

HIRAM



Rivista del Grande Oriente d'Italia n. 1/2014

EDITORIALE

<i>Pinocchio, un viaggio per ritrovare l'Uomo. La bellezza della responsabilità</i>	Gustavo Raffi	3
<i>A proposito di greco μύστης (mýstēs)</i>	Antonio Panaino	8
<i>Sul rapporto fra il "Mentale" e il "Male" e sull'attualità dell'Antropoanalisi</i>	Gianni Tibaldi	14
<i>Seder sel pesach e agàpe massonica: (Re)invenzione o trasferimento di rituale? Con particolare riguardo al rituale italiano</i>	Davide Astori	19
<i>Alcune riflessioni sul Grande Architetto dell'Universo</i>	Massimo Andretta e Ivan Nanni	33
<i>Temperanza, forza e castità (sull'interpretazione di una figura simbolica medioevale a Maniace)</i>	Claudio Saporetti	41
<i>Tra due Orienti. Parabola massonica nell'esistenza di Moreau de Saint-Mery</i>	Stefano Mazzacurati	59
<i>Massa Marittima e la sua attività massonica fra XIX e XX secolo: alle origini di una "Massoneria popolare"</i>	Gianpiero Caglianone	67
<i>La Massoneria in Cechia tra passato e presente</i>	Mauro Ruggiero	97
<i>La nuova cittadinanza responsabile</i>	Pietro F. Bayeli	103
• SEGNALAZIONI EDITORIALI		108



HIRAM 1/2014

Direttore: Gustavo Raffi

Direttore Scientifico: Antonio Panaino

Condirettori: Antonio Panaino, Vinicio Serino

Vicedirettore: Francesco Licchiello

Direttore Responsabile: Giovanni Lani

Comitato Direttivo: Gustavo Raffi, Antonio Panaino, Morris Ghezzi, Giuseppe Schiavone, Vinicio Serino, Claudio Bonvecchio, Gianfranco De Santis

Comitato Scientifico

Presidente: Enzo Volli (Univ. Trieste)

Giuseppe Abramo (Saggista); Francesco Angioni (Saggista); Corrado Balacco Gabrieli (Univ. Roma "La Sapienza"); Pietro Battaglini (Univ. Napoli); Pietro F. Bayeli (Univ. Siena); Eugenio Boccardo (Univ. Pop. Torino); † Eugenio Bonvicini (Saggista); Giovanni Carli Ballola (Univ. Lecce); Pierluigi Cascioli (Giornalista); Orazio Catarsini (Univ. Messina); Paolo Chiozzi (Univ. Firenze); † Augusto Comba (Saggista); † Franco Cuomo (Giornalista); Massimo Curini (Univ. Perugia); Marco Cuzzi (Univ. Statale Milano); Eugenio D'Amico (LUISS Roma); Domenico Devoti (Univ. Torino); Ernesto D'Ippolito (Giurista); Santi Fedele (Univ. Messina); Bernardino Fioravanti (Bibliotecario G.O.I.); Paolo Gastaldi (Univ. Pavia); Santo Giammanco (Univ. Palermo); † Vittorio Gnocchini (Archivio G.O.I.); Giovanni Greco (Univ. Bologna); Giovanni Guanti (Conservatorio Musicale Alessandria); Felice Israel (Univ. Genova); Panaiotis Kantzas (Psicoanalista); Giuseppe Lombardo (Univ. Messina); † Paolo Lucarelli (Saggista); Pietro Mander (Univ. Napoli "L'Orientale"); Alessandro Meluzzi (Univ. Siena); Claudio Modiano (Univ. Firenze); Giovanni Morandi (Giornalista); Massimo Morigi (Univ. Bologna); Gianfranco Morrone (Univ. Bologna); Moreno Neri (Saggista); Marco Novarino (Univ. Torino); Mario Olivieri (Univ. per Stranieri Perugia); Massimo Papi (Univ. Firenze); Carlo Paredi (Saggista); † Bent Parodi (Giornalista); Claudio Pietroletti (Medico dello Sport); Italo Piva (Univ. Siena); Gianni Puglisi (IULM); Mauro Reginato (Univ. Torino); Giancarlo Rinaldi (Univ. Napoli "L'Orientale"); Carmelo Romeo (Univ. Messina); Claudio Saporetto (Centro Studi Diyala); Alfredo Scanzani (Giornalista); Angelo Scavone (Univ. Bologna); Michele Schiavone (Univ. Genova); Dario Seglie (Politecnico Torino); Giancarlo Seri (Saggista); Nicola Sgrò (Musicologo); Giuseppe Spinetti (Psichiatra); Ferdinando Testa (Psicanalista); Gianni Tibaldi (Univ. Padova f.r.); Vittorio Vanni (Saggista)

Collaboratori esterni

Luisella Battaglia (Univ. Genova); Dino Cofrancesco (Univ. Genova); Giuseppe Cognetti (Univ. Siena); Domenico A. Conci (Univ. Siena); Fulvio Conti (Univ. Firenze); Carlo Cresti (Univ. Firenze); Michele C. Del Re (Univ. Camerino); Rosario Esposito (Saggista); Giorgio Galli (Univ. Milano); Umberto Gori (Univ. Firenze); Giorgio Israel (Giornalista); Ida L. Vigni (Saggista); Michele Marsonet (Univ. Genova); Aldo A. Mola (Univ. Milano); Sergio Moravia (Univ. Firenze); Paolo A. Rossi (Univ. Genova); Marina Maymone Siniscalchi (Univ. Roma "La Sapienza"); Enrica Tedeschi (Univ. Roma "La Sapienza")

Corrispondenti Esteri

John Hamil (Inghilterra); August C.T. Hart (Olanda); Claudio Ionescu (Romania); Marco Pasqualetti (Repubblica Ceca); Rudolph Pohl (Austria); Orazio Shaub (Svizzera); Wilem Van Der Heen (Olanda); Tamas's Vida (Ungheria); Friedrich von Botticher (Germania)

Comitato di Redazione: Guglielmo Adilardi, Cristiano Bartolena, Giovanni Cecconi, † Guido D'Andrea, Gonario Guaitini

Comitato dei Garanti: Bernardino Fioravanti (Bibliotecario GOI), † Antonio Calderisi (Avvocato), Giuseppe Capruzzi, Angelo Scrimieri, † Pier Luigi Tenti

Art Director e Impaginazione: Sara Circassia

Stampa: Gruppo Editoriale Bonanno (Catania)

Direzione, Direzione Editoriale e Redazione: HIRAM, Grande Oriente d'Italia, via San Pancrazio 8, 00152 Roma

Registrazione Tribunale di Roma n. 283 del 27/6/1994

Editore: Soc. Erasmo s.r.l. Presidente Mauro Lastraioli, Consiglieri Marco Rossi e Alessandro Antonelli, via San Pancrazio 8, 00152 Roma.

C.P. 5096, 00153 Roma Ostiense

P.I. 01022371007, C.C.I.A.A. 264667/17.09.62

Servizio Abbonamenti: Spedizione in Abbonamento Postale 50%, Tasse riscosse

ABBONAMENTI

ANNUALE ITALIA: 4 numeri € 20,64; un fascicolo € 5,16; numero arretrato € 10,32

ANNUALE ESTERO: 4 numeri € 41,30; numero arretrato € 13,00

La sottoscrizione in un'unica soluzione di più di 500 abbonamenti Italia è di € 5,94 per ciascun abbonamento annuale

Per abbonarsi: Bollettino di versamento intestato a Soc. Erasmo s.r.l., C.P. 5096, 00153 Roma Ostiense; c/c postale n. 32121006

Spazi pubblicitari: costo di una pagina intera b/n: € 1.400,00; intera pagina a colori (n. 4 colori) € 2.800

HIRAM viene diffusa su Internet nel sito del G.O.I.:

www.grandeoriente.it | hiram@grandeoriente.it

EDITORIALE

Pinocchio, un viaggio per ritrovare l'Uomo. La bellezza della responsabilità

di **Gustavo Raffi**Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia
(Palazzo Giustiniani)

The text of the universally known novel by Collodi, Pinocchio, becomes the occasion for a magistral lecture on the esoteric progression and the Masonic initiation.

C'era una volta un pezzo di legno. Non era un legno di lusso ma un semplice pezzo da catasta, di quelli che d'inverno si mettono nei caminetti per accendere il fuoco.

Inizia così una storia senza tempo, archetipale perché fondante di un percorso di liberazione. Il racconto di una iniziazione¹ parte da un legno che parla, prende carne e scopre il mondo, lasciandosi alle spalle il fanciullo bighellone,

1 “Pinocchio è la storia di una iniziazione. Come *le Metamorfosi* di Apuleio. Ha presente le pagine finali? Il latino del grande retore diventa una lingua infantile quando narra l'epifania di Iside, la madre universale, colei che compare nei sogni se si sogna rettamente ... Che poi in Collodi è la fata dai capelli turchini”, ovvero “la prefigurazione della capra sullo scoglio nel mare in tempesta, che compare nel libro molto più tardi, e che pure ha il pelo azzurri”. (Cfr. Silvia Ronchey, *Il burattino framassone. Zolla: storia di un'iniziazione ispirata a Apuleio*. Intervista a Elémire Zolla, *La Stampa*, 27 febbraio 2002. Dirà lo stesso Zolla: “La nostra migliore letteratura, quella laica, è sotterranea e se-



esoterico già nel nome,² per diventare un uomo. In latino *pinocolus* significa pezzetto di pino, e per un pagano è l'albero sempreverde che sfida la morte invernale e il tramonto del cuore. Pinocchio è da sempre una cifra simbolica di continui passaggi, di maturazioni sofferte e prove da superare. Una letteratura iniziatica, questa, che a ogni pagina racchiude una carica di simboli e allegorie. Tanto che al suo interno sembra scorrere una *struttura rituale*, evocativa di altri percorsi, tanto che "ogni mattone interiore del libro e della pagine include numerose pagine e libri infiniti".³

Come scriveva Cesare Pavese, "la ricchezza di una favola sta nella capacità ch'essa possiede di simboleggiare il maggiore numero di esperienze". La storia di Pinocchio, nel suo farsi Uomo, è paradigma di una trasformazione. Il filo che cuce il libro di Carlo Collodi, *alias* Carlo Lorenzini (1826-1890), è una bellezza che va divulgata. Non ci sono prove dell'appartenenza di Collodi alla Libera Muratoria, ma è anche vero che non basta una tessera a fare un iniziato. Ci sono tanti iscritti alla Massoneria che non saranno mai massoni e tanti

uomini liberi che invece sono massoni nell'animo, perché con la loro laicità e pensiero profondo, hanno fatto strada al dialogo. Più che tirato per la giacca delle appartenenze, di Collodi va perciò raccolta la pagina che sa insegnare umanità e vita. Cogliere l'avventura di una ricerca che sa farsi parola in ogni età e sotto qualsiasi cielo.

Il senso della storia di Pinocchio si scopre solo nelle pagine finali, contro ogni zeppa moralistica, ed è il passaggio dalla fanciullezza all'età delle responsabilità. È la libertà che si incanala per costruire altre storie, oltre il legno storto di ogni esperienza. Il "miracolo" è laico più che magico: da un ciocco buono solo per il fuoco, esce un Uomo. Geppetto, ovvero la vita, è il mezzo per liberarlo dalla materia. Appena terminato il burattino, "Geppetto sentì arrivarsi un calcio sulla punta del naso": è il racconto del neofita che prende su di sé gli errori e vuole dialogare con l'illuminazione. Lo studio della sapienza è presentato sotto l'aspetto di un abbecedario. Per acquistarlo, Geppetto "dové vendere l'unica casacca che aveva addosso: una casacca

greta, perché a differenza degli inglesi e dei tedeschi, ha dovuto sottrarsi alla censura dell'ala meno illuminata ed elitaria della cultura cattolica".

2 "Da dove ha origine il nome Pinocchio? Lo strano patronimico non è altro che una corruzione dialettale di pinolo, un seme dolce, appetibile, nutriente, dal quale ha origine un grande albero. La polpa del legno è racchiusa in uno scrigno duro, legnoso, difficile da aprire e a loro volta i pinoli fanno parte di un solo frutto; ricordano di conseguenza i cicchi della melagrana, simbolo di primaria importanza negli antichi misteri, nell'ebraismo, nel cristianesimo, nella massoneria" (L. Pruneti, *Il sentiero del bosco incantato. Appunti sull'esoterico nella letteratura*, La Gaia Scienza editrice, Bari 2009, p. 254).

3 Cfr. G. Manganeli, *Pinocchio, un libro parallelo*, Milano, 2002, p. 19.



Pinocchio, un viaggio per ritrovare l'Uomo. La bellezza della responsabilità, G. Raffi

che, fra toppe e rammendi, era tutta una piaga”.

Mazziniano convinto, l'autore di Pinocchio scriveva per l'affermazione di una pedagogia laica, capace di “dirozzare le menti delle classi meno agiate, sottraendole all'ignoranza e alla speculatrice superstizione, nell'intendimento di togliere i fanciulli alle ugne dei preti”.⁴ Non è neanche un caso che *Le avventure di Pinocchio. Storia di un burattino*, di Collodi furono pubblicate a puntate sul *Giornale dei bambini* diretto dal massone Ferdinando Martini, ministro della Pubblica Istruzione durante il primo ministero Giolitti e amico di Giosuè Carducci. Ma oltre la storia del buffo burattino dal naso lungo, del fanciullo disacratore⁵, c'è un'ermeneutica che rimanda ad altro. Insidiato dall'inganno del gatto e dalla malizia della volpe, il bambino di legno è cifra del desiderio di trovare un ordine, alla fine di un lungo e difficile viaggio.

Un percorso di scoperta della verità, che si può fare solo lungo la strada. Un'esperienza di umanità ai bivi delle scelte, fatte di incontri e di segreti. Di parole da decodificare e interiorizzare. Il burattino è la materia grezza ma piena di vita che viene

plasmata da un demiurgo-architetto, mentre la Fata appare quale Iside-Grande Madre, signora delle trasformazioni e degli animali. “Oh, fatina fatina, sapessi che mi è successo...”. Anche la metamorfosi in ciuchino è segno dell'istintualità brutta, da cui ci si libera solo con la consapevolezza di voler essere diversi e migliori. Tanto è vero che, tornato burattino e poi uomo, Pinocchio “andò a guardarsi allo specchio e gli parve di essere un altro”.⁶

Non solo. In questa fiaba alchemica, il burattino affronta la morte 7 volte (numero esoterico per eccellenza, segno del Maestro) e in ogni *prova iniziatica* ci sono i quattro elementi: Mangiafuoco lo vuole bruciare, il pescatore verde sta per friggerlo, è gettato in mare come asino, inghiottito da un pescecane, salvato dall'annegamento da un tonno, il Gatto e la Volpe lo impiccano e i conigli becchini gli promettono una fine ancora peggiore.⁷ E quando il burattino viene incatenato come un cane (le trasformazioni simboliche avvengono anche in pesce e colombo), sospira nella notte: “Oh se potessi rinascere un'altra volta ..!”.

Nel ventre del pescecane, ovvero la caverna iniziatica dove brilla il lume della co-

4 La frase fu pubblicata nella *Rivista della Massoneria Italiana* del 1873.

5 Giovanni Spadolini lesse ad esempio dietro la storia la morale mazziniana dei doveri dell'uomo, mentre altri vi scoprirono un'allegoria massonica (Cfr. N. Coco-A. Zambiano, *Pinocchio e simboli della 'Grande Opera'*, Roma, 1984). Non caso Elémire Zolla scrive che “il Pinocchio di Collodi è un miracolo letterario dalla profondità esoterica quasi intollerabile”.

6 C. Collodi, *Le avventure di Pinocchio. Storia di un burattino*, Firenze 1883, pp.229.

7 Cfr. L. Pruneti, *Il sentiero del bosco incantato*, cit., p. 255.



• 6 •

EDITORIALE



noscenza, Pinocchio ritrova la radice vera e la parola perduta: Geppetto, cioè la *tradizione*. Senza dimenticare il valore e l'importanza della Fatina dai capelli turchini, che per alcuni è metafora del maestro iniziatore e per altri una sorta di genio funebre.⁸ E ancora un altro passaggio narrativo-iniziativo: nell'osteria del Gambero Rosso, Pinocchio è svegliato *a mezzanotte in punto da tre colpi* battuti alla porta. Un riferimento chiaro alla simbologia in grado di apprendista della Libera Muratoria senza tempo.⁹

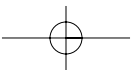
Alla ricerca del "papà" Geppetto, dopo tante peripezie, anche Pinocchio – capace di pentirsi e ricominciare ogni volta – finisce nella gola del pescecane. Ritrova il falegname vecchio e vinto. Lo abbraccia e racconta all'uomo ciò che gli è accaduto, confidando come sempre nel perdono di quel vecchietto con gli occhiali che ha fatto mille sacrifici per dargli una conoscenza e una storia. Ma Geppetto non è più come una volta. Ha potuto campare due anni nella pancia del pescecane per le provviste di cui era carico il battello che il bestione del mare aveva inghiottito in un solo boc-

cone. Ora però è agli sgoccioli: la candela accesa è l'ultima, dopo "rimarremo tutti e due al buio", dice il testo. È il momento delle scelte vere. Ed è a questo punto, come nota Luigi Volpicelli,¹⁰ che comincia un'altra storia, assai diversa, "e Pinocchio assume lui stesso l'iniziativa. Geppetto è vecchio e stanco, ormai ha ceduto. Pinocchio, no. È giovane, deciso a vincere e a sopravvivere". Dice deciso che "non c'è tempo da perdere" e porterà il suo vecchio sulle spalle, fino alla spiaggia. "Venite dietro di me, e non abbiate paura", ripete il bambino a Geppetto. Ha preso ormai il suo posto tra le colonne della vita, può dare energie per costruire un Tempio fatto di impegno e coscienza. Appena il vecchio si mette sulle spalle del figliolo, Pinocchio – ormai maturo e sicuro del suo posto nel mondo dopo aver trovato la *sua luce* – si getta in acqua e comincia a nuotare. La spiaggia è lontana e Geppetto diventa sempre più inquieto ma Pinocchio sdrammatizza e fa finta di essere di buon umore. Sopraggiunge l'aiuto del tonno, e finisce che i due si salvano nella capanna del "mio caro Grillino". Da quel giorno in poi, "con-

8 Cfr. C. Gatto Trocchi, *Il Risorgimento esoterico*, Milano 1996, p. 50. Nel *paese delle api industriali*, la Fatina per festeggiare Pinocchio fa preparare ad esempio duecento tazze di caffè e latte e quattrocento panini imburrati di sopra e di sotto, possibile segno del bianco e del nero, del quadrilungo massonico.

9 Non è casuale forse neanche l'accoglienza che Pinocchio riceve al teatro dei burattini. Le marionette appena lo vedono, esclamano: "È il *nostro fratello* Pinocchio". E Arlecchino grida: "Vieni a gettarti tra le braccia dei tuoi fratelli di legno".

10 L. Volpicelli, introduzione a Carlo Collodi, *Le avventure di Pinocchio*, illustrato con 309 xilografie di Sigfrido Bartolini, Mauro Pagliai editore, Firenze 2007, p. 14.





Pinocchio, un viaggio per ritrovare l'Uomo. La bellezza della responsabilità, G. Raffi

tinuò più di cinque mesi a levarsi ogni mattina, prima dell'alba, per andare a girare il bindolo", ovvero l'ordigno di legno che serve a tirare su acqua dalla cisterna per annaffiare gli ortaggi. Era dell'ortolano Giangio, che infatti gli insegna a usarlo. Prima di lui, al bindolo aveva lavorato il vecchio ciuchino Lucignolo, l'amico che muore di stanchezza sulla paglia quando Pinocchio va a visitarlo nella stalla, riconoscendolo. È così che l'ex burattino di legno, con il lavoro delle sue mani, porta a casa il bicchiere di latte per il babbo. Impara a fabbricare anche i canestri e i panieri di giunco, e con i soldini che ne ricava, provvede "con moltissimo giudizio" a tutte le spese giornaliera.

Ma Pinocchio fa anche di più: quando incontra la lumaca, le consegna i quaranta soldi con i quali voleva comprarsi il vestito nuovo, perché li porti alla Fatina, che è malata in ospedale. Chi ha incontrato il perdono e ha visto la possibilità di una nuova vita, non maledice il passato ma fa strada alla speranza. Dice il testo:

Quella sera Pinocchio, invece di vegliare fino alle dieci, vegliò fino alla mezzanotte sonata: e invece di far otto canestri di giunco, ne fece sedici.

È il miglior premio, di maturità umana, anche per Geppetto e per chi, prima dell'intagliatore-demiurgo, aveva scoperto le potenzialità di quel legno: "Ecco come andò che Maestro Ciliegia, falegname, trovò un pezzo di legno che piangeva e rideva come un bambino [...]".

Pinocchio si è alzato dal suo vecchio

modo di guardare il mondo. "Addio mascherine", risponde il burattino quando, alla fine del racconto, incontra ancora il Gatto e la Volpe. "Mi avete ingannato una volta, e ora non mi ripigliate più".

La lezione esoterica di questa fiaba che invita all'impegno attivo, è tratta da Geppetto, nelle parole finali del libro. A Pinocchio che gli chiede:

Levatemi una curiosità, babbino: ma come si spiega tutto questo cambiamento improvviso?

In casa, il vecchio intagliatore che nel frattempo ha ripreso i suoi attrezzi disegnando una bella cornice (perché il compito del Maestro è sempre costruire), replica:

È merito tuo. Perché quando i ragazzi da cattivi diventano buoni, hanno la virtù di far prendere un aspetto nuovo e sorridente anche all'interno delle loro famiglie.

La *parola perduta* ora corre sulle gambe di un figlio del proprio tempo, pronta a essere consegnata a ogni passaggio di vita ad altri che saranno disposti a mettersi in gioco e correre lo stesso viaggio senza guardarsi indietro. Il paese dei balocchi è nulla a confronto della piccola luce di casa che illumina le notti di Geppetto e Pinocchio. Il vecchio burattino di legno è ormai da una parte, appoggiato a una seggiola. È il passato:

Ora sono contento di essere diventato un ragazzino perbene.



A proposito di greco μύστης (mýstēs)

di Antonio Panaino
Università di Bologna

The Greek word μύστης (mýstēs) “initiated” (in the Eleusinian mysteries dedicated to the goddess Demetra), is etymologically connected to the verb μύω (mýō) “to close, be shut” (in particular of the eyes); this patent observation offers a good opportunity to reflect on the meaning of the initiation’s ceremonies and on the relation between light and darkness or between “to see” and “to shut the eyes, abate” as well. In this framework, the present very short note aims to focus on few central aspects of the ancient ritual esoteric traditions, which result still now fundamental for a correct comprehension of the initiatory dimension and that can be “inspiring” for further investigations.

Coloro che si sono interessati al tema dell’iniziazione hanno finito con l’imbattersi in termini come “mistica”, “misticismo”, “mistero/i” ed i loro derivati,¹ ma non tutti hanno altresì potuto rilevare come tale sfera semantica sia sostanzialmente legata al verbo greco μύω (mýō),² che, con valore transitivo, si-

gnifica “chiudere” (perlopiù usato in riferimento agli “occhi”), ma che ricorre anche e soprattutto con un uso intransitivo (“chiudersi, star chiuso”; sempre usato, per quanto non esclusivamente, per gli occhi).

L’azione di “chiudere gli occhi” rimanda, infatti, a una fase del cerimoniale iniziatico³ dei Misteri Eleusini consacrati a

1 Devoto 1968: 270.

2 Cfr. Liddell – Scott 1885: 988; 1975: 849. Per comodità trascrivo il segno della *upsilón* greca (υ), con un -y-, al posto del più corretto -ü-, al fine di non appesantire il grafema anche con l’aggiunta di un ulteriore segno di accento (-ü-), nei casi ove esso sarebbe previsto. Allo stesso modo, non si distingue la lunghezza della *eta*, quando essa deve risultare accentata.

3 L’altro verbo strettamente connesso all’iniziazione è il gr. τελεῖν (*teleîn*) “portare a compimento”, presente τελέω (*teléō*) “compio, inizio” (ma anche “essere iniziato” al medio-passivo;



Demetra,⁴ nell'ambito del quale, il μύστης (mýstēs),⁵ per l'appunto colui che compiva il gesto di μύειν (mýein), ovvero di *chiudere gli*

occhi,⁶ serrava le palpebre prima di vivere la sua iniziazione e di accedere così alla visione suprema. Il termine μύστης (mýstēs)

vedi pure τελε(ι)όω [tele(i)óō] “rendo perfetto, inizio”), da cui anche τελετή [teletē] “iniziazione (ai misteri)”; per ragioni di spazio non discuterò in questa sede di tale famiglia lessicale e delle sue ulteriori implicazioni. Vedi Des Places 1964 = 1981.

4 Per una prima introduzione al culto di Demetra ed ai Misteri Eleusini si troveranno utili presentazioni nei lavori di Burkert 1987a; 1987b; 1989; 1991; 2003; Janda 1999; Jeanmarie 1939; Kerényi 1962; 1991; 2000; Lincoln 1981; 1983; Mylonas 1969; Pettazzoni 1924; Scarpi 2002.

5 Aperto resta il problema dell'origine del sigma in mý-s-tēs, che si spiegherebbe con maggiore semplicità qualora si ponesse come radice verbale *meus- e di conseguenza si ricostruisse un tema di presente come *mys-je/o- (soluzione preferita, per esempio, da Frisk 1954-72, II: 279-281; vedi anche Pokorny 1959-69: 752, sotto *mus-); una radice *meus- “sich schliessen” è stata però postulata anche da M. Kümmel (apud Rix 2001: 444), sebbene egli non escluda completamente la possibilità di una radice senza -s- finale; inoltre, Kümmel segnala la possibilità che la -s- in mý-s-tēs non sia etimologica e che all'origine del verbo vi sia una derivazione onomatopoeica; d'altro canto, lo stesso Chantraine (1999: 728) preferiva postulare una radice *meuH- ed un tema di presente *my-je/o-, per cui i mý-s-tēs risulterebbe essere una formazione relativamente recenziore. Molto difficile e controversa è stata, inoltre, la ricostruzione di una forma comune indeuropea per scarsità di confronti veramente convincenti. Oettinger (1979: 161-163) ha proposto una connessione con il verbo ittita *munnæ*-^{zi} “nascondere, celare”, ripresa da Bernabé e Rodríguez Somolinos (1993: 121-129), che suggeriscono un ulteriore confronto con ἀμύνω (amýnō) “allontanare, stornare”, ma Beekes (2010, II: 988) ha rigettato tale soluzione, poiché ἀμύνω (amýnō) presupporrebbe una radice H₂meu-, incompatibile con μύω (mýō); allo stesso modo sempre Beekes (*ibidem*) non appare soddisfatto dal confronto proposto da Janda (1998: 17-18) con il Palaico *muš-* “saziarsi”, che verrebbe ricondotto ad una radice indo-europea *meus “chiudersi”. Ciò nonostante, la riflessione di Janda appare molto interessante, visto che egli riprende un non implausibile confronto con il vedico *muṣ-* “rubare”, *muṣti-* “ladro”, già avanzato da Prellwitz (1905: 303). Secondo Janda (1999: 14-24), la radice *meus- spiegherebbe tanto gli esiti greci della famiglia di μύω, quanto quelli vedici del verbo *miṣáti* (per dissimilazione da un indo-iranico **muṣáti*- soprattutto nella forma composta *ni-miṣáti* “chiude gli occhi” [**ni-muṣ-* > *ni-miṣ-*], il cui significato di base sarebbe stato quello di “aprire gli occhi” (vedi Mayrhofer 1995: 379-380) o, forse, meglio ancora “sbattere (le ciglia)”. A tale radice si potrebbe perciò affiancare anche la famiglia lessicale del ved. *muṣṭi-* “pugno (chiuso = mano chiusa)”, avestico *muṣti-* “idem”, che si ascriverebbe, a sua volta, alla stessa radice *meus- “chiudere(-rsi)”, con un campo semantico comprendente, quindi, anche l'idea di “afferrare, rubare, saziarsi” (dove, peraltro, il nome del “topo” come **mūs-* “ladra” (in varie lingue indeuropee; cfr. Güntert 1913). Si ricorderà che, invece, Furnée (1972: 378) avrebbe piuttosto postulato una comparazione diretta tra ἀμύνω (amýnō) “allontanare, stornare, difendere” e μύω (mýō), suggerendo un'origine dal sostrato pre-greco. Pokorny (*ibidem*) proponeva una ulteriore serie di confronti germanici a partire dal verbo norvegese (antico e moderno) *mýsa* “stringere gli occhi”, etc. Chantraine



diviene, pertanto, nel lessico greco un lemma tecnico, adottato per designare espressamente colui che è stato iniziato ai μυστήρια (sing. μυστήριον [*mystéria*, singolare *mystérion*), cioè ai “misteri”,⁷ intesi etimologicamente come quelle sacre circostanze durante le quali si deve stare con gli occhi chiusi e che, per tale ragione, sono (almeno in alcuni casi solo per una fase transitoria) invisibili ed inaccessibili. In breve, un μυστήριον (*mystérion*) non sarebbe stato altro che un “culto iniziatico” (e non a caso questo termine venne tradotto in latino già da Cicerone e Varrone con *initia*),⁸ ma la semantica della stessa voce poté presto arricchirsi in modo da significare anche un “segreto” (come accade talora già in Platone), e finalmente assumere la valenza, forse oggi più nota, di “mistero della fede”, sebbene ciò avvenne più tardi nella letteratura cristiana.⁹

Al μύστης (*mýstēs*), l’“iniziato” per ec-

cellenza, il quale ha dovuto affrontare il buio e l’ignoto senza poter “vedere” subito la realtà esoterica alla quale accedeva, si contrappone funzionalmente colui che è divenuto ben più di uno “spettatore”, ovvero l’ἐπόπτης (*epóptēs*), il quale grazie alla “visione” ottenuta proprio nella fase successiva a quella in cui si trovava nell’oscurità, ha finalmente raggiunto i gradi più alti dell’iniziazione. Si noti, infatti, che il termine ἐπόπτης (*epóptēs*) è, a sua volta, un derivato del verbo ὄψομαι (*ópsomai*) “vedere” (di norma impiegato suppletivamente come futuro di ὁράω [*horáō*]) e, quindi, risulta connesso direttamente alla radice *op-*, che serve a designare anche il nome dell’“occhio” in greco (ὄμμα, ὄμματος; *ómma*, gen. *ómματος*; per assimilazione regressiva da **op-ma*),¹⁰ e che ritroviamo chiaramente in svariati termini italiani come *ottica*, *ottico*, *optometria*, etc.¹¹

Lo “Stare ad occhi chiusi” e (poi) il “ve-

(1999: 728-729), per parte sua, aveva supposto un’origine di tipo onomatopeico, come se tale verbo indicasse all’inizio il “tenere la bocca chiusa”; in seguito, tale accezione sarebbe stata rideterminata con riferimento agli occhi ed alla vista, ma la questione resta comunque dibattuta. Vedi ancora Beekes (2010: 988) con ulteriore bibliografia. Si noti che il problema del rapporto vista/parola viene successivamente ripreso in questo testo in sede di conclusioni.

6 Vedi Liddell – Scott 1885: 982; 1975: 845.

7 Si noterà che, invece, l’italiano *mistero*, pur derivando in ultima istanza dal gr. *mystérion*, col quale peraltro condivide il genere neutro, continua come prestito diretto il latino *misterium*, anche se l’esito in *-ero* (da lat. *-eriu-*) della sillaba finale risulta di tipo centromeridionale e comunque non toscano, come notava Devoto 1968: 270.

8 Vedi Graf 2011: 4, 20, n. 6.

9 Chantraine 1999: 728.

10 Ma si altresì noti l’esistenza, nel dialetto eolico, anche della forma ὄππα (*ópπα*), con assimilazione progressiva (*-pm-* > *-pp-*).

11 Devoto 1968: 296.



dere” sono condizioni rituali ed atti pragmatici inevitabilmente posti in relazione diretta e reciproca; non è possibile accedere ad una “visione” straordinariamente profonda senza una fase preliminare di cecità, di oscurità, ma anche di abbandono nelle mani degli iniziatori, i quali provvederanno, nei tempi e nei modi dovuti a seconda dei diversi riti, al disvelamento finale. Chi è stato a occhi chiusi – il μύστης (mýstēs) – ha perciò tutto il diritto di essere reputato un “iniziato”, degno della *epopteia* (ἐποπτεία), in italiano più semplicemente *epoptia*, termine astratto derivato dal già citato titolo di ἐπόπτης (*epóptēs*), che rappresentava il più alto grado iniziatico dei Misteri Eleusini, corrispondente in sostanza alla visione suprema.¹²

Non stupirà, inoltre, il fatto che i Greci abbiano coniato sulla base del più antico μύω (*mýō*) un’ulteriore forma verbale, μυέω (*myéō*), per indicare sia l’atto di “essere iniziati” (al passivo), sia quello di “iniziare” qualcuno (all’attivo).¹³ Ugualmente degno di interesse è un altro derivato, in questo caso di tipo aggettivale, quale il greco μυστικός (*mystikós*), il cui significato è precisamente quello di “ciò che concerne il mýstēs, l’iniziato, ed i misteri”, che ritroviamo in contesto pertinente per le nostre considerazioni nel sintagma μυστικὸν

τέλος (*mystikòn télos*) “l’iniziazione del mýstēs” oppure “l’iniziazione ai misteri”. Ugualmente, il *nomen actionis* μύεσις (*mýesis*) significava “iniziazione”, mentre, al contrario, l’aggettivo verbale ἀμύετος (*amýetos*) designava il “non iniziato”.

Questa affascinante famiglia lessicale ci mette di fronte ad una serie di problemi di carattere cognitivo relativi all’antropologia del sacro e della dimensione esoterica. Il non vedere si presenta, di fatto, come una condizione essenziale per il successivo accesso alla luce e il buio si pone come premessa iniziatica alla conoscenza successiva. Ovviamente non si tratta di quella cecità propria della stoltezza, ma dell’assenza (provvisoria) di vista in colui che stringe le palpebre, perché non è ancora preparato alla visione, né risulta al momento pienamente degno di essa. In poche parole, si può dire che solo il rinunciare alla visione immediata prefigura la capacità effettiva ed efficace di cogliere la visione suprema, l’*epopteia*.

Le semplici osservazioni qui proposte devono ricordarci che la luce acceca e che l’accesso ai “misteri” implica una pericolosità legata intrinsecamente alla loro “invisibilità”, da intendersi non come sfuggente trasparenza o come negazione sistematica di sé all’umano, ma come forza

12 Vedi Des Places 1964: 13; 1981: 87, *passim*.

13 Si deve osservare che dallo stesso verbo derivano il participio perfetto medio μεμυημένος (*memyēménos*) “iniziato” (Des Places 196: 22-23 = 1981: 96-97), tradotto in latino come *initiatus* già verso la metà del II sec. a.C. Il sostantivo derivativo *initiatio* fu introdotto solo da Svetonio con riferimento ai Misteri Eleusini. Cfr. ancora Graf 2011: 4, 21.



abbagliante e stupefacente, che richiede un accesso graduato e graduale. Sebbene gli storici del mondo antico ci facciano presente che, almeno in alcuni cerimoniali iniziatici, come quelli eleusini, di “mistico”, almeno secondo il nostro moderno punto di vista (che di fatto è più vicino alla rielaborazione platonica che associa la “mistica” ad una sorta di contemplazione spirituale), c’era ben poco, nel senso che tutto veniva finalmente mostrato e spiegato dinanzi a migliaia di altri iniziati ed iniziandi,¹⁴ il mistero restava però ben sigillato per coloro che non avevano preso parte o che non erano stati ammessi a tali arcani.

Nel quadro di una suggestiva riflessione etimologica di cui ho solo sinteticamente accennato in nota, Chantraine suggeriva che il verbo $\mu\acute{\upsilon}\omega$ (*mýō*) potesse ascriversi ad una serie di forme onomatopeiche, pur precisando che, in tal caso, il suo significato di partenza avrebbe dovuto essere quello di “stringere (le labbra)” in una sorta di *mu-gulare*.¹⁵ Tale accostamento appare indubbiamente affascinante, perché suggerisce un quadro rituale in cui lo stringere le palpebre sarebbe divenuto esito o estensione (di natura quindi anche esperienziale) di uno stringere le labbra, di un tacere di fronte allo stupore prodotto dal

rito iniziatico. Tale considerazione suscita l’implicita deduzione che, se questa spiegazione fosse pienamente fondata, si trattasse di un uso derivato dall’obbligo di non rivelare ad alcuno il segreto rivelato, di custodire nel silenzio quanto occultamente trasmesso¹⁶ (e per tale ragione inviolabile), se non attraverso le forme rituali prescritte. In tale senso, “vista” e “parola” si incrociano, lasciando lo spazio all’ascolto ed alla trasmissione di un sapere nuovo. D’altra parte, però, anche l’ipotesi che tutto sommato la famiglia lessicale di $\mu\acute{\upsilon}\omega$ (*mýō*) possa essere fatta comunque risalire ad una radice che indicava lo “stringere” gli occhi come il pugno della mano, il “prendere (in un lampo)”, sino addirittura al “rubare”) non disturba affatto le nostre riflessioni; se mai ci invita, al di là degli aspetti più strettamente tecnici e filologici, a riflettere, anche in chiave multiculturale, sulla profondità straordinaria delle tradizioni “misteriche” antiche e sulla complessità della terminologia in esse tramandata. Ciò mostra come un prudente utilizzo della letteratura specialistica di natura linguistico-etimologica possa darci ulteriori strumenti di approfondimento, che esulano da una dimensione riduttivamente accademica e tecnicistica, per investire in modo

14 Vedi Burkert 1983: 248.

15 È opportuno notare che una serie onomatopeica con *mu-* iniziale si trova anche in italiano, ad esempio, in *mugugnare*, *muggire*, *mormorare* (< lat. *murmurare*) e non è ignota ad altre lingue indoeuropee; vedi Devoto 1968: 276-277.

16 Si veda in proposito De Places 1964 (ristampato in De Places 1981).



pregnante i contenuti fondativi dell'esoterismo moderno, tema che, nonostante il tanto parlarne a sproposito, richiede cognizione di causa. Perché se l'iniziato è "colui che tiene gli occhi chiusi" (ed anche la bocca, al di là del fatto che abbia ragione o meno lo Chantraine nella sua ardita interpretazione etimologica), egli al fin dell'avventura li deve aprire per guardare e comprendere il rito. Non si tratta perciò dell'elogio di Mister Magoo, benemerito protagonista di cartoni animati¹⁷ che oggi non vengono più trasmessi, il quale – come molti ricorderanno – vagava, affetto da tremenda miopia, per la sua città passando attraverso situazioni pericolosissime, per poi ritornare a casa, felice e contento, senza essersi mai reso conto di tutti i rischi ai quali era, quasi miracolosamente, scampato.

Si dovrà allora sottolineare, ma non è una cattiveria, che anche l'italiano "miope" deriva proprio dal greco μύοψ, gen.

μύωπος (mýops, mýōpos), un composto di μύω (mýō) "chiudo (gli occhi)" e -ωψ- (-ōps) "sguardo", da cui anche "miopia", già attestato nel greco antico μυωπία (myopiá). Ma nessuno ha mai pensato – neanche lontanamente – che l'essere "miope" potesse implicare una qualsivoglia qualità iniziatica, anche se sul piano etimologico la sfera semantica richiamata da tale composto risulta, paradossalmente, vicina a quella del nome del μύστης (mýstēs). Purtroppo (o per fortuna), non basta certo "stringere gli occhi" per divenire degli iniziati. Questa vicinanza, solo apparente, ci deve ricordare – con un certo senso della drammaticità misto al necessario umorismo – che incombe sempre un rischio molto serio sul nostro operare in ambito iniziatico-esoterico; infatti, il pericolo di scambiare l'albero (a camme) di un motore a scoppio¹⁸ per quello delle *sēfirōt* non è poi così inverosimile, anzi. *Intelligentibus pauca.*



17 Quincy Magoo è stato un personaggio del cinema di animazione creato nel 1949 da John Hubley per la United Productions of America (UPA).

18 Una parodia simile della credulonità pseudo-esoterica viene messa in scena da Umberto Eco nel suo romanzo *Il Pendolo di Foucault*.

Sul rapporto fra il “Mentale” e il “Male” e sull’attualità dell’Antropoanalisi

di Gianni Tibaldi

Rappresentante in Italia del Programma dell’ONU
“Universal Digital Language”

A recent article by Antonio Panaino scientifically and creatively discovers the “modernity” of Iranian cultural tradition concerning the “evil” as basic problem of religion, philosophy, psychology and ... policy. Originally and deeply Panaino analyzes the distinction between “mental” and “vital”, categories at the center of the Iranian and in particular of the Avestan thought. In this perspective the “mental” is away off the meaning of “nous” or “active intelligence” and more near to egotistic and narcissistic attitude, which shuts the “beings” to the life and removes the Body from erotical dimension and love. The “mental” so appears the source of the “Evil” in all metaphysic and ethical meanings. Thus the “vital” is best represented by the anthropological values than universal psychoanalytical theories. The first opens in fact to the differences useful to found real and actual relations between “life” ad “love” as the metaphysical and ethical basis of the “Good”. The birth of the “Anthropanalysis”, which combines the Psychoanalysis and Anthropology, promoted above all through the thought of Geza Roheim and the Hungarian School (Imre Hermann, etc.), assures the development of a true cultural solution of the problem of the “Evil” free of every theoretical and pragmatcal paradoxes.

Il saggio di Antonio Panaino (*Il male psichico secondo i paradigmi teologici delle società antiche: il caso del mondo iranico preislamico*, HIRAM 3/2013) richiederebbe un commento ben più approfondito di questa breve riflessione: rappresenta, infatti, la più attuale e originale pro-

posta teoretica al problema del “male”, un problema che resta al centro di ogni religione, filosofia, psicologia, morale e ... politica.

Sentiamo, tuttavia, l’esigenza di azzardare un’ipotesi interpretativa e di esaltare talune tesi dell’Autore.



Sul rapporto fra il “Mentale” e il “Male” e sull’attualità dell’Antropoanalisi, G. Tibaldi

Nel saggio emergono due punti fondamentali che impongono una particolare attenzione:

l’associazione del “male” al “mentale” e del “bene” al “vitale” dimostrata attraverso una dotta e rigorosa rievocazione del pensiero religioso iranico preislamico, più precisamente della tradizione mazdaica o zoroastriana secondo la quale “l’esistenza presenterebbe una duplice articolazione “mentale” e “vitale”, ma la realtà positiva sarebbe solo quella che unisce il “mentale”... al “vitale”. In realtà le espressioni del divino (sostanzialmente accostato al demoniaco) risulterebbero prive di una “effettiva dimensione vivente”.

Appare fondamentale il superamento della visione eurocentrica che fonda la morale (e, quindi, il problema del “male”) sulla “famiglia borghese” di cui vengono arbitrariamente universalizzati i valori. Una coerente e rispettosa considerazione delle culture “altre” non tenderebbe a “negare l’universalità delle comuni strutture psichiche degli esseri umani, ma mi sembra opportuno sottolineare la dimensione culturale dell’animale umano”. L’adesione di Panaino non soltanto ai contenuti ma alla stessa funzione di quel rinnovamento radicale affermato dall’ingresso nella storia della cultura di una integrazione feconda fra psicoanalisi e antropologia con George Devereux e poi con Geza Roheim, testimone della grande scuola di Sandor Ferenczi che completò il suo percorso rivoluzionario con Imre Herman, il geniale autore di una teoria antropo-analitico-culturale dell’evoluzione. L’incontro teoretico con Abram Kardiner e Bronislaw

Malinowski, con la nascita dell’Antropoanalisi (oggi seguita e sostenuta dall’Etimosimbolismo) ha fatto progressivamente impallidire gli assunti ambiziosi del “complesso edipico” che si va ridimensionando a segnale “psicologico-storico-ambientale” più che affermazione impositiva di una realtà strutturale della vita psichica.

Sul primo punto viene spontaneo intravedervi la scoperta di una anticipazione, nella dottrina iranica, della immagine dedicata da Freud al conflitto fra Eros e Thanatos.

Dove Eros chiaramente e concretamente rappresenta il valore vitale del corpo e, in questo senso, allude al “Bene” inteso come la causa e l’effetto della capacità di amare (e godere).

Dove Thanatos indica il necrofilico chiudersi alle possibilità della Vita, dell’Amore e del Bene nella prospettiva, così efficacemente descritta da Panaino, di un Demoniaco che si annulla in un perverso e distruttivo processo di “auto-sodomizzazione”.

La tesi dell’Autore favorisce radicali e consistenti valorizzazioni di un “mentale” simbolo e marchio di “violenza implosiva, di inabilità a generare realmente, di incapacità totale ad amare altro da sé”. Il “male” è, dunque, l’incapacità di amare e di potersi dedicare veramente a qualcosa posto al fuori di sé. Il “male, in realtà, non indica l’errore, il peccato, la ribellione, il “piede in fallo” ma la impotenza rivelata da una “mente” distruttiva perché incapace di uscire dalla propria “teologia”.

I significati etimosimbolici di “mente”, coerenti in modo non stupefacente al pen-



siero iranico, alludono ad una opposizione al “corpo” ma , soprattutto, al “pensiero come memoria”, cioè fantasma distruttivo del presente in un autoerotico e sterile compiacimento nostopatico per ciò “che poteva essere e non è stato né sarà mai”.

Questi significati, che tendono a dimostrare la corrispondenza fra il “mentale” e il “male”, sono rafforzati da una evidente associazione fra “mente” e “menzogna”, non a caso, questa, identificata da ogni iconografia tradizionale religiosa con il “demoniaco”.

La “mente” e il “mentale” nella storia della civiltà e del linguaggio occidentali rappresentano la fonte del pensiero, della ragione, in taluni casi dell’Anima. Sono tradizionalmente contrapposti al “Corpo”, indentificato come sede e fonte delle pulsioni e, soprattutto, della irrazionalità.

Sulle basi della tradizione iranologica Antonio Panaino propone l’interpretazione del “mentale” non come positiva sede e fonte del pensiero, dell’immaginazione, della ragione costruttiva ma come alternativa maligna e distruttiva al “vitale” indentificato con la “realtà”.

In questa prospettiva il “mentale” non allude a valori superiori, metafisici ma ad una sorta di “anti-materia”, di “opposizione essenziale” alla “vita” e, in questo senso, necessariamente identificabile con il “male”.

Sul secondo punto (che si potrebbe sintetizzare come la prova di una integrazione fra psicologico e antropologico a garanzia di un avvicinamento alla conoscenza ed alla comprensione del reale) la interpretazione di Panaino è assolutamente efficace

ed esauriente.

Riteniamo tuttavia doveroso considerare che la fondazione di una “Antropoanalisi” come paradigma di ogni possibile interpretazione dell’Uomo, non sia motivata soltanto da esigenze epistemologiche e metodologiche operanti all’interno di una autonomia della ricerca sulla “natura umana” ma ancora rappresenti un riflesso ed una connessione fra il “mentale” e il “male” di cui si è parlato.

La strana e imprecisa “resistenza” della psicoanalisi alla rilevanza delle differenze culturali (per altro pienamente coerente con le tendenze ancora tragicamente attuali della “ideologia occidentale”) porta alla costruzione di un “sistema” interpretativo apparentemente realistico ma, alla lunga, rivelatore di un “mentalismo” che lo condanna all’astrazione impotente o, perfino, maligna.

Al pari delle religioni più integraliste la psicoanalisi (freudiana o junghiana) si affida all’intervento della rimozione e della repressione ma, soprattutto, alla costruzione dell’Inconscio come “luogo degli Inferi”, nel quale confinare tutta la negatività del “male”. Che, tuttavia, rivela il proprio carattere più nell’impotenza di amare che in una capacità di distruggere, comunque vitale. In questo senso la costruttiva valorizzazione dell’approccio antropo-analitico finisce per affiancarsi alla interpretazione del “male” come non-vitalità , non-corpo-reità, non-erotismo.

Il primato della “Antropo-analisi”, quindi, non emerge soltanto da un mancato riconoscimento del valore delle “differenze culturali” imposto dal raziona-



Sul rapporto fra il “Mentale” e il “Male” e sull’attualità dell’Antropoanalisi, G. Tibaldi

lismo psicoanalitico ma, essenzialmente, dalla necessità ontologica, per la psicoanalisi, di “governare le differenze culturali” attraverso le categorie mentali ritenute “superiori per sé”: il Super-Io, l’Io, il Complesso Edipico, etc.

Il “male” non si rivela, cioè, come la rappresentazione di una visione del mondo ma come l’effetto di una “sentenza” inappellabile pronunciata dalla “mente” in opposizione al “corpo”, generatrice di tutte le possibili antinomie morali, in realtà riconducibili all’antinomia essenziale fra “mente” e “corpo” e, più realmente, fra “mente” e “vita”.

Il desiderio del bambino per la madre, per esempio, “naturalmente” benefico in tradizioni e culture “altre”, non rappresenta il bisogno vitale di una mancanza ma il segno corrosivo di una colpa, fondata su null’altro che la violazione di un rispetto totalitario dell’egotistico “prepotere mentale”.

Non si può trascurare in questo ancorché breve commento una particolare attenzione al significato che la parola “Legge” può giocare nel contesto osser-

vato. La “legge” che alimenta con le sue prescrizioni astratte e rigide un rapporto di dipendenza “maligna” (che si potrebbe definire “mentale”) con il potere divino o umano è rappresentata dal “Diritto” che detta o dallo “Ius” che giudica. Vi è, tuttavia, anche una “legge vitale”, religiosa in essenza proprio perché “lega” ma in modo conciliante con le esigenze dello spirito e della vita, quindi della libertà e della differenza, del corpo e dell’anima non in contraddizione fra loro. È la “legge-fede” cui fa riferimento Leonard Ragaz nelle sue battaglie contro la “legge farisaica” che uccide e che non soltanto contraddice ogni vero cristianesimo ma partecipa dei valori delle grandi tradizioni come quella iranica.

Sento l’esigenza di concludere questa breve nota con una riflessione ed una raccomandazione: ascoltiamo con profonda attenzione la voce di chi, unendo un’ampia dottrina profana ad una profonda sapienza iniziatica, rappresenta un’incomparabile dimostrazione di quanto la Massoneria, oggi più che mai, possa offrire un contributo determinante alla costruzione della Storia e della Conoscenza.





**Fornitore del
Grande Oriente d'Italia**

Via dei Tessitori 21
59100 Prato [PO]
tel. 0574 815468 fax 0574 661631
P.I. 01598450979

Seder sel pesach e agàpe massonica: (Re)invenzione o trasferimento di rituale? Con particolare riguardo al rituale italiano*

di **Davide Astori**
Università degli Studi di Parma

After presenting seder (the ritual Passover dinner) and agàpe (the ritual Masonic dinner) from a point of view covering their structure and value, and after considering both of them from an interdisciplinary perspective which will focus on their cultural, socio-political and historical-religious context, the Author points out differences and similarities between them, with particular reference to some correspondences such as the same astronomic context (vernal equinox), the same kind of grammar and morphology of ritual, the same symbols, the same dynamics. The Author then examines the following questions: is there any direct relation between seder and agàpe? Did a (re)invention process occurred? Why and who would have developed such a transfer inside the Masonic ritual?

Questo si legge in PW (Paulys-Wissowa) s.v. *agape* (red. da Jülicher col. 733):

Terminus technicus (schon im N. Test. Jud. 12) für die christlichen Liebesmahle, ursprünglich allabendliche Zusammenkünfte aller Gemeindeglieder zu ge-

meinsamer Mahlzeit. Die Elemente wurden durch freiwillige Schenkung aufgebracht, den Höhepunkt der durchaus religiös gehaltenen Feier bildete der Abendmahlsgegnuss (I Cor. 11). Die Trennung des Abendmahls von der "Agape" – es wurde Hauptteil des sonntäglichen Frühgottesdienstes – hat in verschiedenen Kirchen zu verschiedenen Zeiten stattgefunden. Bei lu-

* Il presente saggio è la rielaborazione in lingua italiana del contributo (Astori 2010) presentato alla *International Conference* "Ritual Dynamics and the Science of Ritual", Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, 29.09 – 2.10. 2008.



stin. Apol. I 67 ca. 150 scheint sie schon vorausgesetzt, in Gegenden von Ägypten ist sie nach Socrates hist. eccl. V 22 ca. 375 noch nicht durchgeführt. Heidnischer Verdächtigung gegenüber, die zu jener Scheidung viel beigetragen haben wird, verteidigung Tertulian (de bap. 9; apolog. 39; ad mart. 2) die *agape fratrum*; als Montanist (de ieiun. 17) hilft er selber verdächtigen. Augustin (ep. 22) klagt bitter über die Ausschweifungen, die unter solchem Titel vorkamen; durch Concilienbeschlüsse waren die Agapen schon aus den Kirchen verbannt. Agapen in einem anderen Sinne, Speisungen der Armen durch freigebige Wohlthäter nimmt 1. Canon 11 der Synode von Gangra (4. Jhd.) in Schutz. Die letzte Erwähnung finden die aussterbenden Liebesmahle 692 im Canon 74 des conc. Quinisextum.

E ancora, in riferimento al significato del verbo e del sostantivo, di origine greca, chiarisce Chantraine (1968-1980, I 7):

ἀγαπά(ζ)ω Sens: «accueillir avec affection», notamment en parlant d'un enfant,

d'un hôte. Devient assez proche de φιλέω, mais plus expressif. Avec un objet désignant une chose, aimer, désirer (des richesses, etc.): sens non homérique. Dans LXX et N.T. se dit de l'amour de Dieu pour l'homme et de l'homme pour Dieu.

ἀγάπη «amour», et dans le vocabulaire chrétien «charité» = lat. *caritās*. Noter l'emploi au sens de repas en commun des chrétiens, d'où fr. *agape*. Le mot est tiré du verbe et n'apparaît qu'un peu avant l'ère chrétienne, mais tous les emplois ne sont pas issues de la LXX et du N.T.

Su questa antecedente base culturale la tradizione massonica crea, ai primi inizi della sua moderna fondazione, due tipi di banchetti entrambi nominati 'agàpe': una non rituale (l'agàpe detta 'bianca', aperta a non iniziati) e l'altra, rituale (per soli massoni).¹ Le logge simboliche erano tenute a celebrare tre agapi durante l'anno, seguendo un calendario estremamente definito: la prima il 24 giugno, festa di S. Giovanni Battista che cade nel solstizio

1 Fin qui almeno la terminologia italiana (di cui si sottolinea l'uso di accentare il sostantivo come sdrucchiolo). Le *agapes blanches* francesi (organizzate dalla loggia, ma aperte a non massoni) furono create in Francia durante il XIX sec., trovando popolarità solo nel Paese d'origine e in Belgio ("This is why there is no proper English translation for it, and even though I think that 'White banquet' could be a suitable solution, such a definition should be explained anyway."- Snoek, comunicazione privata - "It should be strictly distinguished from the meal (which only Masons have access to) following an initiation ritual in use in many countries of the world: the English term to be used is 'table lodge', now usually known as 'festive board', a part of the initiation ritual (first degree) and open to Masons only").

Non sarà preso in considerazione in questo studio il rituale del grado francese della Rosa Croce (7° del Rito Moderno = Rito Francese e 18° del Rito Scozzese Antico ed Accettato) benché - nonostante, come visto, in francese sia definito 'agape' per la divisione e la comunione di pane e di vino - vi si differenzia molto per origine e per lo spirito che lo informa.



Seder sel pesach e agàpe massonica: (Re)invenzione o trasferimento di rituale?, D. Astori

d'estate; la seconda il 27 dicembre, festa di S. Giovanni Evangelista e solstizio d'inverno; la terza nell'anniversario di fondazione della loggia.² Si riporta di seguito la famosa definizione di *agàpe* contenuta nel *Dictionnaire de la Franc-Maçonnerie* (sotto la direzione di Daniel Ligou, Paris 1958⁴), s. v. 'Banquet' (pp. 109-110):

Le banquet est une des plus vieilles et des plus solides traditions maçonniques. Déjà les Constitutions d'Anderson y font allusion, ainsi que les "règlements" qui leur font suite. Dès cette époque, les tenues et les assemblées de Grande Loge se terminaient par un banquet et Anderson recommande aux Frères de ne pas les transformer en orgies, consigne qui paraît généralement avoir été suivie. [...]

La tradition s'est maintenue. Chaque tenue est suivie – obligatoirement au Rite "Émulation", facultativement ailleurs – d'un banquet ou "agape fraternelle". Au Rite Émulation, le banquet est rituel, c'est-à-dire

que la table est en fer à cheval, présidée par le Vénérable, tandis que les deux surveillants se tiennent à chaque bout. On commence par les "Grâces" récitées par le chapelain et le repas est ponctué par une série de "toasts", les "toasts officiels" au Président de la République [...] (en Angleterre à la Reine), aux souverains et chefs d'État qui protègent la Maçonnerie, au Grand Maître, les "toasts traditionnels" (à la Grande Loge, au Grand Maître Provincial, s'il y a lieu à l'initié du jour qui répond, aux loges sœurs et aux visiteurs), puis "aux absents", enfin "à tous les Maçons pauvres et dans la détresse". Dans les loges travaillant aux Rites Français et Écossais, l'"agape fraternelle" qui suit la tenue est souvent assez rapide et assez simple, présidée par le Vénérable qui dit parfois quelques mots au dessert. Les femmes des Frères y ont parfois admises.

Les fêtes solsticiales organisées par les loges se terminent en général par un banquet "blanc" auquel sont invitées les familles des Frères. Il y a parfois les toasts traditionnelles, plus ou moins "sécularisés"

2 Nella tradizione francese, cui si ispirò massimamente quella italiana, le date sopra indicate sono stabilite nel *Code Maçonique des Loges réunies et rectifiées de France*, dell'anno 1779 (*Code Maçonique des Loges Réunies et rectifiées de France, tel qu'il a été approuvé par les Députés des Directoires de France au Convent National de Lyon en 5778, 5779*, ried. anast. con trad. it. a fronte, Livorno: Bastogi, 1975), approvata nel Concilio di Lione del 1778 e destinata a confluire nel *Regime o Rito Scozzese Rettificato*. Nel Cap. XV (*Dei Banchetti e delle Feste*) l'autore così riporta: «Tanto i banchetti troppo sontuosi, troppo chiassosi e troppo frequenti sono contrari allo spirito della Massoneria, quanto quelli il cui costo è modico e regolato, in cui regnano la decenza e la fraternità, sono atti a conservare ed a rinserrare i legami che uniscono i Massoni. Pertanto il Maestro Venerabile radunerà a banchetto i Fratelli quanto spesso le circostanze lo consentiranno... Le feste da celebrare nelle Logge riunite e rettificate sono i due S. Giovanni, d'estate e d'inverno, e la festa del rinnovamento dell'Ordine del sei novembre... Il giorno della festa di S. Giovanni d'inverno sarà principalmente consacrato ad atti di beneficenza... Lo stesso si deve osservare per la festa di S. Giovanni Battista... Ci sarà un discorso come per la festa di S. Giovanni d'inverno, e si faranno al banchetto tutti e sette i brindisi dell'Ordine...».



selon les circonstances et toujours un ou plusieurs discours. L'équivalent du "banquet blanc" pour la Maçonnerie anglaise est la *ladies night*. Les assises nationales ou provinciales des différentes Obédiences se clôturent également par un banquet, le plus souvent strictement réservé aux participants et aux représentants des puissances maçonniques invitées. Aussi, les discours qui y sont prononcés ont-ils parfois une certaine importance "politique".

Aux Rites Français et Écossais, se pratique le "banquet d'ordre" strictement réservé aux Frères. La table est également en arc de cercle, il est défendu de parler à haute voix et de fumer. Le service de table est fait par les Apprentis. L'intérêt de ces cérémonies est quelles ont conservé un rituel assez particulier que l'on admet emprunté aux traditions des loges militaires sous l'Ancien Régime. Dans ces "travaux de mastication" o "travaux de table", on se met à l'"ordre de table", mains sur la table et serviette sur l'épaule et la chaîne d'union se fait en joignant les serviettes. On emploie aussi un vocabulaire spécial. [...] Au banquet d'ordre, les Frères portent l'écharpe ou le sautoir et, parfois, doivent se décorer au plus haut grade qu'ils possèdent.

Le banquet existe également à certains hauts grades. Tantôt, il s'agit de simples "banquets d'ordre" réunissant les titulaires de tel ou tel grade, mais à tous les grades de Rose-Croix, il existe une cérémonie spéciale, "l'agape du Jeudi-Saint", banquet d'ordre

d'un type spécial au cours duquel les Chevaliers "consommant" l'Agneau traditionnel. Un rituel de 1765 publié par Paul Naudon décrit ainsi la cérémonie: après la tenue, le Très Sage prend la tête du cortège qui quitte la salle, le "dernier reçu" reçoit l'ordre de préparer la table qui est couverte d'une nappe blanche avec un pain blanc dans un bassin et trois bougies. Les Frères ôtent les boucles de leurs souliers et reçoivent une baguette, ils se tiennent debout autour de la table, le Très Sage fait une prière, rompt le pain qu'il distribue, fait de même avec une coupe de vin, puis "jette le reste au feu en forme d'Holocauste". L'Agneau rôti doit être entier, on coupe d'abord la tête et les pieds que l'on jette au feu avant de manger. Pendant tout le repas, les Chevaliers sont tête nue et silencieux.

Nel *Dictionnaire de la Franc-Maçonnerie et des Francs-Maçons*, s. v. 'Banquet', Alec Mellor getta ulteriore luce sull'uso inglese: in chiusura di una tornata, il 'refreshment' - o agape - «est ... obligatoire».

È difficile dire se l'uso dei Fratelli di loggia di condividere il pasto, durante o dopo i lavori rituali, sia antecedente al 1717 (*terminus a quo* di conferma di tale abitudine), dal momento che la nostra conoscenza dei rituali in uso precedentemente al 1730 è incerta e nebulosa.³

3 Jones (1973: 489) afferma: «è comunque certo che i brindisi venissero usati agli inizi del '700 e probabilmente anche molto prima. Anderson suggerisce che ne venne fatto uno alla festa del 1719. Nel 1757, una lettera autorizzata dal Gran Maestro stabiliva che "il primo dei nostri brindisi in loggia è quello della salute del Re e dell'Ordine, con 3.3". Sia i "Moderni" che gli "Antichi" erano d'accordo su questo punto». Per le forme di ritualità praticate precedentemente il 1730, v. Snoek



Seder sel pesach e agàpe massonica: (Re)invenzione o trasferimento di rituale?, D. Astori

Il fatto che l'agàpe rituale abbia luogo in uno spazio "consacrato" (dove cioè il quadro di loggia sia posizionato nella sede adeguata e alla sola presenza di iniziati) sottolinea il giubilo e l'armonia in cui vive la loggia, stati d'animo ulteriormente esal-

tati dalla sacralità del pasto comunitario.⁴ Il banchetto è tanto importante all'interno della struttura massonica che Lessing, in una famosa para-etimologia, riconnette il 'Masonry' a *mase* ('tavolo').⁵

Vista la diversità dei "pranzi rituali" nelle

2002 che ulteriormente chiarifica (in una comunicazione di carattere privato) che «at that time the initiations took place within the context of a ritual meal; Only later the two were split, or rather, the part preceding the initiation was abolished, and a more strict separation took place between the initiation and the meal afterwards, even though that meal remains part of the initiation ritual».

4 I criteri orientativi emergono nella citazione di Moramarco (1995: 167) [cfr. M. S. A.: *Masonic Feasts*, pp. 9-10], da un bollettino del Grande Oriente di Francia (dell'anno 1869, ma che a sua volta riprende materiali di fine XVIII sec.):

"... I nostri banchetti sono al tempo stesso filosofici, morali e religiosi. Essi principiano con una invocazione al Grande Architetto dell'Universo. Il pensiero che si intende esprimere è questo: l'uomo non può vivere senza cibo; la sua esistenza, dunque, è del tutto dipendente da una legge superiore alla sua volontà. Il pane e tutto ciò che serve come cibo sono tuttavia il prodotto del lavoro dell'uomo. Tutto ciò che sostiene e allietta la sua esistenza è il risultato del suo genio applicato ai materiali che la natura fornisce allo stato grezzo. Se dunque da una parte noi scorgiamo una prova schiacciante della nostra debolezza, dall'altra tutto ci rivela il nostro potere. Se l'uomo dipende dalle stagioni, dal movimento del sole, dalla fertilità del suolo, altrettanto egli è capace di capire le leggi e la ragione di tali eventi, e di usare, adattare e perfezionare ciò che lo circonda, nonché di leggere nel Grande Libro della Natura i disegni e l'oggetto dei suoi doveri e dei suoi diritti [...]. Con l'aiuto di queste leggi noi [...] ci eleviamo verso l'Iddio che riempie il tempo e lo spazio".

5 Angiolieri Alticozzi 1746, il primo testo a stampa relativo all'Istituzione pubblicato in Italia, descrive "I Liberi Muratori a tavola" in questo modo:

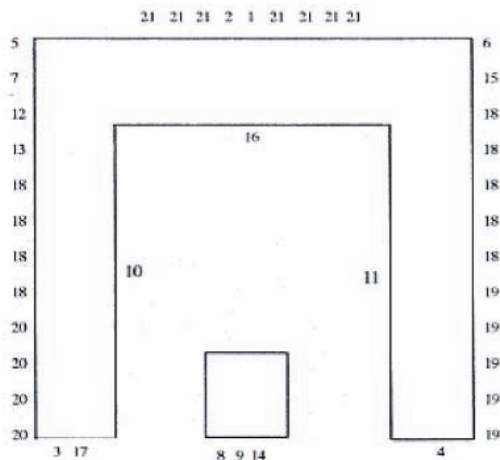
"[...] Quando si mettono a tavola, il *Venerabile* siede il primo in alto dalla parte d'Oriente; e il primo, e secondo *Sopraveghiante* si mettono all'Occidente dirimpetto al *Venerabile*. Se è giorno di ricevimento, il Recipiendo, o i Recipiendi, se sono più, hanno un luogo d'onore, e sono messi alla diritta, e alla sinistra del *Venerabile*. Al collo del *Venerabile* appesi ad un nastro azzurro pendono un Compasso, una Squadra, una Cazzuola d'oro, ovvero di rame dorato. La figura triangolare è quella quasi sempre da loro osservata, e però con tal ordine sono posti i candelieri sopra la tavola, i quali nelle *Logge* più famose, sono lavorati in figura triangolare con bassi rilievi, belli e vagamente storiati, e adorni di figure allegoriche spettanti all'Arte Muratoria [...].

Questi sono i tre tempi, che bisogna osservare nel bere; nel primo si porta la mano alla sua tazza, nel secondo si mette dinanzi a sé, come in atto di presentare l'armi, e nell'ultimo ciascheduno beve. Nel bere tengono gli occhi diretti al *Venerabile* al fine di fare tutti insieme il medesimo esercizio. Nel levarsi dalla bocca la tazza, si mette un poco dinanzi a sé, si porta dipoi alla mammella sinistra, e poi alla destra, e questo si fa tre volte. Quindi si rimette la tazza sulla tavola in tre tempi, si batte nelle mani tre volte, e ciascheduno grida parimente tre volte: *Vivat*. È bel vedere farsi esattamente, e concordemente questo esercizio, e il romore, che si fa nel rimettere le tazze sulla tavola, è assai considerabile, e non è altro, che un solo e medesimo colpo [...]."



diverse tradizioni massoniche, e valutando metodologicamente e scientificamente non corretta una forma di generalizzazione, di qui in avanti ci si concentrerà nel-

l'analisi della situazione italiana contemporanea, per entrambi i rituali del *seder* e dell'*agàpe*. Ecco una rappresentazione del banchetto:⁶



1. Maestro Venerabile
2. Ex-Venerabile
3. 1° Sorvegliante
4. 2° Sorvegliante
5. Oratore
6. Segretario
7. Tesoriere

8. Maestro delle Cerimonie
9. Copritore Interno
10. 1° Esperto
11. 2° Esperto
12. Elemosiniere
13. Ospedaliere
14. Maestro di casa

15. Maestro d'Armonia
16. 1° Diacono
17. 2° Diacono
18. Maestri
19. Compagni
20. Apprendisti
21. Visitatori

6 L'antichità dell'uso, divenuta paradigma, è testimoniata ad es. da quanto leggibile nel rituale a stampa della "Loggia di Tavola" contenuto nel *Recueil précieux de la Maçonnerie adonhiramite, contenant les Cathéchismes des quatre premiers Grades, l'Ouverture & Clôture des différentes Loges, l'In-*



Seder sel pesach e agàpe massonica: (Re)invenzione o trasferimento di rituale?, D. Astori

Alla base della festa e del suo rituale sono ravvisabili almeno tre differenti elementi, cui accenniamo nei tratti più significativi, elementi che insieme si stratificano e si compenetrano, completandosi l'uno l'altro: il primo, e più generale, è il valore antropologico del 'pasto sacro'; il secondo origina dalla tradizione paleocristiana; il terzo appare legato alla tradizione ebraica del *seder*. Accenniamo ad essi per grandi linee.

Relativamente al *pasto sacro*, come sottolineato in Maiocco (1995: 77), "ci è dunque permesso di affermare che la comunione alimentare è una delle prime forme di religione"; e lo studioso prosegue sottolineando il fatto che i sacerdoti di Dio-

niso erano soliti in certi frangenti tenere "banchetti e assemblee generali durante le quali conferivano premi agli operai più validi [...] Occorre sottolineare la portata religiosa e sacra che i banchetti hanno rivestito sempre [...] I membri dei clans primitivi si riuniscono per consumare insieme l'animale sacro. «Essi comunicano – ha scritto Durkheim – col principio sacro che vi risiede e che essi assimilano [...]. I banchetti sacri avevano per oggetto di far comunicare, in una stessa carne, il fedele ed il suo Dio, al fine di annodare tra loro un legame di parentela»".

Quanto alla *prima cristianità*, la festa dell'agàpe come banchetto o pasto comunitario correlato a un rituale eucaristico⁷ è

struction de la Table, les Santés générales & particulières, ainsi que les devoirs des premiers Officiers en Charge; ... dédié aux maçons instruits par un Chevalier de tous les Ordres Maçonniques, A Philadelphie, chez Philarethe, rue de l'Equerre, à l'Aplomb, 1786 opera di Louis Guillemain de Saint-Victor (le Istruzioni in questione sono alle pagg. 27-49): «Poiché l'Istruzione della Loggia di Tavola fa parte dei misteri dell'Ordine, si deve tenere questa Loggia in un luogo altrettanto ben coperto della Sala delle Iniziazioni. Si allestirà una Tavola a forma di ferro di cavallo, abbastanza grande, se il luogo lo consente, perché tutti i invitati possano sedere lungo il lato esterno. Il Venerabile è sempre posto all'Oriente davanti al centro della Tavola, avendo l'Oratore alla propria destra: i Sorveglianti sono alle due estremità all'Occidente; i Maestri occupano il Mezzogiorno, avendo cura di cedere i posti più prossimi all'Oriente a tutti i Visitatori che si presentino; i nuovi Iniziati devono stare a Settentrione, di lato all'Oratore, ed i Compagni riempiono i posti rimanenti da questa parte... Tutto ciò che costituisce il servizio della Tavola deve formare tre linee parallele; vale a dire che i piatti formano la prima, le bottiglie ed i bicchieri la seconda, ed i vassoi di portata ed i lumi l'ultima».

⁷ In riferimento alla prima cristianità, tali pasti erano diffusi, anche se non universalmente, nell'intero mondo cristiano. Fra le prime attestazioni troviamo 1 *Corint.* 11,20-22 e Ignazio di Antiochia (*Smyrn.* 8,2), e ancora Plinio il Giovane (*Lettera* 97 a Traiano) o Tertulliano (*Apol.* 39; *The Corona militis* 3, se realmente intende quello); e poi ancora Clemente Alessandrino che, in un diffuso clima di accusa contro l'indecenza di questi pasti (Tertulliano, *De ieiunis* 7: *Sed maioris est Agape, quia per hanc adolescentes tui cum sororibus dormiunt, appendices scilicet gulae lascivia et luxuria*), distingue l'Agape' da incontri di carattere lussuoso (*Paedagogus* II 1). Anche Agostino di Ippona testimonia



incentrato sulla pratica quasi universalmente diffusa di condivisione del pane e del vino, con alcuni elementi appartenenti insieme al *seder* della pasqua ebraica e ad alcune forme di banchetti funerari mediterranei che dovrebbero essere tenuti, in tale ricostruzione, in significativa considerazione. Nella *Didaché*, proto-documento della tradizione liturgica eucaristica, l'*agàpe* è presentata come un'occasione assolutamente sacra di comunione: l'*ekklesia*, realizzando "sulla terra" il "banchetto celeste", crea e rafforza l'unità tra i fratelli⁸ grazie a un impulso tanto intenso, mirando a contribuire al compimento della *christiana societas* in terra tramite la sacralità del pasto fraterno al termine della festa.⁹

Relativamente al terzo punto, prima di considerare la relazione fra *seder* e il rituale dell'*agàpe* massonica, premettiamo una

breve presentazione della festa ebraica da un lato, e dall'altro dei rapporti più in generale tra massoneria e religione mosaica.

La festività di *pesach* celebra l'esodo degli ebrei dall'Egitto dopo 210 anni di dura schiavitù: ricchissima di simbologie, essa segna la nascita del popolo ebraico come nazione, delineandone il processo di creazione identitaria. Fra i differenti tipi di ritualità legati alla festa, il principale è certo il *seder* (che etimologicamente significa 'ordine, rito') consumato nella notte della *shabbat ha-gedolah*.

Schematizziamo e riassumiamo, nel loro ordine, i momenti del banchetto rituale:

kaddesh קדש (benedizione del *kiddush* – santificazione della festa - e primo bic-

la continuazione ai suoi tempi di tale abitudine, sia nel luogo nativo sia a Milano, dove era stata vietata prima del suo arrivo (*Lettera* 22, 1:3 e *Confessiones* 6.2.2). La proibizione legale di queste feste è contenuta nei *Canoni* 27 e 28 del Concilio di Laodicea (364), reiterati nel Terzo Concilio di Cartagine (393) e nel Secondo Concilio di Orleans (541), dove vengono vietate le feste nelle chiese.

8 Alcuni dei tratti fondamentali, legati anche allo 'spirito di unione' che caratterizza il rito (quello che esotericamente si realizza nell'egregore), emergono bene dal seguente passo della *Didaché*:

"Ti rendiamo grazie, Padre nostro, per la vita e la conoscenza che a noi rivelasti per mezzo di Gesù tuo servo. A Te la gloria nei secoli!

Come questo pane spezzato era prima sparso qua e là su per i colli e, raccolto, divenne una cosa sola, così si raccolga la tua Chiesa dai confini della terra nel Tuo regno [...]. Ricordati, Signore, della Tua chiesa, liberala da ogni male, e rendila perfetta nel Tuo amore; e santificata raccoglila insieme dai quattro venti nel Tuo regno, che per lei preparasti ...".

9 Anche se in questo contesto porterebbero troppo lontano, non può essere dimenticata e va giustamente sottolineata l'importanza dell'antico mondo greco-latino in cui si radica la festa cristiana, anche nella cogente opposizione classica di *eros* e *agape*.



Seder sel pesach e agàpe massonica: (Re)invenzione o trasferimento di rituale?, D. Astori

chiere di vino)
 urchatz ורחץ (pulizia delle mani, come nella
netilat yadaim ma senza benedizione)
 karpas כרפס (si intinge il sedano nell'acqua
 salata/acetato)
 yachatz יחץ (divisione della *matzah* centrale)
 maggid מגיד (lettura della *haggadah*; le quat-
 tro domande; secondo bicchiere di vino)
 rochtzah רחץ (seconda abluzione delle mani,
 con benedizione)
 motzi / *matzah* מוציא / מצה (benedizione sulle
matzot; si mangia la *matzah*)
 maror מרור (si mangiano *charoset* e *maror*)
 korech כורך (si mangia la *matzah*, avvolta
 con *charoset* e *maror*)
 shulchan 'orech שולחן עורך (consumazione
 del pasto festivo)
 tzafun צפון (si consuma l'*afikomen*)
 barech ברך (*birkat ha-mazon*, terzo bicchiere
 di vino e benvenuto al profeta Elia)
 hallel הלל
 nirtzah נירצה (quarto bicchiere di vino; con-
 clusione esprimendo il desiderio che il
seder sia stato accettato)

Per quanto attiene ai legami fra Masso-
 neria ed Ebraismo, se da un lato Fellman

1973, già G.M. del Grande Oriente di Israele,
 ha associato gli Esseni all'Istituzione (sot-
 tolineandone in particolare la condivisione
 di alcuni concetti chiave: l'allegoria biblica,
 la sublimazione della tradizione rituale, il
 valore del silenzio, il pasto sacro e il con-
 cetto di 'comunità-tempio'), Shaftesley
 1979 evidenzia la notevole presenza
 ebraica nella Massoneria inglese del sec.
 XIX, con un aumento di iscritti che ha por-
 tato, nel 1793, alla fondazione della loggia
 londinese 'Israel'; vi sono poi gli studi di
 Mola 1981, che stima - all'anno di edizione
 del volume - la percentuale di Fratelli ita-
 liani di origine irsaelita in c.ca il 3 %. Sensi
 1967 e Carr 1984 contribuiscono specifica-
 mente a enucleare la matrice ebraica di al-
 cuni tratti libero-muratòri.

Su questo legame, quasi del tutto sco-
 nosciuto - almeno in Italia - a qualsiasi Fra-
 tello non appartenente alla religione
 mosaica, glissa lo stesso Moramarco, che
 preferisce limitare la matrice del rituale
 massonico alla Cristianità.¹⁰ Se si può facil-
 mente superare tale binarietà oppositiva
 riflettendo sul fatto che sarebbe forse più
 corretto parlare di sostrato, prima che pre-

10 Moramarco (1995: 165): "[...] è evidente che il parente più prossimo dell'*agape* massonica è l'*agape* cristiana (la quale oggi è praticata con grande zelo mistico nelle «Lovefeasts» della Chiesa evangelica dell'«*Unitas Fratrum*», altrimenti detta dei Fratelli Moravi, che consumano in tale occasione un pasto in chiesa). [nota dell'Autore: sulle origini del recupero evangelico-moravo dell'*agape*, cfr. A. V. Shattschneider: *Through Five Hundred Years - A popular history of the Moravian Church*, p. 55]. Tale parentela, beninteso, non è «liturgica» quanto piuttosto storica".

Non si può ignorare l'elemento ebraico: l'«ultima cena» altro non fu se non un *seder*. Né più in generale si può sottacere la possibilità di considerare l'*agape* (almeno nella forma in cui è codificata nella *Didache*) come il riflesso di un più antico banchetto esseno - v. Bacchiega (1971: 127-135).



cristiano, ebraico-cristiano,¹¹ l'evidenza della matrice diretta del rituale massonico (almeno per quanto riguarda quello in uso in Italia)¹² dal *seder* è testimoniata personalmente da Dino Fioravanti, Gran Bibliotecario del GOI,¹³ che testimonia in Libero Samàle e, dopo di lui, in Ivan Mosca (gli estensori, dall'anno 1964, del rituale italiano dell'*agàpe*) il chiaro intento di rifarsi alla tradizione ebraica del *seder*.¹⁴

Dopo avere fin qui condotto una comparazione fra le due forme rituali del *seder* e dell'*agàpe* (nell'ottica della tradizione italiana),¹⁵ cercheremo ora di trarre qualche prima conclusione relativa alla questione in oggetto.

L'*agàpe* massonica e il *seder* di *pesach* possono essere entrambi caratterizzati in *primis* dal fatto di essere celebrazioni che sottolineano il clima di gioia conviviale e la letizia del 'ritrovarsi assieme'¹⁶, e seconda-

11 Non si può ignorare l'elemento ebraico, in *primis* il fatto che l'«ultima cena» altro non sia stata se non un *seder*; e più in generale l'*agape* (almeno nella forma in cui è codificata nella *Didaché*) potrebbe essere considerata come il riflesso di un più antico banchetto esseno – v. Bacchiega (1971: 127-135).

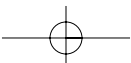
12 Il primo Grande Oriente d'Italia (1805-1814), che faceva riferimento ai rituali del Grande Oriente di Francia anche per i banchetti o agapi, utilizzava, fino a tutto il 1808, nonostante fosse in francese, le norme e il rituale contenuto nelle *Instructions pour les trois premiers grades de la Franc-Maçonnerie* (catalogato nella Raccolta Bertarelli di Milano e riprodotto integralmente in una pubblicazione riservata) che conteneva una *Instruction de la Loge de table, ou banquet* – cfr. ATTI 1986. Al 1810 data il rituale a stampa dal titolo *Loge de table - Loggia da tavola* in VIGNOZZI (1810: 36-60), praticamente identico nel testo francese (tratto da Bazot E.F., *Vocabulaire des Francs Maçons, suivis des règlements basés sur les constitutions générales de l'Ordre de la Franche maçonnerie...*, Caillot, Paris, 1810³), con a fronte la versione italiana. Un altro e più succinto, controverso per le fonti, rituale di «banchetto» in lingua italiana è riportato in un voluminoso manoscritto, databile ai primi del XIX secolo ed opera di un anonimo "N.", leggibile in AA.VV. (1991: 82-83). Del medesimo periodo sono poi i due, quasi totalmente sovrapponibili, *Statuti Generali della Franca-Massoneria in Italia* (1806) e *Statuti Generali della Massoneria Scozzese* (1821), che contribuiscono alla ricostruzione della complessa e intricata genesi dei rituali italiani, fino all'esposizione del Farina.

13 Cui sono profondamente grato per la generosa disponibilità e l'aiuto bibliografico.

14 Consco dell'elemento chiaramente apologetico (cui saggiamente il Prof. Musal, *discussant* del contributo sullo stesso tema da me presentato al alla *International Conference "Ritual Dynamics and the Science of Ritual"* (Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, 29 settembre – 2 ottobre 2008, mi ha richiamato "to be more cautious"), valutò comunque preponderante la dichiarazione d'intenti degli estensori del rituale italiano.

15 V. L'Appendice per un'analisi più dettagliata.

16 Non è da trascurare il fatto che, a ulteriormente sottolineare la valenza di gruppo del rito, la funzione comunitaria della 'lingua santa' nell'ebraismo è sostituita nell'*agape* da un vero e pro-





Seder sel pesach e agàpe massonica: (Re)invenzione o trasferimento di rituale?, D. Astori

riamente perché condividono una volontà partecipativa fortemente comunitaria, che potrebbe addirittura essere definita 'di *charitas*', rimandando all'etimologia del termine.

Se un'analisi più approfondita dei tratti e dei simboli comuni mostra una chiara relazione fra *seder* e *agàpe*, è difficile (se non impossibile) determinarne in maniera univoca la natura. Se una matrice diretta del rituale libero-muratorio, quantomeno quello utilizzato oggi in Italia, dal *seder* è certificata dalla testimonianza diretta di Dino Fioravanti, è possibile con maggior cautela affermare che tale relazione si configura fra il piano della *invenzione*, '(re)invenzione', e quello del *transfert*, 'trasferimento'. La derivazione del rituale

massonico dal *seder* è inquadrabile all'interno di un doppio ordine di contestualizzazione: indirettamente il *milieu* culturale della tradizione giudaico-cristiana, direttamente il *re-adaptation*, (ri)adattamento, della ritualità in sé stessa. Tutte le modifiche e gli aggiustamenti dalla matrice alla nuova creazione mostrano le comuni tipologie di carattere teorico attese in un processo di tale genere.¹⁷

L'autore del rituale massonico trova nel *seder sel pesach* le caratteristiche principali che andava cercando: senza la difficoltà di una creazione *ex nihilo*, in quello egli ritrova le strutture fondamentali alla base della celebrazione di un momento festivo profondamente comunitario e sacro, così pure come l'opportunità di soddisfare

prio *jargon* ulteriormente denotativo della specificità di appartenenza al gruppo, caratterizzata da una terminologia che, a parole di origine architettonico-muratoria, certo più attese, ne mescola altrettante di matrice più militare.

Ecco alcuni esempi da Angiolieri Alticozzi:

«Il fiasco dunque da loro si chiama *Barile*; il vino *Polvere rossa*; l'acqua *Polvere bianca*. Non usano bicchieri, ma tazze, e le chiamano *Canioni*. Quando si beve in cerimonia Muratoriana si dice: *Date della polvere*. Allora ognuno si rizza, e il Venerabile dice: *Caricate*; e allora ciascuno mette del vino nella sua giara. Dipoi si dice: *Portate le mani alle vostre armi... in atto di operare... fuoco, gran fuoco*».

E ancora, più in generale: *officina* per 'tavola', *velo* per 'tovaglia', *bandiera* per 'tovagliolo', *coppa* per 'vassoio', *tegola* per 'piatto', *cazzuola* per 'cucchiaio', *zappa* per 'forchetta', *spada* per coltello, *cannone* per 'bottiglia', *stelle* per 'lumi', *stallo* per 'sedia', *materiali* per 'vivande', *masticare* per 'mangiare', *sparare* o *tirare una cannonata* per 'bere', *pietra grezza* per 'pane', *polvere forte* (rossa, bianca) per 'vino', *polvere debole* per 'acqua', *polvere gialla* per 'birra', *polvere fulminante* per 'liquori', *sabbia* per 'sale', *cemento* o *sabbia gialla* per 'pepe'.

Lo speciale uso linguistico "militareggiante" del gergo dell'agape ritrova le sue radici all'interno del contesto storico della Francia napoleonica, dove – in qualche modo arbitrariamente – il concetto di libertà fu associato a quei particolari frangenti storici.

17 V. il modello teorico in Langer - Lüddeckens - Radde - Snoek 2006, da cui si riporta anche la terminologia scientifica.



il bisogno atavico di retrodatazione della nascita della propria istituzione il più possibile indietro nel tempo (in una sorta di normale tendenza alla *nobilitation*, ‘nobilitazione’). Come nella processualità massonica (ulteriore analogia sfruttabile all’interno della volontà di economicità che sta alla base della ripresa di rituali altrui), anche il *seder* necessita di un ‘attore principale’ e di un ‘coro’, ma non di spettatori passivi. Lo spirito del *seder* di fondare, unificare, cementare e supportare l’esistenza di una comunità è adeguatamente e comodamente esportabile alla finalità libero-muratoria di rafforzare l’idea identitaria del gruppo (fino al concetto esoterico di ‘eggregore’).¹⁸

Come atteso, il passaggio da un contesto all’altro può comportare diverse modifiche: la perdita della percezione della tradizione di appartenenza del modello; la reinterpretazione simbolica (la maggior parte delle citazioni rituali sono intelleggibili e decodificabili quasi esclusivamente a Fratelli che conoscono l’ebraismo); cambiamenti di dimensione e di forma. Tutte queste differenziazioni si sviluppano all’interno del normale punto di vista della diversa funzione e intenzione d’uso (*instrumentalisation*, ‘strumentalizzazione’) dei materiali presi dal modello-matrice e inseriti nella rielaborazione del nuovo contesto.

Bibliografia

- AA.VV. (1991): *Rituali e società segrete*, Convivio/Nardini, Firenze.
- Angiolieri Alticozzi V. (1746): *Relazione della Compagnia de’ Liberi Muratori*, per Carlo Salzano, e Francesco Castaldo, Napoli [ristampa Bastogi, Foggia 1992].
- Astori D. (2005): “Popolo ebraico ed Egitto tra rifiuto e rimpianto”, in *Palazzo Sanvitale*, n.° 15-16/2005, MUP Editore, Parma, pp. 124-136.
- Astori D. (2007): “Cucina ebraica in Italia fra identità e integrazione”, in Robustelli C. – Frosini G. (2007), a cura di, *Storia della lingua e storia della cucina. Parola e cibo: due linguaggi per la storia della società italiana - Atti del VI Convegno internazionale ASLI* (Modena, 20-22 settembre 2007) Cesati, Firenze, in stampa.

18 Non pare un caso il fatto che Ps. 133, conosciuto anche come “salmo dell’amore fraterno”, sia tenuto in profonda considerazione tanto presso la tradizione giudaica quanto in quella libero-muratoria.



Seder sel pesach e agape massonica: (Re)invenzione o trasferimento di rituale?, D. Astori

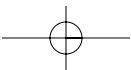
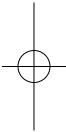
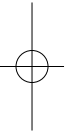
- Astori D. (2010): "Passover seder and Masonic agape: Evidence of (Re)Invention or Transfer of Ritual? With particular reference to the Italian ritual", in Langer R. - Dharampal-Frick G., edd., *The Dynamics of Ritual Transfer*, Wiesbaden: Harrassowitz, Vol. V ("Transfert and Spaces"), pp. 3-26.
- Atti (1996): Grande Oriente d'Italia-Collegio dei MM.: VV.: della Lombardia, *Atti del Primo Convegno nazionale di studio sui rituali massonici - Istruzioni per i primi tre gradi della Massoneria italiana - 1808* (Milano, 5-8 dicembre 1986).
- Bacchiega M. (1971): *Il pasto sacro*, C.I.D.E.M.A, Padova.
- Benamozegh E. (1979): *Gli Esseni e la Cabbala*, Armenia, Milano.
- Beresniak D. (1989): *Juifs & Francs-maçons*, Bibliophane, Paris.
- Brown N.O. (1966): *Body's Love*, Vintage Books, New York [trad. it. *Corpo d'Amore*, Il Saggiatore, Milano 1969].
- Cambareri, Saverio (2002): *Agape Massonica*, presentazione di V. Gaito, Ed. Brenner, Cosenza
- Carr H. (1984): "Hebraic Aspects of the Ritual", in A.Q.C. 97 (1984), pp. 75-88.
- Chantraine P. (1968-1980): *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris.
- Di Luca N.M. (1999): "L'agape massonica", in: ARKETE Esoterismo Sacralità Gnosi 1 (www.zen-it.com/Arkete).
- Fellman A. (1973): "The Essenes and Freemasonry", in *Israel Scottish Rite*, dic. 1973, pp. 14-21.
- Jones B. E. (1973): *Freemasons' Guide and Compendium*, Harrap, London [trad. it.: *Guida e compendio per i Liberi Muratori*, Atanòr, Roma 1987].
- Katz J. (1967): "Freemasons and Jews", in *The Journal of Jewish Sociology* IX (1967), pp. 140-41.
- Katz J. (1970): *Jews and Freemasons in Europe 1723-1939*, Harvard U.P., Cambridge.
- Langer R. - Lüddeckens D. - Radde K. - Snoek J. (2006): "Transfer of Ritual", in *Journal of Ritual Studies* 20/1, pp. 1-10.
- Lessing G. E. (1776-8): *Ernst und Falk* [trad. it.: *Colloqui per Massoni*, Sapere, Milano 1975].
- Ligou D. (1991), sous la direction de, *Dictionnaire de la Franc-Maçonnerie*, P.U.F., Paris.
- Maiocco D. (1995): "Corporazioni antiche e Collegia: aspetti religiosi e civili", in *Moramarco* (1995) 77-83.
- Mellor A. (1989): *Dictionnaire de la Franc-Maçonnerie et des Francs-Maçons*, Belfond, Paris.
- Messori L. (1982): "I significati essoterici ed esoterici dell'agape", in *Pentalfa. Rivista dei Capitoli Italiani dell'Ordine della Stella d'Oriente* 1982, pp. 6-7.
- Mola A. A. (1981): "Ebraismo italiano e Massoneria", in *Rassegna mensile di Israel*, lug.-dic. 1981, pp. 120-128.
- Moramarco M. (1995²), a cura di: *Nuova Enciclopedia Massonica*, Bastogi, Foggia.
- PW: Paulys-Wissowa, *Real-Enzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1894-1963.



• 32 •



- Schillman B. (1929): *Hebraic Influences on Masonic Symbolism*, The Masonic News, London 1929.
- Sensi A. (1967): *L'«iniziazione massonica» alla luce dei rotoli del Mar Morto*, Giuntina ed., Firenze
- Shaftesley J.M. (1979): "Jews in English Freemasonry in the 18th and 19th Centuries", in *AQC XCII* (1979), pp. 34-38.
- Snoek J.A.M. (2002): "The Earliest Development of Masonic Degrees and Rituals: Hamill versus Stevenson", in Scanlan M.D.J. (ed.): *The Social Impact of Freemasonry on the Modern Western World* (The Canonbury Papers 1), London, pp. 1-19.
- Vignozzi A. (1810): *Vocabolario dei Liberi Muratori italiano e francese corredato dei loro Regolamenti basati sulle Costituzioni Generali e del catechismo massonico addetto ai primi gradi...*, Dalla Tipografia Vignozzi, Livorno, 1810 (rist. anast. Forni, 1987).



Alcune riflessioni sul Grande Architetto dell'Universo

di Massimo Andretta (Università di Bologna)

e

Ivan Nanni (Medico chirurgo)

The Authors, in this paper, develop some reflections on one of the most important concepts of the Masonic Order, the concept of G.:A.:D.:U.:., the "Great Architect of the Universe". In particular, the Authors analyze this fundamental symbolic concept of the Freemasonic Order in the light of the main philosophical and theological schools: from the Stoic school to the most recent philosophical and theological visions based on the up-to-date cosmological theories. The symbolic role that such a complex idea can assume as a tool of initiatory path is also analyzed.

L'acronimo A.:G.:D.:G.:A.:D.:U.:., Alla Gloria Del Grande Architetto Dell'Universo, che campeggia sulla parete orientale dei Templi massonici, dietro ed al di sopra del Seggio del Maestro Venerabile, alla vista di tutti i membri della Loggia, sta ad indicare un'invocazione a quell'Ente a cui tutti i Liberi Muratori fanno riferimento, in cui promettono

di credere e che comprende ogni possibile raffigurazione personale del rapporto tra Dio, o meglio, il Principio Primo, e l'Umanità.¹

Il concetto di Grande Architetto Dell'Universo può essere ricondotto, almeno in una prima accezione, ad un archetipo filosofico, di matrice razionalistica e di estrazione squisitamente deista.² Deismo che,

1 Vd. Gaito, *Il Rito Simbolico Italiano nella Comunione Massonica e di fronte alla società di oggi*, Rivista Massonica, febbraio 1974. Si veda anche http://www.montesion.it/_montesion/Montesion.htm (ultimo accesso: 15/07/2013).

2 Movimento filosofico/religioso nato in Gran Bretagna tra il XVII e XVIII e, successivamente, diffusosi in Francia e in Germania. Centro Studi Filosofici di Gallarate, *Enciclopedia Filosofica*, Istituto per la Collaborazione Culturale, Casa Editrice G.C. Sansoni, Firenze 1957, Vol. I, pp. 1453-1446.



pur assumendo alcuni elementi del panteismo di Baruch Spinoza (Amsterdam, 1632 – L’Aia, 1677), sembra riconfermare una netta eternalità del Creatore rispetto all’Universo, oggetto del suo atto creativo.

Infatti, ad una più attenta analisi, si può inferire come le preferenze teologiche del primo illuminismo si rivolgersero, in realtà, ad un Dio fuori dal mondo, un “orologio” o G.:A.:D.:U.: “esterno”, trascendente il creato, che non salva ma si limita a progettare i diversi costituenti dell’Universo.³

Tale concetto, riconducibile, come detto in precedenza, ad una idea deista, ermetica, rosacrociana e gnostica, si configura filosoficamente in maniera sostanzialmente differente dal G.:A.:D.:U.: massonico: un “orizzonte di senso”⁴ non teologicamente polarizzato, significativo allegorico di un referente proprio di ciascun uomo.

La Massoneria – associazione del tutto laica – ha, per principio, tratto dagli Statuti Generali dell’Ordine, osservando il Mono-teismo, l’esistenza di un Principio Primo, che adora e rispetta sotto la concordata, determinata e prestabilita denominazione di Grande Architetto dell’Universo.

Ai Liberi Muratori è richiesta la fede in un Ente Supremo. Questa accettazione incondizionata di un Essere Superiore, in un periodo di rare vocazioni, in cui i più allontanano l’idea della divinità e/o non seguono alcuna religione perché hanno paura di perdere la “libertà”, deve essere assolutamente radicata nel massone. Che deve andare alla ricerca della realizzazione della propria esistenza, del proprio arco vitale, dei propri bisogni e desideri, all’insegna dell’armonia con se stesso, dell’equilibrio con l’ambiente che lo circonda e della concordia con gli altri, con la famiglia, gli amici e la società in genere.

La credenza e convinzione in un Essere Superiore è, in più, elemento essenziale nella struttura della Massoneria, pur nella sua caratteristica, già citata in precedenza, di Istituzione laica, non confessionale e prettamente umana. I *Landmarks*, punti di riferimento massonici, gli Antichi Doveri della Istituzione Latomistica, annessi alle Costituzioni massoniche del 1723 (pietre miliari della Massoneria Universale che devono sempre essere scrupolosamente mantenuti ed osservati da tutte le Obbedienze regolari), escludono categoricamente che il massone possa essere un ateo convinto:

3 Si veda, a questo proposito: J.C. Polkinghorne, *The Polkinghorne Reader: Science, Faith, and the Search for Meaning*, edito da Thomas Jay Oord, SPCK and Templeton Foundation Press, Londra, 2010.

4 G. Raffi, *Alcune riflessioni sul Grande Architetto dell’Universo*, [http://www.grandeoriente.it/allocuzioni/alcune-riflessioni-sul-grande-architetto-delluniverso-2002/alcune-riflessioni-sul-grande-architetto-delluniverso-2002-\(1\).aspx](http://www.grandeoriente.it/allocuzioni/alcune-riflessioni-sul-grande-architetto-delluniverso-2002/alcune-riflessioni-sul-grande-architetto-delluniverso-2002-(1).aspx) (ultimo accesso 18/07/2013). P. Gambi, *Massoneria: una nuova primavera. Il Gran maestro Raffi racconta*, Gangemi Editore, Roma 2008, pp.48-55.



[...] se egli intende correttamente l'Arte non sarà mai un ateo stupido né un libertino irreligioso [...].⁵

Pertanto, il massone non potrà mai fare affermazioni o attestazioni di fondamentalismo ateo, in quanto, tali assunzioni, costituirebbero un ostacolo pregiudiziale e preconetto nel suo percorso di ricerca della verità iniziatica; tanto, e ancor più, di quanto potrebbe accadere se, per contro, abbracciasse una cieca adesione ad una qualsiasi religione o credo radicale e fondamentalista. Si verrebbe, infatti, così a creare una barriera alla migliore comprensione della propria visione del G.:A.:D.:U.:., che è causa e principio di tutte le cose, come sostenuto da Giordano Bruno,⁶ o Motore Immobile che tutto muove senza essere mosso, come esplicita la dottrina di Tommaso d'Aquino,⁷ o soffio vitale, universale, *Pneuma*, anima, come espresso dai filosofi presocratici dell'antica Grecia.⁸

Il Grande Architetto dell'Universo è la pietra miliare della Massoneria regolare e centro di tutta l'attività latomistica. A conferma di ciò basti ricordare come ogni lavoro muratorio, ogni Tornata, ogni decisione, documento, atto massonico ufficiale si apra con la formula rituale: [...] *Alla Gloria del Grande Architetto dell'Universo* [...].

Il Grande Architetto dell'Universo dei Massoni, che non è né cristiano né israelita né maomettano né parsi né buddhista, è una forza superiore, un'essenza simbolica che l'iniziato accetta e riconosce tanto da compiere, nel suo nome e nella sua gloria, uno speciale e personale cammino interiore alla ricerca della Verità. Al massone viene richiesto e preteso di esercitare la propria fede nell'Ente Supremo, Grande Architetto dell'Universo, per il proprio percorso di crescita spirituale tracciato dalla Fratellanza.

Il G.:A.:D.:U.:. è il mezzo e lo strumento simbolico indispensabile per questo per-

5 Antichi Doveri, Costituzione, Regolamento dell'Ordine, Edizioni Erasmo s.r.l. Roma, 2006, p. VII. Si veda anche: Antichi Doveri - Esopedia: http://www.esopedia.it/index.php?title=Antichi_Doveri (ultimo accesso: 15/07/2013). J. Anderson, *Le Costituzioni di Liberi Muratori, 1723*, Bastogi Editrice Italiana, Foggia 1998, p. 88.

6 G. Bruno, *La Cena de le Ceneri*, in Id., *Dialoghi filosofici italiani*, a cura e con un saggio introduttivo di M. Ciliberto, Mondadori (collana: I Meridiani. Classici dello spirito), Milano 2001. Si veda anche: <http://giordanobruno.filosofia.sns.it/index.php?id=828> (ultimo accesso: 15/07/2013). M. Ciliberto, *Giordano Bruno, Il Contributo italiano alla storia del Pensiero - Filosofia (2012)*, Treccani.it Enciclopedia italiana. Si veda anche: [http://www.treccani.it/enciclopedia/giordano-bruno_\(Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Filosofia\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/giordano-bruno_(Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Filosofia)) (ultimo accesso: 15/07/2013).

7 G. Reale, D. Antiseri (con la collaborazione di V. Cicero), *Storia della Filosofia dalle Origini ad Oggi. Vol. III. Patrística e Scolastica*, Bompiani, Milano 2009, p. 460-462.

8 U. Nicola, *Antologia illustrata di Filosofia. Dalle origini all'era moderna*, Giunti Gruppo Editoriale, Firenze 2002, pp. 15-16.



corso di crescita spirituale. Esso è il fine della ricerca e, nel percorso da compiersi, deve essere concepito ed interpretato operativamente nella sua esemplificazione di utensile simbolico, imprescindibile ed essenziale per ottenere lo sgrossamento della pietra grezza.

Ripercorrendo in maniera sintetica, le principali riflessioni sull'Ente Supremo che si sono susseguite nella storia della filosofia e della teologia, possiamo prendere spunto dalla scuola stoica, per la quale l'Essere Supremo, il Principio Primo, se vogliamo, il G.:A.:D.:U.:, è un Pensiero che, nel pensare se stesso, pensa e crea anche l'Universo, in un'unità inscindibile di spirito e materia.⁹

Il richiamo al G.:A.:D.:U.: avviene poi, secondo una formulazione teologica negativa che risale a Plotino (205 – 270 d.C.), nel Dio che è *quello che Egli non è, ma non diciamo quello che è. Diciamo di Lui partendo dalle cose*

*che sono dopo di lui.*¹⁰

Il G.:A.:D.:U.: nella filosofia aristotelica, è l'unica realtà immateriale che causa il movimento dell'Universo e assicura l'ordine perfetto. Il G.:A.:D.:U.: è completo, immutabile, eterno e, per questo, tutte le creature amano lui e tendono verso di lui, cercando di avvicinarsi a Lui.¹¹

Se passiamo, infine, a riflettere su concezioni filosofiche e scientifiche contemporanee, allora ci sembra doveroso presentare le seguenti considerazioni. Si potrebbe infatti osservare come, se si assume, alla luce delle ultime teorie cosmologiche sui *multiversi*, caotici o meno che siano,¹² che il nostro Universo possa essere stato generato da instabilità quantistiche del vuoto o dei campi inflattivi o di stringa,¹³ pre-esistenti all'evento iniziale costitutivo dell'Universo a noi noto, il così detto *Big Bang*,¹⁴ allora non può che venir meno ogni concezione deistica del

9 U. Nicola, *Idem*, pp.111-118.

10 U. Nicola, *Idem*, pp.120-128. Si veda anche: G. Morelli, *Il Grande Architetto Dell'Universo*, Studi di Simbologia del Rito Simbolico Italiano: www.ritosimbolico.net/studi1/studi1_39.html (Ultimo accesso 16/07/2013).

11 Centro Studi Filosofici di Gallarate, *Idem*, Vol. I, pp. 351-355.

12 A. Linde, *Eternally Existing Self-Reproducing Chaotic Inflationary Universe*. Physics Letters B B175: pp. 395-400, 1986 e A. Linde, *Chaotic inflation in supergravity and cosmic string production*, <http://arxiv.org/pdf/1303.4435.pdf> (ultimo accesso: 13/06/2013). A. Linde, *Un universo inflazionario che si autoriproduce*, in "Cosmologia", Le Scienze quaderni n.117, 2000 e T. Gehrels, <http://arxiv.org/ftp/arxiv/papers/0707/0707.1030.pdf> (ultimo accesso: 09/06/2013).

13 Previsti dalla più avanzate teorie di cosmologia quantistica. Si veda, ad esempio: A. Vilenkin, *Many Worlds in One: The Search for Other Universes*, Hill and Wang, New York 2006.

14 F. Hoyle, *A New Model for the Expanding Universe*. Monthly Notices of the Royal Astronomical Society 108: 372, 1948. Si veda anche: <http://adsabs.harvard.edu/abs/1948MNRAS.108..372H> (ultimo accesso: 08/06/2013).



G.:A.:D.:U.:., concepita nel senso di un Dio creatore completamente trascendente rispetto al mondo creato. A meno che non si rimandi, ad esempio, a soluzioni in qualche modo riconducibili al filone creazionista contemporaneo, come, ad esempio, quelle espresse da Hans Jonas (Mönchengladbach, 1903 – New York, 1993), nel quale si fa appello ad un *mito ipotetico* di rinuncia divina alla onnipotenza del Creatore a favore dell'autonomia cosmica e delle sue *chances* (tipico, per altro, di una tradizione ebraica neo-cabalistica).¹⁵

Ma, al di là di qualsiasi concezione più o meno teologicamente orientata, ci sembra di poter affermare come il punto nodale della concezione del G.:A.:D.:U.:., o, meglio, del “Principio Primo” a cui ricondurre ogni speculazione metafisica, possa essere individuato nell'abbracciare o meno una visione *progettuale*, al contempo contingente e finalistica, contrapposta ad una cosmogenesi determinata a livello *causale* e dettata da una stringente ineluttabilità.

Progettualità che implica un *Progettista*; altro dal *Progetto*, o meglio, dal *Creato* e, dal punto di vista metafisico, ad esso esterno e superiore. A meno di non sostituire al *Progetto* un *Processo Evolutivo* che richieda solo

un gran numero di alternative; *Processo*, al più, spinto dalla *necessità*.

Ci sembra, quindi, che il dilemma sulla natura prima del *Principio Costitutivo* del Cosmo, del G.:A.:D.:U.:. e, di conseguenza, del fondamento dell'etica e della morale umana, si possa ricondurre, in altri termini, al dualismo: *caso versus finalità* o, similmente: *caso versus progettualità*.

Dilemma che potrebbe essere risolto, o riflettendo sul fatto che una progettualità nel creato non può, per ovvie ragioni, che essere riconosciuta *a posteriori*, da soggetti coscienti frutto, comunque, anch'essi, di una catena di passi evolutivi casuali (il così detto *reperto cosmologico*)¹⁶ o domandandosi se il cercare una *definizione* del G.:A.:D.:U.:. attraverso ragionamenti filosofici/razionali, non ci faccia incorrere, in ultima istanza, in una sorta di *paradosso di indimostrabilità* alla Gödel, data la natura intrinsecamente metafisica dell'oggetto della ricerca.¹⁷

A questo proposito, vorremmo solo ricordare come Jacques Arnold, sacerdote cattolico e fisico del CERN, sembra risolvere il suddetto dilemma attraverso il ricorso ad un corpus di verità rivelate trascendenti il piano strettamente logico/formale.¹⁸

15 H. Jonas, *Materia, spirito e creazione. Reperto cosmologico e supposizione cosmogonica*, Ed. Morcelliana s.r.l., Collana Il Pellicano Rosso. Nuova serie, Brescia 2012.

16 H. Jonas, *Idem*.

17 D. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: un'Eterna Ghirlanda Brillante*, Adelphi, Milano 1984.

18 J. Arnould, *Dio, la scimmia e il big bang. Alcune sfide lanciate ai cristiani dalla scienza*, Ed. Queriniana, Brescia 2001.



Al Libero Muratore, per altro, è richiesto, in generale, di vivere nel rispetto del “Grande Architetto dell’Universo”. E, a questo proposito, uno dei *Landmarks* (caposaldi) dei principi che costituiscono le pietre fondamentali dell’edificio massonico riporta:

[...] *Ogni Libero Muratore deve credere nell’esistenza di Dio come Grande Architetto dell’Universo* [...].¹⁹

Pertanto, il requisito fondamentale del Libero Muratore è una fede in un Essere Superiore; una fede non assolutista né integralista né dogmatica e preferibilmente disgiunta ed indipendente dai riti propri delle grandi religioni rivelate tradizionali. I massoni assumono, quindi, ed adottano l’esistenza di un principio comune ed universale, inteso come bene, verità e ragione, al quale far riferimento e dal quale trarre le coordinate per l’agire singolo e comune; in altre parole, il proprio *orizzonte di senso*.

E chi crede in un Essere Superiore, non può non credere in una palingenetica, *post-mortem*, fusione con il Principio Primo, Eterno ed Immutabile, in quella che può essere vista come una forma di immortalità dell’anima. L’Anima, per il massone, si eleva all’Oriente Eterno per completare e perfezionare quel processo conoscitivo che qui non ha che sfiorato.

La figura latomistica del Grande Archi-

tetto dell’Universo non si manifesta mai direttamente ed in maniera diretta ed esplicita nel mondo contingente, non fa miracoli, non ha niente da rivelare; ed infatti niente rivela, tanto meno in campo etico o morale, non ha figli da inviare sulla Terra, non commina pene né dà ricompense temporanee e/o eterne. In una parola, richiamandosi a quanto già esposto in precedenza, il Grande Architetto dell’Universo non interviene in alcun modo sui fatti della vita.

Il Gran Maestro del Grande Oriente d’Italia, Gustavo Raffi, nel suo intervento dal titolo *Alcune riflessioni a proposito del Grande Architetto dell’Universo*, alla VI Conferenza Mondiale delle Gran Logge Massoniche tenutasi a Nuova Delhi nel novembre 2002, ha dichiarato, tra l’altro, che:

[...] *La Massoneria non è una religione; per questa ragione noi non abbiamo un “Dio massonico” né una “teologia massonica”. Il Grande Architetto dell’Universo rimane solo un concetto generale ed universale che la Massoneria non può né deve determinare, perché di per sé insprimitibile e indefinibile nel contesto di un’istituzione che si pone come luogo di incontro di diversità. Questa entità divina e suprema rappresenta pertanto un concetto centrale che deve essere interpretato direttamente da ciascun Fratello, secondo la propria libera coscienza e la sua fede. [...] Il Grande Architetto dell’Universo andrebbe innanzitutto definito come “l’ordine del discorso” [...].*²⁰

19 GORCF, 102 - XIX Landmark di Mackey, 1858. J. Anderson, *Idem*.
20 G. Raffi, *Idem*.



In definitiva il Grande Architetto dell'Universo è il ponte tra la realtà e l'irrealtà delle nostre vite ed è la meta dell'Infinito. È, richiamandoci ad un'immagine propria dell'antica scuola Stoica, *l'Infinito*.²¹

Il G.:A.:D.:U.:., per il massone, rappresenta anche la vera espressione dell'Universo, simboleggiato nel Tempio, quale metafora dell'Infinito, dalla Volta Celeste rimasta a vista e che simbolicamente rappresenta la costruzione incompiuta dell'Opera Architettonica interiore.

Inoltre, l'accettazione del G.:A.:D.:U.:. fa sì che i Massoni assumano l'esistenza di un principio comune e universale, inteso come bene, verità e ragione, al quale far riferimento e dal quale trarre le coordinate per l'agire singolo e comune.²²

Il profano, una volta iniziato alla Massoneria, non deve assolutamente abbandonare il suo Dio o le sue precedenti credenze religiose; al contrario, nel G.:A.:D.:U.:., egli può ritrovare un principio trascendente nel quale nessuna religione, nessuna visione teologica, nessun Dio particolare sono negati. Entra, in altri termini, in un'atmosfera sincretica di unione e di avvicinamento di diverse fedi che, alla luce del comportamento e della condotta etica

della Libera Muratoria, basati sulla fratellanza, sull'uguaglianza e sulla tolleranza reciproca, può apportare grandi benefici all'umanità tutta.

Ogni Massone è *libero* di credere nel Dio della religione alla quale appartiene, identificandolo nel Grande Architetto dell'Universo; vale a dire nel "Creatore", qualunque sia la modalità della creazione di cui parlano i Testi Sacri della religione cui appartiene; in questo modo, applicandosi sotto l'impulso e lo stimolo della coscienza collettiva dell'intera Umanità, potrà lavorare "Alla Gloria del Grande Architetto dell'Universo".

Per l'Iniziato, il G.:A.:D.:U.:. diventa, quindi, un principio regolativo, una entità simbolica che il massone accetta e nel nome ed alla gloria del quale compie il suo cammino iniziatico nella ricerca della Verità.²³ Da Ente filosofico/teologico viene ad assumere, così, anche una valenza di [...] *utensile simbolico indispensabile per ottenere lo sgrossamento dalla pietra grezza, ovvero unico e necessario strumento per il trovare, riscoprendola attraverso la Luce e l'Illuminazione, la pietra nascosta nel buio tenebroso dell'ignoranza di se stessi [...]*.²⁴

Il Grande Architetto dell'Universo diventa quindi la "bussola", il riferimento, la

21 G. Reale, D. Antiseri (con la collaborazione di V. Cicero), *op. cit.*, Vol. XXX. YYY, p. 460-462.

22 Si veda: *I Massoni a Treviso*, <http://massoneriatreviso.blogspot.com/2009/05/oggi-ho-intervistato-un-massone-della.html> (ultimo accesso 18/07/2013).

23 M. Barresi, *Il G.:A.:D.:U.:.*, Agenzia di Stampa Massonica Italiana, 27 giugno 2011, www.agenziamassonica.org/2011/06/il-gadu.html (ultimo accesso: 18/07/2013).

24 C.M.S., *Il Grande Architetto Dell'Universo*, <http://www.massoneriascozzese.it/>

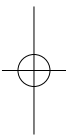
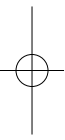


• 40 •



motivazione, l'argomentazione, in altre parole, la *ratio a priori*,²⁵ il già citato *ordine del discorso*,²⁶ sul quale si fonda la ricerca della verità portata avanti dagli Iniziati.

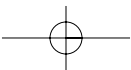
Un principio, quindi, di spinta, di causa ma anche di ricerca della “philia”, dell'amicizia universale che pone nel “bene” e nella sua ricerca il fine dell'umanità e, conseguentemente, dell'Ordine Massonico.



cultura_e_societa/Il_Grande_Architetto.pdf (ultimo accesso: 18/07/2013).

25 P. Gambi, *Ibidem*.

26 G. Raffi, *Ibidem*.



Temperanza, forza e castità (Sull'interpretazione di una figura simbolica medioevale a Maniace)*

di **Claudio Saporetti**

Direttore del Centro Studi Diyala, Associazione Geo-Archeologica Italiana

A new observation of the medieval frieze on the portal of the church of Maniace (Bronte) allowed the Author to complete an old description in which the interpretation of a scene was very uncertain. It now seems that this scene represents a hunter who blows the horn, accompanied by his dog; this is about to catch a unicorn, which took a refuge by a virgin ("Chastity"), who for his part turns towards the "Fortitude". The Author suggests furthermore to add even the "horse" depicted on the mosaic floor of Otranto to the various figures of unicorns so far known.

I bassorilievi romanici della chiesa di Santa Maria di Maniace, scolpiti nei capitelli delle strombature del portale di accesso, presentano due teorie di raffigurazioni particolarmente interessanti.

Da una parte l'insieme di figure, che non possono essere rapportate ad alcuna tematica di tipo narrativo (storico o biblico

o fabulistico), enuncia chiaramente un significato simbolico. Dall'altra le scene bibliche facilmente interpretabili (*Genesi*) si risolvono poi in altro tipo di raffigurazione di difficile interpretazione, forse collegabile con la prima teoria.

I problemi che si presentano sono dunque di due tipi:

* Una recente visita alla Chiesa medioevale del Castello di Maniace, a Bronte, mi ha indotto a riconsiderare una figura che in uno studio precedente non ero riuscito ad interpretare. Lo studio, a suo tempo condotto con mia moglie +Ada Aragona, era stato pubblicato nel n. 1 dell'anno VIII (Gennaio 1984) del «Foglio d'Arte. Mensile di arte e cultura», con il titolo *Sculture medioevali a Bronte* (pag. 19 sg.). Si trattava di un articolo con tre "finestre", più una bibliografia che qui non ritengo necessario riportare. Riporto invece, riorganizzando il tutto, il testo dell'articolo e delle "finestre", intervallandole secondo la loro localizzazione più giusta. Nelle parentesi quadre sono aggiunte attuali.



1. Quale è il significato di quelle figure non rapportabili a scene bibliche?

2. Le due teorie costituiscono un tutto omogeneo, o sono invece ciascuna motivo a sé, separato e indipendente?

Nel tentativo di dare una risposta, sia pure necessariamente ipotetica a queste domande, sarà bene descrivere brevemente le scene, incominciando da quella di sinistra perché, nell'ipotesi che sia possibile una lettura in chiave di omogeneità dei rilievi, è più probabile che questa lettura vada cercata sulla falsariga di quella di un libro, cioè appunto da sinistra a destra.

La scena a sinistra è costituita da gruppi, quasi sempre legati l'uno all'altro, aventi come centro delle figure femminili.

Poiché le altre figure che ad esse afferiscono sono figure "negative", cioè simboli del Male, spesso mostruosi, ne deriva che anche le figure femminili svolgono qui un ruolo negativo.

Come appartenenti allo stesso sesso di Eva, rovina dell'umanità, la donna è dunque rappresentata come simbolo per eccellenza del Male. Le donne-centro delle scene sono cinque, ma poiché le figure femminili sono in tutto sei, si potrebbe avanzare l'ipotesi che ognuna di esse rappresenti un vizio capitale, con esclusione della Lussuria rappresentata, come vedremo, nella parte opposta. Un vizio capitale è d'altronde ben riconoscibile nella figura del vecchio che si tira la barba, simbolo dell'Ira in altri esempi iconografici medioevali.

L'incertezza di vari particolari impedisce di vedere se un vizio è raffigurato come generato da una donna. In un caso, co-

munque, sembra chiaro che una donna culli un serpente come fosse suo figlio.

Altrove invece i vizi sono generati dalla bocca di figure adiacenti: sono un serpente ed un dragone alato. A rigore si potrebbe pensare, per il dragone, che la figura gli morda la coda; tuttavia il parallelo del serpente sembra indicativo, e porta ad escluderlo.

Che la donna sia la madre e la protettrice dei simboli del Male è evidente dagli atteggiamenti delle figure femminili: quando non cullano, abbracciano: vuoi la coda del dragone partorito dalla bocca, vuoi due dragoni siamesi (hanno la testa in comune), vuoi due teste grottesche che sembrano essere di serpenti, a meno che non siano all'estremità di code di dragone. I simboli mostruosi del Male sembrano essere dunque due: il serpente, sia con la testa di rettile che di uomo (evidente allusione al serpente del libro della *Genesi*, che ha ispirato spesso raffigurazioni del tentatore in veste di serpente antropocefalo), ed il dragone, ben noto nella iconografia contemporanea.

In genere nelle raffigurazioni romatiche il dragone assomma le caratteristiche degli animali "negativi": il pesce, il capro, il serpente, il gallo. Da ciò una duplice raffigurazione: quella femminile, cioè l'arpia o la sirena (donna con corpo di pesce o di serpente, talvolta raffigurata con due code di pesce in atteggiamento che vuole essere forse sguaiato, talvolta con orecchie leporine o asinine, talvolta con le ali), e quella del drago-maschio (testa e zampe anteriori di capro, corpo di serpente). È evidente l'influsso dell'Apocalisse sulla natura de-



moniacca del drago.

Qui a Maniace troviamo sia il drago-femmina (arpia) sia il drago-maschio. L'arpia è raffigurata con testa femminile, ali e coda di serpente. Il drago-maschio sostituisce alla testa femminile un volto barbuto. Nella barba è forse possibile ritrovare un ricordo del capro, né è escluso che la figura rechi tracce di corna. Stranamente tutte le raffigurazioni dei dragoni hanno però le zampe anteriori (le posteriori mancano, per via dell'estremità di serpente) a foggia leonina (il leone è un animale "positivo").

È indubbio comunque che tutta la scena rappresenti una sarabanda di esseri malvagi, così come sono malvagi i due identici ibridi animali che aprono a sinistra la teoria: due dragoni con volti grottescamente scimmieschi. Si tratta di una delle scene più vaste che abbiano questo carattere di simbolismo del Male e che presentino simili personaggi. E certamente, in quella coerenza che rivela nella sua composizione (il gruppo delle donne), potrebbe rivelarsi tra quelle più significative, se la nostra conoscenza della simbologia medioevale fosse più approfondita.

Prima "finestra"

Benedetto Radice [in *Chiese, conventi, edifici pubblici di Bronte. Note tradizionali e storiche*, Bronte 1923] ha descritto la scena dei capitelli facendo numerosi ed ingenui errori. Nei capitelli di sinistra vede uomini, animali ed uccelli con volto di scimmia, ed un serpente che si attorciglia e snoda, e che morde la bocca a un mascherone, come fi-

gure che fungono da piccole cariatidi. Non riconosce dunque la presenza di figure femminili, non sottolinea il fatto che gli animali sono ibridi, non nota che gli uccelli con volto di scimmia sono in realtà dei "dragoni", né che il serpente, invece di mordere la bocca del "mascherone", in realtà ne esce.

Nel primo capitello a destra, la donna è "tra due uccelli", e dunque non evidenzia che sono antropocefali [segue].

La doppia scena che inaugura i rilievi che si trovano nella strombatura di destra può fornire la chiave che spiega quale sia il rapporto tra le due fasce. È rappresentata infatti per due volte, con una insistenza che sembra dunque voluta, una donna nuda che afferra, con passo di danza, due galli antropocefali per il collo, o meglio li abbraccia.

Non dovrebbero esserci difficoltà nell'interpretare la scena come una rappresentazione simbolica della Lussuria. Se così fosse (come credo), si vedrebbe subito il rapporto con il resto della fascia. La scena che segue immediatamente è infatti quella che rappresenta la cacciata dal Paradiso Terrestre, la cui entrata è rappresentata da una porta a volta, davanti a cui sta l'angelo con la spada. L'angelo spinge Adamo per un spalla. Poco più oltre è Eva in atteggiamento di afflizione (il capo posato su una mano).

Dunque per l'ignoto Autore dei rilievi il peccato originale, inizio di ogni male per l'uomo, sembra sia stato un peccato di lussuria. Il capitello che dà il via alla fascia di destra sembra dunque il *trait-d'union* con le scene dei vizi, che qui continuano con la



raffigurazione di un altro di essi. Le scene del *Genesi* rappresentano allora sia la conseguenza patita dall'umanità a causa di uno di questi vizi (la Lussuria), sia l'attuazione pratica di uno di essi (l'Invidia, o l'Ira, nel caso di Caino).

Seconda "finestra"

L'iconografia medioevale della "Lussuria" non è fissa. Secondo R. Salvini, la Lussuria è rappresentata in un capitello di San Saturnino a Tolosa sotto forma di una donna che cavalca un leone [cf. il Portale degli Orefici a Santiago di Compostela]. Più certa è la raffigurazione a Fidenza [parte destra del Duomo, sulla torre], dove un soldato attende alla virtù di una vergine. Altrove [transetto nord della cattedrale di Lund, nel fonte battesimale di Valleberga, nella Puerta del las Platerias, a Santiago do Compostela] la Lussuria è rappresentata da una coppia che si abbraccia. Ad Amiens e a Chartres la donna ha in mano uno scettro ed uno specchio, che dobbiamo considerare dunque simboli specifici della Lussuria.

Nel mosaico di Moissac la Lussuria è seminuda. A Notre Dame di Parigi è raffigurata come una donna che si guarda allo specchio. A Maniace la Lussuria è riconoscibile sia per la nudità e l'atteggiamento della donna, sia per gli animali che abbraccia [sul gallo simbolo dell'impudicizia cf. W. Molsdorf, *Cristliche Symbolik der mittelalterlichen Kunst*, Leipzig 1926], ed anche il nostro *Il gallo*, in "Fischia il gallo", Catalogo della Mostra, Perugia, Galleria Tesori d'arte, Complesso Monumentale di San Pietro, Marzo-Maggio 2011, 43 sg.

La conseguenza principale della cacciata a causa del vizio della Lussuria è raffigurata subito dopo: la fatica del lavoro, rappresentata da Eva che fila ed Adamo che zappa, questa volta vestiti (temi iconografici ben noti anche altrove).

Inizia qui la storia del secondo peccato: l'assassinio di Abele. Si vede infatti che i due figli di Adamo, Caino e Abele, offrono il rispettivo sacrificio, su un medesimo altare: Caino le spighe, ed Abele un animalletto (forse un agnello; il rilievo è rovinato). L'atteggiamento di Abele, che guarda in su, è una trovata ingenua e spontanea per sottolineare la sua maggiore devozione, gradita a Dio. Tracce rimaste sulla mensoletta che sovrasta la scena sono sicuramente quanto resta della mano di Dio rivolta verso Abele.

La scena successiva è evidentemente l'omicidio di Abele, e fin qui la comprensione è facile.

Prima "finestra" (seguito)

Il resto della scena della strombatura è anch'esso frainteso. Pur riconoscendo esattamente la "cacciata", [B. Radice] vede in Adamo ed Eva condannati alla fatica una generica scena rappresentante il lavoro; di conseguenza, l'offerta di Caino e Abele non sarebbe altro che una scena che raffigura due persone che "abbicano covoni di grano".

La scena dell'uccisione di Abele sarebbe poi la rappresentazione della seminazione: un uomo sparge la semente (in realtà è Caino che colpisce), un'altra con la zappa (sic!) la copre e "spiana le porche", cioè i



solchi. Dal fatto che la scena non è stata compresa possiamo dedurre che la rottura di parte delle due figure è avvenuta prima del 1923. [segue].

Più difficile il seguito. La fascia termina infatti con due scene che sono una rappresentazione di caccia [= si tratta di un suonatore di corno preceduto da un cane] ed un duello. Non è immediatamente agevole riconoscervi un proseguimento delle storie del *Genesi* anche se possiamo ritenerci liberi, sulle orme di tanti esempi iconografici medioevali, di immaginare saltati interi capitoli del libro biblico. La supposizione che viene più spontanea è quella di vedere nella scena della caccia la rappresentazione di Nemrod (*Genesi* 10,8-9), anche se verrebbe a costituire un *unicum*.

Prima “finestra” (seguito)

Le due scene successive [sempre secondo Radice], rappresenterebbero la caccia (con un cinghiale atterrato, mentre un altro salta addosso ad una donna) e la guerra. L'interpretazione è dunque errata almeno nella prima parte (l'animale non è un cinghiale, ma probabilmente un cane e non è affatto atterrato). Purtroppo i numerosi errori tolgono alle parole di Radice la necessaria credibilità riguardo alla seconda parte. Un altro accenno al portale è in G. Di Stefano [*L'Architettura Religiosa in Sicilia nel XIII secolo*, “Archivio Storico per la Sicilia”, Palermo 1938], ma per l'interpretazione delle figure abbiamo solo l'ipotesi che “il capitello coi pennuti dal volto umano” possa essere una satira anticlericale. La stessa idea (“la lunga tradizione guelfa

della storiografia locale ha voluto vedere allusioni anticlericali, di spirito ghibellino” è in S. Bottari [*Monumenti svevi in Sicilia*, “Atti del VII Congresso Nazionale di Storia dell'Architettura”, Palermo 1955].

Ma la scena del duello? È la rissa tra i pastori di Abramo e quelli di Lot? Ma anche questa scena (*Genesi* 10,7) sarebbe un *unicum* nell'arte medioevale; né servirebbe molto a provarla il fatto che la figura di destra potrebbe essere un suonatore di piffero (ci sono infatti ai lati dei due duellanti, due figure: quella di sinistra non è chiaro se sia un angelo o una donna; quella di destra ha la testa rotta, e si può capire solo che tiene con la mano qualcosa che le esce dalla testa: o la lingua o un piffero).

[Corrige: la figura di sinistra costituisce l'oggetto del presente studio, e si rimanda a più avanti. Quella di destra è stata invece recentemente riconosciuta da Giovanna Matini come un'ulteriore simbologia dell'Ira (vecchio che si tira la barba)].

Se inserite in una certa logica, dovremmo pensare che le scene della caccia e del duello rappresentino, come quelle precedenti, una conseguenza negativa del peccato originale, cioè due azioni malvagie compiute a causa dei vizi acquisiti dall'umanità dopo la caduta. La scena del duello non rappresenterebbe, a questo proposito, difficoltà di interpretazione (potrebbe raffigurare la Discordia, che si trova accostata alla Lussuria nei bassorilievi medioevali, oppure il vizio dell'Ira, intendendo l'uccisione di Abele come il vizio dell'Invidia, ma più difficile sarebbe interpretare in questa chiave la scena della caccia, di per sé anonima ed innocente.



Se però la nostra interpretazione di fondo dovesse rivelarsi giusta (a sinistra simboli dei vizi, a destra il vizio che ha dato adito a tutto il male dell'uomo, seguito dalle conseguenze dolorose e da altri vizi ancora) è possibile rinvenire un altro vizio: quello della Superbia. Parte della critica vede infatti nella figura di Nemrod un potente cacciatore che fu tale contro la volontà di Dio (“[...] era un valente cacciatore a dispetto di Jahveh”, P.E. Testa, *Genesi*, Torino 1969, 415 sg.) e non è escludibile dunque che sia stato visto in questa luce anche dall'anonimo esecutore, o meglio dall'ispiratore dei rilievi di Maniace.

Dobbiamo dire però che l'interpretazione delle due scene come raffigurazioni di vizi non ci convince: i due guerrieri che si affrontano non sono infatti due soldati quali vediamo duellare, in altre raffigurazioni medioevali, a piedi (come qui) o a cavallo, con spade e lance, ma fanno parte di una iconografia particolare, ben altrimenti nota.

Sono due persone che si affrontano, con due piccoli scudi, aventi ciascuno un tondo umbone, avanzati fin quasi a toccarsi. Dalle tracce che rimangono (specie per l'uomo a sinistra) è chiaro inoltre che l'arma offensiva non è una spada, ma una mazza, formata da un manico terminante con una palla rotonda.

Non daremo una spiegazione noi a questa scena. Tuttavia vogliamo sottolineare alcuni punti che potrebbero dare l'avvio a ulteriori indagini, da svolgere non solo in direzione di Maniace, ma anche di Otranto, di Trani, di Ravello e di Monreale (ved. la “finestra” qui sotto).

Terza “finestra” (riportata anche in *Mosaico*, 113)

Conosciamo guerrieri identici al tema iconografico di Maniace in quattro rappresentazioni: nelle porte di Barisano da Trani, a Trani e a Ravello, nel mosaico pavimentale di Otranto (prima zona a sinistra del grande albero), nel mosaico pavimentale della chiesa di San Savino a Piacenza, nel quarto capitello orientale del chiostro di Monreale. A questi esempi ed altri eventuali si può ora aggiungere con sicurezza il nostro Maniace.

Possono giovare le altre raffigurazioni a dare una spiegazione alla nostra? Sì e no.

Intanto noteremo subito che negli altri esempi questi combattenti non sono mai in relazione con scene bibliche, tanto meno nel libro della Genesi.

C'è poi, sembra, un suggerimento per la soluzione che proviene dal mosaico di San Savino (Piacenza). Ai lati di una figura in trono recante i simboli del sole e della luna sono ritratte quattro scene: un re, con la scritta REX IUDEX, un uomo davanti a una scacchiera, un uomo che rifiuta di bere, infine i due combattenti con piccolo scudo (questa volta oblungo) e mazza.

Con buona probabilità l'interpretazione che è stata data a queste raffigurazioni [E. Cecchi Gattolin, *I tessellati romanici della Basilica di San Savino*, in R. Salvini, *La Basilica di San Savino e le origini del romanico a Piacenza*, Modena 1978] coglie nel segno. Esse dovrebbero rappresentare le quattro virtù Cardinali: il re la Giustizia (ha accanto anche una figura che reca un libro con la scritta LEX), il giocatore di scacchi la Pru-



denza, l'astemio la Temperanza, i nostri combattenti la Fortezza.

Stranamente solo Willemsen, sembra, [C.A. Willemsen, *L'enigma di Otranto*, Galatina 1980] ha accostato questo significato all'iconografia dei due combattenti, quando si trovano altrove: più precisamente quelli di Otranto. Ma non con assoluta certezza, se più genericamente parla poi di una virtù che combatte contro il vizio, e se coinvolge in questo simbolismo anche un cavallo che appare sotto i combattenti, sempre a Otranto, in posizione araldica [si veda oltre per l'interpretazione di questo cavallo, che identifichiamo con l'unicorno].

Prima di Willemsen ci si era limitati a fornire altri paralleli, ma senza alcun aiuto per l'identificazione: Schultz [H.W. Schultz, *Der Kunst des Mittelalters in Unteritalien*, Dresden 1860] ha ricordato una scena nel timpano della parte posteriore dell'ingresso del Castello di Trani, dove però c'è un solo soldato, e Crozet [R. Crozet, *Le chasseur et le combattant dans la sculpture romane en Saintogne, Mélanges Leejeune I*, Gembloux 1975] aveva fatto presente una raffigurazione nella chiesa di St. Pierre l'Isle.

Quando erano state date, le spiegazioni non erano state, tuttavia, molto convincenti: Haug [W. Haug, *Das Mosaik von Otranto*, Wiesbaden 1977] aveva fatto presente che il combattimento con clava e mazza era nel Medioevo una forma arcaica per dirimere questioni giudiziarie, La Settis Frugoni [C. Settis Frugoni *Per una lettura del mosaico pavimentale della Cattedrale di Otranto*, "Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e l'Archivio Murato-

riano" (1968) e 1970; *Il Mosaico di Otranto. Modelli culturali e scelte iconografiche* (1970)] aveva pensato ad un soldato macedone intento a debellare un nemico, Garufi [C.A. Garufi, *Il pavimento a mosaico della Cattedrale di Otranto* (1907)] aveva addirittura sbagliato vedendo un solo combattente, Gianfreda [G. Gianfreda, *Il mosaico pavimentale della Basilica Cattedrale di Otranto* (Casamari 1965); anche in "Fede e Arte" 11 (1963)], riferendosi ad un passo di San Paolo, (che parla di scudi, è vero, ma anche di spade, non di mazze) vi aveva rinvenuto un simbolo del buon cristiano.

Meno ancora si trova nella critica alle porte di Barisano da Trani. Palmarini [I.M. Palmarini, *Barisano da Trani e le sue opere di bronzo*, "L'arte" 1 (1968)] li chiama semplicemente combattenti. Sarlo [F. Sarlo, *Barisano da Trani e le sue fusioni in bronzo*, Firenze 1905] pensa, con incertezza, alla lotta tra la chiesa militante ed i suoi nemici spirituali, mentre Boeckler [A. Boeckler, *Die Bronzentüren des Bonannus von Pisa und des Barisanus von Bari*, Berlin 1953] li chiama "Gladiatoren".

Lo stesso per Monreale. R. Salvini, in *Il chiostro di Monreale e la scultura romanica in Sicilia* [Palermo 1962], infatti scrive che (il capitello) presenta figure panneggiate di giovani duellanti (a quanto si può capire in qualche caso, perché la maggior parte delle figure è acefala) con vecchi, il che potrebbe avere qualche significato allegorico, per esempio la battaglia tra la vecchia e la nuova fede, tra l'Antico ed il Nuovo Testamento.

Una diretta osservazione del capitello di Monreale rivela che la scena dei combat-



tenti è scolpita da una parte e dall'altra. Da un lato i combattenti sono chiaramente giovani, ed hanno a destra ed a sinistra due figure acefale non identificabili. Dall'altro lato invece i due combattenti hanno la barba; anch'essi hanno a destra e a sinistra due figure acefale, ma qui siamo più fortunati: a destra si riesca a vedere che si tratta di un vecchio che si tira la barba (l'Ira, già vista anche a Maniace); a sinistra invece la figura, che sembra maschile (non ci sono tracce di capelli sulla schiena) tiene in mano un pomo (la Discordia?).

Anzitutto notiamo che la scena dei combattenti segue, a Maniace, quella della caccia, e potrebbe essere allora significativo il fatto che accanto ai combattenti delle porte di Barisano da Trani ci sono degli arcieri. Questi arcieri costituiscono anzi il *pendant* fisso dei combattenti, essendo con essi nella zona inferiore delle porte, mentre nella zona superiore ci sono raffigurazioni di personaggi (Cristo, Santi).

Anche ad Otranto c'è qualcosa di simile: appena sopra i due combattenti, c'è ugualmente un'arciere (anzi, una arciera, o meglio un'Amazzone) che trafigge un cervo. Si tratta dunque, anche qui, di una scena di caccia. Naturalmente ci si è sbizzarriti anche in questo caso per dare una spiegazione a questa Amazzone (che tale appare dallo squarcio del vestito, che le rivela il seno destro). Willemsen l'ha associata a Diana, al pari di Gianfreda (che vi vede l'immagine dell'idolatria che uccide il cervo simbolo di Cristo) mentre la Settis Frugoni ha messo in relazione questa figura con Alessandro Magno (rappresentato nel mo-

saico nel suo volo verso il cielo), per via delle sue avventure con le Amazzoni. Ma il volo di Alessandro non appartiene al riquadro dei combattenti e dell'Amazzone, e la relazione ci sembra allora incerta. Non è escludibile dunque che la raffigurazione dei combattenti con parma e mazza fosse quasi sempre in rapporto con una scena di caccia, anche se i combattenti costituiscono un motivo iconografico fisso, quasi invariabile, mentre la caccia era variamente intesa: nelle porte di Trani-Ravello-Monreale un arciere, a Otranto un'Amazzone che trafigge un cervo, a Maniace un cacciatore con corno.

I paralleli espressi vanno considerati solo e semplicemente come spunti per ulteriori indagini. Ci soffermiamo brevemente, allora, solo sulla scena dei due combattenti di Maniace, per ricordare ancora che essa reca ai lati altre due figure. E magari fossero interpretabili! Invece di recare lumi altrove, sarebbe Maniace a darli! Ma purtroppo non c'è modo di definirle: abbiamo già detto che quella a sinistra potrebbe essere una donna o un angelo [si veda in seguito la mia interpretazione attuale], mentre quella di destra potrebbe essere un pifferaio, un demone che si afferra la lingua, o altro [si già detto che G. Matini, nel corso della nostra ultima visita a Maniace, l'ha identificata con un seconda raffigurazione dell'Ira, descritta come vecchio che si tira la barba]. Nel caso del demone, ci sono riscontri, e verrebbe automatico interpretare come angelo la prima figura. Saremmo allora davanti a due guerrieri incoraggiati uno da un angelo, e l'altro dal demonio: un contorno che ci conferme-



rebbe che si tratti di una lotta tra Bene e Male.

Ma non dobbiamo dimenticare, tuttavia, la descrizione di Radice che vede nella figura di sinistra un animale che assale una donna.

Se è così (non possiamo certo escluderlo perché quella che sembra un'ala potrebbe essere l'animale) vediamo che la scena della caccia risulta allora intimamente collegata a quella dei combattenti, tanto da costituire con essa un'unità narrativa, come se le due scene facessero parte di uno stesso racconto. La donna, assalita alle spalle dall'animale inseguito dal cacciatore, e rivolta verso uno dei combattenti a cui tocca un braccio, sarebbe il *trait-d'union* tra due rappresentazioni afferenti alla medesima tematica.

Questa fluidità delle scene tradisce la presenza di un vero e proprio racconto, e trova conferma nel capitello del chiostro di Monreale, dove si vedono i soliti due combattenti, prima giovani e poi vecchi con la barba, con due figure laterali.

Non è nostra intenzione, per concludere, dare un giudizio sull'estetica di queste raffigurazioni.

È da sottolineare almeno qualche particolare che sembra degno di nota nei rilievi del portale: il gesto naturale e sconsolato di Eva, l'accurata esecuzione di alcuni particolari come le piume dei galli antropocefali ed il vestito dell'arcangelo nella "cacciata", la felice riuscita della scena dell'offerta di Caino e Abele, difficile da eseguire perché complicata dal problema della collocazione prospettica dell'ara, soprattutto la realizzazione della scena dell'uccisione

di Abele, purtroppo rovinata. Forse la figura di Abele è la migliore di tutte, così china nell'atto di soccombere con quelle mani aperte in un gesto di accettazione e di sacrificio.

#

Tale era, dunque, la situazione della mia analisi pubblicata nel lontano 1984. Non credo di dover modificare una sola parola di quanto ho scritto sulla parte sinistra e sulla prima parte di destra del portale di Maniace. Credo invece che possano essere chiarite meglio le ultime figure: il cacciatore che suona il corno, il cane, l'animale che si attacca alla schiena di una donna, i due "combattenti". Nel frattempo infatti alcune cose mi si sono chiarite, sulla base dello studio di E. Cecchi Gattolin, contenuto in un libro di Roberto Salvini: studio che già allora conoscevo ed i cui risultati sono stati riportati nella terza "finestra".

Da ciò risultava che i due combattenti altro non fossero che la raffigurazione simbolica della "Fortezza", presente nel mosaico pavimentale nella chiesa di San Savino di Piacenza insieme alle simbologie delle altre tre virtù Cardinali.

Sulla base della convincente interpretazione di E. Cecchi Gattolin a proposito di San Savino ho creduto di dare una spiegazione alle figure della zona a sinistra (in basso) del grande albero riprodotto nel mosaico pavimentale di Otranto, ove sono raffigurati anche i nostri combattenti, pubblicando i risultati in un paio di articoli e sintetizzando poi il tutto nel mio *Mosaico* (Roma 2006). Oltre ai combattenti, in quella



zona sono raffigurati uno strano cavallo (ne parlerò poi), una scacchiera immediatamente rapportabile al giocatore di scacchi di San Savino (la Prudenza), ed un'Amazzone che uccide un cervo, già avvicinata nell'articolo del 1984 ai due combattenti ma solo perché intesa come scena di caccia. Ora invece ho interpretato questa figura come la raffigurazione simbolica della Temperanza: così come a San Savino questa virtù è simboleggiata dall'uomo che rifiuta di bere, a Otranto invece è rappresentata dall'Amazzone; come è noto, le Amazzoni rifiutavano ogni contatto sessuale se non per procreare: ideale di temperanza per la Chiesa di allora e di oggi. Per questo lo stesso Dante non le aveva certo condannate, ma nella Divina Commedia aveva posto la loro regina insieme ad illustri personaggi del passato.

Manca ad Otranto, è vero, la "Giustizia", ma va detto che era già stata rappresentata altrove, nello stesso mosaico, con la figura di re Salomone. Che d'altronde le virtù fossero intese come quattro mi pare sia eloquentemente comprensibile dalla testa di leone con quattro corpi, presente nella stessa zona del pavimento di Otranto.

In sintesi:

A Piacenza:

Prudenza: due giocatori che si sfidano agli scacchi

Giustizia: un re con la dicitura: *rex justus*

Fortezza: i nostri due combattenti con armi particolari (scudi tondi e mazza)

Temperanza: un tale che rifiuta un bicchiere (di vino o altra bevanda inebriante)

A Otranto:

Prudenza: una scacchiera

Giustizia: (manca, forse perché era già stato precedentemente raffigurato altrove il re Salomone)

Fortezza: i nostri due combattenti con armi particolari (scudi tondi e mazza)

Temperanza: un'Amazzone che trafigge un cervo

Stabilito che i combattenti sono la "Fortezza", resta da scoprire il significato di quella figura di donna che, a Maniace, ha un animale appiccicato alla schiena. Come prima ipotesi, che tuttavia non preferisco, la scena di Maniace potrebbe raffigurare una donna onesta (vestita da capo a piedi) sotto attacco, cioè tentazione, di un essere immondo, quale un maiale o un cinghiale ("Il cinghiale è la quintessenza della lussuria", M. Chelli, *Manuale dei simboli nell'arte. Il Medioevo*, Roma 2004, p. 44; "Il maiale [...] nel Medioevo diviene il simbolo della lussuria e dell'avidità, e serve a rappresentare anche il peccato di gola", *Ib.*, p. 50. Cf. M Pastoureau, *Medioevo simbolico*, Bari 2007, p. 63 sg.)

In tal caso si tratterebbe di una nuova rappresentazione della Temperanza, differente da altre sicuramente attestate.

Senza volere effettuare una completa disamina di tutti i modi in cui viene raffigurata la Temperanza, ne cito a caso alcuni:

1. Nell'*Allegoria del Buon Governo* di Ambrogio Lorenzetti (Siena, Palazzo Pubblico, Sala dei Nove, 1337-1340) la Temperanza è una donna vestita e seduta, con in mano una clessidra.



Il rapporto tra questa Virtù e il Tempo è presente anche in una illustrazione del 1450, dove in un paesaggio con monti ed alberi e con quattro donne (2+2) ai lati in atteggiamento di sorpresa, la Temperanza compare in alto a destra, e scaturisce da una specie di nuvole a mo' di tendaggio, nell'atto (così la dicitura) di "aggiustare un orologio" a pendolo che sorge al centro, sopra un pilastrino. L'interno dell'orologio è del tutto visibile, con la mano della donna che interviene su un meccanismo dentato (*New Catholic Encyclopedia* XIII, p. 285 sg., 1967).

La ragione del rapporto Temperanza-Tempo non è per me direttamente percepibile. Forse contiene il suggerimento di non intraprendere azioni se non dopo lunghe e meditate considerazioni.

2. Nel pulpito di Giovanni Pisano di Pisa (Duomo. 1302-1310), accanto alla Fortezza (donna vestita su un leone, altro simbolo di questa virtù), la Temperanza è una donna nuda che si copre secondo il motivo classico della Venere pudica. Indossa solo un indumento intimo ed è ben pettinata. L'atto sembra indicare il rifiuto del sesso (forse durante un episodio di violenza?).

3. "È rappresentata da una figura femminile intenta a versare il liquido contenuto in una brocca in un'altra brocca, oppure con una torcia e una brocca, per alludere alla moderazione delle passioni. Più raramente è rappresentata da una figura femminile che tiene una spada saldamente legata da nodi". Così il Chelli (cit., p. 153).

La spada legata sembra alludere alla

moderazione della violenza. In quanto al travaso di acqua da brocca a brocca, va ricordato il quattordicesimo arcano maggiore dei tarocchi, dove compare la Temperanza, di cui sono state date svariate interpretazioni (J. Chevalier - A. Gheerbrant, *Dizionario dei simboli*, II Milano 1986, s.v.). "Rappresenta una donna dai capelli azzurri, vestita con una lunga gonna mezza azzurra e mezza rossa, [...] Tiene nella mano sinistra un vaso azzurro e ne versa il liquido bianco nel vaso rosso sottostante che è tenuto dalla mano destra". (*ib.*). Gli autori si sbilanciano in una interpretazione forse un po' fantasiosa ("Si sarebbe tentati di vedere in questo gesto un'allusione alla distillazione, alla purificazione, alla evoluzione della materia [in questo rimandando a G. van Rijnberk, *Le Tarot*, Lione 1947, p. 214] poiché questa lama è generalmente considerata il simbolo dell'alchimia [...] È l'ingresso dello spirito nella materia, il simbolo di tutte le trasmutazioni [...] La Temperanza si contenta di travasare, da un recipiente all'altro, un liquido increspato che resta lo stesso, senza che mai se ne perda una goccia. Soltanto l'involucro esterno, il vaso, cambia di forma e di colore. Non è forse [...] il simbolo del dogma della Reincarnazione o della trasmigrazione delle anime?" E via di questo passo).

Simili interpretazioni, anch'esse alquanto fantasiose, sono per esempio anche in Cirlot (J.-E. Cirlot, *Dizionario dei simboli*, Milano 2002, 478): "Arcano XIV dei tarocchi, mostra l'immagine di un essere alato con una tunica rossa e un manto verde azzurro, che travasa l'acqua da una brocca



d'argento in una d'oro [...] Il suo gesto simboleggia la trasformazione dell'acqua (qui ci si riferisce all'acqua dell'"oceano superiore" o fluido vitale), il passaggio dall'ordine lunare (argento) a quello solare (oro) cioè dal mondo delle forme mutanti e del sentimento a quello delle forme fisse e della ragione".

Che la raffigurazione della Temperanza come donna che versa acqua da una brocca sia nota, è certo, ma credo che ci sia stato, con l'andare del tempo, un chiaro fraintendimento. Nel mosaico del XIII secolo in San Marco a Venezia, infatti, la Temperanza è raffigurata come una donna che versa acqua da una bottiglia su di un fuoco che scaturisce da una grande coppa tenuta nell'altra mano. È evidente il simbolismo: qui la donna "versa acqua sul fuoco", cioè spegne l'ardore delle passioni, che inducono l'uomo ad essere intemperante. Ancora nel 1511, in una incisione di Luca da Leyda (ved. in *Enciclopedia dei simboli*, Garzanti 1991, p. 590), la Temperanza (ritratta nuda come peraltro anche le altre virtù) versa con la destra, da una brocca sottile, un filo d'acqua sopra un piattino che tiene con la sinistra e da cui esce del fuoco. D'altronde abbiamo visto sopra (Chelli) che la Temperanza è raffigurata "con una torcia e una brocca".

È possibile dunque che la figura dei tarocchi, descritta sopra mezza azzurra (l'acqua) e mezza rossa (il fuoco), in origine versasse l'acqua sul fuoco, ricordato dalla brocca rossa o dorata.

Non vedo però come si sia pensato alla Temperanza nel caso del *Concerto campestre*

di Tiziano (1510 circa. Museo del Louvre, Parigi). La fanciulla nuda alla sinistra del quadro (allegoria dell'Acqua?) sembra sì versare acqua da una brocca, ma in realtà l'attinge da un pozzo, e sarà anche vero che il sonatore di liuto vestito di rosso rappresenta il Fuoco, ma costui si rivolge all'Aria ed alla Terra, mentre alla donna con la brocca volge le spalle.

Fermo restando che leggo dell'esistenza di altre raffigurazioni allegoriche della Temperanza (es. cammello, elefante, mulino a vento in *Enciclopedia dei simboli*, cit., 589b), resta il fatto che la donna assalita dal suino sarebbe pur sempre un *unicum*. Non pensiamo abbia nulla a che fare, per esempio, con la donna nuda assalita da un cane ritratta da Sandro Botticelli (*Nastagio degli Onesti nella pineta*, 1482-1483, Museo del Prado, Madrid; cf. la novella nel *Decamerone* di Boccaccio ed il romanzo rinascimentale di Francesco Colonna, *Hipnerotomachia*), né con l'enigmatica figura di un uomo abbracciato da dietro da un suino che porta un copricapo da madre badessa, ritratto da Hieronymus Bosch (*Trittico del Giardino delle Delizie*, 1503-1504, Museo del Prado, Madrid).

Un quadro un po' più vicino alla figura di Maniace è una tavola d'altare del Sassetta (1437-1444), attualmente nella Villa "i Tatti" di Firenze. Raffigura una bella dama sdraiata e vestitissima che si specchia e si appoggia col gomito destro sul dorso di un maiale, o forse di un cinghiale visto che è completamente nero. Sulla destra invece c'è un leone. Secondo L. Impelluso (*Die Natur und Ihre Symbole, Bildlexikon Kunst Band 7*) l'animale è il simbolo della lussu-



ria che viene sconfitta dalla castità. Se l'interpretazione è giusta, di conseguenza il leone potrebbe rappresentare la Fortezza, di cui è simbolo (si veda anche oltre). Ma anche in questo caso l'accostamento sembra alquanto forzato.

Dunque la figura di una donna che porta appiccicato al dorso un animale, non sembra dover essere avvicinata alla Temperanza.

Vorrei ora proporre una nuova interpretazione di questa figura.

Partendo sempre da Otranto, vediamo che nella parte dedicata alle virtù Cardinali (in cui compaiono il quadruplo leone, la scacchiera [Prudenza], i combattenti [Fortezza] e l'Amazzone [Temperanza]) è rappresentata la figura di un cavallo. Si tratta di un cavallo rampante, con una strana criniera a balze, purtroppo rovinato nella parte anteriore, con la scomparsa di parte del muso e di una zampa.

Che ci sta a fare un cavallo tra le virtù Cardinali? Non può esserci che fantasiosa ipotetica risposta. Ma alla luce di un raffronto la spiegazione può forse scaturire. Osservando infatti il pavimento mosaicato della chiesa medioevale di Santa Maria del Patir, in Calabria, vediamo, in tondi separati, delle figure: un leone, un uomo-cavallo che suona il corno, un unicorno. Questo unicorno ha la stessa postura (rampante) e lo stesso disegno della criniera di quello raffigurato a Otranto.

Non è certo bizzarro allora immaginare che il cavallo di Otranto fosse in realtà un unicorno, dato che la parte anteriore del muso è scomparsa. Se così, ed è molto pro-

babile che sia così, va da sé che va riversato in quella parte dedicata alle virtù Cardinali anche il significato simbolico dell'unicorno.

Sul significato simbolico-religioso dell'unicorno traggo da Andrea Braghin (*Salvami dalle corna degli unicorni*, Pomezia 1998, 6-7), che scrive: "Sovente l'unicorno viene rappresentato sotto forma di cervo bianco artiodattilo avente una folta e lucente criniera di cavallo mossa dal vento, una coda di cinghiale e un lungo corno a spirale sulla fronte. La fonte più antica ed attendibile in cui si fa riferimento all'animale favoloso risale al 400 a.C. circa. Lo scritto in questione fu redatto da un medico greco di nome Ctesia che per primo tentò di definire l'origine della leggenda. Ctesia scrisse di un animale allo stato brado con un corno a spirale sulla testa di circa 40 centimetri a tre colori: bianco, nero e porpora all'estremità, a cui si attribuivano proprietà taumaturgiche". L'Autore, dopo aver ricordato che anche il corno del rinoceronte aveva notevoli proprietà, prosegue: "Il primo ad attribuirgli il nome di Unicorno fu Plinio il Vecchio". Nella sua *Naturalis Historia* l'Autore latino ha descritto l'Unicorno "attribuendogli il corpo di un cavallo, la testa di cervo, le zampe di elefante, la coda di cinghiale, il corno nero e il muggito greve".

"Il *Fisiologo*, una compilazione protocristiana del IV secolo - dice poi l'Autore - aggiunse un elemento determinante, affermando che l'unicorno poteva essere catturato solo per mezzo di una vergine, riferendosi con questo all'incarnazione del Figlio di Dio. Il testo precisa che si trattava



di un piccolo animale, simile ad un cavallo selvaggio, che i cacciatori, però, non riuscivano a catturare facilmente. Isidoro di Siviglia divulgò la descrizione del *Fisiologo* nelle sue *Etimologie* rendendola popolare. Questa tesi fu definitivamente confermata da Onorio di Autun nel XII secolo”.

Non mi pare difficile riconoscere nell'unicorno, a questo punto, il simbolo della “Castità” (Ciriot, *cit.*, 507: “L'Unicorno simboleggia la Castità”) virtù particolarmente vicina alle Cardinali, in particolare alla Fortezza (ci vuole forza per restare puri) e alla Temperanza (che regola l'uso della castità). Forse non è un caso che a Otranto il cavallo-unicorno sia accanto ai combattenti (Fortezza) e immediatamente sotto l'Amazzone (Temperanza).

Nella già citata *Enciclopedia dei Simboli* (a pag. 566 sg.) alcune raffigurazioni illustrano la scena dell'unicorno che si rifugia presso una fanciulla: una miniatura del sec. XIV da un trattato di botanica di Paltearius, una miniatura di Francesco di Giorgio, un disegno per stemma araldico del XVII secolo. Nel già citato lavoro di Pastoureau (pag. 90), una scena del XIII secolo mostra la fanciulla vergine nuda, intanto che un soldato infilza l'unicorno. Altre raffigurazioni della scena della fanciulla vergine accanto all'unicorno sono negli arazzi del Musée des Thermes di Parigi, e costituiscono l'oggetto dello studio, già citato, del Braghin. La fanciulla, sempre sontuosamente vestita, è qui raffigurata con due animali a lato: un leone (che sarebbe il simbolo della Fortezza) e, appunto, un unicorno.

Va detto che talvolta la vergine che

viene usata per catturare l'unicorno viene intesa come la Vergine Maria, con una simbologia che investe Gesù Cristo. Nella stessa *Enciclopedia* (pag. 565 sg.) si legge anche: “L'angelo annunciatore Gabriele è occasionalmente rappresentato come un cacciatore che spinge il ‘prezioso unicorno’ verso la Vergine con l'aiuto di cani da caccia, che si chiamano ‘fede, amore e speranza’ oppure che prendono il nome dalle virtù cardinali: prudenza, fermezza, giustizia e temperanza”. Ecco che le virtù Cardinali tornano in ballo accanto all'unicorno.

Una raffigurazione della Vergine Maria con l'unicorno è nel pannello centrale, tardogotico, dell’“Altare dell'unicorno” della cattedrale di Erfurt. È stata recentemente riprodotta alla fig. 11 del libro di C. Augias – M. Tannini, *Inchiesta su Maria* (Milano 2013). Vi si vede chiaramente Gabriele in veste di cacciatore (suona il corno) con due cani.

Alla luce di quanto ho riportato, non mi sembra fuor di luogo identificare l'enigmatica figura femminile di Maniace, abbracciata da retro da un animale, e che appoggia la mano sulla spalla di uno dei combattenti che rappresentano la Fortezza, come la fanciulla vergine in cui si rifugia, questa volta da dietro, un unicorno, inseguito dal cacciatore che suona il corno, ed il cane. La presenza dell'unicorno tra le virtù Cardinali di Otranto, il *pendant* con la Fortezza negli arazzi di Parigi, il significato simbolico della Castità così attinente alla Fortezza ed alla Temperanza, infine il parallelo con le numerose figure della vergine/Vergine presso cui si rifugia



l'unicorno inseguito dai cacciatori, inducono a supporre che anche la figura di Maniace si riferisca alla medesima scena: il cacciatore che suona il corno, il cane, l'unicorno (la cui testa è praticamente scomparsa) che si rifugia presso la vergine.

Non sarebbe fuor di luogo pensare, allora, che la Castità, raffigurata dalla fanciulla con l'unicorno, è a Maniace in stretta relazione/contrasto con la Lussuria, di cui si è già detto a proposito del peccato dei progenitori e delle sue conseguenze, secondo questa sequenza di immagini:

Vizi vari.

Vizio particolare: la Lussuria, che apre alle vicende della Genesi, che saranno chiuse con l'Ira.

Conseguenza della Lussuria: cacciata dal Paradiso Terrestre.

Conseguenze della cacciata: i Progenitori condannati al lavoro.

Proseguimento: offerta di Abele e Caino.

Il delitto di Caino.

Il cacciatore, la vergine e l'unicorno: il contraltare della Lussuria: la **Castità**.

I combattenti: la Fortezza, supporto alla Castità.

La causa del delitto di Caino: l'Ira (il vecchio che si tira la barba).

A proposito del n° 2, va da sé che l'interpretazione dell'albero "della conoscenza del Bene e del Male", direttamente derivato dalla concezione mesopotamica degli alberi divini, era l'albero il cui frutto, se mangiato, dava la proprietà dell'onniscienza, ed in questo senso va decisamente interpretato l'atto peccaminoso dei Proge-

nitori. Tuttavia il racconto, come sappiamo, si è colorato di sensualità e di lussuria quando il Cristianesimo ha predicato la mortificazione della carne, sicché da un certo momento in poi l'interpretazione (falsa) dell'episodio come atto di lussuria è stata del tutto preponderante (ved. A. Gerbi, *Il peccato di Adamo ed Eva*, Milano 2011).

Passando al n° 7, non posso esimermi dall'osservare che a Maniace l'animale in questione è tozzo, tanto da far pensare a un maiale o un cinghiale, quando invece ce lo aspetteremmo agile come un cavallo o un capride. Penso, tuttavia, alla confusione che è stata fatta tra unicorno e monoceronte, a tradire la derivazione dell'unicorno dal rinoceronte indiano. D'altronde la sua forma e le sue dimensioni variano moltissimo (Pastoureau, *cit.*, 88; "Tutti ne fanno una creatura ibrida che prende in prestito le varie parti del corpo di altri animali". Cirlot, *cit.*, 508; "Jung [...] sostiene che non ha una connotazione precisa, ma assume vari aspetti, perché con l'unicorno si identifica qualunque animale"). È da considerare poi una certa analogia con l'elefante, cui peraltro risulta altrove acerrimo nemico: In *Enciclopedia dei simboli*, *cit.*, 567, a proposito dell'unicorno si ricorda che la stessa leggenda è riferita all'elefante, catturato perché si era rifugiato presso due vergini nel bosco.

C'è inoltre un altro quesito: come può simboleggiare la Castità un animale che, nella maggior parte delle sue immagini, ha lo zoccolo fesso e la barba caprina? Altrove infatti (ved, p. es. in *La facciata della Chiesa di*



Borgo ed un suo rilievo simbolico, "Aurea Parma" 68/2-3, 1984) ho scritto come la penso: la somiglianza di attributi con quelli del demonio ha fatto diventare "demoniaci" gli animali con queste caratteristiche.

In realtà credo ci sia stata, sulla figura dell'unicorno, una evidente dicotomia: da una parte l'accostamento della figura della vergine con quella di Maria Vergine ha fatto sì che lo si identificasse con Gesù Cristo, ma dall'altra il leggendario animale è tutt'altro (Pastoureau, *cit.*, 91: "Per diversi autori del XIII secolo, quali Pierre de Beauvais, Guillaume le Clerc o Brunetto Latini, l'unicorno è una bestia molto crudele, una figura diabolica «così terribile e malvagia che può essere catturata solo con l'odore della verginità; cioè quello della virtù, del bene e delle opere pie»"). Ne risulta che la

vera simbologia della Castità è costituita dalla fanciulla vergine, e che l'unicorno ne ha assunto il significato solo per derivazione.

Un'ultima considerazione, questa volta sui combattenti. Se essi rappresentano una delle virtù Cardinali, come mai li troviamo isolati nelle porte di Barisano? Credo che la risposta possa venire dal fatto che essi raffigurano la Fortezza, spesso evidenziata nella figura del leone. Devono dunque raffigurare la Fortezza anche i due leoni che nell'arte romanica stanno ai lati delle porte, spesso a sorreggere il protiro, quasi sempre a straziare esseri malvagi. Se è la forza che deve proteggere l'ingresso del tempio, oltre ai leoni possono servire anche i combattenti ritratti nelle porte che, come i leoni, la simboleggiano.





Foto 1: Portale romanico della chiesa di Maniace.

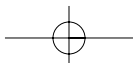




Foto 2: Lato destro del portale: lussuria, scene da *Genesi*, scena problematica.



Foto 3: Scena problematica (liocorno), la fortezza e l'ira.

Tra due Orienti

Parabola massonica nell'esistenza di Moreau de Saint-Méry

di **Stefano Mazzacurati**

Psichiatra e psicoterapeuta – Membro dell'International Pen Club

Médéric Louis Élie Moreau de Saint-Méry was born in 1750 at Fort-Royal (Fort of France), Martinique. After studying law and politics he had important public works in France, Martinique, and Saint-Domingue (Haiti). He was a lawyer in Parliament in Paris. During the French Revolution, he wrote for the Government of Paris Description de la partie française de Saint-Domingue (1789) and Loix et constitutions des colonies françaises de l'Amérique sous le Vent (1791). He was an illuminist and freemason, and a member of the Cercle des Philadelphes, and Grand Master of "Neuf Soeurs" Lodge. He travelled five times between the Caribbean and France, involved in politics and diffusion of illuministic ideas, so that we can imagine his voyages as a masonic travel between two sorts of Orient. He was the First Secretary of the Musée de Paris. In 1802 Napoleon I named him as Administrator and Governor in Parma, Piacenza and Guastalla. Moreau de Saint-Méry founded the first Lodge in Parma we know certainly. He was a very tolerant and enlightned governor and freemason. He made Parma advanced in law, instruction and rights. Nevertheless he had some critics about defending the Caribbean political colonial system based on slave labor before St-Domingue's revolution, but in the historical period we have difficulties to judge completely. These in theory. In fact, in practice, as regards the role of governor and freemason, Moreau de Saint-Méry can be considered as a well-balanced and tolerant politic and a very important member of masonic history. He died in Paris in 1819.

Cenni biografici

Médéric Louis Élie Moreau de Saint-Méry nacque il 13 gennaio 1750 a Fort Royal, capoluogo del dipartimento francese della Martinica. *Fort-Royal* nel 1807 venne rinominata *Fort de France*, nome attuale, da Na-

poleone. Moreau de Saint-Méry studiò diritto e fu avvocato al Parlamento di Parigi. Luigi XVI lo inviò a Santo Domingo quale membro nel Consiglio Superiore di quella colonia. Negli anni della Rivoluzione il governo di Parigi gli affidò il compito di analizzare il sistema legislativo delle colonie francesi. Nel 1791 scrisse *Loix et constitutions*



des colonies françaises de l'Amérique sous le Vent, compendio delle leggi coloniali caraibiche, pubblicazione che faceva seguito alla *Description de la partie française de Saint-Domingu* (1789). Moreau aderì alle idee illuministe e massoniche. Fu primo segretario del *Musée de Paris* e Presidente degli Elettori di Parigi. Nel 1802 Napoleone lo nominò amministratore del Ducato di Parma, Piacenza e Guastalla. Moreau di Saint Mery, fu libero muratore e membro del *Cercle des Philadelphes* e Gran Maestro della loggia delle *Neuf Soeurs*. Governatore a Parma, Piacenza e Guastalla durante il periodo napoleonico, fu fondatore della Loggia di Parma (1804). Caduto in disgrazia presso Napoleone, ai cui ordini aveva disobbedito in occasione della rivolta di Pontenure, nel piacentino, si ritirò a vita privata. Morì a Parigi, il 18 gennaio 1819.

Premessa

Non secondaria, nella intensa esistenza di Moreau de Saint-Mery, è l'appartenenza alla Massoneria. Ma, ancor più che quella appartenenza, in senso meramente militante, appare evidente l'adesione umana, morale e intellettuale, dell'uomo, ai sentimenti e ai concetti che alla Massoneria appartengono.

Per motivi tecnici, alla più onerosa alternativa di illustrare ogni punto delle nostre riflessioni con particolari che richiederebbero una ben lunga esposizione, preferiamo, in questa sede, toccare ogni punto in modo rapido, sintetico e quasi simbolico, augurandoci tuttavia di fornire qualche spunto, e perché no qualche salutare dubbio, per eventuali succes-

sivi approfondimenti e ricerche.

Un primo elemento emerge dalla dinamica della stessa biografia. Nato a Fort Royal, nella Martinica, Moreau de Saint-Mery attraverserà tre volte l'Atlantico per recarsi in Europa e due volte farà provvisorio ritorno verso la terra natale. In questi viaggi, molto concreti, ci piace immaginare la sottotraccia di altri viaggi, ben noti nella ritualità massonica.

Il primo viaggio

Il primo viaggio lo compì a diciannove anni, verso il 1770, per recarsi in Francia, ove divenne membro della polizia reale. Compiuti studi a largo raggio, vasti e profondi, non solo in tema giuridico, ma politico, geografico, economico e matematico, lo spirito illuminista, la necessità di conoscere e di divulgare in modo tuttavia equilibrato e al di là delle parti, gli guadagnò la stima e la fiducia di Luigi XVI, il quale certo non era totalmente permeato di spirito illuminista, ma che, comunque, o ne seppe intuire l'onestà intellettuale o fu ben consigliato. Il re di Francia lo inviò a Santo Domingo quale consigliere nel Consiglio Superiore di quella colonia.

Il secondo viaggio

A Santo Domingo, tuttavia, l'urgenza dell'apprendere, del ricercare e dell'operare anche materialmente in tale senso, lo condusse ad ampliare i compiti assegnati, non uscendo dalle committenze, bensì interpretandole come occasioni di tessere una rete armonica di interventi e di iniziative che collegassero ambiti speculativi



Tra due Orienti. Parabola massonica nell'esistenza di Moreau de Saint-Mery, S. Mazzacurati

(cioè di ricerca) con ambiti operativi solo apparentemente lontani.

In questo spirito di apertura si rese possibile quella sorta di *appuntamento del destino* che fu il riconoscimento del sepolcro di Cristoforo Colombo. Con opera autenticamente *muratoria*, Moreau de Saint-Mery concorse direttamente al recupero materiale ed ai lavori per il restauro della tomba, inscrevendo l'operazione in un più vasto disegno di raccordo tra conoscenza del vecchio e conoscenza di quello che, per molti versi, era ancora il *nuovo mondo*.

Questo rimando dal simbolo, ricercato e studiato in modo speculativo, alla prassi operativa e, a sua volta il ritorno dall'opera al simbolo, è tratto tipico del procedere mentale e materiale dell'uomo massone, prescindendo della sua affiliazione o meno all'istituzione massonica.

Il terzo viaggio

Un nuovo viaggio verso l'Oriente geografico, sempre in Francia, avvenne a seguito della chiamata governativa a Parigi con l'incarico di completare l'opera, in sei volumi, *Loix et constitutions des colonies francaises de l'Amerique*. Questo compito rappresentò, per il Moreau, l'occasione per allargare la rete delle sue relazioni politico-culturali in Francia ed in Europa. È in questo periodo che il Moreau partecipò attivamente alla vita di molti circoli culturali. È sempre in questo periodo che si affina l'amicizia con Pilatre de Rozier, membro della massoneria in Francia. Tale frequentazione condusse a un sodalizio che non poteva non contemplare l'idea massonica del concorrere a portare a quante più

persone, e gratuitamente, il massimo di istruzione. Inoltre l'istruzione si richiedeva fosse ampiamente permeata di documentazioni, testimonianze – appunto, secondo lo spirito che si era detto *enciclopedico* – del territorio di appartenenza. Il fine, illuminista e massonico ad un tempo, era arricchire la coscienza e la memoria storica del *cittadino fruitore*.

Il Musée de Paris

Dall'insieme di questi argomenti ed operazioni intellettuali e pratiche, di pensiero e di azione, scaturì la fondazione del *Musée de Paris*, di cui il Moreau divenne il primo segretario.

Va ricordato che il *Musée* non era ciò che intendiamo attualmente per museo, un ambiente di alta collezione, raccolta e di esposizione. Era anche questo ma, soprattutto, un luogo di disciplina didattica, di attiva diffusione di cultura.

Il *Musée de Paris*, animato da un personaggio che ormai aveva aderito al sistema ideologico e morale della *tolleranza* e dei conseguenti principi di *libertà, uguaglianza e fraternità*, fu a quel tempo più che un museo una fucina rivoluzionaria. Non fu un caso se, al crollo della Bastiglia, il Moreau, che nel frattempo era stato nominato Presidente degli Elettori di Parigi, pare ne ricevesse le chiavi dalle mani dei capopopolo e che per i tre delicatissimi giorni successivi abbia governato Parigi, come ricordano le biografie, *with prudence and courage*, con prudenza e coraggio.

Sotto gli ultimi deboli raggi della monarchia, la moderazione riconosciuta al Moreau aveva mosso il re di Francia a con-



ferire un prestigioso incarico a un intellettuale illuminista. Moderazione e tolleranza politica, rispetto delle idee e della persona dell'avversario; si procedeva secondo gli insegnamenti di una linea intellettuale, di marca ampiamente francese, che muove da Montaigne, giungendo a Montesquieu e finalmente a Rousseau ed a Voltaire. Ma, all'ombra del 1789, e degli anni che immediatamente seguirono, quella medesima moderazione guadagnò a Moreau de Saint-Mery, il quale di fatto giacobino non era, l'avversione esplicita di Robespierre e del governo del *Terrore*.

Having incurred the enmity of Robespierre, he narrowly escaped the guillotine, dice il *Dictionary of American Biography*, a proposito di questo strano figlio anche dell'America.

Va inoltre aggiunto che Moreau de Saint-Mery doveva essere un personaggio difficile da interpretare anche agli occhi dei differenti protagonisti della Rivoluzione francese. Infatti, la sua competenza, il suo acume politico, la sua nota obiettività, da un lato potevano parere in disaccordo, se non in contraddizione, con le idee di colonialismo illuminato che facevano sostenere a Moreau de Saint-Mery il sistema fondato sulla politica coloniale e schiavista, in difesa degli interessi francesi. Moreau de Saint-Mery, infatti, nel 1797, si sforza di descrivere non tanto la situazione coloniale contemporanea, bensì quella antecedente il 1789, auspicando un ritorno a quel precedente *status quo* pena la decadenza politico-economica. Per Moreau de Saint-Mery il sistema di Saint-Domingue costituisce una esperienza consolidata ancora suscettibile di applicazione. Si comprende che un'opera che contiene idee siffatte, pur

concepita all'alba dell'89, sia stata pubblicata dall'esilio, a Philadelphia, dopo anni di dura lotta politica a favore di quel sistema, inteso come una via per progredire. È evidente l'ambiguità, o almeno l'ambivalenza di un ragionamento che, per essere progressista, avrebbe dovuto reimmergersi nell'errore morale dello schiavismo o, comunque, della limitazione della libertà per alcuni. Ambiguità che non può non investire la persona, oltre che il concetto che la ispira. Ma, per non cadere nell'errore frequente di giudicare il passato col metro attuale, occorre collocare il pensiero e l'intento politico di Moreau de Saint-Mery in un periodo che non vedeva certo separate la luce e il buio, il bene e il male. Lasciamo quindi agli storici di professione l'approfondimento in merito, riconoscendo comunque al personaggio il senso di ricerca, faticoso e contraddittorio, di un modo migliore per l'esistenza dell'umanità.

Il quarto viaggio

Non fu sufficiente riparare in Normandia. È noto che i massoni, o perché non raramente libertari o – all'epoca – *girondini*, pericolosamente scomodi ogni volta che una forma di tirannia si arroga il monopolio della democrazia, hanno subito nella loro storia la persecuzione politica da parte di ogni totalitarismo. Per Moreau de Saint-Mery non vi fu eccezione. L'espatrio, a New York, e di là a Filadelfia, fu inevitabile.

I cinque anni di quasi esilio oltre oceano permisero a Moreau di sperimentare e di organizzare. Viene in mente il titolo di una famosa raccolta di versi di Pier Paolo Pasolini, *Trasumanar e Organizzar*, scritta in anni



(1971) in cui la consapevole disperazione di un intellettuale fuori dagli schemi militanti, portava Pasolini, in pieno periodo *sessantottino*, a stare dalla parte dei questurini, figli di braccianti, contro la parte degli studenti, *figli di papà*.

Questo per una onestà intellettuale, per un laico procedere morale che si colloca sulla medesima linea del massone Moreau de Saint-Mery.

Fu così che a Filadelfia Moreau de Saint-Mery aprì un *bookseller shop*, un *printing office*, un *book store*, in pratica si mise a fare lo stampatore, l'editore ed il libraio, ad un tempo coniugando azione materiale, opera intellettuale e diffusione. Non deve sfuggire questo particolare, né l'atteggiamento unitario, rispetto al procedere dell'opera. Atteggiamento in un certo modo *rinascimentale*, in riferimento ad una concezione olistica dell'uomo, che ne spiega la psicologia, i sentimenti, il pensiero ed il comportamento alla luce di una esistenza che, come quella degli antichi architetti europei, si declina all'ombra delle officine. Cresce sommessamente, ma con determinazione, nel tramandarsi ripetitivo di formule teorico-pratiche che trasformeranno quelle officine in logge, quella ripetizione in *rituale*.

Il quinto viaggio

Ben presto sarà il quinto viaggio verso la Francia. Il periodo del Terrore è passato. Nel 1801 si moltiplicano i compiti del Saint-Mery. Consigliere di stato, Moreau de Saint-Mery riceve l'incarico di compilare un Codice Coloniale, sotto l'egida del Ministero della Marina. Inoltre, viene mandato

a Parma, nella veste di Residente della Repubblica francese. Avrò, all'inizio, difficilissimi obiettivi diplomatici, verso il Duca Don Ferdinando. Più tardi, divenuto governatore e quindi direttamente responsabile dell'Amministrazione del luogo, cercò di riassetarne le finanze, di riordinare il governo di quella città che dei francesi, ora come dei Farnese in precedenza e dei Borbone successivamente, non sarà mai stata *amante*. E qui, più che alle testimonianze storiche, ci pare soccorra il riferimento a un altro francese, quell'Henry Beyle, alias Stendhal, anch'egli reduce napoleonico, che nel romanzo *La Certosa di Parma*, pur nella parziale finzione letteraria, allestisce un affresco di un mondo politico sociale intriso di relazioni ardue, se non intriso di sangue.

La Loggia di Parma

È in questo ambiente che nasce la prima loggia massonica a Parma. Notissimi, a questo proposito, almeno alcuni scritti. Quello del Benassi, *Curiosità storiche in Gazzetta di Parma* del 7 gennaio 1914, del Ginetti su *Gli inizi della Massoneria in Parma*, nonché il riferimento di Bianca Marcolongo, *La massoneria nel secolo XVIII*, nel vol. XIX degli *Studi Storici* e citato dallo stesso Benassi, ed altri.

Non aggiungeremo quanto, per ben maggiore competenza, ci viene illustrato da chi si occupa direttamente di storia e di archivistica. Ci si permetta tuttavia di riprendere quanto fitta fosse, in quei pochi anni attorno al 1804, l'attività di osservazione, di sorveglianza e di critica nei confronti di una istituzione che, come quella massonica, era da sempre osteggiata dal



clero. E, forse, da molti anni prima, in pieno Settecento.

Incerte fonti, infatti, parlano del sorgere quasi contemporaneo, a Parma, così come a Modena, di altre due logge massoniche attorno a quel 1726 che vide Francesco Saverio Geminiani, fondatore di una officina massonica a Lucca. Il Geminiani, allievo di Scarlatti e a sua volta valente musicista, era figlio del Gran Maestro della Loggia “Fidelitas” di Girifalco che, secondo una certa tradizione, appare come una delle prime, se non la prima, loggia massonica italiana, della cui fondazione, nel 1723, si ha notizia. Ma nulla di certo si può dire per Parma, precedentemente al 1804. Si sa inoltre che un militare, il capitano Pochini da Riva di Padova, era stato scoperto come massone nel giugno del 1772 e praticamente espulso da Parma dopo che gli vennero sequestrate le documentazioni in merito.

In questo clima, e di questo clima, sono appunto testimonianza i commenti, e spesso le lagnanze, da parte del canonico Vitale Loschi – poi vescovo della città dal 1831 al 1842 – anche e soprattutto nei confronti di Moreau de Saint-Mery. Il Loschi, nella sua veste di vicario capitolare, si trovò a muoversi nel delicato periodo tra la morte del vescovo Turchi e l’arrivo del neo nominato cardinale Caselli, il quale, a differenza del Loschi, viene descritto dal Benassi quale “prelato in molta grazia di Napoleone”.

Sempre il Benassi cita un passo di una lettera che lo stesso Loschi invia il 19 giugno 1804 al Caselli, ancora a Roma, e che nel frattempo lo aveva nominato “suo rappresentante in Parma”:

1/2014
HIRAM

La setta famosa dei Franchi Muratori, che pur troppo da qualche tempo va facendo occulti proseliti anche in questo paese, che per misericordia di Dio ne era stato preservato, smascheratamente e con pubblicità, che fa fremere tutti i buoni Parmigiani, ha cominciato sabato scorso 16 del corrente a tenere senza riserva la sua prima adunanza sotto la protezione e presidenza di chi è alla testa del governo, – e, commenta il Benassi – ossia di quel Moreau de Saint-Mery, che tre mesi prima scriveva ad un predicatore in termini più propri di un vescovo che di un amministratore generale.

Per qualche tempo, successivamente, parve che le attività massoniche si fossero affievolite. Di qui note liete del solito Loschi che (citando il Ginetti)

*rassicurava, per altro, poco dopo, il suo vescovo significandogli che tutto era rimasto intorrotto
[...].*

Ma

[...] i lamenti ricominciavano nell’agosto, allorché il vicario ridevasi degli ecclesiastici asserendo che Sua Eminenza aveva rimessa a lui stesso una memoria contro la ‘dannata setta’; e continuavano nel gennaio dell’anno seguente a proposito di una ‘clamorosa sessione’ tenuta per distribuire i distintivi dei diversi gradi il giorno di San Giovanni Evangelista con l’intervento ‘di quattro generali settari, invitati dalle vicine città’.

Il Loschi aggiunge che

il capo della loggia vesti per la prima volta la collana corrispondente al di lui grado di venerabile, e cominciaronsi ad aggregare anche le donne.



Più tardi altre note diranno: “Si è inteso che tale loggia verrà chiamata *de' Mopsi*, quale permette di associare anche le donne”. Qualche anno dopo si nomina la loggia *Les enfants de Minerve*.

In effetti questa particolare attenzione massonica, ed apertura alle donne, da parte del Moreau, si può ben comprendere, alla luce del rinnovato spirito laico che la cultura francese, più ancora che giacobina, riversava sull'Europa in molti ambiti politici e sociali anticipando principi di uguaglianza che necessariamente sfociavano nell'attualissimo concetto di *pari opportunità*.

Si coglie qui l'attualità intensa dell'operare di un personaggio che, visto sotto una luce massonica, appare ben più oltre lo spirito rivoluzionario napoleonico e, forse, ben oltre alcune letture in seno alla stessa Massoneria.

Ci pare infatti che non si possa accettare la *fratellanza* del massone Moreau de Saint-Mery solo parzialmente. Riteniamo piuttosto che vada inteso ed interpretato come alto spirito operativo quello di un uomo che, vissuto al centro di un'epoca di costituzioni e di fondazione di diritti, e collocato in cima ad un governo di oggettivo forte cambiamento, fece della tolleranza un impegno politico inequivocabile, sia come massone che come amministratore.

Tre esempi luminosi, che qui possiamo solo citare di passaggio, furono:

- 1) l'attività contro la ghettizzazione degli ebrei;
- 2) la promozione della carriera di Giandomenico Romagnosi.

Romagnosi, infatti, da Trento deside-

rava riavvicinarsi alla sua patria e alla sua famiglia.

Moreau de Saint-Mery sin dal 1800 era residente a Parma come amministratore del Granducato.

Cogliendo questa occasione favorevole, il generale McDonald raccomandò Romagnosi a Moreau, il quale promosse Romagnosi dalla limitante situazione in cui viveva alla nomina di professore di diritto a Parma il 29/12/1802.

Romagnosi dedicò al generale McDonald la celebre *Introduzione allo studio del diritto pubblico universale*, scritta presso l'Università di Parma nel 1806 ma con la data del 1805. Il libro fu accusato dai diletanti di essere qua e là duro. Ma Romagnosi si dice abbia risposto con queste rime: *mi trovan duro,/ anch'io lo so:/ pensar li fo*.

3) Tra le riforme intraprese a Parma dal Saint-Mery ci fu anche quella, fondamentale, dell'abolizione della tortura.

Dunque, forte impegno politico e morale. Pagando di persona, per giunta. Perché, come è noto, il Moreau venne deposto dalla forte mano napoleonica proprio in quanto egli, nella sua veste di governatore, non sarebbe stato alla consegna di reprimere violentemente la rivolta di Ponte Nure, in territorio piacentino, avvenuta nel 1805, perseverando invece nel ricercare soluzioni diplomatiche, di mediazione e comunque non cruento.

In quella occasione il Moreau di Saint-Mery pare ci offra il suo volto più profondo: quello di uomo tollerante, aperto e giusto, più ancora che di spietato amministratore. Se si vuole, qualcuno potrebbe dire che in lui il massone prevale sul governatore. E



forse per questo, non il napoleonico venne osteggiato dal clero di Parma così come, del pari, non il napoleonico venne osteggiato – è ovvio – dall'imperatore.

A proposito dei fatti del piacentino, e della successiva rimozione del Moreau, ci pare opportuno aggiungere che in Moreau di Saint-Mery si incarna l'antico equivoco e, purtroppo, condanna, verso la tolleranza: l'apparenza della saggia e opportuna mitezza come debolezza e remissività.

In questo senso, però, occorre rimarcare che ci vuole più coraggio a fare operazioni miti disobbedendo che obbedire ed essere spietati. In altri termini, la vita stessa di Moreau di Saint-Mery ci costringe, come ci risulta sia prassi nell'obbedienza massonica, a fare esercizio di dubbio, ed a porci la attualissima domanda se sia più forte un dubbioso moderato che si oppone o un tronfio aguzzino che esegue ordini.

Un insegnamento attuale

Abbiamo dedicato molta attenzione all'essere-massone di Moreau di Saint-Mery prima del suo essere massone nella loggia di Parma, perché è patrimonio comune, consapevolezza consolidata del Grande Oriente, che l'appartenere a questa istituzione non assolve dal compito continuo e costante dell'essere *ontologicamente* massone. Ché, anzi, l'*essere-massone* può prescindere dall'essere biograficamente, storicamente, tale. Si tratta non già di un paludamento esteriore, quanto piuttosto di

adesione ad un abito, un costume interiore, più interno – letteralmente, esoterico – di cui non è richiesta d'obbligo la consapevolezza di indossarlo. L'*esser-massone* in senso ontologico, d'altra parte, se prescinde dall'essere biografico in quanto membro del Grande Oriente, non può prescindere dalla biografia in senso operativo, perché il massone è *colui che fa*, che compie opere in senso massonico. In questo senso, il Fratello Saint-Mery, pare averci consegnato, iscritta nei momenti più alti e intensi della sua biografia, la documentazione dell'autenticità psicologica ed esistenziale del suo essere *libero muratore*. E questo ci pare un attualissimo insegnamento.

Moreau de Saint-Mery morì, come sappiamo, pochi anni più tardi, confortato dall'amicizia di molti, tra i quali il parmigiano Bodoni, rimasto con lui in corrispondenza. Un fondamentale conforto giunse da un appannaggio del re di Francia che, dopo la disfatta napoleonica, intese così premiare, come un tempo aveva fatto Luigi XVI, quel paradossale rivoluzionario, il quale, al di là di ogni posizione politica, aveva, nella sua esistenza, sempre innalzato il vessillo della fratellanza tra uomini civili, cittadini del mondo.

Tra l'Oriente della sua nascita, collocato ad Ovest, e l'Oriente della sua cultura, che per ben tre volte raggiunse verso Est, Moreau de Saint-Mery può a buon diritto costituire, anche nel suo essere massone – e assai oltre le mura di Parma – una umanissima fonte di riferimento umano e civile.



Massa Marittima e la sua attività massonica fra XIX e XX secolo: alle origini di una “Massoneria popolare”

di **Gianpiero Caglianone**
Storico e Saggista

The article shows the beginning of activity of the republican group of Massa Marittima (Grosseto), which was the initial masonic group of the lodge “Vetulonia” founded in 1875. The starting point for its actions as developed by the members of the lodge was essentially politic and social; it was present in all the laical structures and economic aspects of the town. The Author emphasizes how the principles shared by our past Brethren in their behaviour found a direct coincidence in the fundamental values of the masonic institution. This fact can be considered as the interpretative key of this popular masonry and it can explain the rise of the masonic activity in Massa Marittima (and high Maremma) during the end of XIX and the beginning of XX century.

È noto che l'attività massonica nel periodo successivo all'unità nazionale fu informata dalle diverse concezioni che costituirono le basi della dialettica politica post-unitaria: dalla moderata linea filo monarchico-costituzionale del primo Grande Oriente Torinese alla prevalenza della linea democratica e repubblicana nelle Logge siciliane, lunigianesi e maremmane, soprattutto dopo che Giuseppe Garibaldi divenne “il primo massone d'Italia”. Tale prospettiva di carattere politico dipendeva sostanzialmente dalle motivazioni storiche che avevano determinato la nascita delle varie Logge e dai personaggi guida prevalenti al loro interno,

spesso protagonisti della vita politica nazionale o locale; le adesioni alle varie Logge massoniche sparse nella penisola risentivano anche della frammentata situazione organizzativa in cui versava la Massoneria italiana dell'epoca.

La cittadina di Massa Marittima, nella Maremma grossetana, è uno degli esempi più evidenti dell'evoluzione della attività massonica derivata da quelle iniziali adesioni politiche, capaci di informare una ultrasecolare partecipazione massetana alla vita e alle vicende della Massoneria italiana. Scopo di queste righe è mostrare come attraverso la costruzione continua di un consenso popolare intorno alle inizia-



tive politiche democratiche e repubblicane dei primi decenni post unitari (che costituiscono anche i contenuti ideali e pratici dell'istituzione massonica nazionale democratica nei suoi vari centri) si poté innestare una presenza massonica vivace e ininterrotta, facente leva su quei contenuti che nel popolo massetano dell'epoca riscontravano una sempre maggiore adesione.

Con Roma capitale d'Italia cominciava il Congresso delle Società Italiane Affratellate¹ (presieduto da Giuseppe Petroni) che impronterà di sé tanta parte della politica repubblicana degli anni a venire. A quel congresso parteciperà anche la Fratellanza Artigiana di Massa Marittima², insieme a quelle altre toscane di Firenze, Lucca, Barga, Livorno e l'Associazione degli operai di Pisa. Il Patto derivato da quel congresso costituiva l'evoluzione e naturale conseguenza dell'Atto di Fratellanza stretto fra le Società Operaie Italiane, stipulato nell'ottobre 1864 nel corso dell'un-

dicesimo congresso operaio di Napoli, che ora diventava, sette anni più tardi a Roma, il nucleo del nuovo Patto di Fratellanza fra le stesse. Le 135 associazioni operaie convenute nella capitale d'Italia per il dodicesimo congresso si vincolavano, attraverso il Patto, a quel fine comune di miglioramento sociale e politico³ che era la auspicata realizzazione pratica nel sociale del pensiero mazziniano. In ogni passo, in ogni articolo della carta statutaria del Patto, di questa associazione di associazioni di lavoratori che per la prima volta appariva sulla scena con il peso che le competeva, ancorché non ancora formalmente riconosciuto dalle altre componenti della società, riecheggiava la visione di Giuseppe Mazzini, la sua concezione associativa, l'instancabile richiamo al dovere ancor prima che ai naturali diritti. Vi si legge l'ultimo incitamento, l'ultimo appello lanciato per una elevazione morale ancor prima che economica dell'operaio, l'ultimo tentativo di evitare uno scontro sociale che fatalmente

1 Id., pag. XIII.

2 "Atti del XII Congresso Generale delle Società Operaie Italiane tenutosi in Roma li 2, 3, 4, 5, 6, novembre 1871". Roma, 1872, pag. 72-76.

3 "Le società Operaie Italiane qui rappresentate: convinte che l'emancipazione politica e morale, intellettuale ed economica della classe Operaia pel bene dell'individuo e della Società non può compiersi se non con l'opera concorde e con l'associazione di tutte le facoltà e di tutte le forze esistenti nella classe medesima e col loro coordinamento al moto progressivo della nazione, e per questa a quello dell'umanità. Che come esistono in virtù di quella necessità di emancipazione, doveri e diritti speciali e locali per ciascuna società d'operai, così esistono doveri e diritti generali per tutta la classe operaia d'Italia. Che come i doveri e i diritti di ciascuna Società sono definiti e rappresentati da patti e statuti locali, così i doveri e i diritti generali per tutte debbono essere definiti e rappresentati da un patto o statuto comune a tutte" [Dal Patto di Fratellanza approvato dal XII Congresso delle Società Operaie Italiane Tenuto in Roma nel 1871, auspice Giuseppe Mazzini"].



preludeva a quella lotta di classe a gran voce invocata dagli internazionalisti, che i mazziniani avevano abbandonati fin dal 1865.

Il Patto era per Mazzini la proiezione futura del nuovo repubblicanesimo nato dal Risorgimento, la vittoria finale delle sue idee sociali affidata alle classi operaie emancipate, a quegli stessi operai a cui si era rivolto fidente nei “Doveri dell’uomo”, indicando loro la meta dell’emancipazione attraverso l’educazione e l’associazionismo cooperativo del capitale e del lavoro. Voce del Patto di Fratellanza fu il giornale romano “L’Emancipazione”, diretto da Maurizio Quadrio (e ubicato nello stesso palazzo di via Monserrato dove era anche la redazione della “Roma del Popolo” di Nathan) e circolante a Massa Marittima nel gruppo ristretto degli uomini guida del repubblicanesimo mazziniano cittadino.

Il passo decisivo compiuto dalla Democrazia massetana per porsi alla guida del popolo locale era stata proprio la fondazione della Fratellanza Artigiana. Ben noto è il ruolo che le società come la Fratellanza Artigiana, ovunque in Toscana, rivestirono nell’opera di diffusione e penetrazione dei principi democratici, e altrettanto per il ruolo di ambito di reclutamento da parte

della Massoneria, in quei primi anni post-unitari, come sarebbe stato anche a Massa Marittima. Proprio tra gli appartenenti alla Fratellanza Artigiana, infatti, alcuni giovanissimi al momento della nascita dell’associazione, troveremo poi quei personaggi la cui appartenenza alla Massoneria cittadina risulterà più tardi sicuramente documentata.

Il ruolo di società di mutuo soccorso tra operai ed artigiani, importantissimo in un periodo in cui il mondo del lavoro era un campo arbitrario e mai tutelato, fu sicuramente accompagnato alla funzione educatrice ed emancipatrice che si proponeva la stessa Fratellanza artigiana, mutuando dall’ambito massonico i principi fondamentali che la informavano⁴, e fondata a Firenze tra gli altri da quello straordinario capopopolo, e poi massone della Loggia fiorentina “Concordia”, che fu Giuseppe Dolfi⁵. In realtà la Fratellanza fu ben più che una associazione di mutuo soccorso; fu una scuola di amor patrio, di fede repubblicana, formatrice di una prima parvenza di coscienza politica entro una classe operaia ed artigiana sempre tenuta ai margini della vita pulsante della nazione, anche dopo la nascita della nuova Italia. Una rapida scorsa ai nomi dei fondatori della Fratellanza Ar-

4 L’influenza massonica sui principi guida della Fratellanza Artigiana è evidente già dal primo articolo del suo Statuto: “In nome della Patria, dell’Umanità e del progresso, gli artigiani d’Italia, usando la libertà che i tempi nuovi concedono, fanno fratellanza per cooperare al miglioramento intellettuale, morale e materiale della loro classe, mediante l’istruzione, il soccorso reciproco e il credito”.

5 G. Vallengia: *Storia della Loggia Fiorentina La Concordia*, Milano, Bertieri e Vanzetti, 1911



tigiana, i vari Dolfi, Cironi, Giannelli, tutti personaggi di fede mazziniana, e Montanelli e Vannucci, democratici di non stretta osservanza mazziniana basta per capire anche l'influenza che da questo centro di organizzazione operaia poteva essere esercitata sul movimento democratico toscano, anzitutto in campo politico. Fu questa sua capacità di aggregazione uno dei motivi del suo rapido sviluppo, avvenuto coniugando mutuo soccorso e istruzione, coscienza politica e lavoro, e strumenti fino ad allora al di fuori della portata della classe operaia ed artigiana, come il credito.

Grazie all'opera dei suoi fondatori, la Fratellanza tentò di diffondere in ogni luogo ove fu possibile costituirsi i principi di azione sociale del mazzinianesimo. Che apparivano allora, disorganizzati o assenti i movimenti operaisti poi confluiti nel socialismo, come l'unica alternativa laica ad un analfabetismo quasi totale, e ad una mancanza di coscienza politica che impediva al ceto popolare di partecipare attivamente alla creazione della nuova società italiana, sorta dalle guerre d'indipendenza senza avere idea della sua futura sistemazione. Chiarissime erano invece le idee del mazziniano e garibaldino massetano Apollonio Apolloni in proposito, e come sempre espresse con passione e puntuale lucidità:

Maledetto chi insinua nel figlio del popolo, che campa con il sudore delle pro-

prie braccia che a lui non conviene e non giova occuparsi di politica; errore infame che vorrebbe ridotte le masse allo stato del bruto, lavorare e tacere [...] Occupatevi della patria o popolani ! occupatevi oggi piuttosto che domani, dove conduca il famoso lasciar fare a chi tocca lo vedete da voi [...] L'operaio come gli altri ha il dovere e il diritto di occuparsi delle sorti di essa, l'operaio stretto in consorzio con i propri fratelli non perde ma anzi acquista diritto maggiore a intervenire negli affari nazionali.⁶

È grazie al terreno coltivato dalla Fratellanza Artigiana e dalle altre associazioni democratiche cittadine che il laicismo si imporrà a Massa Marittima sempre più in ogni campo, condizionando pian piano a suo favore l'assetto politico cittadino, avvantaggiandosi anche dell'inazione politica dei cattolici, fermati dal successivo "non expedit" papale.

Si dovrà all'attività continua di questi democratici, che ritroveremo quasi tutti nelle fila della Massoneria massetana, pur non figurando l'istituzione massonica in prima persona, la nascita di quella fitta rete di associazioni di mutuo soccorso, patriottiche, operaistiche, cooperativistiche, che costituirà per decenni il terreno entro cui il processo di politicizzazione del popolo massetano si evolverà pian piano in senso democratico. Entro cui lo spirito pubblico cittadino si formerà e si educerà al laici-

6 A. Apolloni a D. Pallini Segretario della Fratellanza Artigiana di Massa Marittima, da Porto S. Stefano, 14/10/1864 (Arch. Privato Caglianone, da ora APC).



simo, all'anticlericalismo talora anche intollerante; sarà insomma l'*humus* entro cui la pianta della Massoneria massetana crescerà, iniziando una tradizione libero muratoria che, sebbene con alcuni intervalli, durerà sino ai nostri giorni.

Alla Fratellanza Artigiana si dovette subito la nascita delle scuole elementari serali per i giovani operai (inaugurate il 13/11/1863), attraverso il loro finanziamento, e attraverso poi le lezioni di soci come il farmacista Bernardino Brandelli, o di democratici di vecchia data come il professore romagnolo-massetano Stefano Galli, antico proscritto per l'appartenenza alla Giovine Italia. Ma insieme anche l'organizzazione di comizi politici, come quello tenuto da F. D. Guerrazzi il 9/1/1867, che nella sede della Fratellanza Artigiana, nella centralissima via Moncini, parlò agli operai massetani lasciando loro un ricordo incancellabile; tanto da far erigere una lapide commemorativa dell'evento all'autore de "L'Assedio di Firenze". In seguito sarebbe avvenuta la fondazione della Biblioteca Circolante (1870), premiata da un rapido sviluppo, e tante altre analoghe iniziative volte all'istruzione delle classi sociali meno fortunate. Si realizzava con questa attività educativa anche il desiderio

espresso da Garibaldi, che nel 1864 aveva scritto da Caprera ai "fratelli operai di Massa Marittima" sottolineando l'importanza dell'opera della Fratellanza nell'educazione del ceto popolare:

Mi chiedete una parola - scriveva il Generale - Io vi dico quella che non sarà mai ripetuta abbastanza - Istruzione, Educazione. Il male è figlio del pregiudizio e della ignoranza. Istruitevi sempre più, ed il bene sarà con voi.⁷

Fu quindi un compito guida, non escluso l'aspetto politico in senso stretto⁸, che la Fratellanza Artigiana si assunse ed assolse in maniera encomiabile, tenuto conto dei mezzi e dei tempi, compiuto attraverso quelle linee di azione sociale alla cui realizzazione il mazzinianesimo aveva dato un contributo essenziale di fede ed entusiasmo, propagandando senza sosta questi concreti, seppur limitati, mezzi di emancipazione del popolo. Non si può ascrivere a demerito della Fratellanza Artigiana, fra tutte le benemerienze che è possibile rivendicarle, se manca, tra i suoi raggiunti obiettivi, il coinvolgimento di un altro elemento essenziale della società massetana dell'epoca: il popolo delle cam-

7 Vd. *Scuole serali di Massa Marittima. Anno 1868*, Arcidosso, Tip. Maggi - Gorgoni, 1868; e anche *Regolamento per la Biblioteca Comunale Circolante in Massa Marittima e per il Museo Mineralogico e Agricolo*, Siena, Tip. Lazzeri, 1872. La lettera di Garibaldi da Caprera ai fratelli operai di Massa Marittima, datata 10/9/1864 è riportata in S. Soldatini (a cura): *Le lettere di Giuseppe Garibaldi nell'Archivio Storico Comunale di Massa Marittima*, Massa Marittima, Bibl. Com. "G. Badii", 2007, pag. 18.

8 Vd. ad es. la lettera indirizzata dalla Fratellanza Artigiana massetana ai "ciarlatani politici" (c.ca 1861), Bibl. Com. di Massa Marittima.



pagne, i contadini. Troppo distanti dai contenuti politici idealistici mazziniani, questa assenza, nonostante alcuni falliti tentativi di sensibilizzazione⁹, rappresenterà il limite evidente della mancata presa del mazzinianesimo su questa parte della popolazione massetana, che sarà per molti anni ancora terreno fertile della propaganda moderata e reazionaria. Le campagne furono complessivamente estranee al Risorgimento, e i contadini, senza la spinta di una concreta riforma agraria, nessuno poteva averli dietro di sé; e questo inconfutabile fatto valeva anche per gli idealisti mazziniani di Massa Marittima. Il mazzinianesimo, a Massa, esercitò la sua suggestione soprattutto entro quella che può, con buona approssimazione, definirsi una “piccola borghesia” di quei tempi: piccoli commercianti, artigiani specializzati, studenti; perfino i minatori, impiegati nelle miniere massetane, sono da considerarsi manodopera specializzata, e incomparabilmente più sensibili all’opera di politicizzazione esercitata dal movimento mazziniano degli abitanti delle refrattarie campagne, troppo presi dai bisogni quotidiani di sopravvivenza per rispondere al richiamo di una apparente utopistica visione sociale del mondo. Tutte figure, quelle su cui il mazzinianesimo stese la sua influenza, ampiamente rappresentate proprio nella Fratellanza Artigiana. Le rare figure di professionisti o possidenti “illuminati”, che talvolta appaiono all’interno

dell’associazione, non cambiano affatto quelli che rappresentano i caratteri comuni dell’influenza del mazzinianesimo nell’intero panorama sociale e politico nazionale dell’epoca.

Illustrare la nascita, la vita e l’opera della Fratellanza Artigiana di Massa Marittima è un compito che non può essere affrontato in questa sede. Basti ricordare però che dalle sue file usciranno Achille Orlandi (1843 - 1884), poi Venerabile della Loggia massetana; Domenico Pallini (1847 - 1910), l’esponente più in vista del repubblicanesimo e della massoneria massetana a cavallo dell’800 e il ‘900, Antonio Ancili e Antonio Fucini, uomini guida di molte associazioni fiancheggiatrici, e tanti altri liberi muratori cittadini per capire quale fosse stata la scuola attraverso la quale si formò quel gruppo di futuri massoni massetani fino all’avvento del fascismo, che sciolse di fatto l’associazione nel 1925.

A partire dal 1872, in cui Giuseppe Mazzini usciva per sempre di scena, il movimento mazziniano era stato costretto dalla tendenza repressiva governativa a coprire i suoi fini repubblicani attraverso un attivo lavoro tra la gente del popolo, riconoscibile nello sviluppo dell’azione e della propaganda in campo sociale, attuato mediante la riorganizzazione di vecchie e la costituzione di nuove società. Una conseguenza pratica, questa, anche della nascita del Patto di Fratellanza del 1871, i cui intendimenti sembravano avere unito pressochè

9 Vd. il volantino: *I massetani agli abitanti delle campagne*, Siena, Tip. Sordomuti, 1860.



tutti gli esponenti intransigenti, ma che in realtà non aveva trovato d'accordo proprio tutti sulla linea politica associazionistica dettata dal Patto, espressione prevalente della concezione sociale ed economica mazziniana. All'interno della stessa democrazia maremmana la linea da seguire riguardo il modo di incidere sulla vita politica e associativa non era infatti unanime. Vi era chi, come l'operaio massetano Stefano Manghessi, uno dei più rappresentativi patrioti cittadini, già mazziniano della prima ora, la pensava in maniera del tutto diversa:

Ma cosa faremo con tante società e multiformi associazioni? Quantunque tutte tendenti al bene del paese? Mi sembra che si ricusi il secolo e si torni ai tempi delle Confraternite di S. Bartolomeo, S. Michele, l'Assunta ecc., e così per troppi richiami ci rimetta la Fede. [...] è sempre un divider le masse, quando abbiamo bisogno di averle unite [...] ove tutti vi possano aspirare con unità di mezzi e di pensiero, non restringerle nell'emisfero di una casta, cui quantunque rispettabilissima, non è dato far regno separato, dopo aver combattuto regni separati.¹⁰

La visione politica del Manghessi è in questo caso un po' quella dell'animatore del repubblicanesimo massetano, Apollonio Apolloni, di più stretta osservanza garibaldina che non quella di altri democratici cittadini, ad esempio quelli

rappresentati da Achille Orlandi e Domenico Pallini, ispirati più strettamente alla concezione politico-sociale mazziniana. Troveremo tutti questi esponenti mazziniani e garibaldini raccolti oltre che nella Fratellanza Artigiana (1861), anche nella Associazione di Misericordia, nella Società dei Reduci dalle Patrie Battaglie (1870) e poi nella Loggia "Vetulonia" (1875) tutte associazioni che di quelle ispirazioni erano la principale espressione nel tessuto sociale massetano. La lotta politica restava tuttavia un obiettivo primario e irrinunciabile. L'astensionismo elettorale rivendicato dalla componente repubblicana intransigente rivestiva in questo periodo anche un significato politico simbolico: il sistema monarchico – sia pure costituzionale – andava rovesciato, non accettato, e quindi ogni compartecipazione repubblicana alla vita politica dello stato (sia pure da opposizione parlamentare) doveva essere esclusa. Anche per questo le posizioni politiche di tanti personaggi massetani di ispirazione mazziniana e garibaldina insieme in maniera talvolta inestricabile, sfumano spesso, sulle singole questioni, anche in apparenti contraddizioni che non mutano affatto però la sostanza delle singole posizioni; tanto più in momenti di temporanea concordia, come quelli conseguenti soprattutto alle sconfitte e delusioni provate dai garibaldini a seguito degli avvenimenti del 1862 (Aspromonte) e 1867 (Mentana) e che spingevano ad una natu-

10 Lettera a D. Pallini; da Arezzo, datata 6/4/1870 (Copia in Arc. Priv. Autore, da ora APC).



rale comunione d'intenti contro la monarchia. Tanto che, dopo le già numerose adesioni alla prima e seconda guerra d'indipendenza, all'impresa dei Mille, alla "diversione" Zambianchi, al tentativo di Sarnico, un ben più numeroso nucleo di volontari massetani (oltre 100) avrebbe partecipato alla terza guerra d'indipendenza e alle vicende garibaldine del 1866 e 1867.

Quella intensa attività nel sociale, anche a livello generale, resterà il tratto più distintivo del movimento mazziniano in questi anni, anche in virtù della netta contrapposizione all'internazionalismo montante e all'interpretazione del concetto di lotta di classe, mai accettata dai mazziniani nei suoi presupposti marxisti. È in questo periodo che il mazziniano aveva dovuto fronteggiare anche l'opera propagandista e organizzatrice di Bakunin (attivo in Italia dal 1864 al 1867) tradottasi in una ulteriore spinta alla diffusione dell'Internazionale in senso bakuninista (come è noto divergente da quello marxista riguardo la valutazione dell'anarchismo).

L'azione di Bakunin avveniva in coincidenza proprio del momento in cui i mazziniani dedicavano le maggiori cure organizzative ai tentativi insurrezionali nello Stato Pontificio, rinviando ad un successivo momento la questione operaia¹¹, comunque da risolversi in linea ideologica, attraverso l'emancipazione politica degli operai collocata entro il cambiamento isti-

tuzionale dello stato secondo criteri repubblicani. Un rallentamento dell'opera mazziniana entro l'ambiente operaio di cui la penetrazione internazionalista si avvantaggerà, facendo leva sulle prime prese di coscienza operaie delle problematiche economico-sociali. Del resto nessuno dimenticava che era stato proprio il richiamo continuo sulla necessità di insistere sulla preminenza della dimensione morale (e religiosa) su quella economica, nella vita civile e in quella politica, sull'associazionismo, sulla collaborazione fra le classi, che aveva fatto del genovese il nemico principale degli internazionalisti prima, e degli operaisti e dei socialisti poi. La concezione solidaristica di Mazzini era partita dal presupposto che solo la riunione degli interessi economici degli operai con l'accettazione generale del valore sociale e dei diritti del lavoro fosse in grado di scongiurare la lotta di classe, sostituendovi l'unitaria volontà di azione necessaria a guidare i popoli e le nazioni nella loro missione storica di fraternità e cooperazione globale, verso il fine ultimo della "umanità collettiva" mazziniana. Un concetto, per quanto largamente utopistico, che fu in ogni caso il primo stimolo ad una effettiva organizzazione operaia italiana, attuata concretamente attraverso la fondazione di quelle società che più tardi si confedereranno in organismi più complessi capaci di far sentire la propria voce in seno alla società dell'epoca. Tutto il periodo che va dal 1860 alla

11 N. Rosselli: *Saggi sul Risorgimento*, cit. pag. 252 - 253.



morte di Mazzini è caratterizzato proprio da questa presenza crescente del movimento operaio, alimentata dall'opera costante dei mazziniani. I quali, dopo aver fatto nascere e crescere nel popolo la coscienza della necessità di una organizzazione operaia, ed averla diretta, vedranno sempre più allargarsi la frattura con quella frazione del movimento affermando il diritto prioritario alla risoluzione dei problemi economici. È l'affermarsi di quel "materialismo degli interessi concreti", come lo definì Rodolfo Mondolfo, attraverso il quale l'idealismo mazziniano vedeva sfuggirgli in campo operaio la presa di una concezione preminente delle idealità politiche sugli aspetti economici. Erano i germi, insiti fin dalla nascita, come dimostreranno casi sporadici, ma non per questo meno significativi di un'embrionale lotta di classe (attuata nel periodo iniziale della storia delle prime società operaie con forme di protesta assimilabili a proto-scioperi) dell'insanabile dissidio che porterà il movimento operaio italiano, nato da Mazzini, a diventare nelle sue forme politiche organizzate il maggior nemico dei mazziniani.

Perfino la costituzione della Consociazione Repubblicana Toscana¹², avvenuta a Firenze nel corso del congresso regionale repubblicano del 27 settembre 1872, presieduto da Federico Campanella, sottolineava ancor più le divergenze esistenti sul nome e l'opera sociale di Giuseppe Mazzini,

e solo un ordine del giorno preparato da Andrea Giannelli permetterà di superare l'ostacolo, con l'esaltare i meriti di apostolo delle libertà repubblicane di Mazzini, pur togliendone del tutto il nome dal programma e dallo statuto dell'associazione; alla quale si dovette anche assegnare la denominazione assai più chiarificatrice, politicamente, di Consociazione Repubblicana Sociale delle Società Operaie. Alla Consociazione non aderirono per altro le Fratellanze Artigiane, evidenziando così le peculiarità di queste ultime come associazioni fondamentalmente non politiche, anche se, come nuclei essenziali della predicazione mazziniana in campo sociale, operaio ed artigiano anzitutto, non potevano non avere nelle loro iniziative emancipatrici ovvi riflessi politici.

Questa generale analisi critica della politica sociale mazziniana non si nota ancora, per altro, nel tessuto repubblicano dell'Alta Maremma e nel massetano degli anni '70. Anzi appariva evidente, ad esempio dalle semplici ma efficaci parole dei promotori della società del Tiro a Segno di Massa Marittima, per lo più piccoli commercianti, artigiani, operai e minatori, molti anche nella Fratellanza Artigiana e nella Società dei Reduci dalle Patrie Battaglie, come profonda fosse ancora l'influenza ideale del pensiero mazziniano entro lo spirito della democrazia massetana e maremmana. Non meno di quanto lo fosse l'influenza garibaldina, che aveva co-



stituito il cemento ideale indispensabile a considerare le guerre nazionali guerre di volontari per la libertà, tanto profondamente era stata sentita dai vecchi soldati maremmani volontari di Garibaldi la consapevolezza di avere vissuto un momento storico, e di aver partecipato in prima persona alla formazione di una nuova Italia, anche se non proprio quella che avevano sperata ed immaginata. Mazziniani e garibaldini, i patrioti maremmani furono senza alcuna difficoltà sempre al di sopra delle divergenze fra Mazzini e Garibaldi, quasi volendo coniugare, in un sincretistico superamento del fattore personale, l'interesse della patria italiana che a questi due artefici del nostro Risorgimento tanto doveva.

Era quello governativo un atteggiamento repressivo che si rifletteva anche alla periferia nell'inasprimento delle misure di controllo dei soggetti ritenuti potenzialmente pericolosi dalle autorità e cioè nell'Alta Maremma praticamente tutto il gruppo repubblicano massetano facente capo ad Apolloni, Orlandi e Pallini, quello follonichese di Guerrazzi e buona parte di quello grossetano.

Sebbene le stesse autorità di pubblica sicurezza confermassero la refrattarietà dei democratici massetani ad ogni possibile seduzione del verbo internazionalista¹³, la si-

tuazione complessiva della democrazia era ben valutata da Apollonio Apolloni il quale, scrivendo a Domenico Pallini, faceva pochi mesi dopo l'episodio di Villa Ruffi un'analisi impietosa ma rispondente alla realtà dello stato del suo partito:

Siamo in brutti momenti per la democrazia [...] hanno luogo gli effetti che dovevano partorire i falsi sistemi di organizzazione, l'apatia, e la boria dell'io che dal '59 in poi incontrammo nelle di lei fila. Ci troviamo battuti, schiacciati, denigrati, e ci sta bene; se non individualmente come partito si.¹⁴

Le lamentele dei democratici sull'organizzazione del loro partito evidenziavano la scarsa influenza direttiva di quel centro di coordinamento generale costituito col Patto di Fratellanza. All'interno del Patto le diverse visioni organizzative e politiche si scontravano come in tutto il resto della democrazia, e i mazziniani intransigenti non ritenevano oltretutto sufficientemente ortodossa al pensiero mazziniano questa direzione, per l'attuazione politica delle idee del "santo Maestro". Il centro di coordinamento ufficiale delle società affratellate aveva scarse ripercussioni nelle sedi periferiche, e ad attenuare la mancanza di questa fondamentale necessità operativa i repubblicani si organizzavano localmente

13 Cfr. alcune parti del carteggio fra il Delegato di Pubblica Sicurezza di Massa Marittima e Prefetto di Grosseto conservate nel Fondo Badii (Arch. Com. Massa Marittima) dove si escludono rapporti fra il movimento internazionalista e i repubblicani massetani nel periodo 1875-1878.

14 Lettera autografa di A. Apolloni a D. Pallini, da Pisa, 26/3/1875 (APC).



come potevano e ritenevano più funzionale ai loro scopi. Nel giugno 1876 un centro di coordinamento delle varie associazioni massetane veniva fondato con la costituzione dell'Associazione Repubblicana, (della quale Domenico Pallini sarà presidente) unificando la direzione politica di tutte le varie società del microcosmo repubblicano del comprensorio massetano, provvedendo a dargli un comune e ortodosso indirizzo politico, a selezionare i quadri, ad organizzare le manifestazioni e commemorazioni pubbliche. Un attivismo organizzativo presente in molte città della Maremma, e del quale l'equivalente grossetano, in stretto contatto con l'associazione massetana, sarà la Società Democratica "Alberto Mario", della quale G. B. Castrucci (già direttore del giornale "L'Aurora") costituirà l'elemento trainante fin dai primi anni '80.

Entro questo tentativo di organizzazione delle associazioni repubblicane maremmane e del consenso democratico, nel massetano è anche da ricondurre la paral-

lela attività massonica dei personaggi che abbiamo incontrato finora, Achille Orlandi, Domenico Pallini e i suoi più stretti collaboratori, Ancili e Fucini. Benché alcuni democratici mazziniani massetani facessero parte dell'istituzione massonica fin dal 1863 (Giovanni Morandini veniva iniziato in quell'anno nella Loggia Concordia di Firenze)¹⁵, le prime testimonianze sulla presenza operante della Massoneria a Massa Marittima risalgono al 1877, anno della prova documentale certa dell'appartenenza del Pallini a quella istituzione¹⁶. Nessun dubbio che insieme all'Orlandi, Andrea Paci ed Antonio Ancilli, suoi coetanei, commilitoni e compagni di fede e di attività politica, Apolloni e Pallini abbiano contribuito in maniera determinante alla affermazione di questa istituzione nell'ambito della società civile massetana, attraverso la costituzione della Loggia "Vetulonia". Aderente al Supremo Consiglio (di Rito Scozzese) di Palermo guidato da Garibaldi fin dal 1860¹⁷, troveremo in seguito questa Loggia, alla morte del Generale (1882) (e

15 Cfr. F. Conti: *Firenze massonica. Il libro matricola della Loggia Concordia 1861 - 1921*, Firenze, Ed. Polistampa, 2012, pag. 120.

16 Lettera di Antonio Mantellassi diretta a Domenico Pallini; da Firenze, 31/5/1877 (APC). L'ultima traccia visibile, nell'800, sia della Vetulonia che del Pallini massone, è documentata da una lettera del 7/10/1889 indirizzata allo "Ill.mo e C[arissimo] Fr[atello] Domenico Pallini", da parte del Maestro Venerabile di una loggia di Civitavecchia (R.. L.. "Giuseppe Garibaldi", di Rito Simbolico Italiano) [APC]. La Vetulonia si ricostituirà poi nel 1911, dopo una parentesi di circa 20 anni, ma Domenico Pallini sarà allora già morto. Cfr. per le vicende della massoneria massetana, G. Caglianone: *Una Loggia massonica della Maremma. Contributo alla storia della Loggia "Vetulonia" di Massa Marittima tra '800 e '900*. Massa Marittima, 2005, 2a ed.. Per la lettera in questione v. pag. 116, n. 65.

17 Garibaldi, nominato nel 1864 Gran Maestro della Massoneria Italiana, resterà anche G. M. a vita della Massoneria di Rito Scozzese rappresentata dal S. C. di Palermo.



dopo una parentesi con il centro massonico di Torino) tra quelle del Grande Oriente di Roma. Le prime tracce della “Vetulonia” sono invece documentabili a partire dal 1876, anche se la sua fondazione risale ai primi mesi del 1875¹⁸, più o meno nello stesso periodo in cui a Grosseto la Loggia “Ombrone” stava invece avviandosi alla chiusura¹⁹.

Questa iniziativa del gruppo dei democratici garibaldini e mazziniani massetani, che davano vita ad un importante elemento di aggregazione e di propaganda politica e culturale, segnava anche un punto importante nell’accelerazione della lotta politica a Massa Marittima e nell’Alta Maremma, sia con una più decisa affermazione dello spirito anticlericale nella società civile, sia con l’attivismo e la vitalità che dimostrerà, esempio e stimolo potente per la cittadinanza ad una maggiore partecipazione alle vicende sociali e politiche della lotta democratica. Il suffragio universale, l’abolizione della pena di morte, la cremazione, il divorzio, la lotta contro la prostituzione e l’alcoolismo, costituirono temi di rilevante importanza so-

ciale che passarono in gran parte nella coscienza della società locale grazie all’opera sensibilizzatrice della democrazia massonica massetana, riunita fino almeno al 1889 intorno alla Loggia “Vetulonia”. Fu un’opera educativa che assunse accenti culturali, sanitari, filantropici e di politicizzazione che supplirono alla mancanza di altre strutture, segnatamente quelle partitiche, che appariranno solo più tardi e impostate spesso sul modello o sulla scia di queste preesistenti iniziative massoniche entro la società civile locale. La loggia “Vetulonia” sembra assumere dunque la valenza tipica di “luogo della sociabilità”, di elaborazione delle tematiche politiche, sociali ed economiche in questa città di provincia di fine Ottocento (non il solo naturalmente a Massa Marittima ma certo uno dei più importanti all’epoca) con le sue spinte ad agire anche politicamente e persino con le sue interne contraddizioni, dovute nel caso specifico alla riproduzione delle differenze dovute alla sua natura sociale, interclassista, a mezza via fra piccola borghesia e settore avanzato e più politicizzato del ceto artigiano ed operaio mas-

18 Tale data è ricavata da una lettera, inviata da Achille Orlandi 18, Maestro Venerabile della Loggia massetana, al concittadino Antonio Malfatti, celebre iniziatore della questione di Vetulonia. [Lettera autografa con intestazione a stampa: R. L. Vetulonia, Or. di Massa Marittima, Valle della Pecora, di Rito Scozzese Antico ed Accettato; da Massa Marittima, datata 23 Aprile 1882 (in APC)]. La lettera reca il timbro ufficiale dell’epoca della Loggia massetana (un compasso incrociato con un triangolo al cui interno sono due martelli incrociati) su un lato del quale è leggibile la dicitura: A. di V. inst.e 123 875 [Anno di Vera Installazione 123 (1) 875].

19 A. Sbardellati: *Storia della Massoneria Toscana dalle origini al 1925*, Roma, 1998, pag. 130) dà per chiusa “L’Ombrone” già nel 1873.



setani; questo almeno il giudizio ricavabile da una rapida analisi dei nomi dei componenti noti della Loggia e del loro *status* sociale, che si conferma compreso tra quello di modesti commercianti, piccoli impiegati, qualche piccolo possidente ed alcuni operai.

La presenza massonica nella società massetana si rivelò di conseguenza alle sue caratteristiche di sociabilità anche un notevole fattore di moltiplicazione dell'associazionismo laico, piccolo borghese e popolare. È possibile osservare infatti, da questo momento in poi, un netto aumento del rapporto di osmosi fra gli uomini della Loggia e le altre forme associative presenti nella realtà massetana: da quelle filantropiche, come la Società Cosmico-Umanitaria di Atenaide Zaira Pieromaldi (legata ad Achille Orlandi) o l'Associazione di Misericordia (Domenico Pallini, Antonio Fucini) a quelle mutualistiche come la Fratellanza Artigiana (di cui era parte importante Pallini) a quelle volontaristiche come la Società dei Reduci dalle Patrie Battaglie (guidata ancora da Achille Orlandi e Antonio Fucini); senza contare la frequente costituzione di vari Comitati sorti da questo ambiente per scopi di solidarietà, onoranza, commemorazione, manifestazioni patriottiche o semplicemente politiche. Da questo nucleo partiranno progressivamente anche iniziative di più ampio respiro educativo ed importanza per il sociale: l'istituzione di biblioteche circo-

lanti, scuole serali, cooperative di consumo, finanche, in seguito, una banca popolare. Non è difficile intravedere nell'azione della massoneria massetana le linee di un assai più ambizioso progetto di laicizzazione e democratizzazione della intera società italiana, perseguito dalla Massoneria nazionale. Progetto che reclamava il conseguente inevitabile coinvolgimento dell'intera istituzione massonica nella lotta politica e sociale del suo tempo, in funzione principalmente anticlericale e antimonarchica, caratteristica particolarmente evidenziata proprio in queste aree periferiche rispetto al centro decisionale massonico.

Questo filo ininterrotto tra il centro e la periferia si farà più evidente nella lotta politica vera e propria. La morte del Nelli, che aveva rappresentato il collegio grossetano nella seconda parte della XI legislatura, in tutta la XII e parte della XIII, vide la democrazia locale tentare di organizzare la sua macchina elettorale sul nome di un importante esponente della Massoneria nazionale, Luigi Castellazzo. Discusso patriota, il Castellazzo era stato già rappresentante della Fratellanza Artigiana di Firenze al XIII Congresso Operaio di Roma (1874), dove aveva proposto la fondazione di camere operaie ed agricole, e l'adozione da parte delle associazioni aderenti al Patto di misure previdenziali destinate agli operai vecchi ed ammalati²⁰. Definito dalla redazione del giornale massetano *L'Onda* (nel

20 L. Minuti: *Il comune artigiano di Firenze della Fratellanza Artigiana d'Italia*, Firenze, 1911, pag. 80 e 84.



numero commemorativo dedicatogli alla sua morte) “socialista secondo i sistemi della scuola Germanica, ma traendo molte delle sue ispirazioni dalle teorie del filosofo ginevrino [Rousseau n. d. a.]” e “materialista per principio”, Castellazzo era ricordato nella stessa occasione anche dall’orbetellano Raffaele del Rosso come “primo banditore, il più importante apostolo in Italia del Socialismo integrale”²¹. Il personaggio Castellazzo non fu accolto in maniera uniformemente entusiasta dai democratici maremmani. Il compito di supportarlo elettoralmente in Maremma venne dapprima sostenuto con impegno soprattutto dai democratici grossetani ed orbetellani, convinti, scriveva il comitato elettorale grossetano per la sua candidatura ai democratici di Massa Marittima, che “Il collegio nostro, che ha vanto di liberale, non può permettere che questo eletto ingegno, questo martire della causa italiana rimanga soccombente” di fronte agli attacchi calunniosi di chi strumental-

mente lo accusava. Davanti a questo vibrante appello, destinato a toccare le corde sempre sensibili dei repubblicani massetani verso i reduci della ancor fresca epopea nazionale, Domenico Pallini chiariva, o meglio ribadiva, ad uno dei rappresentanti dello stesso comitato, la sua posizione in materia elettorale:

in merito alle elezioni politiche io aveva divisato di non interessarmene giacché non tengo punto a che vada in parlamento Tizio piuttosto che Caio, sfiduciato come sono nell’efficacia del sistema che ci governa, ed anzi vi dirò avrei desiderato che la splendida figura del Castellazzo non entrasse nell’ammorbato ambiente di Montecitorio, o meglio, non fosse stato proposto all’ufficio di deputato, poiché pur troppo è vero che a furia di piccole transazioni le fila degli uomini [veri repubblicani si diradano sempre più]²².

Le affermazioni di principio del Pallini, portavoce del gruppo repubblicano masse-

21 L’Onda, Massa Marittima, Nr. 48, 21/12/1890. La definizione nasceva anche dall’essere stato Castellazzo tra i fondatori della Società Internazionale a Firenze, e collaboratore anche della “Rivista Internazionale del Socialismo”. Il termine “socialismo integrale” era nato in Francia, coniato dall’ex della Comune Benoît Malon, che in un volume dal titolo *Le socialisme intégral* (1891) interpretava il socialismo come espressione delle principali attività dello spirito (politica, economia, etica) e la sua affermazione tramite rivoluzione assumeva quindi aspetto non solo di trasformazione economica ma, globalmente, sociale, e quindi anche morale, filosofica e politica. In definitiva il tendere al socialismo doveva riassumere non solo il tendere al rinnovamento dei rapporti di forza economica ma di tutti gli aspetti della società umana, comprendendo oltre ai fattori economici anche quelli etici e giuridici. (Cfr. G.D.H. Cole: *Storia del pensiero socialista. La Seconda Internazionale 1889-1914*. Bari, 1968, p. 392).

22 Minuta autografa di Domenico Pallini di una lettera inviata a tale Gherardo, datata da Massa Marittima, 28 Aprile 1878 (in APC).



tano intransigente, non impedirono al Castellazzo di avere un'accoglienza onorevole da parte degli elettori di Massa Marittima²³ e del collegio, nonostante le persistenti voci contro la sua persona, raccogliendo 445 voti contro i 557 dell'avversario Telemaco Ferrini di Arcidosso. Sconfitto ancora

nel 1882²⁴, solo nel 1884²⁵ il Castellazzo riuscì, nelle elezioni durante la XV Legislatura, ad essere eletto rappresentante del collegio di Grosseto, anche se le ricorrenti calunnie sul suo passato risorgimentale²⁶, che per la verità venivano da lontano, dalla sua stessa Mantova dove era cresciuto e

23 Il comune di Massa Marittima contava, al 31/12/1880, 13.194 abitanti, con un incremento di 142 unità rispetto al 1871 (cfr. *L'Ombro*, nr. 20, 1881). La popolazione del comune massetano era quasi il triplo di quella di Grosseto (4.867 ab.), e molto superiore a quella delle altre città della provincia (le maggiori: Arcidosso 6.968 ab.; Roccastrada 8.423 ab.; Castel del Piano 6.148 ab.; Orbetello 5.782 ab.; Santa Fiora 6.559 ab.) quasi tutte, in più, con tendenza alla diminuzione.

24 L'idea politica alla base della scelta compiuta dalla democrazia della Maremma in quelle elezioni era stata espressa assai chiaramente da G. B. Castrucci, segretario della Società Democratica Grossetana "Alberto Mario", scrivendo al Pallini nel 1882, in preparazione della campagna che avrebbe portato allo scontro elettorale: "Nella Lega [della Democrazia n. d. a.] avrà letto 2 corrispondenze da Grosseto che sono mie [...] Non so quale impressione Le abbian fatto ma prevedo buona conoscendo ormai i di Lei immutabili principi. Anche cotesta Democrazia non dovrebbe averle accettate di mal'animo se riflettiamo che o Progressisti o Moderati significano entrambi la stessa cosa, colla differenza soltanto che i primi lavorano a ns danno con tanto di maschera sulla faccia, ed i secondi a faccia scoperta. Depretis e Cantelli informino !! Oggi a me sembra che non debbano i repubblicani occuparsi solamente di mandare alla Camera degli uomini onesti ed abili Amministratori, ma sivero uomini che ad una onestà ed abilità ineccezionabili riuniscano patriottismo, fede inconcussa nell'avvenire e che abbiano il coraggio di propugnare tutte le riforme del Programma della Democrazia, in testa al quale sta l'abolizione della Legge delle Guarentigie, di quella eccezionale di P. S. ed il riordinamento di questa povera Società immiserita ed angariata da un'accolta di speculatori e di birri ...". [Lettera autografa di G. B. Castrucci a Domenico Pallini, su carta intestata A. Cosimini e Figli; da Siena, datata 22 Settembre 1882 (APC)]. Il Castellazzo ebbe in queste elezioni 1.310 voti.

25 Con 1970 voti. Nelle elezioni del 1886 raccoglierà invece 2886 voti.

26 La prova della difficoltà iniziale incontrata nel far convergere i consensi maremmani sul Castellazzo è documentata in un manifesto del 1878, indirizzato agli "Elettori del Collegio di Grosseto", affisso nei giorni immediatamente successivi alla prima tornata delle elezioni, e prima del seguente ballottaggio, che è anche un rimprovero agli astensionisti della provincia: "Il risultato della votazione di Domenica scorsa è prova sicura di quell'apatia che in voi non riscontrammo giammai. Non è con tanta freddezza che voi adempiste al compito vostro nelle passate elezioni politiche! Se havvi una ragione per cui la massima parte di voi si astenne dal voto, certo è da attribuirsi alla difficile alternativa in cui vi trovaste, per dovervi decidere fra i diversi candidati che erano in predicazione. Questa incostanza è la sola che ci può assicurare di fronte allo scarso suffragio che



nella quale era giunto dalla natia Pavia²⁷, non mancheranno di rendergli amara la vittoria e poi il resto della vita.

In questo stesso periodo, tra il 1877 e il 1880, stretti sono i rapporti che Domenico Pallini e il suo gruppo intratterranno con l'affezionato (e anch'esso intransigente) "Dovere", inviando da Massa Marittima notizie e resoconti di manifestazioni commemorative repubblicane e mazziniane²⁸, effettuate dalla Società dei Reduci e dalla Fratellanza Artigiana nelle sale della biblioteca e museo civico cittadini²⁹. Qui per-

sonaggi ben noti del nucleo repubblicano e massonico, Achille Orlandi, Antonio Ancilli, e lo stesso Domenico Pallini, riunivano il popolo massetano per assistere alle pubbliche letture degli scritti "del sommo italiano" Giuseppe Mazzini, in un ambiente preparato per sortire il miglior effetto possibile sull'animo dei partecipanti³⁰, disponendolo ad accogliere "le sante dottrine" del genovese. Erano state quelle istituzioni come la "Scuola Mazzini", nata per opera di Maurizio Quadrio, sorta per diffondere i principi e gli insegnamenti mazziniani,

riportò il candidato nostro. Oggi però la posizione vostra non è altrimenti dubbia! Oggi voi avete dinanzi due soli uomini, l'illustre dott. L. Castellazzo e l'Avv. Telemaco Ferrini. Le voci sediziose che in alcuni paesi del Collegio si sparsero a riguardo del nostro Candidato riuscirono forse a paralizzare la volontà di alcuno fra voi. A quelle voci noi non intendiamo rispondere. La storia dell'autore del Tito Vezio, del grande patriota è là per distruggere i più ingegnosi artifici, che sono il parto infecondo di astuzie partigiane ..." [Stampato a Grosseto, Tip. Perozzo. A firma della Redazione del giornale *L'Aurora* (di cui faceva parte G. B. Castrucci); da Grosseto, 2 Maggio 1878 - (APC)].

27 Castellazzo era nato a Pavia il 29/9/1827. Dopo i fatti di Belfiore del 1852, e la assidua militanza garibaldina, Castellazzo chiederà a Garibaldi di rendergli giustizia delle vecchie accuse di tradimento. Scagionato da un giurì d'onore istituito dal Duce dei Mille, parteciperà ai moti romani dopo l'impresa di Mentana; incarcerato, sarà liberato dopo la presa di Roma. Nel 1867 è tra i membri della Loggia fiorentina "Concordia".

28 Minuta autografa di D. Pallini di una lettera inviata alla Redazione del *Dovere* di Genova (APC) in occasione della commemorazione tenuta il 10 Marzo 1877, quinto anniversario della morte di G. Mazzini). A proposito del *Dovere*, scriveva Luigi Minuti a Pallini: "Vi sono grato per l'interesse che avete mostrato per Il *Dovere*. Credo che anche voi sarete contento del risultato. Bisogna guardare se ci riesce di render vita al partito. È nostro dovere." [Lettera autografa di L. Minuti a D. Pallini, da Firenze, 7/2/1877 (APC)].

29 La Biblioteca Comunale fu istituita nell'aprile 1867 nei locali della scuola, e aperta al pubblico il 2 giugno dello stesso anno. Nel 1869 possedeva 4.270 volumi.

30 Minuta autografa di D. Pallini di una lettera inviata alla Redazione del *Dovere* di Genova (APC) in occasione della commemorazione tenuta il 10 Marzo 1877, quinto anniversario della morte di G. Mazzini): "Ieri sera alle ore 8 aveva luogo una pubblica riunione nelle sale della della Biblioteca e Museo comunale e specialmente nella tribuna ove trovansi il monumento ai massetani morti



dove si leggevano *I Doveri dell'uomo* e gli altri scritti del genovese, che avevano fornito l'esempio ai maremmani per intraprendere queste iniziative educative, continuate anche quando nel 1882 le scuole verranno temporaneamente sospese ovunque d'autorità, per le conseguenze repressive seguite al fatto di Guglielmo Oberdan.

L'opera di penetrazione dei principi democratici nella società civile massetana era affiancata da una accentuata azione laicizzatrice, mirante ad abbandonare i tratti religiosi insiti anche in tradizionali aspetti di solidarietà, come accadeva ad esempio nella Confraternita di Misericordia massetana. Entrata fin dal 1856 nella sfera d'influenza del gruppo liberaldemocratico cittadino (che ne cambierà più tardi, a sancirne il definitivo passaggio, il nome tradizionale di Confraternita in quello di Associazione) è intorno al 1879 che l'intento laicizzatore assume un carattere più evidente, segnando il passaggio da una forma intermedia, nella quale gli aspetti re-

ligiosi esteriori potevano ancora convivere con quelli propri del servizio civile prestato, ad una forma associativa improntata a deciso laicismo. Domenico Pallini, già Governatore dell'Associazione (intorno al 1870) poi membro della Commissione incaricata di modificare il regolamento interno in senso laico, sarà espressione di questo acuito desiderio³¹ modernizzatore, segnale di un primo deciso cambio di rotta della società massetana, dovuto alla aumentata incidenza democratica e massonica nel tessuto politico della città.

Mentre da Firenze si ricordava all'associazione repubblicana massetana, guidata dal Pallini, di adeguarsi in conformità delle decisioni prese dal partito (a Firenze e Genova nel luglio e settembre precedenti) si ricordava anche il "dovere di uniformarsi" alle decisioni di sostenere per mezzo dei loro rappresentanti il comizio di Roma, e soprattutto "il principio nettamente repubblicano che ha per oggetto la realizzazione della Sovranità Nazionale mercè la

nell'insurrezione Romana del 1867 e le due epigrafi a Guerrazzi e Mazzoni. Ivi disposte a trofeo erano le bandiere della Società dei Reduci, dell'Associazione Cosmico Umanitaria e della Fratellanza Artigiana e veniva deposta sulle medesime epigrafi dai presenti una corona d'alloro con la leggenda - a Giuseppe Mazzini 10 marzo 1877." Ibid.

31 Lettera del Cancelliere E. Cheli a D. Pallini, in data 9/7/1879 (APC): "Poiché il vigente regolamento di questa Associazione non corrisponde a tutte le odierne opportunità, il Magistrato di essa, dietro savia proposta del suo Capo, deliberava di divenire a modificarlo, col precipuo scopo di abbandonare la parte che riguarda il Culto, e sostituirvi tutto quello che può avere attinenza con una istituzione puramente civile. E per ciò fare, nella sua tornata del 16 perduto Giugno il detto Magistrato nominava una Commissione, perché col maggior impegno possibile si desse cura d'imprendere lo studio enunciato." Della Commissione facevano parte, oltre al Pallini, il dr. Bernardino Brandelli, Antonio Ancilli, il dr. Riccardo Ricciardi, l'ing. Angiolo Rossetti, Italo Niccolini.



nomina a voto universale diretto di una costituente unica e Sovrana, che definisca con un patto Nazionale la vita d'Italia sia in rapporto a sé stessa che in relazione a quella della intera umanità”³². Andrea Giannelli e Italo Possenti, allora residenti in Roma, e rappresentanti il primo la Consociazione toscana presso il Comitato Italiano, il secondo il Comitato regionale, erano incaricati di tenere i contatti fra le varie associazioni repubblicane, attraverso la redazione del giornale *Il Dovero*. L'appello continuava auspicando “che esaurita questa nuova prova della presente agitazione, il partito farà senno, e s'incamminerà sopra una via che sia atta a condurre il paese alla conquista della vera libertà”³³. Da quale direzione, dunque, sarebbe potuta provenire quella vera libertà? L'ordine del giorno, approvato all'unanimità durante il comizio, la individuava, oltre che nell'unione, da quel “nuovo diritto pubblico” poggiante “sulla inalienabile sovranità popolare”, da conquistarsi con il suffragio universale quale espressione appunto di uno dei diritti fondamentali della sua sovranità.

Anche l'altro tema principale della lotta politica repubblicana, la legge delle Guarentigie papali, occupava a tempo pieno centro e periferia del partito. Definita da Ettore Socci come “l'inqualificabile legge che in pieno secolo decimonono resuscita il diritto d'asilo”³⁴, il comizio che la contestava, tenuto a Massa Marittima il 18 settembre 1881³⁵, nel locale teatro Goldoni colmo di democratici intervenuti da tutta la provincia, aveva posto in apprensione le forze dell'ordine. L'adunata, svolta a fini dichiaratamente politici, intendeva porre ancora in discussione la legge regolante le “prerogative del Sommo Pontefice e della Santa Sede, e sulle relazioni della Chiesa con lo Stato” (detta delle Guarentigie) firmata per l'Italia dieci anni prima, il 13 maggio 1871, da Giovanni Lanza.

Il corrispondente del giornale *L'Ombone*, a proposito dell'adunanza, riportava le parole di Achille Orlandi (presidente del comitato incaricato di organizzare l'incontro³⁶) il quale affermava che “il Comizio di Massa sarà uno dei più importanti, fra i molti tenuti fin qui”, non solo in Maremma

32 Lettera autografa di V. Maltagliati all'Associazione Repubblicana di Massa Marittima, su carta intestata “Consociazione delle Società Repubblicane di Toscana”; da Firenze, 27/11/1880 (APC).

33 Ibidem.

34 E. Socci: *I Repubblicani e le future elezioni* (Maggio 1882), in *Da Giornalista a Deputato*, cit., pag. 89.

35 *L'Ombone*, Grosseto, Nr. 38 e 39, 1881. Il comitato massetano era composto da: Ing. Angiolo Rossetti, Egisto Bisogni, Giuseppe e Giovanni Panci, Fabio Topi, Andrea Paci, Antonio Grassini, Giacomo Rovis, Giuseppe e Domenico Pallini, Magno Magni, Dr. Riccardo Ricciardi, Giuseppe Guelfi, Guido Caruana, Arturo Comparini, Francesco Giani, Achille Orlandi, Italo Niccolini segretario.

36 Ne facevano parte anche Angelo Rossetti, Egisto Bisogni, Giuseppe Panci, Fabio Topi, An-



intendeva, sulla questione delle Guarentigie. Nel corso della manifestazione, dopo aver letto l'adesione inviata al comizio da parte di illustri personaggi della democrazia nazionale quali Felice Cavallotti, Alberto Mario, Aurelio Saffi, Agostino Bertani, Federico Campanella, l'Orlandi aveva parlato compiendo un esame dei due rami della complessa questione dei rapporti Chiesa-Stato entro cui si collocava la legge delle Guarentigie, sempre rifiutata dai repubblicani come pure dalla Chiesa e continuamente posta all'ordine del giorno di ogni assemblea democratica. I due aspetti esaminati dall'Orlandi erano stati quelli del privilegio politico-economico e del privilegio religioso, ritenuti accresciuti col varo della legge del 1871, concludendo che "le Guarentigie accordate ai signori del Vaticano sono un oltraggio alla sovranità popolare". All'Orlandi aveva fatto seguito l'avv. Rinaldo Leoneschi (che aveva nel frattempo assunto la presidenza della riunione) rappresentante dei circoli democratici di Grosseto e Scansano. Infine Domenico Pallini era intervenuto a tirare le conclusioni. Sfiutato l'incidente con il delegato di Pubblica Sicurezza, per il tono ritenuto troppo offensivo del Leoneschi (che si scusava col pubblico per l'ardore "della

sua età giovanile e la foga della passione") Domenico Pallini, dopo aver riaffermato che "il popolo non avrà libertà vera e duratura fino a che non avrà recuperato la propria sovranità e distrutti tutti i privilegi e le istituzioni che ne inceppano il trionfo", aveva letto agli oltre 600 presenti l'ordine del giorno stabilito dal comizio. Vi si sottolineava che ogni cittadino presente a quella riunione, convinto "che ogni privilegio è incompatibile con la vita di un popolo che aspira al governo dell'eguaglianza e della giustizia, protesta" – si continuava – "contro la legge delle Guarentigie papali e confida nell'avvenimento del popolo per l'abolizione di qualsiasi privilegio politico, religioso e sociale." L'ordine del giorno pronunciato dal Pallini venne approvato alla unanimità dai presenti e il comizio sciolto al grido di "Viva l'Italia".

Le elezioni politiche del 29 ottobre 1882 (per la XV legislatura), effettuate con la nuova legge elettorale promulgata il 22 gennaio di quell'anno (nr. 593)³⁷, con il ministero Depretis, avevano intanto mobilitato ancora la democrazia maremmana sul nome di Luigi Castellazzo, soprattutto per l'opera prevalente dei comitati elettorali democratici di Grosseto³⁸ ed Orbetello³⁹, che il 16 e 22 maggio il primo, e già dal 2

drea Paci, Antonio Grassini, Giacomo Rovis, Giuseppe Pallini, Magno Magni, Ricciardo Ricciardi, Giuseppe Guelfi, Giovanni Panci, Guido Caruana, Domenico Pallini, Arturo Comparini, Francesco Giani, Niccolini Italo.

37 A cui va aggiunta quella del 7 maggio 1882 (nr. 725), ambedue raccolte poi nel testo unico 24 settembre 1882 (nr. 999).

38 Circolare ciclostilata, a firma Dr. Rinaldo Leoneschi, G. B. Castrucci, Ferruccio Gualtieri, A.



aprile il secondo, avevano emesso circolari ai riferimenti democratici della provincia con le deliberazioni assunte dai vari circoli in favore dell'impegno per Castellazzo. Ai due comitati, che con quello massetano erano i più importanti centri di raccolta del consenso democratico in provincia, rispondeva Domenico Pallini elencando i sicuri elementi democratici della città, ma sottolineando di ritenere "premature qualunque lavoro riflettente la lotta elettorale prima che il partito Repubblicano risolva le divergenze che attualmente esistono"⁴⁰; al suo interno voleva dire, e che erano appunto quelle in materia di partecipazione al voto elettorale.

Un altro esponente repubblicano e massone, Ettore Socci, invece, che quelle divergenze aveva da tempo personalmente appianato, aveva affidato il suo pensiero ad un opuscolo nel quale ribadiva i motivi della sua personale contrarietà alla scelta astensionistica:

A che vale l'astensione? Non vi hanno riforme da potere attuarsi, provvedimenti da prendere per migliorare le disgraziate condizioni del lavoratore, per alleviare non

solo economicamente, ma moralmente, le classi diseredate? [...] Incalcolabili sono i danni dell'astensione; se nei primi tempi del nostro risorgimento, nella luna di miele del popolo italico colla dinastia Savoia, si poteva agevolmente comprendere come per politica si volesse evitare il caso di farsi contare, questa misura non si può davvero comprendere oggi che non temiamo di essere contati. [...] Si deve infatti alla nostra astensione, se gli avversari del partito repubblicano, colla paura in corpo, ostentano contro di noi un olimpico sprezzo. E si deve all'astensione se le manifestazioni, che in questi ultimi anni ha talvolta preteso di fare il partito al di fuori dell'orbita legale, sono riuscite tutt'altro che serie. [...] Astrarsi completamente dal mondo per rimanere incrollabili nei vagheggiati ideali è virtù, non lo nego: ma quanta maggior virtù in chi si affatica, spende le proprie forze, mette a disposizione il proprio ingegno per la causa di questi diseredati, di queste vittime della disuguaglianza sociale, di questo prossimo che, disprezzato e tenuto in disparte da tutti, il giorno che si rivolterà, commetterà gli atti della più nefanda ferocia e nessuno potrà in buona fede accusarlo?⁴¹

Tognetti, A. Matera [s. d. né luogo, ma da Grosseto, subito dopo il 16/5/1882 data a cui si fa riferimento nella circolare]. Altra circolare ciclostilata, con in testa: Comitato Elettorale Democratico, a firma degli stessi membri, da Grosseto, 22/5/1882 (entrambe le circolari in APC).

39 Lettera autografa a firma il Comitato (S. Bottacci, A. Negroni, A. Mayer, P. Sayegh, R. Tonissi ?, P. Nostini, G. Marcelli, e altre 2 firme illeggibili) da Orbetello, 2 Aprile 1882 (APC).

40 Minuta autografa di D. Pallini, della lettera inviata a R. Leoneschi del comitato di Grosseto, con l'indicazione: Maggio 1882 (APC).

41 E. Socci: *I Repubblicani e le future elezioni* (Maggio 1882), in: *Da Giornalista a Deputato*, cit., pag. 101 - 105.



La riforma elettorale sortita dalla lotta per il suffragio universale, cui accennava Soggi, aveva aumentato considerevolmente il numero degli aventi diritto al voto, portandoli da 621.496 a poco più di due milioni (pari al 6,9% della popolazione residente, contro il precedente 2,2%) e passando dal sistema uninominale a quello plurinominale, applicato nei 135 nuovi collegi ottenuti raggruppando, con alcune correzioni, i vecchi collegi uninominali (508). Alla provincia di Grosseto, come a quelle di Sondrio e Livorno, in ragione della loro popolazione, spettavano due soli deputati, eletti come gli altri con la maggioranza semplice dei voti.

Le operazioni elettorali videro un'affluenza notevole per l'epoca (60,7% la media generale) e Massa Marittima offrì compatta il voto dei suoi 298 elettori (su 446 iscritti a votare, pari al 66,8%) a Giovanni Morandini (218) e Luigi Castellazzo (182), lasciando a distanza gli altri candidati Maggi (37), Ferrini (84), Valle (3), De Witt (6), Cecconi e Cagnacci (0), con 66 voti dispersi; il risultato complessivo vide alla fine però prevalere il candidato Maggi (2.269), quindi Telemaco Ferrini (1.441), Castellazzo (1.310) che vedeva comunque cre-

scere i consensi sul suo nome, Morandini (1.282), Valle (933), De Witt (926), Cecconi (116), Cagnacci (36) e 426 schede disperse⁴².

Altri importanti avvenimenti stavano intanto cambiando in Italia la mappa delle forze e della geografia politica: la crisi dell'anarchismo bakuniniano⁴³ e gli effetti del trasformismo. Il secondo in particolare aveva di fatto emarginato le opposizioni parlamentari estreme di destra e sinistra, ponendo i lavoratori nella condizione di non avere alcuna efficace rappresentatività politica. Nacque così il bisogno di un partito esclusivamente votato agli interessi del proletariato e ciò avvenne attraverso la nascita nel 1882 del Partito Operaio a Milano⁴⁴ per opera di Osvaldo Gnocchi-Viani. L'iniziativa fu del locale Circolo Operaio, a ridosso delle elezioni politiche di quell'anno, le prime dopo la riforma che aveva portato al suffragio allargato. Il nuovo gruppo costituiva, con un programma fortemente riformista, teso al riconoscimento dello sciopero e dei diritti economici dei lavoratori, l'inizio di un progressivo indebolimento della posizione delle società operaie repubblicane, come delle vecchie società di mutuo soccorso ispirate dal mazziniano-socialismo, intese come alternativa alla

42 *L'Ombone*, nr. 45, 1882. Castellazzo prevalse anche a Monterotondo (77 voti).

43 All'incontro di Rimini, nel 1872, i bakuninisti avevano dato vita ad una loro Internazionale, ossia la Federazione Internazionale dei Lavoratori, scivolando poi con la loro attività nell'organizzazione di alcuni moti insurrezionali falliti, come quello di Cafiero e Malatesta nel Matese (1877).

44 Il gruppo di Gnocchi - Viani verrà disciolto d'autorità nel 1886. Nel Congresso di Mantova del dicembre 1885, il Partito Operaio, divenuto già Partito Operaio Italiano, si era fuso con la Confederazione Operaia Lombarda, sotto la guida del primo, sancendo così un netto distacco dalle posizioni dei Radicali che ne avevano sempre determinata la direzione politica.



lotta di classe affacciatasi con l'affermarsi della nuova società proletaria, scaturita dallo sviluppo industriale emergente.

Nel territorio dell'Alta Maremma l'attività industriale non costituiva ancora una presenza massiccia (lo diventerà, con tutte le sue conseguenze economiche e sociali qualche anno più tardi) e le società minerarie operanti nella zona seguivano ancora un modello di tipo precapitalistico, di piccola dimensione, lontano da quello industriale vero e proprio. Un modello, quest'ultimo, ormai prevalente invece in altre realtà sociali dominate da un'attività e da sistemi economici più avanzati, dove la conseguente contrapposizione tra i due termini estremi del lavoro, individuale od associato e della socializzazione dei sistemi di produzione, determineranno quello scontro tra associazionismo, individualismo e collettivismo già all'ordine del giorno del dibattito politico in molti altri luoghi, e che di lì a poco si sarebbe affacciato anche nel massetano. La concezione associazionista mazziniana e la monolitica visione politica dei repubblicani intransigenti, costituenti la parte preponderante della democrazia cittadina, poterono quindi continuare ad essere preminenti per diversi anni ancora nell'alta Maremma, fin quando si scontreranno nell'ultimo decennio del secolo con la nuova realtà sociale dovuta all'espansione dell'attività minera-

ria della Montecatini (gigante economico capace di creare da sola nel comprensorio massetano un nuovo ceto proletario) e il partito socialista, dopo un altalenante rapporto col partito repubblicano, sfociato anche in momenti di collaborazione politica, soprattutto durante il mandato di Ettore Socci (1892-1905), diverrà infine l'antagonista diretto sul fronte operaio dei repubblicani locali.

La difficoltà incontrata nel fronteggiare le trasformazioni sociali e le conseguenti mutate condizioni della lotta politica era acuita dalla perdurante disorganizzazione del partito democratico e così poco migliorata durante quel periodo da risultare ancora di gran lunga il principale elemento di debolezza per un'azione politica efficace ed incisiva dei repubblicani su ampia scala. Achille Orlandi, garibaldino e mazziniano, capo riconosciuto della democrazia locale e nel 1882 Maestro Venerabile della Loggia massetana "Vetulonia" aveva espresso il suo pensiero in proposito in uno scritto del 1883⁴⁵ pubblicato in occasione del 2 giugno, primo anniversario della morte di Garibaldi, la cui perdita, privando il partito dell'unica vera figura guida, aveva gettato la Democrazia italiana in una profonda crisi politica. Sulla scia del tema affrontato nel Congresso della Democrazia, tenuto nei giorni 5 - 6 del mese di maggio a Bologna per gettare le basi dell'intesa del "Fascio",

45 Achille Orlandi: *Della Democrazia in Italia. Conferenza tenuta alle associazioni liberali, la sera del 2 giugno 1883 nella sala della Fratellanza Artigiana di Massa Marittima*. Massa Marittima, Tip. Pallini, 1883.



l'Orlandi aveva diretto un'aspra rampogna ai suoi compagni di fede politica, arrivando ad includervi perfino la critica della concezione democratica concepita dai democratici, insieme alla proposta di un modello di partecipazione diretta alla vita politica, che poteva apparire troppo rivoluzionario anche agli stessi democratici di allora:

Il tema – scriveva l'Orlandi – non è punto consolante, e davvero nasce in tutto lo sconforto, quando pensiamo che abbiamo bisogno di essere riorganizzati. [...] Quando un partito cerca la propria riorganizzazione è segno evidente che quel partito sentesi smembrato ed impotente a muoversi ed agire come un corpo la di cui organizzazione sia ancora perfetta. [...] Noi non siamo disorganizzati – ma piuttosto manchiamo di un'azione comune, di una parola d'ordine unica, e di un uomo che garantisca il movimento generale di modo che a Milano, a Roma, a Bologna e da per tutto comune sia il pensiero, pronta ed efficace l'azione. [...] Vogliamo il nuovo, e sia! abbasso dunque il vecchio, sul quale edificheremo la nuova scuola dell'avvenire. Abbasso le mille chiesuole tutte schierate sotto l'ombra di un patronato diverso – come se le associazioni repubblicane fossero diventate tante consociazioni religiose, dalle quali, o volenti o nolenti, sembriamo di avere appreso il movente. [...] Non sposiamoci a nessuna Deità, anzi gli Dei abbattiamo [...] Principiamo col-

l'educarci alla vita dei comizi. La nuova società stabilisca che le leggi e la elezione dei capi siano poste al giudizio dei comizi di ogni singola località, e il voto generale raccolto dal centro dirigente sia la vera espressione della sovranità dello intero corpo sociale. [...]⁴⁶

Il modello di democrazia diretta auspicato dall'Orlandi, quasi un richiamo alle origini classiche della *pòlis* greca, non poté invece da lui essere perseguito nemmeno nella piccola città nella quale era nato e vissuto, e dove godeva di un personale prestigio e di un seguito. La sua morte prematura, avvenuta nel marzo 1884 ad appena quarantuno anni, lasciò un'eredità raccolta da un altro esponente repubblicano intransigente della Loggia massetana, il trentasettenne Domenico Pallini⁴⁷, sia per l'aura di ex-volontario garibaldino e cospiratore mazziniano che per le cospicue doti organizzative dimostrate nella locale Fratellanza Artigiana e nel partito, doti che ne fecero il naturale e più qualificato successore dell'Orlandi. Pallini, a capo delle Associazioni Repubblicane cittadine, si trovò subito ad affrontare le elezioni politiche del 1884, che videro la inaspettata vittoria elettorale nel collegio di Grosseto di Luigi Castellazzo, Gran Segretario della Massoneria, ottenuta per le contemporanee divisioni dello schieramento moderato, ma soprattutto per la mobilitazione esercitata in

46 Id., pag. 7-13.

47 Per una breve biografia del personaggio, cfr. anche G. Caglianone: *Un dimenticato patriota massetano mazziniano dell'800: Domenico Pallini*, in *Le Antiche Dogane*, Montemerano, Anno III (2001), Nr. 29.



suo favore dalla democrazia massonica della Maremma. L'accoglienza di Castellazzo era stata resa diffidente dallo scatenarsi delle ire e delle calunnie avversarie sul deputato democratico prima delle elezioni e divenute ancora più veementi dopo la vittoria elettorale. Da Massa Marittima Pallini, sebbene personalmente insofferente delle disoneste speculazioni che colpivano l'uomo Castellazzo, fu costretto a chiedere infine, ad un corrispondente di Pavia, maggiori lumi sulla fondatezza delle accuse; le voci che circolavano, scriveva Pallini, calunniavano Castellazzo:

dipingendolo quale uomo riprovevole come spia dell'Austria e accusatore pagato del Frattini, che sarebbe stato impiccato in seguito alla delazione del Castellazzo. L'atrocità di queste accuse, per quanto inverosimili, non può a meno di suscitare qua delle vivaci discussioni, e specialmente a Massa Marittima ove gli elettori hanno inflitto un potente schiaffo al candidato del proprio paese, il quale non ostante le influenze di parentela, di amicizia ed i riguardi personali ha raccolto soli 52 voti, mentre il Castellazzo ne ha avuti 265.⁴⁸

Il Pallini teneva anche a precisare che l'elezione dello stesso Castellazzo, di cui era contento come ogni democratico e verso il quale, nonostante la prevalente opinione astensionista si era comunque adoperato un comitato cittadino, affiggendo manifesti dove si mettevano in risalto tra gli altri anche i meriti massonici⁴⁹ del candidato, non modificava affatto la sua posizione di intransigente astensionista riguardo alla lotta elettorale:

Io non mi preoccupo menomamente del Castellazzo come Deputato, perché come tale ha per me lo stesso valore di tutti gli altri, sapendo ormai per lunga esperienza che per importanza pratica e per lavoro proficuo alla libertà, l'uno vale l'altro quando agiscono nello ingranaggio della macchina monarchico costituzionale. Però, come i miei amici dal partito democratico, che si fecero propugnanti della candidatura Castellazzo per rendere omaggio al galeotto dell'Austria e del Papa, e presero il di lui nome qual nobile bandiera per combattere il candidato paesano, perché temevano che la riuscita di questo gli procurasse una influenza locale pernicio-

48 Minuta di lettera autografa di Domenico Pallini, diretta ad uno sconosciuto corrispondente evidentemente di Pavia, datata da Massa Marittima, 2 Ottobre 1884 (in APC).

49 "Comitato Elettorale Democratico Massetano"; foglio volante in 4°, dalla Tipografia Massetana [Massa Marittima], datato 11/9/1884 (in APC). I membri firmatari del Comitato erano: Arturo Comparini, Giuseppe Niccolini, Isidoro Grassini, Odoardo Matozzi, Riccardo Ricciardi, Luigi Berni, Giacomo Mainetto, Fabio Topi, Antonio Giovannetti, Agostino Fucini, Morelli Severo, Badii Agostino, Italo Niccolini, Angiolino Martini, Andrea Paci, Alessandro Fedi, Matozzi Giuseppe, Antonio Ancilli, Fusi Giovanni. Nel manifesto si affermava tra l'altro che Castellazzo era già stato eletto "gran segretario della Massoneria Italiana" carica in cui aveva posto "tutto l'impegno per sviluppare la benefica istituzione".



Massa Marittima e la sua attività massonica fra XIX e XX secolo, G. Caglianone

sissima al partito liberale di qui, anch'io, come essi, ho avuto sempre il Castellazzo in concetto di integerrimo e distinto patriotta [...]⁵⁰

Dopo l'indubbio successo riscosso dalla democrazia maremmana, affermatasi il 21 settembre 1884 con l'elezione di Castellazzo sul blocco moderato, la correzione apportata dalla successiva riforma elettorale, con l'introduzione dello scrutinio di lista, avrebbe chiuso ogni possibilità di vit-

toria nel collegio ai candidati democratici, inaugurando una serie continua di vittorie dei candidati monarchici costituzionali, fino alla successiva riforma dei collegi elettorali che preluderà all'avvento di Ettore Soggi. La lotta politica fino a quel momento sarà un continuo confronto tra l'atteggiamento intransigente dei repubblicani mazziniani, risolto in astensionismo elettorale (alle elezioni politiche) e quello partecipativo invece dei repubblicani radicali, che riusciranno infine a prevalere con Soggi.

50 Minuta di lettera autografa di Domenico Pallini, diretta ad uno sconosciuto corrispondente evidentemente di Pavia, datata da Massa Marittima, 2 Ottobre 1884 (in APC). La lettera continuava con le seguenti richieste di informazioni con cui controbattere le voci di tradimento che rincorrevano il Castellazzo: "ho tenuto per altrettanto vera la biografia che ne fu fatta nel 1882 dal Giornale di Alberto Mario, ed ho sempre supposto che Egli fosse vittima di rabbiose calunnie perché se ciò non fosse stato non avrei potuto spiegarmi la stima e l'affetto che gli hanno dimostrato i più distinti ed intemerati patrioti fra i quali Saffi. Quindi anch'io tengo dietro con vivo interesse a questi attacchi diretti a demolire la figura del patriota e vorrei nelle discussioni che se ne fanno pormi in grado di respingerle con piena cognizione di causa. La calunnia e la maldicenza sono ottimo pascolo per i tristi e non mancano quelli che insinuano l'accusa di delazione al Castellazzo venne sostenuta dai suoi compagni di congiura condannati alla galera a vita; si parla dei Deputati Finzi e Cavalletti che si qualificano come due vittime (!?) Vi ha poi chi crede che delazione vi fosse ma da parte del Padre di Castellazzo e chi crede per opera della donna di servizio. Insomma è una confusione nella quale non è dato discernere bene se trattisi di colpe o d'accuse. La lettera che il Colonnello Maiocchi pubblicò nel Fascio del di 30 Sett. Per rassicurare gli elettori di Grosseto che la loro scelta era caduta su un integro patriotta ha per alcuni un punto alquanto oscuro e che si presterebbe a dedurre che una apparenza di colpa o debolezza nel Castellazzo esserci stata. Lontani dal luogo ove si svolsero in epoca lontana i fatti ai quali vogliono riferirsi queste accuse, a nessuno di qua, ed ai più giovani specialmente è dato formarsi un criterio scrupolosamente esatto in proposito, ed io per parte mia ho pensato fare ricorso alla vostra amicizia per avere quante maggiori notizie e ragguagli è possibile, sicuro che vorrete compiacermi, e che vi sarà facile sia perché il Castellazzo è vostro concittadino e passò molto tempo in Pavia, sia perché siete più vicino e avrete relazioni a Mantova ove sembra che sia sorta un tempo la corrente ostile al Castellazzo. Vi saluto cordialmente e vi stringo la mano [Domenico Pallini] Chi sono questi vantati patrioti Finzi e Cavalletti? Leggo ora nel Fascio di ieri che la Società dei Reduci di Mantova ha deliberato un plauso agli elettori di Grosseto e la nomina a Socio Onorario del Castellazzo".



Nelle grandi manovre elettorali in corso in Maremma, l'adunanza generale democratica di Grosseto, tenuta il 3 maggio 1886, aveva designato ancora Luigi Castellazzo, insieme a Sabatino Rosselli⁵¹, quali candidati della democrazia alle vicine elezioni. In quest'ottica rientrava anche la visita compiuta a Massa Marittima dall'on. Antonio Maffi e dal Prof. Carlo Dotto De' Dauli (poi celebre sostenitore della ubicazione di Vetulonia sul Poggio Castiglione presso Massa) cogliendo l'occasione dell'inaugurazione del monumento a Garibaldi a Calamartina (avvenuto il 5 Settembre 1886). Nel banchetto offerto loro alla locanda Comparini il giorno 8 dai democratici cittadini⁵², presenti le autorità locali, si andava nella direzione di una sensibilizzazione degli intransigenti massetani sulla necessità di cambiare atteggiamento almeno di fronte agli interessi comuni della democrazia. Il tentativo, come prevedibile, fu coronato da scarso successo, risultato che si ripeté anche nelle adunanze preelettorali per le successive elezioni del 1887, tenute dai rappresentanti democratici della provincia a Grosseto (il 15 novembre) nella sala del-

l'associazione "Alberto Mario", presieduta da G. B. Castrucci. Gli intervenuti deliberarono "di riaffermarsi solennemente, malgrado sua lettera di repulsa che però ci auguriamo di fargli ritirare, sull'intemerato nome di Luigi Castellazzo"⁵³. La posizione dei repubblicani intransigenti massetani rimaneva invece irremovibile sulla pregiudiziale astensionista. Anche nella successiva lettera inviata da Castrucci a Pallini, per metterlo al corrente degli sviluppi e cercare una volta di più di convincerlo a cooperare, il grossetano rafforzava le ragioni della sua idea della candidatura di protesta:

Alla democrazia maremmana giammai sorrise la speranza della vittoria; eppure combattè sempre per il trionfo dei propri principi e lo stesso candidato fu sempre il primo a dichiarare che a vincere non ci teneva, lieto soltanto dell'affetto da noi adimostratogli. Oggi per ragioni di delicatezza, o perché la sua salute si fa ogni giorno più cagionevole, chiede che lo si lasci ai suoi studi ed alle sue occupazioni. E per questo, sebbene l'ultima parola in proposito egli non l'abbia ancor detta, ci dovremo astenere dal riaffermarsi nel suo

51 Il Rosselli di Pisa, mazziniano, apparteneva alla famiglia nella cui casa era morto Giuseppe Mazzini.

52 Al banchetto parteciparono 25 persone, tra cui Domenico Pallini, Giuseppe Pallini, Luigi Berni, avv. Luigi Bianchini, Primo Bugiani, Raimondo Conedera, Antonio Fucini, Giovanni Fusi, Giusto Fedi, Niccola Guerrazzi, Cesare Gaggioli, Antonio Grassini, Francesco Giani, Italo Niccolini, Federigo Niccolini, Andrea Paci, Ing. Roberto Schneider, Ing. Orazio Schneider, Fabio Topi, Rosa e Mosè Uzielli (Rendiconto delle spese redatto da D. Pallini, APC).

53 Lettera autografa di G. B. Castrucci a D. Pallini, con in testa: Comitato Elettorale democratico di Grosseto; da Grosseto, 16/11/1887 (APC).



nome? Ma anche Saffi ha sempre dichiarato che non siederà mai in Parlamento; e per questo 3500 cittadini di Parma si astenero forse dal gettare il suo nome nell'urna? Io confido adunque che la patriottica Massa Marittima si unirà a noi ed alla maggior parte degli altri provinciali che sono decisi per la lotta, accetti o non accetti l'illustre autore del Tito Veziò [...]»⁵⁴

Nonostante l'appello del Castrucci agli intransigenti massetani, il Pallini, rispondendo per tutti, scriveva che, riunitisi a loro volta in adunanza⁵⁵, si erano "sempre più persuasi che l'astensione sia il miglior partito da prendersi nelle prossime elezioni"⁵⁶. Pallini ribadiva quindi la decisione massetana anche a Raffaele del Rosso, animatore del gruppo democratico radicale di Orbetello, aggiungendo che il Cresti "os-

servava che volendo portare il Castellazzo come protesta per la politica interna ed estera del governo non gli pareva ben fatto raccomandarlo, [dato] che in certo modo aveva approvato l'impresa coloniale"⁵⁷.

Era una divisione insanabile cui si sommava l'effetto di uno stato di indecisione che regnava ovunque nel partito: a livello nazionale la situazione all'interno del gruppo repubblicano era agitata, e se nella Maremma i risultati delle elezioni non saranno del tutto negativi, ciò non potrà dirsi in generale per il resto della nazione. La causa era sempre la stessa, ossia la cronica divisione all'interno della democrazia fra le due tendenze astensionista e partecipazionista. Ettore Socci, commentando in un opuscolo apparso nel 1886 i risultati delle ultime elezioni politiche, che erano riuscite un mezzo disastro per la democrazia, aveva richiamato l'attenzione dei democratici

54 Lettera autografa di G. B. Castrucci a D. Pallini; da Grosseto, 18/11/1887 (APC).

55 Dalla minuta del verbale dell'adunanza (autografa del Pallini) si apprende che l'ordine del giorno della riunione comprendeva, tra l'altro: "Discussione sulla partecipazione o meno alla lotta elettorale. Se si delibera l'astensione; Discutere come si debba mandare ad effetto, se coll'astensione pura e semplice, se con una manifestazione per mezzo di stampa ed anzitutto a Castellazzo.". Altra minuta autografa del Pallini allegata allo stesso verbale, con l'elenco dei presenti, ci informa che all'adunanza presenziavano oltre al Pallini: Fucini Agostino, Fusi Giovanni, Panci Celeste, Trafeli Francesco, Panci Adriano, Morandi Ugo, Paganini Giacinto, Berni Luigi, Giobbi Quinto, Matozzi Odoardo, Grassini Antonio, Baldassarri Annibale, Beni, Mucciareli Giuseppe, Pollazzi Natale, Banchi Giuseppe, Gerli Antonio, Gambassi Settimo, Giovannetti Antonio, Morelli Giuseppe, Lanfredini Arturo, Fedi Giusto, Morandi Alfonso, Spinicci Luigi, Paci Andrea, Pozzi Giuseppe, Cocchi Giovanni, Morelli Severo, Pallini Giuseppe, Schenardi Orazio, Lazzoni Cherubino, Bernardini, Adriani; il nome di Gaetano Badii è riportato nell'elenco, ma poi cancellato.

56 Minuta autografa del Pallini della lettera inviata al Castrucci, s. d. e luogo ma evidentemente di risposta alla lettera del Castrucci (APC).

57 Minuta autografa del Pallini della lettera inviata a Del Rosso; da Massa Marittima, 17/11/1887 (APC).



sulle debolezze e sulle mancanze del partito. L'opuscolo fece molto rumore in ambito democratico, e in esso, attraverso una lucida analisi, Socci delineava i fattori di crisi dei motivi ideali e quelli più concretamente politici e organizzativi della democrazia nazionale. Anzitutto, esordiva Socci "Un partito giovane che aspira all'avvenire e che rappresenta l'avvenimento, più o meno lontano, di riforme radicali e d'idee novatrici, non può rimanere stazionario"⁵⁸; ogni condizione politica che rispondesse a questa elementare constatazione era logica rivelazione di sintomo di crisi per il partito stesso. Ne seguiva la necessità di comprendere allora i motivi della sosta, lungo la strada della crescita elettorale e del consenso popolare, superati i quali si poteva forse sperare un giorno nella vittoria finale. Quali erano questi motivi? Per Socci erano insieme ideali e pratici. Le ragioni della crisi ideale erano strettamente legate all'affievolirsi nel tempo di quell'entusiasmo e di quella passione che era stata in altri momenti la vera arma vincente della democrazia. Una perdita secca dovuta es-

senzialmente al fattore interno dell'ambiguità di fondo, che sottostava alla linea politica del partito e alla difficoltà pratica esterna, di affermazione elettorale delle proprie idee, conseguente anche alla legge elettorale allora esistente. L'adozione dello scrutinio di lista era da Socci considerato esiziale per l'affermazione della Democrazia, soprattutto nelle campagne dove i proprietari e "i rappresentanti degli interessi borghesi si coalizzano e gravano colla loro strapotente influenza sulle moltitudini povere e indotte"; Socci riteneva più idoneo a tutelare gli interessi del popolo il sistema uninominale, poiché "ben raro è il caso che nel collegio uninominale si voti per uno che non si sa donde venga o in qual modo sbarchi il lunario"⁵⁹. Questa acuta osservazione di Socci permette di rammentare che dall'avvenuta unificazione nazionale (1861) e già fin dalla promulgazione dello Statuto Albertino (1848) il modello elettorale adottato era stato sempre il sistema uninominale, che resterà in vigore fino al 1918, eccettuati gli anni dal 1882 al 1891 in cui venne adottato il sistema plurinominale.

58 E. Socci: *Del Partito Democratico in Italia*, cit., pag. (3).

"Non vale illudersi: anche se colle elezioni suppletive, durante il corso della XVI legislatura, l'Estrema Sinistra prevenisse a raccogliere un gruppo di combattenti, eguale in numero a quelli che aveva nella passata legislatura, noi dovremmo avere il buonsenso di non cantare vittoria. Un partito giovane che aspira all'avvenire e che rappresenta l'avvenimento, più o meno lontano, di riforme radicali e d'idee novatrici, non può rimanere stazionario. Per esso ogni sosta è regresso; non avanzare è retrocedere. L'immobilità se può essere segno di compattezza nei vecchi partiti è una indiscutibile prova di deficienza nei nuovi".

59 Id., pag. 4 - 5: "lo scrutinio di lista - ce lo permettano gli egregi amici che ne sono tuttora fanatici - è in Italia, come altrove, essenzialmente dannoso alla causa della democrazia, come quello che assicura la prevalenza delle campagne e schiude l'adito ai ciarlatani politici [...] collo scrutinio



Socci continuava la sua disamina passando in rassegna i motivi politici di fondo che avevano, secondo il suo modo di vedere, favorito lo stato di endemica disorganizzazione esistente nel partito:

Dal 1870 ad oggi, il nostro lavoro può assomigliarsi a quello della mitologica tela di Penelope. Congressi, adunanze, riunioni regionali ne sono state fatte a migliaia. Il Patto di Roma, La Lega della Democrazia, il Fascio della Democrazia, il Comitato di Corrispondenza, ecc., ecc. Tutti questi tentativi di organizzazione, eccellenti in teoria e tali da meritare una sincera parola di elogio per gli uomini di buona volontà che se ne fecero autori, hanno cozzato nel medesimo scoglio: nell'empirismo che si traduce sempre in politica in vera e propria impotenza. La gran maggioranza dei democratici, pur riconoscendo il principio scientifico della evoluzione, non ha saputo spogliarsi del pregiudizio rivoluzionario. [...] I nostri amici, quantunque convinti che in questo momento una rivoluzione è impossibile, non hanno avuto il coraggio di sfidare l'impopolarità, affermando senza ambagi e senza reticenze, che l'opera dei radicali deve oggi racchiudersi tutta nel formare la coscienza nazionale, e nel presentare una non interrotta sequela di proposte e di progetti di legge, tendenti a mostrare che essi potrebbero, dall'oggi al domani, divenire uomini di governo e

provvedere al pubblico bene assai più dei patentati paladini dell'ordine e degli indispensabili tutori degli interessi sociali. Di qui non si scappa: o tornare alle cospirazioni, le quali si squaglierebbero come neve al sole davanti ai contrarii voleri della maggioranza: o porsi arditamente all'opera sul terreno legale per diventare, o prima o poi, maggioranza.⁶⁰

Era, quella di Socci, la visione di un partito democratico proiettato in un futuro in cui, superata ogni intransigenza antiparlamentare ed anzi calato intimamente nella vita reale del paese, poteva proporsi come interprete della società migliore ed assumersi ogni relativa responsabilità incluso il governo del paese, sorretto da una autentica politica riformista attenta ai bisogni reali della nazione.

La presenza di Socci, alto esponente del Rito Simbolico, già successore come titolare della rubrica di Castellazzo nella Rivista Massonica di Ulisse Bacci, e la sua capacità politica ed organizzativa, saranno il tramite per cui la popolazione massetana darà ancora il suo fattivo contributo alla spedizione garibaldina in Grecia (1897) con sedici volontari nella Legione Berthet. Terminata l'era di Socci (1892 - 1905) i sentimenti del popolare e diffuso volontarismo corso per cin-

di lista il governo, le grandi compagnie, i grossi proprietari, i rappresentanti degli interessi borghesi si coalizzano e gravano colla loro strapotente influenza sulle moltitudini povere e indotte [...] sicuri che i loro candidati saranno accettati, senza discussione [...] Ben raro è il caso che nel collegio uninominale si voti per uno che non si sa donde venga o in qual modo sbarchi il lunario”..

60 Id., pag. 8.



quant'anni entro la società massetana si esprimeranno attraverso quelli che possono definirsi gli ultimi bagliori del garibaldinismo storico, ancora illuminato dalla antica volontà ideale di libertà e democrazia, correndo in aiuto della "sorella latina" Francia aggredita nel 1914 dagli imperi centrali. In quella che sarà l'ultima campagna garibaldina comandata da un membro della famiglia Garibaldi, Peppino, sulle montagne francesi delle Argonne, ancora 10 volontari massetani (di cui uno caduto e uno ferito) comandati dal Fratello Unico Fiaschi (sindaco della città per tre legislature e membro della storica Loggia "Vetulonia") si incaricheranno di dimostrare quanto avesse potuto l'unione

degli ideali massonici e il desiderio di partecipare in prima persona agli eventi della storia dei propri tempi nella popolazione di questa città della Maremma Toscana. Infine, altri due membri della "Vetulonia", Mario Fiorini e Rigo Billi, volontari caduti nella Prima Guerra mondiale, chiuderanno il contributo di sangue e di ideali offerto dalla Massoneria massetana a quel "secolo lungo" che ha visto la nascita della nostra nazione e il suo continuo e tormentato processo di avvicinamento allo stato democratico, mentre la partecipazione attiva dell'istituzione massonica a Massa Marittima continuerà attraverso i suoi membri nell'opera politica e sociale della città fino ai giorni nostri.



La Massoneria in Cechia tra passato e presente

di Mauro Ruggiero
Università Carlo IV di Praga

The article deals with the history of Freemasonry in Bohemia and Moravia, from the age of the Austro-Hungarian Empire to the modern Czech Republic. Freemasonry was introduced in the Czech Lands during the XVIII century under the Austrian rule, until its suppression in the end of the XVIII century by an edict of Emperor Francis II. The light was rekindled after the creation of Czechoslovakia in 1918. The Czech Freemasonry was involved into the creation of the new State and its Institutions, like the National Museum, the National Library, The National Theatre ... But it was suppressed once more firstly by the Nazis and afterwards by the Communists. In 1991 the Grand Lodge of Czechoslovakia was founded again and two years later, in 1993, when the country was partitioned into Czech Republic and Slovak Republic, the Grand Lodge of Czechoslovakia was renamed into the Grand Lodge of Czech Republic.

Le origini e il periodo asburgico

La Massoneria vanta nella regione dell'attuale Repubblica Ceca un'antica e ricca tradizione. Pare che la prima Loggia sul territorio dell'allora Sacro Romano Impero sia stata fondata proprio a Praga il 26/6/1726 dal Conte F.A. Špork ma, ad oggi, a testimonianza di tale evento, resta solo una medaglia. La Loggia si chiamava *Zum Drei Sterne (Alle Tre Stelle)* e sorgeva nell'attuale sede delle Poste Centrali di Praga non lontano dalla Piazza di San Venceslao. Intorno al 1741, sempre a Praga, vennero fondate altre due Logge:

una ad opera di alcuni ufficiali francesi sull'isola di Kampa vicino al Ponte Carlo, chiamata *Les trois canons (I tre cannoni)*, e un'altra, successivamente, dal generale sassone Rutowsky. Molte altre Logge innalzarono le colonne nel corso del XVIII sec. considerato il periodo di massimo splendore per la Massoneria in Boemia grazie all'appoggio dei sovrani Giuseppe II d'Asburgo e di suo fratello Leopoldo Granduca di Toscana. Giuseppe, sovrano illuminato, nel 1781 abolì le discriminazioni religiose e razziali tra protestanti e cattolici e promosse l'emancipazione della nutrita comunità ebraica presente a Praga. Con



l'ascesa al trono di Francesco II, nel 1794 la Massoneria venne messa fuori legge dagli Asburgo preoccupati dagli ideali di libertà e dai venti di cambiamento che spiravano dalla Francia postrivoluzionaria.

Dopo la chiusura delle Logge, in ben due occasioni si tentò la rinascita: per la prima volta nel 1811 e successivamente nel 1848 in seguito all'ondata dei moti rivoluzionari che avevano sconvolto l'Europa della Restaurazione ricordati come "Primavera dei popoli", ma in entrambi i casi senza successo.

Dal 1867, nonostante la proibizione degli Asburgo, la Massoneria era fiorente in Ungheria così come in Germania. Si vennero in questo modo a creare in Austria e sul territorio ceco le cosiddette *Logge di frontiera* sotto il controllo della Gran Loggia Simbolica d'Ungheria. L'amministrazione austriaca, pur essendone a conoscenza, non ne ostacolò lo sviluppo, visti gli scopi prevalentemente filantropici delle Logge. Queste Officine erano di lingua tedesca così come la maggior parte dei membri, ma faceva parte di esse anche una minoranza ceca che sarebbe stata in seguito l'artefice della rinascita della Massoneria cecoslovacca.

Fin dalla sua origine il movimento massonico in questa Regione si distinse soprattutto per il suo carattere fortemente sovranazionale. Tra i Massoni dell'epoca spiccavano il fisiologo e biologo Jan Evangelista Purkyně e Ignaz Born che insieme ad altri nomi illustri attivi in Logge di diversi Paesi, contribuirono al processo di rinascita nazionale di stati come l'Austria, la Cechia e l'Ungheria. Membri importanti furono anche gli storici Ignaz Cornova, Rafael Ungar, bibliotecario della Biblioteca Uni-

versitaria, e lo storiografo moravo Otto Steinbach che contribuirono alla presa di coscienza e alla formazione di un'identità nazionale ceca, nonché al sorgere di una nuova scienza letteraria e storiografica nel Paese. Il maggior contributo dei Massoni alla società dell'epoca fu l'aver favorito la nascita di gran parte delle istituzioni scientifiche e culturali della Nazione quali: l'Accademia delle Scienze, il Museo Nazionale di Praga, la Galleria Nazionale, il Museo di Brno, il Teatro degli Stati e la Biblioteca Nazionale. Ma gli esempi più concreti, fiore all'occhiello dell'attività filantropica della Massoneria, furono l'orfanotrofio praghese di San Giovanni Battista, creato dalla Loggia *Alle Tre Stelle Coronate* nel 1773 e l'Istituto per sordomuti fondato dalla Loggia *Alle Nove Stelle* nel 1756, tra i primi al mondo e ancora attivo nell'edificio neorinascimentale ai piedi della collina di Petřín.

La nascita della Repubblica Cecoslovacca

Lo Stato Cecoslovacco, nato il 28 ottobre del 1918 alla fine della Prima Guerra Mondiale dalla dissoluzione dell'Impero Austro-Ungarico, consisteva negli attuali territori della Repubblica Ceca e della Slovacchia, ma comprendeva diversi gruppi etnici costituiti da Slovacchi, Polacchi, Ungheresi e Tedeschi, oltre che dai Cechi. Questo periodo che va dal 1918 al 1939, viene ricordato come "Prima Repubblica", momento felice della storia cecoslovacca in cui gli ideali massonici coincisero pienamente con quelli democratici della neonata Nazione. I Massoni giocarono un ruolo fondamentale nell'integrazione dei



diversi gruppi etnici che formavano la nuova Repubblica Cecoslovacca e nella pacifica risoluzione dei contrasti creati in seguito ad un'unificazione tutt'altro che facile. Testimonianza di tale impegno volto a consolidare la tolleranza etnica e religiosa è un documento basato sul codice etico massonico che sancisce la cooperazione tra Logge di lingua ceca e tedesca presenti sul territorio. La nascita della Cecoslovacchia nel 1918 segnò per la Massoneria il risveglio da un lungo sonno durato 120 anni. Inebriati dalla conquistata indipendenza, i Massoni cecoslovacchi si impegnarono a servire la patria, e la Repubblica vide in loro una avanguardia elitaria della società nuovamente costituita. Più che dalla ricca tradizione del XVIII sec., i fratelli cecoslovacchi furono influenzati dalle Logge francesi, inglesi e italiane, e videro le proprie fila accrescersi sempre più di scienziati, diplomatici, medici, artisti e personaggi illustri dell'epoca. Particolarmente rilevante in questo periodo fu la figura di Alfons Mucha, pittore e scultore ceco tra i maggiori artisti dell'Art Nouveau e Gran Maestro della Massoneria cecoslovacca, i cui ideali massonici influenzarono molto anche la sua arte. Nonostante la rapida crescita delle Logge, nel periodo considerato, mantenne la prevalenza numerica la Gran Loggia tedesca *Lessing zu den drei Ringen* rappresentata da circa 30 Logge di tedeschi cecoslovacchi presenti in molte città della Cechia.

Il 28 marzo del 1919, all'obbedienza della Serenissima Gran Loggia Nazionale d'Italia, nasceva la Loggia *Narod* il cui Maestro Venerabile veniva insignito del 33° già nel giugno dello stesso anno.

La Loggia *Narod*, insieme alla Loggia 28. *říjen* (anch'essa fondata dalla Gran Loggia italiana) e altre logge minori: *Dílo*, *Fügner*, *Dobrovský*, *Šafařík*, *Týn*, ottenuta l'indipendenza dalla Gran Loggia italiana e in seguito alla creazione di un Supremo Consiglio dei 33°, formarono il 29 dicembre 1919 la *Gran Loggia della Cecoslovacchia*, riconosciuta dalla UGLE.

Fino al 1921 la Grande Loggia della Cecoslovacchia e la Loggia *Jan Amos Komenský*, fondata sotto il patrocinio del Grande Oriente di Francia, lavorarono in piena autonomia e senza alcun tipo di contatto ufficiale. Solo nel 1922 si decise che entrambe le Obbedienze avrebbero dovuto unirsi, insieme ad altre Logge fino ad allora considerate irregolari. A questo punto il maggior problema consisteva nella mancanza di esperienza massonica. I membri fondatori della Loggia erano stati accettati per meriti storici e senza una vera e propria cerimonia d'iniziazione regolare e, come se non bastasse, la Loggia *Jan Amos Komenský* non era di Rito Scozzese e si avevano non poche difficoltà con la traduzione dei riti. Mancavano una conoscenza del vocabolario massonico, una rigorosa tradizione e una dettagliata conoscenza delle cerimonie. I lavori di Loggia venivano effettuati secondo i rituali italiani in seguito sostituiti da altri in lingua francese e ungherese e, solo agli inizi degli anni '30, si cominciò a lavorare secondo i rituali inglesi estesi successivamente a tutte le Logge.

La situazione si chiarì il 28/05/1922 a Losanna. Il Consiglio Supremo di Svizzera rinnovò la Gran Loggia della Cecoslovacchia creata il 29/12/1919 in modo tale che in essa potessero essere rappresentate sia



l'obbedienza italiana che quella francese e riunì tutte le altre Logge che avevano aderito precedentemente sotto la sua obbedienza. Nel 1923, della rinnovata Gran Loggia di Cecoslovacchia, facevano parte le Logge: *J. A. Komenský, Národ, Josef Dobrovský di Plzen, 28. říjen e Dílo*. Cessarono i lavori delle Logge *Dobrovský* di Praga, *Týn e Fügner*. Intanto la Gran Loggia italiana aveva in patria problemi più urgenti da risolvere a causa dell'avvento del fascismo e i contatti con la Cecoslovacchia si affievolivano sempre di più. La fusione dei due rami massonici giovò molto alla GLCs; i membri dei diversi riti seppero fondere le diverse tradizioni per costruire una stabile struttura interna e per una futura espansione della Gran Loggia.

Fuori dalla Gran Loggia Cecoslovacca rimanevano le Logge tedesche di cui una parte riunita nella *Gran Loggia Lessing* e altre irregolari che negli anni '30 crearono la Loggia *Most*, esempio dell'interessante fenomeno delle Logge linguisticamente miste nelle quali si lavorava alternando il ceco ed il tedesco. La Loggia *Most* venne fondata il 29 novembre 1925 da sette Maestri della Gran Loggia *Lessing zu den drei Ringen*. Tale Loggia nasceva con lo scopo di superare le restrizioni di lingua e nazionalità applicate dalle due Gran Logge esistenti sul territorio. Da qui il nome *Most*, in italiano "ponte". Le Logge *Most* di Brno (1927), Bratislava (1930), Tabor (1932) e successivamente la *Baruch Spinoza* di Praga (1933), formavano la cosiddetta *Unione dei Ponti* che verrà trasformata nel 1933 nel *Grande Oriente di Cecoslovacchia* creato sulla scia del Grande Oriente di Francia. Le Logge erano multietniche con rituali in ceco e tedesco

in Boemia, e in slovacco, tedesco e ungherese in Slovacchia. Nel 1947 anche la Loggia *Most* passava all'obbedienza della Gran Loggia della Cecoslovacchia.

L'occupazione nazista e il comunismo

Anche sotto la pressione del pericolo nazista alla vigilia degli Accordi di Monaco, le Logge cecoslovacche e tedesche mantennero relazioni fraterne molto strette fino alla decisione, nel 1939, di entrare in sonno perché impossibilitate dagli eventi a mantenere fede al principio di lealtà alle leggi dello Stato. Nel periodo della Seconda Guerra Mondiale l'attività massonica fu discontinua a causa del fatto che molti Massoni erano impegnati nella resistenza e sui fronti stranieri dove in molti persero la vita. I nazisti perseguitarono, torturarono, arrestarono e uccisero molti di essi.

I lavori della Gran Loggia Cecoslovacca ripresero il 26 ottobre del 1947, ma la rinascita fu molto breve. Nel febbraio del 1948 l'allora massone e Presidente della Repubblica Edvard Beneš si dimise in seguito alla presa di potere dei comunisti. Da questo momento in poi la posizione della Massoneria nel Paese si fece sempre più difficile tanto che la Gran Loggia decise di sospendere i lavori delle 15 Logge ed entrare nuovamente in sonno l'1 di aprile del 1951. Per molti Massoni significò l'esilio. Oltre 300 fuggirono all'estero e diedero vita a Logge in Germania, USA, Francia e Inghilterra. Gli altri, rimasti in patria, dovettero aspettare altri 40 anni, prima di vedere risorgere nella propria terra la fenice massonica, nel 1990, in seguito al crollo del comunismo.



Il nuovo corso

Nel 1990, dopo 41 anni di sonno, sono state gettate le fondamenta dell'attuale struttura della Massoneria in Cechia. Anche se un primo tentativo di creare delle Logge illegali era già avvenuto nel 1988 durante il comunismo, solo dopo il 1989 si assiste ad una rinascita delle Logge con il ritorno dei Massoni dall'esilio. A causa della diversa provenienza di questi ultimi e della disomogeneità con la quale tale processo è avvenuto, oggi esistono in Repubblica Ceca varie obbedienze massoniche attive contemporaneamente di cui 3 hanno il carattere di Gran Loggia. Alcune di queste Logge rientrano nelle giurisdizioni massoniche superiori internazionali, altre, invece, funzionano su principi nazionali. Anche queste ultime però, nate agli inizi del '90 grazie all'efficace aiuto di Massoni stranieri, prima di svilupparsi e consolidarsi autonomamente, facevano capo a Gran Logge con sede in altri Paesi europei.

La *Gran Loggia della Repubblica Ceca* (VLČR) è riconosciuta dalla UGLE e mantiene rapporti di amicizia con tutte le 156 Gran Logge regolari della Terra. La Loggia non ammette le donne e si serve del Libro della Legge Sacra. All'obbedienza della GLRC vi sono circa 600 membri (la cui età media si aggira intorno ai 45 anni). Le 24 Logge che la compongono sono quattordici nella città di Praga (*Santini*; *Alfons Mucha*; *Dilo*; *Hiram*; *La Sincerità*; *Most*; *Narod*; *U tři hvězd*; *Quatuor Coronati*; *Petra Solaris*; *Dílna lidskosti*; *Ján Kollár*; *Comenius 17.11.1989*; *Sibi et Posteris*) una a Plzen (*Josef Dobrovsky*);

una a Mariánské Lázně (*Goethe v údolí míru*); due a Brno (*U vycházejícího Slunce*; *Cestou světla*); una a Ostrava (*Lux in tenebris*). Di esse una è francofona (*Alfons Mucha*), una anglofona (*Hiram*), una tedescofona (*La Sincerità*) e una italofona (*Santini*); le altre lavorano in lingua ceca. A Bratislava, in Slovacchia vi sono tre Officine (*Kosmopolis*; *Libertas*; *Humanismus*). La Loggia *Kosmopolis* è una Loggia multilingue e venne fondata per lavorare in cinque lingue: ceco, slovacco, tedesco, inglese e francese. Gli Slovacchi anche dopo il 1 gennaio 1993, anno in cui la Cecoslovacchia si è divisa nelle Repubbliche indipendenti ceca e slovacca, sono rimasti a lungo sotto la Gran Loggia della Cecoslovacchia che nel frattempo prende il nome di *Gran Loggia della Repubblica Ceca*, perché non raggiungevano le tre Logge necessarie per creare una propria Gran Loggia che è stata creata successivamente il 21 marzo del 2009. Importante sottolineare la presenza nella GLRC di molti Massoni stranieri.

La seconda giurisdizione per numero di affiliati in RP era quella del *Grande Oriente Ceco*, più piccola della prima, con all'obbedienza poco più di 120 membri. Il GOC nasce nel 1993 quando tre Logge all'obbedienza del Grande Oriente di Francia, si dividono da questo riunendosi però sotto il suo patrocinio, creando così un'obbedienza autonoma costituita da sei Logge di cui una in sonno. Due di queste Logge si trovano a Praga (*Comenius 17.11.1989*; *Dílna lidskosti*); una a Brno (*Cestou světla*); una ad Ostrava (*Lux in tenebris*); una a Horomerice (*Sluneční kámen*) e una a Podivín (*Bratrství*). Le donne non sono ammesse. Il Grande Oriente Ceco



era riconosciuto dal Grande Oriente di Francia e dagli altri Grandi Orienti da quest'ultimo riconosciuti.

L'8 marzo 2008, il Grande Oriente Ceco si è unito, ad esclusione di due Logge, alla Gran Loggia della Repubblica Ceca. Alla celebrazione dell'evento erano presenti rappresentanti delle maggiori Grandi Logge europee e Massoni di vari paesi del mondo.

Vi sono poi altre 4 obbedienze, rispettivamente:

Humanitas Bohemia, con circa 50 iscritti operanti in quattro Logge (due a Praga, una a Ceske Budejovice, e una a Litomerice) di cui tre miste e una maschile. La *Humanitas Bohemia* è stata fondata dalla Gran Loggia d'Italia e oggi fa parte dell'unione internazionale massonica Catena.

La *Gran Loggia dei Paesi Cechi* conta 100 membri circa distribuiti in tre Logge a Praga (2) e a Brno (1), non ammette le donne ed è riconosciuta dalla Gran Loggia di Francia.

La Loggia *Catena d'Unione* con 56 membri di cui il 70% donne e un'unica officina a Praga. Riconosciuta dal *Droit humaine* con sede a Parigi.

La *Gran Loggia Nazionale Ceca* con circa 40 membri, creatasi nel 2011 in seguito ad una scissione della Gran Loggia della Repubblica Ceca (VLČR) non riconosciuta.

Dai dati raccolti emerge che il numero totale dei Massoni nella Repubblica Ceca si aggira intorno agli 850-900 ma, ogni mese, avvengono nuove iniziazioni. Essi provengono dalle classi sociali medio-alte e hanno mediamente un elevato grado d'istruzione. Molti i liberi professionisti tra cui uomini d'affari, architetti, medici e un'alta percentuale di farmacisti. Forte anche la presenza di diplomatici, soprattutto stranieri. Fanno parte delle Logge anche alcuni importanti personaggi politici del passato e del presente tra cui vari ministri e almeno un ex presidente della Repubblica.

L'attuale Massoneria ricostituita negli anni '90 dopo il grande sonno nel periodo comunista, cerca di riallacciarsi alle gloriose tradizioni storiche ma soprattutto cerca il suo posto nella società moderna.

Dopo vent'anni dalla rinascita, le diverse obbedienze iniziano a collaborare grazie all'aiuto esterno. Di grande importanza è stato l'aiuto delle Logge ceche in esilio e soprattutto l'aiuto prestato dalle Logge inglesi, francesi, italiane, belghe e tedesche.

In una fase di grandi cambiamenti per un Paese, la Repubblica Ceca, in fortissimo sviluppo economico e sociale, oggi, i Massoni cechi, affrontano la questione fondamentale della loro ragion d'essere lavorando in modo consapevole e responsabile e perseguendo, proiettati verso il futuro, il perfezionamento morale dell'uomo e il progresso dell'umanità rimanendo però fedeli alle antiche regole e nel rispetto delle secolari tradizioni.



La nuova cittadinanza responsabile

di **Pietro F. Bayeli**
Università degli Studi di Siena

The Author deals with an actual issue: immigration and Italian citizenship. In the Introduction immigration is discussed anthropologically as a global problem whose solution is only in the regularization of the phenomenon and in the general good government. To be aware of a problem is the prerequisite for its acceptance or rejection.

Premessa

La Loggia è una *Palestra di Pensiero*, quindi di “Dialogo” di “Discussione”.

Che tipo di Pensiero? Pensiero, pensieri eterei, puri, evanescenti, fini a se stessi? Voli pindarici, ragionamenti per massimi sistemi? Giochi utopici come i dialoghi sulla purezza, la perfezione, la bellezza, il sospiro dell’universo, il sesso degli angeli? Talvolta piacevoli divagazioni, talora attrazioni suggestive.

Ma, per favore, qualche volta voliamo basso, scendiamo a terra. Parliamo di ciò

che ogni giorno ci affligge (molto) o ci rallegra (poco).

Indagare, sceverare i motivi e la natura delle *cose che ci circondano* può oltretutto alleggerire le afflizioni, accentuare le rare soavità. *Parlandone* ci chiariamo gli aspetti, i problemi, conosciamo meglio l’essenza di queste espressioni dell’umana attività e così, forse così, solo così, possiamo trarne un qualche profitto, un qualche vantaggio, un tentativo per migliorare la vita nostra e dei nostri simili.

È l’*accettazione* dei problemi e il tentativo di risolverli che allevia l’irritazione, l’insofferenza, la ribellione, mentre è il *con-*



trasto, la ricusa che li accentua e li aggrava. Compenetrare le ragioni di un evento, di una azione, capire le motivazioni di un sentimento, di una convinzione, siano queste di tipo letterario, scientifico, storico, politico, sociale o filosofico, ce le avvicina, ce le fa sentire nostre, ci rivelano e ci conducono ad uno stato o di piena *partecipazione* oppure di completo *distacco*, di grande rifiuto, ma comunque sicuramente in entrambe i casi ci poniamo in una definitiva, compiuta, serena decisione, liberi dalle incertezze e dalle ansie di una scelta dubbiosa. Prima, inesplorati, ci trovavamo nel dubbio e nel relativismo di una incertezza sofferta, dopo, conosciuti, nella pacata sicurezza di una accettazione o di un rifiuto. *Tranquillità di una convinta decisione.*

Nascono così temi di studio strettamente attinenti al quotidiano della nostra vita, ai nostri tempi, ai nostri luoghi, alle nostre problematiche come ad esempio: immigrazioni, tasse, incidenti, accidenti, patologie, economia, scienza, storia, cultura, letteratura, arte ...

Basta sfogliare una enciclopedia per trovare mille motivi di reali, sentite e partecipate argomentazioni. Qui ora proponiamo un tema.

La Cittadinanza

Cosa è? Burocraticamente è l'insieme degli abitanti di una città, ai quali il Comune di residenza rilascia, dall'ufficio di stato civile, il Certificato di Cittadinanza, la Carta d'Identità. Ma, come è misera questa definizione, insoddisfacente, deludente.

In senso lato e molto più profondo la Cittadinanza è il vincolo di appartenenza, di affinità, di un individuo ad una città, ad una regione, ad uno stato, ad una etnia con i suoi usi, costumi, consumi, abitudini, lingua e cultura. Oltre a tutto questo, insito nell'intimo di ogni persona, la Cittadinanza è anche diritto politico di voto, diritto civile di istruzione e di aiuto-assistenza-sicurezza sociale (*welfare*), ma è anche un dovere etico di responsabilità e di osservanza di leggi, civili, penali, economiche. Insomma una Cittadinanza completa si identifica nella percezione della propria identità, cioè nella consapevolezza e nell'orgoglio delle proprie radici, del proprio passato, della propria storia, della cultura, della lingua e nel rispetto delle norme e delle leggi.

È vero che la Cittadinanza ha acquistato oggi un *carattere antropologico dinamico* a causa della globalizzazione (comunicazioni in tempo reale, rapidi viaggi, scambi culturali) e delle intense immigrazioni che stanno investendo l'Europa, il sud dell'Europa, l'Italia in particolare, sicuramente mal regolate o respinte dai paesi di arrivo. La Cittadinanza tende idealmente ad uscire dai confini di un paese, di uno stato, di una nazione e presenta quindi una complessità di significati che vanno dal giuridico, al legale, al sociale, al politico, all'etico, al morale.

Il nucleo centrale del problema della Cittadinanza, in questa intensa fase migratoria e globalizzante, sta comunque nel *chi concederla* e nel *come darla*.

Non esiste discussione per lo *Ius Sanguinis* valevole e tipico delle popolazioni stan-



ziali anche se l'idea di nazione etnica e chiusa sta in verità tramontando. L'aspetto giuridico dello *Ius Sanguinis* trova la soluzione nella propria definizione: chi nasce da genitori italiani in territorio italiano è, una volta denunciato all'Ufficio di Stato Civile, automaticamente cittadino italiano. È lo *Ius Soli* con i suoi aspetti giuridici e legali il vero motivo del contendere. Esiste infatti il timore che lo *Ius Soli*, non opportunamente regolamentato, snaturi l'identità Italiana, soprattutto se, come ora, porte e finestre sono aperte a tutti in un paese già sovrappopolato come il nostro, in profonda crisi politica, economica, sociale, morale, ed afflitto da altissima disoccupazione giovanile.

Secondo la legge 91/1992, attualmente in vigore, chi nasce in Italia da genitori immigrati (stranieri) acquisisce il diritto di Cittadinanza dopo la maggiore età, quando cioè, dopo i 18 anni, generalmente si ritiene che sia sufficientemente maturo e omologato per cultura, per patente di guida, per diritto di voto e soprattutto per una libera ed oculata scelta della propria identità di cittadino. I due adulti, suoi genitori, avranno invece acquisito il diritto di cittadinanza dopo 10 anni di stabile e proficua residenza sul territorio nazionale. Ma lo *Ius Soli* non è poi così rigido poiché permette la cittadinanza ai nati in Italia, figli di genitori sconosciuti, oppure nati anche all'estero purché apolidi. Gli aspetti legali si estendono anche per eventi successivi alla nascita come il matrimonio, l'adozione, il servizio militare, il pubblico impiego, oppure per eminenti servizi resi all'Italia.

Vi è, tuttavia, anche chi vorrebbe aprire il diritto di cittadinanza a chiunque nasca nel territorio nazionale, sbilanciandosi, noncurante dei problemi degli autoctoni, verso una totale perdita di identità da parte dei cittadini del paese ospite. Questa radicale presa di posizione solleva il problema politico del diritto di voto e può introdurre anche il velato sospetto del voto di scambio. Naturalmente per quegli immigrati, dal casellario giudiziario intonso, che lavorano nel territorio nazionale e partecipano fiscalmente alla economia del paese, il godimento dei benefici sociali (*welfare*) viene a costituire un diritto.

Logicamente lo *Ius soli*, senza restrizione alcuna, trova la sua più razionale giustificazione nei paesi con vaste aree a bassa densità abitativa per cui il processo immigratorio si tramuta in una fortunata opportunità sia per il migrante che per il paese ospite. Invece i paesi Europei tendono a privilegiare lo *Ius Sanguinis* soprattutto a causa dell'alta densità abitativa dei propri cittadini autoctoni per i quali gli spazi risultano assai limitati.

Lo straniero, l'immigrato che vive in un nuovo paese se non si amalgama con gli autoctoni che sono in maggioranza e vivono di abitudini, costumi e rapporti interpersonali ormai codificati, storicizzati, secolarizzati, finirà per vivere e far vivere male e con sospetto, lui e gli abitanti del posto. È una legge naturale e lapalissiana: il branco non può sottostare al singolo o a pochi a meno che questi ultimi non assumano una posizione di guida, di comando, di leader. È, bensì, il singolo, i pochi che devono



uguagliarsi al branco se desiderano convivervi e, essendo venuti da fuori, appare evidente che lo desiderino. È l'ospite che si omogeneizza con la famiglia, è il filo dell'olio che nella maionese si amalgama con il tuorlo d'uovo, altrimenti la famiglia lo rifiuta, la maionese impazzisce.

Il dinamismo imposto dalla globalizzazione determina un *rimescolamento della società* ed è qui il precario punto di equilibrio che si vorrebbe e dovrebbe raggiungere tra popolazione stanziale ed immigrati: un rimescolamento ed una reciproca accettazione di culture, usanze, costumi diversi ma nella responsabile consapevolezza che ciascuna delle due parti dovrà abbandonare qualcosa del suo passato ed accettare almeno parzialmente nuove visioni future. Così è accaduto in passato (le invasioni barbariche), così avviene nel presente ed avverrà nel futuro. Con i suoi lunghi tempi di maturazione, si crea così una *Nuova Cittadinanza responsabile*.

Nuova in quanto multiculturale: alla antica cultura ed alle radici religiose del posto si aggiungono nuove schegge di cultura e di fede religiosa;

Cittadinanza è assumere una nuova identità sia per lo straniero che non deve essere più tale, sia per l'autoctono che non deve perdere la propria identità ma solo arricchirla, ampliarla, proiettarla nel futuro, così come tante volte è già avvenuto nel passato. Tutto questo nel pubblico senza necessariamente ledere nel privato le libertà individuali. Ciascuno può esprimere nel proprio intimo, nella *privacy* della propria famiglia o del proprio clan, gli usi i co-

stumi le abitudini che si è portato dietro e con i quali desidera e necessita convivere per non soffrirne la mancanza, per non subire una languorosa sensazione di vuoto o soccombere alla mestizia di un melanconico ricordo. A tale proposito rammento le comunità russe presenti negli Stati Uniti che, seppure socialmente aperte e perfettamente amalgamate con il quotidiano statunitense, mantengono vivi i loro usi e i loro costumi, festeggiano nei propri incontri le loro ricorrenze, le loro feste senza per questo chiudersi al mondo esterno. Saranno le generazioni future, nate, allevate nel paese di arrivo ad anestetizzare la memoria del passato, ad amalgamare le tendenze del futuro.

Responsabile: inutile combattersi, contrapporre con più o meno dispregio le rispettive culture. L'immigrazione è ormai avvenuta, il fenomeno esiste e non è sopprimibile, va invece regolato, articolato secondo un criterio razionale e responsabile di cessioni e di acquisizioni da entrambe le parti.

Per una *Nuova Cittadinanza responsabile* occorre una cessione etnica sicuramente maggiore per la parte ospitata, migratoria, minore per la parte ospitante, stanziale. Il multiculturalismo se accettato con equanimità da entrambe le parti, seppure con la prevalenza etnica degli stanziali porterà, come per il passato, una visione culturalmente allargata, una maturità intellettuale capaci nel complesso di far progredire l'umanità. Uno sguardo al passato, seppure per lotte e contrapposizioni a volte feroci, sia per alti e bassi nella etica storica del-



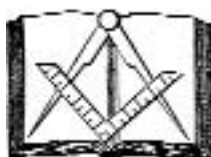
l'uomo, ci conferma quanto andiamo affermando. Si giunge ad un *riequilibrio* solo dopo estremismi più o meno violenti, quasi necessiti una sofferenza maturativa, una catarsi purificatrice.

Le due identità devono fondersi, pubblicamente e col tempo anche privatamente, stabilito che *le migrazioni sono un fenomeno antropologico inarrestabile*: ma inar-

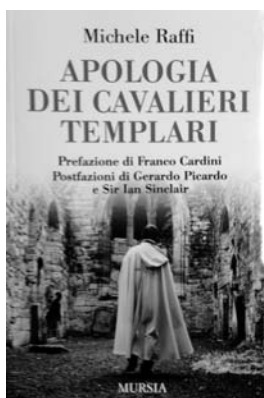
• 107 •
La nuova cittadinanza responsabile, P.F. Bayeli

restabile non vuol dire non regolabile, non governabile, altrimenti si torna indietro nei secoli, alle invasioni barbariche, dove la fusione avveniva a fil di spada. La civiltà attuale deve essere in grado di mitigare le asperità del fenomeno, valutando le *opportunità di una immigrazione*, ma nel contempo sostenendo le *prerogative ed il benessere dei propri concittadini*.





Segnalazioni editoriali



MICHELE RAFFI

Apologia dei Cavalieri Templari. Analisi storico-giuridica di un celebre processo inquisitorio.

Prefazione di Franco Cardini

Postfazioni di Gerardo Picardo e Sir Ian Sinclair

Mursia Editore, Milano, 2013, pp. 109, € 13,00

La soppressione dell'Ordine dei Templari, avvenuta agli inizi del XIV secolo con bolla papale, non è stato solo uno dei più oscuri momenti del Medioevo, ma anche una vicenda giudiziaria che per caratteristiche ed effetti si può paragonare ad

altri grandi processi politici.

Mai nessun Ordine cavalleresco nella storia fu così potente quanto lo fu il Tempio agli albori del Trecento, mai un'utopia fu tanto vicina alla sua realizzazione, eppure mai un'illusione di consumò tanto in fretta.

I Templari hanno insegnato, con il sangue, con le vergognose confessioni loro estorte dai giri di corda imposti dal potere e dai processi farsa cui furono sottoposti, che l'Oriente non è un luogo, ma una condizione dello spirito, un cammino che non conosce la fine.

Michele Raffi ha riletto la vicenda dalla prospettiva inedita del giurista: le accuse, le violazioni procedurali, i processi e le sentenze. Il risultato è stato quello di un saggio documentato, che ha saputo ripensare l'intera vicenda dimostrando come la condanna dei Templari sia stata un'ingiustizia, grave e palese, verso un Ordine benemerito nella Storia della Chiesa. Un riesame degli atti promosso da un laico che ha avuto a cuore la verità storica, e la cui perdita pesa terribilmente fra noi.

1/2014

HIRAM

**BRUNO SEGRE**

Quelli di via Asti. Memorie di un detenuto nelle carceri fasciste nell'anno Milleenovecentoquarantaquattro.

A cura di Carlo Greppi,

Prefazione di Diego Novelli

Edizioni SEB27, Torino, 2013, pp. 172, € 10,00

«A quei giovani era stato impedito di vivere la loro giovinezza, spostati di colpo, tra episodi di violenza e scene di orrore, dall'adolescenza innocente alla consapevolezza desolata della maturità. Vecchi dunque senz'essere stati giovani [...]. Se è vero che dopo i quarant'anni, al nostro intimo riappare la vita passata e bruciano in un arriè-re-goût rimorsi, ingiustizie e sacrifici, cosa diranno, cosa faranno quegli uomini defraudati della loro giovinezza?».

Nel settembre 1944 Bruno Segre, giovane antifascista torinese, viene arrestato e recluso nella famigerata caserma di via Asti e di lì, poi, alle Carceri Nuove. Due anni dopo scriverà la storia della sua prigionia in questo memoriale rimasto inedito, dipingendo un affresco della repressione, e dell'umanità che l'ha subita. In queste pagine si legge una storia di italiani: fascisti e partigiani, gente comune, uomini e donne meschini e brutali, buffi, arroganti, geniali, insignificanti, solidali, doppiogiochisti, eroici, talvolta loro malgrado. Questo racconto ci ricorda come, settant'anni fa, da molti – collaborazionisti, “attendisti”, vittime – le brutali persecuzioni e l'esperienza della prigionia fossero vissute come normali.

**GIOVANNI LICARI**

Mozia. L'uomo, l'isola, il giardino dell'utopia.

Bisognava attendere la semplice spregiudicatezza di un “agricoltore appassionato”, Giovanni Licari, per cominciare a guardare a Mozia con gli occhi di chi, non volendo fermarsi alla comoda e immobile cultura di stato, rischia in prima persona per affermare, a ragione, la necessità di una conoscenza improntata ad un equilibrato riconoscimento dei multiformi valori della storia, anche agraria, liberati da ideologie che sterilizzano le letture del paesaggio in slogan da cui viene difficile elaborare concrete proposte di gestione dei beni paesistici. [...]



dalla Prefazione di Pietro Pedone



VINCENZO GUZZO E GASPARE LICANDRO

La Primavera di Botticelli. Il mistero cosmico dell'Anima Mundi.
Tipheret, Gruppo Editoriale s.r.l., Acireale-Roma, 2012,
pp. 150, € 14,00

Due saggi che procedono parallelamente con l'obiettivo di contribuire al dibattito sull'interpretazione de "La Primavera" di Sandro Botticelli.

Il primo esamina il rapporto tra il dipinto e l'idea neoplatonica di *Anima Mundi* ed espone una lettura ermetica dell'opera; il secondo mette in campo, con ampia documentazione iconografica, una nuova e originale lettura simbolico-botanica

del dipinto connessa a una serie di riflessioni relative alla tradizione degli Inni Orfici e del Neoplatonismo, corredate da numerosi e pertinenti riferimenti testuali. Entrambi i saggi, pertanto, si integrano e si armonizzano all'interno della tradizione ermetica e, coi loro contenuti innovativi, si inseriscono nel vasto e complesso dibattito che, su questo dipinto, ha coinvolto numerosi studiosi a livello nazionale e internazionale.



VINCENZO GUZZO

In principio fu il mito

Tipheret, Gruppo Editoriale s.r.l., Acireale-Roma, 2013,
pp. 121, € 12,00

Questo volume si pone lo scopo di presentare il Mito partendo da una introduzione utile a favorire una conoscenza di base e propone, di seguito, alcuni saggi di approfondimento tesi a estendere e affinare la comprensione di ciò che possiamo considerare come la prima vera forma verbale di comunicazione di tipo sacro e il primo tentativo dell'uomo di conoscere se stesso attraverso la religiosità, l'immaginazione e il racconto.

Il libro si apre, pertanto, con una presentazione generale seguita da un lungo saggio dal titolo *Introduzione al Mito*, la cui prefazione è stata composta dal caro e compianto Bent Parodi di Belsito di cui si ricorda il vastissimo magistero spirituale e laico e soprattutto il ruolo di primo piano che egli seppe svolgere, ai livelli più alti, anche in ordine agli studi sul Simbolo, sul Mito, sul Rito e sull'iniziazione.



All'Oriente d'Italia. Le fondamenta segrete del rapporto fra Stato e Massoneria.

A cura di Massimo Rizzardini e Andrea Vento

Introduzione di Gustavo Raffi

Postfazione di Giorgio Fedocci

Rubettino Editore, Soveria Mannelli, 2013, pp. 296, € 19,00

Qual è la vera storia delle relazioni fra lo Stato moderno e la Massoneria? Quale ruolo ebbe la Libera Muratoria nel processo che portò all'Unità d'Italia? Quali tracce di essa si possono riconoscere nella politica, nella cultura e persino nella storia del cinema italiano di questi ultimi 150 anni? Con il contributo di scrittori, giornalisti e studiosi, il volume *All'Oriente d'Italia* offre un panorama storico e culturale del fenomeno massonico italiano ed europeo, dei suoi percorsi più segreti e dei suoi esiti più prossimi alla contemporaneità. Dalle origini mitiche alla sapienza italica, dall'esoterismo della costruzione alle forme simboliche, la parabola della Massoneria speculativa è proposta in questo libro con un linguaggio semplice, che confronta la parola delle Logge con quella del mondo "profano": ne emerge una lettura nuova e uno sguardo orientato al futuro della Massoneria e della sua riflessione etica.

Oltre agli interventi dei curatori Massimo Rizzardini e Andrea Vento, il volume si compone dei saggi di Antonino De Francesco, Anna Maria Isastia, Ivano Granata e Marco Cuzzi per la sezione *Storie*, di Antonio Panaino, Claudio Bonvecchio e Morris Ghezzi per la sezione *Simboli*, di Pierluigi Panza, Luca G. Manenti e Giovanni Lasi per la sezione *Percorsi*. Con l'introduzione del Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia Gustavo Raffi e la postfazione di Giorgio Fedocci.

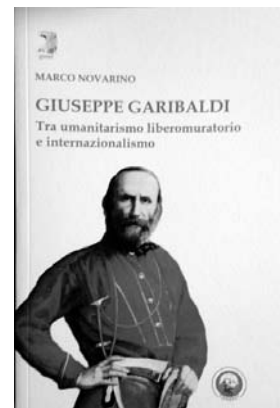


MARCO NOVARINO

Giuseppe Garibaldi. Tra umanitarismo liberomuratorio e internazionalismo

Tipheret, Gruppo Editoriale s.r.l., Acireale-Roma, 2013, pp. 192, € 16,00

Nell'immaginario collettivo la figura di Garibaldi è associata all'uomo di azione, all'impresa dei Mille, alla strategia militare e non a quella più propriamente politica. Se la figura "eroica" bene si identifica con gli anni Sessanta, almeno fino





allo sfortunato tentativo di Mentana e con un ultimo epilogo nella guerra franco-prussiana, non bisogna dimenticare l'attività politica che caratterizzò all'incirca l'ultimo decennio della sua vita, attività tesa all'affermazione del laicismo, non senza aspri atteggiamenti anticlericali, di un pacifismo universale, del progresso della scienza come motore per la redenzione dell'umanità, di un socialismo umanitario e legalitario. In questo contesto Garibaldi rappresenta la figura chiave dei rapporti tra massonerie e nascente movimento socialista legalitario, una sorta di archetipo per una parte di massoni e protosocialisti che, come lui e soprattutto ispirati dal suo impegno, cercarono di coniugare l'umanitarismo massonico e le idealità socialiste.



LINO SACCHI

99 storie sorprendenti di Liberi Muratori

Prefazione di Gustavo Raffi

Edizioni L'Età dell'Acquario, Torino, 2014, pp. 284, € 21,00

Nei suoi tre secoli di vita la Massoneria ha mostrato una molteplicità di facce. Libero pensiero, globalismo, pacifismo e anticlericalismo hanno convissuto con un diffuso "penchant" esoterico.

I 99 massoni qui presentati ampliano e arricchiscono, con una ventina di nuovi "medaglioni", la galleria di personaggi costruita da Sacchi in altri due libri, ormai introvabili. Si

tratta di personaggi raramente banali, ognuno dei quali ha una storia per qualche aspetto "sorprendente", tutta da scoprire. Nella galleria di ritratti il primo è quello seicentesco di Elias Ashmole, alchimista e artigiere, dopo di che - da Goethe a Mozart, da Robespierre a Wilde, da Franklin a Licio Gelli, da Casanova a Hugo Pratt, per fare solo alcuni nomi - si susseguono maghi, filosofi, esploratori, soldati, politici, poeti, scienziati. Molti gli uomini del Risorgimento e del cinquantennio post-unitario italiano. In questi ritratti - che, nelle parole di Sacchi, "in un certo senso sono qualcosa di meno che biografie e qualcosa di più" - i personaggi rivivono in una chiave inedita e sotto una luce insolita, che non mancherà di incuriosire che ha verso la Massoneria un interesse anche solo di tipo culturale.