

Per un lessico della paura in Europa

Spunti per una riflessione

a cura di

Fabiana Ambrosi, Carolina Antonucci, Ida Xoxa



Collana Materiali e documenti 36

Serie Studi politici

Per un lessico della paura in Europa

Spunti per una riflessione

a cura di

Fabiana Ambrosi, Carolina Antonucci, Ida Xoxa



SAPIENZA
UNIVERSITÀ EDITRICE

2018

Il libro è stato finanziato con i fondi di “Avvio alla ricerca” 2016

Copyright © 2018

Sapienza Università Editrice

Piazzale Aldo Moro 5 – 00185 Roma

www.editricesapienza.it

editrice.sapienza@uniroma1.it

Iscrizione Registro Operatori Comunicazione n. 11420

ISBN 978-88-9377-092-7

Pubblicato a novembre 2018



Quest'opera è distribuita
con licenza Creative Commons 3.0
diffusa in modalità *open access*.

In copertina: immagine distribuita da Pixabay con licenza Creative Commons CC0 (<https://pixabay.com>).

Indice

Introduzione	1
1. <i>Fuggire la burrasca</i> . Inquietudini e paure nell'Europa della prima età moderna <i>Michaela Valente</i>	11
2. La strega nel villaggio. Risorse e minacce delle messaggere del diavolo <i>Fabiana Ambrosi</i>	23
3. «Per altrui spavento e per mostrar a tutti in sempiterno». Considerazioni attorno alle colonne infami nell'Italia moderna <i>Marco Albertoni</i>	35
4. La paura del turco in Europa tra la caduta di Costantinopoli e la battaglia di Lepanto (1453-1571) <i>Maria Chiara Cantelmo</i>	47
5. Le passioni della Rivoluzione fra paura e Terrore <i>Alessandro Guerra</i>	57
6. «Sus les terroristes!». L'invenzione del Terrore nella retorica termidoriana <i>Ida Xoxa</i>	69
7. <i>Democrazia e decadenza</i> . Il problema del conflitto sociale nel liberalismo ottocentesco <i>Andrea Marchili</i>	83

8. *El sueño de la razon produce monstruos.*
Goya, l'illuminismo e il terrore 93
Tito Marci
9. *Il diritto a essere malvagi.* Il carcere dei radicalizzati in Italia 113
Carolina Antonucci

5. Le passioni della Rivoluzione francese fra paura e Terrore

Alessandro Guerra

«Ho udito il tuo passo nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto». Sono queste nella *Bibbia* le prime parole che l'uomo rivolge a Dio, smarrito e disorientato dopo aver perso la condizione di perfezione edenica a causa del proprio peccato. È nel libro della *Genesi* (3, 9-10) che la nudità individua la fragilità umana al cospetto del Signore per aver trasgredito all'ordine di non mangiare il frutto della conoscenza. E in quella nudità la paura, con la quale si inaugurava il racconto della storia dell'uomo. Non più protetto dal rigoglio e dall'innocenza perfetta della natura celeste, l'uomo deve affidarsi necessariamente a qualcosa che lo sovrasta, lo domina governando le sue paure: il mistero religioso o, in ultima analisi, lo Stato. Vale a dire «un meccanismo omeostatico di "alleggerimento" (*Entlastung*) della paura che ne attenua l'impatto potenzialmente invalidante»¹.

È in questo senso che la paura umana perde il suo carattere fisiologico, la condizione di panico irrazionale, per acquistare una dimensione storico-culturale che la rende un oggetto di indagine preziosa per chi studia il passato. E non è casuale che sia stato proprio un antropologo a suggerire che «non soltanto le idee ma anche le emozioni nell'uomo sono manufatti culturali»². La lunga storia dell'uomo appare così come un lento ma costante affastellarsi di paure e di conseguenti strategie elaborate per cercare riparo: dalla primordiale paura della notte con l'antidoto potente del fuoco, a quella dello spazio infinito a cui si dà volto e nome con cosmogonie sacre; fino alla paura dell'altro o a quella più radicale di tut-

¹ D. Zolo, *La riduzione della paura*, in «Cosmopolis», 2, 2008, pp. 25-31.

² C. Geertz, *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino, 1987.

te, la paura della morte³. E per ognuna l'uomo ha elaborato un conforto, trovando prima un dio cui appellarsi, poi una forza più o meno razionale capace, almeno all'apparenza, di dissolvere l'angoscia e governare le passioni⁴. Studiare la paura non implica dunque semplicemente registrare l'emergenza degli stati d'animo, non è solo una divagazione filosofica e teologica per dar corpo alle ombre. La vulnerabilità emotiva si plasma, modella comportamenti sociali e pratiche relazionali. Nella narrazione delle strategie culturali di sopravvivenza, nella loro continua evoluzione e nella capacità della paura di incidere sulla realtà politica ed economica c'è un modo di fare storia⁵.

Un'angoscia di fondo ha assediato l'uomo, ne ha segnato i ritmi di vita e la costruzione della quotidianità ponendolo di fronte al problema del male e progressivamente ha generato un meccanismo di colpevolizzazione che trovava soddisfazione in un apparato di potere al tempo stesso sanzionatorio e rassicurante. Una mentalità capace di costringerlo a una guerra continua con se stesso per poter sperare in una redenzione. Come ha magistralmente segnalato Le Goff, l'invenzione del Purgatorio rimandava ad un simbolico con un preciso significato di salvezza attraverso una purificazione. Credere nel Purgatorio implica infatti che gli uomini sono indotti ad aver fede nell'immortalità e nella resurrezione, poiché il *passaggio* lascia un varco alla speranza di credere che qualcosa può accadere dopo la morte⁶. La paura evoca il suo contrasto, un metodo in grado di produrre simboli e dispositivi per legittimare una forma superiore di potere a cui l'uomo possa affidarsi per ritrovare il perdono e la speranza⁷.

Un potere cioè che nella sua funzione di conciliazione nomina le paure (l'eresia, la ribellione, il cataclisma, il peccato, il mostro) per isolarle in confini precisi e le sottrae al destino del singolo individuo, ritessendole in un racconto corale al fine di conferirgli un valore comunitario capace di anestetizzarlo (sia pure nei termini e nei pregiudizi della cultura del tempo). A volte l'anelito ad allontanare le paure generava

³ M. Vovelle, *La morte e l'Occidente. Dal 1300 fino ai giorni nostri*, Roma-Bari, Laterza, 1993.

⁴ A. Tenenti, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*, Torino, Einaudi, 1977.

⁵ C. Morandi, *Della paura come «chiave della storia»*, in «Belfagor», 4, 1949, pp. 704-5.

⁶ J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, Torino, Einaudi, 1981.

⁷ J. Delumeau, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Bologna, il Mulino, 1987.

il suo contrario, un'escatologia rivoluzionaria, un'attesa di «salvazionismo popolare» in cui identificarsi⁸. Definire le paure, classificarle, verificarne gli effetti e inventare modalità di resistenza e superamento, sanzionarne le cause rende evidente, dietro l'apparente eterno ritorno delle cose, la forza del mutamento storico; restituisce l'impressione che la lotta contro le paure è possibile, o quantomeno è una tappa verso qualcosa di nuovo: la liberazione dal peccato, l'emancipazione, il progresso. E proprio dalle istituzioni investite della funzione di interpretazione della paura (il prete, l'uomo di cultura, il politico) è nato il dispositivo disciplinare che fin dai primi secoli della modernità ne ha fatto un uso strumentale per governare l'individuo e la società: «la paura diviene uno dei sentimenti prioritari attraverso i quali l'individuo moderno definisce il proprio posto nella società e la ricerca di una comunità della sicurezza»⁹.

Come ha scritto Remo Bodei, la paura e il suo doppio positivo, la speranza, nel loro antagonismo, hanno un ruolo eminentemente pragmatico, orientano la volontà degli uomini, costantemente in bilico fra l'obbedienza e la ribellione. La paura tiene gli uomini legati al mondo, li induce alla rassegnazione; la speranza apre loro continue vie di fuga ma solo per ricondurli inevitabilmente verso un'altra forma superiore di disciplina¹⁰. È evidente il rimando alla riflessione di Baruch Spinoza, il quale alla ricerca di una libertà per l'uomo dalle passioni che lo rendono schiavo, ha scritto che opporsi alla paura significava in termini politici opporsi all'assolutismo e alla ragion di stato. Lo sforzo degli uomini si identificava dunque, per lui, nella resistenza alle passioni di incertezza, al gioco di sponda fra paura e speranza: da un lato la paura ne contiene il desiderio, e li assoggetta, dall'altro la speranza li porta a fuggire il male anziché ad amare la virtù: «gli affetti della Speranza e della Paura non esistono senza Tristezza. Infatti la Paura è Tristezza; e la Speranza non esiste senza Paura, e perciò questi affetti non possono essere di per sé buoni, ma

⁸ N. Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse*, Milano, Edizioni di Comunità, 1957.

⁹ M. L. Lanzillo, *Paura. Strategie di governo di una "strana passione"*, «Filosofia politica», 1, 2010, pp. 29-48.

¹⁰ R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1991.

soltanto in quanto possono reprimere un eccesso di Gioia»¹¹. Il potere sovrano dello Stato è nato come meccanismo regolatore di queste passioni, ne ha forzatamente assorbito il carico di aspettative arrogandosi il monopolio della forza per disciplinare i corpi e punire ogni crimine; ha posto un argine di leggi alla paura o, in altre parole, alla normalità infranta nel tentativo di riportare infine alla pace¹². Scritto nel mezzo della Rivoluzione inglese, il *Leviatano* di Hobbes (1651) diceva che lo Stato raccoglie le paure degli individui per cercare pace e sicurezza nell'ordine politico. Eppure, a dispetto di ogni elaborazione concettuale, la Rivoluzione inglese in tutte le sue fasi annunciava anche che le paure possono essere veicolo di strategie politiche alternative attraverso un loro abile uso pubblico¹³.

La modernità europea si è strutturata su queste coordinate del concetto di paura, ne ha assunto la lenta trasposizione da fattore individuale a norma collettiva, da mistico a ideologico, ma ha subito anche le ambivalenze sociali di un fenomeno che si manifestava tanto dall'alto verso il basso, come paura delle classi dominanti di 'perdere il mondo', quanto nelle paure del popolo e della cultura subalterna nei confronti dell'assolutezza di un potere avvertito come arbitrario. Per meglio dire, la paura è divenuta fatto culturale, ha prodotto simboli e modellato comportamenti, forme di vita che hanno segnato l'esperienza umana; una paura era definita tale se aveva i segni elaborati dalla cultura del proprio tempo, se rispondeva all'ordine del discorso pubblico e ai suoi interpreti e serviva a confortare dal male che evocava, altrimenti diveniva superstizione, alterità, crimine da reprimere per ritessere la trama della società¹⁴.

Quando questo assioma è collassato, con la fine del tempo sacro e l'avvento di un più solido piano razionale, senza più legami con la Provvidenza, l'uomo si è scoperto solo davanti alle proprie paure, al male. L'avvento della rivoluzione scientifica, di un più solido piano razionale ha svelato inganni e superstizioni, ma ha ampliato anche gli al-

¹¹ B. Spinoza, *Etica. Dimostrata con Metodo Geometrico*, a cura di E. Giancotti, Roma, Editori Riuniti, 1995, p. 265.

¹² M. Foucault, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Milano, Feltrinelli, 2000.

¹³ C. Hill, *Il mondo alla rovescia. Idee e movimenti rivoluzionari nell'Inghilterra del Seicento*, Torino, Einaudi, 1981.

¹⁴ J. Bourke, *Paura una storia culturale*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

larmi, scavato nuove inquietudini nell'animo umano¹⁵. Ed è in questo solco che con i lumi della ragione l'uomo ha dovuto rintracciare una nuova fiducia attraverso cui provare ad arginare l'angoscia e afferrare la propria libertà. La nuova consapevolezza aveva portato gli uomini a dire che felicità e sapere perfetto non esistevano come valori assoluti ma erano correlati alla dimensione umana, ad un percorso provvisorio che rispondeva ai bisogni e non a costruzioni teologiche e metafisiche assolute. Necessariamente è nel confronto con le grandi catastrofi, in quanto eventi luttuosi che ancora oggi si sottraggono completamente alla sfera del conoscibile, che la rinnovata coscienza dell'uomo venne messa alla prova delle sue peggiori paure¹⁶.

Il 1 novembre 1755 la terra tremò a Lisbona. Migliaia di morti e un immane disastro che sconvolse le coscienze europee. Il migliore dei mondi possibili si scoprì in tutta la sua fragilità. Il male è sulla terra, come disse Voltaire. Il padre gesuita Gabriele Malagrida, incurante dei progressi scientifici, provò a spiegare che il terremoto era la punizione divina per i peccati dell'uomo, tornando in tal modo a proiettare la paura nelle coscienze per monopolizzare la speranza attraverso il conforto religioso. Ma era troppo tardi persino per chi ne condivideva il presupposto teologico, come dimostrò la soppressione della Compagnia decisa dal pontefice nel 1773. Scrutare il male, assecondare le paure riportava l'uomo alla sua natura, come ancora una volta ricordò Voltaire: «L'uomo non è un enigma, come voi vi figurate per riservarvi il piacere di decifrarlo. L'uomo occupa il suo posto nella natura: superiore agli animali cui è simile negli organi; inferiore ad altri esseri, ai quali probabilmente assomiglia per il pensiero. Come tutto ciò che vediamo, è un misto di male e di bene, di piacere e di pena. È provvisto di passioni per agire, e della ragione per governare le sue azioni. Se l'uomo fosse perfetto, sarebbe Dio; le sue pretese contrarietà, che chiamate contraddizioni, sono gli ingredienti necessari del composto umano, che è ciò che deve essere»¹⁷.

L'uomo dell'illuminismo era tornato ad essere nudo di fronte all'insondabile, senza più la corazza di grandi narrazioni provvidenzialistiche.

¹⁵ A. Placanica, *Il filosofo e la catastrofe. Un terremoto del Settecento*, Torino, Einaudi, 1985.

¹⁶ *Storia e paure: immaginario collettivo, riti e rappresentazioni della paura in età moderna*, a cura di L. Guidi, M. R. Pelizzari, L. Valenzi, Milano, Franco Angeli, 1992; Id., *Storia dell'inquietudine: metafore del destino dall'Odissea alla guerra del Golfo*, Roma, Donzelli, 1993.

¹⁷ B. Bacsko, *Giobbe amico mio. Promesse di felicità e fatalità del male*, Roma, Manifestolibri, 1999.

È ora che divampa la Rivoluzione. C'è una sensibile inversione di ruolo del fenomeno della paura che si generalizza per fissarsi infine nella paura della Rivoluzione¹⁸. Un lungo processo che prende avvio subito dopo il 14 luglio 1789 e in cui per la prima volta una fase precisa del movimento storico assume la paura come elemento costitutivo: la *Grande paura* è quel vasto moto collettivo che rapidamente, subito dopo la presa della Bastiglia, si irradia da un contesto locale a gran parte della Francia rurale¹⁹.

I contadini, già piegati dalla fame, videro messa in discussione la promessa di libertà del messaggio rivoluzionario, gli sembrò di veder allontanarsi la propria emancipazione dal feudo, tutto a favore di una nobiltà che non voleva cedere al nuovo ordine di cose. Voci di bande di briganti e nobili che scorrazzavano per le campagne incendiando i raccolti e devastando tutto ciò che incontravano si diffuse di villaggio in villaggio. I contadini si armarono, si organizzarono per difendere quella promessa di libertà. Solo a fatica l'Assemblea nazionale riuscì a imporre la propria voce e placare gli animi, ma dovette concedere la formale abolizione della servitù feudale (4 agosto 1789). Una svolta non priva di implicazioni per il futuro: le paure non si attenuavano più con il rimando ad una protezione superiore, ultraterrena ma chiedevano soddisfazione immediata, si stemperavano nella richiesta di diritti. Nel suo magistrale studio sulla 'Grande paura', Georges Lefebvre ha segnalato non solo il catalogo delle inquietudini più forti che angustiavano la popolazione francese (fame, freddo, carestia, complotto...) e il loro itinerario di antico regime: il progressivo passaggio da fenomeno locale a nazionale, la forza di propagazione delle notizie allarmistiche, la crisi fra individuo e collettività e la tensione fra le classi nutrita da un clima di sospetti reciproci. Quel che è più importante, lo storico francese ha saputo cogliere come il processo rivoluzionario avesse fin dal suo esordio radicalizzato la visione dei francesi e impresso una svolta anche al campo delle passioni, politicizzando la paura. In questo senso, il risultato, l'effetto più evidente della Grande paura fu la capacità del popolo delle campagne di individuare alla base dei propri timori un nemico preciso e con una chiara connotazione sociale e quindi auto organizzarsi. Superato il primo mo-

¹⁸ S. Mouysset, *Silence de mort et craintes extrêmes: la peur en son for privé à l'époque révolutionnaire*, «Annales historiques de la Révolution française», 373, 2013, pp. 11-34.

¹⁹ G. Lefebvre, *L'Ottantanove*, Torino, Einaudi, 1949; T. Tackett, *La Grande Peur et le complot aristocratique sous la Révolution française*, «Annales historiques de la Révolution française», 335, 2004, pp. 1-17

mento di pulsione irrazionale la paura divenne infatti un'occasione per spingere i contadini all'azione e creare un'elementare forma di solidarietà locale prima, nazionale poi; offrì loro una nuova coscienza politica e fornì la chiave per un riscatto comunitario facendoli accedere a quella cittadinanza da cui erano stati esclusi fino ad allora²⁰.

Messo di fronte alla forza delle cose, il potere taumaturgico del re vacillò, Luigi XVI non riusciva più ad intercettare le emozioni del popolo, a dar loro una risposta convincente e rassicurante. Lo scoppio della guerra nell'aprile 1792, l'invasione degli eserciti della prima Coalizione, la successiva dichiarazione di patria in pericolo costituirono ulteriori elementi di radicalizzazione delle tensioni, alimentando la volontà di trasformare la paura in «reazione punitiva»²¹. La sovranità popolare occupò il trono lasciato vuoto e rinominò le speranze, i desideri, le paure. Lo sgomento seguito alla deposizione del re nell'agosto 1792, e alla minaccia dell'invasione delle potenze europee coalizzate in soccorso della monarchia e dell'ordine di antico regime, divenne così la leva capace di generare l'entusiasmo grazie a cui i francesi iniziarono a partecipare più attivamente alla Rivoluzione; *volavano* alle frontiere (come enfaticamente ripeteva la propaganda giacobina) riuscendo a trasformare l'iniziale sconfitta nella grandiosa vittoria di Valmy (20 settembre 1792)²². La forza di compensazione in grado di contenere le paure non si esauriva più in pratiche di mortificazione che alimentavano profezie autoavverantesi²³, ma venne declinata nella violenza, esplose nel rito collettivo della festa rivoluzionaria con cui segnare la rottura egualitaria delle gerarchie sociali. La Rivoluzione divenne così effetto e catalizzatore di dinamiche di lungo periodo che alteravano *ab imo* comportamenti e mentalità della vita quotidiana²⁴.

È questa la forza della Rivoluzione che fa paura, come evidenziò bene Raynal. Il vecchio filosofo che con i suoi scritti aveva preparato il terreno per la Rivoluzione, ora si mostrava inorridito dal travisa-

²⁰ G. Lefebvre, *La grande paura del 1789*, Torino, Einaudi, 1953.

²¹ M. Vovelle, *La mentalità rivoluzionaria. Società e mentalità nella Rivoluzione francese*, Roma-Bari, Laterza, 1987.

²² J.-P. Bertaud, *Valmy la démocratie en armes*, Paris, Julliard, 1971.

²³ G. Lefebvre, *La mort du comte de Dampierre*, in «Revue historique», 1941, ora in Id., *Études sur la Révolution française*, Paris, PUF, 1954, pp. 288-97.

²⁴ M. Ozouf, *La festa rivoluzionaria 1789-1799*, Bologna, Patron, 1982; ma si veda anche R. Darnton, *Il grande massacro dei gatti e altri episodi della storia culturale francese*, Milano, Adelphi, 1988.

mento dei gloriosi principi che avevano condotto la filosofia a farsi diritto. Il governo era schiavo di una tirannia popolare, il sovrano umiliato, il potere pubblico affidato a una masnada ignorante²⁵.

La scomposizione emotiva, tuttavia, arrivò alla fine a condizionare lo stesso processo rivoluzionario perché andava a nutrire il già duro conflitto ideologico²⁶. La felicità promessa, l'attivismo militante agli occhi di chi viveva il processo rivoluzionario sembrava essersi trasformato in delusione per il «grande disordine». Il rivoluzionario convive con la paura²⁷. La tensione positiva della paura a difesa della Rivoluzione, la forza capace di attivare la rigenerazione sociale, si rivolgevano ora contro i suoi stessi artefici e si saldavano con una pratica politica votata all'annientamento di ogni sospetto: «Il francese non respirava che sangue. Somigliavano a certi cannibali ed erano dei veri antropofagi. Il vicino denunciava il vicino a sangue freddo. I legami di sangue erano dimenticati». Fu questo il giudizio di Ménétra, l'uomo qualunque che aveva trovato nell'89 la ragione sufficiente per spingerlo ad impegnarsi nel processo di rigenerazione, ed era uscito disorientato dall'involuzione repressiva del governo rivoluzionario. Più coerente la purezza del sacrificio dei tanti militanti, fra cui il figlio, impegnati nella difesa della Rivoluzione alle frontiere capace di sublimare il panico in eroismo²⁸.

È la logica che sta dietro il Terrore, ovvero la proceduralizzazione della paura. La repubblica etocratica di Robespierre non si sentiva minacciata solamente dalle forze apertamente contrarie alla Rivoluzione, contro le quali era legittimo scatenare la più severa repressione; ma per forza di cose doveva investire il fronte interno, in particolare il reticolo delle Società popolari in cui risiedeva l'antagonismo dei sanculotti, suoi principali alleati fino a quel momento²⁹. Un clima di incertezza avvolse la Francia coinvolgendo tutti, nessuno poteva sentirsi al sicuro. L'Europa che

²⁵ *Adresse de Guillaume-Thomas Raynal à l'Assemblée Nationale le 31 mai 1791*, Paris, Gattey, 1791. Sul punto E.J. Mannucci, *Finalmente il popolo pensa. Sylvain Maréchal nell'immagine della Rivoluzione francese*, Napoli, Guida, 2012, p. 224.

²⁶ J. Israel, *La Rivoluzione francese. Una storia intellettuale dai Diritti dell'uomo a Robespierre*, Torino, Einaudi, 2015, p. 169 sgg.

²⁷ H. Burstin, *Rivoluzionari. Antropologia politica della Rivoluzione francese*, Roma-Bari, Laterza, 2016.

²⁸ *Così parlò Ménétra. Diario di un vetraio del XVIII secolo*, a cura di D. Roche, Milano, Garzanti, 1992, p. 244.

²⁹ P. Serna, *Fratelli di Francia. Storia e storiografia di una rivoluzione divenuta repubblicana (1792-1804)*, Milano, Guerini e Associati, 2013.

prima aveva costituito un serbatoio di speranza perché nella sua rigenerazione era anche la ragione più profonda del trionfo della Rivoluzione, nella deriva securitaria finì con l'identificarsi in una sentina di infezione controrivoluzionaria. Era necessario dunque diffidare di tutti, agire sulla repressione. La Francia rivoluzionaria non poteva tollerare più l'indiscriminata libertà ma doveva vegliare sulle paure rinfocolandole continuamente con nuovi nemici. La necessità di far fronte ai pericoli esterni e a quelli interni richiedeva il massimo sforzo di coesione³⁰.

La condotta politica del governo rivoluzionario segnava il perimetro del patriottismo, la frontiera che divideva da tutti gli oppositori³¹. Ogni richiesta di autonomia e di riconoscimento della propria differenza era sospetta di intelligenza col nemico. Il Terrore richiedeva virtù, entrambe vivevano di paura: «guidare il popolo con la ragione ed i nemici del popolo con il terrore. Se la forza del governo popolare in tempo di pace è la virtù, la forza del governo in tempo di rivoluzione è ad un tempo la virtù e il terrore. La virtù, senza la quale il terrore è cosa funesta; il terrore senza il quale la virtù è impotente»³². A nulla valse l'invito ai francesi a non lasciarsi demoralizzare dai nemici, rivolto da Robespierre il giorno prima della sua deposizione e dell'inizio del Terrore *bianco*. Malgrado la disfatta personale, la fine della Rivoluzione, la vittoria sulla paura modellata sull'antico regime era netta. Lo dimostrava quella capacità di resistenza popolare che, di nuovo, di fronte alla svolta autoritaria direttoriale tornò a difendere il proprio diritto a vivere degnamente rifiutando l'arbitrio su cui era incardinato il regime dell'anno III, fino a preferire di gettarsi nella Senna piuttosto che sottostare di nuovo alla paura³³.

In Italia, all'arrivo dell'*Armée d'Italie* di Napoleone Bonaparte (1796) la situazione presentava un quadro diverso. Fin dal 1789 la paura di un

³⁰ A. Soboul, *Les sans-culottes parisiens en l'an II: mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire 2 juin 1793 - 9 thermidor 1794*, Paris, Clavreuil, 1958.

³¹ A. Guerra, *Départementaliser l'Europe. Le frontiere naturali e la costruzione del nemico*, in *Europa concentrica. Soggetti, città, istituzioni fra processi federativi e integrazione politica dal XVIII al XXI secolo*, a cura di A. Guerra e A. Marchili, Roma, Sapienza Università Editrice, 2016, pp. 75-88.

³² M. Robespierre, *Sui principi di morale politica*, 5 febbraio 1794, in Id., *La Rivoluzione giacobina*, a cura di U. Cerroni, Roma, Editori Riuniti, 1967, pp. 145-57. B. Bacsko, *Les peurs de la Terreur*, in *La peur ai XVIII^e siècle discours, représentations, pratiques*, par J. Bertchold et M. Porret, Genève, Droz, 1994, pp. 69-86.

³³ R. Cobb, *La mort est dans Paris: enquête sur le suicide, le meurtre et autres morts subites a Paris, au lendemain de la Terreur Octobre 1795-Septembre 1801*, Paris, Chemin Vert, 1978.

contagio rivoluzionario aveva destato le preoccupazioni degli apparati polizieschi e sollecitato i governi ad una stretta repressiva di ogni sospetto. Persino nella Toscana di Pietro Leopoldo, il sovrano che aveva spinto più avanti il percorso delle riforme, l'arrivo delle notizie sulla Rivoluzione determinò una profonda cesura, fino a ristabilire nel Granducato la pena di morte «per tutti quelli i quali ardiranno di infiammare, di sollevare e mettersi alla testa del popolo per opporsi con pubblica violenza alle provvide disposizioni del governo o per commettere altri eccessi e disordini di questa natura». È questo il passo preliminare di un mutamento di rotta portato avanti con maggior solerzia da Ferdinando III, che nel 1795 reintrodusse il crimine di lesa maestà e la pena di morte per chiunque avesse attentato alla salvaguardia dello Stato e della religione³⁴. Anche nel resto d'Italia chi era accusato di attentare alla vita pubblica, vedeva risorgere l'aggravante del delitto contro la religione. Fra i tanti lo dimostra l'impianto accusatorio del tribunale laico napoletano contro Cesare Paribelli nel 1793: discorsi «sediziosi e democratici» contro il re, la religione e il popolo ed in favore della Francia³⁵.

La dinamica eversiva implicita nel messaggio rivoluzionario era riconosciuta pericolosa non più solo per la chiesa quanto per la comunità politica che lo Stato accentrava. Era forte il rischio che le idee della Rivoluzione potessero far presa sugli «scellerati» e sulle «persone mal disposte»; che l'inquietudine popolare potesse saldarsi con la pratica politica dei nuclei giacobini sparsi in clandestinità per la Penisola. I governi furono mossi dalla paura che le idee rivoluzionarie potessero influenzare le persone semplici che non avevano sufficiente «buon senso e criterio per discernere la malignità». I letterati, i filosofi, la gente colta e studiosa che fino a quel momento era stato il veicolo d'ordine, rischiava di diventare ora strumento di divisione, «veicolo per cui spargasi il veleno tra i popoli per se stessi inerti e tranquilli»³⁶. La Rivoluzione francese che aveva inaugurato la modernità, infatti, non viveva solo di paure che de-

³⁴ La legge è del 30 giugno 1790, quando Pietro Leopoldo aveva ormai cinto la corona imperiale. Ne fa cenno C. Mangio, *La Polizia toscana. Organizzazione e criteri d'intervento (1765-1808)*, Milano, Giuffrè, 1988, p. 110.

³⁵ P. Capuano, *Sulle inquisizioni di Stato del 1794-1795. Le lettere di Cesare Paribelli dal carcere di S. Elmo a Ettore Martinengo*, in «Archivio storico per le province napoletane», 121, 2003, pp. 433-62.

³⁶ Archivio di Stato di Firenze, *Presidenza del Buon Governo 1784-1808. Affari comuni 151*, 30 giugno 1794.

generavano in terrore, ma era essa stessa il soggetto agente in grado di generare paura. Il «cerchio infernale della paura» ruotava senza fine», come ha acutamente osservato Guglielmo Ferrero³⁷.

L'annientamento di un sapere alternativo alla conoscenza tradizionale era un tema ben presente nella pubblicistica controrivoluzionaria, preoccupata per l'intrinseco processo egualitario che l'educazione diffusa avrebbe comportato. L'istruzione e l'alfabetizzazione «fino al villano e al facchino di piazza»³⁸ erano immaginate come lo strumento portante di una politica eversiva che bisognava assolutamente contenere per non compromettere il piano politico autoritario predisposto dalla Chiesa e dallo Stato. Dapprima cautamente, poi con sempre maggior rigore, in corrispondenza della rottura degli equilibri tradizionali provocata dall'entrata in scena delle masse popolari, l'elaborazione di una nuova economia dei meccanismi di potere era ora pronta per essere sperimentata. Un potere che esigeva un controllo e una sorveglianza permanenti da parte delle istituzioni pubbliche ed ecclesiastiche per le quali ogni criminale assumeva ora le fattezze del rivoluzionario; vale a dire colui che rompendo la concordia sociale mirava ad imporre il proprio interesse di parte sulla norma. Da questo momento sul *rivoluzionario* vengono canalizzate le paure di tutta la società³⁹.

Il nucleo paradigmatico che teneva insieme i diversi soggetti coinvolti nella repressione era almeno inizialmente il potenziale loro grado di sedizione. Era tale non solo colui che materialmente perpetrava l'atto di disubbidienza alle norme: a caratterizzarne i contorni legali era sufficiente la semplice intenzione, o la fuoriuscita dall'ordine simbolico tradizionale⁴⁰. Mutuandolo dai 'tribunali delle coscienze', le strutture inquisitorie dello Stato spronavano perciò allo «zelo di tener sempre vigili e pronte le pratiche e le esplorazioni per conoscere l'indole ed il carattere di ogni individuo». Per scongiurare la diffusione delle «moderne massime di libertà e uguaglianza» ci si affidava a «rigorosi processi» contro

³⁷ G. Ferrero, *Le due Rivoluzioni*, Milano, Sugarco, 1986, pp. 33-4.

³⁸ G. Marchetti, *Che importa ai preti ovvero, l'interesse della religione cristiana nei grandi avvenimenti politici di questi tempi. Riflessioni morali di un amico di tutti dirette a un amico solo*, Cristianopoli, 1796, p. 13.

³⁹ Ne offre un modello storiografico E. Hobsbawm, *I rivoluzionari*, Torino, Einaudi, 1975.

⁴⁰ A. Guerra, *Il vile satellite del trono: Lorenzo Ignazio Thjulen: un gesuita svedese per la controrivoluzione*, Milano, Franco Angeli, 2004.

tutti i sospetti «per rilevare la condotta, i discorsi e le occulte tendenze tanto de' sudditi che degl'esteri»⁴¹.

In questa tensione all'uniformità disciplinata dei corpi e delle coscienze si iniziò a colpire come sediziosa la differenza, la diversità come eccedenza dalla norma e dalla morale, secondo un modello che la cultura controriformista aveva ampiamente sperimentato. L'ordine del discorso fissato dal processo rivoluzionario andava rovesciato⁴². Non sorprende che la risposta alle paure popolari di fronte all'avanzata delle truppe francesi, tratteggiate come mostruose dalla pubblicistica controrivoluzionaria, fosse ancora una volta il miracolo, la rassicurazione deresponsabilizzante dell'evento soprannaturale⁴³. Un'ondata miracolistica punteggiò la marcia dell'esercito di Bonaparte lungo la penisola: Madonne che aprivano gli occhi, prodigi e segni dell'ira divina chiamavano le coscienze alla mobilitazione nel nome dei valori tradizionali; il vessillo della Santa fede assurgeva a scudo contro ogni morbo democratico. Di fronte al terrore senza volto dei rivoluzionari si recuperava la terribile paura di Dio, un governo incardinato sui pilastri del trono e dell'altare era l'antidoto al caos di un governo repubblicano. Un ritorno al medioevo che funzionava come monito contro ogni vertigine del progresso, supponendo la società incapace di sostenere uno sviluppo incontrastato e disordinato e si appuntava su tutti quei soggetti sociali che rivendicavano una nuova consapevolezza politica e un progetto alternativo di società⁴⁴. Era in fondo questa la sfida che veniva lanciata dalla Rivoluzione al secolo che si apriva e la ragione più profonda della paura che incuteva.

⁴¹ Archivio di Stato di Venezia, *Inquisitori di Stato, Comunicate dagli I.s. al Consiglio dei X e al Senato*, b. 195. Le missiva è del 18 luglio 1793.

⁴² L. Guerci, *Uno spettacolo non mai più veduto nel mondo. La Rivoluzione francese come unicità e rovesciamento negli scrittori controrivoluzionari italiani (1789-1799)*, Torino, Utet, 2008.

⁴³ M. Cattaneo, *Gli occhi di Maria sulla rivoluzione. «Miracoli» a Roma e nello Stato della Chiesa (1796-1797)*, Roma, Istituto nazionale di studi romani, 1995; più in generale *Folle controrivoluzionarie. Le insorgenze popolari nell'Italia giacobina e napoleonica*, Roma, Carocci, 1999.

⁴⁴ L. Chevalier, *Classi lavoratrici e classi pericolose. Parigi nella rivoluzione industriale*, Roma-Bari, Laterza, 1976.

La retorica della paura non è una dinamica nuova, le cui conseguenti pratiche di stigmatizzazione ed emarginazione – seppur declinate in contesti sociali e politici differenti – registrano spesso un andamento che si ripete. Crisi economiche, processi di globalizzazione, cambiamenti climatici, terrorismo, sviluppo tecnologico, sono solo alcuni degli aspetti della contemporaneità a cui si lega l'ampio serbatoio di paure da cui prendono vita e forma le «campagne di panico morale» in cui ansie individuali e collettive vengono scaricate sull'immagine di "altri". Quell'orizzonte che una volta era carico di fiducia nel progresso, sembra essere sempre più un traguardo verso l'insicurezza e la precarietà della condizione umana.

Non stupisce lo slittamento evidente nel registro della comunicazione politica che piuttosto che narrare sogni e speranze, propone incubi e paure. I gestori della vita pubblica trovano così nelle paure e nell'angoscia sociale il collante attraverso cui ristabilire la propria autorità e legittimità al potere, con la promessa di salvezza da pericoli imminenti a cui danno volto e senso nominandoli. Il lessico della paura ha assunto così un'importanza sempre crescente, vero e proprio ago della bilancia di contese politiche, non solo elettorali.

Fabiana Ambrosi è dottoranda in Storia dell'Europa presso Sapienza Università di Roma. Si occupa dei rapporti tra medicina e religione tra XVI e XVII secolo e dei legami con la pratica esorcistica.

Carolina Antonucci è dottoranda in Studi Politici presso Sapienza Università di Roma. Si occupa di teorie politiche e giusfilosofiche in tema di sistema penale e carcere.

Ida Xoxa, dottoranda in Studi Politici presso l'Università Sapienza di Roma, incentra le sue ricerche sulla Francia in Rivoluzione, in particolare sulla costruzione del consenso al nuovo regime bonapartista.

ISBN 978-88-9377-092-7



9 788893 770927

