerenze, mostrandone le contraddizioni che appaiono se si muta l'ambito di riferimento.

Il che, sia detto per inciso, può avvenire anche aumentando la scala, come ha giustamente osservato Jacques Revel: la dimensione micro è una scelta contingente di fronte al dilagare di letture contestualiste macro, anziche l'unica scelta sperimentale possibile.

Un altro concetto di contesto è quello che si riferisce al contesto culturale inteso come inserimento di un pensiero nell'ambito delimitato dei linguaggi a disposizione. Penso ad esempio alla storia delle idee dei contestualisti inglesi (Pocock, 1975 e 1985; Skinner, 1975-76 e 1978) in cui il contesto è dato dai linguaggi, dai lessici espressivi utilizzati e disponibili e con cui in una particolare situazione un particolare gruppo di persone organizza, ad esempio, il proprio conflitto sul potere. Un indirizzo di pensiero che ha avuto grande influenza nella storia sociale stessa e che ha suscitato molte discussioni, che qui mi pare superfluo richiamare. Vorrei tuttavia osservare che la prospettiva della microstoria è diversa perchè pone un accento -mi pare- preliminare su attività, comportamenti e istituzioni che inquadrono gli idiomati, perchè possano essere capitì e si possa parlare realmente di concetti e credenze che resterebbero chiusi in sè stessi senza un riferimento sufficiente alla società, anche intendendo il discorso più come azione che come riflessione.

Un altro significato di contesto è quello formale, comparativo, fatto dall'inserimento di un avvenimento, comportamento o concetto nella serie di avvenimenti, comportamenti, concetti simili, anche se lontani nello spazio e nel tempo. Una contestualizzazione che presuppone la comparabilità di strutture formalizzate ed esplicitate. Non è solo la contestualizzazione che prevede l'inserimento del membro di una classe nella classe caratterizzata da uno e più aspetti comuni, ma anche quella basata sulla classificazione analogica, di similitudini 'indirette'. Il contesto è l'identificazione non solo dell'insieme di cose che condividono un carattere comune, ma può anche essere l'area di un'analogia, l'area cioè della similarità perfetta di relazioni fra cose anche notevolmente diverse, fra sistemi di relazioni in cui cose differenti sono inserite. E' -si può dire- l'identificazione delle somiglianze di famiglia (mi riferisco qui in particolare alle posizioni di R. Needham, 1980).

Quest'ultimo concetto di contesto, almeno nel suo aspetto di individuazione di aspetti formali, è uno dei due filoni che la microstoria ha percorso: accanto a una forte contestualizzazione sociale ma per mostrare la labilità e incoerenza dei contesti (per esempio la critica che fa Gribaudi (1987) della definibilità sociale dei quartieri operai), ha cercato di identificare alcune strutture elementari della realtà (un esempio: le regole del matrimonio e gli effetti della consanguineità nel comasco del '600, dove una forte contestualizzazione sociale e una riduzione di scala sono collegate alla sforzo di identificazione di regole formali astratte di matrimonio (Merzario, 1981. Per un altro es., cfr. Ago, 1988).

10. Queste osservazioni pongono alcuni ulteriori problemi, su cui è necessario fermarsi brevemente. Innanzitutto il problema della contrapposizione fra conoscenza individualizzante e conoscenza generalizzante, che è una discussione ricorrente nella storia sociale di questi anni: basterà il richiamo al dibattito sulla storia qualitativa o quantitativa della famiglia o, più in generale, la crisi che ha colpito la fiducia imperante negli anni '60 nella possibilità di quantificare i fatti sociali e di individuare e formulare leggi rigorose del comportamento sociale. Qui vorrei solo fermarmi su un aspetto, forse particolare ma che tuttavia mette in luce un problema di una certa importanza. Vorrei cioè portare l'attenzione su cosa si è inteso per storia quantitativa. O meglio sui caratteri della quantificazione che erano impliciti in una concezione meccanicistica della realtà sociale.

La microstoria si propone di non sacrificare la conoscenza dell'elemento individuale alla generalizzazione, anzi pone l'accento su vicende di persone o su singoli avvenimenti. Ma tenta anche di non rinunciare ad ogni tipo di astrazione: indizi minimi o casi individuali possono essere rivelatori di fenomeni più generali. In una scienza debole, a cui è negato non l'esperimento ma quell'aspetto dell'esperimento che implica la riproducibilità delle cause, sono le piccole dissonanze

che formano gli indizi di un significato che può assumere portata generale. Una prospettiva che Edoardo Grendi ha definito di attenzione all'eccezionale normale (Grendi, 1972 e 1978). L'alternativa fra sacrificare i caratteri dell'individuale alla generalizzazione o -viceversa- fermarsi all'irripetibilità dell'individuale, è dunque una formulazione impropria. Il problema è quello di elaborare un paradigma imperniato sulla conoscenza dell'individuale che non rinunci a una descrizione formale e a una conoscenza scientifica anche dell'individuale (Ginzburg, 1979). E tuttavia la contrapposizione fra quantitativo e qualitativo, fra avvenimento e serie, fra individuale e generale hanno prodotto una immagine sbagliata degli strumenti da utilizzare per la formalizzazione: la storia sociale ha tradizionalmente immaginato di poter applicare alla storia modelli forti di generalizzazione che utilizzassero dunque una formalizzazione di tipo quantitativo, in cui il concetto di causa non fosse alleggerito dall'attenzione alle scelte personali, alle incertezze, alle strategie individuali e di gruppo che rimandasse a un prospettiva meno meccanica e più probabilistica. Un ritardo paradossale e non inevitabile rispetto ad altre scienze sociali, che tuttavia ha di gran lunga occupato il campo. La microstoria, mi pare, suggerisce invece di esperire più intensamente i rami non quantitativi della matematica, per fornire rappresentazioni più realistiche e meno meccanicistiche, ampliando cioè il campo dell'indeterminazione senza rinunciare a una elaborazione formalizzata. Problemi come quelli connessi con i grafici delle reti relazionali, con le decisioni in situazioni di incertezza, con il calcolo delle probabilità, con i giochi e le strategie sono incredibilmente stati trascurati nel dibattito sulla cosiddetta storia quantitativa. Se ci si pone a lavorare su un'immagine diversa -più complessa e più realistica- di razionalità degli attori sociali e se si considera il carattere fondamentalmente combinatorio dei fenomeni sociali diviene immediatamente necessario l'uso e l'elaborazione di nuovi strumenti formali di astrazione. Un campo per gli storici ancora ampiamente da sondare.

11. Domande e posizioni comuni, dunque: riduzione di scala, critica del funzionalismo, discussione sulla razionalità, carattere indiziario del paradigma scientifico, ruolo dell'individuale tuttavia non in contrapposizione con quello del sociale, attenzione agli aspetti argomentativi e narrativi, una definizione specifica del contesto e rifiuto del relativismo: sono forse questi gli elementi essenziali che caratterizzano la microstoria. Elementi di una definizione per molti aspetti simili a quelli che Jacques Revel ha illustrato in un suo saggio recente sulla microstoria, che è forse il tentativo più organico di interpretare questo lavoro sperimentale. Jacques Revel (1989) definisce la microstoria come la volontà di studiare il sociale non come un oggetto dotato di proprietà ma come un insieme di interrelazioni mobilientro configurazioni in costante adattamento. E interpreta la microstoria come una

risposta ai limiti divenuti palesi delle letture della storia sociale che privilegiavano indicatori semplici alla ricerca di regolarità: la microstoria ha dunque provato a costruire una concettualizzazione più mobile, una classificazione del sociale e del culturale meno pregiudiziale, un quadro d'analisi che rinunciasse alle semplificazioni, alle ipotesi dualistiche e alle polarizzazioni, alle tipologie rigide, alla ricerca di caratteri modali. "Pourquoi faire simple quand on peut faire compliqué?" (Revel, p. XXIV) è lo slogan che Revel suggerisce per la microstoria: Intendendo con ciò che il problema vero per gli storici e di riuscire a rendere la complessità del reale anche ricorrendo a tecniche descrittive e argomentative più problematiche, meno assertorie di quelle usate sin qui. E' un problema del resto di scelta di rilevanze: la proposta di misurare l'articolazione locale della storia tradizionale va di pari passo con la proposta di interpretare fra le righe di un documento o fra i personaggi di un quadro il significato a cui s'è rinunciato sin qui a dare spiegazione, il peso di ciò che è parso condotto dal caso o dalla necessità, il protagonismo di quello che è parso sin qui passivo o indifferente. Così, mentre si rimette in discussione il ruolo dell'osservatore e dei suoi strumenti nella costruzione degli oggetti d'analisi, si rendono esplicite le ambiguità della funzione autoritaria dello storico.

Rispetto alla caratterizzazione data da Revel ho cercato di sottolineare con più forza la volontà antirelativistica e l'aspirazione formalizzante che il lavoro dei microstorici ha o -a mio avviso- dovrebbe avere. Anche perché spesso i concetti che usiamo sia nella storia che nelle scienze sociali hanno un carattere impreciso e un uso metaforico: il concetto stesso di configurazione, ad esempio, una felice formula intuitiva di Elias, mi pare tipico in questo senso: ha una forte capacità comunicativa, ma non esce dall'allusività a qualcosa che tuttavia credo sia possibile rendere in termini più formali, come ho cercato di dire nelle pagine precedenti.

12. Non so se questa presentazione della microstoria sia attendibile. Ho voluto immaginare una caratterizzazione relativamente forte di un gruppo di persone che ha avuto frequenti occasioni di discussione e di scontro nell'ambito della storia sociale in Italia negli anni '70 e '80. Avrei forse dovuto mostrarne maggiormente le opinioni diverse e i riferimenti a un dibattito fra storici che certamente è assai più ampio del quadro italiano. Debbo dunque, per evitare equivoci, avvertire il lettore che il punto di vista da cui sono stato guidato è certamente deformato da un forte autobiografismo: è un autoritratto più che un ritratto di gruppo. Non avrei saputo fare altrimenti e mi limito qui a segnalare questo fatto a cautela del lettore.

Bibliografia

AGO, R.: *Un feudo esemplare: immobilismo padronale e astuzia contadina nel Lazio del '700*, Roma, 1988.

- BARTH, F. (ed.): *Scale and Social Organization*, Oslo, Bergen, Tromso, 1978.
- CLIFFORD, J.: "On Ethnographic Authority", *Representations*, I, 1983, pp. 129-139.
- CHARTIER, R.: "Text, Symbols, and Frenchness", *Journal of Modern History*, 57, 1985, pp. 682-695.
- DARNTON, R.: *The Great Cat massacre and other Episodes in French Cultural History*, New York, 1984.
- DARNTON, R.: "The Symbolic Element in History", *Journal of Modern History*, 58, 1986, pp. 218-234.
- FOUCAULT, M.: *Les Mots et les choses: archéologie des sciences humaines*, Paris, 1966.
- GEERTZ, C.: "The Growth of Culture and the Evolution of Mind", in SCHER, J. (ed.): *Theories of the Mind*, Glencoe, 1962, pp. 713-40.
- GEERTZ, C.: "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight", *Daedalus*, 101, 1972, pp. 1-37.
- GEERTZ, C.: *The interpretation of Cultures*, New York, 1973.
- GEERTZ, C.: "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture", in GEERTZ, C.: *The interpretation of Cultures*, New York, 1973, pp. 3-31.
- GEERTZ, C.: *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York, 1983, pp. 121-146.
- GEERTZ, C.: "Anti Anti-Relativism", *American Anthropologist*, 80, 1984, pp. 263-278.
- GELLNER, E.: "Concepts and Society", in WILSON, B.R. (ed.): *Rationality*, Oxford, 1970, pp. 18-49.
- GINZBURG, C.: "Spie: radici di un paradigma indiziario", in GARGANI, A. (ed.): *Crisi della ragione*, Torino, 1979, pp. 59-106.
- GINZBURG, C.: *Indagini su Piero: Il battesimo, Il ciclo di Arezzo, La flagellazione di Urbino*, Torino, 1981.
- GINZBURG, C. & PROSPERI, A.: *Giochi di pazienza: un seminario sul "Beneficio di Cristo"*, Torino, 1975.
- GRENDI, E.: "Microanalisi e storia sociale", *Quaderni Storici*, 7, 1972, pp. 506-520.
- GRENDI, E.: *Polanyi: dall'antropologia economica alla microanalisi storica*, Milan, 1978.
- GRIBAUDI, M.: *Mondo operaio e mito operaio: spazi e percorsi sociali a Torino nel primo Novecento*, Torino, 1987.
- HEIDEGGER, M.: *Holzwege*, Frankfurt, 1950.
- JAMES, H.: *In the Cage*, London, 1898.
- LEVI, G.: "Un problema di scala", in *Dieci interventi di Storia Sociale*, Torino, 1981.
- LEVI, G.: *L'eredità immateriale: carriera di un esorcista nel Piemonte del Seicento*, Torino, 1985.
- LEVI, G.: "I pericoli del Geertzismo", *Quaderni Storia*, 20, 1985, pp. 269-277.
- MERZARIO, R.: *Il paese stretto: strategie matrimoniali nella diocesi di Como secoli XVI-XVIII*, Torino, 1981.
- NEEDHAM, R.: *Reconnaissances*, Toronto, Buffalo, London, 1980.
- POCOCK, J.G.A.: *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, 1975.
- POCOCK, J.G.A.: *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, 1985.

- RABINOW, P.: *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley and Los Angeles, 1977.
- RAMELLA, F.: *Terra e telai: sistemi di parentela e manifattura nel Biellese dell'Ottocento*, Torino, 1984.
- REDONDI, P.: *Galileo eretico*, Torino, 1983.
- REVEL, J.: "L'histoire au ras du sol", introduction to G. Levi, *Le Pouvoir au village*, Paris, 1989.
- SKINNER, Q.: "Hermeneutics and the Role of History", *New Literary History*, 7, 1975-76, pp. 209-232;
- SKINNER, Q.: *The Foundations of Modern Political Thought: the Renaissance*, Cambridge, 1978.
- STONE, L.: "The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History", *Past and Present*, 85, 1979, pp. 3-24.
- VATTIMO, G.: *Introduzione a Heidegger*, Bari, 1985.
- VENTURI, F.: "Lumi di Venezia", *La Stampa*, Torino, 27-I-1990.
- WITTGENSTEIN, L.: *On Certainty*, Oxford, 1969.



MICROANALISI, POTERE E VITA RELIGIOSA NEL PIEMONTE DI ANTIGO REGIME

*Angelo TORRE**

* Profesor de la Facoltá di Scienze Politiche dell'Universitá di Palermo. Autor de *Antropologia sociale e ricerca storica y de Valli monregalesi: arte, societá, devozioni.*

MICROANÁLISIS, PODER Y VIDA RELIGIOSA EN EL PIAMONTE DEL ANTIGUO RÉGIMEN

El trabajo realiza un análisis de las conductas religiosas en el campo teniendo en cuenta las fuentes en las que se reflejan indirectamente las creencias populares. A ello se añade una nueva visión de la parroquia como un elemento central en la construcción del territorio, no olvidando examinar las estructuras sociales y políticas de la comunidad, que son de obligado tratamiento para esta labor.

MICROANALISI, POTERE E VITA RELIGIOSA NEL PIEMONTE DI ANTICO REGIME

Angelo TORRE

Università di Palermo

Sono molto lieto che non tocchi a me dare una definizione della microstoria; l'ha già fatto ieri Giovanni Levi, e per parte mia non amo le definizioni. Posso soltanto dire che ciò che mi attrae nella microstoria è l'aspetto metodologico, il suo modo di guardare ai concetti e alle categorie mentre si osserva la realtà storica: di usare cioè in modo critico quei concetti e queste categorie, senza dipenderne totalmente. Questo aspetto metodologico dell'analisi microanalitica, se vogliamo, non è altro che un modo di spostare e ridefinire i problemi, di cambiare o correggere le domande che noi rivolgiamo alle società umane del passato. Guardando in modo molto ravvicinato i comportamenti umani del passato, molti fenomeni cambiano di significato rispetto all'idea conseuta che ne abbiamo. Infine, nell'attuale congiuntura politica e culturale, la microanalisi può essere considerata una buona arma di sopravvivenza e una risorsa per mantenere la capacità di osservazione e giudizio personale.

Per quanto riguarda il mio campo di ricerca, la storia religiosa, la microanalisi promette effetti e risultati di enorme rilevanza, e determina importanti ridefinizioni dei problemi. Prendiamo, come esempio, una domanda che si presenta con la nascita stessa della storia sociale, una trentina di anni fa, e che può essere formulata nel modo seguente: che cos'era, che significato aveva per la gente comune la religione nelle società precapitalistiche, nelle società preindustriali? Società che sarebbe fuorviante definire *tradizionali* -ricerche ormai classiche ci hanno

mostrato come la tradizione sia una costruzione sociale che non è possibile usare in modo neutro (Hobsbawm - Ranger, 1983).

Questo immenso problema è stato posto in modi molto differenti negli ultimi trent'anni. Proviamo a vederne almeno due e a riflettere sulle implicazioni per la ricerca storica.

Un primo modo di porre questo problema fa riferimento a un paradigma dualista, un paradigma dominante nelle scienze sociali soprattutto negli anni sessanta e ancora all'inizio degli anni settanta (Levi, 1987). Non diversamente da altri fenomeni sociali, come il mercato e lo stato, anche i fenomeni religiosi e culturali possono essere interpretati all'interno di una polarità di opposti, come ad esempio, periferia / centro, comunità contadina / stato, tradizione / modernità, cultura bassa / cultura alta, resistenza / controllo, obblighi / interiorità. Nel caso dei fenomeni religiosi, la distinzione tra una religione *popolare* e una religione delle élites ha portato a riconoscere in queste due accezioni della vita religiosa entità isolabili e autonome, che possiamo rintracciare nelle opere di storici molto diversi tra loro. John Bossy, autore di un pionieristico articolo sulla vita religiosa nell'Europa cattolica (1970) contrappone "controriforma" e "popolo". Jean Delumeau nel suo libro sul cattolicesimo tra Lutero e Voltaire (1971), vede le gerarchie ecclesiastiche cristianizzare le masse contadine europee. Dominique Julia nei suoi lavori sulla religione popolare nella Francia moderna, contrappone un "ordine" ecclesiastico a "resistenze" popolari (1973). Robert Muchembled ha suggerito di contrapporre una "cultura popolare" a una "cultura delle élites" (1978), mentre William Christian (1981) preferisce invece contrapporre una religione locale a una religione universale nella Spagna del Cinquecento. Robert Hoffman contrappone invece la "chiesa" postridentina lionese alla "comunità" contadina (1984), mentre Wolfgang Reinhard, nell'individuare una "età confessionale" vede agire le gerarchie ecclesiastiche e statali insieme in uno sforzo di "disciplinamento" delle masse contadine e popolari (1983).

Tutti questi lavori, nonostante le grandi diversità che esistono tra i rispettivi autori, hanno in comune ciò che possiamo chiamare un paradigma dualista: vedono la storia religiosa delle popolazioni preindustriali come la storia di una progressiva cristianizzazione operata a partire dalle istituzioni e dalle gerarchie ecclesiastiche e intellettuali. E, nel sostenere ciò, sono accomunati da un presupposto rilevante per il nostro discorso: sarebbero esistite una cultura religiosa del popolo *isolata*, *autonoma*, e una cultura della gerarchia ecclesiastica in rapporto aggressivo e/o di controllo nei confronti di questa religione del popolo. Il rapporto tra queste due culture religiose è, all'interno del paradigma dualista, un disciplinamento che si attua attraverso l'evangelizzazione: più le popolazioni della società preindustriale diventano cristiane, più diventano acculturate e disciplinate. Questo paradigma è particolarmente importante per il periodo moderno, ma anche la medievistica fa uso di

questo tipo di interpretazione: Jean-Claude Schmitt (1976) utilizzato questo schema di aggressione e resistenza -aggressione da parte della gerarchia ecclesiastica e resistenza da parte della popolazione contadina-.

Nel periodo moderno esistono effettivamente elementi che autorizzano e incoraggiano questa contrapposizione, e costituiscono un capitolo ben conosciuto della storia della chiesa, e cioè la riorganizzazione pastorale e amministrativa della chiesa, riorganizzazione che influenza e ha delle implicazioni sulla vita religiosa e anche sulla vita morale delle popolazioni contadine. Tuttavia, questa immagine è dovuta soprattutto al fatto che, per la conoscenza della vita religiosa dei laici in questo periodo storico, noi dipendiamo da una fonte molto diffusa ma fortemente connotata e distorta: la visita pastorale. Sappiamo tutti che cosa è una visita pastorale: un documento attraverso il quale un'autorità episcopale descrive una realtà religiosa locale attraverso la registrazione dei caratteri costruttivi e ornamentali degli edifici dedicati al culto, dei costumi del clero e, con minor sistematicità e precisione, dei laici. Si tratta di un documento molto importante, perché diffuso ovunque nell'Europa cattolica, e che può quindi essere utilizzato per conoscere qualsiasi regione europea; ed è un documento sistematico, nel senso che tra la metà del Cinque e la metà del Settecento la maggior parte dei vescovi ha compiuto una visita pastorale, in cui anzi si compendia la attività pastorale. Un documento insostituibile per il tipo di informazioni che contiene, ma fortemente caratterizzato dall'ideologia di chi lo stila: il vescovo descrive per dare dei giudizi e per controllare. Un altare è giudicato povero, l'altro disadorno, l'altro abbandonato, oppure ricco e sfarzoso; un prete incompetente, un altro di cattivi costumi, ecc; spesso il giudizio si traduce, nella visita stessa, nella comminazione di una pena giudiziaria. Tutti questi elementi, insomma, rafforzano l'idea del controllo ecclesiastico sui laici e incoraggiano l'adozione di un paradigma dualista.

Tuttavia questo schema interpretativo è stato molto limitato nella sua portata e sottoposto a critiche durante tutti gli anni settanta e ottanta, e ciò grazie a una tendenza più ampia della storia religiosa in età moderna, una tendenza della cultura europea e americana che ha caratterizzato questi ultimi venti anni, e che si ricollega ad analoghe tendenze che sono emerse nell'antropologia culturale, nell'antropologia sociale e nella critica letteraria (Geertz, 1973 e 1983; Clifford, 1986), non è ovviamente questa la sede per analizzare in generale un mutamento di tale portata, e conviene limitarsi a riflettere sulle conseguenze di questa tendenza revisionistica sulla storia della religione (Moore - Reynolds, 1984).

In ogni caso, sulla base di queste nuove indicazioni, che potremmo chiamare relativistiche e interpretative, non è possibile parlare del rapporto tra élites culturali, gerarchia ecclesiastica e popolo soltanto in termini di aggressione. Non è dimostrabile l'esistenza di una *contrapposizione* di culture. Se analizziamo le situazioni con maggiore atten-

zione, ci accorgiamo che esistono molteplici culture. Non è giustificato parlare di due *fronti*, ma di una pluralità di culture, ciascuna in rapporto con le altre, ed esistente *per il fatto che* ci sono le altre.

Come si è arrivati a questa nuova consapevolezza? Intanto, si è allargata la gamma delle fonti utilizzate per individuare e analizzare i comportamenti religiosi dei laici: Natalie Zemon Davis (1975) ha tentato sulla base di processi, testi giuridici e letterari di delineare i diversi sistemi simbolici presenti nella Francia del Cinquecento, e ha parlato per prima di *culture* (al plurale) del popolo; Richard Trexler (1980) e Edward Muir (1981) hanno studiato i rituali pubblici nella Firenze del Tre e Quattrocento o nella Venezia rinascimentale; Christiane Klapisch Zuber (1985) ha usato fonti catastali e libri di memorie per studiare la cultura e la religione nelle famiglie e nelle donne fiorentine del Quattrocento. Infine, per non restare solo in ambito cattolico, Robert Scribner (1979) ha usato le immagini per rintracciare le diverse accezioni della Riforma luterana popolare. Tutte queste ricerche ci aiutano a costruire una immagine relativistica delle culture religiose.

Attraverso questi e altri studi, è difficile, oggi, accettare immagini monolitiche delle società e delle istituzioni dell'età moderna. Ad esempio, il termine *chiesa*, appare oggi inadeguato. Le vicende della gerarchia religiosa del Cinquecento sono piene di scontri tra diversi orientamenti, alcuni dei quali, ad esempio, chiaramente non repressivi nei confronti della religiosità popolare (Firpo, 1991). Allo stesso modo, pare sempre più difficile parlare di *religione popolare* come di una dimensione culturale monolitica. Analisi molto ravvicinate ci hanno fatto vedere per esempio che molti gruppi sociali, o al limite ogni gruppo sociale ha una sua cultura religiosa: gruppi etnici, professionali, di sesso o di età manifestano pratiche religiose specifiche, al punto da far pensare che ognuno abbia una sua cultura, una sua accentuazione di aspetti particolari, che ci autorizzano a pensare che ciascuno di loro dia una specifica interpretazione della cultura religiosa condivisa dai laici (per un analogo approccio in antropologia, cfr. Cohen 1985). Per non fare che un esempio, sappiamo oggi grazie a Natalie Zemon Davis (1981) le differenze che dividevano cattolici e protestanti nella Lione del Cinquecento: i percorsi delle processioni e i rituali degli uni, la struttura delle congregazioni dei secondi possono essere letti come segnali di modi particolari di stare insieme e di concepire i rapporti sociali. I gesti che vediamo compiersi nelle situazioni che i documenti ci descrivono diventano dunque, in questa prospettiva relativistica, elementi di sistemi simbolici condivisi da una serie di partecipanti.

Con l'abbandono del paradigma dualista, dunque, è prevalsa l'attenzione per la frammentazione -o la pluralità- dei sistemi simbolici. È un'immagine senza dubbio più persuasiva di quella precedente, ma non dobbiamo credere che essa risolva tutti i problemi. Il problema chiave, quello del mutamento storico, ad esempio, resta irrisolto in entrambi i

paradigmi. Credo che, per risolvere questo problema, che non è, ovviamente, un problema solo storiografico, ma anche e soprattutto politico, dobbiamo costruire una posizione che permetta di prendere le distanze sia dal dualismo che dal relativismo. Il punto di vista che sostengo (Torre, 1993) è che entrambi i punti di vista ignorano il modo in cui i gruppi, le culture, interagiscono e comunicano fra loro. Non è una dimenticanza da poco. Non si tratta infatti soltanto di un errore teorico -anche se credo che sia sbagliato definire la cultura di un gruppo sociale come un *blocco* autonomo di idee e di simboli-, ma di un errore metodologico di fondo: tutto quello che noi conosciamo, come storici, lo consociamo attraverso delle interazioni, delle comunicazioni tra gruppi diversi. Gli stessi diari e le memorie autobiografiche, è noto, prevedono la comunicazione con un pubblico immaginario.

Proviamo a esemplificare questo approccio attraverso l'analisi del vecchio documento-base del paradigma dualista: la visita pastorale. Come è fatta una visita pastorale? Come abbiamo detto prima, essa descrive i luoghi di culto, e i costumi del clero e dei laici. Ma essa non è una *descrizione* dualistica, il vescovo da una parte e i contadini dall'altra. Intanto, sono troppi i luoghi di culto descritti dai visitatori -parrocchie, confraternite, cappelle nel borgo centrale del villaggio, cappelle periferiche, cappelle nei boschi, santuari rurali, piloni- per poter pensare a una omogeneità anche soltanto superficiale del materiale che si descrive. Inoltre, accanto al vescovo e al curato, c'è il clero locale, ci sono i cappellani delle confraternite, i cappellani delle cappelle campestri (N.B.: delle frazioni e quartieri isolati dal villaggio). Abbiamo, insomma, molti attori su molti scenari, e tutti giocano una parte. Io credo che il problema storico, di fronte al documento visita pastorale, sia la ricostruzione di questo dialogo, di questa comunicazione tra persone e gruppi che pensano cose diverse.

Per ricostruire la complessità di questo dialogo, dobbiamo scendere ad un livello a cui, in genere, gli storici religiosi che leggono questi documenti, non scendono. Cioè, dobbiamo andare a vedere come sono fatti questi villaggi, queste parrocchie, che vengono descritti nelle visite pastorali.

Io ho provato a fare questo lavoro su settanta villaggi, nell'area che mi è più comoda, dal punto di vista degli archivi, che è il Piemonte meridionale, e ho preso in esame tutte le visite esistenti, una ventina dal 1570 al 1770, e li ho letti come delle carte topografiche. Cioè ho letto le trasformazioni nel tempo di ogni luogo di culto, ogni chiesa, ogni piccola cappella, ogni altare. Ho preso, diciamo, venti fotografie di questo luogo e venti descrizioni del costume del clero, del costume dei laici e via dicendo. Ho cercato, insomma, di capire come cambiano, se cambiano, i luoghi di culto, e per opera di chi; chi ha interesse a cambiare. Alla fine mi sono chiesto (ed è una cosa che in genere gli storici religiosi non fanno) chi fa un rituale. Se io trovo un rito (una

messa, o un rituale di battesimo, un momento liturgico), mi chiedo chi lo sta facendo, chi ha interesse a farlo, e lo seguo nel tempo.

Attraverso questo modo di lettura si spostano le domande che caratterizzavano il paradigma dualista. O meglio, ne nascono di nuove. Innanzitutto, come, storicamente, si costruisce la parrocchia. Parrocchia (qui forse bisogna essere chiari sulle differenze di lingua, hanno molta importanza), parrocchia in italiano vuol dire due cose: cioè vuol dire sia la istituzione amministrativa parrocchiale, sia l'edificio; ed io intendo tutte e due le cose, dicendo: come si costruisce la parrocchia. Uso questa formula contro quegli storici e quei sociologi della religione che hanno sempre identificato villaggio e parrocchia, sottintendendo che la parrocchia è molto forte, molto presente, e la gente è molto legata alla parrocchia, che i contadini sono cristiani. Il problema viene risolto di solito in termini dualistici: più c'è evangelizzazione e più la parrocchia (sia come istituzione amministrativa, sia come edificio) è importante.

Invece, io credo che il problema sia molto diverso, e che vada impostato in un altro modo. Il problema è che non possiamo distinguere tra la parrocchia e il concetto di territorio; e il territorio si costruisce durante l'età moderna. Il territorio come noi lo conosciamo, cioè come spazio, è una costruzione dell'età moderna; è una costruzione che abbina gli sforzi della Chiesa, ma anche dello Stato (Torre, 1992). Non si possono separare questi aspetti.

Allora, vediamo come è costituito il territorio nei villaggi che io ho studiato. Partiamo per comodità, dal territorio sacro.

Allora, prima di tutto, non esiste soltanto l'edificio parrocchiale, e spesso uno sguardo superficiale fa pensare che villaggio e parrocchia siano la stessa cosa. Invece ci sono più istituzioni. La prima sono le confraternite medievali dei flagellanti: antiche associazioni che parlano una lingua religiosa penitenziale; che fanno riti di propiziazione dei raccolti e fanno dei riti egualitari; fanno processioni, e celebrano soprattutto la Pasqua con un grande banchetto per tutti i confratelli, e lavano i piedi al priore, al capo della confraternita. Ma accanto a queste associazioni di flagellanti, abbiamo altre istituzioni, che è difficile tradurre, in italiano si chiamano confrarie e derivano dal latino "confratria", e vagamente vogliono dire: fraternità.

Sono istituzioni che festeggiano la Pentecoste, con un gigantesco pasto di minestra di legumi, ceci, e sono una istituzione che, per esempio, chi ha studiato paesi non europei conosce benissimo. Si tratta di rituali, che soprattutto nelle aree del Pacifico e nelle aree del Nord America sono conosciuti come rituali che servono a integrare politicamente in un territorio delle popolazioni. E ogni villaggio possiede non soltanto una di queste istituzioni, ma spesso tante: quattro, sette. Cosa sono queste istituzioni? Sono case in cui ci sono delle caldaie, delle grandi pentole, che servono per fare cuocere la minestra della Pentecoste. E' un pasto che fa chi vuole: nessuno è obbligato a cele-

brare la Pentecoste, ma celebrarla vuol dire costruire la comunità. Insisto su questo "costruire", perché è una operazione volontaria. Non si appartiene per diritto a una comunità, la si fa, si va a fare il pasto. Ora questo rituale viene chiamato "carità", un termine intorno a cui si gioca un forte equivoco linguistico: per due secoli, i vescovi intendono "carità" come assistenza; mentre invece, per i contadini che facevano questo rituale, esso voleva indicare spartizione di cibo.

Insisto su questo aspetto, perché è un rituale che fa vedere come ci siano dei momenti in cui gli abitanti, i vicini, si riconoscono volontariamente come tali, come partecipanti di una comunità. La comunità non è un dato.

Accanto a questo tipo di istituzioni le confraternite di flagellanti, e queste confratrie della Pentecoste (per inciso sono molto diffuse in Portogallo (Costa, 1987), mentre non so se sono presenti nella regione basca, anche se credo di sì, perché sono quasi universali, ci sono altre istituzioni religiose, che in Italia si chiamano "cappelle campestri" o "cappelle che stanno nelle frazioni dei villaggi". Sono cappelle più piccole dell'edificio parrocchiale, che servono a un gruppo territoriale che dice lì la sua messa, che celebra lì, quando viene consentito, i suoi sacramenti e che talvolta impartisce lì il catechismo ai fanciulli. Ora, queste cappelle campestri sono molto importanti; sono sedi di culti che io definirei "segmentari", riguardano non dei gruppi sociali, ma dei segmenti della popolazione (Wolf, 1966; Grendi, 1992). Sono così importanti, che sottraggono fedeli alla parrocchia, e i vescovi chiedono, soprattutto nella prima metà del Seicento, che almeno un membro di ogni famiglia vada la domenica nell'edificio parrocchiale per sentire gli avvisi (e da queste raccomandazioni si capisce che la gente non andava nell'edificio parrocchiale, ma andava nella cappella del suo gruppo di case più vicino). È un elemento molto importante perché, diciamo, toglie coesione alla nostra idea di villaggio. Noi abbiamo un'idea di villaggio come qualcosa di compatto, perché è un punto nello spazio; mentre invece il villaggio nell'età moderna, nella società pre-industriale, è un insieme di segmenti più piccoli in tensione tra loro. Un modo che abbiamo di riconoscerli, è di studiare queste piccole istituzioni locali.

Se noi guardiamo la parrocchia, sia come istituzione, che come edificio, sapendo che il villaggio è diviso, sia geograficamente che socialmente al suo interno, noi vediamo che la parrocchia è un serbatoio, un contenitore di culti. Per esempio, possiamo notare come, se noi guardiamo i nomi degli altari, vediamo che dei nomi di altari che stanno dentro all'edificio parrocchiale, possono essere dei nomi di cappelle che stanno fuori dall'edificio parrocchiale; e possiamo immaginare, e talvolta ne abbiamo le prove, che dei gruppi (i gruppi territoriali per esempio) decidano di volta in volta dove celebrare le loro messe, dove fare il loro catechismo.

Voglio dire che da questo punto di vista, la parrocchia è un'istituzione che ci parla di più della aggregazione di un territorio, che non, schematicamente, della fede! L'istituzione parrocchiale è un'istituzione che tiene insieme la gente; la tiene insieme in modo più elastico di come siamo abituati noi oggi a pensare. Se noi seguiamo questi piccoli gruppi, questi piccoli rituali, queste piccole associazioni, queste piccole società, ricaviamo un'idea del villaggio come di un'arena in cui si prendono delle iniziative. Con un'ottica che deriva dall'antropologia sociale vediamo il villaggio, come un teatro politico; un teatro politico, che parla la lingua religiosa (Boissevain, 1965; Cohen, 1985). Spesso parla anche una lingua politica: per esempio, in alcune zone queste cappelle periferiche tendono a diventare parrocchie, cioè a sganciare, a separare la loro popolazione dalla popolazione generale del villaggio. E questo, secondo me, è un grandissimo tema di ricerca, che non è ancora stato sufficientemente affrontato. Perché, per esempio, ci sono periodi come la Restaurazione post-napoleonica, in cui si moltiplica il numero di villaggi, si moltiplica il numero di villaggi perché queste cappelle conseguono il titolo di parrocchie. C'è un processo, diciamo, di secessione amministrativa della popolazione. Allora diciamo, la vita culturale dei villaggi, che noi vediamo attraverso i documenti religiosi, ci mostra un sistema di funzionamento molto complesso, che è fatto di tensioni interne al villaggio.

Per essere chiari: questa documentazione fa vedere che la gente decideva se fare un rito in chiesa parrocchiale, oppure fuori; se partecipare ad una vita comune oppure no, e sottolineo "decidere". Quindi la vita del villaggio è fatta di tensioni interne, e ovviamente, di suggerimenti che provengono dall'esterno, e che noi vediamo nei documenti attraverso le reazioni dei vescovi che descrivono questi edifici e questi villaggi. E' attraverso questo schema più complicato sia dello schema relativista che dello schema dualista, che noi possiamo trarre un'immagine di mutamento.

Infatti, se andiamo a vedere come sono fatti al loro interno questi edifici parrocchiali, possiamo notare come essi abbiano un altare maggiore e altari laterali ai lati, nelle navate, oltre ad alcuni luoghi dove si svolge la liturgia: il battistero, il confessionale, e via dicendo. Se noi esaminiamo questi edifici parrocchiali, a fine Cinquecento, noi vediamo che al loro interno sono presenti diversi usi del sacro. Cioè non hanno un centro netto e indiscusso. L'altare maggiore è un altare più importante degli altri, ma non è il centro. Abbiamo altari disposti nei modi più strani: alcuni voltano le spalle all'altare maggiore, altri sono messi dietro le colonne, altri sono addirittura all'esterno della chiesa, alcuni sono dei piccoli santuari e sono più importanti dell'altare dove il curato, celebra la sua messa parrocchiale. Il battistero è disposto a casaccio: può essere vicino all'altare maggiore, può essere fuori, è estremamente casuale. Insomma, si ha l'idea di culti che, anche se hanno luogo nello stesso edificio, sono dispersi.

A fine del Cinquecento, quando inizia la serie delle visite pastorali, questi edifici si trovano in condizioni disastrose: sono poveri, sono malconci, sono sporchi, soprattutto sono poveri. E se noi leggiamo la storia di questi luoghi, attraverso le visite, abbiamo l'idea che ci danno le interpretazioni dualistiche, di un controllo ecclesiastico diretto a un disciplinamento dei fedeli. Poco per volta gli altari diventano belli, ordinati, vi si celebrano tante messe, e i vescovi sono sempre più contenti, soddisfatti, di come questi altari si presentano e di come il culto vi si svolge. Dobbiamo in ogni caso chiederci se si è trattato davvero di un disciplinamento, oppure di un processo più complesso e più affascinante. Se andiamo a vedere in modo estremamente dettagliato che cosa veramente fanno i vescovi alla fine del Cinquecento, possiamo constatare, è verissimo, che essi sono molto insoddisfatti di come i luoghi di culto si presentano: il termine che loro usano, un termine su cui ci sarebbe molto da riflettere, è che non sono "decenti". Ora, il paradigma dualista ha insistito sul fatto che i vescovi controllano il modo in cui i laici gestiscono gli altari. Ma c'è di più: soprattutto, i vescovi cercano qualcuno che si occupi di questi altari. Si tratta di una importante questione, che gli storici hanno sottovalutato, finendo per attribuire tutti i meriti della gestione delle chiese a delle confraternite, le cosiddette "confraternite di altare", soprattutto la storiografia francese, devo dire, di ispirazione cattolica, ha sottolineato come queste confraternite di altare facciano funzionare questi altari, dicendo tante messe alle anime del purgatorio e via dicendo (Vovelle, 1973; Froeschlé-Chopard, 1980). Ma c'è un altro protagonista, che curiosamente gli storici hanno ignorato: i vescovi cercano l'alleanza delle parentele, dei gruppi di parenti (più ricchi, e importanti) che stanno nei villaggi e chiedono loro di occuparsi degli altari. E qui c'è un patto, un negoziato, un patteggiamento che avviene tra le righe, anche se in qualche caso esplicitamente scritto sui documenti, sulle fonti che noi possiamo leggere. C'è uno scambio: i vescovi della fine Cinquecento - inizio Seicento vogliono, auspicano, e in qualche caso impongono, luoghi di culto ordinati, adorni, ben disposti, funzionali. Chiedono che qualcuno se ne occupi, e offrono in cambio delle risorse. Concedono questi altari alle parentele. Cosa vuol dire "concedere"? Nel linguaggio del tempo, danno in beneficio. Dai documenti apprendiamo che un membro della famiglia, della parentela, al momento di morire, ha lasciato da celebrare per la sua salvezza, una messa alla settimana, o addirittura una messa al giorno, in perpetuo. Poiché la volontà del defunto deve essere rispettata, bisogna costituire un fondo; bisogna, come dicono le visite, dotare questi altari. E qui c'è il patteggiamento: si fissa un numero di messe da celebrare, la parentela dà alla chiesa un lotto di terra, e in cambio si riserva il patronato, il diritto di nominare il prete che celebra la messa. Ora, se noi andiamo a vedere chi è il prete che celebra la messa, scopriamo che è un membro della parentela (Torre, 1992; Ciuffre-

da, 1988; Salazar i Carrasco, 1990). Qual è il circuito sociale? Il circuito sociale è che la terra viene trasferita nominalmente alla chiesa, e controllata dalla parentela, attraverso il membro della parentela che celebra la messa. E questo va avanti per decenni, in alcuni casi per secoli. Questo meccanismo, è il meccanismo del "giuspatronato": cioè del diritto di nominare il celebrante delle messe in suffragio del defunto (Greco, 1986; Chatellier, 1970). Ora, questa è un'istituzione molto diffusa, che tutti conoscono, e chi conosce un po' la letteratura del Medioevo, per esempio, sa che il beneficio è uno strumento politico usato dai principi e dai patriziati delle città, come strumento politico (Bizzocchi, 1987).

Cosa vuol dire in un villaggio questo strumento, invece? Se utilizziamo gli strumenti microanalitici, possiamo scoprire, facendo le storie di queste parentele, che significato l'istituzione di altari ha nel corso del tempo. Se facciamo questo sforzo, scopriamo come questa istituzione del beneficio, o del giuspatronato, abbia due scopi essenziali: il primo è che avviene dentro a parentele molto numerose. In uno dei casi che ho studiato più da vicino, al momento in cui si fonda l'altare, io posso contare -in un villaggio di millecinquecento abitanti, più o meno- sessanta persone che hanno lo stesso cognome e che sono parenti. Ora, lentamente, un gruppo di questi parenti gestisce l'altare, cioè nomina il prete, tra i parenti propri più stretti: cioè si crea una distinzione all'interno di parentele, o di fronti di parenti molto ampi (Levi, 1985). E questa distinzione, è una distinzione, che direi di ordine verticale, attraversa il tempo: c'è un gruppo, un lignaggio, possiamo dire, che controlla della terra attraverso un istituto religioso. Per essere brevi, è una lotta tra parenti, quella che questi benefici, questi giuspatronati, questi altari di famiglia, ci fanno vedere. Ma c'è un secondo aspetto: ed è che queste parentele, attraverso gli altari, cercano di ottenere l'immunità fiscale. Cioè di non pagare l'imposta fondiaria, perché quella è formalmente terra ecclesiastica. Allora, in questo senso, la fondazione delle messe e gli altari sono degli strumenti di conflitto politico all'interno dei villaggi. E se noi studiamo da vicino la vita politica dei villaggi, fra fine Cinquecento e metà Settecento, noi ci accorgiamo che questi sono gli elementi di massima divisione dentro ai villaggi. Perché? Perché il meccanismo fiscale dei villaggi è fatto in modo tale che ogni villaggio deve contribuire con una quota. Questo imponibile, man mano che cresce la terra immune, viene diviso tra un numero minore di contribuenti che quindi pagano di più. Senza dimenticare che non pagare l'imposta fondiaria, è una prerogativa nobiliare. In altre termini queste parentele, o questi lignaggi, cercano -e in alcuni casi è vistoso, evidentissimo- di ottenere una definizione nobiliare nei fatti. Inoltre, in alcuni casi, questa fondazione di messe non avviene ad un altare, ma avviene nelle cappelle delle frazioni che ricordavamo prima. E queste cappelle, sono le cappelle che diventano

parrocchie con l'andare del tempo. Qual è il disegno che noi vediamo profilarsi in questo modo? E' che i luoghi, non sono luoghi neutri, non sono porzioni di spazio, ma sono porzioni di spazio sociale e politico. Voglio dire che dietro la formazione di una cappella e dietro la formazione di una parrocchia, esistono dei tentativi, o delle strategie di egemonia politica. Un esempio, che ho potuto studiare da vicino, fa vedere come una cappella periferica, rispetto a un villaggio, alla metà del Cinquecento, viene successivamente arricchita di terra, con cui celebra le messe, da un'unica parentela. Lentamente questa parentela chiede di poter mettere nella cappella il confessionale, poi di poter battezzare - battezzare è una prerogativa, una definizione della parrocchia-. Vent'anni dopo aver ottenuto la possibilità di battezzare bambini nella cappella, la parentela chiede di diventare parrocchia, e il vescovo approva. Sessant'anni dopo, questa parrocchia diventa un comune, una unità fiscale, e noi possiamo immaginare che questa parrocchia, questo comune, sia una espressione di egemonia da parte di quel gruppo di parenti che in due secoli ha cercato di costruire uno spazio di potere attraverso il culto (Torre, 1985).

Possiamo a questo punto vedere come si è spostata, grazie alla microanalisi, la domanda iniziale. La storia religiosa delle società pre-industriali, non è soltanto una storia di aggressione e di controllo da parte della gerarchia ecclesiastica; non è soltanto una storia di evangelizzazione; e non ci possiamo neppure accontentare di dire che ci sono tanti modi di interpretare la religione, non basta. Quello che dobbiamo definire è come interagiscono questi diversi gruppi, queste diverse culture che sono all'opera e che sono gerarchicamente distinti. Io non sto negando che i vescovi abbiano più potere degli abitanti di villaggio (non è questo il problema, mi sembra scontato), ma sostengo che il problema è di capire come si parlano gli uni con gli altri. E mi sembra che, appunto, ci siano modi di parlarsi all'interno del villaggio, per esempio affermare di esistere, di avere un'unità, magari piccola: una frazione, o per esempio -un altro esempio di identità- l'altare delle vergini, cioè l'altare in cui si riconoscono le giovani non ancora sposate, e via dicendo, Identità simbolica che serve per costruire gruppi. In questo modo, mi pare che venga ridefinito il concetto di "locale". Che cos'è il locale? Ciò che succede, è locale solo perché è piccolo, perché succede solo lì, tra quattro case? Oppure è locale ciò che noi vediamo succedere lì ma che comunque implica grandi processi? Voglio suggerire che tra dei gruppi di parenti e un vescovo che si parlano -certo, si parlano a proposito di un altare specifico e di una parrocchia specifica- quello che sta avvenendo, è un processo più ampio. E' un pochino come sosteneva qualche anno fa Frederik Barth (1978), un antropologo norvegese, che si chiedeva che cos'è un fenomeno di larga scala e faceva due esempi: un fenomeno di piccola scala può essere una lettera d'amore tra l'Europa e l'America a metà Ottocento, che pur investendo

una larga porzione di spazio, riguarda solo due persone; e invece può essere un fenomeno di larga scala, la vendita di un pezzo di terreno piccolissimo tra due vicini di casa in un villaggio norvegese, perché questo, anche se avviene in un micro-spazio, ha dei rapporti con il mercato mondiale, o li possiamo trovare, insomma. In prospettiva micro-analitica "locale" è un concetto che va smontato, perché è comunque il risultato di interrelazioni tra poteri, tra la gente e i poteri. E quindi, diciamo, forse dovremmo cominciare a riflettere sulla vera portata teorica di un concetto che ha molto guidato le ricerche di storia locale negli ultimi venti-trent'anni, che è il concetto di "comunità contadina" (Pitt Rivers, 1948; Redfield, 1955). Nella letteratura, vediamo usare la comunità contadina soprattutto come elemento di solidarietà, come unità, come blocco: come cultura, appunto. Mi pare invece che questi esempi, che io ho cercato sopra di fare, vadano verso una concezione più articolata della comunità, cioè come una unità in tensione al suo interno e in tensione con l'esterno.

Bibliografia

- BARTH, F.: "Introduction", in BARTH, F. (ed.): *Scale and Social Organization*, Oslo, Universitetsforlaget, 1978, pp. 9-12.
- BIZZOCCHI, R.: *Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento*, Bologna, 1987.
- BOISSEVAIN: *Saints and Fireworks: Religion and Politics in Rural Malta*, London, 1965.
- BOSSY, J.: "The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe", *Past and Present*, 47, 1970, pp. 51-70.
- CHATELLIER: "Société et bénéfices ecclésiastiques: le cas alsacien", *Revue Historique*, 244, 1970.
- CHRISTIAN, W. jr.: *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton, 1981.
- CIUFFREDA, A.: "I benefici di giuspatronato nella diocesi di Otranto XVI e XVIII secolo", *Quaderni storici*, 67, 1988, pp. 37-72.
- CLIFFORD, J. & MARCUS, G. (eds.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, 1986.
- COHEN, A.P.: *The Symbolic Construction of Community*, London, 1985.
- COSTA, A.: *Festas em louvor do Divino Espírito Santo*, Tomar, 1987.
- DELUMEAU, J.: *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, 1971.
- DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe - XVIIIe siècles)*, Paris, 1983.
- FIRPO, M.: *Inquisizione romana e controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone e il suo processo d'eresia*, Bologna, 1991.
- FROESCHLÉ-CHOPARD, M.H.: *La religion populaire dans la Provence orientale au XVIIIe siècle*, Paris, 1980.
- GEERTZ, C.: *The Interpretation of Cultures*, New York, 1973.
- GEERTZ, C.: *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology*, New York, 1983.
- GRECO: "Il giuspatronato in età moderna", in CHITTOLINI & MICCOLI (eds.): *La Chiesa e il potere politico*, with bibliography, 1986.

- GRENDI, E.: *Il Cervo e la Repubblica. Il modello ligure di antico regime*, Torino, 1992.
- HOBBSBAWM, E.J. & RANGER, T.: *The Invention of tradition*, Cambridge, 1983.
- HOFFMAN, P.: *Church and Community in the diocese of Lyon. 1500-1789*, New Haven, 1984.
- JULIA, D.: "La réforme post-tridentine en France d'après les procès-verbaux des visites pastorales: ordre et résistances", in MALGERI, F. (ed.): *La società religiosa nell'età moderna. Atti del Convegno di studi di Storia sociale e religiosa. Capacio-Paestum, 18-21 maggio 1972*, Napoli, 1973, pp. 335-89.
- KLAPISCH ZUBER, C.: *La famiglia e le donne nel Rinascimento a Firenze*, Bari, 1985.
- LEVI, G.: *L'eredità immateriale*, Torino, 1985.
- LEVI, G.: "Herméneutique et Rationalité", in *Philosophie et Histoire*, Paris, 1987, pp. 67-90.
- MOORE, R.L. & REYNOLDS, F.E. (eds.): *Anthropology and the Study of Religion*, Chicago, 1984.
- MUCHEMBLED, R.: *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne, XVe-XVIIIe siècles*, Paris, 1978.
- MUIR, E.: *Civic Ritual in Renaissance Venice*, Princeton, 1981.
- PITT-RIVERS, J.A.: *The People of the Sierra*, London, 1948.
- REDFIELD, R.: *The little community*, Chicago, 1955.
- REINHARD, W.: "Zwang zur Konfessionalisierung?", *Zeitschrift für Historiker Forschung*, X, 1983, pp. 233 ff.
- SALAZAR i CARRASCO, C.: "Missas i censals: les formes materials de la vida religiosa en una parròquia rural d'antic règim", *Estudis d'Historia Agrària*, 8, 1990, pp. 41-57.
- SCHMITT, J.C.: "Religion populaire et culture folklorique", *Annales E.S.C.*, 1976.
- SCRIBNER, R.: *Art and the Reformation in Germany*, Cambridge, 1979.
- TORRE, A.: "Le visite pastorali. Altari, famiglie, devozioni", in GALANTE GARRONE, G., LOMBARDINI, S. & TORRE, A. (eds.): *Valli monregalesi: arte, società, devozioni*, Vicoforo (CN), 1985.
- TORRE, A.: "Politics Cloaked in Warship. State, Church and Local Power in the Savoyard State, 1570-1770", *Past and Present*, 134, 1992, pp. 43-92.
- TORRE, A.: *I chierici laici. Comunità, parentele e devozioni nel Piemonte di ancien régime*, in print.
- TREXLER, R.: *Public Life in Renaissance Florence*, New York, 1980.
- VOVELLE, M.: *Piété baroque et déchristianisation*, Paris, 1973.
- WOLF, E.: *Peasants*, Englewood Cliff, 1966.
- ZEMON DAVIS, N.: *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, 1975.
- ZEMON DAVIS, N.: "The Sacred and the Body Social in Sixteenth-Century Lyon", *Past and Present*, 90, 1981, pp. 40-70.



**MICROANALISI, ETNOGRAFIA E
STORIA POLITICA:
IL CASO DELLA REPUBBLICA DI GENOVA
TRA CINQUECENTO E SEICENTO**

*Osvaldo RAGGIO**

* Profesor del Dipartamento di Storia e Civilitá dell'Istituto Universitario Europeo di Firenze. Codirector y redactor jefe de la revista *Quaderni Storici*; autor de *La politica nella parentela. Forme sociali e pratiche in una comunità delle Repubblica di Genova (secoli XVI-XVII)* y de *La comunità como ámbito di relaciones*.

MICROANÁLISIS, ETNOGRAFÍA E HISTORIA POLÍTICA: EL CASO DE LA REPÚBLICA DE GÉNOVA EN LOS SIGLOS XVI Y XVII

El trabajo presenta un estudio sobre un valle de la República de Génova; con él se pretende poner en discusión las interpretaciones de la formación del estado moderno como un proceso dirigido desde el centro. La fuerte reducción de la escala de observación y el acercamiento microanalítico hacen resaltar aspectos ignorados o subvalorados hasta el momento.

MICROANALISI, ETNOGRAFIA E STORIA POLITICA: IL CASO DE LA REPUBBLICA DI GENOVA TRA CINQUECENTO E SEICENTO

Osvaldo RAGGIO

Instituto Universitario Europeo. Firenze

Innanzi tutto, vorrei ringraziare gli amici che mi hanno invitato a questa conferenza, per l'invito in se stesso e per l'organizzazione meravigliosa che ho trovato arrivando a Bilbao.

Il tema della mia conferenza di oggi è: Microanalisi, Etnografia e Storia Politica. Il Caso della Repubblica di Genova tra Cinquecento e Seicento.

Si è già discusso nei giorni scorsi, anche ieri, di microanalisi, di microstoria e di storia locale, quindi su questo punto cercherò di essere brevissimo.

Credo che esista una differenza abbastanza importante tra storia locale e microstoria, intanto perchè la storia locale ha una tradizione molto antica, ha probabilmente le sue radici nell'erudizione del diciottesimo-diciannovesimo secolo, ha un'importante diffusione in molti paesi dell'Europa, ha uno statuto accademico in un paese come l'Inghilterra. Per contro, l'esperienza della microstoria è nata soltanto una decina di anni fa senza un legame diretto con la storia locale, ma è nata piuttosto da una riflessione di un gruppo di storici sulla storia sociale, sull'antropologia soprattutto britannica, e intorno ad una serie di temi nuovi che sono venuti ad arricchire il panorama storiografico -almeno in Italia- intorno agli anni settanta.

Accanto ai temi della storiografia più tradizionale hanno trovato spazio gruppi, soggetti e temi sociali nuovi. Si è parlato all'inizio di

gruppi marginali, di comunità locali, di storia dei poveri, di storia delle donne, etc. Questi temi nuovi probabilmente richiedevano delle lenti o delle chiavi di lettura diverse. L'esperienza della microstoria ha tentato di fornire una nuova chiave di lettura e forse anche nuovi paradigmi interpretativi. La differenza fondamentale, che io vedo tra la microstoria e la storia locale, potrebbe essere sintetizzata così: la storia locale studia dei luoghi, studia dei villaggi, studia dei posti; al contrario la microstoria è una esperienza di studio in un villaggio, in un posto, in una località. Ciò che accomuna probabilmente i due approcci è, e questo è un dato estremamente importante, la scala ridotta di analisi di fenomeni sociali, storici e politici. Per la microstoria la piccola scala, che può coincidere con un villaggio ma può coincidere anche con un quartiere di una città o con un gruppo di villaggi, è soprattutto un ambito in cui è possibile osservare dei fenomeni che hanno però probabilmente un significato più ampio. E' soprattutto un contesto in cui è possibile ricostruire relazioni sociali, configurazioni di gruppi, articolazioni dei gruppi stessi, cioè il problema della stratificazione sociale, arrivando in qualche misura ai protagonisti diretti del processo storico, alla loro esperienza sia politica sia economica, sia demografica. E' quindi soprattutto un tentativo di studiare degli ambiti di relazione. Necessariamente, in qualche misura, almeno nella fase che la microstoria ha vissuto fino ad oggi, sono state privilegiate delle realtà abbastanza limitate. Il problema tuttavia è che questo ambito ristretto, piccolo, di analisi, non è fine a se stesso; l'obiettivo credo principale dell'esperienza microstorica era quello di sperimentare in un ambito ristretto, ad una scala piccola, delle categorie di interpretazione storiografica, delle possibilità di ricostruzione dei processi storici, per mettere in discussione le categorie tradizionali usate dalla storia economica, dalla storia politica, e possibilmente arricchirle, verificarle, eventualmente suggerire diverse categorie interpretative. Il problema di fondo, tuttavia, era quello di provare a leggere anche dei grandi problemi o dei grandi processi storici ad una scala locale.

Il tentativo che ho fatto io, è stato quello di ripensare uno dei processi cruciali della storia moderna europea, cioè la formazione dello Stato moderno. Ho scelto come configurazione statuale la Repubblica di Genova, in qualche modo anomala rispetto alle configurazioni statuali che esistevano alla stessa epoca in Europa -e che sono state studiate di più dagli storici- e, operando quella riduzione di scala di cui dicevo prima, ho scelto un frammento della Repubblica di Genova, uno spazio territoriale abbastanza limitato di cui poi darò delle indicazioni più precise.

Il problema che mi ha spinto a questo tipo di analisi, è un tentativo di rileggere le interpretazioni della formazione dello Stato moderno. Mi pare in sostanza che soprattutto in Italia, forse, ma credo, in generale in Europa, gli storici dell'età moderna, hanno sempre privilegiato un'analisi squisitamente istituzionale della formazione dello

Stato. Hanno cioè suggerito un'immagine, che poi è diventata un'immagine molto forte nel panorama storiografico non solo europeo ma anche mondiale, della formazione dello Stato, come un processo di tipo in qualche modo lineare, evolutivo. Soprattutto un processo diretto da un centro. Quindi hanno privilegiato una lettura istituzionale, una lettura che suggeriva una sostanziale omogenizzazione della realtà territoriale a partire da un centro. Ora, ciò che mi lasciava molto insoddisfatto di questo tipo di interpretazione, erano almeno due considerazioni, due dati di fatto, credo. Il primo è che le società di antico regime erano caratterizzate non da un solo centro, ma in genere da una pluralità di centri; erano caratterizzate da una pluralità di poteri, da una pluralità di giurisdizioni, spesso tra loro concorrenti e in conflitto. La seconda osservazione riguardava il fatto che in genere gli storici della formazione dello Stato hanno privilegiato lo studio di quegli Stati, che a partire dal quindicesimo-sedicesimo secolo, si sono costituiti, si sono sviluppati, si sono affermati e sono arrivati fino a noi. Ora, se si guarda al panorama europeo del quindicesimo secolo, c'erano centinaia di formazioni statuali, di cui solo una piccola parte sono arrivate fino a noi. Anche un libro importante, come quello a cura di Tilly: *The Formation of National State in Western Europe*, che alla fine degli anni sessanta ha suggerito delle chiavi di interpretazione molto nuove del processo di formazione dello Stato, era dedicato sostanzialmente a quelle configurazioni statuali che hanno avuto, per così dire, un esito positivo e sono arrivate fino ai giorni nostri. Il rischio di una lettura di questo tipo, cioè di privilegiare l'aspetto istituzionale, o di suggerire l'immagine di una crescita dello Stato a partire da centri forti, e poi di privilegiare lo studio delle formazioni statuali, che in qualche modo sono risultate vincenti ed egemoni alla fine dell'età moderna, significava, almeno a mio avviso, sacrificare, cioè dimenticare o lasciare da parte, tutta una serie di formazioni statuali che pure hanno avuto un ruolo importissimo nella Europa moderna; lasciare da parte tutta una serie di esperienze e di pratiche politiche che, all'interno di questo paradigma forte, elaborato dalla storiografia, venivano considerate come marginali o insignificanti ai fini di un processo letto in maniera teleologica.

Queste riflessioni, e nel contempo la passione per la pratica microstorica, mi hanno portato a provare a leggere una configurazione statuale anomala, o almeno considerata come tale, in particolare dalla storiografia italiana, e all'interno di questa configurazione statuale che era la Repubblica di Genova, a provare a ricostruire le dinamiche del potere, le pratiche politiche, i linguaggi politici a un livello locale; cioè ad una scala molto piccola, in cui fosse possibile osservare direttamente i protagonisti della vita politica.

Naturalmente un approccio di questo tipo faceva riferimento alla storia sociale e all'antropologia, in particolare all'antropologia politica anglosassone, e tendeva a mettere in discussione alcuni modelli che

erano stati elaborati dalla storiografia forte di cui parlavo prima. Anche su questo punto sarà abbastanza breve perché se n'è già discusso ieri, comunque questa interpretazione istituzionale, della formazione dello Stato moderno, riproduceva quel modello dualistico di cui appunto si è discusso ieri, distinguendo o contrapponendo Stato e società, centro e periferia, alto e basso; immaginando che tutti i processi politici avessero una logica che partiva dal centro, che quindi facessero riferimento essenzialmente ad una grande politica: la politica degli Stati, la politica dei grandi centri, la politica delle istituzioni, dei funzionari etc. E quindi tendeva in qualche modo a negare che esistessero delle pratiche politiche locali, o comunque suggeriva che le pratiche politiche locali fossero delle semplici resistenze alla formazione dello Stato moderno, cioè alla costruzione di un sistema amministrativo più o meno centralizzato, all'imposizione di un sistema fiscale guidato da un centro, all'affermazione di un sistema giudiziario più o meno centralizzato. Tutti i casi che in qualche modo uscivano da questo modello, che sono moltissimi e che hanno lasciato una documentazione importante, sono stati studiati come casi di resistenza al processo di accentramento. In quest'ottica sono state studiate le rivolte contadine, per esempio.

Il mio approccio vorrebbe suggerire invece un altro possibile modello interpretativo, cioè un modello che tende a negare questo dualismo tra centro e periferia, alto e basso; un modello che tende a rifiutare le interpretazioni di tipo funzionalistico, per cui la costruzione dello Stato moderno avrebbe come esito una sostanziale omogenizzazione delle realtà locali, un processo che viene spesso descritto come un processo di acculturazione. Ecco, a questi modelli e a questa terminologia io cercherò attraverso questa comunicazione di contrapporre un altro modello e un'altra terminologia. Il modello che cercherò di suggerire, non è quello di un'opposizione tra centro e periferia ma è quello piuttosto di forme di comunicazione e di negoziazione tra un centro, che di fatto esisteva ed era la città di Genova, e una periferia che era molto diversificata, che aveva delle larghe autonomie, che era a sua volta articolata in centri che avevano, rispetto a Genova, un'importanza significativa in una sorta di quadro regionale.

Questo modello suggerisce quindi l'idea di studiare un processo, che almeno dal punto di vista dei contemporanei, degli attori sociali, dei protagonisti nel quindicesimo e nel sedicesimo secolo, era un processo aperto, che solo a posteriori possiamo naturalmente studiare, ma dovremmo evitare di giudicare a priori, come un qualcosa di marginale, come qualcosa che è di scarso interesse per l'elaborazione di paradigmi forti.

Dicevo che ho scelto di studiare all'interno della Repubblica di Genova un'area piccola, un'area con una popolazione di circa venticinquemila abitanti, con due borghi importanti che erano Chiavari e Rapallo; Chiavari era il borgo più importante della Liguria di Levante, e uno dei borghi più importanti di tutto il territorio della Repubblica.

L'area che faceva capo a questi due borghi, che erano la sede del governo locale, e che erano il luogo dove risiedeva un giudicante (cioè un funzionario inviato da Genova che aveva essenzialmente il compito di amministrare la giustizia criminale e di coordinare il prelievo fiscale, il prelievo delle imposte dirette o indirette), era un'area di collina, di valli interne e di montagna, caratterizzata da un insediamento abbastanza simile a quello che ha descritto ieri Angelo Torre per il basso Piemonte: cioè un insediamento di parrocchie, ma soprattutto di piccoli nuclei sparsi, nuclei con un numero variabile da tre a quindici case, che nel linguaggio dell'epoca si chiamavano *ville* e *villette* (termini che potrebbero essere tradotti come villaggi e piccoli villaggi, o come frazioni, o come casali).

In particolare, all'interno di questa area che aveva un'unità amministrativa, come vedremo in buona parte disegnata dall'esterno (e che una lettura interna permette di complicare molto di più), ma era comunque un'unità amministrativa che era poi anche alla base della formazione di una parte della documentazione raccolta negli archivi genovesi, ho studiato poi in maniera più dettagliata, cioè attraverso una ricostruzione della popolazione e dell'insediamento a livello più piccolo, una valle, che tra il 1535 e il 1650, aveva una popolazione che varia da tremilacinquecento a cinquemila abitanti.

La scelta di studiare quest'area, ha una motivazione che a me pare, in generale, fondamentale per il lavoro storico: era l'area su cui ho trovato una documentazione più ricca e più densa. E' una banalità dire che lo storico può ricostruire eventi del passato, strutture sociali del passato, solo se dispone di fonti. E' più interessante forse dire che una particolare ricchezza di documentazione e una particolare densità della stessa documentazione, è in qualche modo un indicatore dell'importanza di quest'area, o comunque dell'importanza di fenomeni che avvenivano all'interno di quest'area.

Ho cercato di utilizzare tutta la documentazione disponibile. Ho privilegiato -per ragioni che poi spiegherò, o comunque spero risulteranno evidenti dal seguito dell'esposizione- la documentazione criminale e giudiziaria. Ho poi utilizzato abbondantemente la documentazione notarile, la documentazione amministrativa, le fonti catastali -che permettono di ricostruire la distribuzione della proprietà della terra, e anche il tipo di colture- ho utilizzato quel poco di documentazione demografica che sono riuscito a trovare. Ecco, quindi la scommessa è stata quella di una ricostruzione densa di una realtà, attraverso l'intreccio di tutta la documentazione disponibile, comunque di una documentazione diversa, cercando di rintracciare all'interno di questa documentazione, i gruppi sociali che mi interessava studiare, cercando di ritrovare gli stessi protagonisti in documenti diversi, in modo da avere più immagini degli stessi protagonisti e degli stessi gruppi sociali; e nella misura in cui era possibile anche espressioni dirette di questi protagonisti e di

questi gruppi sociali. Questa documentazione ha una diversa ricchezza, ha anche un diverso processo di costituzione, e ha anche una diversa logica per quello che riguarda la sua natura piuttosto locale o invece centrale. Faccio un esempio: la documentazione criminale è duplice, esiste una documentazione delle corti di giustizia locale, ed esiste una documentazione molto più massiccia e molto più importante, nel caso che io ho studiato, che è prodotta da funzionari genovesi che vengono inviati in queste comunità. Quindi la documentazione giudiziaria in generale, mette in luce delle relazioni, degli scambi, tra la popolazione, l'autorità locale, l'autorità centrale. La stessa natura, anche se con contenuti profondamente diversi, ha in qualche misura la documentazione amministrativa. Invece la documentazione notarile, è una documentazione quasi integralmente locale, soprattutto in questo caso perché i notai erano sempre originari del luogo.

Detto questo, vorrei descrivere il più sinteticamente e il più chiaramente possibile, qual era il quadro in qualche modo strutturale di quest'area che io ho studiato.

La prima caratteristica l'ho già detta, quella di due borghi a cui corrisponde un insediamento abbastanza fitto e abbastanza sparso nelle valli e sulle colline. Il dato però forse più significativo di questa realtà, un dato che poi è all'origine della produzione della maggior parte della documentazione che ho utilizzato, è una forma particolare di aggregazione sociale che caratterizza questa parte della Liguria: cioè sono dei villaggi, delle parrocchie, in cui la parentela ha un peso determinante.

Il quadro generale, per forza di cose sintetico, che vi posso dare, è quello di gruppi di parentela molto numerosi, in qualche caso fino a duecento capicasa, che abitano in maniera abbastanza compatta una parrocchia, un gruppo di villaggi, o uno e più villaggi. Il significato importante di questa forma di aggregazione sociale, è stata la cosa che mi ha colpito di più quando ho cominciato a lavorare su queste fonti, perché il riferimento più costante che si trova nella documentazione, soprattutto nella documentazione giudiziaria -per i motivi che poi vedremo- ma anche nella documentazione notarile, e in parte anche nella documentazione amministrativa, è il riferimento alla parentela. Da un punto di vista di come veniva descritta la parentela, possiamo dire che veniva operata una distinzione tra parenti stretti, cioè parenti di sangue (coincideva grosso modo con la distinzione operata nel diritto canonico, cioè fino al quarto-quinto grado) e oltre il quinto grado, si distinguevano i parenti alla larga, cioè parenti che non avevano più legami di sangue ricostruibili, ma che si identificavano, che si riconoscevano tra di loro come parenti, per il fatto di portare lo stesso cognome; la definizione testuale è: parenti di cognome. Naturalmente, questa forma di aggregazione sociale, come dicevo, è così evidente nella documentazione, e in qualche modo è chiaro che era la forma di aggregazione dominante. La ricostruzione della popolazione mette tutta-

via in luce che c'erano parentele di dimensioni molto diverse: c'erano piccolissime parentele che avevano una decina di capicasa, c'erano grandissime parentele che avevano fino a duecento capicasa. Naturalmente le parentele erano molto stratificate al loro interno, cioè c'erano livelli di ricchezza molto diversi: capicasa diversi erano dotati di quantità di terra molto, molto variabili. Questa è un'immagine di stratificazione sociale che si può ritrovare in qualsiasi comunità di antico regime. In qualche modo però la realtà che ho studiato suggerisce che questa stratificazione sociale era racchiusa all'interno della parentela larga.

L'altro dato importante di questa situazione, ed è un dato che è all'origine della produzione della documentazione giudiziaria, è che queste parentele erano spesso in conflitto tra di loro. I documenti parlano di inimicizia tra parentele, inimicizia che viene datata "ab immemorabili", cioè da sempre. Esiste un termine italiano, inglese, tedesco per descrivere questo tipo di conflittualità tra parentele, ed è il termine "faida", che credo che in spagnolo non esista così come non esiste in francese, e che può essere tradotto approssimativamente con "vendetta". Io userò il termine "inimicizia", perché è il termine che si ritrova nella documentazione, ed è anche il termine che è più vicino al termine faida. *L'Editto* di Rotari, definisce la faida come inimicizia: *faida hoc est inimicitia*.

E' difficile ricostruire le ragioni immediate del conflitto tra parentele e tra gruppi di parentele. Poteva darsi il caso in cui c'era un'inimicizia tra due parentele, poteva darsi il caso -ed è il più frequente- in cui c'era inimicizia tra gruppi diversi di parentele, cioè tra gruppi di parentele che si associano tra di loro. Ed erano quindi parentele che avevano un numero di capicasa molto diverso; in genere la logica era che le parentele deboli, le parentele piccole si aggregavano alle parentele più ampie e più dotate di ricchezza.

E' difficile, dicevo, ricostruire i motivi della conflittualità, che viene enfatizzata come conflittualità "ab immemorabili", è facile però trovare occasioni immediate di questa conflittualità. Il conflitto per il controllo di risorse che erano abbastanza scarse, le valli interne in particolare erano valli di agricoltura povera (castagneto, pascolo e bosco), ma in generale la situazione della Liguria è quella di una regione abbastanza povera dal punto di vista agricolo, e largamente dipendente dalle importazioni, in particolare dalla valle del Po o da oltremare, di grani o comunque in generale di cereali per la panificazione. Un secondo elemento di conflitto era legato ai circuiti di scambio che attraversavano le valli interne, e che erano appunto circuiti di scambio che permettevano di avere il grano dalla pianura del Po in cambio dell'olio prodotto nella fascia costiera.

Ora, questo quadro ricostruito così, potrebbe apparire come un quadro strutturale rigido; cioè questa realtà della parentela che è leggibile anche nella distribuzione della proprietà della terra, nel senso che la proprietà della terra, in genere formata da piccole particelle, era però

disposta sul territorio in modo da formare delle sorte di isole di proprietà della parentela. Cioè vuol dire che le proprietà dei parenti, erano in generale contigue sul territorio. Anche questo potrebbe essere un dato che suggerisce un'immagine strettamente forte di questa realtà.

E questa è l'immagine ricostruibile immediatamente attraverso l'utilizzazione delle fonti demografiche, attraverso lo studio dei catasti, attraverso una parte della documentazione amministrativa. Tuttavia, lo studio della documentazione giudiziaria, cioè di quella documentazione che privilegia il rapporto di scambio, il rapporto di interazione, di dialogo tra questa società locale, le istituzioni e Genova, suggerisce in genere un'immagine molto diversa, molto più fluida, cioè suggerisce l'immagine che la parentela non è un dato di fatto strutturale, ma è una costruzione sociale.

L'idea che si tratti di una costruzione sociale, era in qualche modo già implicita nella definizione che ho dato prima di parentela: cioè ci si riconosce come parenti certamente per i legami di sangue, ma anche indipendentemente dai legami di sangue, cioè indipendentemente da legami stretti, indipendentemente da genealogie ricostruibili. Ci si riconosce come parenti spesso per il solo fatto di avere lo stesso cognome, di abitare in un numero diverso di villaggi, ma in genere abbastanza vicini che in qualche modo delimitano un'area, di avere tutta la proprietà in qualche modo contigua sul territorio.

L'idea che la parentela fosse una costruzione sociale, quindi un qualcosa che aveva una storia, un qualcosa che era soggetto al conflitto, e di questo abbiamo già parlato, ma che era anche possibile di manipolazione, viene suggerita ed evidenziata in modo molto nitido dalla documentazione giudiziaria e da una parte dalla documentazione fiscale. Ora, documentazione giudiziaria e documentazione fiscale, coprono due dei territori privilegiati della storiografia dello Stato moderno, nel senso che l'amministrazione della giustizia e la fiscalità, sono le due espressioni forse più significative del processo di formazione dello Stato.

Il caso che ho studiato, mostra degli aspetti assai interessanti rispetto a questi due problemi: cioè il problema della fiscalità, e il problema della amministrazione della giustizia. Brevemente sulla fiscalità: in generale nelle società di antico regime, le istituzioni fissano un'imposta per una comunità che viene poi ripartita tra tutti i capicasa della comunità. Il caso che ho studiato io, presenta una anomalia significativa: in alcuni casi il riparto viene fatto nel modo in cui dicevo, cioè viene fatto suddividendo l'imposta tra tutti i capicasa, ma in moltissimi casi, viene fatto affidando alla parentela il riparto dell'imposta al suo interno. Cioè l'imposta totale, destinata alla comunità amministrativa di Chiavari, viene suddivisa in parti che non corrispondono ad un'articolazione amministrativa o giurisdizionale interna alla comunità, ma che corrispondono all'esistenza sul territorio in villaggi più o

meno vicini, in quartieri di una parrocchia, di gruppi di parenti che si riconoscono come tali e che hanno la possibilità di ripartire autonomamente al loro interno l'imposta fiscale.

Poichè come dicevo, la parentela è una realtà molto stratificata, possiamo immaginare una situazione, e ci sono tracce nella documentazione, e anche tracce di conflitto, in cui i capi della casata più ricchi si fanno garanti verso l'esterno, verso il giudicante che ha il compito di amministrare, di coordinare il prelievo fiscale, e poi verso Genova, del riparto all'interno della parentela. La documentazione sul riparto interno è molto scarsa, però alcune tracce documentarie suggeriscono che questo riparto interno era un elemento che contribuiva spesso a creare una solidarietà gerarchica all'interno della parentela; nel senso che i parenti poveri e che potevano non essere in grado di pagare le imposte, e che per questo potevano indebitarsi ed essere pignorati, venivano in questo modo protetti dai parenti più ricchi. Questo creava una solidarietà gerarchica nella parentela, e dei legami, in qualche modo di dipendenza, rafforzati dal fatto che questo tipo di scambio di protezione sociale, avveniva all'interno di una forma di aggregazione sociale così particolare come era la parentela.

Qualcosa di analogo, ma in questo caso la documentazione è più ricca e quindi più significativa, avveniva rispetto al problema dell'amministrazione della giustizia. In una realtà come quella che ho descritto, in cui i conflitti tra le parentele erano molto frequenti, uno dei compiti principali dei giudicenti (che erano le autorità genovesi nelle comunità locali), e dalla fine del Cinquecento, dei commissari, (cioè di funzionari nominati da Genova), che vengono mandati in quelle situazioni in cui ci sono dei conflitti aperti tra parentele, che sono dotati di suprema potestà, cioè che si collocano in qualche modo al di sopra della giustizia ordinaria, e metaforicamente operano a nome del principe, è quello di amministrare la giustizia criminale con delle specificazioni però molto interessanti. Il compito principale che viene loro assegnato è quello di pacificare le parentele. Sulla pacificazione, così come sulla faida, cioè sulla vendetta, esiste una letteratura molto ampia, esiste una letteratura antropologica, ma su popolazioni esotiche molto lontane da quelle dell'Europa moderna, ma esiste anche per quello che riguarda l'Europa medievale una documentazione molto ricca, e per l'Europa moderna esiste una documentazione altrettanto ricca per casi come la Scozia, o per casi come la Corsica fino al diciannovesimo secolo.

L'interesse di studiare una realtà di questo tipo, non è tanto quello di confrontare la realtà dell'Europa moderna con quella descritta dalla letteratura antropologica -che è la letteratura che ha prodotto di più su queste forme di conflitto sociale- ma mi sembra che sia quello di vedere come in una società in cui esiste una giustizia dello Stato, può esistere anche un'altra forma di regolazione dei conflitti sociali, che è la pacificazione, che acquista quindi un significato politico molto for-

te. In effetti per Genova, l'amministrazione della giustizia in queste comunità, finisce per coincidere col compito di pacificare le parentele e quindi ha un'immediata rilevanza politica. Quello che è ancora più interessante, è il fatto che i funzionari genovesi che sono mandati in queste comunità, per amministrare la giustizia e per pacificare, usano un linguaggio che di fatto riconosce la parentela come forma di aggregazione sociale dominante. Un caso ideale può essere descritto così: un giudice o un commissario genovese sa dell'esistenza di un conflitto tra due parentele, si trasferisce con un seguito di soldati corsi (Genova utilizzava mercenari soltanto, mentre le milizie locali erano formate da popolazioni del luogo), apre una trattativa tra i capi delle parentele in conflitto, apre di fatto un negoziato, cerca di negoziare e di imporre nel caso la pacificazione e fissa delle regole per il rispetto del patto di pacificazione che viene sottoscritto dalle parti, di fronte ad un notaio pubblico.

Le clausole che sono alla base dei contratti di pacificazione, riconoscono di fatto la parentela come la forma di aggregazione più importante, nel senso che applicano il principio della responsabilità collettiva per i reati che potrebbero essere commessi da qualsiasi membro della parentela.

Poichè come dicevo le parentele erano delle realtà molto stratificate, l'immagine che emerge dalla documentazione, è quella di un gruppo di capi casa, probabilmente i più ricchi, probabilmente quelli che hanno una rete di relazioni più ampia, probabilmente quelli che vengono riconosciuti come gli interlocutori più importanti anche da parte dei funzionari genovesi, e che sono chiamati *principali*, cioè sono dei notabili locali; sono loro che si impegnano a nome di tutti gli altri parenti a mantenere la pace, e che quindi sottoscrivono un contratto che prevede una *sigurtà*, cioè prevede una pena, che può essere una pena monetaria, o che può essere fissata al momento della trattativa di pace come un'ipoteca sui beni in caso di riapertura del conflitto. Ora, questo elemento della responsabilità collettiva di fronte alla giustizia, unito all'altro elemento della responsabilità collettiva di fronte all'imposizione fiscale, consente di spiegare la solidità di questa forma di aggregazione sociale, e di provare a vedere anche in quale misura è una costruzione sociale. Occorre dire intanto che il dialogo che si instaura tra le parentele e le istituzioni è probabilmente necessario, nel senso che la pacificazione è qualcosa di necessario in una situazione in cui le parentele, tra loro in conflitto, abitano spesso in villaggi molto vicini, talvolta porta a porta, talvolta sono addirittura vicini di casa. Quindi questo è un primo elemento che consente di spiegare perché una forma di aggregazione sociale così peculiare come la parentela, e una forma di soluzione dei conflitti così peculiare come la pacificazione, può convivere con l'amministrazione della giustizia, di una giustizia delle corti, di una giustizia che almeno secondo i modelli forti di formazione di uno Stato moderno, dovrebbe essere in esclusiva,

cioè dovrebbe in qualche modo progressivamente escludere le altre forme di regolamento dei conflitti sociali. Una ricostruzione ancora più in dettaglio la logica delle pacificazioni offre degli indicatori importanti per capire come si costruiva la solidarietà gerarchica nella parentela. Il principio della responsabilità collettiva, era un principio delicato, nel senso che una parentela poteva essere formata da duecento capicasa, da persone che hanno livelli di proprietà, di ricchezza molto diversi, che hanno attività molto diverse, che hanno aspirazioni probabilmente molto diverse; ecco tutti questi sono elementi che concorrono a dare un'immagine potenziale di conflitto all'interno della parentela, piuttosto che di solidità e di aggregazione gerarchica. Se questi elementi di potenziale frantumazione della solidità interna della parentela, vengono però letti in quello che era il contesto più ampio della realtà locale, cioè il fatto che le parentele erano a loro volta impegnate in conflitti più importanti, più pericolosi con altre parentele, erano quindi in competizione per il controllo delle risorse, per il controllo dei transiti commerciali eccetera, allora la situazione diventa in qualche modo più chiara. Il principio della responsabilità collettiva, così come l'inimicizia con altre parentele, i negoziati per arrivare alla pacificazione, il fatto che in qualche modo l'autorità genovese poteva ricorrere a forme di coercizione, sono tutti elementi che consentono di spiegare come potesse esistere, come potesse costruirsi e riprodursi (è un processo che io ho studiato dal quindicesimo secolo, ma che ha un significato importante fino alla fine del diciottesimo secolo), come potesse esistere questa forma, in qualche modo così particolare di aggregazione sociale. Il dato più interessante, è che questa dinamica di scambio che si instaurava tra le parentele e i funzionari genovesi, era un elemento, certo delicato, ma che consentiva di rafforzare l'autorità dei capicasa, dei *principali* che si facevano carico del principio della responsabilità collettiva, sia per la fiscalità sia per la giustizia, e consentiva contemporaneamente e parallelamente attraverso l'inimicizia con altre parentele di esportare le tensioni che potevano esistere all'interno della parentela stessa.

Questo caso è forse un caso eccezionale, anche se io credo che sia in parte eccezionale perché altri casi non sono stati studiati in questa prospettiva. Tuttavia mi sembra che proprio perché è un caso eccezionale ammesso che sia un caso eccezionale, può suggerire degli elementi che potevano essere comuni anche a delle realtà molto più ampie, ma che potevano anche essere maggiormente nascosti o meno evidenti nella documentazione. Il caso suggerisce comunque che non esisteva un'opposizione tra un centro e una periferia, che non esisteva un processo di acculturazione da parte del centro verso la periferia, ma che esisteva piuttosto un processo continuo di negoziazione tra la società locale, le istituzioni e i funzionari genovesi. Il dato più evidente di questo scambio sociale e culturale, tra le parentele e i funzionari ge-

novesi, è che questa stessa logica, che possiamo immaginare come una logica che ha delle forti radici storiche locali, cioè della solidarietà tra parenti, della responsabilità collettiva dei parenti di fronte a tutto ciò che è esterno alla parentela, viene riconosciuta anche dagli statuti criminali genovesi. Due capitoli degli statuti criminali genovesi, sono dedicati alla responsabilità collettiva della parentela, e vi si dice testualmente che la responsabilità collettiva riguarda tutti i parenti, sia quelli di sangue, sia quelli di cognome, e si aggiunge ancorché non siano parenti, cioè anche se i legami diretti di parentela tra tutti i parenti di cognome non possono essere ricostruiti (i testimoni locali dicono che è impossibile ricostruire delle genealogie così profonde, perché sarebbe necessario avere dei genealogisti di centocinquant'anni di età; e però dicono: sappiamo benissimo che un legame di parentela tra di noi esiste). Ecco, conclude comunque questo capitolo degli statuti criminali genovesi "tutti i parenti di cognome, anche se non hanno legami di sangue, siano obbligati a pagare tutti i danni le spese e gli interessi, nel caso di rottura della pace, nel caso di riapertura di un conflitto dopo la sottoscrizione di un contratto, o nel caso in cui chi è stato bandito rientra nel territorio della Repubblica".

Questa vicenda, apparentemente eccezionale, avviene all'interno di uno Stato, la Repubblica di Genova, che è scomparso alla fine del diciottesimo secolo, si è come dissolto alla fine del diciottesimo secolo, e quindi forse anche per questo è stato poco studiato da quegli storici che erano più interessati a vedere un processo lungo, significativo, importante di formazione di uno Stato. Eppure le vicende di cui vi ho parlato, avvengono tra la fine del sedicesimo e l'inizio del diciassettessimo secolo, in un periodo in cui Genova è al centro dell'economia mondo, la definizione è di Wallerstein: "Alla fine del sedicesimo secolo Genova è uno dei centri dell'economia mondo". Lo stesso periodo all'interno del quale avvengono le vicende che vi ho raccontato, è stato descritto da Fernand Braudel come il secolo dei Genovesi.

Io credo che non ci sia contraddizione tra il fatto che l'oligarchia genovese era l'oligarchia dei grandi finanzieri dell'Europa moderna, ed era nello stesso tempo, un'oligarchia che esprimeva questi funzionari che andavano nelle comunità locali e negoziavano queste forme particolari di soluzione dei conflitti.

La spiegazione possibile è che questo tipo di procedura giudiziaria, era l'unica procedura possibile per arrivare al cuore dei poteri locali. Il personale amministrativo della Repubblica di Genova, era formato interamente da nativi, da popolazione locale. L'unica figura che rappresentava Genova nelle comunità, era un giudice, cioè un funzionario, come dicevo, incaricato di amministrare la giustizia, e di coordinare il prelievo fiscale. Naturalmente da questo punto di vista, la realtà genovese è anomala, ci sono realtà europee contemporanee, che hanno una struttura amministrativa molto più complicata, molto più sofisti-

cata, molto più diffusa sul territorio. Anche all'interno del mondo italiano, ci sono realtà statuali che hanno probabilmente una struttura amministrativa molto più importante.

Per i funzionari genovesi, pacificare le parentele era un modo per trovare degli interlocutori locali, i capi delle parentele, appunto, che erano i notabili locali, cioè quindi anche coloro che avevano il potere politico all'interno delle comunità.

Quello che è interessante dal mio punto di vista, è che proprio l'attività di amministrazione della giustizia dei funzionari genovesi nelle comunità locali, è alla base della costituzione di una documentazione ricchissima, di una documentazione che ha un taglio quasi etnografico: nel senso che i funzionari vanno nelle comunità locali e descrivono la realtà sociale di queste comunità, costruiscono delle carte dei gruppi sociali; -in questo caso le parentele in conflitto-, interrogano le persone, (quindi abbiamo la possibilità di leggere dei ricchissimi testimoniali), danno la voce alle parti in conflitto affinchè si arrivi alla pacificazione etc. Somigliano in qualche modo agli antropologi che vanno sul terreno. Naturalmente sono cose profondamente diverse. Però quello che per me è interessante in questo tipo di documentazione, è che essa dà in qualche modo la parola alle persone, almeno a una parte dei protagonisti della vita di queste comunità, dà soprattutto la parola ai capicasa, cioè ai principali notabili locali, ma dà anche la parola a moltissime altre figure sociali. E' molto interessanti il fatto, per esempio, che le corti di giustizia fossero continuamente affollate di persone per qualsiasi tipo di processo.

La pacificazione era in qualche modo esterna alle corti di giustizia. E' una pacificazione pubblica in cui tutti i rappresentanti delle parentele, spesso tutti i capicasa delle parentele, compresi anche i banditi muniti di salvacondotto, confluivano verso un punto stabilito; poi c'era una sorta di cerimonia pubblica, questo evidentemente avveniva dopo lunghe negoziazioni, e quando ormai il contratto di pace era assicurato, avveniva attraverso una cerimonia pubblica che aveva un significato molto denso: persone che fino al giorno prima erano, o si consideravano nemici mortali, si abbracciavano, c'era una sorta di cerimonia di pacificazione. L'abbraccio descritto così nei documenti, l'abbraccio con le lacrime agli occhi, toccate le scritture, cioè toccati gli atti notarili appena rogati, si concludeva con una cerimonia religiosa, si concludeva sempre con un banchetto, poteva concludersi con un matrimonio che avrebbe dovuto sancire lo scambio tra le parti. Questo è un momento di grande coralità, ma altrettanto corale era la presenza delle persone nelle corti di giustizia. Questo suggerisce in maniera molto nitida che forme diverse di regolamentazione dei conflitti potevano coesistere, si andava nelle corti di giustizia per una procedura di amministrazione della giustizia formale, normale, e si andava però anche nelle corti di giustizia, con alle spalle una vicenda che

era quella dell'inimicizia, della vendetta, della solidarietà tra parenti, e quindi interi gruppi di parenti o di vicini affollavano le corti di giustizia, rilasciavano delle testimonianze, soprattutto tendevano a dimostrare la forza numerica del gruppo parentale. In effetti, questo aveva anche una ricaduta significativa nella pratica giudiziaria: si contava il numero di testi, di testimoni a favore o contro, e là dove il numero dei testimoni contrari era maggiore, questa parte, era la parte in qualche modo giudiziariamente sconfitta potenzialmente, ma spesso, nei fatti.

Concludo, per necessità di tempo, sperando di aver suggerito qualche elemento di discussione.

Il caso mi sembra suggerire una ricchezza della vita sociale e politica locale che non può essere semplicemente racchiusa dietro una definizione come quella di "resistenze". Anche per Genova c'era, soprattutto all'inizio del Seicento, negli anni venti del Seicento, una necessità di rafforzare le strutture dello Stato territoriale, in qualche modo di costruire un piccolo Stato regionale. Tuttavia queste situazioni, che io ho studiato e che ho cercato di descrivere, suggeriscono una ricchezza straordinaria della vita sociale e della vita politica locale, che probabilmente era un dato non limitato ad un caso apparentemente anomalo come quello della Repubblica di Genova, ma era un caso che aveva una diffusione molto più grande in questa miriade di Stati che formavano l'Europa moderna e che credo che sia necessario studiare se, come io vorrei, come io auspico, è necessario fare non solo una storia istituzionale dello Stato moderno, ma anche una storia sociale e culturale dello Stato moderno.

Riferimenti bibliografici

- LOMBARDINI, S., RAGGIO, O. & TORRE, A. (a cura di): "Conflitti locali e idiomi politici", *Quaderni Storici*, 63, 1986.
- RAGGIO, O.: *Faide e parentele. Lo stato genovese visto dalla Fontanabuona*, Torino, Einaudi, 1990.
- RAGGIO, O.: "Etnografia e storia politica. La faida e il caso della Corsica", *Quaderni Storici*, 75, 1990, pp. 937-954.
- GRENDEI, E.: *Il Cervo e la repubblica. Il modello ligure di antico regime*, Torino, Einaudi, 1993.

NORMATIVA URBANISTICA NEI COMUNI ITALIANI (SECOLI XII-XIV)

*Francesca BOCCHI**

* Decana de la Facoltá di Magisterio della Universitá degli Studi di Bologna. Representante italiana en la Comisión Internacional para la Historia de las Villas (UNESCO). Directora del *Atlante Storico delle Città Italiane*. Autora de *Istituzioni e società a Ferrara in etá precomunale* y de *Attraverso le città italiane nel Medioevo*.

LA NORMATIVA URBANÍSTICA EN LOS MUNICIPIOS ITALIANOS (SIGLOS XII-XIV)

El trabajo realiza un estudio del urbanismo de las ciudades italianas medievales. Su aspecto central es el análisis de la legislación referida al ordenamiento de los municipios, tratando aspectos como: la defensa del suelo público, la regulación de los aspectos referidos al agua, la higiene, la salud, la defensa del ambiente urbano a través de la salvaguardia del patrimonio urbanístico y las disposiciones en preventión de infecciones.

NORMATIVA URBANISTICA NEI COMUNI ITALIANI (SECOLI XII-XIV)

Francesca BOCCHI

Università degli Studi. Bologna

Tutte le città italiane, che dal XII secolo si sono costituite in comune autonomo, hanno desiderato darsi al più presto una normativa che ne regolasse lo sviluppo ordinato, soprattutto in considerazione del fatto che proprio quello fu il periodo del maggior sviluppo urbanistico, che avrebbe proseguito fino al Trecento con una progressione tale da soddisfare le necessità urbane fino al secolo scorso, e in molti casi anche all'inizio di questo.

Non subito però le città sono state in grado di formulare una normativa sistematica, ma anche nei secoli centrali del Medioevo la legislazione che regolava la città medievale non fu quasi mai omogenea, anzi in taluni punti era incerta fra l'elaborazione di disposizioni generali e singoli provvedimenti dedicati a situazioni particolari. Per lo più tale legislazione è pervenuta all'interno degli statuti comunali, che in alcune città risalgono anche al XII secolo, e si andò intensificando fra Due e Trecento. Là dove l'attività legislativa ebbe modo di giungere a maturazione abbastanza per tempo, gli statuti si presentano in maniera abbastanza ordinata, con un libro dedicato esclusivamente ai lavori pubblici e alla gestione urbanistica della città. I temi trattati ri-

guardavano la difesa del suolo pubblico, la disciplina delle acque, l'igiene e la salute, la difesa dell'ambiente urbano attraverso la salvaguardia del patrimonio edilizio e le disposizioni antinquinamento.

La normativa del secolo XII

Fra le più antiche testimonianze della riflessione giuridica sui temi della città ci sono quelle relative a Milano, di cui si è conservato il *Liber consuetudinum Mediolani*, compilato nel 1216, ma contenente materia per lo più riferibile alla metà del XII secolo.

All'epoca della costituzione del Comune, fra la fine dell'XI e l'inizio del XII secolo, Milano aveva una forma urbanistica ellittica, avente il diametro maggiore di quasi due km. Si trattava quindi di una grande città, con tutti i problemi urbanistici di una grande città: approvvigionamento idrico, igiene e salute dei cittadini, controllo del suolo pubblico, smaltimento dei rifiuti, crescita ordinata. Lo sviluppo economico che ha coinvolto le città italiane nei secoli seguenti avrebbe ancor più ingigantito quei problemi, come si sarebbe visto anche nelle altre città dell'Italia centro-settentrionale e della Sardegna, dove, come si è detto, si è sentito l'esigenza di raccogliere la normativa urbanistica nel corpo di leggi che regolava i rapporti interpersonali e sociali della comunità.

Milano, che quei problemi li doveva risolvere fin dall'epoca delle lotte contro Federico I e della Lega Lombarda, pur nella incapacità ancora di considerare i problemi urbanistici nel loro complesso, ne ha fatto oggetto di alcuni capitoli del *Liber consuetudinum* che è prevalentemente dedicato a regolare i rapporti patrimoniali fra i privati, e fra proprietari e coloni, a gestire l'uso delle acque a scopi irrigui e per la fornitura di forza motrice agli opifici del territorio, a codificare le consuetudini in materia feudale. Pur tuttavia un capitolo (L.C., 18) è dedicato alle servitù urbane, cioè quelle in cui "domus servit domui", cioè stillicidi, sporti, finestre, fogne, e ai rapporti fra vicini per quello che riguarda la costruzione in comunione dei muri di confine nelle aree cortilive.

Uno dei paragrafi più significativi delle consuetudini milanesi, la cui applicazione ha contribuito a determinare il volto della città, è quello che stabiliva la distanza minima di un piede (= cm.43,5) fra il muro della casa e la linea di confine della proprietà, cosa che permetteva lo sgrondo delle acque e l'apertura di finestre su quel lato della casa. Prevedendo però che negli edifici di più antica costruzione non fosse più chiaro a chi dei due vicini appartenesse il piede di suolo non costruito, si stabiliva di considerare di proprietà di colui che per consuetudine aveva il diritto di stillicidio e di lume, mentre se aveva il solo diritto della finestra, il piede apparteneva al vicino. Si permetteva inoltre di costruire gli edifici addossati gli uni agli altri, purché non ci fossero aperture e finestre nei muri di comunione, né si scaricassero le acque piovane sul proprio vicino.

Questa normativa, che sembrerebbe dedicata a risolvere la litigiosità dei vicini, in realtà ha contribuito a modificare l'aspetto della città e a darle quella continuità nei fronti stradali che ancora oggi, per quanto l'edilizia sia stata più volte sostituita e siano intervenuti piani regolatori a mutare la struttura viaria, essa mantiene. Infatti la vecchia norma di diritto romano che obbligava a rispettare una distanza minima dalla linea di confine nella costruzione degli edifici, aveva determinato un certo intervallo fra un edificio e l'altro: sono i passaggi privati che tutti gli statuti dei secoli seguenti, anche quelli delle altre città, ricordano come "androne", o "chiassi", o "intercaselle", che separavano una casa dall'altra, permettendo di scaricarvi per caduta libera i servizi igienici e le acque nere delle case. I liquami da lì venivano poi convogliati direttamente sulla strada pubblica. Infatti la legislazione comunale del Duecento in tutte le città fu dedicata ad obbligare la chiusura delle androne e a tombare gli scarichi per motivi non solo di decoro, ma anche di igiene e salute dei cittadini.

Per Milano non ci sono notizie documentarie su questa fase dell'attività e della consuetudine costruttiva, che probabilmente è quella più antica, dal momento che per la sua realizzazione erano necessarie unità catastali di una dimensione abbastanza grande, come si possono vedere ancora oggi, esaminando i catasti moderni, nelle parti centrali delle città, dove avevano la loro residenza le famiglie dai patrimoni più solidi. La norma giuridica registrata dal *Liber consuetudinum* permette di avanzare l'ipotesi che l'edilizia della parte centrale della città doveva essere costituita da strutture piuttosto imponenti, separate le une dalle altre, nella linea di confine della proprietà, per mezzo di passaggi privati, alcuni dei quali, col tempo, sarebbero stati chiusi, mentre altri sarebbero diventati passaggi pubblici.

L'addossamento di un edificio all'altro, consentito dalle consuetudini milanesi -che in questa parte sono state messe per iscritto alla metà del XII secolo, forse quando i cittadini, dopo la distruzione della città ordinata da Federico I hanno dovuto trovare rifugio lontano dalle loro case, nei borghi esterni (1162-1167)- è segno di un altro tipo di edilizia e di un'altra struttura patrimoniale. Infatti l'addossamento di un edificio all'altro è tipico delle lottizzazioni che sono state realizzate nei momenti di maggior domanda di case, cioè all'epoca degli inurbamenti, delle esplosioni demografiche, delle congiunture economiche favorevoli, quando anche i ceti sociali meno forti potevano accedere, se non alla proprietà, per lo meno al possesso di un suolo in città su cui costruire la casa. Non certo nelle zone centrali dove c'erano le sedi del potere civile e religioso e le residenze delle famiglie più potenti, ma nelle zone periferiche, o all'interno delle mura, se c'era spazio, o immediatamente fuori, se il Comune vi aveva portato le opere di urbanizzazione (difese, fossati, collettori per lo scolo delle chiaviche), trasformando le aree incluse da rurali in urbane.

Questa fase della trasformazione è stata vissuta, da chi più intensamente da chi meno, da tutte le città comunali italiane nel corso del XII e del XIII secolo. Si sono originate con quelle operazioni delle intere zone in cui gli isolati sono ancora oggi distinti da parcelle catastali dalla forma molto allungata e con fronti stradali assai brevi. Si tratta delle lottizzazioni attuate da quei proprietari che, una volta ampliata la cerchia delle mura, si sono trovati ad avere orti, vigneti e campi trasformati in aree sulle quali cadeva la domanda per l'edificazione. Non è pervenuta la documentazione relativa ai proprietari laici, ma si sa che cosa hanno fatto di quei terreni i grandi enti ecclesiastici, che erano i maggiori proprietari delle aree suburbane. Secondo la legge canonica i beni ecclesiastici erano inalienabili, perché dovevano servire per soccorrere i bisognosi, non per operazioni a fine di guadagno. Si potevano permutare però -come si fece già nel secolo X- oppure si potevano concedere a vario titolo (livelli a lungo termine, livelli perpetui, enfeusis) con la dausola "ad meliorandum", tipica dei contratti colonici, che in città equivaleva a "costruzione della casa". L'ente ecclesiastico quindi concedeva, dietro pagamento di un canone, il diritto di uso del suolo, con la conseguenza che il suolo restava proprietà diretta del concedente e la casa era proprietà diretta del livellario. Questi rapporti, con il succedersi delle generazioni, si sono estremamente complicati, pur tuttavia hanno resistito fino all'epoca di Napoleone Bonaparte, il quale, sopprimendo gli enti ecclesiastici, ha cancellato gli antichi rapporti patrimoniali fra proprietario del suolo e proprietario della casa.

Manca la documentazione per affermare che tutto questo sia accaduto anche a Milano, ma la presenza del paragrafo 11 del cap. 18 del L.C. che consentiva l'addossamento di un edificio all'altro, permette di ipotizzarlo, anche e soprattutto in analogia con quanto è accaduto in molte altre città padane, per le quali non solo è pervenuta la documentazione che lo attesta, ma anche perché la parcellazione catastale allora impostata si è conservata inalterata fino ai giorni nostri.

Fino a questo punto non si è fatto cenno a quanto accadeva nelle città dell'Italia meridionale: di quei luoghi non è pervenuta alcuna documentazione relativa alla sistemazione urbana né per il XII secolo né per i secoli seguenti. Non esistono corpi di statuti, tutta la legislazione che riguarda la vita pubblica e privata urbana è compendiata nelle "Consuetudini", che sono state raccolte per lo più dal '300 in poi. Si può ipotizzare che esse tramandino delle abitudini giuridiche assai più antiche, tant'è vero che per contenuti sono abbastanza simili a quelle di Milano che sappiamo essere del XII secolo. Infatti hanno per oggetto il diritto successorio, la disciplina delle doti, la procedura civile, ma di inherente la gestione urbanistica non contengono quasi nulla, tutte tese a regolare i rapporti all'interno di una società cui era inibito di prendere decisioni che riguardassero la città, che invece cadeva sotto il diretto controllo del re. Norme, che potrebbero coinvolgere la maniera di cos-

truire, si reperiscono nei capitoli riguardanti il diritto patrimoniale, dove si definivano le servitù urbane, cioè il regime di comunione dei muri di confine, gli sgrondi, gli stillicidi, l'apertura di finestre a distanza minima obbligatoria dalla proprietà altrui per consentire la luce.

La normativa urbanistica nell'età del maggior sviluppo delle città (secoli XIII e XIV)

Conclusosi il grande scontro politico fra le città e l'imperatore con l'accordo di Costanza (1183), l'autonomia politica delle città poté svolgersi con maggior determinazione, soprattutto perché esse potevano mettere in campo i mezzi derivati da un decollo economico di grande rilievo. Le linee di tale attività ebbero per oggetto il completamento della conquista del contado e l'affermazione dell'autorità politica e militare della città egemone sul territorio. Inoltre, all'interno, potevano esercitare una politica più incisiva che mettesse ordine nel governo cittadino e nello sviluppo urbanistico, che non poteva più essere lasciato alla consuetudine, soprattutto in città in cui la popolazione si avviava ad essere di parecchie decine di migliaia di abitanti.

Le fonti utilizzate in questo settore della ricerca, soprattutto per quello che riguarda le città dell'Italia settentrionale, centrale e della Sardegna, saranno prevalentemente gli statuti cittadini. Pur tenendo conto del fatto che non è possibile sapere quanto le disposizioni erano poi effettivamente osservate, gli statuti sono qui considerati delle buone fonti storiche, non però per i risultati che hanno eventualmente prodotto, ma per le volontà politiche di cui sono stati il frutto.

Il controllo del suolo pubblico e i portici di Bologna

Il controllo del suolo pubblico e la sua difesa dalle invasioni dei privati è stato uno dei problemi che le città hanno dovuto affrontare con maggior risolutezza. Per l'epoca di cui ci è pervenuta la documentazione, si nota una volontà assai precisa di mantenere il controllo dei suoli pubblici, facendo eseguire periodiche ricognizioni, che avevano lo scopo non solo di non cedere un solo palmo del suolo che apparteneva a tutti, ma anche di far sapere che non erano consentite invasioni e che non si sarebbero tollerati gli abusi.

Infatti, durante i secoli che hanno preceduto l'autonomia, i governi locali non hanno quasi mai avuto la forza di imporre il rispetto degli spazi pubblici. Se, per esempio, si osserva la carta archeologica di Bologna, si può notare che alcune strade medievali, come Strada Maggiore, hanno il portico che copre il selciato della strada romana, che era la via Emilia in uscita a levante dalla città. Questa situazione era già ben consolidata nel Duecento, epoca di cui sono ancora presenti alcuni edifici.

Non ci sono testimonianze su come siano andate le cose, ma, dai risultati, appare evidente che, nel periodo precedente, le case su quel lato

della strada hanno annesso alle proprie facciate delle strutture che hanno finito con l'occupare il suolo pubblico. Questo esempio ha riscontro in quasi tutte le città italiane, soprattutto quelle del Centro e del Nord della penisola, anche se poi, in età comunale, ognuna ha fatto scelte di politica urbanistica assai diverse rispetto a Bologna.

Se in assenza di un governo che fosse in grado di imporre una disciplina rigorosa su questi problemi si erano potute verificare le invasioni di suolo pubblico, era anche dovuto al fatto che la distinzione fra suolo pubblico e suolo privato nell'alto medioevo si era assai affievolita.

Le uniche strutture di cui c'era sempre stata una chiara intelligenza che appartenevano alla suprema autorità pubblica, erano state le mura. Fin dall'alto medioevo infatti, ogni intervento, compiuto da un'autorità che non fosse il sovrano, era sempre stato preceduto da un documento di deroga: le mura erano una cintura che proteggeva gli abitanti della città e quelli del suburbio dagli eventuali assalitori, erano il manufatto che segnava la distinzione fra città e campagna, erano l'oggetto che consentiva ad un agglomerato di abitazioni di difinarsi una città. Quando le città italiane sono diventate dei comuni autonomi, si sono immediatamente identificate nel loro apparato difensivo e hanno assunto come comunità il diritto alla costruzione delle mura e ogni onere per la loro manutenzione, considerandole un servizio per tutti e quindi in diretta gestione dello stato.

Insieme alle mura le città hanno identificato anche un altro spazio pubblico, la piazza, su cui si affacciavano i palazzi comunali e assai spesso anche la cattedrale, piazza nella quale si svolgeva il mercato giornaliero e talora anche quello settimanale, alla cui manutenzione erano chiamati a contribuire con gli oneri reali tutti i cittadini.

Meno chiara deve essere stata la distinzione fra bene pubblico e bene privato quando si trattava delle strade, sulle quali si affacciavano le case, che erano di proprietà ovviamente privata. Come si ricava dagli statuti di tutte le città italiane, secondo il principio che il servizio doveva essere pagato da chi ne usufruiva in maniera diretta, la manutenzione delle strade era a carico dei proprietari delle case circostanti. Talora strade brevi, piccoli slarghi e piazzette potevano essere circondati da edifici di proprietà anche di una sola famiglia, che era tenuta alla manutenzione della casa. Questo fatto poteva alimentare la convinzione che anche la strada stessa in pratica fosse un bene della famiglia e quindi autorizasse i suoi abitanti a gestirne in proprio l'aspetto e gli spazi. Inoltre, soprattutto prima dell'affermarsi di governi cittadini forti, in grado di imporre a tutti il rispetto delle regole, in città piccole e ristrette all'interno di mura che non erano più sufficienti allo sviluppo demografico, non saranno mancate le invasioni di suolo pubblico cui si è precedentemente accennato.

Questa evoluzione deve essersi verificata più o meno allo stesso modo in tutte le città, in Italia e fuori d'Italia. Quello però che fa di

Bologna un caso unico è che la città, ancora oggi, è fornita di portici in quasi tutte le sue strade: circa 38 km di portici all'interno del centro storico -ma anche i nuovi quartieri periferici conservano in larga parte tale caratteristica- consentono ai bolognesi, e ai visitatori, di ripararsi dalle intemperie o dagli ardori del sole. I viaggiatori del Settecento hanno apprezzato tale caratteristica e l'hanno propagandata in tutta l'Europa, senza però rendersi conto che essa derivava da scelte urbanistiche che gli uomini del medioevo avevano fatto con grande determinazione e lucidità.

La grande svolta urbanistica a Bologna si è verificata all'inizio del Duecento -per lo meno così indicano i documenti superstiti, che non sono necessariamente i più antichi- quando si cominciò a vietare la costruzioni di portici che andassero ad occupare il suolo pubblico. Questa disposizione non voleva però indicare che il portico non si sarebbe più costruito, ma che si doveva costruire su suolo privato. Infatti proprio in quell'epoca ci si rese conto dell'utilità del portico, che consentiva non solo di transitare comodamente, soprattutto durante l'inverno, quando le strade non ancora selciate erano fangose, ma in particolare consentiva agli artigiani di lavorare fuori dalla bottega ma al coperto, utilizzando la luce del giorno dall'alba al tramonto, confezionando anche oggetti voluminosi, come facevano i falegnami, i bottai, i cordai. Inoltre il portico consentiva ai merciai di mostrare le merci senza temere la pioggia o il sole, ai pellicciai di lavorare le pelli e ad ogni altro artefice di considerare il portico di casa come il prolungamento della propria bottega.

La comodità del portico era quindi nota a tutti: se gli amministratori pubblici hanno ritenuto di poter imporre la costruzione dei portici sul suolo privato era perché sapevano che difficilmente si sarebbe rinunciato all'utilità che offriva. E così fu, infatti, perché gli statuti del 1288 non solo hanno definitivamente stabilito che il portico della casa doveva insistere solo su suolo privato, ma hanno anche sancito l'obbligo della costruzione di tutte le case con il portico in quelle strade che già ne erano fomite, cioè in quasi tutta la città, ne hanno determinato l'uso pubblico e hanno indicato nei proprietari della casa coloro cui spettava la manutenzione, aggiungendo l'obbligo che tale onere era *in perpetuo*. Tali disposizioni sono ancora in vigore e soprattutto l'ultima, quella che definisce il regime della manutenzione, anche attualmente viene applicata per consuetudine senza ulteriori normative scritte, se non lo statuto del 1288.

Durante il Duecento, se non negli ultimi decenni del secolo precedente, era quindi accaduto che a Bologna il portico, nato per esigenze private su suolo pubblico come dappertutto, era diventato di uso pubblico su suolo privato, determinando l'assetto urbanistico della città e rendendola così unica al mondo. Nelle altre città invece non si è avuta una normativa tanto cogente, anzi si nota quasi ovunque, a partire dal

periodo di cui è pervenuta la documentazione (secolo XV), che i privati per lo più non hanno mai sacrificato una parte del suolo per consentirne un uso pubblico con il portico, ma, se avevano intenzione di costruirlo, chiedevano all'amministrazione pubblica di utilizzare il suolo stradale.

La consuetudine bolognese ha dimostrato la sua forza con il passare dei secoli. Nel XIX secolo, infatti, una larga parte dei portici presenti in quasi tutte le città sono stati occlusi, con il pretesto del degrado edilizio e per il fatto che offrivano riparo a malintenzionati, in realtà perché la borghesia cittadina voleva allargare i propri spazi commerciali. A Bologna invece anche nell'Ottocento si è saputo resistere a tale politica urbanistica, proprio in virtù di una radicata consuetudine, di cui c'era consapevolezza ad ogni livello sociale.

Anche a Bologna, come in ogni altra città, nel corso del Duecento e del secolo successivo, si sentì il bisogno di porre delle regole anche nell'uso del portico, proprio per la fruizione pubblica che si era largamente diffusa. Si proibivano quindi strutture mobili che potessero impedire il passaggio o causare danno al passante, cosa che tendevano a fare soprattutto i merciai per esporre stoffe e abiti usati, o i venditori di frutta e verdura, anche se si finì per tollerare strette panche addossate al muro dell'edificio. Per quanto concerne i portici degli edifici comunali il controllo fu assai più rigido e non si trovano deroghe di alcun genere, dato che i palazzi erano il simbolo della città e agli uffici pubblici tutti avevano diritto di accedere liberamente. Solo in alcune città si consentiva di ricoverarvi le granaglie in caso di maltempo, ma si tratta evidentemente di deroghe che tenevano conto del maggior interesse della comunità, salvaguardando una risorsa sulla cui importanza non è necessario soffermarsi. Questo non significa che i palazzi comunali non fossero anche dei luoghi di commercio molto qualificati, tanto che in molti, per esempio Vicenza, Padova, Verona, Bologna, i negozi, di proprietà pubblica, c'erano e producevano un reddito per il comune, perché venivano affittati.

Non solo il suolo pubblico poteva essere oggetto di invasione, si poteva anche invadere lo spazio aereo con sporti, mensole, gronde. La normativa che fu messa a punto nel Due e Trecento in ogni città, anche se da ognuna in maniera autonoma, aveva due diverse direttive, una che riguardava la sicurezza del passante, un'altra che tendeva a proibire eccessive sporgenze, che avrebbero finito col togliere luce agli edifici situati dall'altra parte della strada, col non rispettare la distanza minima fra una proprietà e l'altra e col creare strutture dagli equilibri precari che avrebbero finito per essere stabilizzati con sostegni che avrebbero determinato la formazione di portici abusivi.

Fra le prime città, di cui è pervenuta notizia, a regolare sporti e portici, insieme a Bologna, fu Parma, dove nel 1211 fu individuata una sporgenza massima oltre la quale gronde e portici dovevano essere

abbattuti o ridotti alla misura consentita. Purtroppo la misura non è non indicata negli statuti, perché era evidentemente ben nota a tutti coloro cui era destinata la legislazione. Quanto alle gronde non si tollerava che esse sporgessero tanto da ridurre la distanza con la casa di fronte a meno di un braccio e mezzo (circa 80 cm.).

Più o meno allo stesso modo erano stati concepiti anche i soprapassi delle strade, congiungenti case poste sui lati opposti della via, spesso appartenenti allo stesso proprietario. Tali edifici, per lo più in materiale ligneo -sono però pervenuti solo quelli in muratura- fino al Duecento furono tollerati come consuetudine urbanistica consolidatasi nel tempo. In seguito, più per motivi di ordine pubblico, che di difesa degli spazi comuni, si cominciò a porre delle limitazioni a questo uso, con il divieto di costruire pontili in legno o in muratura che attraversassero le vie pubbliche e con l'obbligo di abbattere quelli esistenti, a meno che non si dimostrasse che erano destinati ad uso abitativo. La norma era evidentemente legata alla preoccupazione che tali edifici diventassero luoghi di appostamento durante i tumulti cittadini, costituendo comodi punti di difesa con materiali cadenti o con armi da tiro e da lancio.

Un altro problema, che gli statuti delle città medievali non trascinarono, fu quello dell'ingombro delle strade determinato dal traffico e di conseguenza dei rischi per l'incolinità dei cittadini causati dal passaggio dei veicoli. Il tema è troppo attuale perché lo storico non faccia qualche breve riflessione. In quasi tutti i comuni si proibì ai contadini che portavano le derrate alimentari, fieno, paglia, legname da ardere e i materiali edili in città di restare sui carri, proprio per obbligarli a tenere per la cavezza gli animali e farli procedere a passo d'uomo. Inoltre a Verona si preferì determinare con chiarezza il divieto di sosta dei carri nelle strade pubbliche e nei ponti, fosse pure a scopo di vendere la merce, dal momento che erano stati ben individuati i luoghi deputati a mercato. Il problema del traffico era stato già allora così ben individuato, da far concepire una specie di tassa di circolazione che cadeva sui possessori di carri con le ruote cerchiate di ferro, responsabili dell'usura del selciato, ai quali veniva imposto un dazio i cui introiti erano proprio destinati alla manutenzione delle strade.

Norme igieniche e disposizioni antinquinamento

La normativa elaborata al fine di definire il regime dello scolo delle acque nere delle case e dei servizi igienici ha avuto una parte rilevante nella storia delle nostre città, non solo perché è il segno che era giunta a maturazione l'idea che insieme al decoro della città era necessario salvaguardare pure la salute pubblica, ma anche perché con quelle decisioni si contribuì in maniera decisiva a cambiare il volto delle città.

In generale, come si è detto, i secchiai e i servizi igienici delle case scaricavano i liquami per caduta libera nelle androne laterali che sepa-

ravano una casa dall'altra in regime di comunione. Prima di quell'epoca molti secchiai scaricavano direttamente sulla strada, tanto che fin dal XII secolo si era provveduto a farli rimuovere. Era poi cura degli abitanti delle case provvedere alla pulizia delle androne, facendo confluire tutti i liquami sulla strada, se non aveva provveduto la pioggia.

Nel corso del Duecento questo tipo di androna comincia ad essere vietato e nella legislazione superstite si vede apparirne un altro. Si trattava di un'androna presumibilmente assai più ampia di quella laterale alle case, che correva al centro degli isolati, parallela alle facciate e tangente le aree cortilive interne sul confine dei singoli lotti.

Il secondo tipo di androna descritto rappresenta in un certo senso un elemento più maturo di organizzazione dei servizi, perché convogliava gli scoli di tutte le case dell'isolato, e consentiva un collegamento con la rete idrica della città e la possibilità di ricevere dall'amministrazione pubblica periodicamente le acque per la pulizia. Inoltre la chiacica centrale permetteva di collocare in luogo non visibile dalla strada i servizi igienici, così che lo spурgo era garantito sia con le acque piovane, sia con i collettori pubblici.

Questo sistema evoluto era il frutto della necessità di togliere dalla strada gli antiigienici e antiestetici servizi che scaricavano nelle androne laterali, per i quali si elaborò quasi ovunque una normativa che obbligava a tombare lo scarico che giungeva alla strada, soprattutto se passava sotto al portico, e a chiudere con un muro, alto per lo meno fino ai primi piani delle case, le androne. Questa normativa ha determinato dei cambiamenti piuttosto radicali perché con la costruzione del muro che chiudeva l'androna si sarebbero eliminati i passaggi privati e si sarebbero unificate le facciate delle case. Inoltre con la copertura degli scarichi e la costruzione dei collettori si sarebbe ben presto andati verso la ricostituzione completa del sistema fognante che le città avevano avuto nell'Antichità e che nell'alto Medioevo era andato distrutto, sostituito da scoli a cielo aperto che inquinavano l'aria ed erano pericolosi per la salute. Già molte città nel Duecento avevano realizzato per lo meno le strutture principali dei collettori e avevano obbligato i privati a tombare gli scoli, ma solo nel Trecento il sistema fognante diventerà efficiente e nel secolo successivo le città più grandi, quelle che nel contempo erano diventate capitali di grandi stati regionali, avrebbero portato a compimento questo importante servizio pubblico.

L'esigenza di razionalizzare il sistema degli scoli pubblici e privati è particolarmente viva negli statuti di Milano, della seconda metà del Trecento. Tutta la normativa là elaborata ha lo scopo di modernizzare la città, togliendole tutto quello che di "medievale" le era rimasto: si vietava agli artigiani di lavorare fuori dalla bottega, si ordinava l'allargamento e la rettifica delle strade, si prestava molta attenzione all'igiene e alla pulizia delle piazze e delle vie e si voleva evitare l'in-

quinamento dell'aria e dell'acqua. Gli statuti milanesi del Trecento tendono a fare di Milano una città ordinata, dove si proteggeva la salute dei cittadini, individuando discariche extraurbane per i prodotti inquinanti (lavorazione delle pelli, tinture e macellazione) e disciplinando in modo assai avanzato gli scarichi dei servizi igienici delle case che "facevano amorbare l'airo". Proibito il sistema antico degli scarichi nelle androne che davano sulle strade, e disciplinato il deflusso delle acque piovane, l'amministrazione pubblica milanese si riservava di determinare le modalità degli scarichi privati a seconda dei casi, obbligando a farne richiesta per ogni nuova installazione, che, comunque, doveva avere uno scarico sotterraneo e profondo.

Questa normativa segna una svolta nella sistemazione igienico-sanitaria non solo di Milano, ma anche di tutte le altre città -nelle sue linee principali è quella tuttora in uso- perché sottintende da una parte la costruzione di collettori sotterranei per convogliare le acque piovane nei fossati urbani, cioè il sistema fognante, e dall'altra l'installazione di pozzi neri nelle case, sotto il controllo di tecnici del comune.

Rientra nel progetto legislativo di gestione della città anche la disciplina dell'igiene pubblica, non solo nell'organizzazione per la distribuzione delle acque destinate allo spurgo delle androne, ma anche nella capacità di convincimento degli amministratori nei confronti dei cittadini a non inquinare i pozzi di acqua potabile con sostanze che inquinavano la falda; a far sì che la piazza, lo spazio politico e pubblico per eccellenza, fosse lo specchio della città; a rimuovere entro i termini stabiliti il prodotto dello spurgo delle androne; a ripulire periodicamente la piazza, soprattutto dopo che vi si era svolto il mercato settimanale; ad allontanare dal centro gli impianti industriali che producevano inquinamento idrico, acustico e atmosferico; ad individuare discariche pubbliche dove raccogliere i rifiuti; a garantire agli studenti le migliori condizioni per l'apprendimento tenendo lontani fabbri e maestri di grammatica con i loro scolari; ad impedire la confezione di prodotti alimentari che causassero cattivi odori e rumori, a rispettare l'ambiente naturale da cui provenivano le risorse e gli altri esseri viventi.

La normativa generale è presente in tutte le città di cui è pervenuta la legislazione. Dalle più grandi alle più piccole, si nota un interesse preciso non solo per regolare lo sviluppo, ma anche per gestire la vita quotidiana della comunità in rapporto alla materia urbanistica. Inoltre le città maggiori hanno elaborato anche una serie di disposizioni con le quali salvaguardavano la propria identità urbana.

Non sappiamo quanto fossero consapevoli in questa loro volontà, ma l'analisi del complesso dell'attività legislativa che hanno attuato, ci lascia intendere quanto ogni atto fosse frutto non certo di improvvisazione e quanto sia ricorrente la consapevolezza che la città avesse i parametri della "bellezza".

Già si è a lungo illustrato come l'attività legislativa, frutto di una volontà politica che interpretava la volontà di tutti, abbia dato a Bologna il suo aspetto caratteristico di città porticata. Un altro esempio permetterà di comprendere meglio il rapporto fra la città e i suoi abitanti dal punto di vista dell'attività legislativa destinata alla protezione di quanto si riteneva essere caratteristico e identificante.

La fontana di piazza di Perugia

Gli statuti perugini del 1342 dedicano larga parte del quarto libro alla gestione urbanistica della città. Il primo argomento che affrontano è quello "De la fonte de la piazza. E del conducto d'essa. E de le citerne da fare".

La fontana che stava tanto a cuore ai perugini è quella che adorna la piazza fra la cattedrale e il palazzo dei Priori, che fra Benvignante ha ideato e che Nicola Pisano prima e il figlio Giovanni Pisano poi hanno costruito e adornato, concludendola nel 1287, con sculture celebri illustrate in tutti i manuali di storia dell'arte italiana.

Dalla lettura della lunga rubrica degli statuti, risulta che la preoccupazione degli amministratori erano di vario ordine: in primo luogo si preoccupavano che l'uso della fonte fosse solo ed esclusivamente quello del prelievo delle acque da bere e che in alcun modo potessero essere inquinate. Ma per il legislatore era altrettanto importante la protezione di tutto il condotto che consentiva all'acqua di sgorgare e di tutti coloro che accedevano alla fonte per utilizzarne il servizio.

Per dare efficacia a questi propositi gli statutari perugini individuarono una zona di rispetto del raggio di tre passi attorno ai gradini e disponevano la costruzione di cinque o sette vasi di pietra da collocare presso i gradini stessi, nei quali coloro che andavano ad attingere l'acqua dovevano lavare le brocche e gli altri recipienti e in particolar modo la parte esterna del fondo che poteva addurre sostanze inquinanti durante il prelievo.

Un altro dispositivo, che aveva lo scopo di evitare la contaminazione dell'acqua e allo stesso tempo di fornire un servizio, fu quello di far costruire tredici tazze di rame stagnate all'interno, da legare ciascuna con una catena di ferro alla cannella da cui sgorgava l'acqua, per consentire di bere e di riempire i recipienti.

Solo gli strumenti indicati erano consentiti per l'uso della fonte, onde evitare che si potesse danneggiare il manufatto e inquinare le acque. Fra l'altro si indicava espressamente il divieto di attingere l'acqua con botti che potessero essere intrise di olio o di mosto o altrimenti sporche, a cui si aggiungevano altri divieti che mostrano, indirettamente, quali fossero le abitudini dei perugini, dal momento che l'individuazione del reato sottintende che c'era chi lo commetteva. I di-

vieti appaiono in larga parte legati al fatto che quella era anche la piazza del mercato. Infatti si proibiva di usare l'acqua della fonte per abbeverare gli animali, che per altro non potevano nemmeno avvicinarsi ai gradini, né si poteva accedervi per lavarsi, per fare il bucato, per pulire il cibo, né si poteva attingere l'acqua per fare la calce, o lavorare il cuoio, o preparare la pergamenaria.

Divieti che comportavano pene pecuniarie molto forti erano previsti per chi avesse imbrattato il manufatto e le acque e ancora più dure erano per chi l'avesse danneggiata. Un riferimento ben preciso venne fatto alle sculture, quando si formulò la pena per chi con pietra, ferro o legno "romperà ... alcuna de l'emagine sculpite" o le cannelle, o i cattini. Per tale reato era prevista una multa molto alta, di cento lire, che, se il reo non fosse stato in grado di pagare, era commutata nell'amputazione della mano destra.

Un'altra preoccupazione degli statutari perugini fu quella di proteggere coloro che si recavano alla fonte, con particolare riguardo per i soggetti più indifesi, che erano le donne: "Niuno huomo faccia alcuna engiuria overo violentia ad alcuna femmena andante overo retornante da l'acqua trare", che rivela e conferma un modo tutto latino di approccio degli uomini nei confronti delle donne.

La protezione della fonte di piazza però cominciava dagli impianti dell'acquedotto di monte Pacciano e proseguiva lungo tutto il condotto e le cisterne che consentivano alle acque di giungere fino alla piazza e di essere sempre disponibili. Se i colpevoli di danneggiamenti non fossero stati in grado di pagare la multa pecunaria, anche per questo reato era prevista l'amputazione della mano destra, che diventava pena capitale se il danno provocato bloccava il deflusso delle acque. Per questo, come per tutti gli altri reati, i padri erano responsabili per i figli minori e non emancipati, ma se era una donna ad aver lesionato le cannelle -cosa che poteva accadere, dato che l'attingere acqua è sempre stato un lavoro femminile- "per tucta la piazza del comun de Peroscia se degga frustare".

La responsabilità del funzionamento della fonte spettava alla suprema autorità dello stato che aveva potere esecutivo, il podestà, il quale, dopo una revisione generale fatta con il capitano del popolo, con i priori delle arti e con due delegati per ogni quartiere, era tenuto ogni mese "a zaminare [revisionare] el viaggio e 'l lecto del l'acueducto e del canelato de la fonte de la piazza". Per questa sua attività istituzionale egli era espressamente sottoposto a sindacato, ma anche sostenuto dai priori delle arti che gli mettevano a disposizione le finanze del comune e tutte le risorse che fossero state necessarie alla manutenzione ordinaria e straordinaria "a ciò che l'acqua abundantemente s'aggia e benga ne la fonte predicta".

Conclusioni

Gli esempi relativi alla conservazione e valorizzazione delle caratteristiche urbane potrebbero essere moltiplicati: a Roma i monumenti antichi, a Genova, oltre al molo, l'acquedotto, a Cagliari il porto, a Ferrara il portico che proteggeva la monumentale iscrizione degli statuti del 1173, a Sassari i bagni pubblici, ovunque la cattedrale e la piazza.

Nel corso del Trecento i temi urbanistici avviati nel corso del secolo precedente, quando i governi cittadini avevano acquisito la forza necessaria per imporre a tutti i cittadini delle regole, sono stati sviluppati con rigore: le città raddrizzarono e allargarono le strade, razionalizzarono il sistema fognante, impiantarono o terminarono nuovi circuiti di mura. Usando una terminologia attuale, si potrebbe dire che in quel periodo le città da "medievali" divennero "moderne", poiché non si tollerarono più abusi edilizi, invasioni di suolo pubblico, artigiani che lavoravano sulla strada, inquinamenti del suolo, dell'aria e dell'acqua. Alla metà del secolo ci fu una drammatica battuta d'arresto dovuta all'epidemia che ha colpito tutta l'Europa, ma da quella tragedia ci si riprese abbastanza presto, sostituendo l'edilizia fatiscente con edifici che erano sempre meno di legno e sempre più di pietra e mattoni.

L'importante attività legislativa, messa in atto dai comuni nei secoli centrali del Medioevo, ha poi determinato la struttura urbana delle città italiane per secoli e anche oggi la maggior parte di esse conserva le caratteristiche che allora furono attuate e protette. Gli interventi urbanistici dell'età moderna per lo più sono stati limitati a piccoli aggiustamenti, a miglioramenti nella qualità edilizia, ad accorpamenti di parcelle catastali per la costruzione dei palazzi signorili, ma l'identità urbana non è mutata. In tempi più recenti qualche parte di città è stata sacrificata al risanamento, alla scorrevolezza del traffico, all'attuazione di piani regolatori. Ma in generale, a parte qualche eccezione, si è saputo conciliare antico e moderno, consentendo agli uomini di oggi di vivere nelle città di ieri, in città nelle quali però, proprio nel Medioevo, si è attuata una politica che ha consentito loro di modernizzarsi senza perdere la propria identità.

Nota bibliografica

La bibliografia sulla storia delle città italiane è sterminata. Si veda per il periodo più recente il volume:

Dieci anni di storia delle città, bibliografia 1983-1992, a cura di E. ANGIOLINI e C. TIRELLI, Bologna, 1993.

Per gli argomenti più specifici si fa riferimento ai seguenti studi e alla bibliografia là indicata:

BOCCHI, F.: *Attraverso le città italiane nel Medioevo*, Bologna, 1987, pp. 107-124.

- BOCCHI, F.: *Il disegno della città [Milano] negli atti pubblici*, in *Milenio Ambrosiano*, a cura de C. BERTELLI, III, Milano, 1989, pp. 208-236.
- BOCCHI, F. (a cura di): *I Portici di Bologna e l'edilizia civile medievale*, Bologna, 1990.
- BOCCHI, F.: "Regulation of the urban environment by the Italian communes from the twelfth to the fourteenth century", *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 22, 1990, pp. 63-78.
- BOCCHI, F.: "Regolamenti urbanistici, spazi pubblici, disposizioni antquinamento e per l'igiene nelle maggiori città della Sardegna medievale", in *Congresso della Corona di Aragona*, Cagliari, 1993, p. 60.

Series editors:

Dr. Joseba Agirreazkuenaga

Dr. Juan Gracia

Dr. Ludger Mees

Dr. Mikel Urquijo

Dra. Lola Valverde

Departamento de Historia Contemporánea

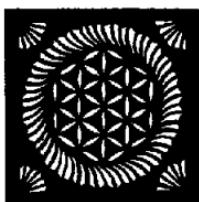
Universidad del País Vasco

Apto. 644

48080 Bilbao

Tfno.: (94) 464 77 00

Fax: (94) 464 82 99



European Local and Regional Comparative History Series:

1. Perspectives on English Local History
2. Storia locale e microstoria: due visione in confronto
3. Regionalgeschichte und Nationalgeschichte: Das Schweizer Modell
Historia regional o historias nacionales: el modelo helvético

LIBURU HAU ITALIAKO
HISTORIOGRAFIA BERRIAREN
ADIERAZLE DUGU,
EZTABAIADA BATEN
INGURUAN: TOKIAN
TOKIKO HISTORIA EDO
MICROHISTORIA, HERRIKO
HISTORIA EDO HERRITAREN
HISTORIA.

Este libro es un exponente de la nueva historiografía italiana y presenta un debate: la contraposición entre historia local y microhistoria, el estudio de un pueblo o el análisis de las pautas de comportamiento de los sujetos en un ámbito reducido.



LEGEZAHARREKO IGAROBIDE ALDAKETA AZTERTZEKO LABORATEGIA
LABORATORIO PARA EL ANÁLISIS DE LA TRANSICIÓN DEL ANCIEN RÉGIME
(Departamento de Historia Contemporánea. U.P.V.-E.H.U.)