

# Tigor. Rivista di scienze della comunicazione e di argomentazione giuridica

A. VIII (2016) n. 2 (luglio-dicembre)

## Sommario

### *Presentazione*

- 3 Adriano Ballarini  
*Nichilismo europeo  
e storicita' della trasvalutazione dei valori*
- 16 Michele Fabio Tenuta  
*Tre letture del principio di laicità.  
Il principio di laicità  
come principio metodologico,  
pluralistico ed interpretativo*
- 22 Sara Calore  
*La badessa di Santa Maria di Mogliano  
e San Teonisto di Treviso  
e il diritto di nomina dei parroci*
- 51 Federica Martiny  
*Una definizione antropologica del diritto*
- 59 Marco Cossutta  
*Intorno alla critica anarchica dello Stato*
- 71 Elena Bettinelli  
*Sciogliere l'ambiguità del concetto di cultura.  
Corporeità e inconscio culturale*
- 78 Eugenio Ambrosi  
*Pier Paolo Pasolini e i Beatles, protagonisti al di  
sopra dei confini*

# Presentazione

**D**a questo fascicolo la Rivista si presenta al lettore con un Comitato redazionale profondamente innovato; accanto ad alcuni studiosi che hanno seguito il percorso di “Tigor” sin dall’inizio, offrendo alle sue colonne le loro collaborazioni, vi sono esperti della comunicazione e giuristi che in questi anni le sono stati vicini onorandola con saggi da loro (o dai loro collaboratori) redatti.

La presenza di un innovato Comitato redazionale non modifica né la struttura grafica, né, tanto meno, l’impostazione di una Rivista che vuole continuare a proporre ad un pubblico non solo nazionale, analisi coordinate nei temi delle scienze della comunicazione e dell’analisi giurisprudenziale, ritenendo, come già più volte ribadito, che risulti, non solo poco proficuo, ma anche scientificamente inappropriato voler racchiudere un’indagine sulla complessità di fenomeni sociali quali il diritto e la comunicazione entro le anguste mura di settori scientifici concorsuali evitando ogni raffronto interdisciplinare.

È quindi all’interno di una prospettiva interdisciplinare, che metta a confronto studiosi di discipline umanistiche diverse, ma non per questo non profondamente correlate, che presentiamo al lettore il secondo fascicolo del 2016, il quale si apre con un saggio di Adriano Ballarini volto ad indagare la prospettiva nichilista europea proposta da Nietzsche e protesa ad una trans-valutazione dei valori dell’Occidente.

Questo studio è seguito da un contributo di Michele Fabio Tenuta, il quale riflette, all’interno di una prospettiva prettamente giuridica, sul principio di laicità proponendolo in tre differenti declinazioni: metodologica, pluralistica e interpretativa.

Una chiara impostazione storico-giuridica caratterizza il contributo di Sara Calore, la quale, sulla base di una approfondita analisi delle fonti, ricostruisce la vicenda (e le prerogative giuridiche) della Abbazia della Marca trevigiana.

Una analisi riconducibile all’antropologia giuridica è quella proposta da Federica Martiny, che prende in esame gli studi di Malinowski sulla struttura normativa delle tribù della Nuova Guinea. Chiude la parte più propriamente giuridico-politica del fascicolo un contributo di Marco Cossutta volto a proporre una visione critica dell’analisi dell’anarchismo classico dello Stato.

Elena Bettinelli, in una prospettiva legata alle scienze della comunicazione, indaga nel suo saggio l’ambiguità del concetto di cultura e, prendendo le mosse dalla classificazione proposta da Zygmunt Bauman, analizza le forme di comunicazione corporea. Chiude il fascicolo un contributo di Eugenio Ambrosi volto a collegare la figura di Pasolini con l’opera dei *Beatles*.

# Nichilismo europeo e storicità della trasvalutazione dei valori

Adriano Ballarini

## ABSTRACT

*Nietzsche non è certo l'unico che ha posto la questione del senso dell'essere. È tuttavia senz'altro il primo ad averla assunta come questione storica. Impostandola nel modo più radicale. In questo saggio non viene dunque trattato tutto Nietzsche. L'Autore espone, invece, in particolare, l'analisi del nichilismo europeo elaborata da Nietzsche. Questo perché, questo nichilismo è il movimento che, portando l'uomo a credere al divenire anche nelle cose spirituali, realizza il grande salto, come Nietzsche lo definisce. Un salto rispetto alla fede nell'essere. Grande perché con esso l'intera storia dell'occidente cambia verso. Inizia infatti un tempo nuovo, nel quale l'esserci, assume come realtà il fatto che è in tutto e per tutto storico. Il che significa che, nella sua storia, la questione «essere» è ormai solo storica e storico è il «senso» dell'essere stesso. Essere in tutto e per tutto storico, dopo aver cercato in tutto e per tutto di non esserlo, è la svolta che, dalla metafisica, conduce alla effettiva trasvalutazione di tutti i valori.*

*Nietzsche is certainly not the only one asking the question about the sense of being. Nevertheless he was the first to understand it as historical issue and set it in the most radical way. This essay doesn't deal with the whole Nietzsche's thought. The Author fo-*

*cuses, instead, on the analysis of the European nihilism elaborated by Nietzsche. This is because nihilism is the movement, which urges the man to believe in becoming even in spiritual things and which makes the great leap, as Nietzsche calls it: leap if compared to the belief in being, great because it brings about a change of direction in the whole history of Western World. Starts a new era, in which the existence acknowledges the reality of its own fully historical being. That means that, in its history, the issue of «being» is now exclusively historical and historical is the «meaning» of self-same being. Being historical in all respects, after trying in every way not to be it, is the turning point leading from metaphysics to actual transvaluation of all values.*

## PAROLE CHIAVE

NICHILISMO EUROPEO; LOGICA; SENSO;  
BISOGNI MATERIALI; ESISTENZA MATERIALE.

## KEY WORDS

EUROPEAN NIHILISM; LOGIC; SENSE;  
MATERIAL NEEDS; MATERIAL EXISTENCE.

1.  
Nietzsche, se non è certo l'unico che ha posto la questione del senso dell'essere, facendone l'oggetto specifico della propria analisi filosofica, senz'altro è il primo ad averla assunta come questione storica e, a mio parere, nel modo più radicale.

In questo saggio intendo così esporre in particolare la sua analisi del *nichilismo europeo*. È, infatti, nel nichilismo europeo, da Nietzsche individuato come il fenomeno storico *conseguenza necessaria* della metafisica che, secondo Nietzsche, ha inizio il *contromovimento* capace di condurre, dalla metafisica, alla *trasvalutazio-*

ne del senso dell'essere. Il futuro che questo fenomeno apre, spinto da quello che Nietzsche chiama l'anelito per il finito, è caratterizzato da una condizione di esistenza nella quale l'esserci è in tutto e per tutto storico.

2.

“DARE UN SENSO – questo compito resta assolutamente da assolvere, posto che *nessun senso vi sia già*”<sup>1</sup>. Così scrive Nietzsche. E ciò in quanto la realtà è, per lui, ormai contraddistinta dal fatto storico “che i valori supremi si svalutano”<sup>2</sup>. Perdono cioè consistenza, e diventano inutili, tutti quei valori che tradizionalmente hanno garantito il senso delle cose. Ciò significa, per Nietzsche, che la storia a lui presente attesta la caduta di quanto ha sorretto la realtà sulla base della comprensione metafisica dell'accadere. E se la metafisica, con il suo impianto, e le sue verità, sta perdendo valore, allora, inevitabilmente, ci si ritrova, per Nietzsche, nella situazione che non c'è un fine che il divenire persegua; sotto il divenire non c'è una unità, un fondamento; oltre il divenire non c'è un essere<sup>3</sup>.

Questo, per Nietzsche, è il nichilismo. Un fenomeno che annuncia storicamente quanto sta accadendo della metafisica e, con essa, della verità dell'essere, del mondo delle essenze, del fondamento. Un fenomeno che soprattutto rende evidente che, tolta la metafisica, viene innanzitutto meno il senso del divenire e dell'esistere che la metafisica ha sorretto e garantito.

Nichilismo: nulla ha senso. Ciò significa: niente ha più il senso sul quale storicamente e per secoli l'Europa metafisica ha contato. È una storia, infatti, per Nietzsche, quella che sta accadendo. La storia di come è venuto meno il senso del fondamento. Dunque la

1 VIII/2 9(48) p.20. Cito gli scritti di Nietzsche secondo la sezione (numeri romani) ed il tomo (numeri arabi) dell'edizione italiana *Opere complete di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1968 ss. Segue l'indicazione dell'aforisma (o del capitolo, se numerato) secondo la segnatura fissata dai curatori.

2 VIII/2 9(35) p.12.

3 VIII/2 11(99) pp. 256-257.

storia di come il senso non è più qualcosa che possiamo dire che sempre c'è già. I segni di questa storia, per Nietzsche, sono ovunque, e vanno semplicemente raccontati, descrivendo ciò che verrà.

“L'avvento del nichilismo”<sup>4</sup>, questo è il fenomeno storico sulla cui affermazione, per Nietzsche non ci sono più dubbi. Con esso, posto che ormai *nessun senso c'è già*, posto cioè che non si può più ricorrere ad un *fondamento*, inizia necessariamente la storia della riproposizione della questione del senso dell'essere, con essa della *tra svalutazione di tutti i valori fin qui avuti*. Ed è questa la storia che Nietzsche racconta.

Su questa base, il nichilismo ha due forme. Quella, come Nietzsche la definisce, della *debolezza*, che si rassegna di fronte al non senso e conclude che tutto è ormai da buttare. È la forma che fa del nichilismo una verità, al pari di quella metafisica, sebbene contrapposta. E il nichilismo *attivo*, che affronta il vuoto di senso lasciato dalla caduta dei valori per lungo tempo considerati fondanti e certi. Ma non fa questo avendo pretese di verità. È questa la forma che vive il nichilismo come fenomeno storico. Per esso, non si tratta di affermare che è destino del reale *non avere senso*. Piuttosto, si tratta di constatare il fatto che il senso, nel quale si è creduto, riponendovi ogni fiducia, fino ad affidare ad esso il senso stesso della propria vita, questo senso si sta dimostrando ormai inconsistente, e inutile per l'esistere.

“Descrizione e constatazione dei fatti”<sup>5</sup>, è questo il compito che Nietzsche persegue. E, su questo piano, incontra un fenomeno, storicamente determinato. Non a caso non lo nomina generalmente *nichilismo*. Lo colloca esattamente, piuttosto, e lo definisce, in diretto riferimento alla metafisica, *nichilismo europeo*<sup>6</sup>.

Constatato il nichilismo, lo descrive, individuandolo come il fenomeno che pone al suo tempo, e per lui anche ai secoli futuri, il problema prioritario di dare all'essere un senso che non sia quello metafisico.

4 VIII/2, 11 (411), p. 394.

5 VII/2 26 (328)

6 Così Nietzsche definisce il nichilismo a partire dal 1887. Vedi VIII/1 5(71) p. 199 e VIII/1 7(8) p. 277.

3.

C'è dunque un legame indissolubile e specifico tra nichilismo e trasvalutazione dei valori. Secondo questo legame, il nichilismo è la base della trasvalutazione. Esso, e non altro, dà inizio a quella storia nella quale si cerca un senso per l'essere che la metafisica, insieme a tutti i valori tradizionali, ha lasciato vuoto di senso.

Si vede bene che le cose stanno così seguendo i progetti che Nietzsche progressivamente elabora al fine di realizzare l'opera dal titolo *La volontà di potenza*.

La prima volta che, negli scritti di Nietzsche, compare questo titolo è in due frammenti dell'agosto-settembre 1885. Esso è accompagnato dal sottotitolo "Tentativo di una nuova interpretazione di ogni accadere"<sup>7</sup>. Titolo e sottotitolo sono provvisori. Il primo è destinato a scomparire a favore del secondo. Il secondo cambierà, divenendo *Tentativo di una tra svalutazione di tutti i valori*<sup>8</sup>.

Il piano dell'opera, che Nietzsche mette in cantiere, rappresenta il punto di arrivo del suo pensiero. Resta tuttavia un progetto, approfondito e precisato attraverso piani successivi di realizzazione, ma mai, tuttavia, portato a pubblicazione. Un'opera annunciata e perseguita, ma che non ha mai superato lo stadio di indici, capitoli autonomi, schemi e frammenti.

Sono tuttavia significativi i contenuti con i quali Nietzsche, da un certo momento in poi, comincia a riempire il suo progetto. Pensando ad un'opera da dare alle stampe, la pensa suddivisa in libri, ai quali assegna dei titoli. E di questi titoli decisivo è quello con il quale designa il ruolo del nichilismo.

Così, già nell'anno che segue la comparsa della *Volontà di potenza* tra i suoi appunti, vediamo che il "Primo libro" del piano di realizzazione ha il titolo "il pericolo dei pericoli (esposizione del nichilismo, come *conseguenza necessaria delle valutazioni finora vigenti*". Segue un ulteriore piano nel quale la volontà di potenza è ormai il *Tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori*. Anche qui la *Trasvalutazione*, nel

7 VII/3 40(2) p. 315.

8 VIII/1 2(100) p. 97.

9 VIII/1 2(100) p. 97.

"Libro primo" vede "*Il nichilismo come conseguenza dei valori finora ritenuti supremi*"<sup>10</sup>.

Infine, volendo lui stesso precisare che cos'è "*La volontà di potenza*. Tentativo di una tra svalutazione di tutti i valori", "giacché non ci si inganni sul senso del titolo", Nietzsche afferma che "con questa formula si esprime un *contromovimento*", "un movimento che in un qualche futuro prenderà il posto di quel perfetto nichilismo; ma che lo *presuppone*", "che in ogni modo può rivolgersi solo a esso e venire solo *da esso*"<sup>11</sup>.

"Perché infatti" conclude Nietzsche "è ormai *necessario* l'avvento del nichilismo? Perché sono i nostri valori precedenti che traggono in esso la loro ultima conclusione; perché il nichilismo è una logica pensata fino in fondo dei nostri grandi valori e ideali"<sup>12</sup>.

Immutata, così, in uno dei piani da Nietzsche appuntati nei suoi ultimi quaderni, resta la successione "A. *Dell'avvento del nichilismo*. B. *Della necessità del nichilismo*. C. *Dell'auto-superamento del nichilismo*"<sup>13</sup>.

4.

La rilevanza di questi appunti di Nietzsche è evidente. Essi ribaltano la tradizionale interpretazione del Nichilismo. Ed è sulla base di questo ribaltamento che il nichilismo assume il suo ruolo nella Trasvalutazione.

Il punto è decisivo. Il nichilismo è la conseguenza necessaria delle valutazioni finora vigenti, è la conseguenza dei valori finora ritenuti supremi. Così dice Nietzsche. E ne fa il titolo principale del piano della *Volontà di potenza*. Il ribaltamento consiste nel fatto che il non senso non è un prodotto del nichilismo. Al contrario il nichilismo è la logica conseguenza dei valori tradizionali. Esso è il fenomeno storico attraverso il quale i valori supremi traggono la loro ultima conclusione, rivelandosi incapaci di dare un senso.

In quanto atto conclusivo dei valori supremi, conseguenza logica, il nichilismo è il feno-

10 *Ibidem*

11 VIII/2 11(411) p. 393

12 *Ibidem*

13 VIII/3 13(4) pp. 4-5.

meno storico capace di chiarire che cosa della metafisica conduce al non senso.

Esso è il punto di svolta. È la fine del senso metafisico e la necessità di un senso non metafisico.

Per questo, per Nietzsche, la trasvalutazione *presuppone* il nichilismo. Non ci sarebbe infatti alcun bisogno di nuovi valori se non si stesse sperimentando il vuoto di senso che i valori tradizionali lasciano.

Ma la Trasvalutazione può realizzarsi solo se si rivolge al nichilismo. Sia perché è da esso che ha inizio, ma anche, e soprattutto, perché il nichilismo rivela la direzione da prendere.

Manca il senso, a questo ha condotto la metafisica. Occorre un senso, ma non lo si può avere ripercorrendo i sentieri della metafisica. In questa *direzione* che il nichilismo imprime alla storia sta l'indissolubile e specifico legame che esso ha con la tra svalutazione di tutti i valori.

Questa direzione, tolta la metafisica dalla quale non proviene più alcun senso, ha un punto di avvio. Essa, muove dal fatto che ormai "noi crediamo nel solo divenire anche nelle cose spirituali"<sup>14</sup>, essendo la realtà "assenza di fondamento"<sup>15</sup>.

Sono i fatti dunque che tracciano la strada da percorrere. Così, per Nietzsche, la direzione del nichilismo non si perde se "noi siamo in tutto e per tutto *storici*".

È la storicità, per Nietzsche, che porta oltre il senso della metafisica. "È questo il grande salto"<sup>16</sup> rispetto a tutta la filosofia occidentale. Essa è la direzione della tra svalutazione di tutti i valori fin qui considerati supremi.

5.

La metafisica ha prodotto un mondo senza senso, nel quale niente ha più valore. Il nichilismo è il fenomeno che nomina questa assenza di senso. Esso, a volte ritenuto la causa della perdita di senso e il nome da dare a una condizione di esistenza che non spera più in nulla, perché il nulla è la sua effettiva realtà, esso, al contrario, va visto come la conseguenza neces-

<sup>14</sup> VII/3 34(73) p. 121.

<sup>15</sup> V/2 p. 35.

<sup>16</sup> VII/3 34(73) p. 121.

saria delle valutazioni finora vigenti, una logica dei valori ritenuti supremi che si compie. Esso non segna la fine della storia, decretando che ormai, caduta la metafisica, è andata perduta ogni possibilità di senso. Al contrario esso è la premessa di una nuova condizione di esistenza, trasvalutata, almeno storicamente, perché orientata da un senso che non dipende, né deriva più da nessuno dei valori tradizionali.

Questa è la tesi di Nietzsche. Ed è la tesi che gli permette di vedere nel nichilismo l'inizio, reale e non teorico, di un *contromovimento* rispetto alla metafisica.

6.

Che cos'è la metafisica? Nietzsche risponde a questa domanda partendo dalla condizione umana e da quello che lui, data questa condizione, vede come il bisogno primario dell'uomo.

"Il vero *primum mobile*" scrive Nietzsche, "è l'incredulità per il divenire, la sfiducia nel divenire, il disprezzo per ogni divenire"<sup>17</sup>. *Primum mobile*, Nietzsche sposta sul piano fenomenico quanto l'intera tradizione filosofica occidentale ha rigorosamente assegnato al mondo sopra sensibile. E indica in uno stato d'animo e in un giudizio ciò che innanzitutto muove ogni rapporto con il reale, determinandone forme e modi. Incredulità, sfiducia, disprezzo verso un mondo sperimentato "falso, crudele, contraddittorio, corruttore, senza senso"<sup>18</sup>. Un mondo che, fin dalle origini, vede "il *male*" in "tre cose: il caso, l'incerto, l'improvviso"<sup>19</sup>.

La condizione dell'uomo è dunque, per Nietzsche, segnata da una insofferenza tale per tutto quanto diviene che viene vissuta come il *male*. Un male dell'esistenza, potremmo dire. È questo male, tuttavia, ciò che muove l'uomo, spingendolo costantemente a cercare soluzioni per sottrarsi da esso.

Combattere la condizione di esistenza, che il male determina, appare all'uomo una necessità. E ritiene di poter uscire vittorioso da questo combattimento solo se riesce a dare un senso a ciò che sembra non averne affatto.

<sup>17</sup> VIII/2 9(60) p. 25.

<sup>18</sup> VIII/2 11(415) p. 396.

<sup>19</sup> VIII/2 10(21) p.116.

Dare senso all'improvviso, al caso, all'incerto, questo appare a Nietzsche come il bisogno primario dell'uomo. Un bisogno che non può non essere appagato. E che l'uomo, vista la condizione nella quale versa, appaga nell'unico modo possibile, cioè rendendo il divenire logico, razionale, sistematico.

Trasformare il divenire, invivibile perché governato dalla incertezza e imprevedibilità, in una condizione nella quale regnano certezza e prevedibilità, questo appaga il bisogno. L'uomo ha la "logicizzazione, razionalizzazione, sistematizzazione come sussidi della vita"<sup>20</sup>. Attraverso loro l'uomo costruisce un mondo nel quale può vivere.

Un mondo calcolabile, reso sicuro e certo dal calcolo, «un mondo anticipato»<sup>21</sup>, nel senso che in esso il calcolo esclude ogni imprevisto, questo è il mondo al quale l'uomo tende, avendo di esso innanzitutto bisogno.

"Tutta la storia della cultura" scrive Nietzsche "rappresenta una diminuzione di quella *paura del caso, dell'incerto, dell'improvviso*". E "cultura significa appunto imparare a *calcolare*"<sup>22</sup>.

A questo punto, poiché dare senso al caso, significa costruire un mondo interamente improntato alla certezza, il bisogno primario dell'uomo si identifica nel bisogno di *essere* piuttosto che *divenire*.

Di conseguenza Nietzsche scrive "la vita è fondata sul presupposto del credere in qualcosa che perdura e che ritorna regolarmente", qualcosa "a cui è stato per così dire *conferito l'essere*"<sup>23</sup>. E aggiunge "la fede nell'«essere» è il fondamento di ogni scienza, come di ogni vita"<sup>24</sup>.

Sono queste, per Nietzsche, constatazioni basate sui fatti. Più esattamente sul fatto che l'uomo giudica invivibile la sua condizione di esistenza nel divenire.

A partire da questo fatto ciò che l'uomo cerca costantemente di fare è trasformare questa condizione. E ritiene di trasformarla dandogli il carattere del permanente, cioè dell'essere.

20 VIII/2 9(91) p.43.

21 *Ibidem*

22 VIII/2 10(21) p. 117.

23 VIII/2 9(91) p. 43.

24 VII/2 26(328) p. 215.

"La fede nell'«essere» è il fondamento di ogni scienza, come di ogni vita" attesta Nietzsche. Ma subito aggiunge che "con ciò non si è detto nulla sulla *legittimità* di questa fede". Il piano resta quello della "descrizione e constatazione dei fatti"<sup>25</sup>.

Sul piano dei fatti, sostituire qualcosa che permane a ciò che muta, sostituire il certo all'imprevedibile, è quanto l'uomo ritiene possa trasformare la sua condizione di assoluta precarietà in una casa nella quale vivere al sicuro. In questo senso è la sua fede, quella per la quale lavora. È ciò che muove tutta la sua cultura e la fa progredire.

Sul piano della descrizione, la cultura è calcolo. Essa è ciò che toglie imprevedibilità e insicurezza, rendendo il mondo sistematico, razionale, necessario, anticipabile. È la cultura, per Nietzsche, che trasforma la condizione di esistenza dell'uomo in un *essere*, cioè in qualcosa che, al contrario del divenire, *ha senso*. E può realizzare questo risultato perché, attraverso il calcolo, conferisce al mondo dell'uomo i soli caratteri della certezza.

## 7.

"*Imprimere* al divenire il carattere dell'essere"<sup>26</sup>. Questo è quello che la metafisica ha perseguito e realizzato. Ha costruito un mondo del permanente. Ha fatto dell'essere il senso dell'esistere. E tutto questo attraverso la logica. La metafisica è una logica che identifica il senso nella condizione di esistenza governata dalla certezza. Essa è l'*invenzione* dell'essere come senso e condizione per vivere.

Fin dal primo progetto della Trasvalutazione Nietzsche ha chiaro il legame tra logica e essere, così come la priorità della prima sul secondo.

Scriva infatti "prima della questione sull'«essere» dovrebbe essere decisa quella sul valore della logica"<sup>27</sup>. E a ciò è obbligato, dovendo stare alla descrizione e constatazione dei fatti.

Nietzsche non ha dubbi infatti sulla priorità della logica e sulla sua capacità di determinare una condizione di esistenza nella quale si

25 VII/2 26(328) p. 215.

26 VIII/1 7(54) p. 297.

27 VII/3 40(23) p. 326.

vive. Essa è la risposta storica al bisogno primario che l'uomo ha, data la sua condizione nel divenire.

La condizione è appurata. Il bisogno, che da essa deriva, è sottrarsi alla precarietà, avere certezza, vivere in un mondo sicuro.

La logica appaga questo bisogno trasformando, attraverso il calcolo e la razionalizzazione, un mondo estraneo in un mondo amico.

In ciò, Nietzsche lo ripete sempre, la logica assolve senz'altro la sua funzione di sussidio per la vita. Ma, anche questo sempre ripete, la logica è soltanto una utile *falsificazione*. Essa imprime nel divenire qualcosa che in esso non c'è. Inventa la certezza. E in questa invenzione, utile e necessaria per vivere, non c'è però alcuna verità.

Scrive Nietzsche in una sorta di prefazione alla *Volontà di potenza*, e riferendosi a *La nascita della tragedia*, una delle sue prime pubblicazioni, "la concezione del mondo in cui ci si imbatte sullo sfondo di questo libro è singolarmente fosca e spiacevole", "è falso, crudele, contraddittorio, corruttore, senza senso". Allora, constata "noi abbiamo bisogno della menzogna per vincere questa realtà, questa «verità», cioè per vivere... Che la menzogna sia necessaria per vivere, anche ciò fa parte di questo terribile e problematico carattere dell'esistenza..."<sup>28</sup>.

Mentire su che cosa è effettivamente la realtà così da poter vivere. Questo è il bisogno. E questo bisogno viene appagato dalla conoscenza.

"La conoscenza è, per sua essenza, qualcosa che pone, inventa, falsifica"<sup>29</sup> scrive Nietzsche. Essa "è la FALSIFICAZIONE con cui ciò che è eterogeneo e incalcolabile", perciò casuale, improvviso, imprevedibile, questo "viene reso uguale, simile e calcolabile"<sup>30</sup>. Un mondo estraneo e senza senso, quello del divenire, viene trasformato dalla conoscenza in un mondo sempre a disposizione, in ogni sua parte riconducibile a una ragione, perciò pieno di senso. Anche se questo significa, di fatto, violentare la realtà, che è tutt'altro. E violentarla con la menzogna, perché, nella realtà, il senso non c'è.

Ma, se si vuole vivere, non ci sono alternative, tanto che questa violenza può essere consi-

28 VIII/2 11(415) p. 396.

29 VII/2 26 (226) p. 190.

30 VII/3 34(252) p. 182.

derata una "utilità biologica", da ricondurre ad un "sistema della falsificazione per principio"<sup>31</sup>.

"La metafisica, la morale, la religione, la scienza" sono, così, al pari di ogni conoscenza del reale, solo "diverse forme di menzogna"<sup>32</sup>. E, il sistema della falsificazione per principio che loro rendono realtà, è la logica. "La logica" cioè "il tentativo di *comprendere*, o meglio di *rendere per noi formulabile, calcolabile, secondo uno schema di essere da noi posto, il mondo reale*"<sup>33</sup>. Essa è lo strumento attraverso il quale la vita, sistematizzata, diviene un *mondo anticipato*, cioè esattamente ciò di cui si ha bisogno per vivere. Diviene, in quanto calcolabile, un mondo prevedibile, certo, estraneo all'imprevisto e al caso, estraneo al non senso.

## 8.

Una logica per appagare il bisogno primario dell'uomo di dare un senso alla propria condizione di esistenza, posto che nessun senso trova già dato nella realtà. Questa per Nietzsche è la metafisica.

Il valore della metafisica, come il valore di ogni suo principio, iniziando dall'essere, questi dipendono dunque dal valore della logica.

"Prima della questione sull'«essere» dovrebbe essere decisa quella sul valore della logica"<sup>34</sup>. E il valore della logica è che essa "vale solo per *verità fittizie*, CHE SONO STATE DA NOI CREATE"<sup>35</sup>. Scrive Nietzsche, marcando anche graficamente la perentorietà della sua affermazione.

"La *fiducia* nella ragione e nelle sue categorie" infatti "cioè il *giudizio di valore della logica*, dimostrano solo la loro *utilità*, provata dall'esperienza, per la vita, non la loro «verità»". Semplicemente, "noi abbiamo proiettato" nel divenire "le nostre condizioni di conservazione come *predicati dell'essere* in generale". "Muovendo dalla necessità di essere stabili nella nostra fede" di avere un senso, e questo "per prosperare", "abbiamo fatto sì che il mondo

31 VIII/3 14(153) p. 125.

32 VIII/2 11(415) p. 396.

33 VIII/2 9(97) p. 48.

34 VII/3 40(23) p.326

35 VIII/2 9(97) p. 48.



«vero»» cioè il nostro «mondo anticipato», nel quale poter vivere, “non sia un mondo che muta e diviene, ma un mondo *che è*”<sup>36</sup>.

Il valore della metafisica, così come dell'essere, nel quale la metafisica ha raccolto il senso delle cose, non va così oltre il valore della logica. Al pari di quest'ultima essa è una *finzione* per vivere, il modo come, storicamente, almeno in occidente, è stata violentata la realtà con la menzogna.

9.

Nell'opera di descrizione e constatazione dei fatti, Nietzsche legge dunque la metafisica, sì come una scienza dell'essere, ma non come una scienza della verità. Essa, come ogni forma di conoscenza, sebbene forse di rango superiore per il peso storico che ha esercitato, è una logica, meglio ancora una logica calcolante, il cui obiettivo è sistematizzare il reale, rendendolo, sia utilizzabile e manipolabile per i nostri fini, dunque un mondo a nostra disposizione, sia estraneo al non senso, in quanto in ogni sua parte riconducibile alla ragione logica. Che la metafisica sia una logica calcolante significa che essa, per appagare il bisogno primario dell'uomo, mentre sostituisce essere a divenire, realizza questo facendo coincidere *essere* con *essere calcolabile*. Una esistenza, governata esclusivamente dalle forme e dai modi della prevedibilità e della certezza, questa è l'esistenza che la logica metafisica appronta per l'uomo così che possa vivere al sicuro.

Resta il fatto che “l'essere”, che si sostituisce al divenire, in nessun altro modo per Nietzsche va considerato che “come illusione”<sup>37</sup>. Esso è infatti una invenzione della logica. E un “*mondo fittizio*” va considerato il mondo che la logica produce, quello che la metafisica chiama il mondo delle essenze, delle sostanze, delle cose in sé. In generale il mondo che perdura. Questo resta il mondo inventato dalla logica per dare un senso a ciò che di per sé, il divenire, un senso non lo ha.

Se la vita è possibile solo grazie all'apparato di falsificazione che la logica rappresenta, ciò non cambia il fatto che la logica produce

36 VIII/2 9(38) p. 15.

37 VIII/1 7(54) p. 297.

solo verità fittizie. Con la logica “creiamo un mondo calcolabile”, “un mondo in cui *la nostra esistenza* sia resa possibile”<sup>38</sup>. In questo, e in nient'altro, sta il suo valore.

10.

Così, per Nietzsche è la realtà. E questa è la storia, almeno europea. L'una e l'altra mosse dal bisogno di senso e dalla prassi attraverso la quale questo bisogno è stato appagato. Una realtà fenomenica e una prassi calcolante. Da constatare come fatti e da descrivere sul piano dei fatti. L'una e l'altra riassumibili nella consapevolezza che «essere» significa sempre e soltanto poter avere una condizione di esistenza adatta per vivere, posto che, nel divenire, questa condizione non c'è già.

11.

La questione «essere» è una questione pratico-operativa. Così, secondo Nietzsche, stanno le cose. Ed è una questione che la logica ha ben risolto, almeno storicamente, attraverso l'invenzione dell'essere e della metafisica. “*Ciò che vive*” scrive infatti Nietzsche “è l'essere: al di fuori di esso non c'è nessun altro essere”<sup>39</sup>.

Ma su questa realtà, operativamente efficace, è intervenuto quello che Nietzsche definisce *il traviamiento della filosofia*. Esso, ha fatto di un utile strumento per la vita una fonte di estraniamento dalla vita stessa. Ha trasformato la metafisica, da garante del senso in produzione di non senso. La scienza occidentale dell'essere, causa il traviamiento della filosofia, è divenuta *nichilismo europeo*.

Che cosa accade della metafisica? Accade che, le falsificazioni della logica, prodotte per rendere abitabile il mondo dell'uomo, vengono scambiate per «criteri» di realtà e «misura delle cose». Cominciando dall'essere, tutto, da finzione, viene trasformato in verità. Una condizione per vivere viene trasformata nel «mondo vero».

Con ciò, tutto si capovolge. Lo strumento per vivere, l'essere, divenendo misura del re-

38 VIII/2 9(48) p. 20.

39 VIII/1 1(24) p. 9.

ale, costringe tutto l'accadere ad adeguarsi ai propri caratteri, giudicando irreali e inconsistenti tutto ciò che ad esso non riesce a conformarsi. E poiché il divenire nulla ha dei caratteri dell'essere, quanto più si consolida l'errore, che fa del mondo dell'essere il mondo vero, tanto più il mondo del divenire perde significato, divenendo senza valore. E questa perdita diviene irreversibile, poiché, tra essere e divenire, quando il primo non è più l'utile falsificazione per rendere vivibile il secondo, ma una realtà a sé stante, misura di ogni realtà, tra i due si instaura una antinomia insanabile.

L'essere, trasformato in mondo vero, non è più a servizio del divenire. Al contrario pretende che il divenire, se vuole avere senso e ragione, si adegui ad esso. Con il risultato che, quanto più, per così dire, l'essere è «vero», e «vale» come misura del reale e dell'irreale, tanto più il divenire sperimenta che essere è per lui una realtà estranea e irraggiungibile. Irraggiungibili diventano il senso e la ragione che essere rappresenta. Inevitabilmente, il mondo vero allontana il divenire, che, secondo i criteri dell'essere, si dimostra sempre più «irreale». Un mondo «apparente», privo di consistenza. E senza futuro, visto che la sua differenza dal «mondo vero» è insanabile.

Il risultato dell'errore è senza alternative. Per il divenire, il mondo vero, che lo qualifica sempre più come mondo falso, irreali, solo apparente, attua il contrario di quello che doveva essere il suo ruolo. Doveva dare valore al divenire, renderlo abitabile, conferire ad esso senso. In realtà lo svalorza, denigrandolo. Quel mondo, dunque, non serve ai suoi scopi. Non è la condizione per realizzare la quale è stato inventato.

L'essere doveva rendere vivibile il divenire. Trasformato, da strumento in misura, realizza sempre il risultato opposto. Attestandosi come realtà, come «mondo vero», dichiara «falso» ogni altro mondo, specie quello del divenire, che da esso si differenzia in modo radicale. Così, ogni volta che l'essere, conformemente al ruolo per il quale è stato inventato, attesta che solo in sé c'è vita, contemporaneamente sentenza che nel divenire c'è solo morte.

Per il divenire, che ha bisogno di utili falsificazioni per vivere, l'essere come «misura»,

come «verità», non ha alcun valore. Esso, invece che valorizzare, dando senso, svalorza. Per l'uomo, che nel divenire ha il suo «unico» «vero» «mondo» «reale», il traviamiento della filosofia è una seduzione che porta al nulla. Del mondo vero metafisico deve dunque sbarazzarsi.

12.

“Il traviamiento della filosofia è dovuto al fatto che,” scrive Nietzsche nei suoi ultimi appunti “invece di vedere nella logica e nelle categorie di ragione dei mezzi per accomodare il mondo a fini utilitari (e dunque «in linea di principio» per un'utile falsificazione), si è creduto di avere in loro il criterio della verità ovvero della realtà. Il «criterio della verità» era di fatto solo l'utilità biologica di un tale sistema della falsificazione per principio; e poiché una specie animale non conosce niente di più importante del conservarsi, era effettivamente lecito parlare qui di «verità». L'ingenuità è stata solo di prendere come misura delle cose, come criterio del «reale» e dell'«irreale» l'idiosincrasia antropocentrica; insomma di rendere assoluto qualcosa di condizionato. E guarda un po', ecco che il mondo si spaccò improvvisamente in un mondo vero e in un mondo «apparente»; e proprio il mondo, per abitare e stabilirsi nel quale l'uomo aveva inventato la ragione, proprio quello gli viene discreditato. Invece di utilizzare le forme come strumento per rendersi il mondo adoperabile e calcolabile, il pazzo acume dei filosofi è giunto a scorgere che in queste categorie è dato il concetto di quel mondo a cui l'altro mondo, quello in cui si vive, non corrisponde”<sup>40</sup>.

13.

Il pazzo acume dei filosofi è arrivato a scambiare i mezzi per criteri di valore. Ha creato due mondi tra loro inconciliabili. Ha discreditato il mondo nel quale l'uomo vive, giudicandolo pura e semplice apparenza. Ha reso falso tutto ciò che muta e si contraddice. Il mondo, che l'uomo voleva abitare stabilmente, quel mondo è stato tolto all'uomo, dichiarando che esso non era quella la sua «vera» casa. Proprio ciò che era

<sup>40</sup> VIII/3 14(153) p.125.

stato inventato per valutare il divenire, questo i filosofi hanno adoperato per svalutarlo e liberarsene. Hanno creato valori di fronte ai quali il mondo dell'uomo, con la sua precarietà e contraddittorietà, non aveva più alcun senso. Per essere sempre più aderenti e conformi al «mondo vero» hanno negato il «mondo apparente».

“É questo il più grande errore che si sia commesso, la vera e propria sciagura dell'errore sulla terra: si crede di avere nelle forme della ragione un criterio della realtà, mentre le si aveva per dominare la realtà, per *fraintendere* la realtà in modo avveduto...E guarda un po': ecco che il mondo divenne falso, e proprio a causa delle qualità *che ne costituiscono la realtà*, mutamento, divenire, pluralità, contrasto, contraddizione, guerra. E allora avvenne tutto il disastro: 1) come ci si libera del mondo falso, del mondo meramente apparente? (era quello reale, l'unico); 2) come possiamo diventare noi stessi in misura massima il contrario rispetto al carattere del mondo apparente? (Concetto dell'essere perfetto come opposto a ogni essere reale, o meglio come *contraddizione alla vita*...); 3) tutto l'orientamento dei valori andò verso la *denigrazione della vita*”<sup>41</sup>.

14.

L'espressione che Nietzsche adopera per spiegare ciò che accade con la metafisica occidentale è dunque corretta, all'interno del sistema dei bisogni ai quali fa riferimento. Trasformare una «finzione», la condizione di esistenza improntata alla certezza, nel «mondo vero». Fare della stessa finzione la «misura» della realtà. Di fronte a questa misura negare realtà al divenire, l'unico mondo reale per l'uomo. Tutto questo è effettivamente un *traviamento della filosofia*.

La filosofia si è smarrita, e, smarrendosi, si è corrotta. Questo è accaduto.

Origine dello smarrimento ancora e sempre una finzione, nella forma dell'ideale. Di per sé utile, nel mondo fenomenico dei bisogni, anzi necessario. Ma dannoso se non si sta al fatto che è solo una finzione per vivere. E lo si scambia per realtà.

<sup>41</sup> VIII/3 14(153) p. 126.

Questo è quanto è accaduto con il «mondo vero». Era una finzione inventata per vivere. Scambiata per realtà ha capovolto la realtà effettiva, imponendo ad essa una dimensione estranea, le antinomie, e una misura inapplicabile, essere.

Smarrendo la strada, la filosofia si è corrotta e ha corrotto la condizione di esistenza alla quale doveva dare senso.

L'ideale si è rivelato una seduzione che porta al nulla.

15.

Il nulla. Chiaramente il nulla rispetto a quanto i filosofi si erano aspettati come verità e realtà. Il nulla perché, denigrando la vita, alla quale doveva dare senso, il mondo vero non serve al suo scopo, almeno per l'uomo. É dunque, a questo punto, sempre per l'uomo, un mondo che non ha valore. Non appaga il suo bisogno di senso. Ma, cadendo il mondo vero, cade anche il mondo apparente. Così, della costruzione metafisica, in sé valida per vivere, ma corrotta dai filosofi, non resta nulla.

“Il «mondo vero»” scrive Nietzsche nel *Crepuscolo degli idoli* “un'idea, che non serve più a niente, nemmeno più vincolante – un'idea divenuta inutile e superflua, quindi un'idea confutata: eliminiamola! (Giorno chiaro; prima colazione; ritorno del *bon sens* e della serenità; Platone rosso di vergogna; baccano indiavolato di tutti gli spiriti liberi)”.

“Abbiamo tolto di mezzo il mondo vero” conclude “quale mondo ci è rimasto? Forse quello apparente?...Ma no! *Col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!* (Mezzogiorno; momento dell'ombra più corta; fine del lunghissimo errore; apogeo dell'umanità; INCIPIT ZARATHUSTRA)”<sup>42</sup>.

16.

Quando della metafisica non resta nulla. Quando si è riscontrato che “l'ideale è stato finora la vera forza calunniatrice del mondo e dell'uomo, il soffio velenoso sulla realtà, la

<sup>42</sup> VI/3 pp. 75-76.

grande *seduzione che porta al nulla*<sup>43</sup>. Quando accade questo è allora che si insedia il nichilismo come fenomeno rilevante.

Esso compare come la conseguenza del traviamiento della filosofia. Per questo, secondo Nietzsche, va correttamente definito come il *Nichilismo europeo*. Europeo perché è un fenomeno storicamente determinato. È quello che occupa il vuoto lasciato dalla metafisica. E lo occupa secondo il legame essenziale che ha con la metafisica stessa.

La metafisica è una logica della quale è stata corrotta la natura. Da sistema di finzioni per vivere è stata trasformata in sistema di verità. Come sistema di verità ha finito per negare la vita.

Il nichilismo è una logica che, deviata come misura del reale e dell'irreale, giunge alle proprie necessarie conseguenze. Esso è la logica che, non più adoperata come strumento per vivere, ma posta come criterio di realtà, toglie ogni valore alla vita e, così facendo, perde essa stessa ogni validità ed efficacia.

17.

Con l'esaurirsi della metafisica prende piede il nichilismo. Questo per Nietzsche è un fatto. È il fenomeno storico con il quale è necessario avere a che fare.

Ma, questo fenomeno, si presenta in due modi, tra loro diversi, assolutamente da non confondere.

C'è il nichilismo come stato psicologico, e il nichilismo come tensione verso nuovi bisogni.

Entrambi muovono dalla realtà che i valori tradizionali sono al loro crepuscolo.

Nel nichilismo come stato psicologico, l'uomo è interamente travolto dalla caduta del mondo dei valori. Non la supera in alcun modo. È chiuso nella convinzione che ormai tutto è senza speranza, senza futuro, senza senso.

Il nichilismo, più propriamente da definire come nichilismo europeo, non è lo stato psicologico di chi, senza futuro, si ripiega su sé stesso. Esso, al contrario, è un *movimento*, che dalla caduta dei valori fa emergere nuovi bisogni, ponendo poi le premesse per appararli.

43 VIII/2 11(118) p.265.

La differenza tra le due forme di nichilismo è dunque netta. E ciò che la instaura è la comprensione dei fatti.

Il nichilismo oltrepassa la forma di stato psicologico in presenza di due condizioni.

La prima è la comprensione essenziale che esso non è semplicemente un non senso dal quale l'uomo si lascia assalire e dominare quando non ha più un «mondo vero». E questo perché il non senso del nichilismo non nasce dall'uomo stesso, come reazione. È piuttosto la metafisica che produce il non senso con il quale l'uomo si ritrova a fare i conti. Il nichilismo non è uno stato psicologico perché non nasce dall'uomo. Esso è piuttosto la *conseguenza* della metafisica. Ed è la metafisica la realtà dalla quale nasce il non senso.

Del nichilismo, scrive Nietzsche, «il *credere nelle categorie di ragione* è la causa del nichilismo – abbiamo misurato il valore del mondo in base a categorie *che si riferiscono a un mondo puramente fittizio*»<sup>44</sup>. Nel nichilismo, conclude, «sono i nostri stessi valori precedenti, che traggono la loro ultima conclusione; perché il nichilismo è una logica pensata fino in fondo dei nostri grandi valori e ideali»<sup>45</sup>.

La seconda condizione è che, come conseguenza della metafisica, il nichilismo europeo, non solo non si ferma allo stadio di stato emotivo. Si afferma anche come *contromovimento* rispetto alla metafisica. Esso è il punto di arrivo dei valori tradizionali e il punto di partenza della *trasvalutazione di tutti i valori*.

Il nichilismo come *necessità, presupposto, origine della trasvalutazione di tutti i valori*. Questo, per Nietzsche, è il nichilismo europeo.

«*La volontà di potenza*. Tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori» - con questa formula si esprime un *contro movimento* quanto a principio e a compito: un movimento che in qualche futuro prenderà il posto di quel perfetto nichilismo; ma che lo *presuppone*, logicamente e psicologicamente, che in ogni modo può rivolgersi solo *a esso* e venire solo *da esso*»<sup>46</sup>.

44 VIII/2 11(99) p. 259.

45 VIII/2 11(411) p. 393.

46 VIII/2 11(411) p. 393.

18.

È facile, anzi necessario, considera Nietzsche, che il nichilismo subentri anche come *stato psicologico*.

Ciò accade “*in primo luogo*, quando abbiamo cercato in tutto l'accadere un «senso» che in esso non c'è, sicché alla fine a chi cerca viene a mancare il coraggio. Il nichilismo è allora l'acquistare coscienza del lungo *spreco* di forze, il tormento dell'«invano». Si è pensato di raggiungere qualcosa, per poi accorgersi che “col divenire non si mira a *nulla*, non si raggiunge *nulla*”. Di qui la delusione, come stato d'animo. Anche il sentirsi ingannati, avendo creduto che da qualche parte si poteva arrivare.

“Il nichilismo come stato psicologico subentra, *in secondo luogo*, quando si è postulata una *totalità*”, una “specie di unità” alla base dell'accadere, sotto di esso. E da questo fondamento si è fatto dipendere il valore delle cose e di sé stessi. Ma poi, riscontrando che “un siffatto universale *non c'è*”, si è perduta ogni fiducia in se stessi e nel proprio esistere, fino a convincersi che esso non vale.

C'è poi una terza forma di nichilismo psicologico. Essa subentra quando si è preso atto che non c'è alcun fondamento e che è inutile inseguire un fine che nel divenire non c'è. A questo punto può accadere che l'uomo, per scappare, si inventi un mondo oltre il divenire, da esso diverso, quale che sia. Ma la scappatoia è di breve durata. Presto l'uomo si accorge che essa risponde solo a un suo bisogno psicologico. Cade allora nell'ultima forma di nichilismo, governata dalla totale incredulità e dalla proibizione di credere in un qualunque mondo vero. “In questa posizione si ammette la realtà del divenire come *unica* realtà, ci si vieta ogni sorta di via traversa per giungere a mondi dietro i mondi e false divinità – ma *non si sopporta questo mondo che pure non si vuole negare*”<sup>47</sup>.

19.

La conclusione, che porta al nichilismo come stato psicologico, sembra senza vie di uscita. “Le categorie «fine», «unità», «essere», con cui avevamo introdotto un valore nel

47 VIII/2 11(99) pp. 256-258.

mondo, ne vengono da noi nuovamente *estratte* – e ora il mondo appare *privo di valore*”<sup>48</sup>. Che fare, se questo è il punto di arrivo? È normale che, stando così le cose, prevalga la conclusione che il mondo quale ci è toccato, è senza speranza. Perché stupirsi del senso dell'invano, del sentirsi ingannati, privi di valore, sfiduciati, insofferenti che dominano l'uomo quando si ritrova in un mondo da buttare. Tanto più che nei fatti egli non riesce a farlo, essendo l'unico mondo che ha.

“Il nichilismo come *stato psicologico* subentra di necessità”, quando cade la metafisica<sup>49</sup>.

Ma questo nichilismo, sebbene normale, è solo una forma, limitata e senza futuro, del fenomeno che secondo Nietzsche si afferma storicamente con il crepuscolo degli idoli. È uno stato psicologico, chiuso alla necessità di nuovi bisogni, ripiegato su sé stesso.

20.

*Il nichilismo europeo*. È chiaro ormai perché Nietzsche fa coincidere il movimento del nichilismo con il piano de «La Volontà di potenza», e del corrispondente «Tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori».

Il punto di partenza, il “Libro primo”, è “*Il nichilismo*”. Il nichilismo “come conseguenza dei valori finora ritenuti supremi”. Il non senso quando, avendo voluto costruire il mondo dell'essere, si approda al fatto che “l'«essere» *manca*. Ciò che «diviene», il «fenomenale» è l'unica specie di essere”<sup>50</sup>. Un non senso causato dal traviamiento della filosofia, non dal nichilismo, che di questo traviamiento è la conseguenza.

Segue, “Libro secondo”, la “*critica dei valori finora ritenuti supremi*”. Cioè la critica del fatto che la filosofia ha scambiato i mezzi per criteri di verità e di realtà. In questo modo essa, mentre affermava il «mondo vero», negava il «mondo apparente». In generale, mentre affermava l'essere, negava il divenire.

“Il libro terzo: *L'autosuperamento del nichilismo*”. È il libro decisivo, quello che dà a tutto il

48 VIII/2 11(99) p. 258.  
49 VIII/2 11(99) p. 256.  
50 VIII/1 7(1) p. 239.

piano la sua direzione. È l'inizio del contromovimento, cioè della trasvalutazione di tutti i valori. Si attua perseguendo il "tentativo di affermare tutto quanto è stato finora negato"<sup>51</sup>. Lo realizza identificando "il grande salto", rispetto al passato, nell'essere "in tutto e per tutto storici"<sup>52</sup>. E l'essere pienamente storici nel vivere "la storia come il grande istituto sperimentale"<sup>53</sup>.

21.

"DARE UN SENSO" scrive Nietzsche con lettere maiuscole "questo compito *resta* assolutamente da assolvere, posto che *nessun senso vi sia già*"<sup>54</sup>. Il vuoto di senso lasciato dalla metafisica pone inderogabile il bisogno di senso. E il nichilismo è innanzitutto l'urgenza di appagare questo bisogno.

Siamo nel campo delle finzioni regolative di condizioni di esistenza, su questo non ci sono dubbi. Ma anche le finzioni hanno le loro regole, come anche la filosofia occidentale ha dovuto alla fine convincersi.

Regole. Esse sono contenute nella affermazione "L'«essere» *manca*". Ciò che «diviene», il «fenomenale», come Nietzsche lo definisce, questa "è l'unica specie di essere"<sup>55</sup>.

L'essere manca, dunque il senso non può venire da un mondo «altro» rispetto al divenire. Non si può ricadere nell'errore della filosofia.

Il fenomenale è l'unica specie di essere, il senso è relativo al campo fenomenico, cioè ai fatti. E i fatti con i quali ci troviamo ad avere a che fare sono sempre e comunque, per noi, fatti storici.

Il nichilismo è l'urgenza di dare un senso al mondo storico, alla vita effettiva, con tutte le sue contraddizioni, precarietà, imprevedibilità e paure, che l'errore della filosofia ha lasciato senza senso. La metafisica ha tolto il mondo all'uomo, almeno quel mondo che per l'uomo è il suo unico reale mondo. Il bisogno primario che l'uomo ha è che a lui venga restituito il suo proprio mondo e venga reso abitabile.

51 VIII/2 9(164) p. 84.

52 VII/3 34(73) p. 121.

53 VII/2 26(90) p. 157.

54 VIII/2 9(48) p. 20.

55 VIII/1 7(1) p. 239.

"Tutto quanto l'uomo ha preso da se stesso e messo *dentro* il mondo esterno" scrive Nietzsche "è diventato per lui sempre più *estraneo*"<sup>56</sup>. "Il mio compito" dichiara allora, è "farmi restituire, come *proprietà e prodotto dell'uomo*"<sup>57</sup>, tutto quanto l'uomo ha inventato per poi vedersi estraniato dalla sua stessa creazione.

Riappropriarsi della finzione come ipotesi regolativa per vivere e riappropriarsi della propria storia, questo è il bisogno che il nichilismo rende urgente e del quale deve impostare l'appagamento.

Qui, per Nietzsche, avviene la svolta. Qui il nichilismo diviene contromovimento e trasvalutazione di tutti i valori.

Scrive Nietzsche, a proposito del suo stare sempre alla descrizione e constatazione dei fatti, così che non ci siano dubbi sul fatto che ciò a cui tende è restituire all'uomo il mondo e la storia dei quali è stato diseredato. "Esattamente lo stesso svolgimento" annota "ma una interpretazione superiore dello svolgimento"<sup>58</sup>. E apertamente dichiara che non ha alcuna intenzione di liquidare come sbagliato il mondo esistente<sup>59</sup>, cominciando tutto d'accapo<sup>60</sup>.

Dare un senso, posto che nessun senso c'è già. La strada da seguire è quella segnata dal «Libro terzo» del «piano». Esso dice: Tentativo di affermare tutto quanto è stato finora negato. Si tratta dunque, come annota Nietzsche, di avere a che fare esattamente con «lo stesso movimento». Cioè la stessa storia, lo stesso divenire, gli stessi fatti che l'errore della filosofia ha reso un mondo estraneo all'uomo. Ma avendo una «interpretazione superiore del movimento stesso». E questo significa affermando, cioè liberando dalla negazione, tutto quanto la metafisica, con i suoi valori e il mondo dell'essere, ha finora negato.

La direzione che Nietzsche indica, per questa «interpretazione superiore», è espressa dalla proposizione "noi crediamo al solo divenire anche nelle cose spirituali, noi siamo in

56 V/2 12 (208) p. 419.

57 V/2 12(200) p. 418.

58 VIII/1 1(119) p. 30.

59 VII/2 25(438) p. 114.

60 VII/2 25(457) p. 120.

tutto e per tutto storici. È questo il grande salto”<sup>61</sup>. La storicità come salto oltre tutti i valori tradizionali, come tra svalutazione. Affermando ciò che la metafisica ha negato.

La metafisica, facendo della logica la misura del reale, ha negato che la finzione, l'illusione potessero essere la realtà. Essa ha negato che la finzione fosse una ipotesi regolativa di condizioni di esistenza. Non ha accettato che si potesse vivere di ipotesi. Per questo si è rivolta a un ideale.

Ma se noi crediamo al solo divenire, avendo appurato che il fenomenico è l'unica specie di essere, allora, per Nietzsche, non ci sono alternative. Tutta la storia va riletta come la successione di ipotesi regolative per vivere. E tutta la storia va progettata per ipotesi.

Il contromovimento, che realizza la trasvalutazione, coincide con la scoperta della storia come “il grande istituto sperimentale”<sup>62</sup>. Ed è questa storia, vissuta come esperimento, che ha bisogno del nichilismo, senza il quale l'errore della filosofia resta dominante. Essa, dunque, ne ha necessità. E anche lo presuppone. Ad esso inoltre sempre si rivolge, perché la storia, alla quale conferisce il senso dell'esperimento, è la stessa identica storia che, attraverso il nichilismo, si dimostra privata di senso dalla metafisica e bisognosa di avere un senso ancorato al solo divenire.

*Adriano Ballarini insegna Filosofia del diritto e Teoria generale del diritto presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli studi di Macerata. Tra i suoi scritti più recenti: Sicurezza e singolarità in AAVV Prometeo. Studi sulla uguaglianza, la democrazia, la laicità dello stato Torino 2015; L'ego e il singolo materiale esistente in AAVV Costituzione morale diritto Torino 2014; Hypotheses non fingo. Studi di diritto positivo Torino 2013; Ermeneutica della fattualità e costituzionalismo in AAVV Diritto, interessi, ermeneutica Torino 2012; Trasvalutazione dei valori e ontologia giuridica in Nietzsche in Prospettive di filosofia del diritto del nostro tempo Torino 2010*

[adriano.ballarini@unimc.it](mailto:adriano.ballarini@unimc.it)

<sup>61</sup> VII/3 34(73) p. 121.

<sup>62</sup> VII/2 26(90) p. 157.

# Tre letture del principio di laicità. Il principio di laicità come principio metodologico, pluralistico ed interpretativo

Michele Fabio Tenuta

## ABSTRACT

Il contributo trae l'abbrivio dall'intervento svolto dall'autore in occasione del Convegno di studi "Il principio di laicità", tenutosi presso l'Università degli Studi di Macerata in data 5 e 6 febbraio 2013. Sbozzata una minimale cornice storico-giuridica del principio di laicità, si additano tre possibili svolgimenti di esso come: 1. principio metodologico, 2. declinazione del principio del pluralismo ordinamentale e 3. principio di interpretazione del diritto. Sotto il primo sembiante, la laicità viene letta come neutralità metafisico-religiosa della scienza giuridica; sotto il secondo, si indagano la co-originarietà e co-sovrantà degli ordinamenti ecclesiastico e statale; sotto il terzo, infine, si mette capo ad una tecnica interpretativa laicamente orientata.

The article takes the cue from the paper presented by the author on the occasion of the Study Conference entitled "The Principle of Laicity", held at the University of Macerata on February 5 and 6 2013. After outlining a minimal historical and legal framework of the Principle of Laicity, the author indicates three possible developments of it as: 1. methodological principle, 2. specification of the principle of pluralism of the legal systems and 3. principle of legal interpretation. As to

## PROEMIO:

GENESI STORICA ED ASCENDENZE LIBERALI  
DELLA LAICITÀ STATUALE

Storicamente la laicità si attesta come principio di mutua autonomia tra religione e politica sulla scorta dell'assunto – espresso da Locke nella

1. Laicity is read as metaphysical-religious neutrality of legal science; in relation to 2. the author deals with the subjects of co-originality (co-originarietà) and co-sovereignty of the ecclesiastical legal system and of the state legal system; as regards 3., finally, a laically oriented interpretative technique is presented.

## PAROLE CHIAVE

DIRITTO; LAICITÀ; LAICISMO;  
LEGALITÀ COSTITUZIONALE; INTERPRETAZIONE;  
PLURALISMO; LIBERALISMO; TOLLERANZA;  
DEMOCRAZIA; METODOLOGIA DELLA SCIENZA  
GIURIDICA; SANTI ROMANO; NORBERTO BOBBIO;  
STATO; CHIESA.

## KEY WORDS

LAW; SECULARISM; LAICISM;  
CONSTITUTIONAL LEGALITY; INTERPRETATION;  
PLURALISM; LIBERALISM; TOLERANCE;  
DEMOCRACY; METHODOLOGY OF LEGAL SCIENCE;  
SANTI ROMANO; NORBERTO BOBBIO;  
STATE; CHURCH.

*Epistola de Tolerantia* (1689) - che "lo Stato nulla possa in materia puramente spirituale, e la chiesa nulla in materia temporale"<sup>1</sup>. Il processo di secolarizzazione, implicato dallo sviluppo dello Stato moderno, ha accreditato il canone

<sup>1</sup>Cfr. V. Zanone, *Laicismo*, voce in N. Bobbio-N. Matteucci-G. Pasquino, *Il dizionario di politica*, Torino, 2008, p. 497.



della laicità dello Stato, con ciò intendendosi – in teoria costituzionale – “la neutralità dello Stato rispetto alla questione della ‘verità religiosa’, la [appena richiamata] separazione tra la sfera della politica e quella della religione, e, quindi il riconoscimento della libertà di religione come fondamentale diritto dei cittadini, con la conseguente apertura verso un sistema di pluralismo e ampia tolleranza”<sup>2</sup>.

Ma già antecedentemente al debutto dello Stato moderno sul proscenio storico, la *Weltanschauung* rinascimentale, posponendo la “speculazione teologica” alle “scienze naturali ed alle attività terrene”, diede corso sin dal Seicento ad uno iato tra politica e religione, culminato nel secolo XVIII nello sviluppo di una “mentalità laica” postulante “il primato della ragione sul mistero”<sup>3</sup>.

In particolare, intendendosi – con Norberto Bobbio – per teoria politica liberalistica quella fatrice “dello stato che governi il meno possibile o [...] dello stato minimo”, sarà proprio la propugnazione liberale della “teoria dei limiti del potere dello stato” la quale, precludendo, tanto il mero “intervento nella sfera economica”, quanto quello nella “sfera spirituale o etico-religiosa”, determinerà lo “stato laico”, ovvero sia lo “stato che non s’identifica con una determinata confessione religiosa né con una determinata concezione filosofico-politica”, mostrandosi, dunque “agnostico in materia religiosa e filosofica”<sup>4</sup>.

Delineando due direttrici di formazione e sviluppo dello Stato liberale e ravvisandole nella “emancipazione del potere politico dal potere religioso (stato laico)” e del “potere economico dal potere politico (stato del libero mercato)”, Bobbio scorge nella laicità statuale e nello Stato laico l’infettibile implicazione del liberalismo statuale e dello Stato liberale: “lo stato liberale è anche uno stato laico”<sup>5</sup>. Del resto, volgendo il liberalismo statuale a “costituzionalizzare” e fissare “la linea di demarcazione fra lo stato e il non-stato”, con quest’ultimo de-

notando la “società religiosa” e quella “civile”<sup>6</sup>, la laicizzazione dell’istituzione statuale ne costituisce fisiologica e naturale missione.

In epoca susseguente, giunta a piena maturazione la dottrina dello Stato, per dirla con il filosofo torinese, aggalla nel XX secolo la visione della c.d. “democrazia integrale”, ovvero sia di una democrazia “non soltanto formale ma anche sostanziale, non soltanto strumentale ma anche finalistica, non soltanto come metodo ma anche come insieme di principi ispiratori inderogabili”, di una democrazia che conosce l’innesto “nella prima parte della costituzione dei diritti sociali, oltre quelli personali, civili e politici, già riconosciuti nelle costituzioni liberali”<sup>7</sup>. Orbene, “elemento essenziale della democrazia integrale è sempre stata” – avverte Bobbio – “una concezione laica della politica”, per tale non intendendosi una “politica antireligiosa o irreligiosa o addirittura atea”, ma, al contrario, una “politica antiteologica e anti-ideologica”<sup>8</sup>.

Sbozzata sobriamente una cornice storico-giuridica della laicità, accedendo ora ad una considerazione teorico-generale del diritto, il principio di laicità è plurivoco e suscettibile di plurimi svolgimenti e letture. Tra esse se ne additano tre meritevoli di peculiare riguardo, le quali consentono di visualizzare detto principio come:

1. principio metodologico;
2. declinazione del principio del pluralismo ordinamentale;
3. principio di interpretazione del diritto.

IL PRINCIPIO DI LAICITÀ  
COME PRINCIPIO METODOLOGICO:  
LA NEUTRALITÀ METAFISICO-RELIGIOSA  
DELLA SCIENZA GIURIDICA

La visione moderna della scienza – insegna va Bobbio in un notissimo saggio del 1950 –

6 Ivi, p. 124.

7 N. Bobbio, *Tra due repubbliche. Alle origini della democrazia italiana*, Roma 1996, p. 110. Le nozioni di democrazia formale e sostanziale sono sunteggiate nel mio saggio *L’interpretazione giuridica nello Stato costituzionale democratico*, in A. Ballarini (a cura di), *Prometeo. Studi sulla uguaglianza, la democrazia, la laicità dello Stato*, Torino, 2015, p. 263 sgg.

8 N. Bobbio, *Tra due repubbliche*, cit., p. 111.

2 R. Bin-G. Pitruzzella, *Diritto costituzionale*, Torino, 2009, p. 85.

3 I virgolettati sono estratti da V. Zanone, *op. cit.*, p. 496.

4 N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Torino, 1995 (terza edizione), pp. 123-124.

5 Ivi, pp. 124-125.

non implica affatto che essa riposi su “proposizioni incondizionatamente vere nel senso che riproducano [...] una verità, ideale o di fatto, presupposta”, sibbene su “proposizioni rigorose”<sup>9</sup>. La modernità realizza il trapasso dal canone scientifico della verità a quello del rigore. Il rigore viene, a ben vedere, ancorato dal filosofo torinese al linguaggio cosicché “un linguaggio si dice rigoroso: a) quando tutte le parole delle proposizioni primitive del sistema sono definite, ossia quando sono stabilite tutte le regole del loro uso, e non vengono mai usate se non rispettando tali regole; b) quando sono stabilite le regole in base alle quali dalle proposizioni primitive si possono ricavare le proposizioni derivate”<sup>10</sup>. Compendiando: in tanto un discorso può predicarsi rigoroso, e dunque scientifico, in quanto siano “perfettamente date le regole di formazione delle proposizioni iniziali e le regole di trasformazione onde si passa dalle proposizioni iniziali a quelle successive”<sup>11</sup>.

Il rigore, indi, prende il luogo dell’antica verità. Basti tale passaggio a prefigurare l’urto tra la metodologia di indagine e cognizione delle scienze, volta alla rassegna fenomenologica dei fatti, ed il modo della conoscenza proprio delle ideologie e delle religioni, assumentesi una *veritas* trascendente ovvero ontologie metafisiche o *dottrine filosofiche dell’essere*<sup>12</sup>.

9 N. Bobbio, *Scienza del diritto e analisi del linguaggio*, in “Rivista trimestrale di diritto e procedura civile”, 1950, pp. 342-367, ora in ID., *Saggi sulla scienza giuridica*, Torino, 2011, pp. 11-12.

10 Ivi, p. 12.

11 *Ibidem*.

12 Così sunteggiabile è la *dottrina classica dell’essere o del fondamento*, tipica della conoscenza ideologica e religiosa: “La dottrina dell’essere, impostasi nel tempo, dapprima come scienza della *physis*, poi, come metafisica, infine, come ontologia, è stata costruita sulla base di una domanda, e della risposta ad essa [...] La dottrina dell’essere si costruisce su una premessa, comunque ritenuta valida [...] La premessa è che *essere* non è un semplice fatto [...] esso si dimostra invece come qualcosa di strutturalmente mancante, perché mai “è” semplicemente, ma sempre piuttosto ha bisogno, per essere, di qualcosa che lo sostenga [...] Parlare dell’essere, significa dunque, innanzitutto, parlare del suo fondamento [...] La dottrina dell’essere, impostata così come descritto, sposta e concentra ogni suo interesse sul principio del fondamento [...] Celato nel fondamento si trova dunque il senso dell’essere

Il principio di laicità, sotto tale riguardo metodologico, appunto, si atteggia a *principio di conduzione antimetafisica della ricerca scientifica*. Venendo alla latitudine schiettamente giuridica della problematica, posto che la materia di indagine e cognizione della scienza del diritto in particolare è data dal materiale normativo scaturente dalle fonti del diritto vigenti, non vi trovano spazio e legittimazione fonti estranee, *aliunde* originate. Le prime fonti (quelle giuridiche) si lasciano racchiudere nel *genus* dei fatti, della fatticità; i saperi delle confessioni religiose, al contrario, poggiano perlopiù su idee trascendenti e dogmi di fede.

Del resto l’acquisizione di un *indirizzo antimetafisico* di metodologia giuridica nella c.d. *Methodenstreit* (battaglia dei metodi) si attesta già a far tempo dal secolo XIX<sup>13</sup>.

In tale luce, declinando come metodologia la laicità, essa diviene visualizzabile come “metodo inteso alla smascheramento di tutte le ideologie”<sup>14</sup> annota un filosofo liberale italiano. L’indole metodologica, anti-ideologica ed anti-metafisica del principio di laicità (e vieppiù del laicismo) affiora tersamente nella pagine di Guido Calogero, allorché egli registra come tale principio autorizzi e legittimi la coesistenza di difformi, eterogenee e conflittuali filosofie ed ideologie in forza del principio “non pretendere di possedere la verità più di quanto ogni altro possa pretendere di possederla”<sup>15</sup>.

[...] Il principio del fondamento è, così, quello, in forza del quale niente è senza ragione, e tutto ha senso”, A. Ballarini, *Hypotheses non fingo. Studi di diritto positivo*, Torino, 2013, pp. 93-94.

13 Cfr. N. Bobbio, *Metodo*, in “Novissimo digesto italiano”, Torino, vol. X, 1964, ora in ID., *Saggi sulla scienza giuridica*, cit., p. 82. Cfr. altresì L. Bagolini, *La scelta del metodo nella giurisprudenza*, in “Riv. Trim. Dir. e Proc. Civ.”, 1957, XI, pp. 1055-1066.

14 V. Zanone, *op.cit.*, p. 496.

15 G. Calogero, *Filosofia del dialogo*, Milano, 1962, p. 283. La tolleranza viene bobbianamente letta come “metodo della persuasione rispetto quello della forza o della coazione. Dietro alla tolleranza intesa in questo modo c’è non più soltanto la sopportazione passiva e rassegnata dell’errore, ma c’è già un atteggiamento attivo di fiducia nella ragione o nella ragionevolezza dell’altro, Una concezione dell’uomo non solo capace unicamente di inseguire i propri interessi, ma anche di

La laicità si mostra, dunque, oltreché come *neutralità* verso la religione e, più latamente, la metafisica, come misura di temperanza, mitezza, quale punto di convergenza tra il *principio del pluralismo inclusivistico* ed il *valore della tolleranza*. Al medesimo esito argomentativo si perverrà nelle altre letture della laicità statale che ci si appresta a dare.

IL PRINCIPIO DI LAICITÀ  
COME DECLINAZIONE DEL PRINCIPIO  
DEL PLURALISMO ORDINAMENTALE:  
IL PLURALISMO TOLLERANTE

Oltre ad esibire il suo profilo di neutralità in punto di religione e metafisica, il principio in discorso si riverbera sul segmento della sovranità statale come sviluppo e *posterius* della tesi del pluralismo degli ordinamenti giuridici, la quale si lega al nome del giuspubblicista siculo Santi Romano<sup>16</sup>.

La precipua implicazione della laicità dello Stato è la considerazione dell'istituzione-ordinamento statale, da un canto, e dell'istituzione-ordinamento della Chiesa, dall'altro, come entità giuridiche contrassegnate da *separatezza, autonomia, non derivazione* (o *originarietà*). Atteso che nel precitato giurista istituzionalista, in tanto un ordinamento (o istituzione) può dirsi sovrano in quanto sia originario, ovverosia in quanto non ripeta la propria legittimazione esistenziale da un altro ordinamento (o istituzione), e posta, dunque, la *co-originarietà*<sup>17</sup> degli *ordinamenti statale ed ecclesiastico*, può asserir-

considerare il proprio interesse alla luce dell'interesse di tutti, e il rifiuto consapevole della violenza come unico mezzo per ottenere il trionfo delle proprie idee", N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Torino, 1997, p. 235. L'Autore da ultimo citato appone al principio di tolleranza due corollari, consistenti nel rispetto della verità altrui e nella rinuncia a credere di possedere la verità assoluta, ed un limite: "la tolleranza deve essere estesa a tutti tranne a coloro che negano il principio di tolleranza, o più brevemente e tutti debbono essere tollerati tranne gli intolleranti", *ivi*, p. 243.

16 Cfr. S. Romano, *L'ordinamento giuridico*, Firenze, 1946.

17 La co-originarietà degli ordinamenti giuridici viene diffusamente tematizzata nel mio *Le sovranità ordinamentali. Una teoria a partire da Santi Romano e dalla scienza giuridica del novecento*, Roma 2013, p. 103 sgg.

si – senza tema di smentita, almeno secondo la visione romaniana – che il principio di laicità, che presiede ai rapporti inter-ordinamentali Stato-Chiesa, si atteggi altresì a principio di co-originarietà e co-sovranià degli ordinamenti.

L'art. 7 della carta costituzionale, del resto, inalveato dalla giurisprudenza costituzionale nei "principi supremi dell'ordinamento costituzionale dello Stato"<sup>18</sup>, aderisce potentemente alle teorie romaniane in tema di ordinamenti plurali e sovrani, sancendo che i due ordinamenti in esame sono "ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani"<sup>19</sup>. La giurisprudenza della Corte Costituzionale specifica la vocazione pluralistica della norma in commento in chiave confessionale e culturale, oltreché ordinamentale: "il principio di laicità, quale emerge dagli artt. 2, 3, 7, 8, 19 e 20 della Costituzione, implica non indifferenza dello Stato dinanzi alle religioni ma garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione, in regime di pluralismo confessionale e culturale"<sup>20</sup>.

Ma il principio pluralistico fa il paio col valore della tolleranza anche sotto questo angolo visuale: Stato e Chiesa sono ordinamenti altri l'uno dall'altra, ciascuno provvisto di propria sovranità, esplicantesi con diversi raggi di azione, cioè a dire investendo differenti soggetti e fattispecie, ma essi esprimono mutua tolleranza nei riguardi del dispiegarsi delle reciproche potestà sovrane.

L'esercizio del valore tolleranza diviene – un po' come per Kelsen<sup>21</sup> – non già il segno di una visione di relativismo etico o valoriale (non è questo – come noto – l'intendimento del costi-

18 In tali termini, *ex multis*, si pongono le sentenze nn. 30/1971, 203/1989, 13/1991, 195/1993, 149/1995, 334/1996, 508/2000, 329/2001 della Corte Costituzionale. È appena il caso di rammentare che i c.d. principi supremi della costituzione sono caratterizzanti l'ordinamento repubblicano-costituzionale ed, in quanto tali, insuscettibili di revisione costituzionale ex art. 139 cost., costituendo limiti impliciti ad essa.

19 Sul punto cfr. M.F. Tenuta, *Le sovranità ordinamentali*, cit., nonché P. Biscaretti Di Ruffia, *Il diritto costituzionale*, in ID. (a cura di), *Le dottrine giuridiche di oggi e l'insegnamento di Santi Romano*, Milano, 1977, p. 104 e passim.

20 Corte Costituzionale, sent. n. 203 del 1989.

21 A tal riguardo cfr. F. Riccobono, *La dottrina pura del diritto di Hans Kelsen*, in AA.VV. (a cura di), *Prospettive di filosofia del diritto del nostro tempo*, Torino 2010, p. 241.

tuate), sibbene *condicio (facti) sine qua non* del modo di essere plurale (separato ed autonomo) degli ordini giuridici di cui si tratta. Talché la tolleranza è condizione della pluralità, la laicità è *pluralismo tollerante*.

Non può aversi laicità senza pluralità, non può darsi – *de facto* - pluralità in assenza di tolleranza. La tolleranza, siccome preordinata alla pace, costituisce condizione di fatto e di possibilità del dispiegarsi del pluralismo, in concordanza con una visione positivista del diritto. Ciò, annota Kelsen a riguardo, “nell’ambito di un ordinamento giuridico positivo che, proibendo qualsiasi ricorso alla violenza, garantisce la pace tra coloro che sono soggetti alla legge, senza limitare, però, l’esternamento pacifico delle loro opinioni”<sup>22</sup>.

Tanto più ci si avvede di ciò allorché si passa a considerare la *vis expansiva* dei fondamenti metafisici ed ontologici eretti dalle confessioni e dai credi religiosi, destinata *motu proprio* a collidere con i fondamenti assunti da antagonistiche confessioni religiose. Del resto, registrava Locke nel precitato scritto: “ogni chiesa è ortodossa per sé stessa ed erronea o eretica per gli altri”<sup>23</sup>.

#### IL PRINCIPIO DI LAICITÀ COME PRINCIPIO DI INTERPRETAZIONE GIURIDICA: L’INTERPRETAZIONE LAICAMENTE ORIENTATA

Tra le tecniche interpretative invalse nel diritto contemporaneo<sup>24</sup>, v’è – quale *species* del *genus* dell’interpretazione sistematica – la c.d. *interpretazione adeguatrice*. Essa mira alla prevenzione di antinomie tra norme di differente

22 H. Kelsen, *Was ist Gerechtigkeit?*, (1953), tr. it, *Che cos’è la giustizia?*, in ID., *I fondamenti della democrazia ed altri saggi*, Bologna, 1970, p. 428.

23 J. Locke, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, Torino, 1961, p. 123.

24 Vasti orizzonti di trattazione delle tematica ermeneutica dischiude la trilogia di M. Cossutta, *Interpretazione ed esperienza giuridica. Sulle declinazioni dell’interpretazione giuridica. A partire dall’uso alternativo del diritto*, Trieste, 2011, ID., *Interpretazione ed esperienza giuridica. Sulla critica della concezione meccanicistica dell’attività interpretativa*, Trieste, 2011 e ID., *Interpretazione ed esperienza giuridica. Sull’interpretazione creativa nella società pluralista*, Trieste 2012.

grado gerarchico e, per l’effetto, di declaratorie di illegittimità costituzionale. Allorché occorre adeguare ad una norma di rango costituzionale una norma ad essa sottordinata, l’interpretazione adeguatrice si specifica paradigmaticamente come *interpretazione costituzionalmente orientata*<sup>25</sup>. Dalla disposizione D si ricaveranno unicamente quella o quelle norme  $N_1, N_2, N_n$ , conformi a precetti o principi costituzionali. Ciò altresì in forza del *principio di legalità costituzionale*, giusta il quale il vertice del sistema delle fonti (la carta costituzionale) spiega un’efficacia informatrice su tutte le fonti subordinate ad esso, attesi i criteri di validità formale e materiale regolanti le norme giuridiche.

Astraendo da questioni di legittimità teorica e giuridica relative al ricorso alla tecnica in oggetto<sup>26</sup>, l’estrazione di sole norme dal contenuto consentaneo a quello ricavabile dal dettato costituzionale, stante il connotato etico-valoriale dei principi costituzionali (la loro c.d. “eccedenza di contenuto deontologico”<sup>27</sup>), tra i quali fa spicco quello di laicità, è il riflesso dall’operatività del detto principio di legalità costituzionale.

L’adeguamento di norme primarie a norme costituzionali non può lasciare in ombra il *principio di laicità* (accolto in sede costituzionale come “laicità positiva”<sup>28</sup> secondo l’avviso del Giudice delle leggi), che si pone quale possibile chiave di lettura ed interpretazione dell’intero ordinamento giuridico dello Stato.

È da preavvertire che la visione del principio di laicità espressa dalla Corte costituzionale è avversa a quella bobbiana dianzi riportata: per il giudice costituzionale il principio di laicità “implica non indifferenza dello Stato dinanzi

25 Cfr. R. Guastini, *L’interpretazione dei documenti normativi*, Milano, 2004, p. 173 sgg. Cfr. altresì G. Zagrebelsky, *Manuale di diritto costituzionale*, Torino, 1991, p. 75 e *passim* e P.-A. Cotè, *Interpretation des lois*, Montreal 1999 (terza edizione), p. 388 e *passim*.

26 Sia concesso, a tal proposito, di rinviare al mio *Diritto incerto. Linee di tendenza del costituzionalismo contemporaneo: “spostamento di potere” ed “effetto di indeterminazione”*, in A. Ballarín (a cura di), *Diritto interessi ermeneutica*, Torino, 2012, pp. 155-169.

27 E. Betti, *Teoria generale dell’interpretazione*, Milano, 1990, p. 849.

28 Cfr. sent. della Corte Costituzionale n. 203/1989.

alle religioni ma garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione in regime di pluralismo confessionale e culturale”<sup>29</sup>.

Interpretare con il metodo adeguato una disposizione di legge appartenente all’ordinamento giuridico italiano che involga *quaestiones facti* o *juris* pertinenti al tema della laicità, postula che ci si misuri sull’esatta dimensione ontologica e definitoria del principio in esame.

I due denotati semantici del principio laicistico offerti dal filosofo torinese e dal giudice delle leggi possono non venire in urto agli effetti dell’interpretazione costituzionalmente orientata, la quale, allorché tange la laicità statutale, può ulteriormente specificarsi come *interpretazione laicamente orientata*. Le due letture infatti, predicando, una, quella del filosofo, l’agnosticismo statutale in tema di religione, l’altra, quella della giustizia costituzionale, la garanzia dei culti, possono trovare applicazione unitaria in sede di interpretazione adeguatrice.

Da una disposizione di legge, dunque, avente un potenziale contenuto incidente sulla libertà di culto costituzionalmente riconosciuta alla persona, saranno estraibili unicamente norme che al contempo garantiscano il diritto soggettivo all’esercizio del proprio culto religioso (quale che sia: *principio del pluralismo religioso*), permanendo il merito di tali condotte irrilevante ed adiaforo agli occhi dell’istituzione pubblica (essendo inscrivibile “la società religiosa e la vita intellettuale e morale degli individui” nel “non-stato”, ricacciato fuori dall’alveo delle spettanze statuali: *concezione liberale del laicismo*).

L’interpretazione laicamente orientata, dunque, connubiando la garanzia del pluralismo dei culti religiosi con l’agnosticismo dello Stato in punto di condotte religiosamente rilevanti, favorisce il reperimento di norme giuridiche ricognitive dei diritti religiosi, astraendo da ragioni di selezione del culto e dal merito del contegno tenuto in esercizio di essi diritti e ritraendosi dal sindacato di essi. Con la salvezza – *ce la va sans dire* – del rispetto dell’ordine pubblico giacché esso è pertinenza dello Stato, dissimilmente dalle condotte religiose ascrivibili al “non-stato”.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

In tal guisa, il principio di laicità dello Stato guadagna una *vis* informatrice della interezza dell’ordinamento, pervenendosi ad una *laicizzazione del sistema giuridico*. Sicché non sarà unicamente lo scienziato del diritto a dover “depurare” il proprio oggetto di studio e cognizione, mondandolo da elementi etico-religiosi, ma altresì l’esercente il potere giurisdizionale a dover praticare l’astensione dalla cognizione del merito degli atti e delle opzioni religiose.

Neutralità agnostica, pluralismo tollerante e interpretazione laicamente orientata saranno così un cerchio di riflessione intorno al principio di laicità statutale.

*Michele Fabio Tenuta è Dottore di Ricerca in Teorie del Diritto e della Politica presso l’Università degli Studi di Macerata ove collabora con le cattedre di Filosofia del Diritto e Teoria Generale del diritto. Tra le sue pubblicazioni: Le sovranità ordinamentali. Lineamenti di una teoria a partire da Santi Romano e dalla scienza giuridica del novecento, Aracne, Roma 2013, Scienza e ideologia del diritto. Itinerari di filosofia e metodologia della scienza giuridica, Aracne, Roma 2010 e L’interpretazione giuridica nello Stato costituzionale democratico, in A. Ballarini (a cura di), Prometeo. Studi sulla uguaglianza, la democrazia, la laicità dello Stato, Giappichelli, Torino 2015.*

michelefabiotenuta@email.it

# La badessa di Santa Maria di Mogliano e San Teonisto di Treviso e il diritto di nomina dei parroci

Sara Calore

## ABSTRACT

*Da una deliberazione del senato veneziano del 29 agosto 1771, inedita, è emerso che la badessa di San Teonisto in Treviso era titolare di diritti di giurisdizione in materia beneficiaria sulle parrocchie di giuspatronato dell'abbazia, insidiati dal vescovo diocesano ma difesi dalla Serenissima Repubblica. Questi poteri femminili costituiscono un aspetto di novità rispetto al codice di diritto canonico, che abilita alla potestà giurisdizionale nella Chiesa soltanto il maschio battezzato. Si è esaminato il fascicolo procedimentale che portò alla deliberazione e le fonti normative della Serenissima Repubblica sui benefici ecclesiastici, riscontrando che tutto il materiale individuato è inedito. La ratio della deliberazione e della normativa beneficiaria veneziana risiede nella politica giurisdizionalista perseguita da Venezia. Essa distingueva nettamente la competenza temporale, riservata al potere secolare, da quella spirituale, della Chiesa. Nella sfera temporale rientravano anche tutti i beni e le persone legati a una funzione religiosa. La deliberazione del 1771 dimostra che la badessa esercitò i suoi diritti in materia beneficiaria, risalenti all'età medioevale, sino al tramonto della Serenissima Repubblica che fino a quel momento li difese.*

By a Venetian senatÉs deliberation on 1771, 29 august, inedited, came out that Saint Teonist abesse in Treviso has importants jurisdiction's rights on dependentes parisheses's ecclesiastic benefices by abbey. This rights were attempted by diocesan bishop. This female power is originality in comparison with canon law's code, becouse in it only male baptized has this power. I examened in Record Office the procedural fascicle of delibaration and Venetian legislation about ecclesiastic benefi-

ces. All this documents are inedited. The deliberation's and the ecclesiastic beneficiary Venetian legislation's reason is the Venetian jurisdictionalist policy. This policy clearly distinguished temporal by spiritual jurisdiction. The first was reserved to secular authority, the second was reserved to the Church. In the temporal jurisdiction include dalso all thinks and people with a religious function. The deliberation on 1771 shows that the abesse had important rights about ecclesiastic benefices from the middle age to the sunset of Serenissima Republic that defended those rights.

## PAROLE CHIAVE

BADESSA;  
SAN TEONISTO;  
REPUBBLICA VENEZIANA;  
GIURISDIZIONALISMO;  
BENEFICI ECCLESIASTICI;  
VESCOVO;  
PARROCI.

## KEYWORDS

ABESSE;  
SAINT TEONIST;  
VENETIAN REPUBLIC;  
JURISDICTIONALISM;  
ECCLESIASTIC BENEFICIARY;  
BISHOP;  
PARISHESSES.

**A**Mogliano Veneto, in provincia di Treviso, c'è ancora un'antica abbazia: l'abbazia di Santa Maria Assunta<sup>1</sup>. Restaurata nel 1929<sup>2</sup>, fu nel passato un'istituzione ricca e potente con un vastissimo giuspatronato<sup>3</sup> esteso

1 Per la storia del monastero si possono avere notizie, oltre che nella mia tesi di dottorato S. Calore, *La badessa di San Teonisto in Treviso nei rapporti beneficiari*, Padova, 2014, cap. 3, pp. 91-14, in C. Agnoletti, *Treviso e le sue pievi*, Treviso: Turazza, 1896-1899, II, pp. 200-222; A. A. Michieli, *Il cenobio moglianese e le vicende della chiesa parrocchiale*, Treviso, 1913; A. Marchesan, *Treviso medioevale. Istituzioni, usi, costumi, aneddoti, curiosità*, Treviso, 1923, II, pp. 377-384; A. A. Michieli, *Il cenobio benedettino di Mogliano e una bolla del papa Eugenio IV*, in "Archivio Veneto", a cura della Deputazione di storia patria per le Venezie, ser. V, 1951, n. 48-49; E. Perinotto, *Abbazia di S. Maria di Mogliano e S. Teonisto di Treviso (sec. X-XIX)*, Roma, 1952; A. A. Michieli, *Casi e vicende di Mogliano Veneto. Storia d'un piccolo paese in quella d'un grande*, Treviso: Istituto tipografico per i comuni, 1957, pp. 37-60; idem, *Luci ed ombre d'una grande storia*, in *Miscellanea in onore di Roberto Cessi*, I, Roma, 1958, pp. 81-102; P. A. Passolunghi, *Un documento del 1043 relativo a S. Maria di Mogliano*, in "Benedictina", 1979, n. 26, pp. 19-24; G. Polo - G. Venturini, *Il monastero di Santa Maria di Mogliano*, Mogliano, 1983; L. Pesce, *La Chiesa di Treviso nel primo Quattrocento*, I, Roma, 1987, pp. 594-599; L. Puttin, "La giurisdizione degli enti ecclesiastici. Il caso di Santa Maria Assunta di Mogliano", in: *Istituzioni, società e potere nella Marca Trevigiana e Veronese (secoli XIII-XIV) sulle tracce di G. B. Verci*, Atti del Convegno Treviso, 25-27 settembre 1986, a cura di G. Ortalli, M. Knapton, Roma, 1988, pp. 99-106; A. Contò, "Le pergamene del monastero di Santa Maria di Mogliano nel fondo «Stefani» della Biblioteca Comunale di Treviso", *ibidem*, pp.113-131; M. Pozza, *Regesti delle pergamene di Santa Maria di Mogliano 997-1313*, Venezia, 2000; F. G. B. Trolese, *Mogliano e il suo monastero, mille anni di storia*, Atti del Convegno di studi Abbazia di Santa Maria di Mogliano Veneto, 6-7 giugno 1997, Cesena, 2000.

2 G. Venturini, *Passeggiate moglianesi*, Mogliano Veneto: Centro culturale Astori, 1980, p. 23; G. Polo, G. Venturini, *Mogliano, realtà e vicende nel tempo*, I/II, Mogliano Veneto, 1997, p. 106. Destino meno felice ebbe la succursale di San Teonisto a Treviso, distrutta dalle bombe nel 1944. Cfr. A. A. Michieli, *Luci ed ombre*, cit., p. 102; F. Cavazzana Romanelli (a cura di), *L'archivio di Santa Maria di Mogliano e San Teonisto di Treviso*, in *Itinerari tra le fonti. Inventari e cataloghi*, 3 voll. Treviso, 2001, I, *Introduzione all'inventario*, p. 14.

3 C.i.c. 1917, can. 1448, «Ius patronatus est summa privilegiorum, cum quibusdam oneribus, quae ex Ecclesiae concessione competunt fundatoribus catholicis ecclesiae, cappellae aut beneficii, vel etiam eis qui ab illis causam habent». Cfr. H. Hostiensis, *Summa aurea*, Lugduni, 1568, titulus *De iure patronatus*, folium

su numerose parrocchie, ma soprattutto dalle vivaci vicende in cui risalta la politica giurisdizionalistaveneziana della Serenissima Repubblica<sup>4</sup>.

Magnifica testimonianza di ciò, sino al tramonto della Repubblica, è una deliberazione del senato veneziano, citata da Andrea Bianchini e individuata<sup>5</sup> in Archivio di Stato di Venezia<sup>6</sup>. Essa decide su una controversia tra la badessa del monastero benedettino di San Teo-

266 v; N. Tudeschius Panormitanus, *Commentaria ad tertium librum decretalium*, Augustae Taurinorum, 1577, titulus *De iure patronatus*, folium 189 r; L. Thomassinus, *Vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios*, Venetiis, 1752, liber I, pars II, pp. 64 e ss; L. Ferraris, s.v. "Juspatronatus", in: *Prompta bibliotheca*, IV, Venetiis, 1772, pp. 499-538; C. Gagliardi, J. Romano, *Commentarium de iure patronatus*, Neapoli, 1850<sup>2</sup>; A. Galante, s.v. "Giuspatronato", in: *Enciclopedia giuridica italiana*, VII, parte I, 1914; P. Fedele, s.v. "Patronato", in: *Nuovo digesto italiano*, a cura di M. D'Amelio, XVII, Torino, 1939, pp. 588-595; P. G. Caron, s.v. "Patronato ecclesiastico", in: *Novissimo digesto italiano*, a cura di A. Azara, E. Eulo, XII, Torino: U.T.E.T., 1965<sup>3</sup>, pp. 698-706; A. Sini, s.v. "Giuspatronato", in: *Enciclopedia del diritto*, XIX, Verese: Giuffrè, 1970; P. Colella, s.v. "Patronato", in: *Enciclopedia giuridica*, XXII, Roma: Treccani, 1990.

4 Significativo è il titolo del lavoro di A. A. Michieli, *Casi e vicende*, cit., proprio perché gli eventi delle parti e la storia dei piccoli centri rendono talora più chiare e intelligibili le realtà del maggior complesso a cui sono legati e delle regioni a cui appartengono. Così le vicende di Mogliano Veneto suonano come eco di quelle del Veneto e di tutta l'Italia, rispecchiando lo svolgimento degli accadimenti nel susseguirsi delle epoche storiche in cui si sono verificati. Cfr. B. Marton, "Prefazione", *ibidem*, p. 3 (pp. 3-4). Interessantissime sono le trascrizioni settecentesche di F. Avanzini e dei fratelli Scotti di documenti che non ci sono pervenuti. Sulle origini e la storia dell'abbazia, come pure per qualche indicazione sul giurisdizionalismo, si rinvia alla mia tesi di dottorato S. Calore, *La badessa*, cit., e alla bibliografia ivi richiamata.

5 Su gentile e fondamentale suggerimento del prof. M. Miele.

6 Cfr. Ufficio centrale per i beni archivistici (a cura di), "Archivio di Stato di Venezia", in: *Guida generale degli Archivi di Stato Italiani*, IV, S-Z, Roma, 1981-94, in cui la descrizione dei fondi archivistici ivi conservati prende le mosse dall'opera fondamentale di A. Da Mosto, *L'Archivio di Stato di Venezia. Indice generale, storico, descrittivo e analitico*, 2 voll., Roma: Biblioteca d'arte, 1937-1940, lavoro che costituisce la pietra miliare nella conoscenza dell'Archivio. Così Ufficio centrale per i beni archivistici, *op. cit.*, p. 875.

nisto in Treviso<sup>7</sup> e il vescovo diocesano<sup>8</sup>. Oggetto ne era il diritto d'istituire i parroci<sup>9</sup>, eletti nei benefici ecclesiastici<sup>10</sup>. Soffermandoci su cosa s'intendesse per istituzione canonica non può sfuggire che esattamente due anni dopo questa deliberazione<sup>11</sup>, a Venezia, nel 1773, l'abate Andrea Bianchini pubblicò la sua opera, intitolata *Delle cause spirituali ed ecclesiastiche rapporto ai diritti del sacerdozio e dell'impero*, dove si legge che l'istituzione canonica si distingueva in col-

7 La badessa in quegli anni era donna Maria Celeste Covaulo. Cfr. Treviso, *Archivio di Stato* [d'ora in poi: ASTv], *Corporazioni religiose soppresse. Monasteri e conventi* [d'ora in poi: CRS.MC], *San Teonisto*, b. 110; F. Cavazzana Romanelli, *L'archivio*, cit., II, *Inventario* [CD-ROM].

8 C.i.c. 1917, can. 329 - § 1, «Episcopi sunt apostolorum successores atque ex divina institutione peculiaribus ecclesiis praeficiuntur quas cum potestate ordinaria regunt sub auctoritate romani pontificis»; al § 2, il can. 329 dice che «Eos libere nominat romanus pontifex». Il vescovo di Treviso dal 16 novembre 1750 al 16 febbraio 1788 era Paolo Giustinian. Cfr. P. B. Gams, *Series episcoporum Ecclesiae Catholicae, quotquot innotuerunt a beati Petro apostolo*, Ratisbonae, 1873, p. 804; C. Agnoletti, *Serie corretta dei vescovi di Treviso, aggiunti epigrammi che lo stato della città e diocesi al tempo di ciascuno di loro ricordano*, Treviso: G. Novelli, 1880<sup>2</sup>, pp. 49-50; R. Ritzler, P. Sefrin, *Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi*, VI, Patavii, 1958, pp. 161, 169, 394.

9 C.i.c. 1917, can. 451 - § 1, «Parochus est sacerdos vel persona moralis cui paroecia collata est in titulum cum cura animarum sub ordinarii loci auctoritate exercenda».

10 C.i.c. 1917, can. 1409, «Beneficium ecclesiasticum est ens iuridicum a competente ecclesiastica auctoritate in perpetuum constitutum seu erectum, constans officio sacro et iure percipiendi redditus ex dote officio adnexos». Riguardo alla dote, il successivo can. 1410 dice: «Dotem beneficii constituunt sive bona quorum proprietates est penes ipsum ens iuridicum, sive certae et debitae praestationes alicuius familiae vel personae moralis, sive certae et voluntariae fidelium oblationes, quae ad beneficii rectorem spectent, sive iura, ut dicitur, stolae intra fines taxationis dioecesanae vel legitimae consuetudinis, sive chorales distributiones, exclusa tertia earundem parte, si omnes redditus beneficii choralibus distributionibus constant». Si veda anche il can. 1472. Cfr. L. Ferraris, s.v. «Beneficium», in: *Prompta bibliotheca*, I, Venetiis, 1772, pp. 411-507.

11 Venezia, *Archivio di Stato* [d'ora in poi: ASVe], *Senato, deliberazioni*, Roma, *expulsis papalisticis* [d'ora in poi: *exp. pp.*], registro [d'ora in poi: r.] 28, fogli 41 verso [d'ora in poi: v], 42 recto [d'ora in poi: r] e v, 43 r. La deliberazione è datata 29 agosto 1771.

lativa, in autorizzabile e in corporale<sup>12</sup>. L'autore proseguiva spiegando in che cosa consistevano le tre forme d'istituzione canonica e scriveva che la prima era la collazione del titolo, la seconda l'approvazione alla cura delle anime e la terza la «missione» nel possesso<sup>13</sup>. Particolarmente importante era la differenziazione tra le prime due, poiché «l'istituzione collativa è necessaria in ogni beneficio curato o non curato<sup>14</sup> e può appartenere, in vigor di privilegio<sup>15</sup>, consuetudine<sup>16</sup> o per altro titolo, agli inferiori<sup>17</sup> al vescovo ed anche alle abbadesse<sup>18</sup> dei monasteri di monache». In merito a ciò, il Bianchini si riferiva proprio all'abbazia di San Teonisto in Treviso e richiamava la deliberazione del senato veneziano del 29 agosto 1771, conservata in *Archivio di Stato di Venezia*.<sup>19</sup> «L'istituzione poi autorizza-

12 A. Bianchini, *Delle cause spirituali ed ecclesiastiche rapporto ai diritti del sacerdozio e dell'impero*, Venezia, 1773, p. 199. Cfr. M. Miele, «Ultimi scorci di una «diocesi separata». La prelatura marciana in prospettiva canonistica, in *San Marco: aspetti storici e agiografici*», in: *Atti del convegno internazionale di studi, Venezia, 26-29 aprile 1994*, a cura di A. Niero, Venezia: Marsilio, 1996, p. 257 n. 29 (pp. 240-267); idem, *Il primiceriato marciano al tramonto della Repubblica di Venezia. La visita pastorale di Paolo Foscari (1790-1896)*, I, *Basilica ducale*, in *Diritto canonico - Diritto ecclesiastico*, pubblicazioni a cura di S. Gherro, sez. prima: libri, 16, Padova: Cedam, 2010, p. 70.

13 A. Bianchini, *Delle cause spirituali*, cit., p. 222. Cfr. M. Miele, *Ultimi scorci*, cit., p. 257 n. 29; idem, *Il primiceriato*, cit., p. 70.

14 C.i.c. 1917, can. 1411, al punto 5°: «Beneficia ecclesiastica dicuntur: ... 5° - curata vel non curata, prout curam animarum adnexam habent vel non».

15 Cfr. L. Ferraris, s.v. «Privilegium», in: *Prompta bibliotheca*, cit., VI, pp. 346-372. Il *liber primus* del *codex iuris canonici* del 1917, tra le *normae generales*, oltre alla legge ecclesiastica e alla consuetudine, prevede al *titulus V* i privilegi. Can. 63 - § 1, «Privilegia acquiri possunt non solum per directam concessionem competentis auctoritatis et per communicationem, sed etiam per legitimam consuetudinem aut praescriptionem». Prosegue il § 2, «Possessio centenaria vel immemorabilis inducit praesumptionem concessi privilegii». Si rinvia al can. 64 per l'acquisto del privilegio per *communicationem*.

16 Cfr. c.i.c. 1917, cann. 25-27. M. Miele, *Ultimi scorci*, cit., p. 241.

17 Cfr. c.i.c. 1917, can. 319.

18 Cfr. L. Ferraris, s.v. «Abbatissa», in *Prompta bibliotheca*, cit., I, pp. 14-20.

19 A. Bianchini, *Delle cause spirituali* cit., parte III, cap.



bile<sup>20</sup>, ovvero l'approvazione alla cura delle anime<sup>21</sup>, è propria dei soli benefizj parrocchiali<sup>22</sup> o curati<sup>23</sup>, né da altri può esser data se non che dai vescovi soli e dagli ordinari prelati»<sup>24</sup>. Spiega Miele che l'abate avvertiva come la prima «si suole ordinariamente confondere con la seconda specie, che è l'istituzione autorizzabile, il che è un errore... essendo due cose distinte»<sup>25</sup>. Riguardo poi alla modalità d'istituzione corporale, consistente nell'immissione nell'attuale possesso del beneficio<sup>26</sup>, Bianchini scriveva che il modo di attribuire il possesso consisteva nella forma di certe parole unite a certi atti esteriori ed era differente a seconda della qualità dei benefici e della consuetudine dei luoghi.<sup>27</sup>

X, par. XXXVII, p. 225., nota "c", che ritengo interessante riportare:

«Nello Stato Veneto le abbadesse del monastero di San Teonisto della città di Treviso conferiscono con pieno diritto alcuni benefizi parrocchiali, dando l'istituzione collativa agli eletti, con la concessione delle lettere d'istituzione che volgarmente diconsi *Bolle d'investitura*, e danno pure agli stessi l'istituzione corporale, ovvero la missione nel possesso, ricevendo i beneficiati la istituzione autorizzabile dal vescovo, ovvero l'approvazione per la cura d'anime. Ed in questi tempi essendosi suscitata una controversia tra il vescovo di Treviso e lo stesso monastero, intorno alla competenza di un tale diritto, mediante un decreto dell'eccellentissimo senato dell'anno 1771. 24. Agosto rimase il monastero nel pacifico possesso dei propri diritti».

In realtà la data della deliberazione riportata a registro in ASVe, *Senato, deliberazioni, Roma, exp. pp., r. 28*, è MDCCLXXI, XXIX agosto e non 24 agosto, come ci ha riferito il Bianchini.

20 L'«*institutio auctorizabilis*» altro non è «*quam approbatio ad exercendum curam animarum, sive commissio curae animarum*», L. Ferraris, s.v. "Institutio", in: *Prompta bibliotheca*, cit., IV, p. 306.

21 Cfr. *Ibidem*, I, pp. 169-172, s.v. "Anima".

22 Cfr. *Ibidem*, VI, pp. 50-56, s.v. "Parochia".

23 Infatti ai soli benefici parrocchiali o curati è connessa la cura d'anime dei parrocchiani, propria del curato o parroco.

24 A. Bianchini, *Delle cause spirituali*, cit., p. 225. Cfr. M. Miele, *Ultimi scorci*, cit., p. 258 n. 29; Idem, *Il primiceriato* cit., p. 70.

25 A. Bianchini, *Delle cause spirituali*, cit., p. 225. Cfr. M. Miele, *Ultimi scorci*, cit., p. 258 n. 29; Idem, *Il primiceriato* cit., p. 70.

26 Cfr. c.i.c. 1917, can. 1444, «*Missio in beneficii possessionem fiat secundum modum iure peculiari praescriptum, vel legitima consuetudine receptum,...*».

27 A. Bianchini, *Delle cause spirituali*, cit., p. 228. Cfr. M. Miele, *Ultimi scorci*, cit., p. 258 n. 29; Idem, *Il primiceriato*, cit., pp. 70-71.

La deliberazione è stata individuata nel registro<sup>28</sup> n. 28 del fondo archivistico *Senato*, serie *Deliberazioni*, sottoserie *Roma expulsis papalisticis*: un'emozionante manoscritto su pergamena sottoscritto dal segretario Fabio Lio<sup>29</sup> e risalente alla seconda metà del secolo XVIII. Anno 1771 *more veneto*<sup>30</sup>, 29 agosto. Deliberò il consiglio dei *pregàdi* o dei *rogàdi*<sup>31</sup>, dal

28 Nei registri i segretari ricopiavano le decisioni finali dei vari organi di competenza, per questo si leggono certe discordanze tra minute e rogiti che, per la maggior parte, sono errori materiali di trascrizione. Particolarmente suggestive appaiono le massicce copertine in legno con cui sono stati rilegati. Molti si sono conservati integri nonostante gli incendi, gli allagamenti, l'umidità, i tarli, ma soprattutto le assidue consultazioni degli studiosi.

29 I segretari del senato erano tratti dalla classe sociale veneziana dei cittadini originari. A essi spettava, secondo i gradi, il titolo di fedelissimo o di circospetto. Questa classe sociale era vicina alla nobiltà patrizia ma distinta da essa. Si divideva in cittadini *de intus*, con capacità giuridica limitatamente a determinati diritti all'interno della città, e in cittadini *de intus ed extra*, che erano titolari anche del diritto di esercitare il commercio esterno. Le leggi regolarono, fino al 1305, la cittadinanza originaria veneziana. Nel 1486, come per i patrizi, si prescrisse la prova della civiltà e legittimità dei natali presso l'*avogaria di comun*, e, dal 1622, i *magistrati sulle arti* dovettero attestare che il padre e l'avo del supplicante non avessero esercitato arte meccanica. Alla cittadinanza originaria passavano i patrizi che, per una qualunque ragione, avessero perso il diritto al patriziato. Le più cospicue famiglie cittadine originarie erano ascritte alla nobiltà dei consigli nobili della Terraferma ed erano in possesso di titoli nobiliari di varia provenienza. Così A. Da Mosto, *L'Archivio*, cit., I, p. 73. Cfr. A. Zannini, *Burocrazia e burocrati a Venezia in età moderna: i cittadini originari (sec. XVI-XVIII)*, Venezia: Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti, 1993 (Memorie, classe di scienze morali, lettere ed arti, XLVII).

30 Chiaramente, tutti gli atti prodotti dalle magistrature veneziane sono datati non secondo il calendario ordinario [abbreviato c.o.], ma secondo il *more veneto* [abbreviato m.v.], perciò con l'inizio dell'anno non l'1 gennaio, ma l'1 marzo. Al riguardo può essere utile la consultazione di A. Cappelli, *Lexicon abbreviaturarum, dizionario di abbreviature latine ed italiane*, in *Manuali Hoepli*, Milano: U. Hoepli, 1990<sup>6</sup>.

31 Veniva così chiamato il senato della Serenissima Repubblica, perché i *savi* che lo componevano erano "pregati" ossia "richiesti" di una decisione: la deliberazione. Nei documenti si legge *pregàdi* o *rogàdi* perché nella lingua veneziana la dentale "t" diventa "d". Quel consiglio, istituito nel 1229 quando dogava Jacopo Tiepolo (1299-1249), secondo la tradizione, come

quale vennero espulsi i papalisti per conflitto d'interessi: si stava trattando d'argomento ecclesiastico e i parenti dei prelati non dovevano interferire<sup>32</sup>. Il senato si pronunciò dopo un approfondito esame delle posizioni dei due contendenti, sulle quali aveva riferito la deputazione *extraordinaria ad pias causas*<sup>33</sup> basandosi

assemblea più agile e rapida del maggior consiglio, assunse più tardi il nome di senato per influsso umanistico. Così scrive Ufficio centrale per i beni archivistici, *op. cit.*, p. 894. Cfr. M. Ferro, s.v. "Pregadi", in: *Dizionario del diritto comune e veneto che contiene le leggi civili, canoniche e criminali, i principi del ius naturale, di politica, di commercio con saggi di storia civile romana e veneta*, Venezia: Fenzo, 1778-81, II, pp. 485-489; G. Boerio, s.v. "Pregadi", in: *Dizionario del dialetto veneziano*, Venezia: G. Cecchini, 1856<sup>2</sup> (Milano: A. Martello editore, 1971, rist. an.), p. 531; E. Besta, *Il Senato veneziano (origine, costituzione, attribuzioni e riti)*, Venezia: Visentini, 1899, p. 37; G. Maranini, *La costituzione di Venezia*, I, *Dalle origini alla serrata del Maggior Consiglio*; II, *Dopo la serrata del Maggior Consiglio*, Venezia: La Nuova Italia, 1927-31, I, pp. 262-312, II, pp. 131-269; A. Da Mosto, *L'Archivio*, cit., I, pp. 34-38; R. Cessi, *Storia della Repubblica*, cit., p. 271; M. Caravale, *Le istituzioni della Repubblica*, in *Storia di Venezia. Dalle origine alla caduta della Serenissima*, III, *La formazione dello stato patrizio*, a cura di G. Arnaldi, G. Cracco, A. Tenenti, Roma, 1997, p. 349; G. Zordan, *L'ordinamento*, cit., pp. 62-63.

32 All'interno del fondo archivistico *Senato*, nel 1560 si specificò la serie *Roma*, riguardante i rapporti con la Santa Sede e le materie ecclesiastiche, la quale costituisce una sottoserie di quella dei *Secreti*, staccatasi nel 1401 dalla primigenia dei *Misti* per i rapporti politici e internazionali. Dalla serie *Roma*, poi chiamata *Roma ordinaria*, nel 1674 derivò a sua volta quella *Roma expulsis papalisticis*, contenente gli affari più riservati in ambito sia politico sia amministrativo e non solo di argomento ecclesiastico, che si discutevano allontanando dall'assemblea i parenti di prelati e tutti coloro che potessero comunque avervi interesse personale. Le *Deliberazioni del Senato* sono una derivazione di serie l'una dall'altra, sempre più specifiche in relazione al crescendo degli affari e al precisarsi delle competenze del governo veneto. Cfr. M. Ferro, s.v. "Cacciati", in: *Dizionario del diritto*, cit., I, pp. 294-296; A. Da Mosto, *L'Archivio*, cit., I, p. 38; Ufficio centrale per i beni archivistici, *op. cit.*, pp. 894-895.

33 La deputazione *extraordinaria ad pias causas* fu istituita dal senato il 12 settembre 1766 con compiti consultivi, in aggiunta alla deputazione alle vendite esistente all'interno dei savi alle decime (cfr. M. Ferro, s.v. "Deputazione", in *Dizionario del diritto*, cit., I, pp. 580-582; B. Canal, *Il Collegio, l'ufficio e l'archivio dei Dieci Savi alle Decime di Rialto*, in "Nuovo Archivio Veneto", n.s., n. 16, 1908, pp. 115-150, 279-311; A. Da Mosto, *L'Archivio*, cit., I, p. 127; Ufficio centrale per i beni archivistici,

sui documenti e sulle scritture dei consultori *in iure*<sup>34</sup>. I punti, che la deliberazione chiama «articoli», sottoposti al «lume», cioè al chiarimento, nel senso di spiegazione, dei *deputati extraordinari* erano cinque. In *primis* «le bolle di canonica istituzione da darsi ai sacerdoti eletti nei benefizi», in altre parole, la nomina dei parroci. Delle tre forme d'istituzione canonica descritte dall'abate Andrea Bianchini<sup>35</sup>, quella che più c'interessa è la prima, la collativa, che, come spiegato *supra*, è necessaria e può appartenere anche alle badesse<sup>36</sup>. Trattasi della fattispecie in cui rientra il caso in oggetto e di cui si conserva ampia documentazione dei pareri resi in merito nelle minute in filza<sup>37</sup>.

La deliberazione si rivolgeva «al pubblico

*op. cit.*, pp. 940-943). Lo scopo era di potenziarne l'opera di contenimento della manomorta, costituita dagli immobili appartenenti agli ecclesiastici che economicamente non rendevano alla Serenissima Repubblica. Cfr. M. Ferro, s.v. "Mani-morte", in: *Dizionario del diritto*, cit., II, pp. 233-242; G. Landi, s.v. "Manomorta", in: *Enciclopedia del diritto*, XXV, Varese: Giuffrè, 1975, pp. 542-545. Può essere interessante S. Perini, *Riflessi economici e implicazioni ideologiche della politica ecclesiastica veneziana nel secondo Settecento*, in "Studi veneziani", n.s., n. 47, 2004, pp. 177-234; G. Zordan, *L'ordinamento*, cit., p. 101.

34 Venezia, ordinamento *sui generis*, non riconosceva la vigenza del diritto romano e perseguiva una politica giurisdizionalista che conteneva l'applicazione del diritto canonico entro limiti nettamente determinati. Perciò, fin dall'inizio del Trecento, i massimi organi veneziani fecero ricorso, per questioni determinate attinenti ai casi in cui uno o entrambi i rami del diritto comune fossero rilevanti, alla consulenza di esperti in diritto, spesso docenti a Padova: i consultori *in iure*. Le nomine, in origine occasionali, divennero sempre più frequenti e regolari nel secolo XVI. Essi erano tre e precisamente: un consultore di Stato o *in iure*, un teologo canonista e un revisore delle carte provenienti dalla curia romana. Cfr. M. Ferro, s.v. "Consultore", in: *Dizionario del diritto*, cit., I, pp. 499-500; A. Da Mosto, *L'Archivio*, cit., I, p. 79; Ufficio centrale per i beni archivistici, *op. cit.*, pp. 916-918.

35 A. Bianchini, *Delle cause spirituali*, cit., p. 199. Cfr. M. Miele, *Ultimi scorci*, cit., p. 257 n. 29; Idem, *Il primiceriato*, cit., pp. 70-71.

36 A. Bianchini, *Delle cause spirituali*, cit., p. 225. Cfr. M. Miele, *Ultimi scorci*, cit., p. 258 n. 29; Idem, *Il primiceriato*, cit., p. 70.

37 ASVe, *Senato, Deliberazioni*, Roma exp. pp., filza [d'ora in poi: f.]103.

rappresentante di Treviso» che era il podestà<sup>38</sup>: un patrizio veneziano<sup>39</sup>, con funzioni di governo, amministrative e giurisdizionali, attraverso il quale la Dominante esercitava il controllo sui territori del suo Dominio<sup>40</sup>. Il senato dichiarò che il monastero di San Teonisto non doveva essere pregiudicato nei suoi diritti dal vescovo, che prendeva a pretesto per violarli il decreto senatorio del 22 marzo 1770<sup>41</sup>. Il secon-

38 In quegli anni il podestà di Treviso era Lorenzo Soranzo. Per un riscontro si veda in ASVe, *Segretario alle voci elezioni Maggior consiglio*, reg. 31, ove il 3 marzo 1771 è registrata l'elezione di Antonio Lorenzo Soranzo.

39 Il patriziato veneto era la classe sociale sovrana della Repubblica. I patrizi ufficialmente non portavano altro titolo che *nobilis vir* o *nobilis homo*, che in vernacolo diventava *nobil homo* o *ser*. Abusivamente, negli ultimi tempi, tutti si chiamavano con il titolo di eccellenza che, secondo le leggi, sarebbe spettato soltanto ai patrizi che ricoprivano determinate cariche elevate. Il titolo di *messier* era proprio dei soli procuratori di San Marco. Erano fregiati del titolo ereditario di cavalieri di San Marco i primogeniti delle famiglie Querini di Santa Giustina, Contarini del Zaffo e Morosini di Santo Stefano. Il titolo ereditario di cavaliere lo portava anche la famiglia Rezzonico, ma per concessione di papa Clemente XIII (1758-1769), che vi appartenne. Così, A. Da Mosto, *L'Archivio*, cit., I, pp. 70-71. Cfr. M. Ferro, s.v. "Nobiltà", in: *Dizionario del diritto* cit., II, pp. 323-327. Si veda inoltre e soprattutto A. Zannini, *Burocrazia e burocrati*, cit., pp. 247-293.

40 Treviso fu annessa alla Repubblica veneziana nel 1339, sconfitti gli Scaligeri. Nei secoli XIII e XIV Verona, con la signoria dei Da Romano prima e degli Scaligeri poi, tentò invano di estendere il suo dominio al territorio Veneto. L'opera riuscirà invece un secolo dopo a Venezia. Cfr. A. A. Michieli, *Casi e vicende*, cit., pp. 33, 53, 62-62, 75-76; G. Zordan, *L'ordinamento*, cit., p. 85.

41 Questo documento l'ho individuato in ASVe, *Senato, Deliberazioni*, Roma exp. pp., r. 27, fogli 9 v, 10-11 r e v alla data 22 marzo 1770; ASVe, *Deputazione ad pias causas*, b. 2 *Decreti* alla data 22 marzo 1770; ASVe, *Compilazione leggi*, serie I, b. 81 B, foglio 116 alla data 22 marzo 1770. Il decreto è menzionato come emanato da «vostra Serenità», ma si tratta di attribuzione puramente formale. Il doge rappresentava lo Stato, ma le sue prerogative erano circoscritte dalla promissione ducale: una sorta di capitolare che egli giurava di rispettare all'atto dell'elezione. I suoi poteri erano limitati dai vari consigli, espressione del *Comune Veneciarum*. La sua figura istituzionale era, per così dire, integrata dal minor consiglio insieme al quale formava la signoria, che fungeva anzitutto da collegio di presidenza di tutti i consigli. Egli era il primo dei magistrati e la sua carica vitalizia costituiva l'elemento di continuità nel governo della Serenissima, mentre le altre cariche erano temporanee e si rinnovavano continuamente intorno a lui.

do articolo, su cui la «donna col pastorale»<sup>42</sup> e il monsignor non convenivano, riguardava la ristrutturazione di una chiesa parrocchiale<sup>43</sup> di giuspatronato dell'abbazia. In merito a ciò il senato specificò che le licenze del vescovo, cui spettava la vigilanza spirituale, dovevano concorrere con gli assensi delle monache, ma senza inferire sui loro diritti che riguardavano la libertà di scelta dei progetti e gli aspetti amministrativi. L'aver inviato un economo durante la vacanza del beneficio parrocchiale di una delle chiese di giuspatronato del monastero<sup>44</sup>, nelle more d'istituzione del nuovo parroco, fu l'altro motivo di scontro, il terzo articolo su cui i *pregàdi* si pronunciarono affermando che il prelado altro non fece che attenersi alle canoniche prescrizioni sul suo ufficio pastorale. L'economo però doveva andarsene appena fosse istituito il nuovo parroco. Quarto articolo causa di discordia, costituì il divieto, rivolto dal monsignor alle suore, di tener liberamente capitoli<sup>45</sup>, ma i *rogàdi* lo dichiara-

Cfr. M. Ferro, s.v. "Doge", in: *Dizionario del diritto*, cit., I, pp. 423-427; B. Cecchetti, *Il doge di Venezia*, Venezia: Naratovich, 1864; A. Da Mosto, *L'Archivio*, cit., I, pp. 15-20; IDEM, *I dogi di Venezia nella vita pubblica e privata*, Firenze: Martello-Guinti, 2003<sup>2</sup> rist.; Ufficio centrale per i beni archivistici, *op. cit.*, pp. 884-886, 892; G. Zordan, *L'ordinamento*, cit., pp. 51, 88-89.

42 Così intitola il suo libro D. Gemmiti, *Donne col pastorale. Il potere delle abbadesse nei secoli XII-XIX*, Marigliano (Napoli): Anselmi, 2000.

43 La ristrutturazione riguardava la chiesa parrocchiale di Pezzan di Campagna e ciò è specificato nei documenti che nel procedimento hanno preceduto la deliberazione del senato. Si tratta dell'esame svolto dalla deputazione *extraordinaria ad pias causas*, del consulto del Billesimo, del memoriale prodotto al serenissimo principe dalle monache, di quello presentato dal vescovo e della licenza da lui rilasciata per la riedificazione di quella chiesa, di giuspatronato dell'abbazia di Mogliano.

44 C.i.c. 1917, can. 472, «Vacante paroecia: 1° Ordinarius loci in ea quamprimum constituat idoneum vicarium oeconomum». Si trattava della vacanza della carica di parroco per la chiesa di Gardigiano, di giuspatronato del monastero di San Teonisto, come ci documentano l'esame svolto sul caso dalla deputazione *extraordinaria ad pias causas*, il consulto del Billesimo e il memoriale presentato al serenissimo principe dalle monache, conservati in ASVe, *Senato, Deliberazioni*, Roma exp. pp., f. 103.

45 Ricordiamo che papa Alessandro III, con privilegio datato 8 ottobre 1177, per compiacere donna Matilde e le sue consorelle, aveva stabilito che le monache potessero liberamente eleggere in capitolo la loro badessa, nel

rono inefficace nella Serenissima Repubblica. Infine, il quinto articolo sottoposto al giudizio dell'«eccellentissimo senato» concerneva una supposta minaccia di sospensione dai sacramenti intimata dal vescovo alle monache, qualora non si fossero piegate alle sue volontà e non avessero ritirato la lettera *avogaresca* che gli avevano fatto ingiungere dall'*avogador* Pietro Carlo Beregan<sup>46</sup>. Dagli atti del procedimento però non risultava che il prelado si fosse così comportato: mancavano le prove di una tale minaccia. Egli, anzi, aveva sempre dimostrato lodevoli sentimenti e osservanza delle leggi: lo si invitava perciò a cooperare, «col pastoral suo zelo»<sup>47</sup>, anche per l'avvenire affinché le pubbliche deliberazioni fossero rispettate.

rispetto della regola. Per la regola, riguardo l'elezione della badessa, cfr. E. Bianchi, *Regole monastiche femminili*, a cura di Lisa Cremaschi, Torino: Einaudi, 2003, p. 267.

46 *Petrus Carolus Beregan* era un *avogador di comun*. Per una conferma si veda in ASVe, *Segretario alle voci, elezioni Maggior consiglio*, reg. 31, dove egli risulta eletto tra i tre *avogadori di comun* per 16 mesi, il 10 agosto 1669. Inoltre, cfr. A. Da Mosto, *L'Archivio*, cit., I, p. 71, dove Beregan è riportato nell'elenco delle famiglie patrizie, requisito per essere *avogador di comun*; G. Dolcetti, *Il libro d'argento, storia delle famiglie nobili e cittadine*, rist. anast. dell'ed. di Venezia, 1922-28, Bologna: Forni, 1983, IV, p. 58, in cui Beregan è citato tra le «famiglie del patriziato veneto esistenti nell'ultimo ventennio della Repubblica veneziana e non ascritte negli odierni elenchi della nobiltà italiana». Sull'*avogador di comun* cfr. M. Ferro, s.v. "Avogaria", in *Dizionario del diritto*, cit., I, pp. 213-219; F. Mutinelli, s.v. "Avogadori del Comun", in: *Lessico veneto*, Venezia: ed. Giambattista Andreola, 1851, pp. 41-42; G. BOERIO, s.v. "Avogdor", in: *Dizionario del dialetto* cit., pp. 51-52; G. REZASCO, s.v. "Avvocato, Avocator, Avvogadore", in: *Dizionario del linguaggio italiano, storico ed amministrativo*, Firenze, 1881, (Bologna: Forni editore, 1982, rist. an.), p. 72; A. Da Mosto, *L'Archivio*, cit., I, pp. 68-69; Ufficio centrale per i beni archivistici, *op. cit.*, pp. 921-922; G. ZORDAN, *L'ordinamento*, cit., pp. 69, 79, 89. *L'advocatus communis* o *avogadore di comun* era un magistrato di Venezia, difensore e custode «dei diritti dello Stato e della legge» (A. Da Mosto, *L'Archivio*, cit., I, p. 68; G. ZORDAN, *L'ordinamento*, cit., p. 54; cfr. G. Rezasco, s.v. "Avvocato, Avocator, Avvogadore", in: *Dizionario del linguaggio*, cit., p. 72; Ufficio centrale per i beni archivistici, *op. cit.*, p. 921). Si veda *infra* la spiegazione della lettera *avogaresca* dell'11 luglio 1770, di cui la copia è conservata in ASVe, *Senato, Deliberazioni, Roma exp. pp.*, f. 103. Cfr. *infra* l'esame svolto dalla deputazione *extraordinaria ad pias causas*, che vi fa riferimento.

47 ASVe, *Senato, Deliberazioni, Roma exp. pp.*, r. 28, foglio 42 v.

Come autori principali delle insorte discordie, a causa delle loro intromissioni negli affari del monastero, il consiglio additò tre parroci: don Antonio Tonati<sup>48</sup>, don Girolamo Bortoluzzi<sup>49</sup> e don Giovanni Battista Princivalli<sup>50</sup>. Quindi, dispose che il podestà ordinasse a loro di astenersi da ingerenze future.

Nella filza 103 del fondo *Senato*, serie *deliberazioni*, sottoserie *Roma, expulsis papalisticis*, conservato in Archivio di Stato a Venezia, si trovano la minuta originale della decisione del senato e altri atti rilevanti per il procedimento, ossia i pareri degli organi che l'hanno preceduta e due ducali antiche riguardanti casi analoghi. Dalla minuta possiamo ricavare ulteriori informazioni. Leggiamo che *savio in settimana*<sup>51</sup> era «misser Sebastian Venier» e che il caso era di competenza dei *savi di Terraferma*<sup>52</sup>. Questo si spiega perché il fatto era

48 Don Antonio Tonati era il parroco di Santo Stefano e maestro di camera del vescovo. Così si legge nell'esame svolto dalla deputazione *extraordinaria ad pias causas*, in ASVe, *Senato, Deliberazioni, Roma exp. pp.*, f. 103, foglio 278 r.

49 Don Girolamo Bortoluzzi era il pievano di San Giovanni. Si veda l'esame svolto dalla deputazione *extraordinaria ad pias causas*, in ASVe, *Senato, Deliberazioni, Roma exp. pp.*, f. 103, foglio 278 r.

50 Don Giovanni Battista Princivalli era il parroco di San Leonardo di Treviso. Così leggiamo nell'esame svolto dalla deputazione *extraordinaria ad pias causas*, in ASVe, *Senato, Deliberazioni, Roma exp. pp.*, f. 103, foglio 278 r.

51 Sei *savi del consiglio dei pregadi*, resi stabili verso il 1380, con competenza su ogni materia inerente al senato. A turno, uno di loro fungeva da *savio in settimana*, con compiti di presidenza e di coordinamento. Così Ufficio centrale per i beni archivistici, *op. cit.*, pp. 888-889. Cfr. M. Ferro, s.v. "Savio", in *Dizionario del diritto*, cit., II, pp. 650-651; A. Da Mosto, *L'Archivio* cit., I, p. 22; G. Zordan, *L'ordinamento*, cit., p. 92.

52 Il collegio propriamente detto, «la consulta» era composto da tre mani, vale a dire tre gruppi o commissioni, di *savi*. I sei *savi del consiglio dei pregadi*, o *savi grandi*, con competenza su ogni materia dipendente dal senato. I cinque *savi di Terraferma*, competenti sulle materie relative alla città e allo Stato da Terra. I cinque *savi agli ordini della navigazione*, che si occupavano di materia marittima e Stato da Mar. Così Ufficio centrale per i beni archivistici, *op. cit.*, p. 889. Cfr. M. Ferro, s.v. "Collegio", in: *Dizionario del diritto* cit., I, pp. 416-418; G. Boerio, s.v. "Savio", in: *Dizionario del dialetto* cit., p. 603; G. Maranini, *La costituzione*, cit., I, pp. 241-262; II, pp. 297-283; A. Da Mosto, *L'Archivio*, cit., I, pp. 21-24; II, p. 262; G. Zordan, *L'ordinamento*, cit., pp. 91-92. La Repubblica veneziana comprendeva fondamentalmente: il mare

accaduto a Treviso, quindi nel Dominio della Serenissima Repubblica, perciò se ne dovevano occupare loro. La deliberazione, quanto al contenuto, è identica alla trascrizione definitiva nel registro.

Per decidere la controversia i *pregadi* si appoggiarono ai chiarimenti forniti dalla deputazione *extraordinaria ad pias causas*<sup>53</sup> nelle persone di Giacomo Antonio Da Riva, Andrea Querini e Alvise Vallaresso<sup>54</sup>. Di essa, continuando a sfogliare la filza 103 del *Senato, deliberazioni, Roma, expulsis papalisticis*, individuamo la lunga analisi svolta sulle questioni di fatto e di diritto, esaminati i documenti e le scritture dei consultori *in iure*. Leggiamo che il parere richiesto ai tre deputati era indirizzato al «serenissimo principe», perché in quel modo ci si rivolgeva al doge<sup>55</sup>, il cui compito

e le isole, che costituivano la cosiddetta Dominante; il litorale, che era il Dogado; ed estese poi il suo Dominio alla Terraferma. C'era inoltre il Dominio da Mar che comprendeva porti e isole dalmate ed egee, le parti più antiche del quale risalivano alla fine dell'alto medioevo.

53 Spostandoci in un altro fondo archivistico, in ASVe, *Deputazione ad pias causas*, b. 10, individuamo le scritture di quella magistratura, dal 5 marzo 1771 *m.v.* al 27 febbraio 1772 *m.v.*, tra le quali quella del 23 agosto 1771 relativa al procedimento da noi considerato e riportata in ASVe, *Senato, Deliberazioni, Roma exp. pp.*, f. 103, fogli 285-277 *r e v.* In ASVe, *Deputazione ad pias causas*, b. 10, oltre all'esame svolto dalla deputazione *extraordinaria ad pias causas*, è presente anche in copia il parere su cui quella magistratura si basò, dato sul caso il 26 febbraio 1770 *m.v.* dal consultore *in iure* Giovanni Battista Billesimo, di cui l'originale è conservata in ASVe, *Senato, Deliberazioni, Roma exp. pp.*, f. 103, fogli 263-262 *r e v.*

54 ASVe, *Segretario alle voci, elezioni Pregadi*, r. 25, foglio 151. In particolare di Alvise Vallaresso riformatore di studio tratta G. Contarini, *Notizie storiche circa li pubblici professori nello studio di Padova scelti dall'ordine di san Domenico*, Venezia, 1769.

55 Sembra non inutile ricordare che nella Serenissima Repubblica «la collegialità nell'esercizio delle funzioni dello Stato era il mezzo fondamentale per prevenire l'arbitrio personale in ogni organo e grado della gerarchia magistratuale, anche nell'esercizio della podestà del doge, la personalità del quale era corretta dalla costante partecipazione in ogni atto di uno o più organi costituzionali e giurisdizionali», R. Cessi, *Storia della Repubblica*, cit., p. 223; cfr. G. Zordan, *L'ordinamento*, cit., p. 56 e p. 102: «...in omaggio al principio secondo il quale il numero è garanzia di maggior ponderatezza e obiettività, l'intera amministrazione veneziana era governata dal criterio della pluralità e retta in sistema

principale era di presiedere i consigli. In questo caso a decidere sulla controversia tra vescovo e badessa era il senato. In alto a sinistra possiamo notare la dicitura «exp.<sup>15</sup> pp.», che è abbreviazione di *expulsis papalisticis*.

Inoltrandoci ora nella lettura dell'esame, subito si individuano le parti e le ragioni del contendere. I documenti considerati erano i memoriali prodotti dai due contendenti al collegio<sup>56</sup> e altre «carte» da essi fornite alla deputazione. Inoltre esami, costituiti, processi e ulteriori «scritture», relativi alle ducali<sup>57</sup> deliberate dal senato il 15 dicembre 1770, trasmessi alla deputazione dal *nobil homo* benemerito rappresentante Foscarini<sup>58</sup>. Dopo aver esposto i documenti su cui si basò la riflessione dei tre deputati, l'atto prosegue prima con l'indicare i cinque motivi oggetto di discordia, e poi con l'analizzarli uno per volta, confrontando le ri-

collegiale». Nella Repubblica di Venezia, mai il doge decideva in solitudine, ma almeno dal basso medioevo, il sistema veneziano adottò il principio di collegialità in modo che sempre ci fosse il controllo di più persone sul governo della Repubblica, per evitare arbitrii. Cfr. F. Lane, *Storia di Venezia*, Torino: Einaudi, 1978, pp. 113-114; G. Zordan, *L'ordinamento*, cit., p. 47, 55-56, 102.

56 Sotto il titolo di collegio si riunivano organi distinti, sorti in epoca diversa, dotati di competenze proprie e capaci di esercitare attività autonome, oltre a quelle svolte collegialmente unendosi a formare organi più complessi. Signoria e collegio riuniti, formavano il pien collegio, dove, all'occorrenza, potevano essere ammessi magistrati competenti sulle materie in discussione. Congiunti o separati, questi organi svolgevano funzioni preconsultive e istruttorie rispetto agli argomenti da trattare in senato e anche in maggior consiglio. Così Ufficio centrale per i beni archivistici, *op. cit.*, pp. 888-889. Cfr. M. Ferro, s.v. Collegio, in: *Dizionario del diritto* cit., I, pp. 416-419; G. Boerio, s.v. "Collegio", in: *Dizionario del dialetto*, cit., pp. 178-179; G. Maranini, *La costituzione*, cit., I, pp. 241-262; II, pp. 297-283; A. Da Mosto, *L'Archivio*, cit., I, pp. 22-24; G. Zordan, *L'ordinamento*, cit., pp. 91-92, 109.

57 Le ducali erano gli atti spediti in nome del doge, ma deliberate dai consigli e non erano da lui sottoscritte; quelle del parere in oggetto erano del senato. Cfr. Ufficio centrale per i beni archivistici, *op. cit.*, p. 885.

58 Per rappresentante probabilmente s'intende il podestà di Treviso. *Nobil homo*, inoltre, era l'unico titolo onorifico nella società patrizia veneziana e indicava l'appartenenza al maggior consiglio. Cfr. M. Ferro, s.v. "Nobiltà", in: *Dizionario del diritto*, cit., II, pp. 322-327; A. Da Mosto, *L'Archivio*, cit., I, p. 70. In ASVe, *Segretario alle voci elezioni maggior consiglio*, reg. 31, possiamo verificare che il 27 agosto 1769 era stato eletto podestà Alvise Foscarini.

spettive posizioni del vescovo e della badessa.

Quanto al primo motivo, tre erano le deduzioni del vescovo. Innanzitutto, egli sosteneva che, in base al decreto del 22 marzo 1770, le monache, subentrate nel monastero che anticamente era dei benedettini, fossero state spogliate della facoltà di conferire le bolle d'istituzione canonica ai parroci da esse eletti, perché tale decreto ordinava che i curati, sia che fossero stati eletti da regolari, sia che lo fossero stati da altri ceti ecclesiastici, dovessero essere muniti delle bolle dalle rispettive curie di competenza<sup>59</sup>: perciò, secondo il prelado, spettava a lui rilasciarle e non alla badessa. La sua seconda illazione era che alla badessa del monastero di San Teonisto appartenesse, per titolo di giuspatronato<sup>60</sup>, la nomina, l'elezione e presentazione ai benefici, ma non il diritto di concedere le bolle di canonica istituzione<sup>61</sup>. Egli appoggiava la sua tesi: su alcune decisioni della Rota Romana; sulla donazione del vescovo Rozo, ossia Rozone Calza, attribuita all'abate Vitale nell'anno 997; su una certa unione<sup>62</sup> di durata vitalizia,

59 ASVe, *Senato, Deliberazioni, Roma exp. pp.*, f. 103, foglio 285 r e v.

60 C.i.c. 1917, cann. 1448 e ss. In particolare il can. 1455 al punto 1°: "Privilegia patronorum sunt: 1° - praesentandi clericum ad ecclesiam vacantem vel beneficium vacans".

61 ASVe, *Senato, Deliberazioni, Roma exp. pp.*, f. 103, foglio 285 v.

62 Scrive Miele che a partire dal medioevo, erano diffuse tre istituzioni canoniche che comprimevano o eliminavano la giurisdizione del vescovo locale: esenzioni, attive e passive; *enclaves*; incorporazioni o unioni. L'autore prosegue citando Le Bras (si veda M. Miele, *Il primiceriato*, cit., pp. 18-19, dove cita G. Le Bras, *Prolégomènes*, Parigi, 1955, pp. 128-129), secondo il quale per esse «la coïncidence de l'ordre territorial et de l'ordre hiérarchique est sensiblement troublée». Dei tre istituti, il più generale e dotato di elementi comprensivi degli altri due è lo «jus exemptionis a iurisdictione episcopali». Miele richiama poi il consultore in iure Giovanni Battista Billesimo (si veda M. Miele, *Il primiceriato*, cit., pp. 18-19, che cita *Scrittura del consultore in iure Giovan Batista Billesimo. Nella controversia tra monsignor patriarca Bragadin e monsignor Nani vescovo di Torcello, sopra la giurisdizione della chiesa e monastero di san Cipriano di Murano*, in *Collezione di scritture di regia giurisdizione*, XXV, Firenze, 1774, pp. 153-154;), per il quale forma massima di esenzione era il territorio separato che avesse come titolo acquisitivo un privilegio apostolico, chiaro e manifesto secondo

risalente al 22 luglio 1506, di un beneficio parrocchiale di collazione vescovile<sup>63</sup> ad altro del monastero, nella quale unione sarebbero confluiti tre benefici incompatibili tra di loro nella stessa persona, ossia «un canonicato della cattedrale e due parrocchie»<sup>64</sup>, perché un ecclesiastico facente parte del capitolo di una cattedrale non poteva allo stesso tempo essere titolare di due parrocchie; su una collazione che nel 1611 fece il pontefice<sup>65</sup>; su cinque editti dei vescovi rispettivamente degli anni 1576<sup>66</sup>, 1593, 1594<sup>67</sup>, 1623<sup>68</sup> e 1627<sup>69</sup>, in alcuni dei quali era lo stesso vescovo sia a eleggere i

una consuetudine immemorabile avvalorata dalle sue legittime condizioni. Perché il privilegio fosse chiaro e manifesto, con esso non solo il luogo si doveva sottrarre dalla giurisdizione del vescovo, con l'inibizione a lui d'ingerirsene, che era un'esenzione passiva; ma si doveva anche sostituire al vescovo il prelado inferiore, costituendolo l'ordinario del luogo con la giurisdizione sopra il clero e il popolo. Le condizioni della consuetudine immemorabile erano che il prelado inferiore, nel nostro caso la badessa, dal tempo di cui non vi era memoria, avesse sempre esercitato ogni specie di atti giurisdizionali, senza che mai il vescovo, nella cui diocesi il luogo era incluso, si fosse ingerito.

63 Nel 1506 vescovo di Treviso era Bernardo Rossi (1499-1527). Cfr. P. B. Gams, *Series episcoporum*, cit., p. 804; C. Agnoletti, *Serie corretta*, cit., pp. 40-41; C. Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi*, III, Patavii, 1960, rist. dell'ed. Monasterii, 1914<sup>2</sup> [re impressio immutata, editio altera], p. 249.

64 ASVe, *Senato, Deliberazioni, Roma exp. pp.*, f. 103, foglio 285 v.

65 Nel 1611 il pontefice era Paolo V (1605-1621). Cfr. P. B. Gams, *Series episcoporum*, cit., p. IV; P. Gauchat, *Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi*, IV, Patavii, 1960, rist. [re impressio immutata] dell'ed. Monasterii 1935, p. 9.

66 Nel 1576 vescovo di Treviso era Giorgio Cornelio (1553-1577). Cfr. P. B. Gams, *Series episcoporum*, cit., p. 804; C. Agnoletti, *Serie corretta*, cit., p. 42; C. Eubel, *Hierarchia*, cit., III, p. 309.

67 Negli anni 1593-1594, vescovo di Treviso era Francesco III Cornelio (1577-1595). Cfr. P. B. Gams, *Series episcoporum*, cit., p. 804; C. Agnoletti, *Serie corretta*, cit., pp. 42-43; C. Eubel, *Hierarchia*, cit., III, p. 309.

68 Nel 1623 vescovo di Treviso era Francesco IV Giustiniano (1605-1624). Cfr. P. B. Gams, *Series episcoporum*, cit., p. 804; C. Agnoletti, *Serie corretta*, cit., pp. 43-44; P. Gauchat, *Hierarchia*, cit., IV, p. 329.

69 Nel 1627 vescovo di Treviso era Vincenzo Giustiniano (1624-1633). Cfr. P. B. Gams, *Series episcoporum*, cit., p. 804; C. Agnoletti, *Serie corretta*, cit., p. 44; P. Gauchat, *Hierarchia*, cit., IV, p. 329.

parroci, sia a concedere le bolle. Da questi atti egli presumeva interrotto il possesso dei benefici e di conseguenza venuto meno il diritto su di essi da parte del monastero<sup>70</sup>.

Le monache, d'altra parte, invocavano a sostegno delle loro ragioni varie donazioni: quella conferita dal vescovo Rozzone Calza nel 997<sup>71</sup>, affermando che fosse stata confermata nel 1045 da un altro vescovo, Olderico I<sup>72</sup>;

70 ASVe, Senato, Deliberazioni, Roma exp. pp., f. 103, fogli 285 v e 284 r.

71 Cfr. P. B. Gams, *Series episcoporum*, cit., p. 803; C. Agnoletti, *Serie corretta*, cit., p. 16: «...Questo vescovo fra altre cose belle che fece a ristorar i danni delle passate calamità di guerre e vizi, istituì il monastero di Mogliano...»; A. A. Michieli, *Storia di Treviso*, Treviso: Istituto tipografico per i comuni, 1958, p. 227. Per la donazione del vescovo Rozzone cfr. F. Ughelli, *Italia sacra*, V, Venezia: Coletti, 1770<sup>2</sup> (Bologna: Arnaldo Forni, 1989, rist.), coll. 503-506; P. F. Kehr, *Regesta pontificum Romanorum*, VII, parte I, Berlino, 1923, p. 116; C. Agnoletti, *Treviso*, cit., II, p. 201; A. A. Michieli, *Il cenobio benedettino*, cit., pp. 75-76; IDEM, *Casi e vicende*, cit., pp. 38-39, 155; Idem, *Luci ed ombre*, cit., p. 82; G. Polo, G. Venturini, *Mogliano*, cit., I, p. 41-45. Copia autentica del 1036, da copia autentica dell'8 luglio 1157, del privilegio del vescovo Rozzone Calza del 28 febbraio 997 è conservata con le altre pergamene più antiche e preziose, che costituivano «lo scrigno della badessa» (cfr. F. Cavazzana Romanelli, *L'archivio*, cit., I, p. 9), in Treviso, *Archivio della Curia Vescovile* [d'ora in poi: ACVT], Diplomatico, Atti episcopali, all'anno, (M. Pozza, *Regesti*, cit., p. 13, dove queste indicazioni accompagnano il regesto). Cfr. F. Cavazzana Romanelli, *L'archivio*, cit., I, pp. 15 nota 7, 19 nota 66, che ci indica che l'antico privilegio è stato edito dall'archivista della curia di Treviso, il Sartoretto, in A. Sartoretto, *Antichi documenti della diocesi di Treviso (905-1199)*, Treviso, 1979, p. 23. Diverse sono le date attribuite all'atto di donazione del vescovo Rozzone che ci vengono riferite. Possiamo presumere che ciò sia dovuto a errori di copiatura. Copie del privilegio di fondazione del monastero, con data 28 febbraio 997, del vescovo Rozzone Calza le ho individuate in: ASTv, CRS. MC, *San Teonisto*, b. 27, n. 39, cc. 1-7; b. 28, n. 47, cc. 3-7

72 Il vescovo di Treviso Olderico I che nel 1045 donò al cenobio le chiesette di Santo Stefano e di San Teonisto di Treviso. Cfr. E. Perinotto, *Abbazia*, cit., p. 14; A. A. Michieli, *Casi e vicende*, cit., p. 41. Si veda anche C. Agnoletti, *Serie corretta*, cit., p. 18, in cui si ricorda come il prelatto arricchì soprattutto il monastero di Mogliano con pii lasciti per il bene dell'anima propria. In P. B. Gams, *Series episcoporum*, cit., p. 803, la serie dei vescovi non corrisponde e Olderico I non compare. Cfr. A. A. Michieli, *Storia di Treviso*, cit., p. 227. L'originale del privilegio del vescovo Olderico I, datato 16 agosto 1045, è custodito con le altre antiche e preziose pergamene in

un'altra del vescovo Acelino (1070-1080)<sup>73</sup> nel 1075<sup>74</sup>; un'altra conferma di queste donazioni, proveniente dal vescovo Olderico III (1157-1159)<sup>75</sup> nel 1174<sup>76</sup>. Inoltre esibivano i diplomi degli imperatori: di Ottone III nel 997<sup>77</sup>, di

ACVT, Diplomatico, Atti episcopali, all'anno. Così è indicato in M. Pozza, *Regesti*, cit., p. 14, che ne produce il regesto. Cfr. F. Cavazzana Romanelli, *L'archivio*, cit., I, p. 19 nota 66. Anche questa conferma vescovile di Olderico I, del 1045, riguardo alla donazione del monsignor Rozzone Calza, sarà invocata dalla badessa di San Teonisto in Treviso per difendere le sue prerogative, nelle controversie con il vescovo diocesano.

73 Cfr. P. B. Gams, *Series episcoporum*, cit., p. 803; C. Agnoletti, *Serie corretta*, cit., pp. 19-20; A. A. Michieli, *Storia di Treviso*, cit., p. 227.

74 L'atto notarile del 1075 era conservato «tra le vecchie carte» dell'archivio del cenobio ed è stato trascritto da Filippo Avanzini e Antonio Scoti. Cfr. Treviso, *Biblioteca capitolare* [d'ora in poi: BCapTv], F. Avanzini, *Series documentorum*, Treviso, 1792, I, doc. 57, pp. 188-190; BCapTv, A. Scoti, *Tarvisinorum episcoporum series (complevit Victor frater - anno 1742)*, II/327, doc. 57, p. 119. Cfr. E. Perinotto, *Abbazia*, cit., p. 17; A. A. Michieli, *Casi e vicende*, cit., p. 42. L'originale del privilegio del vescovo Acellino del 1075 è ora in ACVT, *Diplomatico*, Atti episcopali, all'anno, secondo le indicazioni presenti in M. Pozza, *Regesti*, cit., p. 16, dove si può leggerne il regesto. Cfr. F. Cavazzana Romanelli, *L'archivio*, cit., I, p. 19 nota 66.

75 C. Agnoletti, *Serie corretta*, cit., p. 24; A. A. Michieli, *Storia di Treviso*, cit., p. 227. Cfr. P. B. Gams, *Series episcoporum*, cit., p. 803.

76 A. A. Michieli, *Casi e vicende*, cit., p. 42. L'atto notarile fu redatto nel coro della cattedrale, dietro all'altare, ed erano presenti come testimoni Almerico Buzzolini, *avogadore* del monastero, Ecelino da Romano, giudice Tisolino da Camposampiero e altri insigni laici ed ecclesiastici (*ibidem*, p. 43). Cfr. C. Agnoletti, *Treviso*, cit., II, p. 202; E. Perinotto, *Abbazia*, cit., p. 18; A. A. Michieli, *Casi e vicende*, cit., p. 43. L'originale del privilegio vescovile di Olderico III, datato 14 febbraio 1174, è conservato in ACVT, *Diplomatico*, Atti episcopali, all'anno, secondo quanto riportato in M. Pozza, *Regesti*, cit., p. 17, che ne produce il regesto. Cfr. F. Cavazzana Romanelli, *L'archivio*, cit., I, p. 19 nota 66.

77 Il diploma imperiale di Ottone III, del 17 gennaio 998, che ratificava la donazione del vescovo Rozzone Calza all'amico abate Vitale. Cfr. E. Perinotto, *Abbazia*, cit., p. 14; A. A. Michieli, *Casi e vicende*, cit., p. 41; F. Cavazzana Romanelli, *L'archivio*, cit., I, p. 19, nota 66.

Enrico III nel 1055<sup>78</sup>, di Enrico IV nel 1066<sup>79</sup>, di Enrico V nel 1166<sup>80</sup>. A questi si aggiungevano le bolle dei pontefici Vettore II (1055-1057)<sup>81</sup> nel 1053<sup>82</sup>, Alessandro III (1159-1181)<sup>83</sup> nel 1177<sup>84</sup>,

78 Diploma imperiale di Enrico III, del 14 ottobre 1055, di conferma di tutti i possessi e diritti del cenobio, sollecitato onde evitare facili contestazioni, date le prepotenze dei tempi. Cfr. E. Perinotto, *Abbazia*, cit., p. 15; A. A. Michieli, *Casi e vicende*, cit., p. 42; F. Cavazzana Romanelli, *L'archivio*, cit., I, p. 19, nota 66.

79 Diploma imperiale di Enrico IV, datato 20 febbraio 1066, emanato da Worms, di ratifica della conferma imperiale di Enrico III, del 1055. Cfr. E. Perinotto, *Abbazia*, cit., p. 15; A. A. Michieli, *Casi e vicende*, cit., p. 42; F. Cavazzana Romanelli, *L'archivio*, cit., I, p. 19, nota 66.

80 Altro diploma imperiale di Enrico V, in occasione del suo passaggio per il Veneto nel marzo del 1166, con cui riconfermò tutti i ricevuti privilegi al convento. Cfr. E. Perinotto, *Abbazia* cit., p. 18; A. A. Michieli, *Casi e vicende*, cit., p. 42; F. Cavazzana Romanelli, *L'archivio*, cit., I, p. 19, nota 66.

81 P. B. Gams, *Series episcoporum*, cit., p. III.

82 C. Agnoletti, *Treviso*, cit., II, p. 202; E. Perinotto, *Abbazia*, cit., p. 15; A. A. Michieli, *Casi e vicende*, cit., p. 42. Per il regesto cfr. P. F. Kehr, *Regesta*, cit., pp. 116-117. Per la trascrizione manoscritta del documento si veda BCapTv, A. Scoti, *Tarvisinorum episcoporum*, cit., II/327, p. 108. Per la trascrizione a stampa si rinvia a F. Ughelli, *Italia sacra*, cit., V, col. 514. Anche questa conferma pontificia di Vittore II verrà richiamata dalla badessa di San Teonisto in Treviso a difesa dei diritti del suo monastero, nelle controversie con il vescovo diocesano. L'originale del privilegio pontificio di Vittore II, del 4 ottobre 1055, è anch'esso depositato in ACVT, *Diplomatico, Bolle pontificie maggiori*, all'anno, secondo quanto è indicato in M. Pozza, *Regesti* cit., p. 15, che ne produce il regesto. Cfr. F. Cavazzana Romanelli, *L'archivio* cit., I, p. 19 nota 66. Copia di questo privilegio le ho individuate in ASTv, CRS.MC, *San Teonisto*, b. 27, n. 39, cc. 32-34, 1050, 3 ottobre; b. 28, r. 47. Le datazioni riportate nelle copie sono discordanti. Possiamo presumere che ciò sia dovuto a errori del copista. Se consideriamo che Vettore II fu pontefice dal 1055 al 1057, il suo privilegio non può risalire al 1050.

83 P. B. Gams, *Series episcoporum*, cit., p. III.

84 Importantissimo privilegio pontificio di Alessandro III, datato Rivoalto 8 ottobre 1188, lì per la solenne riconciliazione con Federico Barbarossa, quando dogava Sebastiano Ziani (1172-1178) e che l'orgoglio nazionale veneziano ricordò come la «pace di Venezia», attribuendosi il merito di aver svolto il ruolo di mediatrice. Cfr. F. Lane, *Storia di Venezia*, cit., p. 67; G. Zordan, *L'ordinamento*, cit., pp. 52-53. Privilegio papale più volte ricordato, con cui Alessandro III accolse sotto la diretta protezione della Santa Sede il cenobio benedettino, che in quel tempo aveva la sua sede principale a Mogliano, in campagna, prima del trasferimento in città, a San Teonisto nel 1413.

Clemente III (1187-1191)<sup>85</sup> nel 1188<sup>86</sup>, Martino

Inoltre confermò alle monache tutti i loro possessi e il diritto di eleggersi la propria badessa, sempre però, nel rispetto degli statuti della regola di san Benedetto. Il porre l'abbazia alle dirette dipendenze della Santa Sede significava esentarla dalla giurisdizione del vescovo diocesano. Cfr. E. Perinotto, *Abbazia*, cit., p. 18; A. A. Michieli, *Casi e vicende*, cit., p. 43. Per il regesto del documento si veda P. F. Kehr, *Regesta*, cit., p. 117. Copia autentica datata 21 gennaio 1304, del privilegio pontificio di Alessandro III dell'8 ottobre 1177, è conservata in ACVT, *Diplomatico, Bolle pontificie maggiori*, all'anno; inoltre copia autentica del 12 settembre 1409, è custodita in ACVT, *Curazie urbane, San Teonisto*, fasc. 12. Queste indicazioni sono date da M. Pozza, *Regesti*, cit., pp. 17-18, che ne produce il regesto. Cfr. F. Cavazzana Romanelli, *L'archivio*, cit., I, p. 19 nota 66. In ASTv, CRS.MC, *San Teonisto*, b. 27, n. 39, cc. 15-19, ho individuato, nel corso della mia ricerca, una copia cinquecentesca di seconda generazione di questo privilegio. Ricordiamo, in proposito, che proprio per gli appetiti sui beni temporali e la corruzione dilagante tra ecclesiastici e laici, in quei tempi il papato guardava con molta simpatia e appoggiava il monachesimo, che riusciva con il lavoro e rettitudine morale ad amministrare al meglio le proprie risorse, umane e materiali. Il privilegio di papa Alessandro III verrà ricordato dalla badessa di San Teonisto, a sostegno dei suoi diritti, nelle controversie con il vescovo diocesano.

85 P. B. Gams, *Series episcoporum*, cit., p. III.

86 Altro importantissimo privilegio pontificio, con cui Clemente III, il 9 aprile 1188, concesse il diritto d'investitura dei preti delle proprie chiese alla badessa del cenobio, che a quel tempo era Palmira. Bolla pontificia fondamentale per il nostro studio. Cfr. E. Perinotto, *Abbazia*, cit., p. 19; A. A. Michieli, *Casi e vicende*, cit., p. 43. Per il regesto del documento si veda P. F. Kehr, *Regesta*, cit., p. 117. L'originale del privilegio pontificio di Clemente III, datato 9 aprile 1188, è conservato in ACVT, *Diplomatico, Bolle pontificie maggiori*, all'anno; *ibidem* sono custodite le copie autentiche del 23 aprile 1276 e dell'11 settembre 1409. Così ci riferisce M. Pozza, *Regesti*, cit., pp. 22-23, che ne produce il regesto. Cfr. F. Cavazzana Romanelli, *L'archivio*, cit., I, p. 19 nota 66. Per le trascrizioni manoscritte settecentesche, si consulti BCapTv, F. Avanzini, *Series documentorum*, cit., II, doc. 288, pp. 257-259; BCapTv, A. Scoti, *Tarvisinorum episcoporum* cit., II/327, doc. 288, pp. 327-329. Inoltre, questo privilegio è inserito nella bolla di Eugenio IV del 28 aprile 1435 diretta alle monache di Mogliano (E. Perinotto, *Abbazia*, cit., p. 19), la cui trascrizione è pubblicata in A. A. Michieli, *Il cenobio benedettino*, cit., pp. 83-83. Copia dell'antico documento l'ho individuata, durante questa mia ricerca, in ASTv, CRS.MC, *San Teonisto*, b. 27, n. 39, cc. 24 v-29 r. Chiaramente, anche questo privilegio verrà ricordato dalla badessa di San Teonisto per difendere i suoi diritti, soprattutto quello d'istituire i parroci, nelle controversie con il vescovo di Treviso.



V (1417-1431)<sup>87</sup> nel 1431<sup>88</sup> ed Eugenio IV (1431-1437)<sup>89</sup> nel 1439 e 1440<sup>90</sup>. Infine allegavano: una ducale dell'ultimo giorno del mese di dicembre 1476<sup>91</sup>, la quale sosteneva un parroco da esse eletto e il loro diritto; un'altra ducale del 3 luglio 1524<sup>92</sup>, relativa a un'istituzione collativa del 1510, conferita da una badessa a un altro parroco, cui seguì un «giudizio in contraddittorio»<sup>93</sup>, che si concluse con la ducale prodotta, che ammetteva al beneficio parrocchiale di Mogliano il sacerdote istituito con bolle dalla monaca di San Teonisto e ciò in base ai privilegi concessi sia dagli imperatori, sia dai pontefici e rispettati da una consuetudine di più di cinquecento anni.

Apprendiamo, da quanto scrisse la deputazione, che un procedimento in merito c'era già stato più di due secoli prima e che si era conclu-

87 P. B. Gams, *Series episcoporum*, cit., p. III.

88 Ricordiamo il famoso «processo per il traslocco a San Teonisto», per il quale papa Martino V incaricò, come delegato apostolico, l'arcidiacono primicerio Pietro Benedetti. Cfr. E. Perinotto, *Abbazia*, cit., pp. 57-58; A. A. Michieli, *Casi e vicende*, cit., p. 65; Idem, *Luci ed ombre*, cit., p. 87.

89 P. B. Gams, *Series episcoporum*, cit., p. III.

90 Sono importantissime le due bolle di Eugenio IV, una di conferma di quanto stabilito dal suo predecessore Martino V con altro documento dello stesso giorno di conferma di tutti i privilegi enumerati nella bolla di Clemente III, quindi anche il diritto di nomina dei parroci delle parrocchie di giuspatronato dell'abbazia; l'altra bolla risolve invece il problema sulla distribuzione dei quartesi della parrocchia di Mogliano, tra le monache e i due parroci. Cfr. E. Perinotto, *Abbazia*, cit., pp. 59-60; A. A. Michieli, *Il cenobio benedettino*, cit., pp. 75-86; Idem, *Casi e vicende*, cit., p. 66; Idem, *Luci ed ombre*, cit., pp. 90-91.

91 Della ducale del 31 dicembre 1476, quando era doge Andrea Vendramin, si conserva copia in ASVe, *Senato, Deliberazioni*, Roma exp. pp., f. 103, foglio 267 r, come materiale esaminato preventivamente per la decisione del senato.

92 Anche della ducale del 3 luglio 1524, quando era doge Andrea Gritti, vi è copia in ASVe, *Senato, Deliberazioni*, Roma exp. pp., f. 103, foglio 266 r e v come materiale preventivamente esaminato per la decisione del senato. Altra copia del 19 novembre 1612 l'ho individuata in ASTv, CRS.MC., *San Teonisto*, b. 28, r. 47, f. 22. Il fatto che di queste due ducali si siano individuate più copie tra gli atti delle cause beneficiarie, dimostra il loro valore di precedente giurisprudenziale.

93 Cfr. ASVe, *Senato, Deliberazioni*, Roma exp. pp., f. 103, foglio 284 r.

so a favore della badessa. Perciò, non era chiaro perché di nuovo si volesse ricorrere all'autorità secolare e, in ogni caso, anche in vista di un ulteriore procedimento, la deputazione non si sarebbe potuta attenere alla tesi ricavata dal decreto senatorio dal vescovo, il quale aveva avvocato a sé l'esame dei privilegi, mettendo in discussione una decisione sovrana, espressa dalla ducale del 3 luglio 1524. Inoltre il monastero si trovava nel territorio del Dominio veneziano e la deputazione spiegava come i diritti dei «corpi sudditi»<sup>94</sup>, in cui rientravano anche i beni dell'abbazia, fossero tutelati dal regime normativo secolare. Perciò, in caso di controversie, proprio per l'interesse pubblicistico che quei benefici rivestivano a causa dell'oggetto, la cognizione, per delega del senato<sup>95</sup> e per la pratica, era del collegio. Si era liberi nel veneziano Dominio di adire le vie legali per la tutela dei propri diritti, ma la decisione non poteva «declinare i principi ed adottarne di contrari senza rovesciare le massime e le discipline, con le quali fino a quel momento fu costume di spedir quelle cause nel Veneto Dominio»<sup>96</sup>.

La ragione che spinse il monastero a rivolgersi a un avvocato era il volersi cautelare preventivamente, nel timore d'un eventuale gravame, per garantirsi la difesa dei propri titoli e possessi, avvalendosi dei dettati della legge. Si supplicò quindi l'avogador Beregan di scrivere una lettera come «soccorso civile»<sup>97</sup>: la lettera *avogaresca* dell'11 luglio 1770, la quale non poteva essere negata «dalla giustizia e prudenza dell'avogador Beregan»<sup>98</sup>, né di essa poteva «dolarsi il vescovo o ascriverla a colpa alcuna»<sup>99</sup>. Se infatti, come sosteneva il superiore prelado, il decreto senatorio del 22 marzo 1770 avesse sottratto alla badessa il diritto di conferire le bolle d'istituzione ai parroci da lei eletti per attribuirlo al vescovo, la deputazione scriveva che

94 *Ibidem*, foglio 284 v.

95 *Ibidem*, «per le delegazioni dell'eccellentissimo senato».

96 *Ibidem*.

97 *Ibidem*, foglio 283 r. Soccorso civile nel senso di secolare, ossia con ricorso al sistema normativo e istituzionale secolare.

98 *Ibidem*.

99 *Ibidem*.

avrebbe osato opporsi con forza<sup>100</sup>, specificando, tuttavia, che né il concilio di Trento (1545-1563), né quel decreto del senato veneziano avevano prodotto un tale effetto<sup>101</sup>. Perciò la monaca era titolare del diritto di nomina dei parroci.

Proseguendo nella lettura del parere della deputazione *extraordinaria ad pias causas*, esso si sofferma analiticamente sul concilio di Trento (1545-1563), che aveva a suo tempo stabilito che tipo di esami si dovevano eseguire per i sacerdoti promossi ai benefici di curato e chi li doveva compiere, cosicché il vescovo della diocesi potesse conoscere e dare il suo giudizio sull'idoneità degli eletti.<sup>102</sup> Spiegava la deputazione come in quegli esami e nella conseguente approvazione del prelado, consistesse l'istituzione autorizzabile<sup>103</sup> che, nella disciplina della Chiesa cattolica del tempo, il XVIII secolo, dopo l'imposizione delle mani li dichiarava «capaci e li faceva partecipi del governo delle anime»<sup>104</sup>. La successiva concessione delle bolle d'investitura, ovvero d'istituzione, altro non era che una cerimonia esteriore e una peculiarità tratta dal diritto civile e dalle formule feudali, addirittura da quei riti con cui nei tempi antichi si riceveva il beneficio, consegnato dalle mani dell'imperatore o di altro sovrano. Originariamente, quando la consacrazione non era separata dall'istituzione nel beneficio, questa consisteva nella stessa ordinazione sacra, senza la necessità di un ulteriore atto separato per l'assegnazione dei poteri e degli ordini al consacrato<sup>105</sup>. In seguito però, si introdussero forme d'ordinazione atipiche, non previste da alcuna Chiesa, con la conseguenza che divenne necessario ideare per quelle un titolo, col quale indicare il diritto acquistato dal prete sul beneficio o sull'ufficio a lui assegnato nell'organizzazione

della Chiesa. Si spiegava così l'origine delle diverse forme d'istituzione e d'investitura nei benefici, le quali si rifacevano a quelle osservate nella disciplina feudale. Assodato che la potestà spirituale si conferiva solamente con l'imposizione delle mani, tutte le altre solennità erano da considerarsi surrogate, aggiuntive e puramente cerimoniali, al fine di esprimere «l'attualità e capacità»<sup>106</sup> dell'eletto all'esercizio e al godimento dei diritti annessi al suo beneficio. Risultava però che ci fossero casi, in cui esso si attribuiva con quelle formalità, ma senza l'intervento del vescovo. Così procedeva il primicerio di San Marco a Venezia<sup>107</sup>, l'arciprete di Altamura nel Regno di Napoli e una procedura simile si seguiva in Francia per l'assegnazione dei benefici di regalia e di pieno diritto del re<sup>108</sup>. Inoltre, nelle province dove si professava il cristianesimo, la facoltà d'istituire con bolle, per delegazioni antiche, o per privilegi, o per lunghe consuetudini e possessi, era data non solo ai vescovi, ma anche a molti arcidiaconi, abati, badesse, capitoli di cattedrali, commendatori dell'ordine di Malta e ad altri prelati inferiori<sup>109</sup>. Pertanto, il concilio di Trento<sup>110</sup> non fece che restituire ai vescovi l'autorità di esaminare e conoscere se il presentato fosse idoneo<sup>111</sup>; ma, allo stesso tempo, conservò e sostenne, esprimendolo molto chiaramente, «ai collatori»<sup>112</sup> inferiori, cioè alla prelatura inferiore, il diritto d'istituire i chierici<sup>113</sup>. Fino a quel momento

100 *Ibidem*: «...ardiremo di francamente negarlo.»

101 Così *ibidem*.

102 *Ibidem*, fogli 283-282 r e v.

103 Cfr. L. Ferraris, s.v. "Institutio", in: *Prompta bibliotheca*, cit., IV, p. 306; A. Bianchini, *Delle cause spirituali*, cit., pp. 222, 225; B. Ojetti, s.v. "Institutio canonica", in: *Synopsis*, cit., coll. 2357-2358.

104 ASVe, *Senato, Deliberazioni, Roma exp. pp.*, f. 103, foglio 283 r.

105 *Ibidem*, foglio 283 v, «l'istessa ordinazione avea luogo d'istituzione».

106 *Ibidem*.

107 M. Miele, *Ultimi scorci*, cit., pp. 240-267; IDEM, *Il primiceriato*, cit.

108 Così ASVe, *Senato, Deliberazioni, Roma exp. pp.*, f. 103, foglio 282 r.

109 Così *ibidem*. Cfr. *Conc. Trid.*, sess. XIV, c. 12, «de reform.»; B. Ojetti, s.v. "Institutio canonica", in: *Synopsis*, cit., coll. 2354-2355; c.i.c. 1917, cann. 319, 323.

110 *Conc. Trid.*, sess. VII, cap. 13, «de reform.»; sess. XXIV, cap. 18, «de reform.»; sess. XXV, cap. 9, «de reform.» Cfr. ASVe, *Senato, Deliberazioni, Roma exp. pp.*, f. 103, foglio 282 r.

111 Cfr. *Conc. Trid.*, sess. VII, cap. 13, «de reform.»; sess. XXIV, cap. 18, «de reform.»; B. Ojetti, s.v. "Institutio canonica", in: *Synopsis*, cit., coll. 2356, 2358.

112 ASVe, *Senato, Deliberazioni, Roma exp. pp.*, f. 103, foglio 282 r.

113 Cfr. *Conc. Trid.*, sess. XIV, c. 12, «de reform.»; B. Ojetti, s.v. "Institutio canonica", in: *Synopsis*, cit., col. 2355; ASVe, *Senato, Deliberazioni, Roma exp. pp.*, f. 103, foglio

era quella la regola<sup>114</sup> seguita: si inviavano tutti i promossi al beneficio parrocchiale «di quella classe»<sup>115</sup> a sostenere l'esame e, dopo che il vescovo<sup>116</sup> aveva verificato se fossero idonei e rilasciato la sua approvazione, essi ritornavano dal prelado inferiore per ricevere l'investitura, ossia l'istituzione, che, secondo il Concilio, in caso contrario sarebbe stata nulla<sup>117</sup>. La deputazione indicava questa, come investitura o istituzione collativa<sup>118</sup> del beneficio, detta anche istituzione spirituale e canonica dai forensi<sup>119</sup>, per contraddistinguere da quella del possesso temporale<sup>120</sup>, che invece proveniva «dal principe nelle ducali del temporal possesso»<sup>121</sup>. Le due forme d'istituzione erano diverse, perché, nella prima, il vescovo verificava l'idoneità<sup>122</sup> e autorizzava l'eletto a esercitare la giurisdizione spirituale; mentre, nella seconda, era il prelado inferiore che lo immetteva nel possesso della giurisdizione, delimitandone il distretto territoriale entro cui esercitarla. Alle prelature inferiori<sup>123</sup> quindi questo diritto non era stato sottratto, non solo dal concilio tridentino, ma nemmeno dal decreto senatorio del 22 marzo 1770, in cui ciò non si leggeva né la stessa deputazione, nella scrittura richiestale, lo sosteneva<sup>124</sup>. Infatti, quando il doge, per particolari

ragioni, volle che le bolle d'istituzione canonica fossero attribuite dal vescovo, lo prescrisse espressamente<sup>125</sup>. Ciò si leggeva nei due decreti del 25 marzo<sup>126</sup> e primo aprile 1769<sup>127</sup>, per i parroci provenienti dal corpo dei canonici regolari di San Salvador e Lateranensi, ai quali l'istituto consentiva di ricevere benefici affinché non sorgessero dubbi sulla loro secolarizzazione<sup>128</sup>. Quando però il doge ritenne opportuno che<sup>129</sup> le altre forme d'istituzione seguissero le antiche regole, come fece con il decreto del 22 marzo 1770, omise la parola «vescovili» e ordinò genericamente che le bolle fossero conferite dalle rispettive curie di diritto competenti. In quel modo conservò a tutti il possesso e il pacifico esercizio del proprio diritto, come fece pure il Concilio<sup>130</sup> quasi con gli stessi termini, lasciando alla prelatura inferiore quella forma d'istituzione che le apparteneva. In realtà, la Serenissima non avrebbe potuto comportarsi diversamente senza sconvolgere all'improvviso lo stato possessorio dei tanti sudditi in tutto il suo Dominio, come lo erano i monasteri delle Vergini di Venezia, di Aquileia in Friuli, di Santa Giulia di Brescia, di San Pietro di Vicenza, della Misericordia, di San Pietro e di Santo Stefano a Padova, degli Angeli di Murano, di capitoli di cattedrali e di altri corpi ecclesiastici, abati, prelati inferiori e commendatori dell'ordine di Malta<sup>131</sup>. Poiché nessuno di questi fu spogliato, da quel decreto senatorio del 22 marzo 1770, del diritto d'istituire e in nessun altro luogo, al di fuori di Treviso, il decreto fu interpretato in modo equivoco e tal da ritorcersi contro le monache, la deputazione sosteneva che spettasse all'autorità secolare il dover far sì che anche a Treviso il decreto del senato fosse compreso e rispettato come dalle altre parti del

282 r.

114 Cfr. B. Ojetti, s.v. "Institutio canonica", in: *Synopsis*, cit., coll. 2355-2357.

115 ASVe, *Senato, Deliberazioni*, Roma exp. pp., f. 103, foglio 282 r.

116 Cfr. B. Ojetti, s.v. "Institutio canonica", in: *Synopsis*, cit., col. 2356.

117 *Conc. Trid.*, sess. VII, cap. 13, «*de reform.*»; sess. XXIV, cap. 18, «*de reform.*»; sess. XXV, cap. 9, «*de reform.*».

118 Cfr. A. Bianchini, *Delle cause spirituali*, cit., pp. 222, 225; B. Ojetti, s.v. "Institutio canonica", in: *Synopsis*, cit., coll. 2354-2357.

119 ASVe, *Senato, Deliberazioni*, Roma exp. pp., f. 103, foglio 282 r.

120 Cfr. A. Bianchini, *Delle cause spirituali*, cit., p. 228; B. Ojetti, s.v. "Institutio canonica", in: *Synopsis*, cit., coll. 2358-2359.

121 ASVe *Senato, Deliberazioni*, Roma exp. pp., f. 103, foglio 282 r.

122 Cfr. B. Ojetti, s.v. "Institutio canonica", in: *Synopsis*, cit., coll. 2355-2357.

123 Cfr. c.i.c. 1917, can. 323.

124 ASVe, *Senato, Deliberazioni*, Roma exp. pp., f. 103, foglio

282 v.

125 *Ibidem*.

126 ASVe, *Senato, Deliberazioni*, Roma exp. pp., r. 27, fogli 16 v e 17 r alla data 25 marzo 1769.

127 *Ibidem*, fogli 19 v e 20 r alla data primo aprile 1769.

128 ASVe, *Senato, Deliberazioni*, Roma exp. pp., f. 103, foglio 282 v.

129 *Ibidem*, foglio 282 v: «...per prudenza volle che...».

130 *Conc. Trid.*, sess. XXV, cap. 9, «*de reform.*».

131 ASVe, *Senato, Deliberazioni*, Roma exp. pp., f. 103, foglio 281 r.

Dominio veneziano.<sup>132</sup> Al fine di ottenere quel risultato senza ulteriori ritardi, come conveniva all'interesse pubblico e alle circostanze del caso, sarebbe stato sufficiente, scriveva la commissione, decretare che il monsignore non dovesse arrecare alcun pregiudizio nemmeno al monastero di San Teonisto.<sup>133</sup> Questo perché il decreto senatorio del 22 marzo 1770 non aveva modificato alcunché sul diritto di concedere le bolle di canonica istituzione, di cui godevano le prelature inferiori<sup>134</sup> e i corpi ecclesiastici per le parrocchie su cui erano titolare del diritto di nomina dei parroci, previ però sempre gli esami preliminari e la conseguente approvazione del vescovo sull'idoneità degli eletti.<sup>135</sup> Se invece, al di fuori di quello stesso decreto, il prelado o il monastero avessero ritenuto di fondare su altre fonti le azioni a sostegno delle proprie ragioni, avrebbero dovuto procedere per le vie legali davanti al foro competente, salva però la tutela del possesso, come si usava nello «Stato Veneto»<sup>136</sup>. In tale eventualità sarebbe stato un aiuto benevolo, «una paterna provvidenza»<sup>137</sup>, incaricare il pubblico rappresentante, che era il podestà di Treviso, di affidare l'assistenza del monastero ai procuratori laici di esso, che non fossero però congiunti in parentela con il vescovo e, se non ce ne fossero stati di idonei, di farne eleggere di nuovi alle monache riunite in capitolo, ma di quella qualità e di loro gradimento, perché non uscissero soccombenti negli inutili litigi e non si trovassero prive di difesa nei casi necessari<sup>138</sup>.

Il secondo motivo delle divergenze tra i due contendenti interessava le licenze necessarie per ricostruire le chiese dipendenti dal mona-

stero<sup>139</sup>. Le religiose volevano escludere quella del prelado, perché la ritenevano pregiudizievole ai loro diritti. Egli, all'opposto, non solo la considerava indispensabile, ma voleva anche approvare, sottoscrivere e apporre il suo sigillo sui disegni.<sup>140</sup> Così egli aveva proceduto nella riedificazione della chiesa parrocchiale di Pezzan di Campagna<sup>141</sup> e da quell'evento nacque la diversità di opinioni.<sup>142</sup> Qui la deputazione riteneva che la soluzione del caso fosse semplice: ognuno doveva esercitare le sue funzioni attenendosi ai limiti delle proprie competenze: «la decisione, per nostro umilissimo sentimento, è assai facile quando ognuno stia dentro ai propri cancelli»<sup>143</sup>. Nella fattispecie in esame, erano necessarie più licenze e ciascuna a diverso titolo: quella del principe, ossia il doge, per la sovrana protezione; quella del vescovo, per la spiritual vigilanza; quella delle monache, a titolo di «ragion proprietaria ovvero di padronale diritto»<sup>144</sup>. Dall'assenso del senato<sup>145</sup> si potevano conoscere non solo i motivi della demolizione, dello spostamento, delle modifiche e della ricostruzione

139 Chiese dipendenti dal monastero in quanto soggette al suo giuspatronato.

140 ASVe, *Senato, deliberazioni*, Roma exp. pp., f. 103, foglio 281 v.

141 Pezzan di Campagna era stata donata nel lontano 1043 dall'arcivescovo di Milano Eriberto, assieme a San Donato di Gardigiano e San Teonisto di Campocroce, quando ancora il convento era abitato dalla comunità benedettina maschile. La licenza del vescovo in esame si trova in copia tra gli atti del procedimento in filza. ASVe, *Senato, Deliberazioni*, Roma exp. pp., f. 103, foglio 258 r.

142 Cfr. il memoriale presentato dalle monache al serenissimo principe, letto in Collegio il 12 settembre 1770, che abbiamo individuato tra gli atti del procedimento in filza. ASVe, *Senato, Deliberazioni*, Roma exp. pp., f. 103, fogli 261 r e v, 260 r, si veda specialmente il foglio 261 r.

143 ASVe, *Senato, Deliberazioni*, Roma exp. pp., f. 103, foglio 281 v.

144 *Ibidem*, foglio 280 r.

145 Ricordiamo che il senato era presieduto dal doge, che con la signoria presiedeva tutti i collegi. Per questo, quello che qui è chiamato «il permesso del senato», poche righe sopra era indicato come «la licenza del principe». Cfr. M. Ferro, s.v. «Doge», in: *Dizionario del diritto*, cit., I, p. 623; B. Cecchetti, *Il doge di Venezia*, cit.; A. Da Mosto, *L'Archivio*, cit., I, pp. 15-20; Ufficio centrale per i beni archivistici, *op. cit.*, p. 885, 888, 894; G. Zordan, *L'ordinamento*, cit., p. 88.

132 *Ibidem*.

133 *Ibidem*.

134 Cfr. B. Ojetti, s.v. «Institutio canonica», in: *Synopsis*, cit., col. 2355.

135 ASVe, *Senato, Deliberazioni*, Roma exp. pp., f. 103, foglio 281 r. Cfr. *Conc. Trid.*, sess. VII, cap. 13, «*de reform.*»; sess. XXIV, cap. 18; B. Ojetti, s.v. «Institutio canonica», in *Synopsis*, cit., coll. 2356, 2358.

136 ASVe, *Senato, Deliberazioni*, Roma exp. pp., f. 103, foglio 281 r e v.

137 *Ibidem*, foglio 281 v.

138 *Ibidem*.

dei «sacri templi»<sup>146</sup>, ma anche la spesa e i mezzi che le comunità e gli altri corpi ecclesiastici intendevano utilizzare. Ottenuto questo primo permesso, si richiedeva quello dell'autorità ecclesiastica, che, nei decreti pubblici, si soleva postulare con la formula «salvi»<sup>147</sup>. Nelle chiese unite o incorporate ai capitoli e ai monasteri e in quelle di giuspatronato era necessario inoltre il consenso rispettivamente dei capitoli, dei monasteri e dei patroni, ciascuno per l'interesse e le prerogative di cui era portatore. Pertanto le monache non potevano escludere le licenze del vescovo, né poteva avvenire il contrario<sup>148</sup>. Quanto ai modelli, ai disegni e a tutto ciò che riguardava il materiale della costruzione e il controllo sulla spesa, che la deputazione chiamava «l'economica ispezione»<sup>149</sup>, in base alla disciplina comune in tutto lo «Stato Veneto»<sup>150</sup>, il prelato<sup>151</sup> non poteva interferire, ma poteva soltanto riservarsi, al momento delle visite pastorali diocesane, la correzione di ciò che avesse riscontrato sconveniente al decoro del culto divino o all'amministrazione dei sacramenti<sup>152</sup> e dei sacramentali<sup>153</sup>. Dopo aver considerato quei principi molto noti, la commissione, nel suo parere, suggeriva a sua serenità di prescrivere che, pur dovendo il vescovo rilasciare sempre la sua licenza, anche per la ricostruzione delle chiese dipendenti dal monastero di San Teonisto, non si compromettessero i diritti e gli affari delle monache e che, tanto queste, quanto i Comuni che ne avessero interesse, fossero sempre liberi di scegliere in serenità i disegni e i modelli, nonché tutta la gestione dei lavori<sup>154</sup>.

Il terzo motivo della disputa concerneva gli economi spirituali<sup>155</sup> da inviare nelle vacanze

146 ASVe, *Senato, Deliberazioni, Roma exp. pp.*, f. 103, foglio 280 r.

147 *Ibidem*.

148 *Ibidem*.

149 *Ibidem*.

150 *Ibidem*.

151 L. Ferraris, s.v. «Praelatus», in: *Prompta bibliotheca*, cit., t. VI, pp. 305-315.

152 C.i.c. 1917, cann. 731 e ss.

153 *Ibidem*, can. 1144.

154 ASVe, *Senato, Deliberazioni, Roma exp. pp.*, f. 103, foglio 280 v.

155 C.i.c. 1917, can. 472.

dei benefici parrocchiali. A causare il dissidio fu la vacanza della chiesa parrocchiale di Gardigiano<sup>156</sup>, rientrando tra quelle di giuspatronato del monastero. La deputazione spiegava che il vescovo, nel destinare l'economista, non aveva fatto altro che esercitare un suo diritto e soddisfare l'ufficio pastorale che gli era stato affidato dalle disposizioni ecclesiastiche, dalla prassi comune e dal concilio di Trento<sup>157</sup>, affinché le parrocchie non fossero mai sprovviste di chi se ne prendesse cura<sup>158</sup>. Quell'atto non produceva alcun danno né all'elezione, né alla collazione, né al giuspatronato che spettasse a qualunque corpo religioso o famiglia<sup>159</sup>. Mandare quei vicari all'assistenza delle anime era un soccorso provvisorio che sarebbe cessato con il prendere servizio del nuovo parroco. Di conseguenza, le monache non avevano motivo di opporsi e il senato poteva far rispettare le disposizioni canoniche, prescrivendo che il prelato potesse continuare a inviare gli economi spirituali anche nelle vacanze delle chiese parrocchiali dipendenti dal monastero di San Teonisto, sollecitando peraltro le suore a eleggere velocemente un nuovo parroco, come prescrivevano i sacri canoni. Tuttavia si apprendeva dall'esperienza quanto fosse poco utile il servizio prestato da quei «mercenari passeggeri»<sup>160</sup> come custodi del gregge dei fedeli cristiani.

Il quarto punto della questione ricadeva su un presunto divieto verbale del vescovo, fatto dieci anni addietro alle monache, di non riunirsi in capitolo senza il suo permesso, quando si trattasse della disposizione dei loro benefici. Le consorelle asserivano di aver osservato l'imposizione per «...timore e riverenza»<sup>161</sup>, denunciando, nello stesso tempo, quanto ne fosse

156 San Donato di Gardigiano donata nel lontano 1043 dall'arcivescovo di Milano Eriberto, con le parrocchie di Pezzan di Campagna e San Teonisto di Campocroce.

157 *Conc. Trid.*, sess. 24, cap. 18, «*de reform.*».

158 C.i.c. 1917, liber II *De personis*, pars I *De clericis*, caput X *De vicariis paroecialibus*, cann. 471-478.

159 ASVe, *Senato, Deliberazioni, Roma exp. pp.*, f. 103, foglio 280 v.

160 Così nel parere la deputazione *extraordinaria ad pias causas* chiama gli economi spirituali, inviati in occasione delle vacanze parrocchiali. ASVe, *Senato, Deliberazioni, Roma exp. pp.*, f. 103, foglio 279 r.

161 *Ibidem*.

difficile il rispetto per la serenità, la libertà e la regolarità delle elezioni. Ammettendo che tutto ciò fosse vero, la deputazione suggeriva al senato di chiarire che la libertà di riunirsi in capitolo era sorvegliata e tutelata dal regime secolare, per cui una proibizione simile era dichiarata priva di ogni effetto, nulla e infondata, sia per il passato, sia per il futuro. Quindi le religiose, per i loro accordi e per l'organizzazione delle loro chiese, dovevano restare libere di potersi radunare in capitolo e di prendere le loro decisioni, come avveniva prima di quell'evento e come si praticava in tutto lo «Stato Veneto»<sup>162</sup>.

La lettera dell'*avogador*, ossia *advocatus communis*, dell'11 luglio 1770, implorata dalle monache, fu il movente del quinto e ultimo motivo d'accusa verso il prelado. Questo era il punto principale e il più delicato, su cui tutte le indagini, la documentazione, gli esami, le testimonianze e i confronti, forniti dal «Reggimento»<sup>163</sup>, dal vescovo, dalle suore e dal loro confessore del tempo, impegnarono la commissione scrivente in uno studio lungo e faticoso, di cui essa si riservava di rilasciare una relazione separata, per non sottrarre troppo tempo alle incombenze del senato. La memoria prodotta dalle consorelle al collegio era equivoca ed erronea nella parte in cui supponeva che il monsignore avesse minacciato di sospenderle dai sacramenti, se non avessero ritirato la lettera dell'avvocato e non si fossero piegate alle sue pretese. In base alle deposizioni assunte e ai confronti svolti, non si era trovata la prova di una siffatta minaccia, né orale né scritta. Da alcuni costituiti<sup>164</sup> si rilevava soltanto che, ricevuta quella lettera, il vescovo nel suo palazzo, manifestando il proprio rammarico al confessore di allora, gli avesse riferito di stupirsi di come in quelle circostanze le monache continuassero ad accostarsi ai sacramenti e, in base ad altri costituiti, di meravigliarsi pure di come lo stesso confessore potesse amministrarli a quelle. Cambiando certe parole e inserendo qualche sua riflessione che riteneva

utile in quel momento, il confessore informò della conversazione le due superiori<sup>165</sup>, che ne riferirono alle altre monache e queste ad altre ancora. Passando il discorso di bocca in bocca venne compreso malamente dalle donne, generando scompiglio e molta agitazione nel monastero per il timore di perdere i privilegi e di essere sospese dai sacramenti<sup>166</sup>. Sul momento, esse valutarono confusamente di far ricorso e diedero le disposizioni per farlo all'*avogador* Beregan. Il confessore, vedendosi nell'impossibilità di placare gli animi, si ritirò dal loro servizio. Nei costituiti tuttavia, sia la badessa e la priora, sia le monache affermavano di essere solitamente soddisfatte dell'assistenza spirituale del prelado, molte però si lamentavano poi per la posizione assunta con poca ponderatezza in quella situazione da don Antonio Tonati, parroco di Santo Stefano e «maestro di camera» del vescovo, da don Girolamo Bortoluzzi, pievano di San Giovanni e dal dottor Giovanni Battista Princivalli, parroco di San Leonardo di quella città, Treviso. Li ritenevano i responsabili e manipolatori, attraverso le loro visite, dei contrasti che opprimevano il monastero rendendolo inquieto e disorientato.<sup>167</sup> Dopo aver chiarito anche l'ultimo punto della controversia, poiché non appariva dai fatti dedotti in causa che la minaccia di sospensione dai sacramenti fosse realmente stata intimata, ma che fosse soltanto temuta e un tormento interiore delle monache, provocato dall'aver frainteso le parole del monsignore e dalla mancanza di riserbo di chi poi ha dato fiato alla discordia, la deputazione invitava sua serenità a manifestare al prelado, attraverso il rappresentante<sup>168</sup>, la compiacenza pubblica nell'apprendere che egli, anche in quella circostanza, si era comportato da onesto cittadino e buon pastore, sia verso le pubbliche leggi, sia nei confronti delle religiose, incoraggiandolo,

165 Le madri superiore del convento benedettino erano la badessa e la priora. Cfr. E. Bianchi, *Regole monastiche femminili*, cit., pp. 267-268 (pp. 480).

166 ASVe, *Senato, Deliberazioni*, Roma exp. pp., f. 103, foglio 278 r.

167 *Ibidem*, foglio 278 v.

168 Il podestà di Treviso. Cfr. G. Zordan, *L'ordinamento*, cit., p. 87.

162 ASVe, *Senato, Deliberazioni*, Roma exp. pp., f. 103, foglio 279 v.

163 *Ibidem*.

164 La documentazione in nostro possesso non ci fornisce i nomi di chi avesse reso dichiarazioni ed in che contesto.

con tutto il suo impegno e vigore, a rimuovere ogni inquietudine dalle loro menti, affinché in quel luogo tutelato, sorvegliato e prediletto da Venezia, vi ritornasse la pace. Per non alimentare e fornir pretesto all'agitazione che lo abitava, la deputazione ritenne che fosse opportuno rimproverare i tre parroci di Treviso, attraverso il rappresentante, al fine di correggere le loro scorrettezze del passato e d'imporre a loro di non intromettersi in futuro nelle faccende di quel monastero.

L'esigenza di spiegare il fatto e la disciplina normativa, evidenziata nella scrittura dei consultori *in iure*<sup>169</sup>, rimessa all'esame della deputazione, la costrinse ad approfondire l'analisi del materiale più del previsto e per questo si scusava nei confronti del senato per le lungaggini del lavoro svolto, giustificandosi con il desiderio di svolgere al suo servizio una buona relazione.<sup>170</sup> Infine, dopo aver ringraziato, il parere si chiude con la data, 23 agosto 1771, e con le sottoscrizioni dei tre deputati straordinari aggiunti: Giacomo Antonio Da Riva, Andrea Querini ed Alvisè Vallarossa<sup>171</sup>.

Dall'esame della deputazione *extraordinaria ad pias causas*, richiesto dal senato per decidere la controversia tra la badessa del monastero di San Teonisto e il vescovo di Treviso, apprendiamo che, tra la documentazione presentata dalle monache a sostegno della loro causa, c'erano anche due ducali: l'una, datata ultimo giorno del mese di dicembre 1476, del doge Andrea Vendramin (1476-1478)<sup>172</sup>, in sostegno di un parroco eletto dalle monache e del loro diritto d'istituirlo; l'altra, del 3 luglio 1524, quando era doge Andrea Gritti (1523-1538)<sup>173</sup>, deliberata

169 Infatti, tra gli atti del procedimento in filza, si trova anche il consulto di Giovanni Battista Billesimo del 26 febbraio 1770 *m. v.* ASVe, *Senato, Deliberazioni, Roma exp.* pp., f. 103, fogli 263 r e v, 262 r.

170 «L'eccellentissimo senato donerà un benignissimo perdono al desiderio di ben servirlo. Grazie». ASVe, *Senato, Deliberazioni, Roma exp.* pp., f. 103, foglio 277 r.

171 *Ibidem*.

172 Il ducato di Andrea Vendramin durò soli due anni, dal 5 marzo 1476, al 6 maggio 1478. Cfr. B. Cecchetti, *Il doge* cit., p. 300; C. Rendina, *I dogi. Storia e segreti*, Roma: Newton Compton, 2007, pp. 256-258, 462, 476. Si veda anche la bibliografia ivi citata.

173 Cfr. B. Cecchetti, *Il doge*, cit., p. 300; G. Benzoni, s.v.

in seguito a un procedimento che si concluse a favore delle monache, riguardo a un sacerdote istituito con bolle dalla badessa: si apprende perciò che c'era già stato un precedente in merito. Il testo delle due ducali quindi, conferma il diritto della badessa di San Teonisto di Treviso, e non del vescovo diocesano, d'istituire i parroci. Di entrambe, a Venezia, in Archivio di Stato, nel fondo *Senato, deliberazioni, Roma, expulsis papalisticis*, filza 103, sono conservate le copie, fatte scrivere dal notaio e cancelliere Stefano Alberti, dalle quali acquisiamo che le autentiche in pergamena erano depositate nell'archivio del monastero di San Teonisto, monastero che oggi non c'è più, perché distrutto assieme alla vicina chiesa e ridotto a un ammasso di macerie dalle bombe del 7 aprile 1944<sup>174</sup>.

Cominciando ad analizzare la ducale più antica, leggiamo che era indirizzata al *podestà* e *capitano* di Treviso, di nome Benedetto Trevisan, e ai suoi successori<sup>175</sup>. Questi erano qua-

“Gritti Andrea”, in: *Dizionario biografico degli italiani*, LIX; Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da G. Treccani, 2002, pp. 727-734; C. Rendina, *I dogi*, cit., pp. 284-291, 462, 477. Si veda anche la bibliografia ivi richiamata. Vorrei citare in particolare N. Barbarigo, *Vita di Andrea Gritti doge di Venezia*, Venezia, 1793; F. Lane, *Storia di Venezia*, cit., p. 316-317.

174 Così A. A. Michieli, *Luci ed ombre*, cit., p. 102; F. Cavazzana Romanelli, *L'archivio*, cit., I, p. 14. Se il monastero di San Teonisto non c'è più, il fondo archivistico però è conservato tra le carte delle *Manimorte* in Archivio di Stato a Treviso dal 1970.

175 Il *podestà* e il *capitano* erano i rappresentanti della sovranità veneziana nella Terraferma. L'uno la rappresentava nell'ordine civile, l'altro in quello militare. Per mezzo di loro la Dominante esercitava un diretto controllo politico nei territori del Dominio. Cfr. G. Zordan, *L'ordinamento*, cit., p. 87. Le due cariche, in origine separate, furono successivamente cumulate nella medesima persona (A. Da Mosto, *L'Archivio*, cit., t. II, p. 10). Per l'organizzazione dei rettori del Dominio della Repubblica di Venezia si veda *ibidem*, pp. 3-23. Interessante quanto ha scritto il Ferro al riguardo, in materia beneficiaria, che vorrei citare: «Nelle commissioni date ai rettori, si avvertono di non permettere che alcun beneficio ecclesiastico sia conferito ad alcun cittadino non suddito, né che sia ammesso al carico di priore, abate, o superiore di qualunque religione di frati o monaci, o di qualunque altra congregazione, chi non è nato nello Stato (leggi 1619, 1651), e che qualora i vescovi volessero far ritenzione di qualche persona secolare, debbano di volta in volta ottenerne la licenza dai rettori» (M.

lificati uomini nobili e sapienti<sup>176</sup>. Proseguendo la lettura all'interno<sup>177</sup> della lettera spedita, possiamo conoscere il nome del doge, indicato come tale con la formula «per grazia di Dio»<sup>178</sup>: Andrea Vendramin. Egli, impersonando la Repubblica di Venezia, si rivolgeva al *podestà* e *capitanio* e ai suoi successori, chiamandoli, oltre che uomini nobili e sapienti, anche fedeli diletti. Li salutava, con l'espressione rituale «salutem et dilectionis affectum», con cui si auguravano i sensi del proprio compiacimento.

Dopo questa presentazione, segue il contenuto della ducale con l'esposizione dei motivi che ne erano a fondamento. Questi consistevano nell'aver compreso, dopo aver letto le lettere del patriarca di Antiochia<sup>179</sup>, che spettava all'abbazia di San Teonisto di Treviso lo «iuspatronatus» sulla chiesa di Santa Maria di Mogliano; perciò la volontà sovrana di Venezia era che fosse la badessa del monastero a conferire il beneficio parrocchiale di quella chiesa e che il presbitero Ludovico Pozzo, cittadino trevigiano, eletto precedentemente come pievano di quella chiesa dalla monaca di San Teonisto, permanesse nel possesso di quel beneficio, perché era stato eletto regolarmente e ritualmente. Inoltre nonostante ci fossero altre lettere in contrario, in forza delle presenti erano annullate e revocate in quanto scritte per errore. Non era infatti intenzione della

Ferro, s.v. "Reggimento", in: *Dizionario del diritto*, cit., II, p. 594). In quelle parole è evidente il controllo su beni e persone legati a una funzione ecclesiastica da parte della Serenissima, nel perseguimento della sua politica giurisdizionalista. Il podestà era un patrizio veneziano.

176 ASVe, *Senato, Deliberazioni, Roma* exp. pp., f. 103, foglio 267 r. In alto leggiamo «Ab extra», s'intende della busta contenente la ducale; poi, più in basso, l'intestazione «Nobilibus et sapientibus viris...».

177 «Intus», si legge nel documento. ASVe, *Senato, Deliberazioni, Roma* exp. pp., f. 103, foglio 267 r.

178 *Ibidem*: «Dei gratia dux Venetiarum».

179 Il vescovo di Treviso a quella data, Lorenzo Zane (1475-1476), era anche patriarca di Antiochia. Cfr. P. B. GAMS, *Series episcoporum*, cit., p. 804; C. Agnoletti, *Serie corretta*, cit., pp. 38-39; C. Eubel, *Hierarchia*, cit., II, p. 249. Per approfondimenti su Antiochia cfr. G. Fedalto, *Le chiese d'oriente*, II, *Dalla caduta di Costantinopoli alla fine del Cinquecento*, in *Complementi alla storia della Chiesa*, a cura di Elio Guerriero, Milano: Jaca Book, 1993, pp. 145, 148-149, 150-151, 157, 165, 174-175, 177.

sovranità arrecare alcun pregiudizio alle religiose nel giuspatronato che avevano su quella chiesa, né tantomeno recare un torto al presbitero Ludovico, che era stato eletto precedentemente e regolarmente.

Dalla copia presente nella filza in esame, la ducale risulta datata l'ultimo giorno del mese di dicembre dell'anno 1416, X<sup>a</sup> indizione<sup>180</sup>, ma sembra che l'anno esatto fosse invece il 1476, perché nel 1416 non era doge Andrea Vendramin, il cui ducato durò soli due anni, dal 5 marzo 1476, al 6 maggio 1478, ma nel 1416 dogò Tommaso Mocenigo<sup>181</sup>. Probabilmente si tratta di un mero errore materiale di copiatura.

La seconda ducale, presentata dalle monache alla deputazione *extraordinaria ad pias causas* per lo studio del caso, è del doge Andrea Gritti ed è datata 3 luglio 1524, XII<sup>a</sup> indizione. Anch'essa, con la medesima formula di quella del 1476 «nobilibus et sapientibus viris», è indirizzata al *podestà* e *capitanio* di Treviso, in quegli anni il signor Marco Zantan<sup>182</sup>, e ai suoi successori.

Dopo l'intestazione esterna della ducale, è riportato il contenuto interno, che si apre con il saluto da parte del doge di Venezia, secondo le formalità consuete. La ducale prosegue spiegando che si scrisse una lettera nel giorno appena trascorso del mese di maggio, informandone i destinatari della vertenza intercorrente tra il presbitero Marco Antonio Sappa, pievano della parrocchia di San Luca, e Giovanni Pietro Salomone<sup>183</sup>, chierico veneto: apprendiamo così chi erano i due contendenti. La disputa riguardava il possesso della cappellania, chiamata anche *vicaria* o, comunemente, *pievania* della parroc-

180 Sempre nelle datazioni delle ducali, e non solo, è riportata anche l'indizione. L'indizione consiste in un periodo cronologico di 15 anni. Cfr. A. Cappelli, *Cronologia*, cit., pp. 6-7.

181 Tommaso Mocenigo dogò dal 7 gennaio 1414, al 4 aprile 1423. Cfr. B. Cecchetti, *Il doge*, cit., p. 300; C. Rendina, *I dogi*, cit., p. 462.

182 Il cognome Zantan è citato in G. Dolcetti, *Il libro d'argento*, cit., V, p. 11, riguardo alla spiegazione della discendenza nobile della sultana Venier-Baffo.

183 Questo nome e riferimenti alla collazione di una *portio* della parrocchia di Mogliano li ho trovati, dopo molte ricerche, in ASTv, CRS.MC, *San Teonisto di Treviso*, b. 139, cc. 7 e 8, nell'ultima delle cinque unità archivistiche della serie "varia", contenente una miscellanea di documenti diversi.



chia di Santa Maria di Mogliano, per mezza *portio*<sup>184</sup> da concedersi con lettera ducale. Si scrisse ai reggenti di Treviso, ossia al *podestà* e *capitano* e ai suoi successori, affinché ricevessero lo stesso possesso in nome della sovranità di Venezia e lo tenessero presso di loro, finché non si fosse comunicata la decisione sulla controversia.

Con la ducale in esame poi si deliberò, spiegando anche le motivazioni che portarono alla decisione sovrana, ossia che si erano previamente sentite molte parti in contraddittorio<sup>185</sup>, si erano esaminati numerosi e antichissimi privilegi, sia imperatori, sia pontifici, soprattutto quello concesso alla loro città dal papa Alessandro III, di cui si conservava un ricordo felice. Da questi documenti constava chiaramente che a pieno diritto spettava alla veneranda badessa di San Teonisto, l'istituzione e la destituzione nella cappellania, tanto nel temporale, quanto nello spirituale. Considerato che tali privilegi erano molto antichi, confermati da una lunghissima consuetudine e osservati da cinquecento anni, poiché si riteneva giusto che quelle concessioni e privilegi dovessero permanere nel loro vigore, si decretò che la ducale che ciò disponeva fosse resa esecutiva per i rettori di Treviso. Ciò, perché fosse consegnato al sopradetto Giovanni Pietro Salomone, o al suo portavoce, il possesso attuale e corporale della cappellania, per mezza *portio* di Santa Maria di Mogliano, conservandolo nel beneficio parrocchiale di essa. Inoltre si disponeva che al medesimo Giovanni Pietro fossero mantenuti e corrisposti anche i frutti, i redditi e i proventi, sia già percepiti, sia da percepire, come constava dalla bolla prodotta dalla badessa e dal regime stabilito per le monache del monastero di San Teonisto. La missiva si chiude con l'affermazione dell'intenzione e decisione sovrana che i diritti delle monache, tanto antichi, confermati e osservati da molto tempo, non fossero mai

184 La parrocchia di Santa Maria di Mogliano era divisa, almeno fin dal 1330, in due parti: Mogliano di sopra a nord e Mogliano di sotto a sud del centro del paese. Perciò a ciascuno dei due parroci si attribuiva il beneficio parrocchiale per metà, vale a dire per mezza *portio*.

185 Il documento non specifica chi era stato sentito in contraddittorio. Possiamo dedurre che siano state sentite le monache, il vescovo, i sacerdoti e quant'altri vi fossero interessati.

violati né lesi in nessun luogo e che si preservassero come era conforme non solo al diritto ma anche all'opportunità politica. Infine, si ordinava di restituire questa lettera ducale a colui che l'aveva presentata, dopo averla registrata affinché rimanesse per la memoria dei successori e quindi per i casi successivi e analoghi che si fossero verificati: come lo fu la controversia che si concluse con la deliberazione del 29 agosto 1771, oggetto del nostro studio.

Alla deputazione straordinaria *ad pias causas*, per la decisione della controversia, fu rimessa, perché essa avesse più chiarezza sul caso, la scrittura del consultore *in iure* Giovanni Battista Billesimo, quale esperto di diritto. Il consulto<sup>186</sup>, datato 26 febbraio 1770 *m.v.*, era indirizzato formalmente al serenissimo principe, che era il doge, in quel periodo Alvise IV Mocenigo<sup>187</sup>. Il Billesimo cominciava a scrivere facendo riferimento ai memoriali presentati a «vostra serenità» dai due contendenti: l'uno, dalle madri superiore e graduate del monastero benedettino di San Teonisto di Treviso, le quali rivestivano la parte dell'accusa; l'altro dal vescovo in sua difesa. L'oggetto del contendere era dato da materie sia di fatto, sia di diritto. Il fatto però, era già stato verificato con il procedimento «formato e spedito»<sup>188</sup> dal *nobil homo* pubblico rappresentante<sup>189</sup>, in ordine al decreto del 15 dicembre scorso<sup>190</sup>, alla deputazione

186 ASVe, *Senato, Deliberazioni*, Roma exp. pp., fogli 263-262. Per la voce *consulto*, cfr. G. Boerio, *Dizionario del dialetto*, cit., p. 190, «consulto o consiglio, opinione dell'avvocato in favore del cliente».

187 Alvise IV Mocenigo dogò dal 19 aprile 1763, al 31 dicembre 1778. Cfr. B. Cecchetti, *Il doge*, cit., p. 299; N. Papadopoli, *Le monete di Venezia*, Venezia 1919, pp. 759-770; C. RENDINA, *I dogi*, cit., pp. 441-446, 463, 464, 477.

188 ASVe, *Senato, Deliberazioni*, Roma exp. pp., foglio 263 r.

189 A un *nobil homo* che fu benemerito rappresentante, Foscarini, la cui «commendabile diligenza» trasmise alla deputazione straordinaria *ad pias causas* esami, costituiti, processi ed altre scritture, relativamente alle ducali dell'eccellentissimo senato del 15 dicembre 1770, fa riferimento il parere reso dalla deputazione straordinaria *ad pias causas*.

190 Il decreto del 15 dicembre «caduto» si riferiva allo stesso anno in corso, che era il 1770, secondo il *m.v.*, nel quale l'anno cominciava a marzo e non a gennaio, come nel c.o.: quindi, non era dicembre, ma febbraio, l'ultimo mese dell'anno nel calendario secondo il *m.v.*

straordinaria *ad pias causas*, che lo tratteneva presso di sé per studiarne il caso. Quindi, scriveva il consultore *in iure* Billesimo, se il fatto era già stato esaminato, a lui non rimaneva che offrire, su ciascun punto della controversia, il suo «umile» parere sulle questioni di diritto, che era la sua specifica competenza e il motivo per cui era stato richiesto.

Le monache si lamentavano, prima di tutto, perché godevano da molti secoli di vari privilegi «d'elezione ad alcuni benefici», vale a dire del privilegio d'eleggere i parroci ai benefici ecclesiastici delle parrocchie di loro giuspatronato, ma il prelado aveva dichiarato a loro che quei privilegi erano stati devoluti alla sua curia dal decreto «dell'eccellentissimo senato»<sup>191</sup> del 22 marzo 1770, che comandava, da quel momento per l'avvenire, quindi senza efficacia retroattiva, che non si potesse più rilasciare il possesso temporale del beneficio a un sacerdote secolare che fosse stato nominato, eletto, presentato dai regolari o da altri ceti ecclesiastici, se nessuno di essi, dopo essere stato eletto curato, non fosse stato munito della bolla, necessaria, di canonica istituzione, da parte della curia di pertinenza, che aveva il diritto di rilasciarla.

Il consultore, dopo l'esposizione della fattispecie accusatoria, spiegava che quel decreto del senato veneziano non prescriveva nulla sull'elezione ai benefici, ma si riferiva soltanto all'istituzione canonica, sottolineando che «elezione ai benefici» e «istituzione canonica» erano due istituti distinti e che solamente la seconda poteva essere messa in discussione, come del resto, correttamente, aveva fatto il vescovo. Egli infatti, nel suo memoriale di difesa<sup>192</sup>, sosteneva che, in base al decreto, solo quella gli spettava, senza riferirsi all'elezione ai benefici. A questo punto il giurista illustrava il significato d'istituzione canonica, con cui si poteva intendere tanto l'istituzione «collativa», per mezzo della quale si conferiva il beneficio e se ne consegnava il possesso, quanto quella che si chiamava «autorizzabile», attraverso cui si attribuiva la giurisdizione spi-

191 ASVe, *Senato, Deliberazioni, Roma* exp. pp., f. 103, foglio 263 r.

192 Lo si vedrà *infra*, scritto dal Bianchini. Cfr. ASVe, *Senato, Deliberazioni, Roma* exp. pp., f. 103, fogli 257-256.

rituale alla cura delle anime della parrocchia. Quest'ultima forma d'istituzione canonica apparteneva solamente a chi era munito di potestà ordinaria<sup>193</sup>. La collativa invece, era di competenza essa pure, sul fondamento del diritto comune, dei vescovi, ma, per privilegio<sup>194</sup> pontificio, poteva esserlo anche di altri, che fossero ecclesiastici, o laici, o anche donne-badesse. Tuttavia, come il diritto comune accordava ai vescovi diocesani la facoltà di esaminare e rivedere i privilegi concessi dal pontefice ad altri<sup>195</sup>, che avessero in tal modo diminuito il loro diritto ordinario<sup>196</sup>, così pure il vescovo di Treviso poté riesaminare quei privilegi d'istituzione canonica che la badessa affermava di avere, per cercare di riappropriarsene, poiché comprimevano la sua *potestas iurisdictionis ordinaria*. Tornando al decreto di cui *supra*, esso stabiliva che le bolle d'istituzione canonica fossero rilasciate dalle curie competenti in base al diritto, il quale *gius* così stabilendo, non richiedeva un'ulteriore prova da parte del vescovo. Invece, poiché il diritto comune non disponeva ciò anche per le monache, che dunque ne erano escluse, esse sì lo dovevano provare.

Riguardo alla chiesa di San Vito di Pezzan di Campagna, di giuspatronato delle monache, le quali rifiutavano di essere soggette alla licenza del prelado per demolirla e ricostruirla, vi dovevano invece sottostare, sia per il diritto canonico, sia per volontà del senato veneziano, il quale, nel concedere il permesso sovrano per costruire chiese, sempre vi doveva aggiungere la condizione che si dovessero conseguire anche «le solite ecclesiastiche licenze»<sup>197</sup>.

Sul terzo motivo della controversia, ossia sull'aver il vescovo posto un economo durante la vacanza del parroco nella chiesa di San Donato di Gardigiano, la cui nomina era di com-

193 C.i.c. 1917, cann. 196-210.

194 C.i.c. 1917, can. 63.

195 Nel caso di specie si trattava dei vari privilegi pontifici che avevano esentato l'abbazia dalla giurisdizione vescovile, che perciò ne risultava diminuita. Si ricordino soprattutto i privilegi di papa Alessandro III e di papa Clemente III.

196 C.i.c. 1917, cann. 196-197.

197 ASVe, *Senato, Deliberazioni, Roma* exp. pp., f. 103, foglio 263 v.

petenza delle monache, cercando, così agendo, di sospenderne l'elezione da parte di quelle, poteva essere solamente un malinteso incolpevole, «un errore troppo innocente di quelle buone religiose»<sup>198</sup>. Il monsignor, procedendo in quel modo, non fece che adempiere ai suoi doveri, poiché il concilio di Trento incaricava espressamente ogni vescovo di mandare un vicario, ossia un economo<sup>199</sup>, in qualunque chiesa della sua diocesi, appena fosse vacante la carica di parroco. L'amministrazione della parrocchia da parte dell'economista però, non doveva durare oltre al momento in cui fosse eletto e approvato un nuovo parroco, il quale, da parte di chi in quel luogo ne aveva il diritto, poteva essere eletto e presentato entro il termine più breve che lo soddisfacesse, stabilendo anzi i canoni che quando vi fosse un beneficio vacante, vi si provvedesse prima possibile e fissando un certo termine di scadenza.

Il motivo di doglianza più grave e delicato era tuttavia quello della sospensione dai sacramenti che, secondo le monache, era stata minacciata nei loro confronti dal vescovo di Treviso se non avessero ritirato la lettera fatta scrivere all'*avogador* e non si fossero piegate alle sue pretese. Se quanto affermato dalle sorelle fosse stato vero, sarebbe stato un abuso di potestà spirituale esorbitante, unito a grave ingiuria contro la sovrana autorità temporale. Ma siccome non era credibile che un prelado che per molti anni aveva dato più volte prova del suo retto governo e di completa sottomissione e immediata obbedienza alle leggi pubbliche si fosse così comportato, era necessaria la più seria riflessione e la più ponderata considerazione prima di procedere nei suoi confronti con una querela davanti a sua serenità, il doge: il sovrano potere pubblico. Le monache, pertanto, avrebbero dovuto procurarsi della documentazione, prima e nei modi legittimi, e poi nel loro memoriale esporre le prove più evidenti, come poteva esserlo l'inserirvi, oltre alla lettera dell'*avogador* dell'11 luglio 1770, l'intimazione scritta del vescovo, la quale si stava cercando, perché, in base alle leggi ecclesiastiche, le avanzate cen-

sure potessero aver valore. Se, per di più, si fossero convinte di tutto ciò spinte da alcune voci, sparse per caso tra di esse, il numero di confessori particolari, che erano stati concessi a ogni loro richiesta, avrebbe dovuto persuaderle del contrario, perché l'accondiscendenza che il vescovo aveva prestato verso le sorelle non era compatibile con l'intimazione di sospenderle dai sacramenti.

Il consulto termina affermando di sottoporre tutto il parere scritto alla «somma sapienza di vostra serenità»<sup>200</sup>, vale a dire, che l'ultima parola in merito, a cui si offriva la consulenza, spettava al potere sovrano: il senato deliberante presieduto dal doge. Alla fine della scrittura vi è la sigla «G. B.» che sono le iniziali di Giovanni Battista Billesimo<sup>201</sup>. In basso a destra,

200 ASVe, *Senato, Deliberazioni*, Roma exp. pp., f. 103, foglio 262 r.

201 Giovanni Battista Billesimo (F. Torcellan Ginolino, s.v. "Giovanni Battista Billesimo", in: *Dizionario biografico*, cit., X (1968), p. 458) nacque nel 1716 a Fonzaso, presso Feltre, da Giovanni Maria e da Margherita Mengotti. Egli fu l'ultimo consultore teologo della Serenissima (cfr. A. Fiammazzo, *Sull'abate Billesimo di Fonzaso, ultimo consultore della Serenissima*, Feltre, 1933). Il Billesimo operò come consultore a Venezia dal 1769 sino alla fine della Repubblica, avvenuta nel 1797 (cfr. Ufficio centrale per i beni archivistici, *op. cit.*, p. 917; diversamente, A. Da Mosto, *L'Archivio*, I, p. 179, non lo cita). Di lui si conservano a Venezia in Archivio di Stato due filze di consulti. Da ricordare che il primo *consultore in iure* teologo fu fra' Paolo Sarpi dell'ordine di Santa Maria dei Servi. Quindi Paolo Sarpi e Giovanni Battista Billesimo possono considerarsi l' e l' nella tradizione dei teologi consultori della Serenissima. Scorrendo le tappe della sua vita per noi più interessanti, nel 1756, a quarant'anni, fu chiamato a ricoprire la cattedra di diritto feudale presso lo Studio di Padova e poco dopo quella di diritto naturale. Nel 1768, a cinquantadue anni, fu nominato consultore teologo della Repubblica, continuando a presiedere gli esami universitari negli insegnamenti da lui ricoperti. Il Billesimo fu molto attivo nella sua opera di consultore, di cui si conservano numerosi pareri e memorie di argomento giurisdizionalistico, scritti tutti che lo collocano, assieme al Montegnacco, al Bianchini, al Manetti e al Contin, nell'ambito della «produzione indigena veneta orientata in senso giurisdizionalistico» (M. Berengo, *La società veneta della fine del Settecento. Ricerche storiche*, Firenze: Sansoni, 1956, p. 146 nota 4). Feltre non lo aveva comunque dimenticato e nel 1789, per i suoi meriti letterari e scientifici, lo aggregò alla nobiltà con gli altri membri della sua famiglia. Nel 1797, anno della caduta della Repubblica, il Billesimo, a ottantuno anni, ricopriva

198 *Ibidem*.

199 Cfr. c.i.c. 1917, liber II *De personis*, pars I *De clericis*, caput X *De vicariis paroecialibus*, cann. 471-478.

l'autore del testo sottoscrive, qualificandosi, come «umilissimi e devotissimi servi», s'intende della Serenissima Repubblica, Giovanni Battista Billesimo, consultore. Sul retro di quel foglio in filza, vi è la data, 19 marzo<sup>202</sup> 1771 e l'ordine di trasmettere il consulto alla deputazione *extraordinaria ad pias causas* perché svolgesse l'istruttoria sul caso<sup>203</sup>.

Notiamo che in tutti i documenti finora esaminati, prodotti dalle magistrature veneziane, non compaiono mai i nomi della badessa, di altre monache e del vescovo, che erano le parti in causa. Il nome della badessa lo abbiamo ricavato fuori dal procedimento, non tra i documenti del *Senato, deliberazioni, Roma, expulsis papalisticis*, conservato in Archivio di Stato a Venezia, ma in *Corporazioni Religiose Soppresse. Monasteri e Conventi, San Teonisto di Treviso*, presso l'Archivio di Stato di Treviso<sup>204</sup>, mentre il nome del vescovo è indicato nell'atto che esamineremo in seguito, relativo alla concessione della licenza per la ricostruzione della chiesa di san Vito di Pezzan di Campagna<sup>205</sup>. In quel documento figura il nome di *Paolus episcopus* e infatti vescovo di Treviso, dal 16 novembre 1750 al 16 febbraio 1788, era Paolo Francesco Giustinian. Nemmeno il nome del podestà, a cui era indirizzata la deliberazione del senato del 29 agosto 1771, è indicato nei documenti del procedimento, ma lo abbiamo rintracciato in ASVE, *Segretario alle voci elezioni maggior consiglio*, r. 31. Dalla lettura dei manoscritti rileva inoltre che, nel rivolgersi al potere sovrano, si adottavano le formule di «vostra serenità», «serenissimo principe», ma mai compare il nome proprio della persona del doge che, negli

ancora la carica di consultore. Dimesso dall'ufficio, morì a Venezia, nella sua casa di San Provolo, l'8 gennaio 1799.

202 Si ricordi che marzo, nel calendario secondo il *m.v.*, era il primo mese dell'anno. Perciò il 19 marzo 1771, data in cui si ordinò di passare la scrittura alla deputazione *extraordinaria ad pias causas* per l'istruttoria, seguiva di meno di un mese il 26 febbraio 1770, *m.v.*, data in cui il Billesimo scrisse il consulto. Cfr. A. Cappelli, *Cronologia* cit.

203 Infatti il consulto è riportato anche in ASVe, *Deputazione ad pias causas*, b. 10, appresso alla scrittura della deputazione del 23 agosto 1771.

204 ASTv, CRS.MC, *San Teonisto*, b. 110.

205 ASVe, *Senato, Deliberazioni, Roma exp. pp.*, f. 103, foglio 258 r.

anni 1770-1771 era Alvise IV Mocenigo.

Continuando a sfogliare la filza 103 del *Senato, deliberazioni, Roma, expulsis papalisticis*, nei fogli 261 e 260 individuamo il memoriale prodotto al collegio, con cui le monache presentarono ricorso al serenissimo principe per invocare la protezione nei confronti del vescovo. Fin dal principio si invocarono i privilegi secolari, di cui godeva il monastero di San Teonisto di Treviso, «d'elezione ad alcuni benefizi»<sup>206</sup> che era l'elezione ai benefici parrocchiali delle chiese di giuspatronato dell'abbazia, sottolineando che su questo diritto non ci furono mai contrasti. Si citava poi il decreto ducale del 22 marzo 1770, di cui il vescovo diocesano aveva dato comunicazione alla badessa, per intimarle la devoluzione alla sua curia dei diritti e privilegi, da secoli posseduti dall'abbazia. Tale notizia provocò agitazione tra le suore, che si informarono da fonti sagge, oneste e prudenti<sup>207</sup> sul significato della disposizione repubblicana. Assicurate che la volontà della Serenissima non era quella manifestata dal presule, cercarono di spiegarli che quel decreto non le spogliava dei loro antichi diritti. Dopo questi loro rispettosi reclami però, la curia vescovile, continuando a intromettersi nelle faccende del monastero, rilasciò pure una licenza per la riedificazione della chiesa parrocchiale di San Vito di Pezzan di Campagna, che esse intesero come un'ingerenza non dovuta nei loro affari. A quel punto si appoggiarono ai loro difensori per far valere le proprie ragioni, dai quali furono consigliate d'ingiungere alla cancelleria del vescovo una formale lettera da parte dell'*avogador Petrus Carolus Beregán*, per la tutela dei loro diritti. Il prelado anziché impugnarla, come avrebbe fatto se avesse ritenuto di aver ragione, minacciò le monache di sospenderle dai sacramenti se non si fossero piegate alle sue pretese e non avessero ritirato quella lettera *avogaresca*. Per di più, essendosi nel frattempo resa vacante la parrocchia di San Donato di Gardigiano, la cui nomina al beneficio era di competenza della badessa di San Teonisto, il vescovo di Treviso

206 *Ibidem*, foglio 261 r.

207 *Ibidem*. Probabilmente il Beregán, ma il testo esaminato non lo dice espressamente.

vi inviò un economo, in tal modo sospendendo temporaneamente l'elezione del nuovo parroco da parte del capitolo delle suore, che altrimenti lo avrebbero già eletto.

Dopo l'esposizione dei fatti, le madri superiore esprimevano il loro profondo sconforto, rivelando di essere venute a conoscenza, da confessori straordinari, di animati tumulti e malcontenti tra le monache, specialmente da parte delle più giovani e con poca esperienza, al punto che il loro monastero non poteva più definirsi un modello di ordine e armonia. Per quello stato così doloroso, le sorelle non vedevano altra via di salvezza che rivolgersi al pregiato trono di sua serenità, esibendogli tutti i loro diritti di giuspatronato e facoltà, dichiarandosi pronte a sottomettersi alla volontà sovrana, anche se questa glieli avesse soppressi con il decreto del 22 marzo 1770, ma che, se invece così non fosse stato, sarebbero state disposte a difendersi «in via di giustizia»<sup>208</sup> dinanzi al foro secolare<sup>209</sup>, poiché temevano il risentimento del prelado cui erano sottomesse, sia al tempo presente, sia per l'avvenire. Perciò avevano deciso di ricorrere al principe, pregando la sua protezione, come unico possibile rimedio a quel pericolo. Infine, il memoriale si conclude ringraziando.

Il ricorso presentato dalle monache fu letto in collegio il 12 settembre del 1770, che diede ordine di rimetterlo ai *savi* consiglieri Angelo Memo, Francesco Maria Crotta, Giacomo Nani, Domenico Marcello, Bortolo Priuli IV, Andrea Morosini<sup>210</sup>. Questi stessi nomi si ritroveranno successivamente nel memoriale di difesa presentato dal vescovo. Si diede poi ordine alla deputazione *extraordinari ad pias causas* di informare subito il consiglio del-

208 ASVe, *Senato, Deliberazioni, Roma exp. pp.*, f. 103, foglio 261 v.

209 In una situazione analoga si trovò anche il monastero benedettino di Conversano in Puglia, che si rivolse al tribunale civile di Napoli, quindi alla giustizia laica e non al tribunale ecclesiastico. Cfr. D. Gemmiti, *Donne col pastorale*, cit., p. 257.

210 Per una verifica, questi stessi nomi si ritrovano in ASVe, *Segretario alle voci elezioni maggior consiglio*, r. 31, foglio 4 v, dove compaiono i nomi dei «Sei consiglieri di Venezia» eletti per 12 mesi.

la disciplina del caso, «giusta le leggi»<sup>211</sup>, e di consegnare il memoriale ai consultori *in iure*. Chiude l'atto, la sottoscrizione di Andrea Grattarol, notaio ducale.

Come si apprende dal memoriale di ricorso al serenissimo principe presentato dalle monache, di fronte ai tentativi del vescovo di Treviso di devolvere alla sua curia i privilegi del monastero, invocando il decreto senatorio del 22 marzo 1770, le sorelle furono consigliate dai loro difensori di rivolgersi all'*avogador* Beregan, per garantirsi prudentemente un appoggio legale ed essere pronte a difendere i propri secolari diritti e privilegi anche dinanzi al foro secolare. Ottennero così una lettera *avogaresca* datata 11 luglio 1770, la cui copia è presente nel procedimento in oggetto, contenuto nella filza 103 del *Senato, deliberazioni, Roma, expulsis papalisticis* nel foglio 259 *recto* e *verso* e alla quale fanno riferimento anche gli altri documenti esaminati dell'anzidetta filza e la stessa deliberazione riprodotta nel registro 28. Quella missiva, da quanto emerge dagli atti procedurali, si rivela molto importante, perché fu il movente dell'ultima e più grave ragione del dissidio: la minaccia rivolta alle monache da parte del vescovo di sospenderle dall'esercizio dei sacramenti, se non l'avessero ritirata e non si fossero piegate alle sue volontà.

La lettera era rivolta al podestà di Treviso, indicato come spettabile ed egregio signore, al quale l'*avogador* delle monache spiegava che il monastero di San Teonisto di Treviso possedeva diritti da tempo immemorabile e senza nessuna interruzione di quel possesso, sulle chiese di suo giuspatronato. Si chiedeva perciò al podestà, rappresentante della Serenissima nei territori del Dominio<sup>212</sup>, di difenderli e di fare in modo che fossero difesi senza permettere che si potessero modificare, limitare o sopprimere. Inoltre gli si richiedeva di comandare al cancelliere della curia vescovile di Treviso, e di fare in modo che l'ordine fosse rispettato, che non ci fosse alcuna modifica in pregiudizio dei diritti del monastero e che, escluso l'ambito spirituale, non ci fossero ingerenze nelle sue

211 ASVe, *Senato, Deliberazioni, Roma exp. pp.*, f. 103, foglio 260 r.

212 Cfr. G. Zordan, *L'ordinamento*, cit., p. 87.

locazioni e negli altri suoi negozi giuridici di natura temporale. Infine, qualora su quanto reclamato ci fosse parere contrario, si invitava ad «agire in via ordinaria dinanzi al giudice competente»<sup>213</sup>. Se invece non ci fosse stato disaccordo, si pregava di chiudere velocemente la questione, di fare in modo che quanto richiesto fosse eseguito e di registrare l'esecuzione.

Dalla copia in filza, si legge che la lettera è stata sottoscritta a Venezia l'11 luglio 1770, dall'*advocatus communis*<sup>214</sup> «Petrus Carolus Beregan». Il 12 luglio 1770, ossia il giorno dopo, è scritto che la stessa è stata presentata dal signor Stefano Alberti, in qualità di notaio e cancelliere dell'abbazia di Santa Maria di Mogliano<sup>215</sup> e di San Teonisto di Treviso, al *podestà* e *capitano* della medesima città<sup>216</sup> e che riferì il *comandador*<sup>217</sup> di nome Canova. Poi si legge che, nello stesso giorno, il 12 luglio 1770, il «comandador Bernardin Crovato» riferì di aver notificato quelle lettere d'intimazione al reverendo dottor Giovanni Battista Rossi, cancelliere vescovile. Infine, in data 13 luglio 1770, il *comandador* dall'Osta riferì di aver dato notizia, in quel giorno, delle suddette lettere *avogaresche* al reverendissimo signor don Giovanni Mila-

213 ASVe, *Senato, Deliberazioni, Roma exp. pp.*, f. 103, foglio 259 r.

214 In questo contesto, dai documenti esaminati, sembra che il Beregan abbia agito da solo, di sua iniziativa e non sulla base di un decreto senatorio. Egli sottoscrisse da solo la lettera *avogaresca*, mentre gli atti dell'*avogaria di comun* erano necessariamente firmati da due *avogadori*. Questo può farci ipotizzare che non avesse agito come *avogador di comun*, pur avendone il titolo, ma a titolo personale e non nell'esercizio delle sue funzioni pubbliche e che, a titolo personale, fosse stato contattato dalle monache.

215 Ricordiamo che le monache, anche dopo il trasferimento della loro sede principale a Treviso, avvenuto nel 1413, conservarono la loro abitazione originaria di Mogliano.

216 Cfr. G. Zordan, *L'ordinamento*, cit., p. 87.

217 Il *comandador* era un ministeriale, quindi un pubblico funzionario, ma d'infimo ordine, in sostanza un ufficiale giudiziario, incaricato di eseguire le notifiche di atti *ad personam* e di proclamare ad alta voce al pubblico le terminazioni indirizzate alla generalità dei sudditi. Cfr. F. Mutinelli, s.v. «Comandador», in: *Lessico veneto*, cit., p. 109; G. Boerio, s.v. «Comandador», in: *Dizionario del dialetto*, cit., p. 182.

ni, parroco della villa di Pezzan di Campagna<sup>218</sup>. Queste lettere sono state registrate a luglio, a carta con il numero 78.

Tra gli atti del procedimento in esame, raccolti nella filza 103 del *Senato, deliberazioni, Roma, expulsis papalisticis*, al foglio 258 *recto*, è presente anche un esemplare, ossia una copia<sup>219</sup>, della licenza rilasciata dal vescovo di Treviso per la riedificazione della chiesa parrocchiale di Pezzan di Campagna. La lettera era rivolta al parroco, don Giovanni Milani, rettore della chiesa parrocchiale di San Vito di Pezzan di Campagna nella diocesi di Treviso e perciò motivo di interessamento da parte del vescovo diocesano. In risposta alle richieste umilmente presentate dal sacerdote al prelado, si concedeva la licenza di demolire l'edificio, che da una parte stava crollando, e di ricostruirlo migliore e più elegante di prima. Però si vincolava l'opera a essere eseguita in conformità al progetto proposto alla curia e approvato da questa, con la proibizione di discostarsi da esso senza il suo permesso. Si raccomandava inoltre, impegnandovi la coscienza del parroco, che, durante i lavori di restauro, la chiesa non dovesse patire alcun danno nello spirituale e che non fosse ostacolato il culto divino. Infine si legge la data, primo giorno del mese di luglio del 1770, seguita dalle sottoscrizioni del vescovo, che era Paolo Francesco Giustinian, e del suo cancelliere Giovanni Battista de Rubis, dottore di teologia sacra.

In seguito al ricorso presentato al serenissimo principe dalle monache contro il vescovo di Treviso, il dottor Bianchini<sup>220</sup>, suo procurato-

218 Ricordiamo che uno dei punti della controversia tra badessa e vescovo era la licenza di cui *infra*, rilasciata da quest'ultimo, di riedificare la chiesa di San Vito Pezzan di Campagna, di giuspatronato dell'abbazia.

219 Si legge in alto a sinistra del manoscritto: «exemplum».

220 Vien da ipotizzare che si tratti dell'illustre abate Andrea Bianchini. Egli (G. Pignatelli, s.v. «Bianchini Andrea», in: *Dizionario biografico*, cit., X (1968), pp. 178-179) nacque a Venezia nel 1738. Ordinato sacerdote, prestò la sua opera nella parrocchia di Sant'Apollinare, a Venezia. Laureato in diritto civile e canonico, esercitò per molti anni l'ufficio di avvocato ecclesiastico, finché si ritirò a vita privata e si dedicò interamente agli studi. Morì a Venezia il 30 gennaio 1805, all'età 67 anni. Tra le sue opere, interessante *l'Illustrazione del pubblico ecclesiastico*

re fiscale<sup>221</sup>, espose le difese in favore del prelato con un memoriale. Questo si apriva evidenziando come, dopo essersi monsignor Paolo Giustinian comportato da servo obbedientissimo di sua serenità e aver svolto il suo ministero di pastore sempre in modo pacifico per ventisette anni, dovesse, per la prima volta, presentarsi dinanzi al trono del serenissimo principe per chiedere umilmente giustizia<sup>222</sup>. Egli aveva sempre eseguito prontamente i sovrani decreti e senza mai un ritardo aveva svolto puntualmente le visite pastorali nelle chiese della sua diocesi. Quindi, quando fu promulgato il decreto del 22 marzo 1770 che, per mettere ordine in una disciplina confusa, stabiliva che i sacerdoti secolari eletti, nominati e pre-

---

*diritto accomodato alla pratica di Venezia*, pubblicata a Venezia nel 1771, all'età di 33 anni, nello stesso anno in cui il senato veneziano deliberò sulla lite tra la badessa di San Teonisto di Treviso, Maria Celeste Covaulo, e il vescovo diocesano di quella città, Paolo Francesco Giustinian. Due anni dopo, nel 1773, a Venezia, usciva il volume *Delle cause spirituali ed ecclesiastiche rapporto ai diritti del sacerdozio e dell'impero*. In esso, partendo dalla separazione fra potestà ecclesiastica e potere civile, che dichiarava entrambi provenienti direttamente da Dio, egli ricavava che né al principe competeva alcuna autorità nella definizione dei dogmi e nella prescrizione dei riti, né il sacerdozio poteva ingerirsi nell'amministrazione civile o negli affari politici. Era comunque dovere dei principi proteggere la Chiesa e tale protezione consentiva a loro di promulgare anche leggi riguardanti la disciplina ecclesiastica, intervenire nell'amministrazione dei beni del clero, nel governo dei luoghi pii, nel giudizio dei delitti comuni dei chierici. Era compito dei principi vegliare affinché l'interesse dello Stato non fosse leso dalle «pretese» pontificie. Affrontando la questione della riforma degli ordini regolari e dell'immunità dei beni ecclesiastici, difendeva i diritti dei sovrani. La decadenza delle istituzioni monastiche, secondo il Bianchini, poteva arrestarsi soltanto con una limitazione del numero dei conventi, prescritta dalle leggi del governo veneto in appoggio alle savie deliberazioni dei vescovi. Riguardo alle immunità, che non considerava di diritto divino, egli sosteneva che anche gli ecclesiastici dovessero contribuire con le imposte alle necessità dello Stato. Non giudicava però utili e giuste le alienazioni, a meno che tali beni fossero usati realmente per gli scopi benefici per cui erano stati istituiti.

221 Sulle funzioni del procuratore fiscale ecclesiastico cfr. M. MIELE, *Il primiceriato*, cit., p. 155 e bibliografia richiamata..

222 ASVe, *Senato, Deliberazioni*, Roma exp. pp., f. 103, foglio 257 r.

sentati da regolari e da altri ceti ecclesiastici<sup>223</sup>, dovessero, per la cura d'anime<sup>224</sup>, essere muniti delle bolle di canonica istituzione conferite dalle curie di competenza, il presule pensò di farlo presente, amichevolmente disse lui, alla badessa del suo prediletto monastero, che invece non intese quella attenzione molto benevolmente, ma come un proposito di sottrarle il diritto di nomina dei parroci.

Secondo il prelato, in forza di quel decreto sovrano, a lei non spettava il diritto di conferire l'istituzione canonica e perciò, qualora fosse stata di contraria opinione, la invitava a informarsi da un esperto in materia, come poi costei fece rivolgendosi all'*avogador* Beregán. Le sue opinioni però, non si conformavano al parere del vescovo e si consigliò alla badessa di far scrivere una lettera *avogaresca*<sup>225</sup>, per impedire quelle novità che, secondo lei, il prelato voleva introdurre in pregiudizio dei diritti del suo monastero. Quella lettera ferì molto il presule, come pure il fatto che la badessa si fosse procurata il disegno della riedificazione della chiesa di Pezzan, che il vescovo aveva già approvato con la sua firma, e se lo fosse tenuto sostituendolo con un altro, firmato solo da lei. Altro comportamento della donna che amareggiò monsignor Giustinian fu l'avergli negato le copie dei privilegi del monastero che aveva richiesto per poterli esaminare e, diceva lui, lo voleva fare soltanto per dare ragione alle monache, se ne avessero avuta, e non per pregiudicarle, devolvendo a sé i loro diritti. Particolarmente colpito fu il prelato, soprattutto per l'aver visto prodotto a sua serenità dalle monache un memoriale in cui sostenevano fatti non veri e tali da turbare ogni uomo onesto, specialmente riguardo a una presunta sospensione dai sacramenti da lui minacciata a loro, se non avessero ritirato la lettera *avogaresca* e non avessero ceduto alle sue pretese. Queste affermazioni denigravano profondamente la

---

223 Tra «gli altri ceti ecclesiastici» rientrano anche le badesse, quindi donne.

224 In riferimento alle tre forme d'istituzione canonica, quella con cui si autorizza alla cura delle anime è l'istituzione autorizzabile, che può essere data solo dal vescovo.

225 L'*avogador Petrus Carolus Beregán* scrisse la lettera dell'11 luglio 1770.

condotta del pastore che per ventisette anni era stata attenta in ogni luogo e nei confronti di chiunque, in particolare verso il suo prediletto monastero, al quale aveva sempre concesso, fino a quel giorno, ogni licenza che gli venisse richiesta, perfino quando le monache chiedevano di poter avere un particolare confessore. Pertanto, il vescovo si rivolgeva a sua serenità, implorandola ossequiosamente per ottenere un chiarimento e giustizia in merito a quanto esposto nel memoriale, perché si considerava innocente e chiedeva una giusta difesa del suo onore, che era stato offeso. Supplicava inoltre un'interpretazione autentica del decreto senatorio del 22 marzo 1770, in riferimento alle bolle d'istituzione canonica nei benefici di giuspatronato del monastero di San Teonisto, poiché gli stava a cuore l'esecuzione delle deliberazioni pubbliche, come buon cittadino veneto<sup>226</sup>. Il Bianchini chiudeva il memoriale ringraziando riverentemente. Segue la data, il 2 ottobre 1770, in cui la lettera è stata letta in collegio e rimessa poi ai sei savi consiglieri: Angelo Memo, Francesco Maria Crotta, Giacomo Nani, Domenico Marcello, Bortolo Priuli IV, Andrea Morosini, che sono gli stessi a cui fu rimesso il memoriale prodotto dalle monache venti giorni prima, il 12 settembre 1770. Infine si ordinava subito, «illico»<sup>227</sup>, alla deputazione *extraordinaria ad pias causas* di svolgere l'istruttoria sulla disciplina normativa, «giusta le leggi»<sup>228</sup>, e di consegnare la memoria ai consultori *in iure*. La procedura formale quindi è la stessa che abbiamo già vista per il memoriale prodotto dalle monache.

Dall'indagine svolta sui documenti<sup>229</sup> e dalle letture storiografiche<sup>230</sup>, possiamo affermare che, in un passato non lontano, anche le donne

226 Sembra emergere con tutta evidenza come gli ecclesiastici veneti fossero innanzitutto sudditi del dominio veneziano, più che membri del clero cattolico. Cfr. G. Zordan, *L'ordinamento* cit., p. 101.

227 ASVe, *Senato, Deliberazioni*, Roma exp. pp., f. 103, foglio 256 r.

228 *Ibidem*.

229 ASVe, *Senato, Deliberazioni*, Roma exp. pp., r. 28 e f. 103.

230 Soltanto per citare alcune letture da cui abbiamo tratto spunto per il nostro studio, ricordiamo A. Bianchini, *Diritto ecclesiastico*, cit.; D. Gemmiti, *Donne col pastorale*, cit.. In particolare, riguardo a San Teonisto, E. Perinotto, *Abbazia*, cit.; A. A. Michieli, *Casi e vicende*, cit.

avessero poteri giurisdizionali nella Chiesa. Non solo: se ci focalizziamo sulle terre venete, il potere giurisdizionale delle badesse è stato esercitato sin da tempi antichi, come ci raccontano ricerche di storici di un passato a noi prossimo, supportate dai documenti giacenti negli archivi<sup>231</sup>. Ebbene, documenti d'archivio, inediti, della Serenissima Repubblica, noi abbiamo risvegliato da un sonno che sembra essere stato indotto dagli eventi<sup>232</sup>. Documenti chiari e ben ordinati, in cui l'autorità secolare difese la potestà giurisdizionale ecclesiastica femminile. La controversia esaminata coinvolse il territorio trevigiano, Dominio di Venezia, con parti in causa contrapposte la badessa di San Teonisto di Treviso e il vescovo diocesano per la nomina dei parroci.

Visti i privilegi pontifici e vescovili<sup>233</sup> e i diplomi imperiali<sup>234</sup>, viste le ducali<sup>235</sup> relative

231 E. Perinotto e A. A. Michieli, per le loro ricerche sul cenobio moglianese, si avvalsero principalmente dei documenti del dell'archivio di Santa Maria di Mogliano e San Teonisto di Treviso che a loro tempo, negli anni Cinquanta, erano depositati in Archivio di Stato a Venezia e l'Archivio di Stato di Treviso non era ancora stato istituito.

232 Gli eventi cui ci riferiamo sono principalmente le soppressioni napoleoniche e le dispersioni. Cfr. B. Cecchetti, "Della dispersione di documenti veneziani e di alcuni archivi del Veneto", in: *Atti dell'Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti, Classe di scienze morali, lettere ed arti*, Venezia: Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti, 9, 1865-66, pp. 439-453; B. Cecchetti, *Gli archivi della Repubblica veneta dal sec. XIII al XIX*, Venezia, 1865.

233 *In primis* il privilegio del 28 febbraio 997 del vescovo Rozzone Calza; il privilegio del 16 agosto 1045 del vescovo Olderico I; il privilegio pontificio del 4 ottobre 1055 di Vittore II; il privilegio del 1075 del vescovo Acelino; il privilegio del 14 febbraio 1174 del vescovo Olderico III; il privilegio pontificio dell'8 ottobre 1177 di Alessandro III; il privilegio pontificio del 9 aprile 1188 di Clemente III; tutti conservati nell'archivio della curia vescovile di Treviso. Cfr. F. Cavazzana Romanelli, *L'archivio*, cit., I, p. 19 nota 66.

234 Il diploma del 17 gennaio 998 di Ottone III; il diploma del 2 ottobre 1055 di Enrico III; il diploma del 20 febbraio 1066 di Enrico IV; il diploma dell'11 marzo 1166 di Enrico V; tutti conservati nell'archivio della curia vescovile di Treviso. Cfr. F. Cavazzana Romanelli, *L'archivio*, cit., I, p. 19 nota 66.

235 Ducale del 31 dicembre 1476, del doge Andrea Vendramin; ducale del 3 luglio 1524, del doge Andrea Gritti, le cui copie si trovano in ASVe, *Senato, Deliberazioni*, Roma exp. pp., f. 103, foglio 267 r, foglio 266 r e v.



a precedenti procedimenti di nomina di parroci, visti gli atti delle parti<sup>236</sup>, su parere del consultore *in iure* Billesimo<sup>237</sup> e della deputazione *extraordinaria ad pias causas*<sup>238</sup>, il senato veneziano deliberò<sup>239</sup> che la competenza per l'istituzione dei parroci, nei benefici ecclesiastici delle parrocchie dipendenti dall'abbazia di San Teonisto, spettava alla badessa per giuspatronato, diritto ripetutamente sorretto da antichi privilegi e conferme imperiali. Venezia era nota per la sua politica giurisdizionalista<sup>240</sup> e per i conflitti con il papato e in questa controversia, la Repubblica, ormai agonizzante<sup>241</sup>, difese nei confronti del vescovo l'autonomia del monastero, trovando supporto proprio in numerose bolle papali. Questo evento dimostra che Venezia fino alla fine della sua esistenza come repubblica fu combattiva nel preservare i suoi valori e pure nel difendere il cenobio nato a Mogliano, perché situato nel territorio del suo Dominio, che la Serenissima voleva conservare dalle ingerenze del clero romano. Possiamo perciò sostenere, visti gli atti depositati in Archivio di Stato a Venezia, che l'abbazia di San Teonisto sia stata attiva fino ai suoi ultimi scorcii di vita e che altrettanto lo sia stata Venezia nel tutelarla. Contrariamente a quanto affermiamo, le letture storiografiche svolte non fanno men-

236 La licenza del vescovo di Treviso di ricostruire la chiesa di Pezzan di Campagna, dell'1 luglio 1770, di cui vi è copia *ibidem*, foglio 258 r; la lettera *avogaresca* delle monache dell'11 luglio 1770, di cui vi è copia *ibidem*, foglio 259 r e v; il memoriale delle monache letto in Collegio il 12 settembre 1770, conservato *ibidem*, foglio 261 r e v, foglio 260 r; il memoriale di difesa del vescovo letto in Collegio il 2 ottobre 1770, conservato *ibidem*, foglio 257 r e v, foglio 256 r.

237 Conservato *ibidem*, fogli 263 r e v, 262 r.

238 Conservato *ibidem*, fogli 285-278 r e v, foglio 277 r.

239 La deliberazione si legge *ibidem*, foglio 287 r e v, foglio 286 r; ASVe, *Senato, Deliberazioni*, Roma exp. pp., r. 28, fogli 41 v, 42 r e v, 43 r.

240 Per spunti sul giurisdizionalismo veneziano si rinvia alla mia tesi di dottorato S. CALORE, *La badessa* cit., parte III, cap. 6 e alla bibliografia ivi richiamata.

241 G. Dandolo, *La caduta della Repubblica di Venezia d i suoi ultimi cinquant'anni. Studii storici*, Venezia: Pietro Naratovich, 1855; P. Del Negro, "La fine della Repubblica aristocratica", in: *Storia di Venezia*, VIII, a cura di P. Del Negro, P. Preto, pp. 191-262, Roma: Treccani, 1998.

zione né di questa controversia, né di altre negli ultimi secoli del cenobio. Si ritrova una sorta di buco storiografico<sup>242</sup> riguardo alla nomina dei parroci, dopo il trasferimento delle monache da Mogliano a San Teonisto. Anche la documentazione archivistica si è rivelata difficile da recuperare, probabilmente a causa delle dispersioni<sup>243</sup>, ma anche perché, si legge in Cavazzana Romanelli<sup>244</sup>, è stato particolarmente complesso inventariare le serie processuali a causa degli atti che le compongono con varie date. Dall'inventario del fondo di San Teonisto del 2001<sup>245</sup> non sembra esserci traccia del procedimento qui esaminato. Della precedente vertenza del 1524 sulla nomina dei parroci, di cui nel fascicolo del nostro procedimento di fine Settecento abbiamo rinvenuto copia della ducale di Andrea Gritti, dopo aver esaminato tutto l'ultimo suddetto inventario, risulta che ci sia «qualche carta» non tra le serie dei *Processi*, né in *Atti e cause spettanti ai benefici ecclesiastici*, ma nell'ultima busta del fondo<sup>246</sup>, nella serie *Varia*, composta di cinque unità archivistiche, contenente documentazione miscelanea di diversa natura, prevalentemente in copia dei secoli XVI-XIX, costituita per lo più di carte sciolte, ma anche di frammenti di registri o fascicoli, fra cui soprattutto materiale contabile o scritture riconducibili alla eterogenea tipologia documentaria delle cause processuali. La busta 139 conterrebbe un consistente gruppo di carte aggregate alla *Miscellanea documenti diversi da ordinare. Carte*, raccolte in un'unica busta intitolata *Legato Badoer*. Si tratterebbe di scritture per lo più di natura processuale e relative alla gestione dei diritti beneficiari di giuspatronato del monastero, ma anche inerenti a privilegi e concessioni disposti in diverse epoche a

242 Dovuto probabilmente alle dispersioni dei documenti, ma anche al tramonto dell'età aurea dei monasteri. A. A. Michieli, *Luci ed ombre*, cit., pp. 83-84, 91, 101.

243 F. Cavazzana Romanelli, *Archivistica giacobina. La Municipalità veneziana e gli archivi*, in *Vita religiosa e cultura in Lombardia e nel Veneto nell'età napoleonica*, Roma, 1990, pp. 325-348.

244 *Eadem*, *L'archivio*, cit., I, p. 22.

245 *Eadem*, *L'archivio*, cit., II.

246 ASTv, CRS.MC, *San Teonisto*, b. 139, cc. 7, 8, 9.

favore della comunità. Tra le carte sciolte, in base al suddetto inventario, indicazioni relative alla questione del 1524 si troverebbero nelle carte 7, 8 e 9<sup>247</sup>. Questo fatto parla da sé.

*Sara Calore è laureata in Giurisprudenza presso l'Università degli Studi di Padova ove ha conseguito il dottorato di ricerca in Giurisprudenza. Dal 2001 presta servizio presso l'Archivio di Stato di Venezia*

sara.calore@virgilio.it

---

247 Cfr. *ibidem*.

# Una definizione antropologica del diritto

Federica Martiny

## ABSTRACT

*Il contributo epistemologico che una scienza come l'antropologia giuridica può apportare alla teoria del diritto è fondamentale per poter comprendere la diversità e le dinamiche etiche, sociali, culturali e giuridiche ad essa legate. L'analisi di Malinowski intorno alle tematiche giuridiche è il frutto di un periodo di due anni di ricerca sul campo presso le comunità indigene che abitavano le coste della Nuova Guinea all'inizio del XX secolo. Un così particolare contesto, ha portato l'autore ad interrogarsi sulla struttura normativa dell'organizzazione sociale delle tribù, mettendo in questione le categorie giuridiche – e non solo – del suo e del nostro tempo. Un primo punto di partenza dal quale partire per poter analizzare la questione del rapporto tra diritto e diversità è dato dalla definizione di fenomeno giuridico.*

Legal anthropology can be helpful in order to better understand the dynamics of diversity , in the

ethical, social , cultural and legal framework . Malinowski's analysis of legal issues is the result of a two-years research period among the natives living in New Guinea at the beginning of the 20th Century. In such a particular context , the author tryed to understand the social organization of these tribes. Our starting point in this paper is the definition of law given by Malinowski.

## PAROLE CHIAVE

MALINOWSKI; DIRITTO PRIMITIVO;  
DIRITTO; RECIPROCIÀ; OBBLIGO.

## KEYWORDS

MALINOWSKI; PRIMITIVE LAW; RECIPROCITY;  
OBLIGATION.

## 1. LE DOMANDE DELL'ANTROPOLOGIA GIURIDICA

Respetto alla maggior parte delle discipline delle materie oggetto dei corsi di giurisprudenza, anziché consolidare un sistema di certezze intorno al diritto vigente, discipline come la filosofia del diritto, l'antropologia giuridica e la storia del diritto hanno il compito di problematizzare le questioni giuridiche<sup>1</sup>. Come

<sup>1</sup> Nello specifico, si tratta di discipline in qualche misura complementari l'una all'altra, pur nelle specificità dei rispettivi oggetti e metodi di indagine. La filosofia del diritto trova nel suo privilegiato oggetto di studio

uno spazio di esistenza autonomo rispetto alle altre discipline filosofiche e rispetto alle altre discipline giuridiche, nella misura in cui si presupponga lo studio del diritto come una disciplina *umana* della cui complessità un approccio esclusivamente tecnico non può dare conto, come spiega G.Fassò nella *Premessa a Storia della filosofia del diritto*, (1966), Roma-Bari, 2001, p. 4. Si veda a questo proposito anche il capitolo *Natura e funzione della filosofia del diritto*, scritto da Norberto Bobbio e raccolto in *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Roma-Bari, 2011. D'altra parte, «il compito della storia del diritto è innanzitutto di *problematizzare* il *presupposto implicito e acritico delle discipline dogmatiche*, ossia il presupposto secondo il quale il diritto dei nostri giorni è *razionale, necessario e definitivo*. La storia del

scrive Laura Nader, «i giuristi sono stati tra i primi ad avvicinarsi all'etnologia e all'etnografia del diritto, nel tentativo di offrire risposta ai problemi della soggettività culturale e ai quesiti sulla comparabilità giuridica. Entrambe le discipline si misurano con il tema del potere nel rapporto tra subordinati e sovraordinati, e ciò avviene soprattutto in antropologia, dove «tradizione» e «diritto» sono stati comunemente utilizzati come strumento di colonizzazione»<sup>2</sup>.

Ciò a cui l'antropologia giuridica ci pone di fronte è il particolare rilievo dato alla complessità del concetto di diritto, che si traduce in una definizione di fenomeno giuridico più ampia di quello che all'opposto lo riduce alla norma positiva intesa come emanazione della volontà del *sovrano*. Questa disciplina, infatti, cercando di tratteggiare i caratteri dell'umano, osserva e studia gli uomini – e le donne – nella loro diversità, nei vari modi di organizzazione sociale e nella pluralità delle culture, cercando di sfuggire alla tentazione di ridurre l'umano ad un solo particolare tipo di uomo, che vive in una altrettanto particolare cultura, nel suo peculiare modo di organizzazione sociale e giuridica. La suggestione che ne deriva è quella di vedere il molteplice che si nasconde nell'identico – e nel tentativo di universalizzazione che si esprime nella standardizzazione dell'identico –; cogliere il movimento e la storicità in ciò che appare statico; apprezzare la fragilità di

diritto realizza questo compito sottolineando che il diritto è sempre situato (localizzato) “in società” e che, qualunque sia il modello usato per descrivere le loro relazioni con i contesti sociali (simbolici, politici, economici ecc.), le soluzioni giuridiche sono sempre contingenti e connesse con un dato *ambiente*», scrive A.M. Hespanha ne *La cultura giuridica europea*, Bologna, 1999. L'antropologia giuridica, infine, invita lo studioso a spostare il suo sguardo dallo studio delle norme allo studio dei fatti sociali, in inevitabile opposizione rispetto ai presupposti della Teoria Pura kelseniana: «le norme giuridiche possono essere comprese soltanto se integrate nei complessi normativi che organizzano la vita sociale. Questi sistemi di regolamentazione dei comportamenti sono innumerevoli: dalla morale alla routine, dalla disciplina domestica all'organizzazione del lavoro, dagli schemi di classificazione e gerarchia alle arti della seduzione».

2 L. Nader, *Le forze vive del diritto. Un'introduzione all'antropologia giuridica*, edizione italiana a cura di E. Grande, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2003, pp. 26-27.

ciò che sembra non possa essere scalfito. Tutto questo sia nella ricerca della comprensione dell'umano sia nel tentativo di definizione del diritto. Non si tratta di un invito a riproporre antiche opposizioni metafisiche<sup>3</sup>, ma della proposta di abbandonare la rassicurante certezza delle definizioni consolidate, per vedere se rendono conto della complessità del reale o se invece ne rispecchiano una porzione.

La scienza che si propone di studiare l'umano non cerca di definire un'idea astratta e universale di uomo ma tratteggia i contorni di diversi tipi di uomini, di diversi tipi di società, di culture e quindi di differenti modi di intendere cosa sia il diritto, e con esso altrettanto differenti concezioni del giusto e dell'ingiusto, del tollerabile e dell'intollerabile; essa ci pone di fronte al fatto che la nostra adesione ad un dato modo di vivere, ai suoi valori (e all'idea dell'esigibilità dei diritti corrispondenti) deriva in fondo dal portato della cultura e della storicità, e non ha origine nel solipsismo della coscienza morale.

Una delle questioni più feconde, che l'antropologia giuridica pone alla filosofia del diritto è quella che domanda in quale momento nasca il diritto, e, di conseguenza, quale sia la definizione di diritto che ci permette di distinguere le società rette da ordinamenti normativi non giuridici. La domanda non è certamente originale per i filosofi del diritto che sono abituati a districarsi tra le definizioni dei giusnaturalisti, dei positivisti, degli imperativisti, dei giusrealisti, tra i molti, e che sanno che le risposte a questo interrogativo cambiano a seconda della definizione iniziale. Il contributo dell'antropologia giuridica rispetto all'analisi di questa questione è di carattere metodologico: è l'invito a rivolgere lo sguardo verso la dimensione della concretezza storica e della materialità del vissuto, cercando di tenere conto della complessità della natura umana, senza cercare di ridurla a polarità idealtipiche, ma al contrario, cercandola nelle pieghe nelle quali essa si insinua<sup>4</sup>. Scrive Luigi

3 Cfr. su questo A. Ballarini, *Sicurezza e singolarità*, in AA.VV., *Prometeo. Studi su uguaglianza, democrazia, laicità dello Stato*, Torino, 2015.

4 Joan Tronto, *Confini morali, un argomento politico per l'etica della cura (Moral Boundaries: a political argument for an Ethic of care)* trad.it. di N. Riva, Diabasis, Reggio-

Alfieri a proposito dell'esistenza di ordinamenti normativi non giuridici:

«La domanda<sup>5</sup> è nettamente anti-tradizionale: non tanto della socialità del diritto quanto proprio della giuridicità del sociale non si è soliti dubitare sin dall'epoca romana (...). Ma già questo potrebbe essere un buon motivo di sospetto: non è strana una così lunga continuità? Come può esserci una continuità proprio qui? Questa continuità ad uno sguardo "moderno" in senso forte, consapevole cioè dei mutamenti storici e delle differenze culturali e diffidente verso ogni assolutezza ed eternità? Uno sguardo moderno vede certamente una cosa che non si può non vedere: non esistono società senza regole ed è improbabile che siano anche solo pensabili. Ma vediamo davvero, oggi, gettando lo sguardo intorno a noi e dietro di noi, che non esistono società senza diritto?<sup>6</sup>»

Tenendo conto di questo, l'oggetto della presente breve riflessione è la definizione di diritto proposta dall'antropologo polacco Bronislaw Malinowski, nella convinzione che a partire da essa, si possano poi sviluppare altri interrogativi che risultano particolarmente importanti per la filosofia del diritto – la questione della discrasia tra l'universalismo dei diritti, la diversità culturale e la storicità materiale oppure la tensione tra il riconoscimento della diversità e l'adesione a valori non negoziabili<sup>7</sup> –. Anziché consolidare un

---

Emilia, 2006 ha lucidamente scritto che «L'egoismo e la generosità (...) fanno parte della natura umana. Sono un pezzo del nostro conflitto permanente tra bianco e nero, vittima e carnefice, assassino e missionario. La scelta spetta a noi, più che alla scienza».

5 La domanda in questione è la seguente: esistono società senza diritto?

6 L. Alfieri, *Esistono ordinamenti normativi non giuridici?* in Giasanti, Maggioni (a cura di), *I diritti nascosti. Approccio antropologico e prospettiva sociologica*, Milano, 1995, p. 55.

7 «Ciclicamente, la cultura occidentale liberal si trova di fronte ad un dilemma etico rispetto alle società altre: il principio del rispetto per le "differenze" culturali implica la rinuncia al giudizio, se il giudizio non può avere luogo se non adottando criteri di valutazione della cultura propria? Oppure la rinuncia al giudizio è di per se stessa opzione etnocentrica e produttiva di una "tolleranza" piuttosto incline all'indifferenza morale?» si chiede T. Pitch in *L'antropologia dei diritti umani* in Giasanti,

sistema di certezze intorno al diritto vigente, ciò che possiamo trarre dai testi di questo autore è l'esigenza di problematizzare le tematiche giuridiche, valorizzandone allo stesso tempo la specificità e la a volte fragile contingenza, soprattutto nel caso in cui la cultura giuridica che si vuole descrivere è distante dalla nostra. Nello specifico, l'analisi di Malinowski conduce a ritenere la produzione del diritto come un processo sociale in se stesso, riconoscendo la rilevanza giuridica che possono avere discorsi magici, religiosi e morali, oltre che modi di organizzazione socio-economica. In questo senso si rivela l'utilità che un approccio antropologico può avere nei confronti di altre discipline, tra le quali la giurisprudenza: scrive Malinowski nel 1942 a tal proposito che «anche la giurisprudenza sta tendendo gradualmente a considerare la legge non come un universo di discorso completo in se stesso, ma come uno dei tanti sistemi di controllo sociale in cui vanno considerati i concetti di intenzione, volere, impulso morale e coercizione del costume, al di là dell'apparato puramente formale del codice, del tribunale e della polizia<sup>8</sup>».

## 2. IL DIRITTO NELLE COMUNITÀ PRIMITIVE

Se per un verso un autore come Tylor riproponeva in campo antropologico ed etnografico l'interpretazione illuministica dello sviluppo storico come passaggio graduale dallo stato selvaggio alla barbarie, e dalla barbarie alla civiltà<sup>9</sup>, la tesi dell'antropologia evolucionistica del presupposto di una evoluzione unilineare dell'umanità è stata messa in discussione, fin dal saggio di Boas *The limitations of the comparative method of anthropology*<sup>10</sup> e poi dalla scuola britannica di

---

Maggioni (a cura di), *I diritti nascosti*. Op. Cit., p.186.

8 B. Malinowski, *Teoria scientifica della cultura (A Scientific Theory of Culture and Other Essays, 1944)*, trad. it. di G. Faina, Milano, 1962, p.16.

9 Cfr. E. B. Tylor, *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*, London, Murray, 1871. Tylor riconosceva nei popoli selvaggi una particolare "cultura primitiva", con la base nell'animismo e che si sarebbe presentata con caratteri uniformi presso tutti i popoli primitivi.

10 F. Boas, *The limitations of the comparative method of anthropology*, in *Science* (1896), pp. 901-908. Boas, in

Radcliffe-Brown e di Malinowski, a partire dall'idea di poter definire le culture come sistemi funzionali da studiare nella loro strutturazione interna, per poter determinare le istituzioni che le costituiscono e le funzioni assolute da ognuna di esse. Oggetto della ricerca antropologica, in altre parole, non può essere un astratto sviluppo culturale universale ma deve essere al contrario la singola cultura, indagata nella sua storicità e univocità<sup>11</sup>. È solo in questa cornice, infatti, che si può parlare di struttura normativa.

Un autore come Gagarin sostiene che nelle società preletterate le regole sostanziali non sarebbero ancora giuridiche<sup>12</sup> e distingue tre diversi stadi nella formazione del diritto: un primo stadio pre-giuridico, caratterizzato dall'assenza di regole giuridiche sia sostanziali sia procedurali; uno stadio proto-giuridico, nel quale è possibile ravvisare delle legal procedures, volte a dirimere le controversie, ed infine uno stadio pienamente giuridico, in cui sono presenti regole giuridiche sia sostanziali che

---

particolare, ha posto la questione della molteplicità di forme che un medesimo fenomeno etnologico può assumere in contesti differenti, mostrando l'individualità del processo evolutivo di ogni popolo. Criticando la tesi dell'esistenza di leggi generali di sviluppo universalmente valide, ha posto invece in rilievo l'importanza del fenomeno della diffusione. Cfr. in proposito la voce *Cultura* a cura di Pietro Rossi ne l'Enciclopedia del Novecento (1975).

11 Fin dall'articolo *Culture* (apparso nel 1931 nell'*Encyclopaedia of the social sciences*), Malinowski ha elaborato una spiegazione della cultura che la riconduce ai bisogni primari inerenti alla natura biologica dell'uomo, cioè a bisogni comuni a tutti gli individui e a tutte le società. All'universalità di questi bisogni, corrisponde d'altra parte la variabilità dei modi di soddisfarli, cioè vi corrispondono varie risposte culturali, che danno origine a loro volta ad altri bisogni di carattere secondario. La diversità delle culture non esclude perciò la possibilità di scorgere alla base delle istituzioni che le compongono una serie di elementi di carattere universale.

12 Per regole sostanziali intende quelle rivolte a dettare norme vincolanti di comportamento e le distingue da quelle procedurali che sono invece quelle volte a determinare le formalità attraverso le quali una o più persone a ciò designate possono risolvere le controversie. Cfr. M. Gagarin, *Early Greek Law*, University of California Press, London, 1989 e E. Cantarella, *Tra diritto e prediritto: un problema aperto*, in *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 13, 1987, pp. 149-160.

procedurali. Nella sua analisi questo autore critica le definizioni di diritto di Malinowski, ma anche di Radcliffe-Brown, secondo cui il diritto si identifica con il controllo sociale per mezzo della applicazione sistematica della forza in una società politicamente organizzata<sup>13</sup>, e Hoebel che sostiene che una norma sia giuridica se la sua «inosservanza o infrazione viene contrastata regolarmente – di fatto o solo sotto forma di minaccia – con l'applicazione della forza fisica di coercizione da parte di un individuo o un gruppo, che possiede il privilegio socialmente riconosciuto di agire in tal modo<sup>14</sup>»:

«One approach, exemplified by Malinowski, is to treat as laws those rules in a preliterate society that cover the same areas of behaviour as our own laws. Many anthropologists, however, have rejected this approach as a misrepresentation of the nature of these rules. Malinowski certainly demonstrates the existence of regular, purposeful patterns of, for example, gift-exchange among various segments of Trobriand society, but to designate these customary practices as a kind of commercial law is in the view of many scholars a distortion<sup>15</sup>».

In realtà, come vedremo più avanti, la tesi dell'antropologo polacco sul diritto primitivo è molto più complessa di quanto non gli concedano i suoi critici.

Ad ogni modo, in antitesi rispetto a questa concezione, si pone la tesi secondo la quale il diritto è caratterizzato essenzialmente da una dimensione intersoggettiva che lo definisce come relazione tra più soggetti: «può trattarsi di una società universale come la comunità internazionale o di due soggetti che vendono e comprano un bene, può trattarsi di una minima tribù primitiva nel profondo d'una selva amazzonica o di uno Stato con tutto il suo formidabile apparato organizzativo e di potere,

---

13 Cfr. A.R. Radcliffe-Brown, *Law*, in *Enycl. Of the Soc. Sciences*, 1933.

14 E.A. Hoebel, *The Law of Primitive Man*. Harvard, Massachusetts, 1954, tr.it. *Il diritto nelle società primitive. Uno studio comparato sulla dinamica dei fenomeni giuridici*, Bologna, 1973, p.47.

15 M. Gagarin, *Op.cit.*, p.3

però sempre è necessario quell'incontro che trasforma in sociale l'esperienza del singolo soggetto<sup>16</sup>». Il legame tra dimensione giuridica e dimensione sociale in questo secondo approccio sembra inscindibile ma se è vero che ogni manifestazione giuridica si esplicita nel sociale, non si può sostenere che ogni manifestazione sociale sia anche giuridica. A questo proposito Grossi<sup>17</sup> individua due fattori diversificanti: «il fatto dell'organizzazione – o, per meglio dire, della auto-organizzazione –; e il fatto dell'osservanza spontanea delle regole organizzative. Il mistero del diritto è tutto qui<sup>18</sup>».

Sul rapporto tra diritto e società è centrale la riflessione di Santi Romano, per la rilevanza attribuita al concetto di istituzione e a quello di ordinamento giuridico, ripresa tra gli altri proprio da Grossi<sup>19</sup>, in opposizione netta a quel fenomeno posto in essere dalle costituzioni di

16 P. Grossi, *Prima lezione di diritto*, Roma-bari, 2010, pp. 12-13.

17 Cfr. ad esempio il dibattito ospitato nel primo numero del 2016 della Rivista di Filosofia del diritto intorno all'ultimo testo dell'autore, *Ritorno al diritto*, ed in particolare i saggi di E. Rippepe, *Introduzione. Su Paolo Grossi filosofo del diritto*, in Rivista di Filosofia del diritto, V, 1/ 2016, pp. 7-22 e di F. M. De Sanctis, *Ritorno al diritto: ripresa e guarigione del moderno*, in Rivista di Filosofia del diritto, V, 1/ 2016, pp. 29-38.

18 P. Grossi, *Op. cit.*, p. 15

19 Sul confronto tra le posizioni di Romano e di Grossi vale la pena riportare quanto scritto da Rippepe: «Due autori che nel pensare all'apparenza la stessa cosa – il diritto è ordinamento giuridico – la pensano in modo del tutto diverso, cioè come qualcosa al di fuori del tempo e dello spazio, da non prendere in considerazione se non sradicata, scarnificata e depurata da tutto ciò che non sia propriamente diritto (Romano); o invece come “realtà di radici”, il cui tratto essenziale “consiste nella sua carnalità e nel suo intridersi di tempo e di spazio” (Grossi, 2014, 141), pensano davvero la stessa cosa? La “concezione istituzionalistica” del primo, intesa da esprimere ciò che accomuna tutti gli ordinamenti giuridici, e la visione “ordinamentale del diritto” del secondo, utilizzata per individuare ciò che distingue i vari ordinamenti giuridici l'uno dall'altro, in virtù della “comparazione verticale” propria di quelle scienze individualizzanti per antonomasia che sono le scienze storiche, si possono davvero scambiare per una stessa e unica cosa? O non è forse vero che se la riflessione di Romano culmina in un'opera intitolata *L'ordinamento giuridico*, il titolo di un'eventuale opera nella quale si volessero sintetizzare le riflessioni in materia di Grossi dovrebbe essere *Gli ordinamenti giuridici?*», E. Rippepe, *Op. cit.*, p. 18.

stampo illuminista, che «emancipandosi dalla società e calandosi su di essa dall'alto, si afferma con il legicentrismo e la legolatria che caratterizzano la storia del diritto moderno»<sup>20</sup>. Anche in questo caso, l'antropologia giuridica ci suggerisce la contingenza di un modello che si pretende assoluto, quello della «statualità del diritto, la gerarchia legicentrica delle fonti, la società basata sull'individualismo negoziale e sul protagonismo dei soggetti iscritti nell'eshaustività regolativa dei codici, la territorialità asfittica dell'ordinamento, la validità come luogo privilegiato della scienza giuridica, l'inglobamento del diritto nella politica che nella forma-Stato, assolutizzata dalla sovranità, nasconde l'arbitrio latente della decisione che tutto regge»<sup>21</sup>.

Se quindi per un verso il monismo statualista è un modello superato, per altro verso il rischio è quello di abbracciare un «pangiuridismo trionfante, che veda il diritto ovunque e in nessun luogo» che alla fine potrebbe produrre «una marmellata concettuale in cui i Romani sono in fondo la stessa cosa dei Papua, la mafia è perfettamente equivalente ai Carabinieri (...) e anche il caro vecchio Robinson sull'isola deserta ha (o addirittura è) un ordinamento giuridico<sup>22</sup>».

L'analisi di Malinowski intorno alle tematiche giuridiche è il frutto di un periodo di due anni di ricerca sul campo presso una comunità indigena: nel 1914 infatti il nostro autore arrivò sulle coste della Nuova Guinea e poi sulla spiaggia di Kiriwina, un'isola melanesiana nell'arcipelago delle Trobriand. Si tratta dunque di una situazione del tutto singolare che merita una particolare attenzione, anche rispetto alla riflessione filosofica sui «primi uomini» di alcuni autori classici della filosofia come Las Casas, de Vitoria, Montaigne, Rousseau, Diderot, Marleau-Ponty. Il filo conduttore di questo discorso parte da una riflessione esplicitamente formulata da Malinowski<sup>23</sup>: «Noi immaginiamo volgarmente

20 F. M. De Sanctis, *Op. cit.*, p. 31.

21 *Ibidem*.

22 L. Alfieri, *Op. Cit.*, p.65.

23 Spiega Raymond Firth nel suo saggio *Malinowski as scientist and as man (Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski, 1957)*: «He wrote much on savages – many of his books have that word in their title – but he thought always of the Man in the savage, of those

che gli indigeni vivano nel seno della natura, più o meno come possono e come vogliono, preda di credenze e di timori incontrollati e fantasmagorici. La scienza moderna, al contrario, mostra che le loro istituzioni hanno un'organizzazione assai precisa, che essi sono governati dall'autorità, dalla legge e dall'ordine nelle loro relazioni pubbliche e private, mentre queste ultime, parallelamente, sono sotto il controllo di assai complessi legami di parentela e di appartenenza ai clan<sup>24</sup>».

### 3 IL CONTRIBUTO DI MALINOWSKI

Per capire la definizione di fenomeno giuridico proposta dal nostro autore è necessario fare alcune premesse: in primo luogo, se è vero che «tutta l'organizzazione sociale è fondata sull'ambiente materiale, (...) nessuna istituzione è sospesa nel vuoto o naviga in una maniera vaga, indefinita per lo spazio<sup>25</sup>», è altrettanto vero che gli isolati di comportamento organizzato<sup>26</sup>, o istituzioni, «presentano certe fondamentali somiglianze in tutto il vasto ordine della varietà culturale<sup>27</sup>». La struttura istituzionale, cioè, sarebbe universale in tutte le culture, per quanto poi si concretizzi in modi culturalmente molto differenti<sup>28</sup>. Questo si può comprende-

impulses and emotions which are common to savages and civilized alike. So his teaching was never remote from reality. (...) anthropology to Malinowski was not simply the study of the savage, but the study through which by understanding the savage we might come to a better understanding of ourselves».

24 B. Malinowski, *Argonauti del Pacifico Occidentale (Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea, 1922)*, Torino, 2011, p. 19.

25 B. Malinowski, *Teoria scientifica della cultura (1941)*, in *Teoria scientifica della cultura e altri saggi di antropologia*, Milano, 2013, p.47.

26 Cioè ogni azione umana reale che conduce al comportamento organizzato.

27 B. Malinowski, *Teoria scientifica della cultura*, Op. cit., p.46.

28 Scrive l'autore che «(...) sebbene anche istituzioni come la famiglia, lo stato, il gruppo d'età o la congregazione religiosa mutino da una cultura all'altra e, in alcuni casi, all'interno della stessa cultura, è possibile fare una lista di tipi o classi rappresentativi di ogni cultura. In altre parole, io sosterrai che che la famiglia e il tipo di attività basate su un contratto matrimoniale

re a partire dal fatto che Malinowski definisce «lo statuto di un'istituzione come il sistema di valori per il cui perseguimento gli esseri umani si organizzano, o entrano in istituzioni già esistenti» e i membri di un'istituzione<sup>29</sup> «come il gruppo organizzato sui principi definiti d'autorità, divisione di funzioni, e distribuzione di privilegi e doveri<sup>30</sup>». In secondo luogo, l'origine della cultura e dell'organizzazione sociale implica la repressione degli istinti e gli elementi del tabù, della repressione, degli imperativi negativi mantengono un ruolo performativo durante tutta la vita sociale degli individui, attraverso il modellamento degli atteggiamenti, lo sviluppo della moralità, il rispetto delle norme legali<sup>31</sup>. In terzo luogo, in contrasto rispetto all'ipotesi di una gregarietà preculturale istintuale che deriverebbe dagli antenati animali, malinowski sostiene d'altro canto che la sociabilità umana sia un portato della cultura e che si sviluppi a partire dall'estensione dei legami familiari; non

permanente in cui la riproduzione, l'educazione e la cooperazione familiare sono gli interessi dominanti, può essere definita come un universale culturale», in B. Malinowski, *Teoria scientifica della cultura*, Op. cit., p.49.

29 In questo caso la traduzione italiana riporta la dicitura "il personale di un'istituzione" che pare però fuorviante.

30 B. Malinowski, *Teoria scientifica della cultura*, Op. cit., p. 47.

31 Una tesi simile è espressa da Freud, secondo il quale la nascita della cultura è resa possibile dalla repressione dell'istinto, dalla limitazione e dal differimento del piacere, dalla subordinazione del principio del piacere al principio della realtà. Ciò che di questa tesi Malinowski non accetta è l'idea del parricidio originario, che susciterebbe nei figli parricidi un rimorso collettivo che si presenta come la premessa necessaria del divieto dell'incesto, attraverso il quale si costituisce un'organizzazione sociale fondata sulla repressione degli impulsi sessuali. D'altro canto, accetta però il programma freudiano di ricerca delle basi psichiche della cultura, spiegando che però lungi dal costituire il fondamento della cultura, il complesso di Edipo è esso stesso un prodotto culturale, legato a determinate forme di organizzazione sociale e soprattutto a una particolare struttura familiare. Cfr. a riguardo B. Malinowski, *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi (Sex and repression in savage society, 1927)*, Op. cit.; S. Freud, *Totem und Tabu*, Leipzig-Wien, 1913, tr. it. *Totem e tabu*, Milano, Edizioni Mondadori, 2014; G. Róheim, *The origin and function of culture*, New York, 1934, tr. it. *Origine e funzione della cultura*, Milano, Feltrinelli, 1972.



si tratta dunque di una qualità innata, di una tendenza naturale: «le forme e le forze dell'organizzazione sociale sono imposte ad una comunità dalla cultura e non dalla natura<sup>32</sup>». Infine, occorre premettere che, con le parole del nostro autore, «l'etnografo (...) ha il compito di registrare tutte le regole e le regolarità della vita tribale, tutto ciò che è permanente e fisso, di delineare l'anatomia della cultura degli indigeni, di descrivere la costituzione della loro società. Ma tutte queste cose (...) non sono mai formulate. Non vi è nessun codice di leggi scritte o espresse esplicitamente e l'intera tradizione tribale degli indigeni, l'intera struttura della loro società è incorporata nel più fuggevole di tutti i materiali: l'essere umano. Ma nemmeno nella mente dell'uomo o nella sua memoria queste leggi si trovano formulate in modo preciso<sup>33</sup>».

Nel proporre una definizione di diritto, Malinowski rifiuta l'utilità di adottare elementi restrittivi legati alla sola esperienza giuridica occidentale, come la presenza di corti giudiziarie, di regole formalizzate in codici e il carattere istitutivo della forza per imporre il rispetto delle norme e per comminare le sanzioni in caso di violazione; per contro, il nostro autore rifiuta anche l'opzione opposta, quella cioè di addurre una definizione troppo vaga di fenomeno giuridico, col rischio di sovrapporlo alla generica categoria di fenomeno sociale. Rileva in particolare la centralità di due concetti, quello di obbligo vincolante e quello di meccanismo di reciprocità<sup>34</sup>:

«Le norme giuridiche sono distinte dal resto in quanto esse sono avvertite e considerate come obblighi da parte di una persona e giusti diritti da parte di un'altra. Esse non sono sanzionate da un motivo puramente psicologico, ma da un definito meccanismo sociale di forze vincolanti, basato, come sappiamo, sulla reciproca dipendenza, e realizzato nell'equivalente ordinamento di servizi reciproci, oltre che

nella combinazione di tali diritti in concatenazioni di rapporti multipli. Il modo cerimoniale in cui la maggior parte delle transazioni sono effettuate, e che implica il controllo pubblico e la critica, rafforza il loro potere vincolante<sup>35</sup>».

La natura giuridica di un fenomeno, cioè, non trova la propria ragion d'essere nell'esistenza di una coercizione esterna, quanto invece nella «forza interna dell'obbligo discendente dall'aspettativa del reciproco comportamento altrui<sup>36</sup>», all'interno di una concezione teorica svincolata dal rapporto tra diritto e forza coattiva statale.

#### 4. LA FUNZIONE DEL DIRITTO

In questo quadro si situa la propensione per una definizione funzionale di fenomeno giuridico, piuttosto che per una formale: «La funzione fondamentale del diritto è di reprimere certe propensioni naturali, di frenare e di controllare gli istinti umani e di imporre un comportamento non-spontaneo, costrittivo; in altre parole, di assicurare un tipo di cooperazione che è basato su reciproche concessioni e sacrifici per un fine comune», in opposizione alla tesi circa una spontanea generale obbedienza degli indigeni a tutte le norme sociali. La sua concezione di diritto rientra quindi nella più ampia teoria del funzionalismo, in base alla quale esistono delle risposte culturali ai bisogni primari, ed ha a che fare con la sfera del controllo sociale e della coercizione: il comportamento umano deve essere regolato in azioni e sanzioni. Il riferimento all'idea di sanzione, d'altra parte, sembra che si debba intendere più che altro in riferimento all'interiorizzazione della sanzione sociale. Ciò che spinge l'individuo ad agire in conformità alla regola non è la paura della coazione e del modo in cui la sanzione viene comminata, quanto invece la consapevolezza che la violazione della

32B. Malinowski, *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi* (*Sex and repression in savage society*, 1927), Op. cit., p.150.

33B. Malinowski, *Argonauti del Pacifico Occidentale*, Op. Cit., p. 21.

34Lo studioso si riferisce in quest'ultimo caso ad esempio all'istituzionalizzazione dello scambio reciproco e obbligatorio di pesce e prodotti vegetali tra i gruppi stabiliti sulla costa e quelli invece dell'entroterra.

35B. Malinowski, *Diritto e costume nella società primitiva*, (*Crime and Custom in savage society*, 1926), Newton Compton, Roma, 1972, p.91.

36A. Colajanni, *Introduzione a B. Malinowski, Diritto e costume nella società primitiva*, Op. cit., p.22.

regola di condotta rompe l'equilibrio sociale – equilibrio che viene retto dal meccanismo della reciprocità

Non si può dare una definizione di regola giuridica senza un riferimento all'idea del determinismo culturale – secondo il quale nessuna attività, sia al livello di una società primitiva che di una invece culturalmente avanzata, si concretizza senza un rimando diretto o indiretto ai bisogni fondamentali dell'uomo. Anche le regole di comportamento fondamentali che definiscono le relazioni tra individui e gruppi sono il risultato dei meccanismi del determinismo culturale: gli accordi stipulati tramite contratti, le regole di condotta che hanno come criterio di riferimento lo status sociale, i doveri e i privilegi che derivano da un particolare rango, rapporti che sono stabiliti a partire dalla ripartizione di una serie di obblighi. Parlare di diritto primitivo significa innanzitutto porre in essere la distinzione tra regole implicitamente seguite – quelle che derivano dal determinismo culturale e che vengono assunte dai soggetti anche senza che essi le riconoscano come tali – e regole invece esplicitamente formulate o standardizzate nei comportamenti. A questi due primi significati del termine inglese "law", Malinowski ne aggiunge almeno altri due: in una terza accezione il termine si riferisce alle regole di condotta che stabiliscono i rapporti tra gli individui e i gruppi e delimitano gli interessi divergenti; solo in una quarta accezione l'autore intende la legge come quello specifico meccanismo che viene messo in moto nel momento in cui si verifica un conflitto tra diritti intesi come rivendicazioni, oppure quando si sovverte una regola di condotta. In questo senso, il quarto significato del termine legge si può intendere come il correttivo della definizione precedente: da un punto di vista sia epistemologico che fattuale esso è posteriore e successivo, ed appare solo quando il significato precedente mostra la sua inadeguatezza<sup>37</sup>. Ciò che emerge, dunque, è una definizione di tipo strumentale del diritto: esso non rappresenta un fine in sé, ma lo stru-

37 Cfr. Malinowski Papers, British Library of Political and Economic Science, London School of Economics, London.

mento che rende possibile il raggiungimento di alcuni scopi delle attività umane. I suoi critici gli rimproverano essenzialmente il fatto che «elevando a principio generale le conclusioni cui era pervenuto sulla base del materiale trobriandese, si espone alla critica di aver tratto da questo unico campo illecite generalizzazioni da lui applicate in seguito a tutte le società "primitive", errore questo che gli antropologi sono piuttosto inclini a compiere<sup>38</sup>». Vale però la pena soffermarsi anche sul fatto che l'insistenza di Malinowski sull'importanza del meccanismo della reciprocità quale fondamento del giuridico fu la reazione contro l'opinione, molto diffusa ai suoi tempi, secondo cui i popoli cosiddetti primitivi incarnassero un'«obbedienza servile, quasi automatica<sup>39</sup>» alla tradizione e ai costumi vigenti<sup>40</sup>, e secondo lui fatta propria da autori come Hartland, Rivers, Hobbhouse, Lowie e Durkheim: il contributo teorico che il nostro autore ha voluto dare alla ricerca di una nuova definizione antropologica del diritto sta proprio nell'insistenza sull'importanza della dimensione "civile" anziché sulla «sopravalutazione della giustizia penale, nell'attenzione dedicata alle infrazioni della legge e alla loro punizione<sup>41</sup>», nella quale vede un retaggio del vecchio approccio "sensazionalistico" che ha caratterizzato a lungo lo studio delle società primitive.

*Federica Martiny è dottoranda di ricerca in Storia e Teoria del Diritto presso l'Università di Macerata e la sua ricerca verte sul tema del diritto come reciprocità nell'opera di Bronislaw Malinowski.*

federicamartiny@libero.it

38J. Beattie, (1964) *Uomini diversi da noi. Lineamenti di antropologia sociale*, tr. it. Laterza, Roma-Bari, 1972, pp. 253-254 citato in L.M. Lombardi Satriani, *La rimozione del diritto*, in in Giasanti, Maggioni (a cura di ), *I diritti nascosti*. Op. Cit., p. 133.

39 *Ibidem*.

40 Cfr. a questo proposito anche l'introduzione di Colajanni alla traduzione italiana di *Crime and Custom*.

41 B. Malinowski, *Diritto e costume nella società primitiva*, Op. cit., p.106.

# Intorno alla critica anarchica dello Stato\*

Marco Cossutta

## ABSTRACT

*La critica anarchica dello Stato, così come si è venuta configurando dalla seconda metà del Diciannovesimo secolo sino ai nostri giorni, ha di mira una particolare compagne statale: lo stato monoclasse ottocentesco. Il più delle volte il pensiero anarchico, sia pure con lodevoli eccezioni (Merlino, Berneri, Bookchin) non è riuscito a cogliere le modificazioni sostanziali che hanno accompagnato l'evolversi dello Stato dall'Ottocento al Novecento e sino ai nostri giorni.*

The anarchical criticism of the State, from the second part of nineteenth century to today, is a critical to the bourgeois State; the analysis doesn't include the changes occurred into the State (f. i. the question of Welfare State). This theoretic incapacity has strong practical consequence (see the Spanish Revolution).

## SOMMARIO

§ 1. IL RIFIUTO DELLO Stato; § 2. LIBERALI E SOCIALISTI: ALTRI CRITICI DELLO Stato; § 3. LA CRITICA ALLO Stato MONOCLASSE (BORGHESE E PROLETARIO); § 4. SULL'EVOLUZIONE DELLO STATO OTTOCENTESCO; § 5. UNA SPECIE SCAMBIATA CON IL GENERE; § 6. ALCUNE VISIONI QUANTO MENO MIOPI; § 7. ANCORA SULLA MIOPIA; § 8. L'ANARCHISMO AL DI LÀ DEI DOGMI.

\* Il presente contributo raccoglie la relazione presentata al Convegno di Studi su *La questione dello Stato. Pensiero libertario e sfera pubblica*, tenutosi il 4 marzo 2016 presso l'Università degli Studi Magna Graeca di Catanzaro nell'ambito del Dottorato di Ricerca in

## PAROLE CHIAVE

PENSIERO ANARCHICO;  
CRITICA ANARCHICA DELLO STATO;  
STATO MONOCLASSE; LIBERALISMO;  
SOCIALISMO; ANARCHISMO.

## KEYWORDS

ANARCHICAL DOCTRINE;  
ANARCHICAL CRITICISM OF THE STATE;  
BOURGEOIS STATE; LIBERALISM;  
SOCIALISM; ANARCHISM.

“Teorie del diritto e ordine giuridico ed economico europeo”.

## § 1. IL RIFIUTO DELLO Stato

L'anarchismo appare quale l'unica corrente di pensiero politico (ad eccezione della prospettiva *tradizionalistica*<sup>1</sup>), che, in epoca

<sup>1</sup> Tale prospettiva ritrova nelle opere di Joseph de Maistre, Donoso Cortes, Antonio Rosmini il suo epicentro ottocentesco tutto proteso a negare ogni positività alla modernità politica, il cui prodotto è, per l'appunto, lo Stato. Cfr. in tema almeno il saggio di G.

moderna<sup>2</sup>, quindi post 1648, rifiuta in modo radicale la gestione dei rapporti politici attraverso lo *Stato*, tanto da richiederne l'immediata abolizione come condizione imprescindibile per la piena realizzazione della persona umana. L'emancipazione materiale e spirituale dell'essere umano, per l'anarchismo, non può prescindere dalla abolizione dello *Stato*.

“In una parola, noi respingiamo ogni legislazione, ogni autorità ed ogni influenza privilegiata, patentata, ufficiale e legale, anche uscita dal suffragio universale, convinti che essa non potrebbe che ridondare a profitto di una minoranza dominante e governante, contro gl'interessi dell'immensa maggioranza asservita. Ecco in qual senso noi siamo realmente anarchici”<sup>3</sup>.

Anche in assenza di rapporti politici di natura statale, l'emancipazione non si realizza in modo automatico – vedi la società per censi o quella feudale –, ma è certo per l'anarchismo che in presenza dello *Stato* questa emancipazione non può né svilupparsi, né, tanto meno, affermarsi.

---

Verucci, *La Restaurazione*, in *Storia delle dottrine politiche, economiche e sociali. Volume quarto. L'età moderna*, Torino, 1975 e L. Marino (a cura di), *La filosofia della restaurazione*, Torino, 1978.

2 Per un tratteggio della prospettiva politica e giuridica moderna si rimanda a F. Gentile, *Intelligenza politica e ragion di stato*, Milano, 1983.

3 M. Bakunin, *Dio e lo Stato*, trad. it. Pistoia, 1974, p. 49. Il contenuto del volume richiamato si rifà ad un manoscritto, edito solo in parte da Bakunin e originariamente intitolato *L'empire knouto-germanique et la révolution sociale*, redatto nell'inverno 1870-1871. L'attuale titolo si deve ad una edizione curata da Elisée Reclus e Carlo Caffiero nel 1882 e nominata, per l'appunto, *Dieu et l'Etat*. Cfr. anche, dello stesso autore, *Stato e anarchia*, trad. it. Milano, 1973, ove possiamo leggere: “siccome ogni potere di Stato, ogni governo deve, per la sua medesima essenza e per la sua posizione fuori dal popolo e sopra di esso, deve necessariamente mirare a subordinarlo a un'organizzazione e a fini che gli sono estranei noi ci dichiariamo nemici di ogni governo, di ogni potere di Stato, nemici di un'organizzazione di Stato in generale e siamo convinti che il popolo potrà essere felice e libero solo quando, organizzandosi dal basso in alto per mezzo di libere associazioni indipendenti e assolutamente libere e al di fuori di ogni tutela ufficiale, ma non fuori dalle influenze diverse e ugualmente libere di uomini e di partiti, creerà esso stesso la propria vita”, così a pp. 161-162. Questo scritto è stato pubblicato in lingua russa nel 1874.

Al di là di tali perentorie affermazioni, è d'uopo soffermarsi brevemente su una questione per così dire terminologica; ovvero cosa intendiamo e cosa intende l'anarchismo, con il termine *Stato*.

Il termine /stato/ è termine ambiguo; allo stesso infatti può essere ascritta, sempre nel linguaggio politico-giuridico, una definizione di natura generale (più che lessicale) per la quale lo /stato/ (da *status*) è la condizione di un paese nei suoi dati sociali e politici, nella sua costituzione materiale e, quindi, nel suo ordinamento; lo /stato/ è perciò tutto ciò che riguarda la vita umana organizzata e non direttamente rivolta ad un fine spirituale. In questo primo senso, lo stato descrive la struttura politica, quindi mondana, di una comunità. Alla luce di quanto rilevato, qualsivoglia organizzazione dei rapporti politici può venire designata con il termine /stato/.

Accanto a questa definizione generale si colloca una seconda definizione, che qui definiamo – forse impropriamente – stipulativa, ai sensi della quale lo *Stato* (qui sinonimo di *potestas* – potere su – e non di *auctoritas* – potere di) non appare, per così dire, un concetto universale, onnicomprensivo di qualsiasi forma di organizzazione politica, ma indica e descrive unicamente una particolare forma di ordinamento politico sorto in Europa da un processo che affonda le proprie radici nel Tredicesimo secolo e giunge a compimento nel Diciannovesimo secolo<sup>4</sup>. Questa particolare forma di stato, che diventerà nel lessico comune lo *Stato tout court*, è quella criticata aspramente dall'anarchismo e si caratterizza, al suo concreto sorgere agli albori del secolo Diciannovesimo, attraverso tre momenti che fanno sì che lo *Stato* sia, per usare la nota espressione di Max Weber, il monopolizzato-

---

4 Carl Schmitt, in *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, scrive: “lo stato che nel XVII secolo sorse e si impose nel continente europeo è effettivamente un'opera dell'uomo differente da tutti i precedenti sistemi di unità politica. Lo si può considerare il più importante prodotto del secolo della tecnica, il primo meccanismo moderno in grande stile e, secondo una certa definizione di Hugo Fischer, la *machina machinarum*” (trad. it. in *Scritti su Thomas Hobbes*, Milano, 1986).

re delle forze legittime<sup>5</sup>. I tre elementi che tra loro combinati danno vita a questa particolare prassi di gestione dei rapporti societari sono il momento giuridico, per il quale nello Stato risiede il monopolio della produzione giuridica, nel senso che non vi è diritto al di fuori di quello prodotto dallo Stato (pertanto è questo ente che determina direttamente i comportamenti individuali); il momento politico, che implica l'eliminazione del pluralismo organico proprio alle società corporative per ceti, quindi l'assenza di ogni altro centro di autorità con autonome funzioni politiche (questo determina l'assenza di ogni mediazione fra il sovrano ed i consociati, tutti considerati eguali a fronte del potere); infine il momento sociologico che si manifesta attraverso uno Stato di tipo amministrativo, quindi dotato di uno strumento operativo burocratico, che agisce in modo razionale (come si suol dire efficace ed efficiente) verso obiettivi prefissati dal centro della sovranità. Come si evidenzia lo Stato è fenomeno prettamente moderno, che trova il proprio compimento con l'opera di codificazione<sup>6</sup>.

È questo lo Stato che l'anarchismo, all'atto del suo costituirsi come movimento politico<sup>7</sup>,

5 Cfr. *Economia e società*, trad. it. Milano, 1995.

6 Su tale questione, che in questa sede non può ritrovare approfondimento si veda almeno le voci di P. Schiera, *Stato moderno*, e N. Matteucci, *Liberalismo*, entrambe redatte per il già richiamato *Dizionario di politica* (rispettivamente pp. 1329-1333 e p. 576), nonché F. Gentile, *Intelligenza politica e ragion di stato*, cit. Sull'uso "improprio" del termine Stato per designare entità politiche pre-moderne si rimanda a P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, 2006, pp. 32-35.

7 Indicativa di tale prospettiva appare la Terza risoluzione del Congresso di Saint-Imier, cittadina del Jura svizzero ove il 15 e 16 settembre 1872 si riunirono gli esponenti anarchici dopo la loro espulsione dal Congresso dell'Internazionale tenutosi a L'Aia dal 2 al 7 settembre dello stesso anno. L'incontro di Saint-Imier è considerato l'atto fondativo del movimento anarchico; cfr. G. Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, Manduria-Bari-Roma, 1998. "Considerando che qualsiasi organizzazione politica non può essere altro che l'organizzazione del dominio di una classe a detrimento delle masse, e che il proletariato se si impadronisse del potere diventerebbe esso stesso una classe dominante e sfruttatrice, il Congresso riunito a Saint-Imier dichiara: 1. Che la distruzione di ogni potere politico è il primo dovere del proletariato; 2. Che ogni organizzazione di un potere politico che si dichiara

ha di fronte e combatte: il cosiddetto Stato nazionale<sup>8</sup>.

provvisorio e rivoluzionario per conseguire questa distruzione del potere politico, non può essere altro che l'ennesimo inganno e per il proletariato sarebbe del tutto pericolosa quanto tutti i governi attualmente esistenti; 3. Che rifiutando qualsiasi compromesso per arrivare alla realizzazione della rivoluzione sociale, i proletari di tutti i paesi devono realizzare, fuori da qualsiasi politica borghese, la solidarietà dell'azione rivoluzionaria".

8 In proposito rileva Costantino Mortati come la società "uscita dalla rivoluzione francese era espressione di un liberalismo individualistico, perché vedeva nell'individuo l'unica realtà, e vedeva nei gruppi sociali una pura somma di soggetti. Partendo poi dal presupposto delle armonie prestabilite che garantiscono la confluenza nel bene comune delle libere iniziative dei singoli, riteneva doversi attribuire allo Stato la sola funzione di garantire a ciascuno la più ampia libertà di azione, nella convinzione che solo tenendolo lontano da ogni intervento limitativo si sarebbe potuto assicurare il massimo vantaggio collettivo. Così in particolare, nel campo dei rapporti della produzione e dello scambio si riteneva che le scelte individuali dominate dalle leggi economiche, in sé razionali, riescano, se lasciate libere in un regime di piena concorrenza, a realizzare meccanicamente l'optimum di benessere sociale", *Istituzioni di diritto pubblico*, Padova, 1975, p. 142. Cfr. in argomento C. Ghisalberti, *Storia costituzionale d'Italia. 1848-1948*, Roma-Bari, 1987, il quale ritiene che gli ordinamenti costituzionali dello stato monoclasse fossero "richiesti dalla borghesia intellettuale e commerciale delle varie regioni [d'Europa] nella consapevolezza della loro strumentalità rispetto al fine di garantire a se stessa un ruolo eminente o addirittura egemonico nella conduzione del potere", p. 27. Va segnalato che l'autore riporta in appendice al citato volume delle tavole statistiche che danno conto, per ciò che concerne il Regno di Sardegna, prima, ed il Regno d'Italia, poi, delle percentuali dell'elettorato attivo rispetto alla popolazione residente, le quali con chiarezza esplicano la portata sociale del fenomeno connesso al regime elettorale censitario. Rileva, infatti, Zagrebelsky, "in una società politica egemonizzata da una sola classe, la legge rispecchiava un ordine semplice e poteva immedesimarsi interamente con quello esprimendone l'intrinseca visione della giustizia, le contestazioni all'ordinamento giuridico liberale borghese, alla stregua di altre visioni della giustizia, non mancavano ma per definizione, data la struttura chiusa dello Stato, non potevano che essere esterne, antiggiuridiche. Esse rappresentavano una minaccia per l'ordinamento come tale, non integrabili fino a tanto che la Costituzione di quello Stato fosse rimasta quella che era", *Il diritto mite. Legge diritti giustizia*, Torino, 1992, p. 128.

§ 2. LIBERALI E SOCIALISTI:  
ALTRI CRITICI DELLO STATO

L'anarchismo, al di là del richiamo alle correnti tradizionalistiche, che però si collocano in altro contesto teoretico (Dio e l'ordine delle cose) e mirano ad esiti pratici antitetici a quelli anarchici, non è certamente l'unico momento di critica all'istituzione statale che si ravvisa in epoca moderna. Ne è sicuramente l'espressione più radicale, ma non è voce isolata ed anzi, per certi versi, la sua denuncia contro lo Stato si accosta a quelle di altri due variegati filoni di pensiero: quello liberale e quello socialista, entrambi fortemente critici nei confronti di tale forma di gestione dei rapporti politici.

Il liberalismo vede nello Stato anzitutto un momento di oppressione della libertà individuale, dato che ne limita l'esplicazione attraverso regole correlate alla minaccia di una sanzione; il presupposto del liberalismo è che la libertà sia funzionale all'individuo dotato di diritti innati a prescindere dal suo divenire sociale per tramite del contratto. Lo Stato con la sua stessa presenza lede la libertà individuale potendo – potenzialmente – coartare il singolo imponendogli un modello di sviluppo, intervenendo e guidando le scelte individuali. Uno Stato interventista, non solo in materia economica<sup>9</sup>, risulterebbe esiziale al libero mercato (economico, ma anche delle idee).

Pur tuttavia, come noto, il liberalismo ritiene lo Stato un male necessario<sup>10</sup>, legittimando

9 Cfr. in proposito, oltre a *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nation* pubblicato nel 1776 da Adam Smith (trad. it. Milano, 1995), il saggio di W. von Humboldt redatto nel 1792, ma pubblicato integralmente solo nel 1851, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit eines Staates zu bestimmen* (trad. it. a cura di F. Serra in W. von Humboldt, *Antologia di scritti politici*, Bologna, 1961), *La Démocratie en Amérique* scritta da Tocqueville nel 1835 (trad. it. Torino, 1968) e *On Liberty* pubblicato nel 1859 da J. S. Mill (trad. it. Milano, 1981).

10 Nel 1776, in piena rivoluzione americana, Paine inizia il suo *Common sense* constatando come "alcuni scrittori hanno confuso a tal punto la società con il governo, da non lasciare quasi nessuna distinzione tra l'una e l'altro; tuttavia essi non solo sono diversi tra loro ma hanno anche origine differenti. La società è prodotta dai

uno Stato gendarme che protegga l'individuo nelle sue prerogative naturali (vita, libertà, avere) e preservi il mercato da turbative. Gli esiti di questa costruzione del liberalismo primo Ottocento sono evidenti: attraverso l'assunzione surrettizia dell'ideologia liberista accompagnata da un suffragio censitario, che limita fortemente l'esercizio dei diritti politici, lo Stato gendarme incarna la dittatura della borghesia sul resto della società. Contro questa dittatura, che ha come fondamento la rappresentazione di un individuo sregolato, la cui libertà è assunta a valore assoluto, indipendentemente dal contesto sociale ove si esplica, si rivolgono gli strali dell'anarchismo<sup>11</sup> e, più in generale, della corrente socialista.

nostrì bisogni ed il governo dalla nostra malvagità; la prima promuove la nostra felicità positivamente unendo insieme i nostri affetti, il secondo negativamente tenendo a freno i nostri vizi. L'una incoraggia le relazioni, l'altro crea le distinzioni. La prima protegge, il secondo punisce. La società è sotto qualunque condizione una benedizione; il governo, anche nella sua forma migliore, non è che un male necessario", citiamo dalla trad. it. a cura di T. Margri, T. Paine, *I diritti dell'uomo*, Roma, 1978, p. 69. Tali concetti sono radicati nel pensiero di Paine se, nel 1792, nello scritto *Rights of man* possiamo leggere: "è tanto lontano dal vero che l'abolizione di ogni governo formale provochi, come si è sostenuto, la dissoluzione delle società, che essa agisce in direzione contraria, dando luogo ad una maggior coesione della società stessa. Tutta quella parte della sua organizzazione che la società aveva affidato al governo ritorna nuovamente ad essa e viene posta in azione per opera sua", citiamo da *ibidem*, p. 236. Quasi contemporaneamente a Paine, Humboldt nel 1792 rilevava nel suo saggio *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit eines Staates zu bestimmen* come "l'organizzazione dello Stato e l'unità della Nazione per quanto strettamente intrecciate, non dovrebbero mai essere confuse tra loro. Se la Costituzione dello Stato impone ai cittadini, sia con l'autorità e con la violenza, sia con l'abitudine e con la legge, un determinato rapporto, oltre a esso ne esiste però pure un altro, da essi liberamente scelto e infinitamente vario e spesso mutevole. E quest'ultimo aspetto, ossia il libero operare dei membri della Nazione, è in effetti ciò che tutela tutti quei beni per desiderio di quali gli uomini entrano in società. La costituzione statale vera e propria è, rispetto a quel rapporto che ne è il fine, in posizione subordinata; e la si sceglie sempre solo come un mezzo necessario e, essendo sempre connessa con restrizioni della libertà, come un male necessario", citiamo dalla trad. it. in *Antologia di scritti politici*, cit., p. 151.

11 Cfr. M. Bakunin, *Dio e lo Stato*, cit.

Anche il socialismo, a prescindere dagli esiti della liberale teoria dello Stato minimo, manifesta una innata avversione per tale forma di gestione dei rapporti politici – anzi si potrebbe dire per l'attività politica in generale, che qui trova origine dal *polemos* (e non nella *polis*). La politica, intesa esclusivamente quale attività di dominio che si avvale (in una certa fase storica) dello Stato, distruggerebbe l'armonia verso la quale l'umanità tenderebbe al fine di realizzarsi pienamente. Dalla "società dei produttori" di Saint-Simon, passando cronologicamente attraverso il socialismo utopistico, si giunge nel 1844 alla "ricomposizione dell'uomo a se stesso"<sup>12</sup> e quindi all'amministrazione delle cose, ovvero all'estinzione del governo degli uomini; in buona sostanza dello Stato e del diritto<sup>13</sup>.

In una prospettiva storico-materialista lo Stato – si noti il non corsivo – ed il diritto sono esclusivamente strumenti di dominio (economico), sovrastrutture che al modificarsi della struttura economica mutano di conseguenza, fino a giungere alla fine dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo, momento il cui sono destinati ad estinguersi.

Per inciso, prima dell'agoniata estinzione, ovvero della fine della politica e dell'avvento dell'amministrazione, lo Stato viene conquistato dagli sfruttati, in particolare dai proletari, che instaurano la dittatura: la dittatura del proletariato, scientifico preludio alla definitiva realizzazione dell'essere umano. Anche contro questa dittatura, in vero al costituirsi dell'anarchismo solo ipotizzata – diventerà reale nel 1917 –, che ritrova, al pari con la dittatura bor-

12 Il riferimento va ai cosiddetti *Manoscritti economico-filosofici del 1844* redatti da Marx. Vedi in particolare il Terzo Manoscritto; cfr. la trad. it curata da N. Bobbio, Torino, 1978, pp. 110-113.

13 Engles, nel *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft* (nota come *Anti-Dühring*) del 1877, rileverà come "il primo atto in virtù del quale lo Stato realmente costituisce la rappresentanza dell'intera società e la presa del possesso dei mezzi di produzione nel nome della società, diviene al tempo stesso l'ultimo atto indipendente come Stato. L'interferenza dello Stato nelle relazioni sociali diviene, materia dopo materia, superfluo e pertanto soccombe; il governo delle persone viene sostituito dall'amministrazione delle cose, e dalla regolazione dei processi di produzione. Lo Stato non viene abolito. Esso cessa di esistere."

ghese, le sue origini in un anelito di libertà e di uguaglianza, si scaglia l'anarchismo<sup>14</sup>.

### § 3. LA CRITICA ALLO STATO MONOCLASSE (BORGHESE E PROLETARIO)

L'anarchismo al suo costituirsi ha di fronte a sé, quale nemico schmittiano, due modelli di Stato, due specie dello stesso genere: quello reale, lo Stato nazionale costituitosi sulla falsa riga del pensiero liberal-liberista e quello ipotetico, lo Stato proletario, che di lì a poco troverà realizzazione incarnando il marxismo-leninismo.

Entrambe le compagini sono degli Stati monoclasse, che possono senz'ombra di dubbio venire ricondotti al modello proposto nel primo paragrafo soddisfacendo i tre requisiti essenziali: politico, giuridico e sociologico (per inciso, il Partito, nello Stato proletario, non è una formazione intermedia: è il sovrano).

A fronte di questa realtà l'anarchismo propone una gestione dei fatti politici diametralmente opposta e, pertanto, inconciliabile con la prima.

Dato il suo assoluto rifiuto della *potestas* (potere su), l'anarchismo non può interagire con lo Stato, è obbligato per non intaccare il suo nucleo fondativo ad assumere nei confronti di questo modello di gestione dei rapporti politici (di suoi modelli organizzativi, della sua prassi, dei tutto ciò che lo caratterizza e di tutto ciò che investe con il suo esistere) una assoluta distanza; si crea uno iato incolmabile foriero d'una feroce lotta volta all'annientamento dell'avversario.

All'eteronomia l'anarchismo contrappone l'autonomia (o autogestione); all'accentramento, il decentramento incarnato in comunità fra loro autonomamente federate; all'isolamento dell'individuo, il suo essere sociale. Al dispotismo, la politica quale attività di esseri umani liberi ed uguali. Alla falsa eguaglianza del liberalismo ottocentesco, la reale e concreta uguaglianza di tutti i soggetti sociali. All'antagonismo, la fratellanza.

14 Vedi M. Bakunin, *Stato e anarchia*, cit., pp. 208-212.

L'anarchismo classico<sup>15</sup> elabora quindi in maniera lucida e coerente una critica a quella concezione di *Stato* che ha caratterizzato l'Ottocento liberal-liberista e a quello *Stato* proletario che di lì a poco pretenderà tramite una dittatura d'acciaio di liberare l'umanità.

#### § 4. SULL'EVOLUZIONE DELLO STATO OTTOCENTESCO

Questo è il lascito dell'anarchismo classico, un lascito per certi versi fecondo, ma, per altri, assai pesante.

Come sopra accennato, l'apparato concettuale elaborato nella critica allo *Stato* monoclasse, attraverso il suo radicale opporsi ad ogni forma di dominio politico ed economico, combinato alla problematicizzazione degli assiomi della teoria politica marx-engelsiana, ha permesso di cogliere l'essenza autoritaria di tale socialismo scientifico riuscendo a prevedere (anticipare) gli esiti dittatoriali e dispotici di tale modello. La base critica del socialismo reale<sup>16</sup>, l'analisi delle nuove dinamica di esercizio del potere lì sviluppatesi ha permesso altresì agli eredi dell'anarchismo classico di teorizzare sulle nuove epifanie del dominio in assenza di proprietà privata<sup>17</sup>. L'in-

15 Fra questi si annoverano, oltre a William Godwin, Max Stirner, Pierre-Joseph Proudhon, Michail Bakunin e Pëtr Kropotkin. Vedi in proposito il monumentale studio di G. Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, cit. Sui singoli pensatori richiamati si segnalano altresì le opere di P. J. Clark, *The Philosophical Anarchism of William Godwin*, The Princeton University Press, Princeton, 1977; G. Gagliano, *Utopia e antagonismo politico nelle riflessioni di Gerrard Winstanley e William Godwin*, Aracne, Roma, 2013; G. Penzo, *Max Stirner. La rivolta esistenziale*, Marietti, Torino, 1971; E. Ferri, *La città degli unici. Individualismo, nichilismo, anomia*, Giappichelli, Torino, 2001; D. Andreatta, *Proudhon dall'anarchismo al federalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010; F. Damiani, *Bakunin nell'Italia post-unitaria 1864-1867*, Jaca Book, Milano, 1977; M. A. Miller, *Kropotkin*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1976.

16 Si vedano in proposito gli scritti di Enrico Malatesta ora raccolti nei tre volumi di *Scritti*, Carrara, 1975.

17 Vedi i *Nuovi padroni. Atti del convegno internazionale di studi sui nuovi padroni*, Milano, 1978 (con contributi di R. Ambrosoli, A. Bertolo, L. Pellicani, E. V. Trapanese, M. Enckell, E. Ferrero-S. Orio, R. Marchionatti, N. Berti, E.

dividuazione e la critica delle classi dominanti sovietiche, l'analisi dei meccanismi di formazione e di riproduzione di questa *élite* slegata dalla proprietà privata, sono diventate foriere per cogliere con precisione l'evoluzione delle dinamiche di potere anche nella società capitalista attraverso il manifestarsi del fenomeno della tecno-burocrazia.

In questi settori d'indagine, l'analisi critica dell'esperienza del socialismo reale e della formazione dei nuovi ceti dominati nelle società tardo-capitalistiche, l'anarchismo novecentesco ha dimostrato un'indubbia vitalità teorica, anticipando, come nel caso della sua critica allo *Stato* monoclasse, linee interpretative che ritroveranno spazio nei decenni successivi.

Se la prospettiva anarchica risulta particolarmente adeguata per cogliere le nuove linee di tendenza del domino politico ed economico (così come nell'Ottocento aveva colto nel segno con la sua analisi critica dello *Stato* liberal-liberista), risulta però fortemente deficitaria nell'affrontare ed analizzare le evoluzioni della compagine statale moderna.

Infatti, a ben vedere, l'ente *Stato* che l'anarchismo classico ha di mira, la cui analisi lascia in eredità all'anarchismo novecentesco, è una particolare declinazione dello *Stato*, la cui forma e la cui prassi si è radicalmente modificata nel corso dei decenni.

L'apparato statale novecentesco risulta così diverso dallo *Stato* nazionale da indurre l'osservatore a dover rivedere criticamente i tre momenti fondativi dello stesso sopra tratteggiati.

Anzitutto il momento politico non è più caratterizzato dalla unicità del centro del potere; sia pur in diversa maniera lo *Stato* riconosce e legittima l'operato di quelle che vengono definite le società intermedie (dalle organizzazioni

Colombo, L. Mercier Vega, A. Argenton, N. Chomsky, N. Staffa, L. Monnier-V. Vaziri, G. T. Rittersporn, M. Agursky, Yu S.-Wu M., Mok C. Y., P. Flores d'Arcais, E. Gutierrez, C. Rama, D. Mansell, L. Lanza, A. Aannei). Cfr. anche il numero monografico della rivista "Interrogations. Rivista internazionale di ricerche anarchiche", n. 17-18 del giugno 1979 (con contributi di A. Bertolo, O. Corpet, E. Comombo, N. Berti, R. Guiducci, A. Meister, L. Lanza, G. P. Prandstraller, J. Elizalde, G. Joyeux, M. La Rosa, R. Lourau, M. Bookchin).



di categoria – prima bandite dall'ordinamento – ai partiti politici di massa – prima assenti – ad organizzazioni che si prefiggono finalità economiche e culturali). In questo modo, complice il suffragio universale, si ri-legittima un pluralismo valoriale e di finalità socio-economiche prima non solo impossibile, ma anche fortemente represso. Vi è quindi una parcellizzazione della sovranità, che si caratterizza per la comparsa accanto alla tradizionale *potestas* (il potere su) di forme di *auctoritas* (il potere di).

L'asse di produzione giuridica (è questo il momento giuridico) si sposta, anzitutto, dallo Stato verso le società intermedie che ri-acquistano forme sempre più marcate di autonomia regolamentativa e in fase cronologicamente successiva verso organismi sovranazionali che acquisiscono sempre maggiori spazi deliberativi indipendentemente dai soggetti statuali che li compongono. Anche in questo settore notiamo il rimodularsi della prassi della sovranità.

Se poi vi aggiungiamo il relativamente recente apparire sulla scena politico-giuridica dell'idea e della prassi della sussidiarietà (sia orizzontale, che verticale) cogliamo, ancora una volta di più, da un lato, l'importanza riassunta dai corpi intermedi (dall'autonomia locale alle associazioni private), dall'altro, una profonda modificazione dell'idea e della prassi della sovranità.

In definitiva vengono a modificarsi profondamente due dei pilastri (il terzo è l'apparato burocratico) su cui si reggeva lo Stato monoclasse<sup>18</sup>. Il motivo è, per ciò che riguarda la realtà interna, banale: ci troviamo di fronte ad uno stato pluriclasse, il quale non esprime più la dittatura della borghesia. Altre classi e ceti sociali sono coinvolti nell'apparato statale e, occupandone i gangli vitali, veicolano attraverso le sue istituzioni/articolazioni valori ed interessi fra loro diversi (fin'anco contrapposti). Il liberal-liberalismo, racchiuso nei Codici civili vigenti<sup>19</sup>, non è più la (occultata) ideologia di Stato.

Prova ne sia la modificazione del valore at-

18 Sul passaggio dallo Stato monoclasse allo Stato pluriclasse cfr. M. S. Giannini, *Il pubblico potere. Stati ed amministrazioni pubbliche*, Bologna, 1986.

19 Cfr. in tema N. Irti, *L'età della decodificazione*, Milano, 1978.

tribuito alla proprietà. Se nello Stato monoclasse il libero utilizzo della proprietà rappresenta il fulcro su cui si muove l'intero assetto sociale (da cui al libero mercato retto da una mano invisibile, che indirettamente produce benessere e progresso), e politico (da cui alle leggi elettorali su base censitaria dove, di fatto, è la proprietà, non il proprietario, che vota), nello Stato pluriclasse la proprietà non è più, per così dire, un diritto assoluto di cui il singolo ha pieno e libero godimento (attenzione però all'istituto del fallimento nello Stato liberal-liberista, il cui feroce trattamento<sup>20</sup> è conseguenza della centralità della proprietà non solo nella vita economica, anche in quella politica). La proprietà ora deve possedere finalità sociali, collettive, altrimenti risulta illegittima, perché la proprietà è direttamente finalizzata al benessere pubblico.

In questo contesto la *proprietà obbliga*<sup>21</sup>.

In buona sostanza, lo Stato non è più il garante (il gendarme) del libero mercato, in quanto permeato da valori ed interessi diversi, opera per tramite delle sue istituzioni scelte, persegue direttamente finalità, interviene sulle diseguaglianze perché – ulteriore e fondamentale differenziazione con lo Stato ottocentesco – non riconosce *ciocamente* i suoi cittadini come *eguali*. Si impegna in quell'opera di rimozione degli ostacoli che rappresenta il carattere saliente di ciò che viene definito come *Stato sociale*. Espressione, questa, forse giuridicamente inutile o addirittura fuorviante<sup>22</sup>, ma che in ogni caso in questo contesto indica in modo abbastanza preciso che il panora-

20 Vedi F. Galgano, *Lex mercatoria*, Bologna, 1976, pp. 52 e segg. nonché dello stesso autore *Diritto commerciale. L'imprenditore*, Bologna, 1989, pp. 176-177.

21 Esemplificativa di tale radicale mutamento della concezione di proprietà appare indubbiamente la Costituzione tedesca del 1919, la quale all'art. 151, primo comma, stabilisce che l'ordinamento economico tende "a garantire a tutti un'esistenza degna dell'uomo [eines menschenwürdigen Dasein]", ponendo di fatto dei limiti all'attività economica; limiti ribaditi in modo inequivocabile all'art. 153, terzo comma, ai sensi del quale "la proprietà obbliga [Eigentum verpflichtet]. Il suo uso, oltre che al privato, deve essere rivolto al bene comune".

22 Cfr. M. S. Giannini, *Stato sociale: una nozione inutile*, in "Il Politico. Rivista italiana di scienze politiche", XLII (1977), n. 2, 225.

ma giuridico-politico e totalmente cambiato. Una elencazione delle novità sarebbe certamente lunga: estensione dell'elettorato passivo ed attivo a tutta la popolazione, pluralismo valoriale e di interessi materiali, istituzionale perseguimento del benessere collettivo attraverso il progressivo abbattimento di ostacoli economici e culturali. Il che implica la protezione istituzionale dei soggetti deboli attraverso la limitazione della libertà contrattuale, *in primis* nell'ambito lavorativo – se le prime legislazioni di fabbrica inglesi (1834) e le prime legislazioni sociali che dalla Prussia si irradiano all'intera Germania hanno un carattere contenitivo della protesta sociale, è indubbio che il loro svilupparsi nella compagine statale pluriclasse ne costituisce l'essenza e non più un espediente per il controllo sociale.

Nemmeno il momento sociologico, l'essere in nostro uno *Stato* amministrativo, rimane invariato; muta sia dal punto di vista quantitativo, che da quello qualitativo. L'apparato burocratico, dato i compiti assunti dallo *Stato*, cresce a dismisura (rispetto allo *Stato* monoclasse) ed assume sempre più indipendenza nei confronti dell'apparato propriamente politico e deliberativo. Tanto da palesare una concorrenza in ambito decisionale fra funzionari professionali e funzionari onorari dello *Stato*, il cui esito appare favorevole ai primi, e comportare la costituzione del vertice dell'apparato amministrativo in vera e propria *élite* di potere (politico-decisionale). Da qui le analisi anarchiche sulla tecno-burocrazie e sui nuovi padroni a cui si è già fatto cenno.

#### § 5. UNA SPECIE SCAMBIATA CON IL GENERE

Se l'analisi anarchica di tale fenomeno, sviluppatosi nell'arco del Novecento, appare appropriata (nel senso che l'anarchismo coglie e comprende le dinamiche sociali che portano le tecno-burocrazie ad affermarsi come ceto dominante), non così adeguata risulta la comprensione degli altri due fenomeni.

Lo *Stato*, infatti, continua ad essere rappresentato, anche nell'arco del Novecento, quale apparato esclusivamente repressivo al diretto

servizio della classe dominante (la borghesia), così come venne descritto dall'anarchismo classico (il quale però aveva di fronte realmente lo *Stato* borghese). Non vengono pertanto apportate sostanziali varianti al modello critico ereditato dall'anarchismo ottocentesco<sup>23</sup>, il quale ha di fronte un'altra declinazione dell'ente statale. Tutto questo, fra l'altro implica la totale sottovalutazione del fenomeno dell'autoritarismo/totalitarismo di destra nell'Europa fra le due guerre<sup>24</sup>.

In definitiva una particolare concezione dello *Stato*, inverteosi storicamente nella compagine statale ottocentesca (lo *Stato* nazionale) rischia di venire confuso con il concetto di *Stato*, sicché una specie risulterebbe esplicativa e contenitiva dell'intero genere, tanto da negare aprioristicamente che da quest'ultimo possano sorgere concezioni di *Stato* qualitativamente e quantitativamente difformi da quello oggetto di critica. La forma *Stato* dello *Stato* nazionale viene assolutizzata quale unica possibile declinazione del genere *Stato*, che potrà sì manifestarsi in forma diverse (lo *Stato* liberal-liberista, quello liberal-democratico, quello totalitario, quello sociale, quello succube degli organismi sovranazionali, oppure delle multinazionali economiche etc., etc.), ma tutte sostanzialmente riconducibili a quella forma di *Stato* che l'anarchismo classico critica (da qui, come sopra accennato, la sottovalutazione della portata liberticida degli allora sorgenti regimi fascista e nazista).

Le apparenti differenze fra le compagini statuali non sono tali da dar vita a concezioni di *Stato* fra loro diverse, per ognuna delle quali va calibrata una appropriata analisi critica (la cui conseguenza è quanto meno una catalogazione tassonomica fondata sulla distanza dai fini perseguiti dall'anarchismo); le differenziazioni, troppe volte nella prospettiva anarchica, sono considerate funzionali a meglio celare e

23 Vistosa eccezione appare l'opera teorica di Camillo Berneri sviluppatasi dall'inizio degli anni Venti sino alla metà degli anni Trenta (il pensatore anarchico verrà assassinato dai sicari stalinisti nel 1937 a Barcellona). Cfr in tema la raccolta di saggi curata da P. Adamo, *Anarchia e società aperta*, Milano 2006.

24 Cfr. G. Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, cit., pp. 425 e segg.

quindi a meglio veicolare quella che è l'unica caratteristica dello *Stato*: il suo essere macchina di dominio al servizio degli sfruttatori.

Per inciso, tutto questo potrebbe portare alla paradossale affermazione ai sensi della quale lo *Stato* "migliore" rispetto alle finalità dell'anarchismo sarebbe quello che meno cela la sua essenza repressiva (quindi la macchina di dominio più appariscente ed efficiente!). Attraverso l'assunzione a problematica d'una specie particolare ad unico modello, specie che illogicamente si pone come unica possibile incarnazione del genere, negando aprioristicamente ogni diversa possibile declinazione di questo, si rende impossibile ogni qualificazione assiologica delle diverse forme storiche di *Stato*, che pur si sono manifestate dal momento in cui l'anarchismo classico ha prodotto le sue puntuali e coerenti riflessioni sullo *Stato* nazionale.

#### § 6. ALCUNE VISIONI QUANTO MENO MIOPI

Una esemplificazione dell'incapacità di superare tali analisi, che vengono assunte al rango di dogmi indiscutibili, risulta, a mio avviso, l'analisi proposta da Colin Word nel suo *Anarchy in Action*<sup>25</sup> redatto nel 1973. L'autore, nel delineare il *fallimento dello stato assistenziale*<sup>26</sup>, ribadisce l'essenza omologativa e coercitiva dello *Stato*<sup>27</sup>, ritenendolo nel contempo non necessario al fine di promuovere e concretizzare forme di assistenza nei confronti dei più deboli; infatti, "potrebbe sembrare paradossale che lo stato, i cui simboli sono il poliziotto, il secondino, e il soldato possa essere diventato l'organizzatore dell'assistenza sociale". Lo *Stato* non risulta l'unico ente che interviene nell'ambito dell'assistenza, ma si pone accanto ad altri soggetti che intervengono sui bisogni so-

25 Vedi la trad. it. *Anarchia come organizzazione*, Milano, 1976.

26 Cfr. la trad. it. citata a pp.155-178.

27 "Lo stato [...] è una forma di organizzazione sociale che differisce da tutte le altre da due punti di vista: in primo luogo perché rivendica l'adesione di tutta la popolazione, non solo di coloro che intendono farne parte; in secondo luogo perché dispone di mezzi coercitivi per imporre tale adesione", *ibidem*, p. 156.

ciali. Per l'autore, vi sono quindi due modalità d'intervento: "c'è la tradizione secondo la quale il servizio è offerto malvolentieri, imposto in modo punitivo e autoritario; e c'è la tradizione che esprime corresponsabilizzazione sociale, o disponibilità al reciproco aiuto, all'autosufficienza. Nel primo caso ci troviamo di fronte a *istituzioni*, nell'altro a *associazioni*". Per Word, "è facile vedere come l'anarchismo sia ostile alle istituzioni nel senso più generale, ostile cioè all'istituzionalizzazione in forme prestabilite, o in entità legali di vario genere, dei diversi tipi di associazioni umane"<sup>28</sup>.

Di fronte all'intervento statale e "nel momento del suo massimo sviluppo, però sul conto di queste istituzioni è sorto un grave dubbio. Ci si è cominciati a chiedere, cioè, se esse servano effettivamente al proposito che si prefiggono, curino i mali della società come nelle loro intenzioni, o se non stiano, invece ottenendo il risultato opposto, quello di favorire la perpetuazione [della diseguaglianza]"<sup>29</sup>.

In definitiva, l'assistenza promossa dallo *Stato* (l'*istituzione* che si contrappone all'*associazione*) risulta nociva per il singolo assistito e funzionale alla *istituzionalizzazione* dell'intera società<sup>30</sup>. Va rilevato come la rappresentazione dello *Stato* verso la quale tale critica tardo novecentesca si dirige ha chiaramente di fronte un modello ottocentesco, riconducibile a quell'*ospedale* descritto da Charles Dickens nei suoi romanzi; non a caso leggiamo: "per molti anni la parola istituzione ha significato, agli occhi dei più almeno in Inghilterra, una sola cosa: l'istituzione per eccellenza, l'ospedale della legge sulla povertà, la *Union Workhouse*,

28 Le citazioni sono tratte da *ibidem*, pp. 158-160.

29 *Ibidem*, pp. 160-161.

30 Si fa riferimento esplicito ai mali dell'istituzione scolastica e dalla istituzione sanitaria, cfr. *ibidem*, pp. 161 e segg., ritenendo che queste producano "una vera e propria struttura caratteriale istituzionale, totalmente disumanizzata e facilmente riconoscibile. [...] È questo il genere di persona che meglio si adatta alle istituzioni che abbiamo ereditato dal passato. Non è un caso che questi incarni anche il tipo ideale per le mansioni esecutive di ogni istituzione autoritaria. È il soldato ideale, il fedele ideale, l'operaio ideale, la moglie ideale, il figlio ideale - in altre parole il prodotto ideale dell'*Education Act* del 1870", *ibidem*, pp. 174-175.

l'ammissione alla quale era considerata una vera disgrazia, una sorta di ultima spiaggia dell'esistenza, guardata con odio e terrore. La legge sulla povertà non è più in vigore ma le sue conseguenze si fanno ancora sentire"<sup>31</sup>.

In buona sostanza, lo *Stato* assistenziale (il *Welfare State*) rappresentato da Wood nella seconda metà del Novecento, non appare nelle sue linee generali dissimile dal settecentesco *stato di polizia*, con l'aggravante d'essere tutto proteso a far proliferare le *istituzioni totali*: le carceri ed i manicomi.

L'incapacità di cogliere l'evoluzione dell'ente *Stato* si riverbera anche sui suoi modelli organizzativi, primo fra tutti il modello rappresentativo.

Nel cosiddetto *Stato nazionale*, ovvero nello *Stato* monoclasse, il potere spetta alla *nazione*, che lo esercita attraverso un modello rappresentativo, eleggendo per l'appunto i propri rappresentanti, ma la nazione attiva racchiude soltanto i possidenti (la borghesia), a questi infatti viene ascrivito il pieno esercizio dei diritti politici. Sono questi che esercitano di fatto e di diritto il potere, ed in questo contesto veicolano e legittimano i soli interessi e valori della *nazione* (*ergo* la borghesia) che rappresentano. L'esclusione delle classi subalterne dai diritti politici, attraverso un sistema elettorale censitario, esclude a priori ogni legittimità di altro valore ed interesse presente nel paese.

Il modello rappresentativo in questo contesto è un indubbio strumento di dominio, ma il sistema rappresentativo può venire estrapolato da tale contesto, ovvero, ancora una volta la specie isolata dal genere a cui è riconducibile. Operando in tal modo si evita una aprioristica demonizzazione di uno dei mezzi di gestione della vita politica; invece tale strumento risulta ancorato nell'immaginario politico anarchico – tutto proteso verso forme di gestione diretta, assembleare della vita pubblica – allo “*stato dei padroni*” e come tale inutilizzabile in un altro contesto<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 166.

<sup>32</sup> A tale proposito risulta esemplificativa la nota polemica fra Malatesta e Merlino sulla questione elettorale. Cfr in merito ancora G. Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, cit.

Pare, in definitiva, che tutto ciò che sia stato *toccato* dallo *Stato* monoclasse, tutti i modelli organizzativi che recupera da una tradizione millenaria – certamente adattandoli al proprio interesse primo fra tutti il diritto – , risultino inquinati a tal punto da farli considerare essenziali per una pratica politica anarchica; il tutto in nome di un *fumoso* rapporto di coerenza fra mezzi e fini. *Fumoso* perché impedisce di cogliere nella loro interezza i cambiamenti socio-politici e di adeguare a questi il proprio agire politico pur non modificando le proprie finalità.

L'anarchismo nel rimanere caparbiamente ancorato ai dogmi del 1872 non riesce a cogliere le opportunità di *autonomia* offerte dal modificarsi della compagine statale utilizzando criticamente strumenti come la rappresentanza politica al fine di veicolare, ad esempio, in realtà locali valori ed interessi che li sono propri (si veda in proposito il fenomeno del *municipalismo* perorato da Berneri prima e da Bookchin poi<sup>33</sup>). Non si riscontra pertanto interesse a cogliere l'opportunità offerta dalla piena legittimazione dei corpi intermedi, dalle realtà sociali ed amministrative, per promuovere e sperimentare forme di autonomia.

Tale disinteresse investe anche la valorizzazione e la difesa di alcune pietre miliari posta dallo *Stato* sociale (meglio pluriclasse); non soltanto relative alla prosperità materiale (legislazione del lavoro, previdenza sociale, servizi a prezzo politico) – ora sottoposti a critica da parte di istanze neo liberal-liberiste – ma anche ai cosiddetti diritti civili (scioglimento del matrimonio, interruzione della gravidanza, parità fra i sessi, matrimonio omosessuale e così via), il tutto ancora una volta in nome di un rifiuto aprioristico di uno *Stato* che viene colto con lenti ottocentesche e, quindi, del tutto inadeguate. Tanto da far generare una confusione tale da ritenere lo *Stato* quale sinonimo dello *stato*, ovvero rifiutare, proprio in nome del rifiuto dello *Stato*, ogni forma di gestione dei rapporti politici

<sup>33</sup> Mi permetto di rimandare ai miei contributi *Per un anarchismo attualista*. Murray Bookchin: *dall'ecologia sociale al municipalismo libertario*, in codesta Rivista, VI (2014), n. 2, pp. 61-70 e *Lineamenti per un diritto anarchico*, in “La società degli individui”, 2015, n. 3, pp. 33-42.

facendo apparire l'anarchismo un propugnatore del caos sociale.

La conseguenza di questo atteggiamento è il proverbiale racchiudersi nella torre d'avorio cementata da dogmi oramai più che vetusti.

#### § 7. ANCORA SULLA MIOPIA

La caparbia incapacità di aggiornamento delle proprie analisi sull'ente *Stato* non si limita soltanto a fondare un *deficit* teorico, che, come osservato, ha conseguenze esiziali sulla capacità di analisi della società contemporanea da parte dell'anarchismo; risulta nefasto soprattutto quando è l'anarchismo a dover proporre concretamente un modello politico di gestione dei rapporti sociali, un modello che, rifiutando l'eteronomia, si fonda sull'autonomia.

Riprova evidente di questo secondo aspetto del problema va ricercata nella *Blendung* in cui incorse una componente (maggioritaria) dell'anarchismo spagnolo nel 1936, anno in cui, come ampiamente noto, lo stesso si fa parte dello *Stato* repubblicano minacciato dall'insurrezione militare di Francisco Franco<sup>34</sup>.

Il 4 novembre di quel anno possiamo leggere sulle pagine del quotidiano anarchico "Solidaridad Obrera" in un editoriale intitolato *La C.N.T. el Gobierno y el Estado*: "de siempre, por principio y convicción, [los anarquistas] ha sido antiestatal y enemigos de toda forma de Gobierno. Pero las circunstancias, superiores casi siempre a la voluntad humana, aunque determinados por ella, han desfigurado la naturaleza del Gobierno y del Estado español. El Gobierno, en la hora actual, como instrumento regulador de los órganos del Estado, ha déjalo de ser una fuerza de opresión contra la clase trabajadora, así como el Estado no representa ya el organismo que separa a la sociedad en clases"<sup>35</sup>.

34 Cfr. in argomento il relativamente recente studio di C. Venza, *Anarchia e potere nella guerra civile spagnola (1936-1939)*, Milano, 2009 che si raccomanda anche per la nota bibliografica.

35 "Solidaridad Obrera. Órgano de la Confederación regional de trabajo del Cataluña. Portavoz de la

In quel contesto storico sono pertanto le *circostanze* che obbligano l'anarchismo a modificare radicalmente, rovesciandole, le sue posizioni sullo *Stato*; ma quelle stesse circostanze non ricomprendono una differente analisi teorica che colga l'evoluzione dell'ente statale, son infatti riconducibili a *cause di forza maggiore* (l'insurrezione militare). È questa minaccia a far sì che l'anarchismo accetti supinamente la logica dello *Stato* (l'eteronomia) e nel contempo riduca la reale *autonomia* sviluppata nella *breve estate dell'anarchia*<sup>36</sup> a mera *concessione*.

In tal modo l'impulso autonomo venne sempre di più ricondotto nell'alveo dei rapporti statuali; da prima si riconosce un'autonomia piena, concreta che informa i rapporti politici, in seguito si osserva la trasformazione della stessa in concessione da parte dello *Stato* ed infine la revoca di questa.

L'anarchismo, in quello specifico contesto storico, offre credibilità ad un modello di gestione dei rapporti politici che gli è estraneo, facendo implicitamente ritenere che fuori da tale cornice eteronoma non vi possa essere reale autonomia, ma soltanto *caos* sociale.

*Las circunstancias* fanno sì che venga ritenuto necessario il rafforzamento dello *Stato* repubblicano a fronte del montare dello *Stato* proposto dal *glorioso Movimiento Nacional*; pertanto non viene contrapposto ad una (nascente) compagine statale ed al suo modello di gestione dei rapporti politici una struttura politica basata sull'autonomia, ma un altro modello statale anch'esso fondato sull'eteronomia, che le circostanze inducono a ritenere il meno peggio. Posto alle strette l'anarchismo accetta supinamente il modello statale non riuscendo a proporre una forma alternativa di convivenza sociale.

Confederación Nacional de Trabajo de España", miércoles 4 noviembre 1936, p. 1. Copia anastatica del documento è reperibile al seguente indirizzo: <http://www.cedall.org/Documentacio/Prensa%20Llibertaria/Soli/19360000/19361104.pdf>

36 Si riprende il titolo di un saggio di H. M. Enzensbergewr, *Der kurze Sommer der Anarchie* apparso nel 1972 (trad. it. *La breve estate dell'anarchia. Vita e morte di Buenaventura Durruti*, Milano, 1973).

All'acme del suo splendore l'anarchismo capitolombola non riuscendo a trasferire nella realtà dei fatti politici un concreto ed adeguato modello fondato sull'autonomia, che pur tuttavia è presente ed operante in quella Spagna rivoluzionaria. Questa autonomia verrà riasorbita dall'eteronomia dello *Stato*.

Ci troviamo pertanto di fronte ad un esito tragico; da una parte il totale rifiuto dello *Stato* in qualsiasi forma questo si manifesti in nome della purezza dei mezzi rispetto ai fini, dall'altro a fronte delle circostanze, una pedissequa accettazione d'un modello statale rappresentandolo come non lesivo delle proprie finalità.

Né nell'un caso, né nell'altro alcun tentativo di porsi in modo problematico a fronte del fenomeno politico *Stato*.

#### § 8. L'ANARCHISMO AL DI LÀ DEI DOGMI

Fra i pochi pensatori anarchici consci di questa contraddizione esiziale va sicuramente annoverato l'antidogmatico Camillo Berneri, il quale, bel al di là della Lettera a Federica Montseny<sup>37</sup> del 14 aprile 1937, già da tempo propugnava una sorta di revisionismo sulla base della constatazione che "un anarchico non può che detestare i sistemi ideologici chiusi (teorie che si chiamano dottrine) e non può che dare ai principi un valore relativo".

Il suo è un "problematismo" che ha investito i dogmi dell'antistatualismo a favore di un "programma minimo", di un anarchismo per "approssimazioni progressive" (o altrimenti detto *attualista*) che sfrutta una trama comunalista e federalista: comuni, consigli operai, sindacati (non a caso corpi intermedi) ove "additare mete immediate" rafforzando le cosiddette società civili a fronte dello *Stato*. Una prassi di autonomia, quindi, che eviti ogni estremismo ideologico a partire dal rifiuto del dogma dell'astensionismo.

37 La Montseny fu uno dei quattro ministri anarchici presenti nel governo Largo Caballero dal novembre 1936 al luglio del 1937; gli altri furono Juan Garía Oliver (Giustizia), Juan Peirò (Industria), Juan Lopez (Commercio), la Montseny ricopriva la Sanità.

Berneri<sup>38</sup>, ma prima di lui Merlino e dopo di loro Bookchin<sup>39</sup>, ha compreso che la modificazione dell'ente *Stato* comportava in modo ineludibile il ripensamento della teoria anarchica sullo *Stato*, teoria, come più volte ribadito, ferma alla forma *Stato* liberal-liberista.

Marco Cossutta professore associato di Filosofia del diritto nell'Università degli Studi di Trieste

cossumar@units.it

38 Cfr. gli scritti ora raccolti nel volume *Il federalismo libertario*, a cura di P. Mauti, Ragusa, 1992.

39 Cfr. *Municipalismo libertario perché?* testo reperibile sul seguente sito: [http://ita.anarchopedia.org/Municipalismo\\_libertario\\_perch%C3%A9](http://ita.anarchopedia.org/Municipalismo_libertario_perch%C3%A9)

# Sciogliere l'ambiguità del concetto di cultura. Corporeità e inconscio culturale

Elena Bettinelli

## ABSTRACT

*La cultura in termini teorici e sintetici viene definita come un insieme simbolico, astratto, scelto e selezionato dall'uomo per generare ordine. Eppure questa parola ricorre nel discorso comune non solo con una frequenza eccessiva, ma spesso con significati ambigui con la tendenza a sovrapporsi a concetti che non la rappresentano correttamente. Si è dunque tentato di darle una definizione più specifica ricorrendo a una classificazione di Zygmunt Bauman. Inoltre, nel saggio viene sottolineata l'importanza del corpo non soltanto come fondamentale canale di comunicazione, ma come strumento che rende possibile l'ordine e il significato culturale in quanto entità che per prima interiorizza, inconsapevolmente, regole, abitudini, simboli inerenti alla cultura di appartenenza. La fisicità è quindi allo stesso tempo trasmissione culturale (sopravvivenza) e cultura vivente, in atto.*

The culture in theoretical terms has been defined as a symbolic, abstract system that is selected by man to create order. Yet this word occurs in the common speech too frequently, often with ambiguous

meanings with the tendency to overlap other concepts that do not represent it properly. This article tries to give a more specific definition using a classification of Zygmunt Bauman. In addition, the essay emphasizes the importance of the body not only as a key channel of communication, but as a tool that runs the culture as an entity that first internalizes, unknowingly, rules, habits, symbols related to culture of belonging. The physicality represents at the same time a form of cultural transmission (survival) and living culture.

## PAROLE CHIAVE

COMUNICAZIONE NON VERBALE; CINESICA; INCULTURAZIONE; INTERCULTURALITÀ; APPRENDIMENTO; CULTURA IMPLICITA.

## KEYWORDS

NONVERBAL COMMUNICATION; KINESICS; BODY LANGUAGE; LEARNING; ENCULTURATION; IMPLICIT CULTURE.

## 1. SOPRAVVIVENZA DELLA CULTURA. DIVULGAZIONE ESPlicita, SENSO IMPLICITO

È nozione comunemente accettata che la cultura non può sopravvivere senza un fenomeno di trasmissione comunicativa. La divulgazione avviene attraverso molteplici modalità, di natura implicita, esplicita, simbolica.

L'aspetto esplicito prevede vi siano precisi enunciati linguistici ed espressivi che indicano alla comunità che condivide un determina-

to assetto culturale informazioni di carattere istituzionale, normativo, modalità di comportamento di cui si richiede conoscenza affinché il sostrato pubblico possa funzionare in modo quanto più possibile efficace e coerente.

Il corpus della conoscenza esplicita e divulgata pubblicamente attraverso il linguaggio verbale in forma orale e scritta non esaurisce tuttavia la profonda complessità di cui ogni cultura è intessuta, fatta di senso comune, conoscenze e costumi trasmessi generazionali-

mente, azioni condotte in modo automatico e inconsapevole, del cui significato originario si sono assai spesso perse le tracce.

Edward T. Hall, linguista e antropologo, ha indagato dettagliatamente le dinamiche della comunicazione di tipo non verbale, da lui denominata mediante le espressioni di «linguaggio silenzioso»<sup>1</sup> e «dimensione nascosta»<sup>2</sup> che individuano le numerose sfumature di tale canale comunicativo presentate nei suoi omonimi saggi.

Hall spiega in modo estremamente perspicuo che l'ambito della comunicazione non verbale, vale a dire tutto ciò che concerne la gestualità, la postura, la mimica facciale, il paralinguaggio<sup>3</sup>, lo sguardo, interpreta e rappresenta il momento in cui prende vita l'inconscio culturale che, diversamente da quello personale e soggettivo, viene appreso in modo del tutto informale attraverso imitazione, abitudine, quotidianità e ripetizione dei gesti.

Non si intende sottolineare la "spontaneità" dell'aspetto non verbale, quanto piuttosto sostenerne la fondamentale importanza in qualità di base anticipatoria ad ogni forma di socializzazione culturale.

Data l'evidente difficoltà di darne una definizione univoca, più di uno studioso<sup>4</sup> ha cercato di suggerirne la pregnanza, connotandola ad esempio come un "codice elaborato", non scrit-

1 E. T. Hall, *Il linguaggio silenzioso*, Milano, 1969.

2 E. T. Hall, *La dimensione nascosta*, Milano, 1968.

3 Il paralinguaggio anche detto paralinguistica, termine coniato da George L. Trager nel 1958, consiste in tutte le componenti vocali del parlato, di natura tuttavia non linguistica. In tale ambito vengono ricomprese diverse emissioni vocali (tratti soprasegmentali), intensità della voce, tono, ritmo, velocità dell'eloquio e fonazioni che fungono da "riempitivo" nell'esposizione orale del parlante. Queste ultime vengono chiamate "pause piene" rispetto alle cosiddette "pause vuote", il silenzio vero e proprio.

Nel paralinguaggio convergono proprietà acustiche transitorie, variabili in modo contingente da situazione a situazione, in grado di produrre significative informazioni sullo stato emotivo di colui che parla, palesato ad esempio da ripetizioni, balbettio, voce tesa o tremolante, toni ascendenti o discendenti. Si confronti G. L. Trager, *Paralanguage: A first approximation. Studies in Linguistics*, 13, 1-12.

4 Cfr. C. Kluckhohn, A. L. Kroeber, *Il concetto di cultura*, Bologna, 1972.

to, sconosciuto a livello consapevole, ma cionondimeno compreso da tutti<sup>5</sup>: una struttura autonoma dunque, dotata di organizzazione interna seppur difficilmente descrivibile, in alcun modo marginale rispetto all'enunciato linguistico, troppo spesso sovrapposto all'idea di comunicazione *tout court*.

## 2. LA CULTURA SECONDO BAUMAN: CONCETTO GERARCHICO

Zygmunt Bauman, in un saggio stranamente obliato, *Cultura come prassi*<sup>6</sup> suddivide in modo tripartito la nozione di cultura, un modo semplice, ma tuttavia ricco e incisivo che emerge dall'*impasse* concettualmente densa e spesso contraddittoria che studiosi provenienti da diversi assetti disciplinari hanno contribuito, seppur con spirito critico e rigore scientifico, a creare. Questo purtroppo a sfavore di una chiara comprensione dell'idea di cultura, termine usato disinvoltamente in qualsiasi contesto, mediale, politico, etnico, bellico, educativo, corredato tuttavia da un alone di persistente ambiguità.

Egli stesso sottolinea la genesi di tale mancanza di chiarezza asserendo che

*L'ostinata ambiguità del concetto di cultura è notoria. Molto meno lo è l'idea che tale ambiguità sia una conseguenza non tanto del modo in cui si definisce in genere la cultura, quanto dell'incompatibilità delle numerose linee di pensiero che sono storicamente confluite in uno stesso termine. Gli studiosi sono di solito abbastanza smaliziati da rendersi conto che la somiglianza dei termini è una guida inadeguata, quando si tratta di stabilire l'identità o la diversità dei concetti. Resta il fatto che una cosa è la consapevolezza metodologica, altra cosa la magia delle parole. Fin troppo spesso ci si trova ad essere vittime di un'inclinazione avventata, anche se propria del senso comune, ad imporre una fragile unità concettuale a termini simili. Lo sforzo che ha dato qualche risultato nel caso degli artificiali linguaggi della scienza, difficilmente avrebbe dato dei frutti se i termini in questione*

5 E. Sapir, *Il linguaggio. Introduzione alla linguistica*, Torino, 1969.

6 Z. Bauman, *Cultura come prassi*, Bologna, 1976.



avessero avuto una loro storia prescientifica e cosmopolita come il termine «cultura»<sup>7</sup>.

Bauman connota la cultura come gerarchica, differenziale, di genere.

Sono molte e diverse le tesi che hanno contribuito a configurare il concetto gerarchico di cultura.

In primo luogo, appresa o innata che sia, la cultura è un tratto inseparabile dell'essere umano, un tipo molto particolare di possesso. E ogni possesso può essere acquisito, manipolato, foggato, sperperato. In ogni caso, esiste una natura ideale che è propria all'essere umano e la cultura in senso specifico concretizza lo sforzo strenuamente proteso a raggiungere il potenziale più elevato della vocazione umana<sup>8</sup>.

La nozione gerarchica enfatizza quindi la tensione ideale alla perfettibilità antropologica. Implica quindi una lotta simbolica e materiale per definire ciò che può chiamarsi a pieno diritto «cultura».

La cultura in senso figurato comincia ad imporsi nel XVIII secolo, attraverso numerose nomenclature, «cultura delle arti, delle scienze, delle lettere», ognuna delle quali enfatizza il dovere educativo e pedagogico da riversare nell'essere umano così da fargli acquisire proprietà etiche, intellettuali, cognitive tali da renderlo una creatura non soltanto profondamente erudita ma versata nelle attitudini morali. Un ingentilimento a tutto campo progressivamente incorporato dal discente a guisa di qualità personale.

In contesto storico illuminista la cultura è caratteristica peculiare della specie umana: la cultura, declinata al singolare, è propria ed esclusiva all'uomo a cui compete tracciare il solco del progresso scientifico ed etico ispirato e guidato dalla ragione.

Le parole che meglio rendono lo spirito eminentemente normativo di quel contesto storico e filosofico sono contenute nella celebre definizione «ciò che di meglio è stato pensato e conosciuto dall'uomo»<sup>9</sup> resa da Matthew Arnold nel 1869.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>8</sup> Cfr. Z. Bauman, *op. cit.*

<sup>9</sup> M. B. Arnold, *Emotion and Personality*, New York, Columbia University Press, 1960.

### 3. CONCETTO DIFFERENZIALE

L'uso differenziale dell'idea di cultura rimanda al tentativo di spiegare le evidenti differenze che esistono fra i gruppi umani, separati per collocazione temporale, ecologica e sociale. Tale concezione si riferisce all'uso moderno del concetto differenziale e pluralista, benché tale concetto non fosse ignoto agli antichi.

*I Greci si imbattono in «altri popoli» ed ebbero un'acuta consapevolezza della loro particolarità. Essi svilupparono, infatti, una tendenza unica a prendere coscienziosamente nota delle sconcertanti divergenze esistenti tra i loro propri costumi e quelli degli altri popoli. Essi tuttavia vedevano queste differenze appunto come curiose deviazioni dal modello normale: le informate descrizioni di Caucasicci, Egiziani, Sciti, Babilonesi e di molti altri «stranieri» forniteci da Erodoto, sono costituite da proposizioni che, nella maggior parte dei casi, iniziano con «Essi non hanno...» oppure «A differenza da noi...»<sup>10</sup>.*

D'altra parte il problema della cultura è oggi non soltanto un concetto che, come è stato affermato, si presta a numerose interpretazioni, molte delle quali al limite della scorrettezza semantica, ma un dato reale di cui prendere atto in modo da agire a livello politico, linguistico, organizzativo. Non rappresenta dunque solo un campo speculativo, bensì terreno e canale di interessi, necessità, rivendicazioni.

L'indagine di natura «culturale» sembra costituire la risposta più soddisfacente alla questione della differenza fra i gruppi umani, poiché ciò che invoca la «razza» è stato da tempo screditato in base alle conoscenze genetiche delle popolazioni umane.

*Il lungo processo di ominazione, cominciato più o meno quindici milioni di anni fa, è consistito fondamentalmente nel passaggio da un adattamento genetico all'ambiente naturale ad un adattamento culturale. Nel corso di questa evoluzione, che ha condotto all'*Homo sapiens sapiens*, si è verificata una straordinaria regressione degli istinti, «sostituiti» progressivamente dalla cultura, cioè da quell'adattamento immaginato e controllato dall'uomo che si rivela molto più funzionale dell'adattamen-*

<sup>10</sup> Z. Bauman, *op. cit.*, p. 32.

to genetico, perché molto più flessibile e facilmente trasmissibile. La cultura permette all'uomo non soltanto di adattarsi al proprio ambiente, ma anche di adattare quest'ultimo a sé, ai propri bisogni e progetti, in altre parole la cultura rende possibile la trasformazione della natura<sup>11</sup>.

#### 4. CONCETTO DI GENERE

Il concetto di cultura individuato nella modalità di genere rappresenta la *pars destruens* della consapevole osservazione della enorme varietà di costumi, abitudini, credenze diverse che popolano l'intero globo. In effetti, pur considerando che il modo di concepire la cultura si è fatto, a partire soprattutto dall'apporto disciplinare di taglio antropologico, sempre più relativista, appare necessario individuare non solo ciò che separa ma anche ciò che congiunge.

Per quanto sia arduo e, tutto sommato rischioso, parlare di universali culturali, è pur vero che vi sono dei comportamenti universalmente accettati e universalmente rigettati o sanzionati. Si tratterebbe quindi di pensare alla cultura come qualcosa di avente una struttura profonda comune al di là delle manifestazioni palesemente differenti. Le culture condividerebbero una profonda omogeneità al di là delle apparenze, considerate alla stregua di epifenomeni.

In tutte le culture dislocate temporalmente e geograficamente appaiono infatti delle costanti: di natura etico/morale, ad esempio la proibizione delle menzogne e dell'omicidio; parentale, come la prescrizione dell'incesto; relazionale, la reciprocità del dono; ornamentale e ludica come la danza e forme di attività sportiva.

Naturalmente anche qui si pone un problema di corretta trattazione metodologica e linguistica. Il termine "omicidio" è oggetto di comportamento sanzionabile in determinati contesti e condizioni, ma potremmo chiamare omicidio forme di uccisioni rituali come il sacrificio umano, ampiamente praticato nella

<sup>11</sup> D. Cuche, *La nozione di cultura nelle scienze sociali*, Bologna, 2006, p.7.

storia dei popoli? Evidentemente no, il che ci riporta ad un problema linguistico le cui delimitazioni semantiche sono ancora una volta sancite dalla cultura di riferimento.

Benché quest'idea non comporti necessariamente il rifiuto di apprezzare le variazioni culturali e il loro significato, essa comporta un fatale spostamento d'accentuazione e di punto focale dell'interesse teorico e sperimentale, e soprattutto un mutamento nel tipo di temi con cui lo studioso desidera ed è in grado di venire alle prese. Se la nozione gerarchica di cultura mette molto in evidenza il contrasto tra modi di vita «affinati» e «rozzi» e il ponte che tra questi modi di vita viene gettato dall'educazione; se la nozione differenziale di cultura è un frutto e un sostegno per l'interesse rivolto alle innumerevoli e infinitamente moltiplicabili opposizioni tra i modi di vivere di vari gruppi umani, la nozione generica si costruisce a sua volta intorno alla dicotomia tra mondo umano e mondo naturale o, meglio, intorno a un tema antico, che ha una lunga storia nella filosofia politica dell'Europa, intorno alla distinzione, cioè, tra *actus hominis* (quel che accade all'uomo) ed *actus humani* (quel che l'uomo fa). Il concetto generico di cultura si riferisce ai limiti dell'uomo e dell'umano<sup>12</sup>.

#### 5. QUOTIDIANITÀ CULTURALE

Hall osserva che il lato tacitamente acquisito dei fenomeni di natura culturale include una numerosa varietà di abitudini nonché soluzioni a problemi che nascono da esperienze condivise delle persone "comuni". Se queste stesse non si attengono a tali inconsapevoli ma basilari norme di comportamento, costumi, modalità comunicative, risulta assai difficile, se non impossibile, far funzionare la cultura stessa.

Il tessuto culturale risulta in tal modo essere un sistema pulsante, vivente, dinamico, ricco di pratiche e canali espressivi che evolvono e vengono a loro volta assorbiti nel significato che la cultura ha per i membri che ne fanno parte e nel rapporto con culture di altra fisionomia.

Essa è fenomeno implicito e non verbale dal momento che gli aspetti della propria cultura sono appresi attraverso imitazione e

<sup>12</sup> Z. Bauman, *op. cit.*, pp. 64-65.

osservazione più che l'istruzione o l'osservazione verbale esplicita. Il livello di base della cultura è comunicato implicitamente, senza consapevolezza, principalmente attraverso mezzi non verbali<sup>13</sup>.

Nel passaggio che segna e modifica le culture tradizionali verso la modernità, il processo di divisione funzionale del lavoro, di specializzazione dei saperi, lo sviluppo scientifico e tecnologico non esentano l'apparato cognitivo dal ragionare in modo sensibilmente più semplice rispetto alle complesse catene logiche e funzionali che determinano l'esistenza dei fenomeni in cui le persone si imbattono. La realtà è eccessivamente complessa, articolata, troppo ricca di dettagli che non possono ricevere adeguata attenzione, il nostro modo di conoscere e apprendere si basa pertanto su semplificazioni, euristiche, opinioni date per acquisite.

Il senso comune rappresenta dunque una potente forma di organizzazione della realtà: configura uno scenario condiviso con naturalezza, il terreno che funge da base alle ordinarie relazioni sociali. Ciò che permette al senso comune di costituire una potente ideologia culturale è propria la sua attitudine ad essere pensiero "irriflesso".

Ciononostante vi è minor "naturalezza" in tale processo rispetto a quanto si sarebbe tentati a pensare: conoscenze, opinioni, tradizioni, espedienti che non trovano una vera e propria spiegazione – sottoporre tali convinzioni a revisione critica significherebbe minarne la validità e dunque il prestigio – sono culturalmente modellate e socialmente plasmate.

Ma se una certa parte della cultura poggia su processi e criteri di natura non scientifica, inconsapevole e implicita, vi deve essere qualche altro strumento al di là del mero apprendimento linguistico e logico che contribuisce a creare un terreno di condivisione, imitazione e trasmissione, tanto potente da non venir riconosciuto come culturale, cioè selezionato, scelto, tanto da innalzare la cultura a qualcosa che scaturisce in modo del tutto automatico dalla natura umana. Questo strumento è la fisicità.

13 L. A. Samovar, R. E. Porter, *Communication between cultures*, Belmont (CA), Wadsworth Publ. Co., 1998.

## 6. IL CORPO "NARRANTE"

Il corpo rappresenta l'oggetto più appropriato nel rivelare che la messa in atto di movimenti, gestualità, posture, sguardi rappresenta un momento del tutto imprescindibile della appartenenza ad una pratica culturale non soltanto fisica ma anche simbolica.

I movimenti del corpo, ogni suo atto dinamico rappresentano dunque non meno del linguaggio, un modello, una mappa frutto di una precoce assimilazione culturale molto efficace e potente, proprio perché in larga misura appresa in modo inconsapevole.

Verrebbe dunque da affermare che il corpo è teatro e palcoscenico della rappresentazione messa in atto dalla cultura.

I corpi della cultura si prestano a mille espressioni, sono loquaci, muti, agghindati, segnati, ma sempre e comunque carichi di pregnanza culturale nella comunicazione che questa, per sopravvivere e riprodursi, esprime.

La fisicità di un corpo in movimento non è soltanto tramite attivo di significati e segnali di stampo culturale, ma ne fonda e consente l'esistenza. Al di là della cosiddetta cultura materiale che viene prodotta, i testi scritti, le opere, i monumenti, l'arte, il corpo rimane cultura vivente, cultura in atto.

Augé sottolinea l'importanza simbolica del corpo in numerose culture in quanto intersezione fra materia e vita, uomo e divinità, morto e vivente.

*Vi sono dunque passaggi continui dal corpo degli uomini al corpo degli dei, dal corpo all'oggetto, dall'oggetto allo schiavo, dallo schiavo al re, dall'antenato al dio. [...] Ma il punto di partenza è sempre il corpo umano: le sue caratteristiche e i suoi enigmi hanno sempre un peso determinante sulla costituzione di tutti i sistemi simbolici. [...]*

*Il corpo significante-significato può essere considerato come passivo o attivo. Come passivo, è il portatore di segni per eccellenza. Le pitture facciali, la scarificazioni e segni di ogni tipo simbolizzano (esprimono) un ordine di cui il corpo è solo un supporto d'occasione: segnato, ornato, mascherato, si presta meglio a esprimere messaggi non suoi e che comunque lo trascendono<sup>14</sup>.*

14 M. Augé, *Il dio oggetto*, Milano, 2016.

Al di là di sottolinearne la natura passiva o attiva, il corpo comunica. Ogni pratica di modificazione, sia permanente che transitoria sul proprio corpo significa mettere in atto una metamorfosi, certamente supervisionata dalle regole della cultura e in questa stessa, dall'innovazione e dalla moda, ma è al tempo stesso causa e sintomo di un vissuto esperienziale ed elettivo.

Tatuaggi vistosi, *piercing*, chirurgia estetica e scarificazione rappresentano una forma di significato veicolato attraverso la ridefinizione dell'io-immagine che esprime una identità in equilibrio instabile fra individualità e collettività, cifra comune dello scenario culturale attuale.

La superficie corporea, la pelle, funge da materiale su cui ostendere la propria vita, i ricordi, i passaggi esistenziali. La traccia riveste una valenza sia fisica che semantica. Amori, tragedie, nascite, ideologie, battaglie, idoli si fissano sul corpo-lavagna in qualità di anelli della memoria, in grado di segnalare gli stadi di vita vissuta e una auto percepita maturazione personale.

La grande importanza della comunicazione attraverso il canale fisico è sostenuta da una serie di riflessioni che ne fanno affiorare la natura sensibile e cangiante, chiaro emblema della complessità delle relazioni interpersonali che integrano la trama di una cultura.

In primo luogo la comunicazioni non verbale difficilmente può essere evitata<sup>15</sup>, secondariamente, avviene in un arco temporale che precede l'espressione verbale-linguistica e in virtù di tale sequenza è ritenuta maggiormente affidabile e veritiera poiché legata al senso percettivo della "prima impressione", la sensazione "a pelle" che, come discusso prima, rappresenta una delle affermazioni più tipiche e funzionanti del bagaglio conoscitivo apportato dal senso comune, difficilmente dimostrabile, difficilmente obiettabile. In ogni caso estremamente diffuso e dotato di consumato prestigio sociale.

Cionondimeno, la comunicazione cinesica rappresenta frequentemente fonte di equivoci e incomprensioni, soprattutto quando la

15 Cfr. E. M. Roger, T. M. Steinfatt, *Intercultural communication*, Waveland Press Inc., 1999.

competenza verbale si rivela inadeguata, insufficiente o distorta. Ciò avviene in particolar modo in contesti interculturali in cui la comunicazione da ambo le parti è per l'appunto percepita come qualche cosa di naturale, scontato e ovvio. Inversamente, scaturendo la gestualità da un bacino di stampo culturale e selettivo, il medesimo gesto può assumere significati addirittura antitetici e pertanto generare momenti non solo di imbarazzo, ma di vera e propria incomprensione, quando non di offesa irreparabile.

Inoltre, fenomeno da non sottovalutare, sia i movimenti ampi del corpo che i più minuti segnali di espressività facciale partecipano attivamente alla produzione del discorso, conferendo un addizionale semantico mancante alla sola oralità.

Se un parlante viene bloccato nella sua fisicità, immobilizzato o contenuto nell'ampiezza dei suoi gesti, rallentato nella loro velocità, egli diviene limitato anche nella produzione discorsiva alterandone, alla fine, qualità, accuratezza, significato.

In una condizione di afasia, mancanza cioè di parola, si riscontra simultaneamente la scomparsa dei gesti iconici<sup>16</sup> associati normalmente al linguaggio. Pertanto è ragionevole affermare che l'apporto della comunicazione corporea non è ridondante rispetto a quanto offerto dal contenuto verbale, ma conferisce un valore aggiunto fondamentale ai fini della completezza comunicativa. Se ne deduce inoltre che sia il gesto che la parola siano generati dalla medesima rappresentazione mentale e pianificati dal medesimo processo di natura cognitiva nonché orientati verso una medesima intenzionalità<sup>17</sup>.

16 La gestualità, secondo lo schema indicato da Ekman e Friesen, si declina in gesti: simbolici o emblemi, illustratori o iconici, indicatori dello stato emotivo, regolatori della interazione, di adattamento.

I gesti iconici in questo caso supportano il parlato enfatizzando il contenuto con una gestualità prodotta in analogia a quanto viene proferito. Il parlante "disegna" nell'aria una rappresentazione del discorso, implementandone il potenziale intellegibile e di interpretazione da parte dell'interlocutore. Cfr. P. Ekman, W. V. Friesen, *Emotion in the human face: guidelines for research and an integration of findings*, Pergamon Press, 1972.

17 L. Anolli, *La sfida della mente multicultural. Nuove forme di convivenza*, Milano, 2011.

## 7. LA FISICITÀ COME CHIAVE DI LETTURA DI PARADIGMI CULTURALI

Comportamento, espressione, comunicazione e intenzionalità appartengono a circuiti dalla fisionomia complessa e non traducibile da visioni riduzioniste né di ispirazione puramente innatista né puramente costruttivista. L'apporto di diversi tagli disciplinari tra cui biologia, antropologia, sociologia culturale si confronta quasi naturalmente a considerazioni di natura filosofica e umanistica senza tuttavia giungere ad una visione compiutamente convergente.

Sapere empirico, logico e intuitivo si presentano in relazione fra loro e, nonostante la momentanea prevalenza dell'uno sull'altro, sono in ogni tempo e luogo soggetti al potere categorizzante del sostrato culturale.

La capacità di discernere la portata simbolica del silenzio, del sorriso, di uno sguardo all'interno di diversi paradigmi culturali è fondamentale nel momento in cui si consideri la capacità comunicativa umana in qualità di codice estremamente complesso la cui lettura richiede l'interazione combinata di molteplici variabili: essa è al medesimo tempo sintomo della pulsione emozionale in atto, svelamento di una determinata espressione comunicativa, di natura sia volontaria che involontaria e per quel che più da vicino ci riguarda, frutto di apprendimento fisico, simbolico, educativo e valoriale trasmesso dal terreno socio-culturale a cui ognuno è precocemente socializzato.

Il profilo delle comunicazioni umane e interpersonali non è lontano da un processo di in-culturazione, nonostante molto spesso lo si immagini originato da intenzionalità, spontaneità, naturalezza, senza tener conto degli innumerevoli e impercettibili codici condivisi assorbiti dall'individuo sin dalla nascita e rinforzati dai successivi passaggi di apprendimento simbolico e analogico anticipatorio alla socializzazione, necessità espressa da ogni genere di configurazione culturale individuata secondo i parametri dell'antichità, della modernità o "semplicemente" percepita affine ovvero distante.

*Elena Bettinelli è ricercatrice in Sociologia dei Processi Culturali e Comunicativi presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Trieste. Ha svolto ricerche sui fenomeni di natura religiosa attraverso il Web. Attualmente il suo campo di studi riguarda i mutamenti indotti dalla cultura su oralità e alfabetizzazione e la riscoperta del corpo come tramite di comunicazione.*

Elena Bettinelli is a researcher in Sociology of Cultural and Communication Processes in the Department of Humanistic Studies of the University of Trieste. She has done research on religious phenomena through the Web. Her current field of study concerns the changes brought by the culture about orality and literacy, and the rediscovery of the body as a means of communication.

ELENA.BETTINELLI@dispes.units.it

# Pier Paolo Pasolini e i Beatles, protagonisti al di sopra dei confini\*

Eugenio Ambrosi

## ABSTRACT

*Non si può dire che cinquant'anni fa le strade di Pier Paolo Pasolini e dei Beatles si siano incrociate, però nelle opere letterarie e cinematografiche dell'intellettuale friulano ci sono frequenti rimandi al ballo ed alla musica, anche a quella moderna, le canzonette per intenderci, con qualche rara incursione nella musica leggera degli anni Sessanta: quando conosce Ninetto lo descrive come un ragazzo beatlesiano, con lui va a ballare al Piper di Roma, lo fa ballare di sovente nei suoi film. Anche se, di base, quella musica non gli piace, lui ama il Settecento di Bach, Mozart e Vivaldi, anche se per caratterizzare la tragedia di Medea nell'Orestide africana ricorre allo struggente sax di Gato Barbieri.*

We can't say that the lives of Pier Paolo Pasolini and The Beatles intercrossed, but it's sure that in the literary and cinematographic works of the intellectual of Friuli there are many references to dance and music, also to popular music, pop songs I mean, and some rare irruptions into the

« ... si può dire che l'odierna canzonetta non sia che un aspetto della diffusione ideologica della classe dominante sulla classe dominata. Stando così le cose, non vedo perché sia la musica che le parole delle canzonette non dovrebbero essere più belle. Un intervento di un poeta colto e magari raffinato non avrebbe niente di illecito. Anzi, la sua opera sarebbe sollecitabile e raccomandabile ... quanto a me, credo che mi interesserebbe e mi divertirebbe applicare dei versi a una bella musica, tango o samba che sia»<sup>1</sup>.

\* Reading tenuto allo Youth Club di Casa Italiana, Londra, 15.10.2016

pop music of Sixties: when he knows Ninetto, his most beloved friend, details him as a young teenager, Beatle fan, with him he goes to the Piper Club in Rom, let him dance in his films. Pasolini doesn't like pop music, he loves music of the baroque Settecento, from Bach to Mozart and Vivaldi, even if he resorts to the yearning sax of Gato Barbieri to describe the tragedy of Medea filming the Orestide africana.

## PAROLE CHIAVE

PIER PAOLO PASOLINI; BEATLES; CINEMA; POESIA; MUSICA.

## KEYWORDS

PIER PAOLO PASOLINI; BEATLES; MOVIES; POETRY; MUSIC.

Il conferimento del Premio Nobel per la Letteratura 2016 a Bob Dylan suona in qualche modo, a mio avviso, a conferma del pensiero di Pier Paolo Pasolini, datato 1956.

Poche settimane orsono sono stato nella valle dell'Etna, nei posti ove Pier Paolo Pasolini ambientò l'incontro con Satana di Gesù, ritiratosi nel deserto a pregare, per qualcuno la parte più bella del film *Vangelo secondo Matteo (1964)*: l'alternarsi delle tentazioni del demo-

<sup>1</sup> Cfr. L. Betti, G. Raboni, F. Sanvitale, *Pier Paolo Pasolini "Una vita futura"*, Garzanti, Milano 1985, pag. 185.

nio e delle risposte del figlio di Dio è contrappuntata dalla musica di Webern, *Trascrizione per orchestra della Fuga n. 2 dall'Offerta Musicale di J. S. Bach*: la musica assume in questo caso un carattere diabolico, inquietante, perché così è il dialogo. La Fuga di Bach ripresa da Webern mette in risalto il contrasto tra i due personaggi, la musica è tonale ma la strumentazione è utilizzata in modo da far apparire il brano contemporaneo e perciò atonale<sup>2</sup>.

Siamo nella prima fase del Pasolini cinematografico, quello ancora ignaro e avulso dalle logiche di cassetta della produzione cinematografica. E' ancora lui a scegliersi la musica per i suoi film: ogni film costituisce un messaggio poetico dal punto di vista artistico, politico, sociale, religioso, psicoanalitico che lui vuole comunicare e riportare anche attraverso la musica<sup>3</sup>.

Pasolini non ebbe una vera e propria formazione musicale<sup>4</sup>. Nonostante nell'adolescenza avesse intrapreso lo studio del violino, egli non possedeva le regole della sintassi e della teoria e aveva una conoscenza dei repertori classici limitata a quelli di Bach, Mozart, Vivaldi (e quindi al Settecento), Beethoven e pochi altri musicisti. Non apprezzava invece la musica moderna e delle avanguardie né quella lirica. Non ascoltava programmi musicali radiofonici né i pochi dischi che possedeva: Bach e Mozart soprattutto e altri grandi della musica classica; musica etnica, canti popolari italiani, una manciata di dischi di musica varia: il requiem in memoria di John Kennedy, Voci del Sessantotto, un disco di Gipo Farassino, le Cinque giornate autografate di Giorgio Gaslini.<sup>5</sup>

Per lui la musica era "l'unica azione espressiva forse, alta e indefinibile": così la definisce descrivendo la potenza del fascino che il mondo dei suoni esercita nel suo immaginario<sup>6</sup>. Un fascino enorme, suggestivo, che ha condizio-

nato in maniera significativa la sua poetica cinematografica e che ha lasciato il segno anche nella sua narrativa e nella poesia: la presenza della musica è un comune denominatore della sua esperienza di intellettuale, regista, scrittore, pittore e poeta.

Ricordo diretto dei film di Pasolini mi viene dalle serate ai Cineforum studenteschi e parrocchiali: lunghe ed interminabili, con discussioni appassionate sui significati più o meno reconditi delle opere del regista friulano, intellettuale anticonformista, comunista scomodo e omosessuale dichiarato.

A me ed a tanti altri della mia generazione piacevano i Beatles e la musica rock, beat e pop che caratterizzò i favolosi anni Sessanta. A Pasolini quella musica non piaceva, anni prima aveva affermato: "Io credo nella canzone come mezzo verace di espressione, e penso che il genere urlato non sia genuino ... i cantanti mi sono simpatici e amo le canzoni. Solo mi piacerebbe che, come mezzo di espressione, fossero portate a un livello più interessante"<sup>7</sup>.

Quella musica non gli piaceva ma ne era attratto, la canzone era indubbiamente espressione della cultura popolare, molte sue pagine sono contrassegnate dalle descrizioni di feste e serate, musiche e balli: "Ballarono un boogie-Woogie che incantò gli spettatori imberbi e scandalizzò un poco, ma facendole ridere, le vecchie madri" (da *Il sogno di una cosa*, 1962); "lungo la stradetta a sinistra si trovava la grande piattaforma, dove si stava già ballando ...l'orchestra cominciò a suonare una rumba ... quella che ci appassionava e univa i nostri batticuori era la samba" (da *Quaderni rossi*, 1946-7); "Desiderio volle riprendere la danza interrotta ...un boogie woogie paranoide, che risucchiò nel centro della piattaforma gli occhi coniglieschi del pubblico e indusse la Ines a stupendi vortici" (da *Le Maglie*, 19xx); "Caterina ballava il boogie woogie come una pazza" (da *Ce fastu?*, 1943). Anche a Roma la passione di Pasolini per il ballo resta viva: coinvolto da Ninetto frequenta il Piper, il nuovo locale rock dove in pista si scatenano i giovani di ogni tipo ma anche intellettuali come Moravia, Arbas-

2 Cfr. G. Magaletta, *La musica nell'opera letteraria e cinematografica di Pier Paolo Pasolini*, Foggia, 1997, pag. 286.

3 Cfr. G. Magaletta, *ib.*, pag. 210.

4 Al riguardo cfr. oltre al citato lavoro di G. Magaletta quello di R. Calabretto, *Pasolini e la musica*, Cinemazero, Pordenone 1999, ai quali si rimanda per una disamina più approfondita.

5 Cfr. R. Calabretto, *ib.*, pagg. 29 e segg.

6 Cfr. R. Calabretto, *ib.*, pag. 15.

7 La citazione, da "Sorrisi e Canzoni" del 20 novembre 1960, è riportata in G. Magaletta, *ib.*, pagg. 146-7.

no, De Feo, Pannunzio e, per l'appunto, Pasolini. Il ballo continua ad essere presente nelle sue opere: "Lello si butta allora subito a ballare una Samba ...con una battuta vestita di velluto nero che poi faceva girare ora a dritta ora mancina come un picchio con la sparacina", ad un certo punto esplose il Charleston, "come se qualcuno avesse messo il dito nel didietro tutti i ballerini zomparono ... e cominciarono a gettare le cianche di qua e di là come scellerati"; poi, l'ultimo ballo dall'orchestra "era una rumba, che cominciava normale e poi caricava sempre più, andando svelta svelta che non ci si poteva stare appresso" (da *Notte nella città di Dio*, 1959). Poi, nel cinema di Pasolini, "si balla all'aria aperta, per strada, davanti al juke box, oppure sul set cinematografico durante le pause della lavorazione"; si balla costantemente e a tal punto che i critici individuano nel ballo uno dei tanti fili rossi che attraversano la sua storia cinematografica<sup>8</sup>: in *Accattone* c'è una serata di ballo sullo zatterone del Ciriola sul Tevere; in *Mamma Roma* (1962) la protagonista insegna al figlio i passi del tango; in *Uccellacci e Uccellini* (1966), sotto l'insegna del Bar Las Vegas alcuni giovani ballano l'Hully Gully; sul set de *La Ricotta* (1964) si balla il Twist; nel *Decameron* (1971) si balla una tarantella, ed ancora scene di ballo negli *Appunti per un'Orestide Africana* (1970), in *Edipo Re* (1967), in *Salò* (1975).

Quasi un rapporto di amore/odio con la musica, se nel 1964 scriveva:

«Non mi dispiace il timbro orgiastico che hanno le musiche trasmesse dai juke boxes. Tutto ciò è vergognoso, lo so: e quindi contemporaneamente devo dire che il mondo delle canzonette è oggi un mondo sciocco e degenerato. Non è popolare, ma piccolo-borghese; e come tale, profondamente corruttore»<sup>9</sup>.

A mille e più chilometri di distanza, i vari regimi comunisti europei di Ulbricht (DDR), Ceausescu (Romania), Hoxha (Albania), Breznev (URSS), Gomulka (Polonia), Novotny (Cecoslovacchia), Kadar (Ungheria) e Zhivkov (Bulgaria) condannavano a loro volta la musica rock, decadente e borghese: "Fanno venire il voltastomaco e mi fanno scoreggiare" aveva

8 Cfr. R. Calabretto, *ib.*, pagg. 118-9.

9 Cfr. G. Magaletta, *ib.*, pag. 195.

detto Krushev poco prima di essere fatto fuori da Breznev; per altri i Beatles erano "disperatamente asserviti alle logiche capitalistiche del mercato" e il movimento beat nel suo insieme era "culto di fama e lussuria, l'accettazione e la glorificazione dei più bassi istinti primordiali". Non dissimile, oltre oceano, la condanna del regime castrista, anche se erroneamente definiva i Beatles come propaganda yankee.

Eppure, il percorso artistico e culturale del comunista Pasolini "cita", in versi o in musica, qua e là nelle sue opere Elvis Presley ed i Beatles, Rita Pavone ed Edoardo Gubino, il twist ed il beat e lo fa ammettendo la passione che noi giovani nutrivamo in quegli anni per quei ragazzi di Liverpool e tutto ciò che dalle loro chitarre, dalle loro voci, dal loro look diremmo oggi, scaturiva.

Pasolini cita i Beatles una volta nelle sue opere, in un'altra occasione dice cosa pensa di loro.

Nella poesia *Partitura barbarica*, scritta nel 1965, descrive la *première* romana del film *Matrimonio all'italiana*, 18 dicembre 1964:

*Ed ecco che entra nella platea un ossesso, con gli occhi dolci e ridarelli, vestito come i Beatles. Mentre grandi pensieri e grandi azioni sono implicati nel rapporto di questi ricchi con lo spettacolo, fatto anche per lui, egli col suo dito magro di cavallino delle giostre scrive il suo nome "Ninetto" nel velluto dello schienale*<sup>10</sup>.

Ninetto è Ninetto Davoli, uno dei grandi amori della sua vita, forse il più grande. Nel 2005 i curatori degli Atti di un convegno tenutosi a Fiesole per i 30 anni dalla morte, decidono di inserirvi la scrittura scenica *Trasumanar - L'atto di Pasolini*<sup>11</sup>, proposta da Maura Guerra, un testo teatrale che ha il sapore di un testamento del poeta in punto di morte. L'autrice vi ambienta la conoscenza di Ninetto con Pasolini in un'altra sala cinematografica, alla presentazione del film *Il Vangelo secondo Matteo* alla

10 Cfr. E. Siciliano, *Vita di Pasolini*, Milano, 1979, pag. 282-3

11 L'opera è riportata nel libro di A. Guidi, P. Sasseti, *L'eredità di Pier Paolo Pasolini*, M, Milano-Udine, 2008, pagg. 127-152, al quale si rimanda per una lettura completa del testo



## Mostra Internazionale d'Arte Cinematografica di Venezia il 4 settembre 1964:

(Giornalista) Invettive e fischi, parolacce e uova marce hanno accolto Pasolini al suo arrivo al Palazzo del Cinema ...

(P.) Sì, un gran successo, in Europa e in America. Le luci della ribalta ... ma a che serve la luce?

(Ombra e voce di Ninetto) *"Piacere de conoscerte, a' Pà. Io so Ninetto. Do' sto? Sto ar Prenestino in baracca, semo sette in casa"*.

(P. abbraccia dolcemente l'ombra di Ninetto) *Ninetto! Sei vero, allora, non ti ho inventato io. Tutto in te ha un'aria magica: i ricci fitti e assurdi che ti cadono sugli occhi come un can barbone ... la faccia buffa coperta di foruncoli ... gli occhi a mezzaluna con una riserva senza fine di allegria.*

...

(Capriole nell'ombra di Ninetto) *P. corre dietro il fondale e balla con lui per qualche istante al suono di Love me do dei Beatles. Cade neve dall'alto; si staccano e Ninetto salta e grida: "La neve! Er cielo se strappa! Sembra d'esse' nello spazio come Gagarin. Andiamo a sciare, a Pà! Quant'è bella la vita!"*

Nell'estate del 1965 c'è la tournée italiana degli ormai Fab Four di Liverpool e la sera del 27 giugno Pasolini è al cinema-teatro Adriano, come confermato dal cronista del Corriere della Sera, che peraltro non cita la presenza al suo fianco di Ninetto. Il quotidiano dedica ogni giorno un ampio resoconto sulle tappe della tournée: Milano, Genova, Roma, con toni critici e per quanto possibile distaccati. E' stata anche realizzata un'inchiesta giornalistica in Italia, affidata all'agenzia Icon, per capire cosa pensassero dei Beatles uomini di cultura, educatori, sacerdoti, psicologi, esponenti del teatro e della musica, donne alla moda. Il 28 giugno il Corsera riporta alcune opinioni:

Franca Valeri, attrice televisiva: "Per me il trionfo dei Beatles è un mistero, sebbene sia convinta che chi riesce ad emergere deve avere le carte in regola per farlo".

Milva, cantante: "Non riesco a rendermi conto della loro bravura, eppure c'è gente che impazzisce per loro".

Little Tony, cantante: "Per affermarsi non esitarono ad adottare le fogge più pittoresche e una mimica quanto mai accattivante. Avevano

ed hanno tuttora il dono di un ritmo istintivo, inconfondibile".

Nico Fidenco, cantante: "I Beatles sono i ragazzi della via Paal. Cioè, prima di essere cantanti, sono quattro amici che fanno una vita comune, scherzano assieme, non si tradirebbero mai".

Giorgio Strehler, regista teatrale: "Questi Beatles non mi dicono molto, ma ci deve essere una ragione se vanno tanto forte".

Pier Paolo Pasolini, scrittore: "Non mi so spiegare il successo dei Beatles, questi quattro giovanotti completamente privi di fascino che suonano una musica bellina"<sup>12</sup>.

L'anno seguente, con *Uccellacci e uccellini*, Pasolini si scontra con l'imposizione dei produttori che i film devono produrre guadagno e, quindi, abbisognano di attori di richiamo e ordinaria musica da film. Lo scontro con Morricone, da lui chiamato per il nuovo film, è immediato: "*Scusi, Pasolini, lei ha sbagliato a chiamare me, perché io sono uno che scrive musica, non che prende la musica di altri compositori e la applica sui film*"<sup>13</sup>. Da questo momento nella colonna sonora dei film di Pasolini non vi sono più solo pezzi classici o tradizionali o di lotta o magari anche di musica leggera scelti per sostenere il discorso visivo (come un paio di twist messi là a smascherare la ritualità che sovente sostituisce la sacralità dei riti liturgici) ma anche pezzi di musica scritti, musicati e interpretati di volta in volta da Morricone (addirittura, un *Beat n. 3* per il cortometraggio *La sequenza del fiore di carta* del 1968/9), da Pasolini, da Modugno, da Totò, da Gato Barbieri.

A cavallo tra il 1967 e 1968 Pasolini se ne va in India per la RAI, per raccogliere appunti su un film che avrebbe dovuto sviluppare i temi della fame e della religione propri dell'intero Terzo Mondo che il regista, anno dopo anno, andava visitando (Kenia, Zanzibar, Egitto, Sudan, Yemen, Ghana, Guinea). Per Pasolini si tratta di un ritorno, aveva soggiornato in India per un mese e mezzo nel 1961, inviato de

<sup>12</sup> Cfr. C.L., Corsera, 28.6.1965, pag. 26.

<sup>13</sup> Cfr. G. Magaletta, *ib.*, pag. 299.

Il Giorno, per una serie di articoli poi raccolti nel libro *Il sapore dell'India* (Rizzoli, 1961), una esperienza che aveva ruotato intorno alla scrittura, alla fotografia, agli strumenti indiani. In questo secondo viaggio Pasolini sostituisce la macchina fotografica con la cinepresa, tecnica audiovisiva che gli permette di esprimere la realtà anche nella dimensione sonora.

In questo nuovo viaggio Pasolini vede e registra l'industrializzazione, la progressiva scomparsa della civiltà contadina, il proletariato urbano emergente, il consumismo, la sovrappopolazione e la fame<sup>14</sup>. Anche Pasolini, come nello stesso periodo i Beatles, scopre gli strumenti tradizionali indiani a fiato, a corda, a percussione e li documenta e ne rimane affascinato.

Pasolini torna dunque in India, che per lui diventa simbolo delle problematiche di tutto il Terzo Mondo, anche grazie alla presa di coscienza che le immagini suscitano nello spettatore<sup>15</sup>. Da una parte, l'abbandono ormai ultradecennale degli inglesi ha finito per favorire la trasformazione della società con il rischio della contaminazione da parte dei costumi occidentali, anche perché sulla scia dei guru del pop a migliaia i giovani hippies si recavano sulle spiagge di Goa e Varanasi a cercare dio, coscienza e consapevolezza, sesso, droga & r'n'r'; dall'altra, siamo negli anni della guerra del Vietnam, la comunicazione diventa espressione di lotta politica, le immagini servono per colpire lo spettatore, provocare in lui indignazione, presa di coscienza, presa di posizione.

Ma per Pasolini parlare dell'India significa anche parlare delle contraddizioni del mondo occidentale, il capitalismo, il consumismo, la povertà del sottoproletariato, gli stessi là come qui: per analogia, parlare dell'India significa parlare di se stessi.

Il viaggio di Pasolini nelle periferie urbane italiane continua in India; il regista ricerca, esplora, racconta personaggi e luoghi, intrec-

cia la piccola storia che vuole raccontare con la grande Storia del Paese e con quelle che gli appaiono essere le principali problematiche del Terzo Mondo: la religione e la fame. «Il regista si tuffa nelle strade, fra la gente per catturare volti, fisionomie, gesti, corpi, espressioni, atti e insegne, statue, oggetti carichi di significati, fortemente espressivi e concreti ... È tale presenza che colpisce soprattutto Pasolini in India, e crea un corto circuito nella "comprensione" e nella sua riproduzione attraverso il linguaggio nuovo cinematografico ... Ciò che gli interessa in primis è la realtà materiale nel suo esserci nonostante tutto»<sup>16</sup>.

Nel film che intende girare pone al centro la storia di un maraja che si dà in pasto ai tigrotti per salvare loro la vita, storia suggeritagli dall'amica Elsa Morante che a sua volta l'aveva trovata in un libro di racconti indiani. Pasolini interroga un santone, che gli risponde dicendo che bisogna andar oltre la lettera della storia per coglierne il significato profondo, filosofico; con questo *escamotage* Pasolini riporta la concezione filosofica del mondo in India basata su sentimenti di compassione e di pietà, opposti a quelli di potere imperanti in occidente. Il santone aggiunge che probabilmente un maraja di oggi non si darebbe in pasto ai tigrotti per salvarli, sottintendendo forse che la secolarizzazione stava attanagliando l'India contemporanea. Il cinema, così, riporta le contraddizioni di un mondo in bilico fra tradizione e modernizzazione, che dopo l'abbandono dell'Impero britannico appare in balia di trasformazioni sociali e politiche problematiche.

L'India di Pasolini è quindi una realtà che non mette ordine ma, al contrario, scompagina e fa percepire la coesistenza al suo interno delle differenze di epoche, di vite, di pensieri, di senso.

Pasolini torna a casa, il film non si fa più, il materiale raccolto viene riorganizzato in un libro, *Appunti su un film in India*, ed in un documentario trasmesso a maggio dal settimanale TV7. In chiusura il regista si interroga: "Un occidentale che va in India ha tutto, ma in realtà non dà niente. L'India, che non ha nulla, in realtà dà tutto. Ma che cosa?"<sup>17</sup>

16 Cfr. M.L. Longo, *ib.*, pagg. 89-90.

17 Cfr. G. Magaletta, *ib.*, pag. 317.

14 Cfr. M.L. Longo, *L'India nell'immaginario occidentale*, Tesi per il Ph. D. in Letteratura, Università di Montreal, agosto 2010, pag. 75, reperibile in [https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/4575/Longo\\_Maria-Luisa\\_2010\\_these.pdf](https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/4575/Longo_Maria-Luisa_2010_these.pdf), consultato l'ultima volta il 10 ottobre 2016

15 Cfr. M.L. Longo, *ib.*, pagg. 74-99.

Non si incontrano in aeroporto, ma proprio in quei giorni i Beatles se ne vanno a loro volta sulle rive del Gange: se Pasolini cercava l'India, i quattro di Liverpool cercano invece se stessi, con parenti, amici, artisti, tutti alla corte, l'*ashram*, del Maharishi Maesh Yogi, conosciuto a Londra nel corso del tour promozionale della Meditazione Trascendentale di cui proprio lui era da anni infaticabile promotore in occidentale<sup>18</sup>. Per i Beatles non si tratta quindi di andare alla scoperta dell'India e delle sue contraddizioni quanto piuttosto di andare a meditare in un luogo isolato, alle pendici dell'Himalaya, non lontano dalle sorgenti del fiume sacro, per quanto possibile non contaminato dalla modernità, alla ricerca di se stessi. Sono provati da sette anni di teatri e stadi, sale di registrazione e studi televisivi, studi televisivi e set cinematografici, interviste e conferenze stampa, ricevimenti di gala e serate di beneficenza, belle donne ed LSD: in poche parole, sesso, droga e rock'n'roll ai massimi livelli. Da un po' di tempo le loro canzoni sono più introspettive, specie John e George esprimono insoddisfazione ed insicurezza crescenti, da *Help!* ad *A day in the life*. Anche la scomparsa prematura e sofferta del manager Brian Epstein li fa dubitare sul loro essere oggi e domani. Il viaggio in India per certi versi è un fallimento: Ringo se ne va dopo un paio di settimane per incompatibilità alimentare con il cibo indiano, Paul con signora lascia dopo un mese, rimangono George e John, indubbiamente i più motivati. Ma anche loro se ne vanno quando vengono a conoscenza delle attenzioni apparentemente più materiali che spirituali che sua santità riserva alla sorella dell'attrice Mia Farrow; per non parlare delle trattative in corso per definire i diritti spettanti allo Yogi per la realizzazione di un film sulla permanenza dei Beatles a Rishikesh: "se non sai tu perché ce ne andiamo -disse acido John al Maharishi- allora che santone sei?"

I Beatles se ne tornarono comunque cambiati, chi più chi meno, la loro musica cambiò e cambiò anche il loro rapporto con il mondo del business musicale: George in particolare

18 Per una disamina più approfondita della materia si rimanda al libro E. Ambrosi, *Più famosi di Gesù*, Trieste, 2015.

cambiò radicalmente il proprio modo di vivere, non solo quello artistico, dedicandosi alla musica e alle filosofie indiane (*My sweet Lord*), alla meditazione, alla natura, e lasciò questa terra, per un tumore al cervello, in pace con se stesso e con gli altri, contemplando l'oceano. Ringo invece è oggi, dopo alti e bassi etilici, il portavoce di un'associazione che opera per l'introduzione della Meditazione Trascendentale nelle scuole. John ha lasciato il suo testamento ideale nella canzone *Imagine*; Paul è tornato vegetariano dall'India e non ha mangiato più costole d'agnello.

Ma la ricerca di spiritualità beatlesiana avrà notevoli conseguenze sull'atteggiamento dei giovani verso le filosofie orientali ma anche la cultura e la musica che vengono dall'estremo oriente.

Già i protagonisti della Beat generation USA, Kerouac-Ferlighetti-Ginsberg-Corso, si erano avvicinati negli anni Cinquanta all'induismo ed al buddismo tibetano (ed alle droghe più o meno leggere) e proprio Ginsberg tra il 1962 e '63 aveva trascorso sei mesi in India alla ricerca dell'illuminazione<sup>19</sup> ma l'impatto del viaggio dei nuovi guru pop britannici ha effetti ben più sconvolgenti sulle giovani generazioni all'indomani della *Summer of love* dei figli dei fiori californiani ed all'avvio delle lotte studentesche del Sessantotto europeo occidentale e contro la guerra in Vietnam oltreoceano. A migliaia giovani hippies, freaks, cercatori del divino, partono per il sub-continente indiano, spesso a bordo dei *Magic Bus*, scassatissimi veicoli di terza mano -pullmini, corriere, fuori strada- dipinti di arcobaleno che impiegavano più o meno due mesi per portarli dal cuore del Vecchio Continente alla scoperta di un'India misteriosa, immaginata ed immaginaria<sup>20</sup>.

Siamo ormai sul finire degli anni Sessanta, che hanno visto in Italia l'esplosione della società dei consumi. L'omologazione agli standard di

19 Cfr. M. Guarnaccia, *Un viaggio tra la Via Lattea e la Via della Seta*, in L. Beatrice, *Nothing is real. Quando i Beatles incontrarono l'Oriente*, Cinisello Balsamo, 2016, pagg. 96 e segg.

20 Cfr. G. Ferraris, *Per qualche sitar in più*, in L. Beatrice, *ib.*, pagg. 126 e segg.

vita borghesi ha fatto però sparire il popolo di cui Pasolini si era innamorato e per l'intellettuale i colpevoli vanno identificati nella televisione e nella scuola pubblica, due strumenti nelle mani del potere borghese. Gli studenti sono i primi a ribellarsi, hanno letto e riletto di quanto va accadendo nelle università americane, dove i giovani sono alle prese con l'arrivo della chiamata alle armi per andare a combattere in Vietnam, a fianco dell'oppressore e contro la democrazia popolare di Ho Chi Min.

I quattro Beatles ed il loro composito seguito sono ancora in India, a meditare, quando il 29 febbraio la polizia sgombera la Facoltà di architettura dell'Università di Roma occupata dagli studenti. Il giorno seguente due cortei muovono verso le sedi dell'Università e della Facoltà. Qui, a Valle Giulia, gli studenti trovano un robusto cordone di polizia che gli impedisce di ri-occupare la sede: ne seguono violenti scontri: gli italiani scoprono il Movimento Studentesco, la sua organizzazione para-militare, la sua contestazione dell'autoritarismo e del capitalismo, riassunta nei suoi slogan "Lotta dura, senza paura", "Ho-Ho-Ho Chi Min, Ho Chi Min vincerà", "Fascisti, borghesi, ancora pochi mesi", "Fantasia al potere", "Fate l'amore, non la guerra" e quant'altro e la posizione pasoliniana è fin troppo famosa, espressa nella poesia *Il PCI ai giovani*:

... Siete in ritardo, figli.  
E non ha nessuna importanza se allora non eravate ancora nati...  
Adesso i giornalisti di tutto il mondo (compresi quelli delle televisioni)  
vi leccano (come credo ancora si dica nel linguaggio delle Università) il culo. Io no, amici.  
Avete facce di figli di papà.  
Buona razza non mente.

...  
Quando ieri a Valle Giulia avete fatto a botte coi poliziotti,  
io simpatizzavo coi poliziotti!  
Perché i poliziotti sono figli di poveri.  
Vengono da periferie, contadine o urbane che siano.  
Quanto a me, conosco assai bene  
il loro modo di esser stati bambini e ragazzi,

...  
E poi, guardateli come li vestono: come pagliacci,  
con quella stoffa ruvida che puzza di rancio  
fureria e popolo. Peggio di tutto, naturalmente,

e lo stato psicologico cui sono ridotti  
(per una quarantina di mille lire al mese):  
senza più sorriso,  
senza più amicizia col mondo,  
separati,  
esclusi (in una esclusione che non ha uguali);  
umiliati dalla perdita della qualità di uomini  
per quella di poliziotti (l'essere odiati fa odiare).  
Hanno vent'anni, la vostra età, cari e care.

...  
A Valle Giulia, ieri, si è così avuto un frammento  
di lotta di classe: e voi, amici (benché dalla parte  
della ragione) eravate i ricchi,  
mentre i poliziotti (che erano dalla parte  
del torto) erano i poveri. Bella vittoria, dunque,  
la vostra! In questi casi,  
ai poliziotti si danno i fiori, amici.<sup>21</sup>

Pasolini è un intellettuale assoluto: si professa moderno ma è contro la modernità che lo circonda, si fa portavoce delle ragioni dei figli e della responsabilità dei padri, è contemporaneamente sostenitore della cultura e dell'ignoranza (la definisce innocenza) degli incolti, comunista per quanto espulso dal partito comunista, entusiasta di quella cultura americana di sinistra non omologata alla cultura capitalista, guarda senza problemi ad Oriente ma anche ad Occidente, al Sud ed al Nord.

Pasolini viaggia a lungo tra occidente ed oriente, dove il suo oriente pare spaziare dall'arcipelago comunista che fa capo all'URSS all'Africa a Cuba. Mentre l'occidente vero, per Pasolini, sono gli Stati Uniti.

Il primo viaggio di Pasolini nell'oriente sovietico era avvenuto nel 1957, in occasione di un Festival della gioventù comunista tenutosi a Mosca, e quindi di un incontro sulla poesia nel nostro tempo in cui erano intervenuti altri poeti italiani. Nel clima di disgelo prodotto dalla salita al potere di Krushev Pasolini incontra e racconta una Russia fatta di giovani semplici, di paesaggi rurali (*La religione del mio tempo*, 1961). Poi, nella Cecoslovacchia comunista del 1965, Pasolini aveva scoperto un oriente più vicino ma non meno "altro", forse affine alle sue passioni politiche giovanili. Se ne va quindi in Ungheria, poi in URSS a presentare il Vangelo secondo Matteo e quindi negli Stati Uniti. Fondamentali sono il viaggio in Ceco-

21 Cfr. P.P. Pasolini, *Il PCI ai giovani*, pubblicato dal settimanale L'Espresso, 1968

slovacchia e quello negli Stati Uniti ha trovato un nuovo tipo di giovani, dei giovani contestatori che stanno diffondendosi e in cui vede la “tensione” tra le vecchie ispirazioni politiche ed un fenomeno per lui nuovo.

Giovani contestatori che di lì a poco troverà anche negli USA in occasione de primo soggiorno americano.

Nei giovani contestatori cecoslovacchi Pasolini vede il passato rivoluzionario rappresentato dall'Unione Sovietica e contemporaneamente il futuro, rappresentato oltre atlantico dai giovani USA. C'è una conferma in tal senso: Pasolini è impegnato nella realizzazione di *Bestia da stile*, ideata nel 1966 e rielaborata fino agli ultimi mesi di vita, allegoria della crisi dell'intellettuale di fronte alle trasformazioni politiche, sociali, culturali seguite alla repressione della rivolta di Budapest da parte dell'URSS nel 1956 e intercorse lungo gli anni Sessanta fino alla repressione della Primavera di Praga nel 1968. Sulle sponde della Moldava l'autore mette in scena il suicidio di Jan, intellettuale organico del partito comunista, ormai disilluso, all'indomani della Primavera di Praga.

L'ambientazione cecoslovacca non è casuale e proprio la Cecoslovacchia comunista è protagonista di uno dei più celebri degli Scritti corsari, *Il Discorso dei capelli*, pubblicato il 7 gennaio 1973 sul Corriere della Sera, in cui l'autore ha rielaborato retrospettivamente il soggiorno del 1965.

Pasolini vi racconta di quando aveva incontrato a Praga per la prima volta quei giovani intellettuali che lui definisce “capelloni”. Secondo lui la pratica dei capelli lunghi è ormai divenuta un'usanza abusata e fraintesa dai contestatori di tutto il mondo occidentale, al di là della loro connotazione politica: i capelli lunghi venivano infatti utilizzati come un linguaggio alternativo a quello verbale, un vero e proprio linguaggio fisico. L'unico segno di questo linguaggio, “la lunghezza dei loro capelli cadenti sulle spalle” era portatore di un messaggio ben definito:

«Noi siamo due capelloni. Apparteniamo a una nuova categoria umana che sta facendo la comparsa nel mondo in questi giorni, che ha il suo centro in America e che, in provincia (come

per esempio–anzi, soprattutto–qui a Praga) è ignorata. Noi siamo per voi una Apparizione. ... i borghesi fanno bene a guardarci con odio e terrore, perché ciò in cui consiste la lunghezza dei nostri capelli li contesta in assoluto».

Pasolini cita nello Scritto Corsaro entrambi i modelli e gli atteggiamenti che aveva riscontrato sia nei giovani che pochi anni dopo avrebbero preso parte alla primavera di Praga, sia a quelli che avevano dato vita alla nuova sinistra americana.

Pasolini aveva rilasciato dichiarazioni a dir poco entusiastiche del suo soggiorno americano, non nascondendo una certa ammirazione per la poesia americana, non solo per Ginsberg, incontrato personalmente nel primo soggiorno statunitense, ma anche per i modernisti americani Eliot e Pound. L'America che Pasolini ama è quella dei capelloni di Praga, che si riempie dei suoi entusiasmi giovanili per la Russia sovietica: «Ma non è questa America che ho ritrovato: è un'America giovane, disperata, idealista. V'è in loro un gran pragmatismo e allo stesso tempo un tale idealismo. Non sono mai cinici, scettici, come lo siamo noi. Non sono mai qualunquisti, realisti: vivono sempre nel sogno e devono idealizzare ogni cosa.»

In questo momento di slancio, per intellettuale l'America ha sostituito tutte le altre nazioni del suo atlante rivoluzionario:

«Il vero momento rivoluzionario di tutta la Terra non è in Cina, non è in Russia: è in America. Vai a Mosca, vai a Praga, vai a Budapest, e avverti che la rivoluzione è fallita: il socialismo ha messo al potere una classe di dirigenti e l'operaio non è padrone del proprio destino. Vai in Francia, in Italia, e ti accorgi che il comunista europeo è un uomo vuoto. Vieni in America e scopri la sinistra più bella che un marxista, oggi, possa scoprire.»

Pasolini da questo incontro con l'America esce trasformato: le sue tragedie successive nascono fortemente impregnate dell'ispirazione della controcultura americana, della cultura beat, del Living Theatre: nasce la celebre espressione del “gettare il proprio corpo nella lotta”. New York diventa la capitale del mondo contemporaneo:

«È una città magica, travolgente, bellissima. Una di quelle città fortunate che hanno la grazia ... mi spiace non essere venuto qui molto prima, venti o trent'anni fa, per restarci. Non mi era mai successo conoscendo un paese. Fuorché in Africa, forse. Ma in Africa vorrei andare e restare per non ammazzarmi. L'Africa è come una droga che prendi per non ammazzarti, una evasione. New York non è un'evasione: è un impegno, una guerra. Ti mette addosso la voglia di fare, affrontare, cambiare: ti piace come le cose che piacciono, ecco, a vent'anni». Pasolini negli anni Sessanta e Settanta descrive negativamente i giovani italiani, sempre più orribili ai suoi occhi, come pure gli stessi "capelloni" di Praga. Di contro i giovani americani «hanno un gusto favoloso: guarda come sono vestiti. Nel modo più sincero, più anticonformista possibile. Non gliene importa nulla delle regole piccolo-borghesi o popolari ...

Ti vien voglia di imitarli e magari ti limiti perché dove puoi vestirti così? A Roma? A Milano? A Parigi? Io là ho sempre paura che la gente si volti, mi guardi. Qui non ho alcun complesso, posso andarmene vestito come voglio, senza che nessuno si volti e mi guardi. Qui invece nessuno ti turba con la sua curiosità.». La magia non si ripete però nel secondo viaggio del 1969 e l'intellettuale rimane piuttosto deluso. E' come se faticasse a comprendere l'avvento di un nuovo soggetto sociale, i giovani *tout court*, quelli che la sociologia britannica, Dick Hebdige<sup>22</sup> ed i Cultural Studies in particolare, hanno ormai da anni identificato a partire dai cosiddetti *baby boomers*, i figli della seconda guerra mondiale che negli anni Cinquanta e Sessanta acquistano identità generazionale, economica, culturale, sociale. La sua bussola pare ignorare la Beatlemania e la British Invasion ma anche quanto va accadendo tra i giovani al di là della Cortina di ferro e punta a New York e in California, alla Beat Generation ed al Flower Power, al Living Theatre.

Ha occasione di incontrare esponenti della Beat generation a New York nel 1965, incontra

22 Cfr. al riguardo il testo di D. Hebdige, *Sottocultura*, Ancona-Milano, 2000, al quale si rimanda per un approfondimento della tesi.

Ginsberg in Italia nell'ottobre 1967 e nell'aprile 1969 è a New York, a Brooklyn, a vedere uno spettacolo del Living Theatre, attori provocatori che cercano di iniziare ad una coscienza fondata «su un'idea riflessa della religione: protesta e non-violenza. Freud e i santi indiani. Sono commoventi, cari, mi vien voglia di salire sul palcoscenico e abbracciarli ... lo spettacolo obbligatorio a Nuova York è oggi "Hair" (passata a Broadway, dopo una lunga permanenza "off" tra gli hippies ecc. e dunque integrata e assimilata) ... Tuttavia rispetto a tre anni fa, tutto sembra sospeso e come morto. Dov'è scomparso Ginsberg? E Bob Dylan? E' solo una questione di moda passata? E dove sono scomparsi i cortei di pacifisti e i ragazzi che cantano sulla chitarra, come se questo accadesse per la prima volta nel mondo, canzoni contro la guerra? Ne è rimasto il folclore come ... capelloni spenti, piccoli gangster, folle di disperati a popolare l'America di Nixon»<sup>23</sup>.

I Beatles hanno da poco pubblicato *Revolution*, ma la versione che compare sul *White Album* è diversa da quella pubblicata sul singolo: "se vuoi fare la rivoluzione, sai che puoi contare su di me" è la prima versione, che fa entusiasmare i ragazzi della New Left americana, ben presto gelati dalla revisione lennoniana "sai che non puoi contare su di me"<sup>24</sup>.

Ma a Budapest e Praga e Mosca e nelle altre città, paesi, villaggi dell'impero sovietico stavano maturando aspettative tra quei giovani che la Cortina di ferro divideva crudelmente dai loro coetanei di Parigi e Berlino, di Roma e Trieste.

I leader del Patto di Varsavia di riunivano per programmare l'attività di *jamming*, la guerra elettronica contro le emittenti occidentali che trasmettevano verso i paesi comunisti, talora finanziate dal Dipartimento di Stato USA: una guerra costosa e sostanzialmente inutile, atteso che in buona misura i giovani comunisti d'oltrecortina sfidavano il Partito per ascol-

23 Cfr. P.P. Pasolini, Incontro col Living, *Il Tempo*, n. 16, a. XXXI, 19 aprile 1969, in Ferretti G. C. (a cura di), *ib.*, pagg. 161-3

24 Al riguardo cfr. E. Ambrosi, *Dal Daily Mail a James Joyce, passando per Shakespeare*, in "Tigor. Rivista di scienze della comunicazione e di argomentazione giuridica - A. VIII (2016) n. 1", pp. 25-39.

tare Beatles e Stones, Bob Dylan e Joan Baez: tra gli altri, Gorbaciov, Havel, Walesa, Giesy. Il Governo della DDR, ben presto imitato nei paesi fratelli, commissionò un ballo, il Lipsie, che avrebbe dovuto sostituire nelle gambe dei giovani rock, twist e gli altri balli occidentali degradanti. I giovani del Komsomol sovietico effettuavano raid nelle sale da ballo per individuare artisti e ragazzi che sfidavano il regime a ritmo di shake. Più o meno tutti i governi popolari adottarono una misura che imponeva ai gruppi musicali di suonare una quota parte maggioritaria di musica nazionale, generalmente il 60:40, il rimanente doveva comunque essere soggetto a previa autorizzazione amministrativa. Alcuni si inventarono un esame di stato per l'abilitazione a suonare in pubblico, altri l'iscrizione ad un albo nazionale. Capelli lunghi e barbe erano vietati, alla faccia di Marx.

In Albania il regime filo-cinese di Hoxha avviò una sorta di rivoluzione culturale, chiuse i confini ed impedì qualsiasi commistione con usi e costumi giovanili occidentali: gli unici gruppi pop albanesi nacquero ed agirono nel Kosovo jugoslavo e mai poterono esibirsi nella patria nazionale. Anche Ceausescu, il leader supremo rumeno, a un certo punto avviò una sorta di rivoluzione culturale autarchica e sbarrò la strada a qualsiasi contatto con le culture musicali giovanili occidentali. In tutta l'area commerciale Comecon le edizioni musicali nazionali non pubblicarono a lungo i dischi beat e pop occidentali, al massimo, e dopo diversi anni, qualche disco inciso da "gruppi di chitarre" locali. Alle frontiere i controlli erano rigidi e l'importazione di dischi, riviste musicali, spartiti e strumenti dall'occidente era praticamente impossibile.

In questa situazione faceva eccezione la Jugoslavia, proprio alle porte di casa nostra, quello che era considerato "il confine più aperto d'Europa". Qui sull'Adriatico il presidente Tito si era sfilato dall'abbraccio dell'orso sovietico e, alla testa del blocco dei Paesi non allineati, aveva portato la Jugoslavia in una situazione per certi versi ambigua, un sorriso ad oriente ed una strizzatina ad occidente, i cui dollari a stelle e strisce facevano gola per risanare un'economia non brillante e periodicamente in

bilico tra svalutazione del dinaro e bancarotta governativa.

A differenza dei cittadini di altri paesi socialisti i giovani jugoslavi, e quindi anche i musicisti rock, godevano di un'ampia libertà di viaggio e avevano quindi un facile accesso alla cultura popolare occidentale, per lo più transitando attraverso Trieste e Gorizia. Già negli anni Cinquanta l'influsso del rock a stelle e strisce sui giovani jugoslavi aveva lasciato il segno: un sondaggio della USIA, l'agenzia statunitense per l'informazione aveva evidenziato che la fascia d'età dell'audience jugoslava che seguiva le trasmissioni della radio statunitense era molto giovane, la maggior parte tra i 20 e i 29 anni di età (il 67%), mentre gli under 20 rappresentavano il 16% dell'audience<sup>25</sup>. Questo insieme di motivi aveva fatto nascere numerosi gruppi nelle principali città, Belgrado e Sarajevo, Zagabria e Lubiana, queste ultime abbastanza vicine al confine con l'Italia, per cui i giovani musicisti non avevano difficoltà, già allora, a comprare dischi e riviste, strumenti musicali e spartiti nelle città di confine italiane, Trieste e Gorizia in primis<sup>26</sup>. Questi gruppi si facevano chiamare *elektri ari*, per le chitarre elettriche che suonavano a differenza degli *akusti ari*, che suonavano invece la chitarra acustica. I Ventures e gli Shadows all'inizio degli anni Sessanta furono gli esempi da imitare per questi gruppi, ben presto travolti dalla *British Invasion*: la scena musicale jugoslava cambiò radicalmente, in ciò agevolata dalla pubblicazione di numerose riviste musicali: "Ritam" di Novi Sad la prima dal 1962, poi "Plavi Viesnik" e "Pop Express" di Zagabria e "Dzuboks" e ITD di Belgrado, mentre Dzuboks nel 1966 pubblicò in copertina i Rolling Stones dai programmi radiofonici nazionali ma anche quelli provenienti da oltre confine (quelli RAI, tra i quali Bandiera Gialla ed Hit Parade, come pure Radio

25 Cfr. C. Konta, *La diplomazia pubblica e culturale americana in Jugoslavia negli anni Cinquanta e Sessanta. Trasmissioni americane e ricezioni jugoslave. Il caso di Belgrado e Zagabria*, consultato l'ultima volta il 10 ottobre 2016 in [www.sissco.it/download/attivita/Konta.pdf](http://www.sissco.it/download/attivita/Konta.pdf), pag. 5.

26 Sull'abitudine a rifornirsi di dischi e quant'altro oltreconfine, si rimanda al gustoso romanzo *Il giradischi di Tito*, di M. Mazzini, pubblicato in Italia nel 2008 da Fazi Cfr. B. Luthar, M. Pušnik (a cura di), *Remembering Utopia: The Culture of Everyday Life in Socialist Yugoslavia*, New Academia Publishing, London, 2010, pag. 24.

Luxembourg, di cui era particolarmente seguito il programma *Top Twenty* in onda tutti i sabato); e dai programmi televisivi, dapprima ritrasmettendo programmi musicali italiani quali Studio Uno e Sabato notte, poi producendo in proprio programmi analoghi, per prima RT Ljubljana nel 1964, poi TV Beograd nel 1966 ed infine Tv Zagreb nel 1971. La Jugoslavia fu l'unico membro socialista della European Broadcasting Union e quindi a lungo anche l'unico membro dell'Europa socialista a partecipare al consorzio televisivo per l'Eurovisione. Partecipò dal 1961 al Festival europeo della canzone e nel 1967 i suoi telespettatori poterono vedere in Mondovisione i Beatles cantare *All You Need Is Love* nel programma *Our World*.

In quegli anni a Belgrado era attivo un Official Beatles Fan Club ed un altro sorse poi a Zagabria, lo Jugoslavenski Beatles Fan Club. Caso più o meno unico, in Jugoslavia poterono esibirsi anche gruppi occidentali: i Searchers nel 1965 seguiti dagli Hollies, e nel 1968 Marmalade, Status Quo e Mungo Jerry. Si devono poi ricordare i molti festival di musica pop e rock: il Festival di Abbazia (1958) che nel 1965 sarebbe stato trasmesso in Intervision in numerosi paesi dell'Europa comunista e quello di Spalato (1960) in Croazia, Beogradsko proleće di Belgrado (1961) ed Omladina di Subotica in Serbia, lo Skopje Fest ed il Makfest šip in Macedonia, Vaš đager Sezona a Sarajevo in Bosnia-Erzegovina, il Kosova Festival di Pristina. Nell'inverno 1966 Belgrado ospitò anche il primo festival rock del paese, la Gitarijada, 56 gruppi invitati dalla rivista TV Novosti a confrontarsi in una sorta di Woodstock ante litteram nei padiglioni della Fiera al quale presero parte quasi 15 mila giovani: il rock jugoslavo era nato!<sup>27</sup>

Ma nella diffusione del rock come divertimento tra i giovani jugoslavi ed è stata identificata l'apparizione di un'arma letale: i luna park italiani che attraversavano il paese portando divertimento a basso costo: autoscontri, calcinucolo, tiro al bersaglio, la pesca miracolosa e, come sottofondo, musica, musica italiana ma anche

27 Cfr. S.P. Ramet, *Shake, Rattle and Self-management: Making the Scene in Yugoslavia*, in S.P. Ramet, *Rocking the State, Rock Music and Politics in Eastern Europe and Russia*, Westview Press, San Francisco, 1994, pag. 108.

americana ed inglese, Adriano Celentano ed Elvis Presley, Cliff Richard e Rita Pavone, Lucille e 24 mila baci, Tuttifrutti e Jailhouse rock, e poi i Beatles ed I Rokes, i Rolling Stones e l'Equipe 84, un'esplosione di musica che portò all'introduzione nel paese di centinaia di juke-box e quindi alla nascita di gruppo rock jugoslavi<sup>28</sup>.

Il primo 45 giri jugoslavo fu inciso nel 1963 dai Creveni Koralji di Zagabria, per la etichetta Jugoton, "fabbrica di dischi ed apparecchi musicali ed accessori di plastica", che divenne punto di riferimento per l'accesso al mercato discografico occidentale e contemporaneamente per la diffusione della musica occidentale in Jugoslavia: Little Tony, Domenico Modugno, il Quartetto Cetra, Tony Dallara, Peppino Di Capri e tanti altri tra cui Gigliola Cinquetti. Nel 1961 la Jugoton pubblicò anche l'Elvis originale, due album andati letteralmente a ruba.

Ma il Paese reagiva polemicamente: il corrispondente di *Politika* scriveva che «Fans di questa musica elettrica esprimevano la loro soddisfazione urlando ed agitando sonagli, suonando corni e sirene, mulinando giacche e berretti, borse e quant'altro avevano per le mani»<sup>29</sup>; l'autorevole rivista *NIN* pubblicò un articolo, "*Nasi domaci Bitlsi/I nostri Beatles*", di tale Aleksandar Kostic, per il quale «non c'è dubbio che sono emuli degli occidentali Beatles ... un prodotto dell'Occidente, decadente, indecoroso, privo di valore, dannoso, che non dovremo far entrare in casa, nemmeno dalla porta sul retro ... migliaia di giovani hanno trascorso dieci ore senza un attimo di sosta ad ascoltare monotona musica dei famosi Beatles, scuotendo stancamente la testa, agitando al vento i loro lunghi capelli, agitando furiosamente il loro corpo, intrecciando i loro piedi, urlando e cadendo in trance, un'isteria di massa al ritmo di una sinfonia yeah! yeah! yeah!». Per la rivista letteraria *Književne novine* i media

28 Il clima cultural-sociale di quel tempo è poi stato ricreato nel film "Ti ricordi di Dolly Bell?" di Emir Kusturica, cfr. F. Rolandi, *Con ventiquattromila baci: l'influenza della cultura di massa italiana in Jugoslavia (1955-1965)*, Bologna, 2015, pag.105.

29 Questo commento e gli altri che seguono sono riportati nel sito <https://en.wikipedia.org/wiki/Gitarijada> (Belgrade), al quale si rimanda, consultato l'ultima volta il 2 settembre 2016; le traduzioni sono fatte in proprio.



stavano venendo meno al loro compito istituzionale, l'informazione corretta, per dare invece spazio, a fini di propaganda commerciale, a rumorosi capelloni travestiti intenti a ricavare suoni e soldi dalle loro chitarre elettriche.

In questo contesto, come detto, emersero moltissimi gruppi VIS (Vokalno-instrumentalni sastavi, i complessi vocali-strumentali)<sup>30</sup>. A Capodistria/Koper Radio Capodistria, storica emittente della minoranza italiana in Jugoslavia, proponeva nei suoi programmi ogni sorta di tendenza musicale occidentale, così favorendo l'affermarsi di un'ampia scena musicale rock: gli istriani Kameleoni nel 1967 raggiunsero la vetta nella hit parade jugoslava<sup>31</sup>.

Di lì a poco, il giugno 1968, la commedia musicale *Hair*, inno della cultura hippie, fu messa in scena a Belgrado da un cast formato da qualche attore professionista, da un gruppo di musicisti rock locali, da molti attori dilettanti, per lo più studenti<sup>32</sup>. Entusiasti i commenti della stampa locale ed internazionale: *Hair* era andato in scena a Belgrado dopo New York e Londra e prima di Parigi, prima assoluta in un paese comunista!<sup>33</sup> In quel 1968 gli studenti scesero in piazza per rivendicare maggiori diritti nazionali: la loro lotta non portò a grandi risultati ma caso quasi unico nell'Europa comunista i giovani espressero la loro solidarietà ai coetanei protagonisti della Primavera di Praga<sup>34</sup>.

In quei mesi Pasolini si interrogava:

«E' stato utile e opportuno che Jan si sia dato fuoco?» Mi risponderai “No: non è stato utile e opportuno. Infatti che cosa ha ottenuto? Cortei di socialdemocratici, di liberali e di reazionari hanno percorso le città dell'Europa occiden-

30 Cfr. G. Krasniqi, *Socialism, National Utopia and Rock Music: Inside the Albanian Rock Scene of Yugoslavia, 1970-1989*, in “East central Europe” 38, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2011, pag. 343.

31 Cfr. D. Misina, *Shake, rattle and roll: Yugoslav Rock Music and the Poetics of Social Critique*, Ashgate Publishing Ltd, Farnham, 2013, pag. 81.

32 Cfr. B. Jakovlievic, *Human resources: June 1968, Hair and the Beginning of Yugoslavia's End*, in *Gret Room*, N° 30 (Winter 2008), The MIT Press, pag. 48.

33 Per la storia del musical *Hair* cfr. [www.hairthemusical.com/history.html](http://www.hairthemusical.com/history.html)

34 Cfr. G. Krasniqi, *ib.*, 346-49, (trad. pr.).

le; e i muri di queste città si sono riempiti di vecchie iscrizioni anticomuniste” ... coloro che hanno poi strumentalizzato questo ragazzo, non si sono posti (o per eterna stupidità o per malafede), la semplice domanda: “In che ambiente, in che modo è vissuto questo ragazzo per raggiungere un grado di idealismo così alto da uccidersi come ha fatto?” a una simile domanda avrebbero dovuto risponderci: “In un mondo rosso” ... Jan ha protestato, dandosi fuoco, contro il potere sovietico. Ha avuto tutte le ragioni di fare una simile protesta ... tuttavia, oggettivamente, la sua protesta non è anticomunista. Dimostra, al contrario, a quale grado di idealismo possa giungere un giovane comunista, nato e cresciuto in un mondo comunista»<sup>35</sup>.

Di lì a poco scriverà all'amico Guido Santato:

“Caro Guido, ... tieni presente che non c'è Stato al mondo (né l'URSS, né la Cina, né Cuba né la Jugoslavia) dove il potere non tolga il sorriso dagli occhi dei giovani. E il potere non è fuori da quei giovani che se ne fanno umiliare, è anche loro”<sup>36</sup>.

E concluderà poi la riflessione nello Scritto corsaro del gennaio 1973 già ricordato:

“Ora così i capelli lunghi dicono, nel loro inarticolato e ossesso linguaggio di segni non verbali, nella loro teppistica iconicità, le «cose» della televisione o delle réclames dei prodotti, dove è ormai assolutamente inconcepibile prevedere un giovane che non abbia i capelli lunghi: fatto che, oggi, sarebbe scandaloso per il potere. ... La loro libertà di portare i capelli come vogliono, non è più difendibile, perché non è più libertà. È giunto il momento, piuttosto, di dire ai giovani che il loro modo di acconciarsi è orribile, perché servile e volgare. Anzi, è giunto il momento che essi stessi se ne accorgano, e si liberino da questa loro ansia colpevole di attenersi all'ordine degradante dell'orda”.

Eugenio Ambrosi è docente a contratto di Comunicazione pubblica all'Università di Trieste e di Comunicazione aziendale alla Scuola Universitaria CIELS di Gorizia.

Studio dei Beatles, autore di saggi e curatore di mostre sui Beatles, nel 2015 ha pubblicato per la

35 Cfr. P.P. Pasolini, *Praga: una atroce verità*, *Il Tempo*, n. 7, a. XXXI, 15 febbraio 1969, in G.C. Ferretti (a cura di), *Il caos*, Roma, 1979, pagg.127-9.

36 Cfr. P.P. Pasolini, *A Guido Santato - Casale Monferrato*, Roma, 24 agosto 1971, in N. Naldini (a cura di), *ib.*, pag. 710.

EUT Edizioni dell'Università di Trieste Più famosi di Gesù e nel 2016, per le Edizioni LuoghInteriori di Città di Castello, P.R. I love you.

BIBLIOGRAFIA

L. Beatrice, *Nothing is real. Quando i Beatles incontrarono l'Oriente*, Cinisello Balsamo, 2016

L. Betti, G. Raboni, F. Sanvitale, Pier Paolo Pasolini "Una vita futura", Milano, 1985

R. Calabretto, *Pasolini e la musica*, Pordenone, 1999

G.C. Ferretti (a cura di), *Il caos*, Roma, 1979

A. Guidi, P. Sasseti, *L'eredità di Pier Paolo Pasolini*, Milano-Udine, 2008

C. Konta, *La diplomazia pubblica e culturale americana in Jugoslavia negli anni Cinquanta e Sessanta. Trasmissioni americane e ricezioni jugoslave. Il caso di Belgrado e Zagabria*, in [www.sissco.it/download/attivita/Konta.pdf](http://www.sissco.it/download/attivita/Konta.pdf) consultato l'ultima volta il 10 ottobre 2016

M.L. Longo, *L'india nell'immaginario occidentale*, Tesi per il Ph. D. in Letteratura, Università di Montreal, agosto 2010, consultato l'ultima volta il 10 ottobre 2016 in [https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/4575/Longo\\_Maria-Luisa\\_2010\\_these.pdf](https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/4575/Longo_Maria-Luisa_2010_these.pdf)

G. Magaletta, *La musica nell'opera letteraria e cinematografica di Pier Paolo Pasolini*, Foggia, 1997

Misina D., *Shake, rattle and roll: Yugoslav Rock Music and the Poetics of Socila Critique*, Ashgate Publishing Ltd, Farnham, 2013

F. Rolandi, *Con ventiquattromila baci: l'influenza della cultura di massa italiana in Jugoslavia (1955-1965)*, Bologna, 2015

E. Siciliano, *Vita di Pasolini*, Milano, 1979