

«Muoia il Borbone sulla punta del cannone»

L'iconoclastia politica antiborbonica tra sovranità locale e potere centrale nelle Puglie del 1848

1. La Rivoluzione simbolica

L'importanza mediatica delle pratiche, che Bruno Latour ha definito come «iconoclash», durante il XIX secolo è riscontrabile sia per la frequenza di questo tipo di atto sia per il loro spessore politico¹. Negli ultimi anni si sono sviluppati numerosi studi riguardanti la potenza delle immagini e la loro contestualizzazione all'interno delle dinamiche politiche. L'analisi delle raffigurazioni è rientrata all'interno delle scienze sociali con Henri Lefebvre nelle cui teorie sulla quotidianità, l'immagine assume il valore di “atto sociale”: l'essere umano ne subisce l'efficacia ed elabora risposte che costruiscono determinati rapporti². In questo caso le immagini contribuiscono a creare un determinato sodalizio tra popolazione e politica, in quanto non sono puramente una rappresentazione del regime in atto, ma una condizione necessaria per la sua costruzione.

L'atto iconoclasta fissa nel linguaggio dell'immaginario una svolta politica, dal momento che testimonia visivamente un cambio di regime politico, i cui segni devono essere rimossi per sancirne la definitiva morte. Questo tipo di rituale è stato determinante all'interno delle rivoluzioni atlantiche, al cui apice si pongono la Rivoluzione francese e quella americana. La distruzione delle immagini diventava un fatto fortemente comunicativo: a ogni atto iconoclasta seguiva una processione verso le piazze centrali delle città, in cui sfilavano i frammenti dell'oggetto preso di mira, così da fargli assumere le forme di un *custom*, con la popolazione che accorrevva in massa. Questa pratica era sempre più comune all'interno dei contesti provinciali, poiché, lontani dalla presenza fisica del re, gli unici simboli del potere erano i monumenti e le effigi della monarchia³.

In un contesto come quello del Regno delle Due Sicilie, nel corso del “Lungo Ottocento” furono frequenti gli episodi di iconoclastia politica, spesso a opera di personalità ben inserite nelle dinamiche sociali di appartenenza: il potere locale cercava di recuperare terreno attorno alla sovranità, in seguito alla definitiva spinta accentratrice decisa dai Borbone nel corso del XIX secolo. Le frange liberali cercarono di conquistare il potere locale attraverso tentativi istituzionali e legalitari, a cui affiancarono esercizi di sovranità alternativa, come l'iconoclastia, che fungevano da propulsore nell'affermazione di un nuovo regime politico agli occhi della collettività. Questa caratteristica era alla base delle motivazioni che portavano all'uso dell'iconoclastia come mezzo di *climax* politico e politicizzante. La distruzione delle rappresentazioni regie indicava un cambiamento di sovranità che mirava a occupare lo spazio pubblico prima dell'effettivo mutamento di regime istituzionale⁴.

¹ Cfr. B. Latour, *Che cos'è Iconoclash?*, in A. Pinotti, A. Somaini (a cura di), *Teorie dell'immagine. Il dibattito contemporaneo*, Raffaello Cortina, Milano, 2009, pp. 287 – 330.

² Cfr. H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana (1961)*, 2 voll., Dedalo, Bari, 1977 in A. Pinotti, A. Somaini (a cura di), *Cultura visuale. Immagini, sguardi, media, dispositivi*, Einaudi, Torino, 2016, pp. 221 – 224.

³ Cfr. E. Fureix, *L'oeil blessé. Politiques de l'iconoclasme après la Révolution française*, Champ Vallon, Ceyzèrieu, 2019 ; E. Fureix (dir.), *Iconoclasme et Révolution. De 1789 à nos jours*, Champ Vallon, Ceyzèrieu, 2014.

⁴ Cfr. P.-M. Delpu, *Les acteurs ordinaires face aux images de la monarchie. Autour de l'iconoclasme révolutionnaire dans les Calabres (1848)*, in *À la dérobée. Une histoire des politisations subreptices XVIIIe-XIXe siècles*, sous la direction de A. Dupont, R. Renault, Casa de Velazquez, Madrid 2019 (di prossima pubblicazione).

La presenza del potere monarchico all'interno delle province era determinata soprattutto dal suo apparato visuale. In seguito alla restaurazione del 1815, i monarchi si interessarono alle proprie rappresentazioni iconografiche nello spazio politico e materiale della società del Mezzogiorno. Un aumento in questo senso si ebbe con l'ascesa al trono di Ferdinando II nel 1830, attraverso specifiche autorizzazioni emanate dalle Intendenze provinciali: i luoghi e locali pubblici venivano forniti di un assortimento di immagini dei reali, a cui corrispondeva un pagamento da parte dei comuni interessati. Il repertorio visuale borbonico consisteva soprattutto nei busti della coppia reale corrente, mentre le litografie erano ricorrenti nei comuni più grandi, poiché dotati di maggiore capacità di spesa. I luoghi in cui questa presenza statuaria appariva più pervasiva erano le case comunali: un vero e proprio punto di aggregazione della comunità locale. Inoltre, anche altri uffici governativi erano muniti delle rappresentazioni dei sovrani, ma in questo caso la dimensione pubblica e quella privata si confondevano e sovrapponevano. Spesso i busti o i quadri dei monarchi erano commissionati dagli stessi membri della burocrazia locale, come spesa privata, oppure da personaggi particolarmente facoltosi della municipalità. Oltre ai locali appartenenti alle amministrazioni, alcune immagini della famiglia reale si potevano ritrovare presso le botteghe dei generi privilegiati. L'esposizione delle raffigurazioni dei monarchi non era obbligatoria, ma affidata alla discrezione delle direttive emanate dalla Direzione dei Dazi Indiretti della provincia⁵.

Al proliferare delle immagini del potere corrispose uno sviluppo della loro tutela giuridica all'interno del diritto penale del regno. La normativa puniva l'atto di iconoclastia contro le raffigurazioni della famiglia reale con l'articolo 141 del codice penale borbonico del 1819⁶. In precedenza, nel Codice penale napoleonico introdotto ufficialmente nel 1810 nel Regno d'Italia e nel Regno di Napoli da Giuseppe Bonaparte, non vi era un articolo specifico per quanto riguarda l'apparato visuale della monarchia, ma vi era una indicazione generica riguardo ai monumenti dello Stato nell'articolo 257⁷: il governo centrale si mostrava determinato a tutelare il patrimonio della collettività. La legislazione penale del Regno di Napoli precedente alle riforme napoleoniche non aveva articoli specifici riguardanti l'apparato simbolico della dinastia borbonica: l'occupazione dello spazio politico attraverso la distruzione delle effigi reali e la conseguente mediatizzazione di nuovi elementi, come gli alberi della libertà repubblicani del 1799, erano sanzionati all'interno della generica lesa maestà⁸. In seguito alla Restaurazione, la monarchia ritornò a una "ultra-personificazione" della politica, equiparando lo Stato e i suoi simboli alla medesima famiglia reale.

2. *Apulian «iconoclash»*

Il biennio 1848-49 nelle province di Capitanata, Terra di Bari e Terra d'Otranto fu caratterizzato da una "mobilitazione ordinata" accostabile alla connotazione di "rivoluzione disciplinata" teorizzata

⁵ Per approfondire: P. Petitti, *Repertorio amministrativo, ossia Collezione di leggi, decreti, reali rescritti, ministeriali, regolamenti ed istruzioni sull'amministrazione civile del regno delle Due Sicilie (vol. I – VI)*, Tipografia Gaetano Sautto, Napoli, 1856; P.-M. Delpu, *Les acteurs ordinaires face aux images de la monarchie*, cit.

⁶ *Codice per lo Regno delle Due Sicilie: Leggi Penali*, Stabilimento tipografico di Domenico Capasso, Napoli, 1848, p. 21.

⁷ *Codice di Napoleone il Grande pel Regno d'Italia*, Stamperia reale, Milano, 1810, p. 107; *Codice penale tradotto d'ordine di sua maestà il re delle Due Sicilie, per uso dei suoi Stati*, Fonderia Reale e Stamperia della segreteria di Stato, 1813, pp. 71-72.

⁸ A. De Sariis, *Codice delle leggi del Regno di Napoli. Libro duodecimo: de' delitti privati, e pubblici, e delle pene*, Stamperia di Vincenzo Orsini, Napoli, 1797, p. 251.

negli studi di Carmine Pinto⁹. Il coordinamento dei gruppi dirigenti pugliesi fu un fattore determinante nelle transizioni di potere, soprattutto nelle aree geografiche in cui la frattura sociale non si ampliò in seguito ai mutamenti politici che seguirono la concessione della Costituzione nel gennaio 1848. La stessa restaurazione del potere regio fu operata dagli amministratori in carica prima dei tumulti, oppure da coloro che non si erano mostrati inclini alle *effervescenze* della rivoluzione. Non mancarono episodi di massa, ma le diverse operazioni furono condotte all'interno delle stesse istituzioni locali entro cui le *élites* del tempo erano già perfettamente inserite. Nelle aree con una più alta urbanizzazione l'attuazione di una "rivoluzione ordinata" fu più semplice, in quanto lo stesso riconoscersi in un comune senso civico fraterno portava più facilmente la comunità a ricorrere a canali pacifici e consensuali in contrapposizione alla violenza. All'interno delle comunità urbane si attivavano relazioni che spaziavano in differenti direzioni: il clientelismo economico, i legami di parentela oppure altre forme interpersonali di fedeltà¹⁰. A questo modello si opponeva quello che distinse i moti nelle Calabrie tra il maggio e giugno 1848¹¹, e che nelle Puglie riguardò soprattutto le zone rurali della Capitanata. Oltre che per i continui tentativi di disciplinamento della mobilitazione rivoluzionaria, che si è definita "ordinata", il Quarantotto nelle province di Puglia si caratterizzò per una notevole varietà delle dinamiche di affermazione della sovranità locale che andò progressivamente ad arginare il contestato e crescente accentramento del governo borbonico.

La moltiplicazione dell'apparato visuale monarchico nelle province portò i luoghi del potere locale a diventare obbiettivi sensibili dell'iconoclastia rivoluzionaria. I punti di aggregazione della comunità si tramutarono in "palestre" per l'esercizio della sovranità alternativa e per la conseguente affermazione di nuovi poteri politici. Il rapporto con le immagini del potere si trasformò in un modo differente di relazionarsi a quest'ultime: il principio di personificazione dell'apparato visuale divenne una componente determinante nel plasmare le coscienze della popolazione.

Le fasi della mobilitazione nella capitale del regno scandirono le diverse azioni iconoclaste all'interno delle province, con un aumento esponenziale di violenza in seguito alla repressione del 15 maggio 1848¹². Durante il periodo animato dalle feste costituzionali, non si registrarono nelle Puglie attacchi contro i simboli del potere borbonico. Un unico episodio di iconoclastia accadde in Terra di Bari il 29 marzo 1848 contro lo stemma imperiale affisso sulla sede del consolato austriaco a Trani. Il 24 marzo a Napoli, in seguito all'arrivo delle notizie provenienti dall'insurrezione di Milano, un gruppo di individui definiti dall'ambasciatore britannico come «not of the lowest order», quindi composto principalmente da borghesi e studenti, attaccò l'ambasciata austriaca di Vico Freddo, asportando l'effigie asburgica e bruciandola in pubblica piazza¹³. Allo stesso modo, a Trani il 29 marzo del 1848, «fu nella piazza dell'Annunziata bruciato lo Stemma Austriaco che D. Domenico Quartodipalo aveva come vice console di quella potenza conservata in sua casa». Un gruppo di individui composto da «galantuomini e artieri» si recò presso il palazzo del viceconsole e richiese lo stemma che era stato

⁹ Cfr. C. Pinto, *La rivoluzione disciplinata del 1860. Cambio di regime ed élite politiche nel Mezzogiorno italiano*, in «Contemporanea», Anno XVI, n. 1, gennaio-marzo 2013, pp. 39 – 68.

¹⁰ A. Petrizzo, *Oggetti, esperienze, sentimenti. Metamorfosi della fratellanza in armi del Quarantotto italiano*, in M. Manfredi, E. Minuto (a cura di), *La politica dei sentimenti. Linguaggi, spazi e canali della politicizzazione nell'Italia del lungo Ottocento*, Viella, Roma, 2018, pp. 67 – 97.

¹¹ A. Buttiglione, *La rivoluzione in "periferia". Movimenti popolari e borghesia nelle Due Sicilie (1830-1848)*, tesi di dottorato, Università degli Studi della Tuscia, 2018.

¹² Cfr. V. Mellone, *Napoli 1848. Il movimento radicale e la rivoluzione*, Franco Angeli, Milano, 2017.

¹³ *Letter from Lord Napier to Viscount Palmerston*, Naples, March 28, 1848.

preventivamente tolto dal portone. I manifestanti ottennero l'effigie austriaca e proseguirono con il loro *charivari*: «la portarono capovolta l'uno da una parte, l'altro dall'altra, cantando il *Miserere*; e che giunti dove fu bruciata vi fu chi fornì del catrame e con esso fu messa alle fiamme». La processione funebre che seguì la defissione dello stemma austriaco rappresentò ciò che gli iconoclasti cercarono di rendere teatrale: la messa a morte del potere. Attraverso il *Miserere* vi fu una vera e propria messa in scena carnevalesca di un funerale per l'effigie imperiale, il cui “male incarnato” venne successivamente espiato attraverso un falò in pubblica piazza, a cui assistette buona parte della popolazione, testimoniando una unità di intenti tra “popolo basso” e “giamberghe”¹⁴.

Le distruzioni di effigi e statue reali borboniche subirono un'impennata con la rottura dei rapporti politici tra il fronte liberale e la monarchia, in seguito alle barricate napoletane del 15 maggio. Non vi furono grandi episodi di iconoclastia di massa; spesso le distruzioni in pubblico venivano fatte da piccoli gruppi che si riunivano attorno a personalità di spicco, politicamente e socialmente, nel contesto locale. Una simile dinamica si registrò a Monopoli, dove fra fine di maggio e inizio di giugno 1848 un piccolo «attrupamento» di uomini capeggiati dal contabile delle poste Alessandro Manfredi, distrusse alcuni stemmi reali impressi sulle insegne dei botteghini di generi privilegiati. Oltre a essere defissi, questi vennero anche deformati e poi gettati in luoghi simbolicamente e materialmente di rilievo per quanto riguarda le ostilità politiche all'interno della comunità: un'insegna venne rinvenuta all'interno del giardino del convento dei Missionari di Monopoli, mentre una seconda venne gettata davanti al portone dell'abitazione del canonico Antonio Manfredi, esponente dei lealisti anticostituzionali¹⁵. Un simile attacco contro le insegne dei botteghini, in Terra di Bari, avvenne a Spinazzola sul finire del giugno 1848 durante l'elezione dei deputati da inviare alla Dieta di Bari che si sarebbe tenuta in luglio. L'euforia per il voto e il carattere inclusivo dato a questo momento provocarono disordini nel piccolo centro pugliese, infatti oltre le insegne vennero lacerate anche le immagini della famiglia reale sottratte dai botteghini, e contemporaneamente vennero ritrovate in frantumi le statue di gesso dei monarchi presenti all'interno della caserma della guardia nazionale¹⁶. Nei medesimi giorni, a Mesagne, in Terra d'Otranto, alcuni artieri defissero un'insegna di generi privilegiati e ne cancellarono lo stemma borbonico a colpi di scalpello, durante le elezioni dei deputati cittadini per il circolo costituzionale provinciale di Lecce¹⁷. La distruzione delle effigi delle vendite privilegiate era uno dei rituali che mostrava, sul piano del visuale, l'avversità contro la politica fiscale del Regno. Nei periodi di transizione politica, le autorità locali assumevano in maniera decisa la gestione delle questioni economiche del comune di appartenenza, inserendosi in quel complesso intreccio di divergenze politiche, interessi di ceto, difficoltà materiali e rivendicazioni tra centro e periferia.

La violenza politica traslata all'interno dell'iconoclastia raggiunse la più alta pervasività nelle dimostrazioni che riguardano la morte figurata del sovrano, trasferendo la corporeità all'interno delle raffigurazioni dei monarchi. La maggior parte delle distruzioni riguardava lo spazio pubblico, soprattutto le sedi del potere locale che tramite l'atto iconoclasta venivano “depurate” dalla presenza della figura del monarca, e molto spesso anche della regina consorte e degli avi del sovrano stesso. A

¹⁴ Archivio di Stato di Bari – Sezione di Trani (=ASBA – Sez. Trani), *Gran Corte Criminale di Terra di Bari, Processi politici del Risorgimento*, b. 33, f. 52.

¹⁵ *Ivi*, b. 30, f. 49.

¹⁶ *Ivi*, b. 35, f. 61.

¹⁷ Archivio di Stato di Lecce (=ASLE), *Gran Corte Criminale di Terra d'Otranto, Processi politici*, b. 237, f. 56.

Carovigno sul finire del giugno 1848, un gruppo di guardie nazionali, tra cui spiccava Salvatore Morelli (futuro esponente del movimento emancipazionista), distrusse le litografie dei sovrani presenti nel corpo di guardia. Le immagini vennero processate, impiccate, ridotte in frantumi e successivamente fumate all'interno delle pipe dei protagonisti: il rituale di *autodafé* si accostò a quello dell'antropofagia politica¹⁸. Allo stesso modo, il 9 luglio 1848, a Matino vennero lacerati i quadri dei sovrani conservati all'interno di una bottega di tabacchi a opera di un notevole locale e della banda municipale proveniente da Nardò, in occasione della festa dell'Immacolata¹⁹. I locali della pubblica amministrazione divennero luoghi entro cui si esercitava la sovranità alternativa da parte degli amministratori locali. A Melendugno, il primo giugno 1848 vennero infranti i busti della coppia reale e della defunta Maria Cristina, a opera del sacerdote e capo della fazione liberale Paolo Santoro, attraverso l'uso di una chiave²⁰. Allo stesso modo, a Polignano il Primo Tenente della guardia nazionale Vitantonio Chiantera distrusse i busti dei monarchi a colpi di bastone, installati presso il corpo di guardia del paese. I frantumi delle statue vennero portati in processione dal figlio del protagonista che offriva i *gadgets* rivoluzionari ai passanti. L'evento accadde in concomitanza con la festa patronale di San Vito a metà di giugno, e scatenò una vera e propria diatriba locale data la rivalità politica tra il tenente e il sindaco²¹. Un medesimo rituale si registrò a Santeramo nel maggio, quando i busti reali furono ridotti in frantumi nella caserma della guardia nazionale, probabilmente con l'uso di un fucile. In precedenza, durante i festeggiamenti per la Costituzione del febbraio 1848, nello stesso paese era stata infranta un'effigie raffigurante Francesco I²².

L'apporto della guardia nazionale, alla rivoluzione nelle province, fu innegabile. In particolare, questo corpo armato valicò il proprio ruolo all'indomani dei fermenti politici che seguirono la rottura tra il re e il movimento liberale. Ad Andria i tre militi Vincenzo Losito, Gioacchino Montaruli e Vincenzo Zingarelli, legati alla Carboneria locale, infransero il busto di Ferdinando II attraverso la decapitazione della statua con un coltello e distrussero la raffigurazione di Maria Teresa con un colpo di fucile in petto. I tre protagonisti festeggiarono sui frantumi delle effigi e intonarono canti antiborbonici («*Muoia il Borbone sulla punta del cannone*»), ripercorrendo il format carnevalesco dell'iconoclastia²³. Anche a Lucera, in Capitanata, nel maggio 1849, quando la mobilitazione in Puglia era ormai fioca, i ritratti dei monarchi vennero lacerati a colpi di coltello, provocando delle profonde crepe nelle effigi. I responsabili non furono mai intercettati dalla polizia borbonica, probabilmente perché l'atto fu perpetuato da individui ostili alla guardia nazionale, intenti a far incriminare i componenti di quest'ultima e a provocare lo scioglimento del corpo d'armata²⁴.

In Capitanata si verificarono atti di iconoclastia antiborbonica attraverso la lacerazione delle immagini religiose, mostrando il collegamento tra monarchia e religione ricorrente nei repertori simbolici della famiglia reale. Presso il bagno penale delle Tremiti, nel dicembre del 1849, il camorrista Stefano Daniele (*Tagliariello*) distrusse un'effigie di Sant'Anna, posta nella sua locanda, in seguito a discorsi

¹⁸ *Ivi*, b. 228, f. 21.

¹⁹ *Ivi*, b. 236, f. 54.

²⁰ *Ivi*, b. 236, f. 55.

²¹ ASBA – Sez. Trani, *Gran Corte Criminale di Terra di Bari, Processi politici del Risorgimento*, b. 32, f. 51.

²² *Ivi*, b. 38, f. 75.

²³ *Ivi*, b. 9, f. 25.

²⁴ Archivio di Stato di Foggia – Sezione di Lucera (=ASFG – Sez. Lucera), *Gran Corte Criminale di Capitanata, Processi penali, Sezione II*, b. 986, f. 91.

che inneggiavano all'uccisione di Ferdinando II e all'instaurazione della Repubblica a opera delle armate francesi²⁵.

I momenti di aggregazione della collettività erano delle occasioni in cui il furore popolare poteva tramutarsi in violenza. Le operazioni di voto del 26 giugno 1848 in Mesagne ne furono un chiaro esempio. Circa 300 individui si riunirono per eleggere i rappresentanti da inviare al circolo provinciale di Lecce: le operazioni furono tumultuose e svolte per acclamazione. Durante il suffragio vennero infranti due busti di rame raffiguranti Ferdinando II e Maria Cristina, e sostituiti da bandiere tricolore prelevate dalla caserma della guardia nazionale da un piccolo assemblamento guidato da *galantuomini*, al cui seguito vi erano molti artigiani e contadini²⁶. Anche le elezioni indette per il 24 giugno dal governo centrale del Regno divennero un momento in cui scatenare l'euforia iconoclasta, come accadde a Lecce. Una folla radunata dai giovani liberali e guardie nazionali, Achille dell'Antoglietta e Michelangelo Verri (detto il Masaniello), si radunò nei pressi della casa comunale. Da qui vennero presi i ritratti di Ferdinando I e Ferdinando II, i quali furono lacerati nella piazza antistante. Successivamente, vennero distrutte anche le liste degli eleggibili e degli elettori in modo tale da delegittimare ogni decisione del governo borbonico agli occhi della collettività che vi partecipava in maniera passiva. Allo stesso modo la prima compagnia della guardia nazionale, dislocata presso il luogo della distruzione, rimase a osservare la scena, senza alcuna intenzione di intervenire²⁷.

Il sodalizio rivoluzionario con la guardia nazionale non fu una costante nella rivoluzione del Quarantotto nelle Puglie. Altamura divenne teatro della frattura sociale tra i *galantuomini* e il "popolo basso", poiché era sorta una vera e propria questione agraria al giungere delle notizie sulla Costituzione. Le minacce di un'insurrezione si presentarono sin dal marzo 1848 con la formazione di una fazione popolare a opera del calzolaio Orazio Di Cecca. Il tumulto esplose il 5 novembre 1848 al grido di *demanio o sangue* e con l'assedio fatto dalla popolazione presso la caserma della guardia nazionale. Accanto alla fazione del Di Cecca vi era un nutrito gruppo di contrabbandieri, che con la cancellazione della guardia urbana avevano perso spazi di manovra entro cui operare i loro "affari". In seguito ad alcuni spari intimidatori da parte dei militi, la folla aggredì direttamente il posto di guardia provocando la ritirata delle "giamberghe". I rivoltosi penetrarono nella caserma svuotandone gli arredi e incendiandoli in pubblica piazza, inneggiando alla morte del capitano delle guardie²⁸. In questo senso l'iconoclastia derivava da un sentimento di *revanche* sociale e timore di essere esclusi dal protagonismo locale nelle dinamiche di conflitto interno alle collettività. In questo senso, la lotta era si aperta tra la fazione popolare che rivendicava i beni comuni e le *élites* interessate a mantenere l'ordine e la privatizzazione demaniale.

3. Il palcoscenico dell'iconoclastia

Gesti e rituali che hanno caratterizzato gli episodi di iconoclastia politica nelle province di Puglia sono stati perpetrati, per la maggior parte, dalle nuove *élites* cittadine, spesso rappresentate da membri della guardia nazionale, appartenenti a circoli pubblici oppure a organizzazioni settarie. Questa componente era caratterizzata da una forte "trasversalità" sociale, poiché non racchiudeva unicamente le personalità

²⁵ Ivi, b. 985, f. 89.

²⁶ ASLE, *Gran Corte Criminale di Terra d'Otranto, Processi politici*, b. 237, f. 57.

²⁷ Ivi, b. 243, f. 85.

²⁸ ASBA – Sez. Trani, *Gran Corte Criminale di Terra di Bari, Processi politici del Risorgimento*, b. 15, f. 30.

provenienti da “vecchie” famiglie politiche, ma vide la comparsa di una notevole quantità di *homines novi*. L’età influiva nella scelta di utilizzare l’iconoclastia come mezzo di sovranità alternativa, in quanto i più giovani erano più inclini ai *furori* delle novità politiche del tempo. Inoltre, a questo *format* rituale partecipava una vasta gamma di artieri, che nelle comunità più piccole erano parte integrante delle *élites* municipali. Gli artieri videro nell’iconoclastia politica un mezzo con cui legittimare ulteriormente la loro comparsa all’interno delle dinamiche politiche e sociali, oltre a incrementare notevolmente la loro ricerca di un attivo protagonismo rivoluzionario. I ceti medio-bassi divennero oggetto di una vera e propria politica di riempimento della guardia civica, che in molti comuni, avrebbe raggiunto numeri troppo esigui attraverso i criteri di accesso legali. Pertanto, la comparsa dei ceti più umili sulla scena della politica comportò altresì un inasprimento del conflitto interno alla società meridionale, per quanto concerne le rivendiche dei beni comuni. L’iconoclastia funse da mezzo di appropriazione di spazi simbolico-politici al fine di legittimare, attraverso atti di violenza, le proprie rivendiche.

La componente emozionale portò gli *homines novi* a ricercare il protagonismo rivoluzionario attraverso l’uso politicizzante dell’iconoclastia che garantiva ai nuovi attori un vasto palcoscenico entro cui operare. Il furore rivoluzionario fu veicolato politicamente anche grazie alla presenza dei circoli pubblici. L’attivismo politico di questi ultimi permise alle nuove leve di espandere le loro competenze nel discorso pubblico. La differenza anagrafica tra gli attori in campo si inseriva, affiancandosi alle dinamiche di violenza e vendetta, nella complessa situazione politica del Mezzogiorno nel corso dell’Ottocento in cui convivevano, in maniera più o meno pacifica, diverse fazioni rivoluzionarie e controrivoluzionarie. L’adesione al movimento patriottico e alle sue frange più radicali costituì nelle Puglie un elemento di distinzione da parte delle forze giovanili della mobilitazione quarantottesca, nei confronti delle *élites* “classiche”. Questa nuova generazione di militanti politici cercò e trovò un proprio ruolo politico negli atti di violenza iconoclasta, da cui derivò un protagonismo locale che ebbe diversi risvolti e metodi di affermazione.

Una mappatura completa degli attori sociali risulta essere impossibile, in quanto questa pratica è soggetta molte volte al *caos* della mobilitazione: i protagonisti sono difficilmente individuabili, sia perché ci si avvale del «delitto di anonimato», sia per la distanza cronologica tra fatto e processo. Molti giudici delle Gran Corti Criminali archiviano le indagini in attesa di *nuovi lumi*: queste spesso rimangono nel “limbo” degli *iter* penali. I momenti e le aree geografiche interessate dal fenomeno dell’iconoclastia nelle Puglie evidenziarono i legami di questi repertori con dinamiche politiche di più ampio respiro che riguardarono la mobilitazione nella regione e nell’intero Mezzogiorno. I gesti iconoclasti coincisero, per la maggior parte, con le varie giornate elettorali non ufficiali successive alla frattura politica tra province e monarchia seguito alle barricate del 15 maggio nella capitale del Regno.

L’iconoclastia funse da vero e proprio mezzo educativo e dimostrativo nei confronti della popolazione, associandosi ai discorsi e alle celebrazioni patriottico-costituzionali che coinvolsero le comunità intere. Perciò, il gesto distruttore rappresentò altresì una pratica di inclusione sociale: la spettacolarizzazione dei repertori attirò masse di “curiosi” che si associarono in maniera passiva all’atto, provocando mutamenti dei comportamenti collettivi in senso rivoluzionario. La messa a morte del potere politico si configurava, per il “popolo minuto” e per i nuovi *galantuomini*, come un passaggio necessario nello *shaping* delle proprie aspirazioni che si sarebbero riversate all’interno di uno spazio simbolico liberato

dalle “scomode” effigi reali. La creazione di una memoria rivoluzionaria è un punto fondamentale nelle pratiche di iconoclastia, la cui forza risiede anche nella capacità di affrancamento politico nella psicologia degli individui, con la conseguente instaurazione di una nuova dimensione simbolico-emotiva. Questa particolarità va analizzata nelle sue caratteristiche di attrazione verso la vita pubblica e di un rapporto diverso tra teoria e pratica della partecipazione, al fine di trasmettere la propria emotività alla collettività.

L’esercizio della sovranità alternativa finisce per essere un linguaggio vincente nella politicizzazione delle masse: il Quarantotto è interpretabile come un momento straordinario e variegato di scoperta e apprendistato della politica e delle sue molteplici pratiche e non come una rivoluzione fallimentare, in breve un formidabile spazio di immaginazione e sperimentazione del “possibile politico”. Nelle province di Puglia, i protagonisti dell’iconoclastia non sono stati ricordati come degli eroi. Il gesto rivoluzionario ebbe per gli attori del tempo notevole importanza in quanto seppero convogliare spesso attorno a loro una nutrita schiera di cittadini da pedagogizzare verso la mobilitazione politica. Infatti, ha portato la mobilitazione pugliese quarantottesca a configurarsi come una vera e propria rivoluzione che cercò di coinvolgere tutta la società. L’iconoclastia rivoluzionaria è entrata a far parte del bagaglio culturale politico ed emotivo della popolazione, che ha saputo sfruttare questo repertorio nei momenti rivoluzionari successivi al Lungo Quarantotto.

Les martyrs populaires, acteurs du *Risorgimento* méridional (1848-1860)

Pierre-Marie Delpu

1. Introduction : un outil de la médiatisation du politique au milieu du XIX^e siècle

La révolution de 1848 a constitué un tournant décisif pour l'histoire du Royaume des Deux-Siciles, du fait de l'ampleur inédite des mobilisations populaires antibourboniennes qui s'y sont déployées et par la diffusion croissante, bien qu'inégale, des thématiques nationales italiennes dans la vie politique méridionale. Alors que l'une et l'autre de ces évolutions s'inscrivent dans un contexte de très forte conflictualité sociale et politique, que des travaux récents ont réenvisagée comme une longue guerre civile symptomatique d'une crise territoriale, les processus de politisation de masse se sont appuyés sur la célébration de victimes civiles, de plus en plus empruntées aux acteurs ordinaires qui ont pris part à la révolution, et auxquelles on reconnaît une fonction d'identification à la fois morale et territoriale. Qualifiés de martyrs politiques, terme de plus en plus courant dans le lexique politique des opposants à la monarchie des Bourbons, ils relèvent d'une transposition laïcisée et sécularisée des figures de martyrs religieux, au centre d'importantes pratiques de dévotion populaires qui trouvent leur place dans le *revival* religieux de l'époque romantique. Ces acteurs politiques sacrifiés au titre de leur engagement – sans que la référence à la mort soit nécessaire : les exilés, les prisonniers, les victimes de spoliations foncières ou financières sont elles aussi parfois désignées par la même catégorie – sont donc envisagés par identification avec des figures morales centrales empruntées au religieux. Sur le modèle des saintetés laïques, qui connaissent une intense actualité tout au long du XIX^e siècle, ils sont supposés susciter l'admiration de leurs contemporains pour lesquels ils forment des modèles de vertu : les martyrs politiques transfèrent donc dans la société civile certaines des fonctions dévolues aux saints dans la société religieuse.

Dans cette évolution, amorcée au début des années 1840 autour de l'important imaginaire religieux qui entoure les mouvements libéraux italiens – le terme *Risorgimento*, bien qu'encore très rarement employé dans le lexique politique méridional, en est révélateur –, la révolution de 1848 représente un tournant. Alors que dans d'autres États italiens, la révolution donne lieu aux premières publications de martyrologes politiques, la récurrence des massacres de civils explique les cultes croissants rendus aux martyrs : de ce point de vue, les exactions perpétrées par la monarchie des Bourbons le 15 mai 1848 ont été amplement commentées par les contemporains, au titre de leur capacité à produire des victimes civiles. Jusqu'à l'intégration du royaume à l'Italie en cours d'unification en 1860, l'ampleur de la répression à laquelle le mouvement libéral méridional est exposée contribue au développement constant des cultes des martyrs. Ils constituent un panthéon informel, qui ne s'intègre à celui de l'Italie en construction que de façon inégale, et les premières listes systématiques de patriotes exécutés ne paraissent qu'à partir de 1860.

Tout au long de la période, les cultes des martyrs politiques ont pour fonction d'alimenter et de légitimer les processus de politisation pris en charge par les libéraux du royaume. Ils témoignent des usages laïcisés et sécularisés d'une notion religieuse mise au

service des stratégies de mobilisation de masse propres aux révolutionnaires. À la suite de travaux récents qui ont montré le rôle et la place du religieux dans l'espace politique laïcisé du XIX^e siècle, où il a été l'un des vecteurs de politisation plus efficaces, l'histoire sociale du politique, l'histoire des émotions, l'histoire de la mort politique permettent de restituer les cultes des martyrs dans l'économie des mobilisations libérales de masse qui se sont déployées dans le *Mezzogiorno*. Ils constituent un outil central de l'espace politique constitué par les libéraux, alors que le tournant répressif engagé par la monarchie bourbonnienne à partir du printemps 1848 a conduit à la relégation des mobilisations révolutionnaires dans certaines périphéries du royaume et a donné une visibilité plus grande aux formes de protestation les plus radicales, éclipsant les succès des modérés dans certaines provinces. Lorsque la répression se précise, à l'été 1848, les emprisonnements, les exils, les exécutions privent le mouvement libéral de la plus grande partie de ses chefs, il cherche à se reconstruire autour du souvenir des martyrs sacrifiés. Ce sont les sources de police et de justice (procès politiques) qui, confrontées à la propagande politique du mouvement libéral, publiée ou non, permettent d'analyser les répertoires d'action à l'œuvre dans ces cultes mobilisateurs, entre valorisations spontanées au cours de prédications politiques qui en appellent à la croisade contre le tyran, invocations des martyrs au cours des épisodes de la dissidence armée à l'été 1848 et célébrations littéraires plus construites, qui font de ces martyrs des incarnations de l'expérience révolutionnaire de 1848.

L'investissement émotif dont les martyrs politiques sont l'objet constitue un élément central de leur force mobilisatrice. Ils trouvent leur origine dans une conception émotionnelle du politique qui accorde une large place à la religion, qui explique l'attachement personnel aux martyrs, l'admiration qui leur est due et l'imitation de leurs actes et de leurs vertus morales. Les ressorts des célébrations reprennent donc des mécanismes de dévotion empruntés à la fois aux cultes des martyrs religieux et des saintetés locales, qui ont connu une actualité nouvelle dans le royaume à l'époque moderne, mais aussi de la ferveur populaire à l'égard de figures politiques et religieuses contemporaines dont le pape Pie IX constitue le principal représentant. Ainsi, les célébrations données en l'honneur des martyrs libéraux s'inscrivent dans la continuité des *cultes révolutionnaires* apparus dès la fin du XVIII^e siècle où ils ont constitué une forme de religion civile, liée au programme régénérateur porté par les protagonistes de l'insurrection. Alors que leur présence est à la fois antérieure à 1848 et partagée avec d'autres mouvements politiques européens, particulièrement dans les sociétés et les États de l'Europe méridionale, ils connaissent une accélération considérable au milieu du XIX^e siècle. Ils font partie des moyens nouveaux de la médiatisation de la politique, fondée sur la mise en scène d'acteurs à la célébrité variable. Si le martyr religieux est par définition associé à un territoire local dont il contribue à la définition identitaire, les cultes des martyrs révolutionnaires de l'après-1848 relèvent d'échelles de diffusion multiples, bien que la majorité des célébrations se déploie au niveau de la communauté villageoise à laquelle ils appartiennent. On se propose donc de saisir le fonctionnement et le sens donné à ces cultes autour de trois pratiques centrales, l'*invention*, la *célébration* et la *vengeance* des martyrs politiques, pour comprendre leur rôle d'acteurs immatériels du *Risorgimento* méridional.

2. L'invention des martyrs politiques populaires

Les martyrs politiques qui se développent à partir du milieu du XIX^e siècle trouvent leur origine, on l'a dit, dans une conception émotionnelle du politique. C'est une lecture doloriste des révolutions, fondée sur la commisération envers leurs victimes, qui est à l'origine de leur reconnaissance en tant que tels et qui les différencie des figures de héros, courantes dans l'imaginaire politique de la première moitié du siècle. Les mises en martyr concernent de ce point de vue des acteurs très divers, dont la qualité est le plus souvent reconnue par leurs contemporains, soit parce qu'ils ont été exposés à la sanction la plus couramment infligés aux opposants politiques condamnés, l'exécution, soit parce qu'ils ont subi des vexations au titre de leur engagement, qu'il s'agisse de peines d'emprisonnement, de condamnations à l'exil, de spoliations foncières et financières, de vexations diverses imposées par les autorités. Par conséquent, la catégorie recouvre des sens très variés, et alterne souvent avec celle du héros avec laquelle elle partage une valeur morale fondamentale, rarement définie avec précision dans les textes du XIX^e siècle, qualifiée de *virtù*. Dans la rhétorique politique napolitaine des années 1820, les premiers emplois se font par analogie avec les martyrs chrétiens de l'Antiquité tardive. Pendant la révolution de 1820-1821, le député modéré Giuseppe Poerio (1775-1843) rappelle, au cours d'une session parlementaire, la mémoire des patriotes de 1799, morts pour la liberté et la révolution, faisant référence à leur « mépris généreux de la mort *qui fit un temps les martyrs de la Religion et qui fait, aujourd'hui, les martyrs de la liberté* ». Alors que le régime révolutionnaire est menacé par l'armée autrichienne aux frontières du royaume, venue rétablir l'ordre voulu par la Sainte-Alliance, L'invocation des patriotes morts pour la liberté permet d'appeler à la constance et à la mobilisation pour la patrie en danger : leur ancestralité, leurs valeurs d'humanité, leur pratique commune du sacrifice personnel permettent de les constituer en figures morales exemplaires. La référence religieuse témoigne de la sacralité de ces martyrs, évoquant les figures saintes de l'Antiquité tardive, destinées à susciter l'admiration et l'enthousiasme, à constituer des exemples de moralité. Dans une société où la religiosité populaire constitue l'un des éléments décisifs de la vie sociale, la signification sociale et culturelle de la catégorie apparaît évidente.

À côté des martyrs politiques de la révolution de 1799, ceux évoqués par G. Poerio en 1821, les années 1840 voient émerger des martyrs laïques et populaires, au gré des révoltes que le royaume connaît tout au long de la décennie. Le mouvement démocratique émerge, particulièrement développé en Calabre, regroupe désormais une fraction croissante des opposants au roi, bien qu'il soit encore peu délimité du courant modéré, et s'attache à inclure de plus en plus systématiquement le peuple à l'espace politique. Les usages du religieux s'inscrivent donc dans un mouvement plus large de *conversion* du peuple à la liberté politique, qui passe par l'investissement de notions religieuses facilement identifiables. Ce sont surtout les révoltes calabraises de 1844 et 1847 qui ont été particulièrement pourvoyeuses de martyrs, du fait des exécutions de patriotes auxquelles elles ont conduit de la part de l'armée bourbonnienne. Les patriotes cosentins qui ont suivi les frères Bandiera, mazziniens vénitiens débarqués sur les côtes de la Calabre et participé à la révolte de Cosenza du 25 mars 1844, ont été envisagés comme des martyrs au même titre qu'eux. Le chroniqueur local Davide Andreotti

rappelle, vingt ans plus tard, l'intervention décisive de plusieurs acteurs politiques locaux, appuyés par une partie du clergé communal, parmi lesquels le chanoine G. Ammirati, qui ont fait cacher les dépouilles des patriotes dans une chapelle située en périphérie de la commune, en prévision d'obsèques qui pourraient leur être rendues clandestinement alors que la pratique destinait les condamnés à mort à la fosse commune. Ces égards rendus aux corps des exécutés en fait des objets politiques, dotés d'un traitement révérentieux qui le rapproche de celui des reliques religieuses. La pratique n'est pas nouvelle : les derniers siècles de la période moderne et l'époque de la Révolution ont vu apparaître des « reliques politiques » objets d'un culte. Si les sources dont on dispose ne renseignent pas le traitement précis dont ces dépouilles ont fait l'objet, leur mise à l'écart des circuits funéraires traditionnels est révélatrice du fait que les fusillés de Cosenza ont été très tôt considérés comme des martyrs. Les révoltes de la partie méridionale des Calabres en septembre 1847 donnent à voir des phénomènes de mise en martyr comparables, même si elles n'utilisent pas tout à fait les mêmes ressorts. À Gerace, où cinq jeunes hommes du village sont exécutés par l'armée, considérés comme les responsables de la révolte locale, la propagande des premiers mois de 1848 s'attache à faire revivre leur souvenir en rappelant à la fois leur innocence et leurs qualités morales. Un tract publié à Gerace en février 1848 rappelle par exemple que la bourgade « a toujours été loyale au roi et, pour son attachement à la loi, massacrée », disculpant les libéraux des accusations outrancières de républicanisme portées par les autorités bourbonniennes et plaçant par là-même le pouvoir bourbon hors-la-loi puisqu'en massacrant des civils, il a violé à la fois un serment politique et les lois de la guerre.

Ces deux exemples, largement évoqués dans la propagande de la révolution de 1848, montrent comment des acteurs *a priori* extérieurs au champ politique, si ce n'est les quelques mazziniens débarqués en Calabre aux côtés des frères Bandiera, d'ailleurs tous étrangers au royaume, ont pu être reconnus comme porteurs des qualités constitutive du martyr. Dans le cas des cinq fusillés de Gerace, des tracts de propagande diffusés à Reggio, préfecture de la province, rappellent qu'aucun d'entre eux n'avait de passé politique, passant ainsi sous silence le fait que Michele Bello avait détruit une statue du roi, en 1846, sur la place du village. Plus que l'activité politique donc, qui n'est attestée que pour un seul des exécutés, ce sont les valeurs morales exprimées qui font le martyr, parce qu'elles se rattachent à l'éthique du patriote et sont supposées susciter des émotions mobilisatrices. À l'image des martyrs religieux donc, les martyrs politiques sont destinés à être admirés et imités, s'intégrant ainsi dans les constructions morales qui ont entouré les révolutions occidentales du XIX^e siècle. La qualité de martyr repose ainsi principalement sur la vertu politique, dont la valeur éthique est telle qu'elle apparaît comme un horizon à atteindre pour une partie des patriotes. Comme le rappelle Luigi Settembrini, dans une chronique rédigée en 1850, « ceux qui avaient participé à la révolution de Reggio disaient avoir été entendus parce qu'ils se vantaient d'avoir été des martyrs de la liberté » (*Cronaca degli avvenimenti di Napoli*, in *Opere inedite o rare*, Turin, 1969, p.182 [1850]). On perçoit ici le caractère encore incertain de cette catégorie éthique, faire-valoir politique revendiqué par une partie des patriotes, qui n'implique pas nécessairement de référence à la mort. Les usages du terme demeurent inégaux, malgré quelques efforts de clarification intervenus à la fin des années 1840. Giuseppe Mazzini évoque, en 1847, des

« martyrs vivants » exposés à des souffrances au titre d'une cause politique. S'il est encore peu suivi par les patriotes méridionaux et si l'expression ne fait pas l'objet d'usages immédiats de leur part, elle désigne une réalité connue des acteurs politiques méridionaux. À l'inverse, dans un écrit demeuré inédit jusqu'au début des années 1860, le patriote Luigi La Vista, mort lors des massacres du 15 mai 1848, avait entrepris l'écriture d'un premier martyrologe napolitain, uniquement constitué de patriotes morts et dans lesquels les exécutés de 1799 occupaient une place décisive.

Malgré cette incertitude sur le sens de la catégorie, les différentes acceptions se rejoignent dans le fait de placer la souffrance en déterminant de la célébrité politique. Au regard des occurrences répétées du phénomène, à peu près contemporain de l'accélération de l'entrée des masses méridionales dans le jeu politique, plusieurs contemporains l'ont analysée *a posteriori* comme une « tradition » propre aux provinces méridionales, à l'image du démocrate napolitain Giuseppe Lazzaro dans les mémoires qu'il publie aux lendemains de l'Unité (*Memorie sulla rivoluzione dell'Italia meridionale*, 1867). Il rappelle comment les différentes expériences du martyr se sont superposées, à l'image de celles de la révolution qu'il est possible d'analyser, à la suite de l'historien Alain Hugon, comme un « palimpseste révolutionnaire ». Parce que le martyr relève d'abord de l'éthique attendue du patriote, il revêt une valeur d'encouragement à l'égard des nouvelles générations de patriotes pour lesquelles il forme un appel à l'engagement. Lazzaro lui donne ainsi la fonction de « serv[ir] de base à la révolution morale puis à la révolution matérielle à venir ». Déjà appuyée sur le souvenir encore vivace des exécutés de 1799, présentés comme des prédécesseurs des patriotes exécutés dans les années 1840, la tradition martyrologique méridionale voit s'affirmer des références à un autre épisode fondateur, celui de la révolte de Naples en 1648, dont l'un des meneurs, le pêcheur Masaniello, fait figure de modèle. Il est l'objet de références de plus en plus courantes à la faveur de la révolution de 1848, soit sous la forme de feuilles volantes diffusées en dialecte, soit à travers l'iconographie. En 1850, le graveur calabrais Gaetano Dura donne par exemple une représentation de l'exécution de Masaniello sur la place centrale du Mercato, à travers des codes iconographiques qui rappellent le massacre de masse perpétré par l'armée bourbonnienne le 15 mai 1848 (*L'insurrection de Masaniello*, 1850). Ces représentations s'ajoutent aux nombreux récits du martyr qui se développent à la faveur de la révolution, parfois relayés sous la forme de tracts ou de brochures, notamment en Calabre où ils font référence aux *martiri calabresi*, créant des liens de fraternité entre martyrs de Cosenza et martyrs de la province de Reggio. L'histoire du martyr méridional que ces récits constituent se présente comme une tradition inventée, qui donne à voir une communauté structurée autour de liens familiaux de parenté et de fraternité. Ceux-ci invitent à célébrer la mémoire des patriotes sacrifiés comme celle de membres d'un cercle familial ou communautaire. Au moment de la révolution de 1848, ils sont encore très largement envisagés par référence à la « nation napolitaine », qui demeure la communauté politique de référence, ou à un espace local dont ils contribuent à la définition identitaire. Le cas des provinces de Calabre est de ce point de vue particulièrement éclairant : les célébrations rendues en faveur des martyrs locaux contribuent à la force de la mobilisation locale dans cet espace périphérique. À la différence des premiers martyrologes publiés dans d'autres États de la péninsule italienne au moment de la révolution, ils sont encore très rarement

définis comme des figures politiques à dimension péninsulaire. Les pratiques de célébration dont les martyrs méridionaux sont l'objet confirment ce centrage local, qui n'évolue dans les années 1850 qu'à la faveur des expériences d'exil.

3. Célébrer les martyrs méridionaux

L'évolution des pratiques du culte rendu aux martyrs suivent la chronologie du fait révolutionnaire. Jusqu'à la proclamation de la monarchie constitutionnelle fin janvier 1848, les célébrations se sont fait de manière clandestine, au sein des sociabilités propres aux opposants. Si les sources de la surveillance policière ne permettent pas de suivi systématique de ces cultes, ceux rendus en Calabre aux fusillés de Reggio et de Gerace, dans la révolte des premiers jours de septembre 1847, sont les mieux connus. Dans les derniers mois de 1847 ont été diffusés dans la province des objets commémoratifs inspirés de ceux utilisés par les *carbonari* du royaume dans les premières décennies du XIX^e siècle, dans une province où ils ont été particulièrement actifs. Des portraits, des médailles à l'effigie des martyrs ont ainsi été produites et diffusées, notamment pour les cinq exécutés de Gerace représentés sur des tessons de bois à l'hiver 1847. La pratique permet d'entretenir leur souvenir dans une société fortement marquée par l'analphabétisme, où l'iconographie a revêtu un rôle essentiel dans la diffusion des mobilisations politiques. Les mêmes martyrs ont aussi fait l'objet de célébrations littéraires, au travers de libelles destinés à être lus en public. En décembre 1847 paraît à Reggio une brochure intitulée *Gli ultimi fatti di Calabria* qui rassemble des éloges versifiés des martyrs de Cosenza, de Reggio et de Gerace, unis autour d'une identité locale calabraise présentée comme fraternelle. Outre des contributions consacrées au « génie calabrais » dont les martyrs des années 1840 seraient l'incarnation, des poèmes sont plus précisément dévolues aux « cinq martyrs de Gerace », cités par leur nom, et dont la date et les conditions de l'exécution sont rappelées. Alors que s'est construit depuis les années 1830, dans cette province, un relatif consensus entre une partie des élites politiques et religieuses locales, souvent issues de la « bourgeoisie rouge », et les acteurs de la contestation du pouvoir, l'appui d'une partie des notables locaux a amplement servi la diffusion de la mémoire des martyrs de la province : c'est le cas de Giovanni Andrea Romeo, ancien *carbonaro* pendant la révolution de 1820-1821 et depuis maire de la commune de Santo Stefano, en périphérie proche de Reggio, par ailleurs frère de l'un des exécutés, Francesco Romeo. À Reggio, le chanoine Paolo Pellicano, qui a fréquenté les milieux libéraux de la capitale au moment de sa formation dans les années 1840, a lui aussi contribué à la diffusion de la culture martyrologique dans le séminaire provincial où il enseignait. Le concours de ces figures locales à valeur d'autorité a contribué à la diffusion de la mémoire des martyrs à l'hiver 1847, autour de circuits provinciaux et largement clandestins.

Lorsque la révolution s'installe dans le royaume dans les premiers mois de 1848, des célébrations publiques sont désormais rendues en l'honneur des martyrs provinciaux, montrant leur conversion en figures fondatrices du régime révolutionnaire. De ce point de vue, le rôle des pouvoirs municipaux est décisif, alors qu'ils organisent des événements officiels destinés à mettre en scène la communion populaire autour des figures de martyrs. Le traitement des

fusillés de Cosenza de 1844 est de ce point de vue révélateur : le 25 mars 1844, pour le quatrième anniversaire de leur condamnation, ont lieu des obsèques officielles, orchestrées à la fois par le chanoine Francesco Maria Scaglione et le maire Tommaso Ortale, tous deux proches des milieux libéraux locaux. L'organisation des funérailles s'appuie sur une liste de souscription lancée par les pouvoirs publics et investit largement l'organe de presse des libéraux de la province de Cosenza, le *Calabrese Rigenerato*, adaptation du journal savant local *Il Calabrese* pour les besoins de la cause des libéraux. Le déploiement des funérailles montre comment ce culte, loin d'être seulement intériorisé, prend des formes concrètes qui révèlent la place des émotions politiques que la mémoire des martyrs est censée susciter. Les reliques des martyrs, jusque-là placées dans une chapelle périphérique de la commune à l'initiative des autorités politiques et religieuses de la commune, sont ainsi exhumées puis transportées vers la cathédrale de Cosenza, au cours d'une procession largement suivie et médiatisée dont le *Calabrese Rigenerato* rapporte avec précision le déroulement. La cérémonie religieuse célébrée en l'honneur des fusillés de 1844 montre leur reconnaissance nominative, qui passe à la fois par la notation de tous les noms sur le mausolée érigé en leur honneur et par des enterrements individuels encadrés par la Garde Nationale de la commune. Les prêches prononcés à l'occasion de ces funérailles sont révélateurs des émotions mobilisatrices que leurs protagonistes entendent susciter : à travers quelques prêches retranscrits dans la presse – de façon évidemment sélective, pour les besoins de la propagande libérale –, on perçoit la force des appels à la ferveur collective parfois entourés d'une symbolique italienne. Celle-ci est davantage mobilisée parce qu'elle exprime le refus du pouvoir bourbonien que par adhésion véritable aux projets de réunion péninsulaire tels qu'ils s'expriment dans d'autres États italiens : en associant aux cultes des martyrs les symboles de l'italianité, les acteurs de l'opposition en font des figures d'un *Risorgimento* méridional qui apparaît surtout comme une alternative au pouvoir tyrannique des Bourbons.

Les célébrations rendues en l'honneur des martyrs donnent à voir des pratiques de dévotions en l'honneur des reliques, qui dépassent les seuls corps des suppliciés. Dans la continuité des usages d'objets porteurs de sens politiques, courants dans les révolutions du XIX^e siècle, un traitement particulier est accordé aux vêtements des martyrs et en particulier des écharpes aux couleurs du drapeau tricolore italien dont étaient entourées certaines de leurs dépouilles. Portée lors de l'exécution et baignée de sang, elle est exposée, à Cosenza, sur le mausolée aux martyrs comme un objet de dévotion. Dans le village de San Giovanni in Fiore, en périphérie proche de Cosenza, le prêtre Giovanni Battista Spadafora bénit l'écharpe de l'un des martyrs de 1844, le jour des funérailles officielles tenues à Cosenza. Cet acte effectué dans l'église du village rejoint une constante du culte des reliques, dans la continuité des pratiques religieuses dont elle relève, à travers la référence constante au sang des martyrs. Elle trouve ici son prolongement à travers l'un des lieux communs du discours romantique qui décrit le corps souffrant du combattant et les émotions qu'il procure. Le culte rendu aux objets du martyre est donc chargé d'une valeur symbolique : il commémore le sacrifice héroïque des fusillés, qui les institue en martyrs porteurs d'une éthique vertueuse propre aux patriotes.

Les commémorations dont les martyrs sont l'objet réinvestissent donc des mécanismes culturels empruntés à la religion pour les besoins de la mobilisation politique. Ils relèvent d'une conception doloriste et émotionnelle de la révolution, qui s'ancre dans des territoires donnés. De ce point de vue, le caractère localisé des célébrations a consacré des lieux de mémoire victimaires, destinés à nourrir la mobilisation populaire en faveur de la révolution. L'initiative n'est pas nouvelle dans le royaume : les insurrections passées ont donné une large place à la commémoration des combattants héroïques autour des lieux dans lesquels ils ont œuvré, comme le village de Monteforte, lieu central de la révolution de juillet 1820 qui a fait l'objet d'un culte au cours de cette expérience politique, ou encore le château de Pizzo Calabro, où a été exécuté Murat en 1815, réinvesti d'une fonction mémorielle avec la publication du récit de voyage d'un des libéraux du royaume, Mariano D'Ayala, dans la revue *L'Iride*. À ce titre, les initiatives mémorielles apparues à la faveur de la révolution de 1848 complètent un dispositif patrimonial déjà amorcé autour des héros et des martyrs de la patrie. Dans le cas des funérailles célébrées en mars 1848, le patrimoine construit relève d'un double ancrage à la fois local et péninsulaire : les obsèques, les prêches célébrés dans les églises de la province de Cosenza montre que les autorités religieuses locales entérinent le martyr comme un élément propre à l'identité calabraise, qui rejoint un discours déjà existant sur l'héroïsme. L'italianité représente une identité alternative, mais elle est l'objet d'une référence spontanée, effectuée en réaction à l'autorité des Bourbons sur des provinces périphériques rétives à la centralisation administrative et fiscale imposée par l'occupation française au moment du *decennio francese* et que Ferdinand IV a maintenue au moment de son retour au trône en 1815.

La circulation des références et des pratiques à l'échelle d'une province ou d'un ensemble de provinces confirment l'ancrage localiste des célébrations en l'honneur des martyrs. Là encore, c'est la Calabre qui offre les exemples les plus nombreux, à travers la diffusion des funérailles officielles données en l'honneur des victimes des Bourbons. Les mois de mars et d'avril 1848 voient se multiplier les enterrements : dans les villages de Cerisano et de San Giovanni in Fiore, où ils sont portés par des prêtres libéraux, ils se font à la fois en référence aux martyrs de Cosenza et à ceux de la province de Reggio. Dans d'autres cas, on relève des initiatives isolées pour commémorer des martyrs locaux, à l'image de l'exhumation des cinq fusillés de Gerace en avril 1848, alors qu'ils gisaient jusque-là dans la fosse commune du village : l'initiative, rapportée par des sources de police de la province, vient de quatre propriétaires et de deux diacres de la commune, tous notifiés comme chefs révolutionnaires. Alors qu'aucun d'entre eux n'a de lien familial avec ils exposent sur la place municipale les corps jusque-là enterrés dans la fosse commune et mettent en place une souscription locale pour financer des funérailles publiques. Si cet acte demeure isolé, il témoigne des initiatives privées pour célébrer la mémoire des patriotes locaux sacrifiés par les Bourbons. C'est donc un lien communautaire qui unit les sociétés locales avec les martyrs qu'ils entendent honorer, montrant qu'ils s'ancrent dans une communauté familiale identifiée à la nation. Celle-ci fait l'objet de références multiples qui témoignent d'appartenances mouvantes entre les patries locales, la « nation napolitaine » et l'Italie. Des initiatives mises en œuvre dès les premiers mois de la révolution de 1848 en sont révélatrices, à l'image du cortège organisé par le chimiste calabrais Domenico Mammone Caprio le 25 février 1848 à Naples. Alors qu'il fait circuler un char dans

les rues de la capitale du royaume, il y expose les images des martyrs de Cosenza et de Gerace, espérant ainsi rallier les sympathies d'habitants de la capitale alors peu nombreux à rejoindre les rangs des révolutionnaires autour du souvenir des patriotes sacrifiés et de la mise en scène implicite des cruautés perpétrées par l'armée des Bourbons. Mais elle ne rencontre qu'un succès limité, qui rappelle que la fonction d'identification des martyrs a avant tout été locale. L'épisode révèle donc la tension entre la vocation des martyrs à refléter des situations politiques universelles et la difficulté à diffuser les expériences du sacrifice hors de la communauté locale dont font partie les patriotes sacrifiés. Les réflexes vengeurs qui se déploient principalement à partir d'avril 1848 et s'accroissent au lendemain des massacres du 15 mai confirment pour l'essentiel cet ancrage local ou provincial, et révèlent la difficulté à transformer ces martyrs en acteurs à part entière de la cause italienne.

4. Venger les martyrs ?

Les massacres du 15 mai 1848 engagent une évolution décisive dans les appropriations populaires des martyrs méridionaux, en lien avec le tournant conservateur connu par le régime. Déjà amorcé en avril 1848, il connaît alors un mouvement décisif d'amplification et de systématisation, largement relayé dans la propagande d'opposition qui alimente l'image du *malgoverno* de Ferdinand II. Dans la propagande du mouvement libéral, l'événement est présenté comme un moment d'extension du martyrologe méridional, construit comme une communauté de la souffrance, unie par des liens de filiation et de fraternité. Entre la deuxième quinzaine de mai et le mois de juin 1848 se développent les republications d'écrits, lus publiquement, à propos des martyrs qui alimentent une opposition au pouvoir central encore largement spontanée et peu structurée. La réédition des *Martiri di Cosenza* du médecin cosentin Biagio Miraglia, consacrés à la tradition martyrologique calabraise et appuyés sur l'exemple des frères Bandiera et de leurs compagnons en est révélatrice. Mais elle s'inscrit dans un processus plus large, qui remobilise la référence aux martyrs et s'accompagne d'un discours vengeur et expiatoire, en partie porté par l'aile radicale du clergé révolutionnaire, au travers de la lecture publique de tracts et d'affiches, de prédications politisées, soit dans l'espace sacré de l'église, soit dans le cadre de prêches itinérants qui ont pris une importance nouvelle dans la société méridionale depuis le XVIII^e siècle. À Castrovillari, en périphérie nord de la province de Cosenza, le prêtre Michele Bellizzi fait des victimes du 15 mai le sujet de son prêche dominical du 3 juin 1848. Il célèbre une messe des morts en leur honneur, rappelle leur innocence et leurs qualités morales, dans lesquelles il voit des signes du martyre qu'ils ont subi, et développe un discours vengeur dans lequel il appelle ses fidèles à tuer le roi et à utiliser son sang comme engrais pour faire pousser d'éventuels arbres de la liberté.

Le cas de Bellizzi montre comment la célébration des martyrs investit un imaginaire émotif radical qui s'inscrit dans la conflictualité sociale et politique que connaît alors le royaume, perçue comme le terrain de l'expiation de la mémoire des patriotes sacrifiés. Moins que les exécutants de l'ordre public bourbonien, ce sont les figures du couple royal qui sont au centre de ces intentions de vengeance, qui prennent la forme de projets d'attentats tyrannicide. Les sources de police notent la récurrence des appels au meurtre du roi dans des proportions

qu'il est difficile d'évaluer précisément. Ils accompagnent des projets de révolte globalement situés dans les provinces du royaume, qui ont nourri une mobilisation dirigée vers les lieux de pouvoir alternatifs et en particulier vers les « camps de révoltés » (*campi rivoltosi*), établis aux frontières des provinces de Calabre pour résister à d'éventuelles incursions de la part des armées bourbonniennes. Faute de pouvoir attenter au corps réel du roi, une partie des sujets s'en prennent aux rares représentations figurées présentes dans les villages, qui consistent le plus souvent dans les statues de grès du couple royal exposées dans les lieux publics. L'iconoclasme est présenté comme une réponse au meurtre de sujets locaux et est présenté comme un tyrannicide symbolique, mis en scène aux yeux de la communauté locale par le transport des statues sur la place publique et par leur destruction au terme d'un simulacre de procès. Dans la province de Cosenza où ce type d'actes est particulièrement documenté, il a occasionné 564 condamnations de sujets pour vandalisme. C'est à l'été 1848 que les attestations sont les plus nombreuses : à Bisignano en juillet 1848, l'exécution des statues du couple royal s'explique par la volonté de venger un couple de Calabrais supposés avoir été fusillés par des soldats du roi. Au même moment à Aprigliano, le prêtre Ferdinando Vigna préside à l'exécution des bustes royaux, exposés sur une chaise en place publique, afin de venger les Calabrais fusillés par l'armée bourbonnienne en 1844. Les prêtres occupent un rôle central dans ces processus de justice populaire. Les sources en donnent plusieurs exemples, à l'image de Filippo Stilo, à Fiumara, ou de l'archiprêtre Antonio Giampaolo, à San Luca, auteurs de prêches incitant leurs paroissiens à détruire les statues du roi à l'été 1848 en réponse aux exécutions de sujets du royaume. Par conséquent, alors que l'espace de la révolte est encore très fortement déterminé par les économies morales traditionnelles, il s'agit de pratiques fortement mobilisatrices, qui transfèrent le pouvoir judiciaire royal vers des acteurs ordinaires intégrés au jeu démocratique.

Les appels à la vengeance se doublent d'incitations à partir en croisade contre le roi. Cette rhétorique est largement exploitée par le clergé local, séculier ou non, dont les discours fortement moralisés font de l'opposition au roi une guerre juste. Elle détourne le sens du terme d'une guerre sainte contre des hérétiques vers des chrétiens qui ne pratiquent pas les vertus qu'on attend d'eux. À Cosenza, le prêtre Zicarelli ou le moine dominicain Orioli appellent par exemple les Calabrais à « gagner la couronne du martyr » en combattant pour la liberté et pour l'Italie, afin d'honorer le drapeau tricolore baigné du sang des martyrs de 1844. De ce point de vue, la fraternité italienne constitue une stratégie défensive pour venger les cinq fusillés de Gerace. Le poète Carlo Massinissa Presterà (1816-1891), bien que modéré, fait appel aux *fratelli d'Italia*, évoquant le chant indépendantiste du même nom écrit par deux jeunes mazziniens génois un an plus tôt. En reprenant la rhétorique fraternelle et insurrectionnelle du poème mazzinien, Massinissa Presterà appelle les patriotes italiens à un mouvement coordonné. L'identité calabraise, clairement revendiquée par les auteurs de ces tracts, devient donc une identité patriotique italophile, incarnée par les figures des martyrs. Venger les martyrs revient donc à construire l'Italie en leur nom. Les deux identités ne sont pas exclusives l'une de l'autre, mais elles sont imbriquées et complémentaires. Cette conversion à l'italianité, sans être générale, est fréquente dans les stratégies politiques des libéraux. Mais si cette translation d'autorité suppose le meurtre et la déposition du roi, les appels au tyrannicide connaissent une diminution notable à partir de l'automne 1849. Le thème est progressivement remobilisé au

milieu des années 1850, sous l'effet de l'actualité internationale, sans que la référence aux martyrs soit systématique.

Le principal projet tyrannicide, le seul qui ait donné lieu à une véritable atteinte au corps réel du roi, s'effectue en réponse au martyr des patriotes calabrais. L'attentat du Calabrais Agesilao Milano, perpétré le 8 décembre 1856 au moment d'une revue militaire le jour de l'Immaculée conception. Les intentions régicides de Milano sont anciennes : pendant la révolution de 1848, faute de pouvoir accéder au corps réel du roi, il avait attenté aux deux statues du couple royal présentes dans la mairie de sa commune en procédant à leur décapitation publique. Les faits ont valu à Milano d'être soumis à un procès politique en 1850 et condamné à une courte peine de prison, et témoignent des continuités pratiques entre iconoclasme et tyrannicide. Établi à Naples en 1854, il complète sa formation intellectuelle en recherchant des modèles d'héroïsme et de martyr : il fréquente la Bibliothèque Nationale où il lit les auteurs classiques, grecs et latins, à la recherche de modèles d'héroïsme. Le cas du martyr grec Markos Botzaris, mort en 1823, retient particulièrement son attention : il lui apparaît emblématique de la résistance à l'oppression d'un régime autoritaire, par sa participation à la bataille de Missolonghi contre les Ottomans. Néanmoins, en l'absence d'écrits personnels laissés par Milano, il est difficile de savoir comment cet exemple a été transféré à la lutte contre le roi. On sait en tout cas que Milano a cherché à entourer son acte d'une forte construction religieuse destinée à renforcer sa légitimité : au choix de la date s'ajoute la forte présence de prêtres aux côtés de Milano, parmi lesquels le Calabrais Lorenzo Zaccaro. Cet encadrement illustre le providentialisme de l'attentat, destiné à l'instituer comme un acte de vengeance des patriotes sacrifiés par la monarchie et à expier ainsi les pratiques répressives propres au *malgoverno* bourbonien. Mais la tentative échoue et Agesilao Milano est exécuté quatre jours plus tard. Amplement commenté dans la presse étrangère, particulièrement attentive aux développements de l'actualité politique napolitaine, l'événement est cependant l'objet d'une récupération mémorielle immédiate, qui est notamment le fait des Méridionaux en exil. Les commentaires qui en sont donnés s'inscrivent dans une tradition amorcée dans les lendemains immédiats de la révolution de 1848, dans les rangs des proscrits méridionaux établis dans le Royaume de Piémont-Sardaigne, alors le principal foyer d'accueil d'exilés italiens. Le cadre de l'exil montre comment la mémoire des martyrs cherche à s'insérer dans les discours sur l'italianité alors en construction.

5. Des martyrs méridionaux aux martyrs du *Risorgimento* : le rôle de l'exil après 1848

Au début des années 1850, la diffusion des expériences du martyr s'appuie essentiellement sur les vies de martyrs publiées par des exilés italiens pour montrer leur statut de patriotes exemplaires et ainsi les valoriser au sein de la communauté nationale en formation. Elles sont encore inégalement investies par les patriotes méridionaux, alors que les premiers martyrologes, à l'image de celui du Toscan Atto Vannucci, tiennent à l'écart les victimes politiques des Bourbons de Naples. Alors que le royaume de Piémont-Sardaigne fait de l'accueil

des proscrits italiens une nécessité politique, leur apport à la vitalité culturelle et éditoriale du royaume est déterminant : plusieurs d'entre eux profitent des conditions de publication plus ouvertes que dans le *Mezzogiorno* pour diffuser des vies de patriotes exemplaires. Ils utilisent le modèle des célébrations hagiographiques empruntées à la religion, qu'ils transfèrent dans l'ordre politique : c'est le cas du récit que le Napolitain Francesco Carrano dédie à son compatriote Florestano Pepe aux côtés de qui il a combattu en Vénétie en 1848, va dans le même sens, se faisant l'écho d'un engagement continu contre la tyrannie des Bourbons, amorcé au moment de la révolution de 1799. Il met en scène l'exposition permanente à la douleur et à la souffrance pour des motifs politiques, son sang et ses blessures, la vertu patriotique dont il a fait preuve, sa participation à des combats décisifs pour la liberté de sa patrie. Parce qu'ils entrent en résonance avec une conception de la nation italienne compatible avec celle voulue par les élites piémontaises, qui cherchent à s'approprier le mouvement national italien après 1848, ces récits sont relayés par des revues turinoises proches des cercles du pouvoir piémontais. En 1850, le juriste Cesare Oliva, lui aussi en exil à Turin où il est proche de Cavour et de Massimo D'Azeglio, consacre ainsi plusieurs commentaires dans la *Rivista Italiana* à plusieurs récits de martyre, qu'il s'agisse de la chronique publiée la même année par Guglielmo Pepe ou au martyrologe politique du Toscan Atto Vannucci, alors republié à Turin où il est en circulation parmi les milieux d'exilés.

Ces discours s'attardent, outre les figures de martyrs eux-mêmes, sur les responsables de leur sacrifice, dont le roi de Naples Ferdinand II apparaît le plus emblématique, au nom des exactions qu'il a perpétrées sur le peuple méridional. Qualifié dans le journal parisien *La Tribune des Peuples*, en 1849, de tyran ou encore de « dernier despote national », selon une terminologie courante dans les milieux libéraux du Royaume des Deux-Siciles, il fait l'objet d'évocations constantes jusqu'à la publication d'une biographie-charge par le libéral napolitain Mariano D'Ayala en 1856. Mais une grande partie des récits du martyre se concentre sur les exécutants à l'origine des souffrances infligées aux martyrs. En 1851, Francesco Carrano évoque ainsi deux des principaux acteurs de la réaction napolitaine de 1799, le moine Fra Diavolo et le meunier Gaetano Mammone, dont il rappelle l'habitude de boire du sang humain dans des crânes d'humains qu'ils avaient exécutés eux-mêmes. Mais la particularité de l'exil dans la mise en forme du récit du martyre réside surtout dans la circulation et la formalisation d'un genre littéraire spécifique à visée commémorative. Les panthéons de martyrs, qui se développent à partir des lendemains de la révolution de 1848, s'appuient à la fois sur le martyrologe du prêtre toscan Atto Vannucci, très lu parmi la communauté des exilés italiens à Turin, qui sollicitent par ailleurs sa réédition en 1850, et sur l'initiative d'un bonapartiste français, Lucien Bessières, auteur d'un *Panthéon des martyrs* en 1848, fresque historique des combattants pour la liberté de la Grèce ancienne à la France des débuts du XIX^e siècle. L'ouvrage connaît un succès qui justifie deux rééditions en 1848 et 1850 ; il est par ailleurs traduit en italien et publié en 1851 par l'éditeur piémontais Carlo Perrin, alors l'un des plus importants de Turin. La version italienne est enrichie de lithographies représentant les supplices infligés aux martyrs et de développements supplémentaires qui intègrent les patriotes italiens de 1848 au panthéon de Bessières.

Le *Panteon dei martiri per la libertà italiana*, paru entre 1851 et 1852, constitue une adaptation de cet ouvrage, mise en œuvre dans les rangs des exilés. Elle relève d'une société privée, créée en ce sens et majoritairement constituée de proscrits méridionaux, rassemblés autour des Napolitains Gabriele D'Amato et Mariano D'Ayala, insérée dans un vaste tissu associatif formé parmi les exilés installés à Turin. Construite autour de positionnements politiques divers – il rassemble par exemple le libéral modéré Enrico Poerio et le démocrate Giovanbattista La Cecilia –, l'association organise un tissu économique capable de diffuser et de publier les vies de martyrs. Elle diffuse 90 fascicules publiés en deux ans, réunis en 1852 sous la forme de deux volumes de près de 1 000 pages destinés à une diffusion d'abord italienne. L'ouvrage a profité de l'appui d'un éditeur, le marquis napolitain Diego Soria, établi à Turin en 1845, et d'une organisation privée, l'*Opificio Nazionale Ligure*, fondé à Gênes où il se charge de l'impression et de la diffusion des exemplaires. La commercialisation est prise en charge par un prêtre napolitain, Giuseppe Del Re, arrivé à Gênes depuis Marseille en 1849, dans la *Libreria Patria* qu'il y a fondée, à la fois librairie et cabinet de lecture. Ce circuit de diffusion repose sur des réseaux fondés sur des liens sociaux antérieurs à l'exil, construits autour d'une forte dynamique communautaire qui permet le réinvestissement de compétences professionnelles déjà pratiquées dans la patrie d'origine. Soria est ainsi un ancien éditeur napolitain, et Del Re, qui a fréquenté les milieux lettrés napolitains au moment de leur renouvellement dans les années 1840, a été l'un des principaux rédacteurs de la revue savante *L'Iride* aux côtés de Giuseppe Ricciardi et de Mariano D'Ayala. Les limites propres à ce réseau, ancré dans les deux communautés d'exil de Turin et de Gênes, explique la faible diffusion de l'ouvrage hors du Piémont, raison pour lesquelles Mazzini lui-même envisage en 1853 son exportation en Grande-Bretagne, où les sympathies locales pour la cause italienne se renforcent au lendemain de la révolution de 1848. S'il trouve un débouché dans la librairie du libéral londonien Muidie, il ne parvient cependant pas à lui faire parvenir les exemplaires prévus et le rayonnement de l'ouvrage demeure donc limité aux seuls milieux des proscrits turinois.

À côté des commémorations littéraires et éditoriales croissantes dont les martyrs révolutionnaires italiens sont l'objet, la transmission de la mémoire s'effectue aussi au sein des sociabilités ordinaires, à travers la mise en scène oratoire des souffrances subies. Les prêtres révolutionnaires en exil occupent de ce point de vue un rôle central, qui réexploite la pratique du sermon public qui a été courante lors des révolutions italiennes de 1848. À Marseille, l'abbé napolitain Francesco Paolo Accolti, fait en 1850 le récit public des souffrances qu'il a subies au titre de son soutien à la révolution, reprenant l'usage de la prédication itinérante, courant chez le clergé méridional. Cependant, et à la différence des commémorations littéraires de l'exil, ses propos se destinent au seul public des exilés italiens installés à Marseille : ainsi que le relèvent les autorités, en octobre 1850, il ne s'exprime qu'en langue italienne, à l'instar d'une grande partie des Italiens installés sur place dont les sociabilités se fondent d'abord sur l'entre-soi. Parallèlement, des reconstructions théâtrales ont existé, sans être forcément suivies de représentations, notamment en Piémont-Sardaigne où elles diffusent le souvenir des martyrs au sein des communautés d'exilés. C'est le cas du patriote turinois David Levi, qui consacre en 1852 une pièce de théâtre aux « martyrs de Naples », reprenant une thématique fortement relayée par les exilés méridionaux. Il la considère emblématique du « drame national » propre

à l'ensemble des États italiens, et l'identifie à d'autres figures de patriotes sacrifiés comme les martyrs de la révolution de 1799. Dans la continuité d'un imaginaire mélodramatique de la nation, très présent dans les discours et les pratiques des contemporains, David Levi relie la défense des libertés politiques à celle de la liberté du théâtre, alors qu'il prend le prétexte de l'évocation des martyrs napolitains pour proposer la construction d'un théâtre national à Turin sur le modèle de ceux présents à Paris ou à Rome. Ici détournée par un auteur juif, la thématique du martyr apparaît pleinement sécularisée et détachée de son substrat originel chrétien, pour les besoins de la cause politique défendue par l'auteur.

La nécessité d'obtenir des subsides pour la survie des exilés explique l'intégration plus large des célébrations en l'honneur des martyrs dans un discours national de plus en plus pris en charge par la monarchie piémontaise. Alors que le *Panteon dei Martiri* de 1851 a été jugé séditieux, expliquant l'expulsion hors du royaume, en décembre 1852, des membres de la société qui l'éditait, une partie de ses auteurs ont cherché à présenter les martyrs démocrates comme compatibles avec la voie monarchique de la construction nationale italienne. La place que certains exilés entendent leur donner au sein des fêtes en l'honneur de la monarchie piémontaise en est emblématique, comme l'attestent les célébrations pour le cinquième anniversaire du *Statuto* albertin en mars 1853. Ancien compilateur du *Panteon*, Gabriele D'Amato prépare à cet effet un *Almanacco Reale* à la gloire de la monarchie et de la nation, dans lequel s'intégreraient les patriotes sacrifiés pour la communauté nationale. Le cas le plus significatif demeure l'opuscule publié par le Napolitain Mariano D'Ayala, *Non ti scordar di loro*, qui veut associer le souvenir des martyrs à la glorification de la monarchie piémontaise. Il dresse la liste de 2 460 patriotes, tous piémontais, qu'il présente comme les responsables du succès de la politique de nationalisation engagée par les patriotes du *Risorgimento*. Appuyé sur les ressorts courants du discours martyrologique, notamment la valeur militaire et l'esprit de sacrifice des victimes commémorées, l'ouvrage est conçu comme un prolongement du *Panteon* et comme le point de départ d'un nouveau monument éditorial, entièrement centré sur le cas du Piémont. Il veut illustrer le caractère massif du sacrifice patriotique, autour de 18 batailles qui ont éclaté en Piémont et en Lombardie entre mars et août 1849, et dont celle de Novare, le 23 mars 1849, est présentée comme la plus coûteuse en hommes, avec huit morts et 24 blessés. Les liens de D'Ayala avec le pouvoir piémontais, et notamment avec Massimo D'Azeglio, ont fortement contribué à la diffusion de la mémoire des martyrs. Celle que D'Ayala a cherché à promouvoir se veut compatible avec les orientations politiques de la monarchie piémontaise : elle met en évidence le rôle de la noblesse et de la hiérarchie comme éléments constitutifs du martyr. Parmi les 87 officiers morts, la distinction est faite entre ceux tombés au champ de bataille et ceux qui ont succombé à leurs blessures, alors qu'elle ne l'est pas pour les soldats du régiment. Les courtes biographies qui rappellent l'origine et les mérites des martyrs, de la même façon, concernent les seuls officiers et ne connaissent pas d'équivalent pour les soldats non-gradés. Le mémorial de D'Ayala est donc révélateur des transferts commémoratifs qui se sont effectués à la faveur de l'exil : il applique à la société d'accueil un outil de célébration qui avait jusque-là servi à montrer le rôle des expériences locales du martyr.

6. Conclusion

De la révolution de 1848 à l'intégration du royaume des Deux-Siciles à l'Italie unie s'est déployé un cycle de politisation cohérent, appuyé sur la référence aux martyrs comme émotion politique, en lien avec les logiques traditionnelles de la révolte. Aux côtés des martyrs traditionnels, issus des révoltes antérieures que le royaume a connues, sont apparus des cultes spécifiques rendus à des acteurs ordinaires sacrifiés au titre de leur participation à la révolution. Ils relèvent de dynamiques émotionnelles complexes entre reconnaissance de leur qualité de martyrs, alors que la notion ne fait l'objet d'aucune définition stable de la part des contemporains, célébration au titre de l'admiration qui leur est due, et vengeance de sacrifices présentés comme les exactions d'un régime tyrannique. Alors que s'accélère l'insertion du royaume méridional dans les dynamiques de la construction nationale italienne, ils constituent des acteurs à la fois immatériels et incidents de cette dernière. L'importante symbolique italienne qui entoure les cultes dont ils sont l'objet est d'abord un phénomène de réaction aux abus autoritaires du régime bourbonien, et ce n'est que lorsqu'une partie des libéraux du royaume prend part à l'exil dans les années 1850 que la formalisation de leur mémoire se fait dans un sens favorable aux dynamiques majoritaires du *Risorgimento*. Cependant, au moment où le *Mezzogiorno* fait partie du nouveau royaume italien en 1860, ce processus n'est pas tout à fait achevé, et les usages des martyrs ont évolué : ils sont à la fois en partie intégrés à la mémoire officielle du nouvel État-nation, et servent, localement, la valorisation des identités locales méridionales contre la centralisation imposée par la monarchie unitaire.

Il giglio sacro. Chiesa, clero e discorso religioso nella Calabria postunitaria. Prime e brevi osservazioni¹.

Giuseppe Ferraro

In Calabria all'indomani dell'unificazione si sviluppò un discorso religioso che aveva la prospettiva di sostenere la restaurazione del regno di Francesco II, portato avanti da settori sociali e del clero sostenitori della caduta dinastia. Ma anche gli italiani unitari mutuarono da questo discorso immagini e simboli per legittimare le forze fautrici dell'unificazione italiana e i suoi principali protagonisti. All'interno di quest'ultimo schieramento furono attivi sacerdoti come, ad esempio, Vincenzo Padula. Gli stessi briganti, nonostante i misfatti e gli omicidi che commettevano, nel loro discorso pubblico facevano riferimento ai santi, alla Madonna del Carmine a Gesù, come loro naturali protettori, che avrebbero sostenuto la loro causa oppure vendicato i danni e le morti che subivano. La loro attività, sempre secondo alcuni capi briganti, scaturiva infatti direttamente dalla volontà di Dio. In tal senso, ci sembra significativo, un manifesto a firma del brigante Domenico Strafacci detto Palma contro i proprietari di Rossano in provincia di Cosenza:

«ma non dobitate che Cristo a noi c'aiuta perché noi non siamo ladri vili che siamo briganti di onore e Cristo è posto a questa carriera e lui ci deve aiutare»².

Il blocco ecclesiastico in Calabria non presentò quindi una linea univoca e stabile per quanto riguardava la sua posizione nei confronti dell'unificazione italiana e del nuovo Stato appena creatosi. Soprattutto nel corso degli anni, man mano, che le speranze di un possibile ritorno di Francesco II si fecero assai remote, molti ecclesiastici cominciarono ad assumere un atteggiamento più conciliante verso la nuova realtà statale, in alcuni casi anche di aperta collaborazione per governare il territorio e debellare il brigantaggio, come vedremo più avanti.

Il sostegno da parte di alcuni settori del clero al processo di unificazione sembrava scaturire da diversi fattori: idealità politica, vendicarsi di passate persecuzioni subite durante il regno borbonico, ma anche la possibilità di intraprendere un percorso di rinnovamento religioso. L'unificazione italiana sembrava avere generato infatti in molti settori del clero locale speranze e attese di un possibile cambiamento che rimodificasse i rapporti di forza all'interno

¹ BOZZA NON DEFINITIVA

² Archivio privato Guicciardi-Azzola.

della locale istituzione ecclesiastica, ma anche la possibilità di portare avanti un processo di moralizzazione del clero come sosteneva sulle pagine de «Il Bruzio» Vincenzo Padula.

Il nuovo assetto istituzionale permetteva, come si accennava prima, ad alcuni sacerdoti di rivalersi e vendicarsi di mancate promozioni o altre presunte limitazioni portate avanti dal clero e dai vescovi filoborbonici. In questo contesto la componente albanese ebbe la possibilità di rivalersi, ad esempio, nei confronti di sacerdoti latini (o da questi beneficiati) che negli anni avevano limitato la loro giurisdizione ecclesiastica, vantando nella nuova congiuntura meriti politici non indifferenti visto il diffuso sostegno da parte di queste popolazioni al processo unitario. Indicative di questo contesto sopra accennato erano le lamentele che il canonico De Rade scriveva nel 1862 all'arcivescovo di Rossano Pietro Cilento, tra i principali sostenitori di Francesco II in Calabria.

Credo ch'Ella avrà saputa la ingiusta carcerazione e le circostanze che l'accompagnarono. [...] per istrada facevami villanie, e dicevami che dovea farmi piangere quanto avea io fatto al suo affine D. Demetrio [...]. Fuori le mura del Comune, previo concerto fatto, trovai tutta quasi la guardia Cittadina col tamburo, ed un migliaio e più di persone di ogni età, e di ogni classe, quali mi accolsero col viva Garibaldi, viva Vittorio Emanuele, abbasso i realisti, abbasso gli spioni³.

La stessa figura di Agesilao Milano venne dagli unitari, con il favore del clero italo albanese, il più possibile trasfigurata in una sorte di primo martire dell'unificazione italiana.

Per quanto riguardava invece la possibilità di una rigenerazione morale a seguito del cambiamento generatosi con la nascita del nuovo Stato italiano proprio Padula, partendo dall'analisi della sua realtà di origine, Acri, analizzava alcune cause del brigantaggio e del disordine pubblico in generale, facendole derivare dall'ignoranza e dall'immoralità di molta parte del clero oltre che dei ceti dirigenti. Fattori che, secondo Padula, avevano non poco incentivato brigantaggio e criminalità. Dalle pagine de «Il Bruzio» Padula descriveva a tinte negative la popolazione, ma specificava anche l'origine del degrado sociale, civile e umano:

«il popolo vi è barbaro, maligno, e feroce, privo ch'egli è dell'educazione religiosa e dell'educazione civile. Non ha la prima, perché il numeroso suo clero non pensò mai a dargliela, ed i parroci o furono rape, o intesi

³ Archivio privato Guicciardi-Azzola.

soltanto a far denaro; e non ha la seconda perché disgraziatamente i galantuomini tutt'altro gli diedero che esempi di moralità»⁴.

Posizione, quella di Padula, condivisa anche dalle autorità civili e militari attive nei primi anni postunitari in Calabria e provenienti da realtà settentrionali. Secondo il prefetto di Cosenza Enrico Guicciardi, ad esempio, il clero aveva, infatti, gravi responsabilità per le negative condizioni sociali e morali in cui si trovava la provincia e «salve onorevoli eccezioni» gli ecclesiastici erano corrotti, numerosi «fuor di misura» e avevano contribuito a «pervertire il senso della pubblica moralità e di illuminata religione anziché a promoverla»⁵.

Anche se non esisteva, secondo le autorità civili, una base solida per un movimento filo-borbonico e lo stesso clero non aveva molta influenza sulla «classe colta» perché molto «ignorante» e non avrebbe mai appoggiato «palesamente» nessun movimento reazionario⁶, come si accennava sopra, non mancò però un tipo di discorso pubblico che mutuava dalla religione una serie di simboli, riferimenti, idee, elementi per sostenere il ritorno di Francesco II. Questo tipo di discorso trovò un certo riscontro e sostegno almeno fino al 1865. Dietro questo tipo di discorso vi era la regia dei locali comitati borbonici e di personalità in alcuni casi di primo piano della gerarchia ecclesiastica. Dietro il comitato borbonico del circondario di Rossano le autorità erano infatti convinte si situassero personalità ecclesiastiche di primo piano, come il vescovo di Cariati (accusato dall'arciprete di Strongoli) e l'arcivescovo di Rossano Cilento. Invece l'arcivescovo di Reggio venne espulso per i suoi rifiuti di celebrare la nascita del nuovo Stato italiano.

Non si trattava, come dicevamo, di blocchi di alleanze ben definiti e stabili, in molti casi le posizioni iniziali di alcuni prelati mutarono con il passare del tempo e lo stabilizzarsi del nuovo assetto istituzionale. Altri furono cooptati dal nuovo governo ricevendo benefici e promozioni. Il vescovo di Cariati ad esempio nonostante le sue iniziali posizioni anti unitarie nel 1863 subì da parte dei briganti un tentativo di sequestro, invece quello di Tropea venne, per un breve periodo, sequestrato ad Acri dalla banda Monaco. Non sappiamo chiaramente le

⁴«Il Bruzio», anno II, n. 15, 11 maggio 1865. Sul brigantaggio e i giornali napoletani si veda anche D. Sergio, *Il brigantaggio nell'Italia meridionale nella stampa quotidiana napoletana (1860-1864)*, in «Archivio storico per le province napoletane», XCIII (1975), pp. 231-285.

⁵ G. Ferraro, *Il prefetto e i briganti. La Calabria e l'unificazione italiana (1861-1865)*, Le Monnier/Mondadori, Firenze 2016, p. 210.

⁶ Ivi, p. 21.

motivazioni di questi sequestri, ma erano indicativi di un sostanziale indebolimento dei rapporti per quanto riguardava il sostegno che il clero riservava al brigantaggio.

Però se si escludevano queste congiure di vertice, non esisteva comunque in Calabria, secondo le autorità, una vera ed efficiente opposizione da parte del clero filo-borbonico allo Stato unitario. Al contrasto frontale ben presto la Chiesa riuscì infatti a far subentrare nei rapporti con lo Stato liberale «un originale forza di adattamento» come dimostrava, come vedremo più avanti, la collaborazione anche per la distruzione del brigantaggio da parte di alcuni esponenti del mondo cattolico ed ecclesiastico⁷.

Nel discorso più pubblico, che aveva chiare origini da settori ecclesiastici, attraverso prediche, manifesti, opuscoli, si cercò di delegittimare il più possibile il nuovo assetto unitario presentandolo come l'antitesi di quella che era la tradizione cattolica dell'ex Regno delle Due Sicilie. La città di Cosenza, da ciò che emergeva dalla documentazione presa in considerazione in questa sede, sembrava essere per molti aspetti il cuore di questo «piccolo» e «impotente» blocco borbonico reazionario⁸, però non del tutto privo di iniziativa, che certamente fu minore rispetto a quella messa in campo nella vicina Basilicata⁹.

Nella città infatti spesso si facevano circolare volantini e manifesti clandestini che provenivano da Napoli o erano stati realizzati da comitati borbonici locali dove si inneggiava a

⁷ C. Pinto, *La nazione mancata. Patria, guerra civile e resistenza negli scritti dei veterani borbonici del 1860-61*, in *Antirisorgimento. Appropriazioni, critiche, delegittimazioni*, M.P. Casalena (a cura di), Pendragon, Bologna, 2013, p. 88. Si veda anche B. Pellegrino, *Chiesa e rivoluzione unitaria nel Mezzogiorno. L'episcopato meridionale dall'assolutismo borbonico allo Stato borghese (1860-1861)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1970; Id., *Tra conciliazione ed opposizione. La luogotenenza Farini e l'inchiesta sui vescovi del Mezzogiorno*, in «Nuova Rivista Storica», 1978, pp. 353-374; G. Feliciani, *Azione collettiva e organizzazioni nazionali dell'episcopato cattolico da Pio IX a Leone XIII*, in «Storia Contemporanea», 2, 1972, in particolare pp. 325-363.

⁸ Così Diomede Pantaleoni in un rapporto a Minghetti nel 1861, cfr. P. Alatri, *Le condizioni dell'Italia meridionale in un rapporto di Diomede Pantaleoni a Marco Minghetti (1861)*, estratto da «Movimento Operaio», a. V, n. 5-6, 1953, p. 31; anche F. Gaudioso, *Calabria ribelle. Brigantaggio e sistemi repressivi nel cosentino (1860-1870)*, Milano, Franco Angeli, 1987, pp. 22-23.

⁹ Per la Basilicata rimando a T. Pedio, *Reazione e brigantaggio in Basilicata...*, cit., pp. 253-275. Sulle iniziative politiche del partito borbonico si veda anche F. Leoni, *L'attività diplomatica del governo borbonico in esilio (1861-1866)*, Edizioni dell'Alfiere, Napoli, 1969; anche G. Brancaccio, *Il brigantaggio post-unitario nei commenti del quotidiano borbonico «Napoli» (1862-1863)*, in «Archivio storico per le province napoletane», volume CI, (1983), pp. 425-439.

Francesco II, ai valori religiosi, alla Chiesa, al Papa re¹⁰. In uno di questi manifesti, consegnato il 6 settembre 1862 al prefetto dal sindaco di Cosenza, si presentava l'Italia unita come il peggiore dei mali, risultato dell'asservimento delle popolazioni meridionali a quelle settentrionali, e si esortavano i «Popoli Napolitani» a prendere le armi contro i piemontesi. Forte era anche il richiamo al sentimento religioso-patriottico che individuava negli invasori piemontesi i nuovi «Musulmani»¹¹. La figura di Vittorio Emanuele nei proclami dei comitati borbonici veniva significativamente anticipata dall'aggettivo "empio". I proclami avevano come obiettivo di far insorgere la popolazione contro il Piemonte, ma anche verso gli esponenti locali del partito liberale, i «nemici interni», che sostenevano la nuova realtà statale italiana. Quasi tutti i proclami terminavano con appelli come "Viva la religione", "Viva Iddio", "Viva Francesco II".

Ma come si diceva all'inizio anche il mondo degli unitari italiani cercò di utilizzare un linguaggio simile per sacralizzare figure come ad esempio, quella di Garibaldi, associandola indirettamente alla figura del Cristo salvatore, cercando il più possibile di influenzare l'immaginario popolare facendo riferimento a chiari scenari dell'apocalisse, agli angeli intesi come "protettori di una buona causa". Significativa, a nostro avviso, era questa breve canzone popolare che sintetizzava quanto sopra accennato:

Viva Garbardu, 'u nostru sarvaturu
'U nostru capitanu, 'u mperaturu
Na culonna d'arcangeli era allu latu
a don Giuseppe 'u capitanu amatu

Nel 1860-1861 in altri manifesti inneggiavano all'insurrezione contro i Borbone in nome di Dio¹², rendendo il più possibile evidente ed evocativa la croce dello stemma sabauda.

¹⁰ Per altri tentativi di reazione ad esempio in Sila si veda G. Valente, *Reazione e brigantaggio in Sila dal 1861 al 1868*, in «Archivio storico per la Calabria e la Lucania», a. XVI, I-IV, pp. 89-90; anche Id, *La reazione borbonica a San Giovanni in Fiore negli anni 1860-1861*, in «Archivio storico per la Calabria e la Lucania», a. XI, I, pp. 74-98. Per altri esempi di mobilitazione borbonica cfr. L. Sangiuolo, *Il brigantaggio nella Provincia di Benevento 1860-1880*, De Martini, Benevento, 1975, in particolare pp. 171-172 dove viene riportato un manifesto del 1862 con elementi simili; anche F. D'Amore, *Viva Francesco II. Morte a Vittorio Emanuele!*, Controcorrente, Napoli, 2004.

¹¹ Il documento-proclama datato 6 settembre 1862 si trova in Archivio privato Guicciardi-Azzola.

¹² Antonio Greco, *Italia e Vittorio Emanuele*, Catanzaro 24 agosto 1860, Archivio privato Guicciardi-Azzola.

Le autorità politiche e civili cercarono il più possibile inoltre di rompere il legame clero-legittimismo borbonico e clero-brigantaggio. Al clero le autorità riconoscevano infatti una forte influenza sulla popolazione, ma proprio per queste ragioni, gli veniva richiesto di concorrere alla presentazione delle bande e di spingere i briganti arrestati a confessare i loro misfatti alle autorità facendo ricorso alla persuasione religiosa. Già all'indomani del passaggio di Garibaldi su «Il Monitore Bruzio» l'opera di una parte del clero era stata per questo motivo esaltata¹³:

Grandissime lodi si debbono fuor di dubbio alla maggior parte del nostro Clero, il quale nella miranda nostra politica di rigenerazione ha dato pruova d'una abnegazione veramente evangelica, e d'un patriottismo oltre ogni dire commendevole. Non lasciandosi abbindolare dalle male arti della corte di Roma, ha serbato puro il cuore, e potentemente ha promosso l'Unità Italiana, aspirazione sublime di tutto un popolo generoso, chiuso tra l'Alpi e il mare¹⁴.

In una relazione Pietro Fumel scriveva al prefetto di Cosenza Enrico Guicciardi di essere riuscito ad estorcere la confessione di un brigante solo quando fu messo in «cappella e consegnato ad un buon prete»¹⁵. Il prefetto di Cosenza minacciava invece il parroco, Pasquale Romito, che, essendo stato uno degli intermediari nella presentazione dei briganti, doveva esercitare «un'influenza sull'animo di costoro» per farli subito presentare, altrimenti sarebbe stato considerato «responsabile di tutto»¹⁶. Livio Parladore, vescovo di San Marco, chiedeva

¹³ Si rimanda a «Il Monitore Bruzio» del 10 e 18 ottobre 1860. Il 6 marzo 1863 il prefetto di Foggia De Ferrari in una circolare ai sottoprefetti, sindaci, giudici di mandamento e delegati di pubblica sicurezza della provincia scriveva a proposito del clero: «Lo scrivente non dubita che le autorità ecclesiastiche siano disposte a secondare i sacerdoti che si assumeranno questa patriottica missione [di educazione patriottica], ed ad assisterli coll'opera e col consiglio. Egli raccomanda nello stesso tempo alla S.V. di riferirgli circa i sacerdoti che più si distingueranno per questo nobile apostolato, affinché sia messo in grado di segnalarli alla benemerenzza del paese e del governo, non omettendo di ragguagliarlo circa coloro che, mal consigliati, osteggiassero in qualsiasi modo questa opera cristiana e moralizzatrice», la citazione è riportata da T. Nardella, *Testimonianze inedite sul brigantaggio postunitario nel gargano*, in «Archivio storico per le province napoletane», volume CI, (1983), pp. 313-314.

¹⁴ «Il Monitore Bruzio», 10 ottobre 1860. Secondo il prefetto, il clero aveva però gravi responsabilità per le negative condizioni sociali e morali in cui si trovava la provincia e «salve onorevoli eccezioni» gli ecclesiastici erano corrotti, numerosi «fuor di misura» e avevano contribuito a «pervertire il senso della pubblica moralità e di illuminata religione anziché a promoverla», Enrico Guicciardi al ministro Minghetti, Cosenza, 8 marzo 1864, in Archivio privato Guicciardi-Azzola.

¹⁵ Il Maggiore [Pietro Fumel] all'Onorevole Sigr. Prefetto della Provincia di Cosenza, *Relazioni intorno ai fatti della Distruzione del Brigantaggio*, Cosenza, 1° maggio 1862, in *Ivi*.

¹⁶ Il Prefetto al Signor Delegato di P.S., Cosenza, 3 ottobre 1863, in Archivio di Stato di Cosenza, *Prefettura, Brigantaggio 1861 – 1866*, b. 3, f. 86. Il priore dei domenicani di Taverna era stato proposto nel 1863 per una

per il servizio di alcuni sacerdoti che si erano adoperati «presso le famiglie dei traviati [...] lo equivalente della Decima abolita» e concludeva la sua richiesta augurandosi che l'intera provincia potesse tornare «tutta quanta alla sicurezza, ed alla calma sospirata»¹⁷. Lo stesso Parladore si era adoperato per la presentazione della banda La Valle¹⁸.

In base a questi primi e sommari dati la mobilitazione borbonica anche se fece leva sul radicato sentimento religioso presente nella popolazione per legittimare la figura di Francesco II e delegittimare invece quelle del nuovo assetto statale creatosi nel 1861, non riuscì a raggiungere pienamente il proprio intento, anche se destabilizzò non poco il tessuto sociale e politico locale. Nel caso invece del discorso religioso portato avanti dalla componente italiana, anche se meno radicato nel territorio, raggiunse risultati maggiori, mutuando proprio dalla tradizione cattolica simboli e linguaggi tali da far leva sull'immaginario popolare e sul versante politico portando avanti un'attiva volontà di conciliazione e cooptazione di molti esponenti dell'istituzione ecclesiastica nella nuova compagine statale.

decorazione per avere (nel luglio del 1861) resistito ai briganti nel convento insieme ad un gruppo di patrioti, cfr. Archivio dell'Ufficio storico dello Stato maggiore dell'esercito, Fondo G 11, Busta 55, fascicolo 6, carte 78-83.

¹⁷ Il vescovo Livio [Parladore] all'onorevolissimo Signor Prefetto della Provincia di Cosenza, S. Marco, 24 settembre 1863, in Archivio privato Guicciardi-Azzola, b. 4, f. 120.

¹⁸ Nota, Torino, 30 ottobre 1863, in Biblioteca Angelo Mai e Archivio storico, vol. 52 n. 6042-2.

LA CELEBRAZIONE “SOVVERSIVA”. RADICALI, REALISTI E POPOLAZIONI DI FRONTE AL PRIMO VIAGGIO DEL RE FERDINANDO II NELLE CALABRIE DEL 1833 (VERSO IL ’48)

Antonio Buttiglione

MOSTRARI E CONOSCERE: IL VIAGGIO COME CELEBRAZIONE DELLA MONARCHIA E RAPPORTO CON I TERRITORI

Qual cosa rattrista un Popolo circondato dall’abbondanza? [...] E non sono essi i figli di Ferdinando II, che stanco è ancora de’ suoi viaggi per averli visitati in ogni abituro, quando li volle conoscere a faccia a faccia, quando li abbracciò in ogni provincia come figli, quando li ascoltò e li beneficiò come Principe religioso, e piissimo?¹

Il conte e letterato reatino Gaetano Marchetti Tomassi nel 1832 elogiò pubblicamente il re delle Due Sicilie Ferdinando II che, in viaggio nei comuni del distretto di Cittaducale, agli estremi confini nord-orientali del regno, si era spinto a far visita alla città di Rieti, nello Stato Pontificio. Nella sua «Orazione» il conte rilevava il particolare rapporto che legava i sudditi duo-siciliani al loro sovrano. Nonostante la retorica e lo stile enfatico dovuto alla circostanza, egli sottolineava il ruolo dei viaggi reali nell’instaurare un nuovo modo di intendere i legami tra il «Principe» e il suo «Popolo»: abbattuta la barriera che separava il sovrano isolato nei palazzi della sua capitale e le periferie del regno, nel confronto diretto con le popolazioni il re poteva allacciare un nuovo rapporto di fiducia con esse, conoscendone i bisogni e i desideri e intervenendo con particolari provvedimenti. Era una visione in linea con l’idea monarchica dell’assolutismo d’*ancien régime*, che considerava il re come il paterno tutore dei suoi sudditi, che faceva il loro bene in nome della pietà e della religione. Tuttavia, bypassando i filtri della burocrazia amministrativa, questo rapporto diretto poteva far emergere un inedito protagonismo delle élites, dei corpi intermedi e delle comunità locali, oltre il centralismo dello Stato post-napoleonico².

Gli studi recenti hanno analizzato i discorsi e le pratiche alle quali le monarchie nel “lungo Ottocento” hanno ricorso per affermare in vari modi una nuova legittimità, che superasse il lealismo dinastico e puntasse a ottenere il consenso delle popolazioni³. L’utilizzo del nuovo ruolo performante che le rappresentazioni e le immagini rivestivano nella società “mediatica” dell’Ottocento europeo è stato determinante nel diffondere in maniera capillare e inedita le nuove idee politiche⁴. I viaggi reali in particolare hanno svolto una funzione decisiva per consolidare o recuperare la fiducia dei territori visitati, o anche per far accettare un nuovo sistema dinastico, statale o nazionale, come per esempio nei casi dei viaggi della regina Vittoria per la Gran Bretagna o dei viaggi di Umberto I e Margherita di Savoia nell’Italia degli ultimi decenni del secolo⁵.

¹ G. Marchetti Tomassi, *Ferdinando Secundo Siciliarum Regi Reatinorum Soteria*, Firenze 1833, p. 3.

² Sullo sviluppo politico e istituzionale degli Stati italiani nell’Ottocento si veda M. Meriggi, *Gli stati italiani prima dell’Unità. Una storia istituzionale*, Il Mulino, Bologna 2011. Sul rapporto tra le comunità locali e lo Stato centrale nel Regno di Napoli si veda Id., *Racconti di confine. Nel Mezzogiorno del Settecento* Il Mulino, Bologna 2016.

³ Si vedano V. Sellin, *Violence and Legitimacy. European Monarchy in the Age of Revolutions*, De Gruyter, Oldenburg 2011; Id., *European Monarchies from 1814 to 1906. A Century of Restorations*, De Gruyter, Oldenburg 2017; *Sovrani a metà. Monarchia e legittimazione in Europa tra Otto e Novecento*, a cura di G. Guazzaloca, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2009.

⁴ Si veda *Il lungo Ottocento e le sue immagini. Politica, media, spettacolo*, a cura di V. Fiorino, G.L. Fruci, A. Petrizzo, Edizioni ETS, Pisa 2013.

⁵ J. Plunkett, *Queen Victoria. First Media Monarch*, Oxford University Press, Oxford 2003; C. Brice, *Monarchie et identité nationale en Italie (1861-1900)*, EHESS, Paris 2010.

Prendere in esame uno dei numerosi viaggi compiuti dal re delle Due Sicilie nelle province è utile da un lato per comprendere il tentativo del sovrano di confrontarsi con i territori nell'ottica di nuova politica di riforma del regno e del ruolo della monarchia, dall'altro lato per analizzare le reazioni degli attori locali, verificare l'impatto delle politiche di consenso ed eventualmente la formazione di movimenti organizzati di opposizione.

Salito al trono l'8 novembre 1830, a soli vent'anni, Ferdinando II si presentava come un re giovane e riformista. I suoi primi anni di regno furono caratterizzati da una politica di moderato riformismo, nella direzione del liberalismo economico, della relativa tolleranza delle opposizioni liberali e dell'apertura culturale alle tendenze romantiche e progressiste diffuse in Europa⁶.

Nelle province calabresi l'indirizzo liberale del sovrano destò molti entusiasmi e incoraggiò la speranza dei liberali e degli antichi carbonari di ottenere presto una costituzione, un sistema liberale rappresentativo e una guardia civica, a garanzia delle moderate riforme già concesse⁷. Lo storico e politico radicale cosentino Davide Andreotti scrisse che:

Questi atti di clemenza, piacquero siffattamente al nostro popolo [...] che per qualche tempo tacquero le cospirazioni settarie, e si stie in aspettativa delle riforme e delle nuove leggi, che si diceano informate a spiriti liberalissimi, meglio che le disposizioni cennate⁸

Il sovrano aveva adottato un sistema di governo estremamente accentratore, che puntava a concentrare sulla sua persona la maggior parte dei processi decisionali, rendendo di fatto i ministri quasi dei semplici esecutori⁹. Parallelamente e in funzione di questa politica, il re decise di intraprendere una consistente serie di viaggi nelle province. Nel corso dei primi cinque anni di governo, egli visitò tutte le province continentali delle Due Sicilie, dalla frontiera settentrionale con lo Stato Pontificio allo Stretto di Messina. Lo scopo dichiarato di questi viaggi era duplice, politico e amministrativo: far conoscere il re e celebrare la monarchia, e rendersi conto sul posto dello stato dei territori. I singoli viaggi furono pianificati con mesi di anticipo. Nulla fu lasciato al caso. La fitta corrispondenza dei ministeri con le intendenze e le autorità locali delle province, custodita nell'Archivio Borbone, testimonia che tutto era preparato in precedenza: gli itinerari che avrebbe percorso il corteo reale con le indicazioni delle date preventivate e delle località da raggiungere, i cambi dei cavalli che le autorità avrebbero dovuto fornire nelle stazioni di posta e nelle città, le udienze che il re avrebbe concesso, le funzioni religiose e le rappresentazioni teatrali a cui avrebbe assistito. Nelle comunicazioni con gli intendenti, il Ministero dell'Interno tendeva a scoraggiare l'allestimento di celebrazioni costose. Inoltre si faceva sapere che il re avrebbe viaggiato con poca scorta militare e che avrebbe gradito essere protetto durante il suo viaggio dai corpi armati locali. Tutto questo, aldilà dell'ostentazione della modestia, serviva a stimolare e quasi a saggiare lo zelo delle istituzioni e dei notabili locali, che avrebbero operato in azione autonoma, organizzando con fondi anche privati le feste celebrative e mobilitando le guardie d'onore per proteggere il sovrano¹⁰.

⁶ Si vedano G. Candeloro, *Storia dell'Italia moderna. Vol. II: Dalla Restaurazione alla Rivoluzione nazionale 1815-1846*, Feltrinelli, Milano 1978; G. Galasso, *Storia del Regno di Napoli. Vol. V: Il Mezzogiorno borbonico e risorgimentale*, Utet, Torino 2007; J.A. Davis, *Società e imprenditori nel regno borbonico 1815/1860*, Laterza, Roma-Bari 1979; F. Della Peruta, A. Galante Garrone, *La stampa italiana del Risorgimento*, Laterza, Roma-Bari 1979; E. Cione, *Napoli Romantica 1830-1848*, Morano Editore, Napoli 1957.

⁷ V. Visalli, *I Calabresi nel Risorgimento italiano. Storia documentata delle rivoluzioni calabresi dal 1799 al 1862*, Tip. Tarizzo, Torino 1891, pp. 9-11.

⁸ D. Andreotti, *Storia dei Cosentini. Volume III*, Tip. di Salvatore Marchese, Napoli 1874, p. 245.

⁹ Si veda A. Scirocco, *Ferdinando II Re delle Due Sicilie: la gestione del potere*, in «Rassegna storica del Risorgimento», a. LXXXVI, n. IV (1999), pp. 483-518.

¹⁰ Archivio di Stato di Napoli (=ASNA), *Archivio Borbone*, b. 1091 e b. 1092.

Il viaggio del re nelle province della Calabria Citra e della Calabria Ultra II iniziò il 10 aprile 1833, quando la carrozza reale, «alle ore 15 d'Italia», seguendo la strada consolare delle Calabrie arrivò nel passo di Campotenese, che segna ancora oggi il confine tra la Basilicata e la Calabria. Il sovrano attraversò dal 10 al 13 aprile la Calabria Citra, da nord a sud, fermandosi a Cosenza, capoluogo della provincia, dalla sera dell'11 alla mattina del 13¹¹. Dal 13 al 24 aprile attraversò la Calabria Ultra II, con un percorso più lungo, toccando Nicastro, Pizzo, Monteleone e Tropea, sul lato tirrenico, proseguendo indietro verso Catanzaro e Crotona, e risalendo la costa jonica per imbarcarsi a Cariati e tornare via mare a Napoli. Il re sostò nel capoluogo provinciale, Catanzaro, dal 21 al 23 aprile¹².

La prima accoglienza ricevuta ai confini della Calabria Citra rivelò il grande successo di pubblico e la massiccia partecipazione popolare che avrebbe segnato tutte le tappe del viaggio: le popolazioni di tutti i comuni della zona si erano «schierate» nella «vasta pianura», accompagnate dalle rispettive autorità, e presso il fortino di Campotenese erano stati eretti «tre belli archi», attraverso cui la carrozza del re avrebbe potuto «defilare», tra «le generali acclamazioni» della «moltitudine». Queste occasioni di festa, che si ripeterono con alcune varianti per tutto il viaggio, offrono la possibilità di rilevare le caratteristiche di vere e proprie «messe in scena», cerimonie mediatiche che, oltre ad esprimere il «contento più completo» per la venuta del re, davano la possibilità di cementare l'unione del re con il suo popolo, ma anche e soprattutto la coesione delle comunità locali. I vari partecipanti, il loro ruolo, la determinata ritualità con cui si svolgevano contribuivano a definirne i caratteri: sotto «l'apparenza di una brillantissima festa» non si radunavano masse indistinte di sudditi, ma popolazioni di specifici comuni che si distinguevano per la presenza dei propri decurionati, del clero parrocchiale e delle guardie urbane e per le azioni che intraprendevano, come l'erezione degli archi trionfali, dedicati e offerti a proprie spese dai comuni¹³.

Lungo tutto il viaggio, le cerimonie si moltiplicarono in tutti i comuni attraversati con una reiterata ritualità e con elementi fissi che scandivano le diverse fasi della festa: il corteo reale che attraversava il villaggio sotto gli archi trionfali e al suono delle bande musicali; la popolazione che acclamava lungo il percorso; l'arrivo nella piazza principale con l'omaggio delle autorità laiche ed ecclesiastiche; la funzione religiosa nella chiesa parrocchiale; l'udienza pubblica del sovrano nel municipio; la luminaria notturna di tutti gli edifici e «suntuosi fuochi di artificio». Tutti questi momenti connotavano l'evento come una celebrazione del monarca, ma al contempo come un'occasione aggregativa, religiosa e civica¹⁴.

Particolare fu la celebrazione della «fedelissima città» di Pizzo, importante centro costiero dello Calabria Ultra II, il 13 aprile, non tanto per il consueto tripudio di archi, bandiere e drappi o per la solita folla di popolo, ricorrenti in tutti i comuni, quanto per il significato che rivestiva quella città per la dinastia borbonica e per le modalità speciali con cui il sovrano volle omaggiarla¹⁵. Gli abitanti di Pizzo, infatti, nel 1815 avevano contribuito in maniera decisiva alla cattura di Gioacchino Murat, sbarcato per recuperare la corona del regno a scapito dei Borbone, salvando così la dinastia, che li aveva ricambiati con onorificenze, varie esenzioni fiscali e il titolo di «fedelissima» per la città¹⁶.

¹¹ *Ragguaglio del viaggio di S. M. il Re Nostro Signore per la Provincia di Calabria Citra dal 10 al 13 aprile*, in *Raccolta di tutte le poesie italiane e latine e di un canto in lingua calabra composte in occasione del faustissimo arrivo di Sua Maestà Ferdinando II in Cosenza*, Tip. Migliaccio, Cosenza 1833.

¹² *Descrizione del viaggio per la seconda Calabria Ulteriore di S. M. il Re Ferdinando II*, Tip. di Francesco Togniazzi, Catanzaro 1833.

¹³ *Ragguaglio del viaggio di S. M. il Re*, cit., p. I-II.

¹⁴ *Ragguaglio del viaggio di S. M. il Re*, cit.; *Descrizione del viaggio*, cit.

¹⁵ *Descrizione del viaggio*, cit., pp. 6-8.

¹⁶ Sulla cattura di Murat si veda R. De Lorenzo, *Murat*, Salerno, Roma 2011.

Prima di entrare a Pizzo, davanti alla popolazione e alla deputazione cittadina presente ad accoglierlo, il re Ferdinando II, per «semprepiù dimostrare a quella popolazione il suo compiacimento», «degnò smontare dalla carrozza, e baciò la Santa Croce, che dal parroco venne presentata». Il proseguire a piedi, allo stesso livello dei locali, e l'atto di omaggio al Crocifisso del paese, furono notati come atti «di somma compiacenza». La popolazione aveva però ricambiato il particolare legame che il sovrano aveva rinnovato, allo stesso modo “mediatico”: aveva infatti abbellito la statua equestre di Ferdinando I, nonno del re, che si ergeva sulla piazza, con corone di mirto, arazzi e sete preziose; inoltre i commercianti-armatori della città avevano offerto un particolare saluto al re con lo sparo di salve di cannone dai loro bastimenti in rada. Questa di Pizzo si distinse dalle altre anche perché fu una celebrazione compiutamente dinastica, in quanto comportò l'omaggio, assente negli altri casi, a uno dei più importanti predecessori dell'attuale re, che era stato anche il fondatore e il primo sovrano del nuovo regno che univa le corone di Napoli e di Sicilia. Tra i notabili filo-borbonici, si distinse il cavaliere Francesco Alcalà, che costruì a sue spese un arco trionfale sormontato da gigli d'oro, simboli della dinastia, sotto il quale due fontane facevano scaturire vino offerto alla folla¹⁷. Lo zelo del cavaliere nel favorire il consenso popolare al sovrano era ben motivato: di origini spagnole e console del re di Spagna a Pizzo, egli era anche l'amministratore dei cospicui beni fondiari che il duca dell'Infantado, uno dei più importanti e ricchi aristocratici spagnoli, possedeva nella zona, beni che erano stati sequestrati dai francesi durante l'occupazione del regno e che il governo borbonico gli aveva restituito¹⁸. Per ricambiare l'accoglienza ricevuta e per offrire un ulteriore segno della sua particolare riconoscenza a Pizzo, Ferdinando II donò alla città 300 ducati, e fu un caso unico, perché i donativi di denaro furono riservati alle città capoluogo¹⁹.

Nel corso del suo viaggio, il re tenne particolarmente a visitare alcuni grandi stabilimenti governativi importanti per l'economia del regno, come la Reale Salina di Lungro in Calabria Citra, una delle principali fonti di salgemma delle province continentali, e soprattutto le Reali Ferriere di Mongiana in Calabria Ultra II, a cui concesse l'alto onore di cenare insieme agli impiegati²⁰.

Il re già nei primi giorni poteva constatare il grande successo che aveva riscosso. Il viaggio reale aveva permesso di instaurare rapporti personali con le élites e i notabilati. Le occasioni per cementare la fedeltà dei gruppi dirigenti potevano essere molteplici. Un ruolo importante era rivestito dalle guardie d'onore a cavallo, che accompagnarono il sovrano per tutto il percorso, facendogli da scorta armata. Le guardie d'onore della Calabria Citra attesero la carrozza reale al passo di Campotenese, e la scortarono fino al villaggio di Corace, sui monti della Sila, al confine con la provincia di Catanzaro, dove si diedero il cambio con le guardie d'onore della Calabria Ultra II²¹. Le guardie d'onore erano individui appartenenti alle famiglie dei notabilati locali, che per particolari meriti di fedeltà alla dinastia ricevevano questa nomina dal sovrano. In cambio avevano il dovere di equipaggiarsi e di armarsi a proprie spese, e di prestare servizio a cavallo in funzioni di rappresentanza o in caso di turbamenti dell'ordine pubblico, su incarico dell'intendente e del comandante delle armi della provincia. Il servizio prestato era gratuito. L'unico privilegio materiale era l'esenzione dal servizio militare²². Altri modi furono anche messi in pratica per stringere i legami tra la monarchia e i quadri locali: la visita a settori importanti del clero, come nel caso dei vescovi di Cassano e di Nicastro o della chiesa dei Redentoristi di Tropea; l'onore che il monarca poteva concedere a qualche

¹⁷ *Descrizione del viaggio*, cit., pp. 6-8.

¹⁸ ASNA, *Archivio Borbone*, b. 1115.

¹⁹ *Descrizione del viaggio*, cit., p. 8.

²⁰ *Ragguaglio del viaggio di S. M. il Re*, cit., p. IV; *Descrizione del viaggio*, cit., pp. 11-12.

²¹ *Ragguaglio del viaggio di S. M. il Re*, cit., p. I e p. XIII; *Descrizione del viaggio*, cit., p. 3.

²² P. Liberatore, *Istituzioni della legislazione amministrativa vigente nel Regno Delle Due Sicilie. Parte Terza. Polizia Militare*, Tip. di G. Palma, Napoli 1837, pp. 9-11.

privato importante, perlopiù un grande proprietario, di accettare la sua ospitalità per un pranzo, come nel caso del duca di Gimigliano a Tiriolo, o, più raramente, per un pernottamento, come nel caso di Nicola Del Prete di Lungro, del marchese Gagliardi a Monteleone e del barone Barracco a Crotone, che era uno dei latifondisti più ricchi del regno.²³

Il sovrano si dedicò a costruire un rapporto diretto e personale con le popolazioni. Durante le visite ai villaggi, il re dava l'opportunità a chi volesse di intervenire nelle udienze reali tenute di norma nei municipi, da cui si ritirava solo «quando non vi fu più alcuno che ne facesse premura»²⁴. Oltre a questi momenti istituzionali, il re non disdegnava altre occasioni non programmate di contatto con il popolo: ricevette la popolazione italo-albanese di Lungro che gli era andata incontro di notte, sulla pubblica strada, alla luce «di migliaia di fiaccole, e fuochi accesi»; sempre a Lungro, assistette al matrimonio di una coppia di giovani popolani officiato nel rito greco-ortodosso; presenziò ai canti e danze «contadinesche» offerti dai contadini dell'altopiano della Sila scesi per omaggiarlo, presso Tarsia sulla strada per Cosenza, e presso Marcellinara sulla strada per Catanzaro²⁵.

Gli omaggi resi dal sovrano al borgo e alla popolazione di Lungro avevano un significato particolare, in quanto coinvolgevano i rapporti con la cospicua minoranza etnica e religiosa greco-albanese, presente anche in altre province. Dalla metà del Settecento i greco-albanesi reclamavano l'erezione di una diocesi di rito greco con un vescovo ortodosso che avesse giurisdizione sul clero locale. Avevano ottenuto un collegio, chiamato "Italo-Greco", retto da un vescovo per la formazione e l'ordinazione del clero ortodosso, ma senza alcun potere effettivo, in quanto la giurisdizione sui centri greco-albanesi competeva al vescovo di Cassano e all'arcivescovo di Rossano. All'inizio del 1833 il vescovo ortodosso Demetrio Bugliari era morto. Questa poteva essere un'occasione per ottenere la nuova diocesi che, in base all'ordinamento politico-ecclesiastico del regno, aveva bisogno dell'approvazione sovrana. Il re nel suo viaggio aveva dato segni positivi in tal senso: la presenza a una funzione religiosa in rito greco dava la legittimazione sovrana alla minoranza religiosa; inoltre il re scelse come accompagnatore per tutto il suo viaggio il generale Demetrio Lecca, greco-albanese nato in Epiro, in stretti rapporti con le comunità greco-albanesi del regno e principale loro sostenitore presso la corte²⁶.

Le visite alle città capoluogo di provincia furono caratterizzate da cerimonie più articolate e complesse e dal confronto con una gamma più ampia di autorità e di istituzioni amministrative e giuridiche, come intendenti, consigli provinciali, tribunali penali e civili, ma nel complesso seguirono lo stesso schema celebrativo-rituale dei centri rurali. Nelle capitali provinciali il sovrano aveva occasione di passare in rassegna le guarnigioni militari, di visitare le scuole e gli ospedali, ma soprattutto poteva farsi vedere "al lavoro" per la felicità dei suoi sudditi. Sia a Cosenza che a Catanzaro, Ferdinando II tenne riunioni a finestre e porte aperte nei rispettivi palazzi delle intendenze, in cui alla presenza di amministratori, architetti e ingegneri, discusse e pianificò opere pubbliche: un nuovo sistema viario per la Calabria Citra e l'ampliamento del sistema idrico e delle fontane pubbliche della città di Catanzaro. I risultati delle riunioni di lavoro furono poi esposti "mediaticamente" all'esterno dei palazzi, con il sovrano che li illustrava «da una ringhiera alla folla del popolo» radunata nelle piazze, la quale salutava i miglioramenti approvati alle grida di «Viva il

²³ *Ragguaglio del viaggio di S. M. il Re*, cit., pp. II e IV; *Descrizione del viaggio*, cit., pp. 4 e 9-10.

²⁴ *Ragguaglio del viaggio di S. M. il Re*, cit., p. III; *Descrizione del viaggio*, cit., p. 5.

²⁵ *Ivi*, pp. III-V.

²⁶ *Ivi*, p. X; M.F. Cucci, *Il collegio di S. Adriano e le comunità italo-albanesi di Calabria (1820-1945)*, in *Aspetti e problemi di storia della società calabrese nell'età contemporanea*, a cura della Deputazione di storia patria per la Calabria, Editori Meridionali Riuniti, Reggio Calabria, 1977, pp. 53-75.

Re, viva il genio tutelare delle Sicilie»²⁷. Aldilà dell'effettiva realizzazione delle opere promesse, queste pratiche servivano a dare una nuova immagine del ruolo del re: Ferdinando II si presentava come un "uomo del fare", come sovrano non solo per diritto divino, ma perché lavorava materialmente per il suo popolo. Le popolazioni delle città potevano però beneficiare sul momento della munificenza sovrana. Le cospicue donazioni in denaro dal tesoro reale alle istituzioni di beneficenza, agli orfanotrofi e ai poveri servivano a questo scopo: 2.300 ducati a Cosenza e 4.100 ducati a Catanzaro²⁸.

Come nei centri rurali, nelle città si ostentava la fedeltà alla monarchia mediante l'esposizione di una miriade di simboli: archi di trionfo, bandiere, drappi, stemmi, busti, ritratti e strutture allegoriche, che caricavano di significato i luoghi della celebrazione politica, le piazze e soprattutto i teatri. A Cosenza, nel Teatro Real Ferdinando, un grande «panneggio di velluto cremisi ricamato in oro» con il blasone reale faceva da sfondo alla rappresentazione dell'opera *L'Esule di Roma*, di Gaetano Donizetti. La trama dell'opera, messa in relazione con i simboli e il contesto, poteva significare la concordia ritrovata nel regno con la clemenza del sovrano, che aveva amnistiato recentemente molti esuli e condannati politici²⁹. A Catanzaro, nella sala del Teatro Real Francesco addobbata riccamente in modo esotico, con l'allestimento di una pagoda cinese con fiori e ghirlande, si tenne una festa da ballo sullo sfondo di una struttura allegorica, formata da statue che rappresentavano «le virtù militari, le scienze, e le arti di pace», sormontate dal «Genio Borbonico» e da due grandi ritratti del re e della regina. Pur se nella «bizzarria», quella stravaganza estetica voleva rappresentare agli invitati al ballo, perlopiù le élites della città, la stabilità e il progresso del regno sotto il nuovo sovrano³⁰. Del resto l'arrivo del re a Catanzaro era stato interpretato dalle autorità locali come l'occasione di un nuovo patto fondativo di lealtà tra la città e la dinastia borbonica: all'entrata del sovrano il sindaco Salvatore Ferrari gli offrì le stesse chiavi cittadine che furono consegnate al primo re Borbone, Carlo III, quando nel 1735 passò per la città³¹. I simboli della monarchia non decoravano solo gli eventi ufficiali, ma anche gli spazi domestici esterni dei privati: in tutti i centri urbani, le finestre e i balconi delle case moltiplicavano la presenza dell'effigie del re con busti e ritratti che, di notte e alla luce delle candele, apparivano come un grande mosaico dal forte impatto scenografico. La pervasiva rappresentazione del sovrano contribuiva a dare nuovo senso all'immagine della monarchia, a cui si esprimeva il consenso nella forma di un'adesione personale al re, piuttosto che alla dinastia in generale³².

Alla fine del suo viaggio, come recitava un sovrano rescritto emanato da Napoli, il re poteva considerarsi ampiamente soddisfatto dell'«unanime generale omaggio di devozione» delle province calabresi³³.

«E SI AVRÀ COME DA DIO»: LE SUPPLICHE, LE POPOLAZIONI E I “BENI COMUNI”

La festosa accoglienza rivolta al sovrano non fu solo finalizzata ad esprimere gratuitamente la devozione alla sua persona. Il contatto con il re diede la possibilità di far emergere i problemi e le istanze dei territori. Il sovrano stesso ne era consapevole e tendeva a favorire questi processi, ricercando nelle suppliche a lui rivolte dai sudditi un ulteriore canale per conoscere i problemi locali,

²⁷ *Ivi*, pp. V-XII; *Descrizione del viaggio*, pp. 14-27.

²⁸ *Ragguaglio del viaggio di S. M. il Re*, cit., p. XI; *Descrizione del viaggio*, cit., p. 36.

²⁹ *Ragguaglio del viaggio di S. M. il Re*, cit., pp. VIII-IX.

³⁰ *Descrizione del viaggio*, cit., pp. 24-26.

³¹ *Ivi*, pp. 15-16.

³² *Ragguaglio del viaggio di S. M. il Re*, cit., p. IX; *Descrizione del viaggio*, cit., p. 15.

³³ *Descrizione del viaggio*, cit., pp. 33-34.

oltre la mediazione delle istituzioni ufficiali. Per questo, prima di intraprendere i suoi viaggi aveva emanato un regolamento per gestire e smistare le suppliche, classificandole per argomento e stabilendone un ordine di priorità a seconda di chi se ne sarebbe occupato: le intendenze provinciali, i ministeri competenti e lui stesso³⁴.

Nelle grandi adunate di folla sulle strade calabresi, nelle piazze delle città e nelle udienze al chiuso dei municipi e dei palazzi delle intendenze, le comunità locali esposero i loro «voti e bisogni», sotto forma di suppliche sottoscritte dalle intere collettività³⁵. Il carattere collettivo delle suppliche, le modalità con cui furono consegnate, la partecipazione di deputazioni più o meno numerose, la presenza dei decurionati, dei parroci insieme a contadini e artigiani resero questi atti affermazioni della compattezza delle comunità e le qualificavano come soggetto politico, che si auto-definiva tale attraverso questa esperienza comune dal forte valore identitario³⁶. La “revindica” dei beni comuni – terre, pascoli, boschi comunali, acque pubbliche – usurpati dai privati o alienati progressivamente dallo Stato in seguito a riforme o alla necessità di far fronte a debiti e spese costituiva l’oggetto di queste richieste. La questione dei *commons*, comune a gran parte dei territori europei dall’inizio dell’età moderna, favorì la formazione di istituzioni, strumenti e gruppi organizzati e collettivi per gestire, tutelare e recuperare i beni comuni. Questo comportava la nascita di centri e gruppi di potere politico dal basso alternativi allo Stato centrale o comunque tendenti a limitarne i poteri, con cui esso avrebbe dovuto confrontarsi³⁷. Nelle province calabresi, il viaggio reale consentì al movimento collettivo popolare di emergere e di legittimare la propria dimensione politica comunitaria, nel rapporto con il sovrano.

Le suppliche rivolte ai sovrani nelle monarchie assolute costituirono un mezzo di comunicazione fondamentale tra la monarchia e i sudditi e al contempo un modo per ridefinire i rapporti di potere sia tra i gruppi locali che tra questi e il potere centrale³⁸. Le suppliche consegnate al sovrano dalle comunità calabresi, molte delle quali custodite nel fondo del *Ministero dell’Interno* dell’Archivio di Stato di Napoli e in quello dell’*Intendenza della Calabria Citra* dell’Archivio di Stato di Cosenza sono molto importanti, perché testimoniano della coscienza collettiva dei beni comuni che era formata. Il concorso popolare alle manifestazioni in favore del sovrano fu dovuto infatti soprattutto alla volontà di esprimere delle “revindiche” sui beni comuni.

Furono in molti casi le intere popolazioni a “revindicare” i loro diritti. In occasione del passaggio del sovrano da Castrovillari, una numerosa deputazione del comune di Cassano, recatasi nel vicino capoluogo di distretto, fu ammessa all’udienza reale, nel corso della quale consegnò la supplica al sovrano, a nome della «classe degl’indigenti di questo Comune di Cassano»:

³⁴ ASNA, *Archivio Borbone*, b. 1092.

³⁵ *Ragguaglio del viaggio di S. M. il Re*, cit., p. 2; *Descrizione del viaggio*, cit., p. 28.

³⁶ Sulla formazione dei movimenti popolari comunitari si veda lo studio classico di E. P. Thompson, *Customs in Common. Studies in traditional popular culture*, The New Press, New York 1992.

³⁷ Si vedano gli studi di T. De Moor, soprattutto *The Silent Revolution: A New Perspective on the Emergence of Commons, Guilds, and Other Forms of Corporate Collective Action in Western Europe*, in «International Review of Social History», n. 53 (2008), pp. 179-212. Sul caso dei movimenti popolari per i beni comuni in Italia meridionale nella prima metà dell’Ottocento, si veda lo studio sulla Basilicata di R. Sansa, *Cento anni prima: l’occupazione delle terre in Basilicata nel 1848*, in «Archivio Storico per la Calabria e la Lucania», n. 67 (2000), pp. 147-169.

³⁸ Si veda *Operare la resistenza. Suppliche, “gravamina” e rivolte in Europa (secoli XV-XIX)*, a cura di C. Nubola, A. Würigler, Il Mulino, Bologna 2006.

prostrata a' pie' della M. S. gli fà presente come ad onta di occupare un suolo tanto propizio all'agricoltura, ed a' miglioramenti, pure si vede avvilita, ed inabilitata al risorgimento per la sola ragione di essere stato occupato da pochi proprietari oppressori, i quali hanno sempre impedito la ripartizione de' beni comunali³⁹

La supplica esprimeva la presa di coscienza collettiva rispetto a un'ingiustizia: si riferiva a quella parte di beni ex feudali, incamerati dal comune, che secondo la legislazione del 1806 dovevano essere quotizzati tra gli abitanti poveri⁴⁰. Era una procedura complessa, che, come in molte aree del regno, non era stata ancora effettuata, e che si auspicò fosse ora compiuta, ma con le maggiori garanzie di trasparenza e di equità, poiché la diffidenza nei confronti dei funzionari pubblici era grande. Infatti la supplica invocava dal re «la verifica, ed indi la ripartizione de' detti beni da eseguirsi per strada straordinaria da un impiegato onesto, e di fiducia del Governo»⁴¹. La conclusione appare molto significativa. La proposta degli abitanti non è intesa come una misura individualista, ma è inquadrata in una prospettiva comunitaria, in quanto «la Comune allora baserà una sicura rendita, e vistosa, e gl'indigenti esclameranno benedizioni eterne al più giusto de' Re di Europa»⁴².

Le popolazioni dei comuni dell'altopiano silano, Aprigliano, Spezzano, Pedace, inviarono petizioni collettive per il reintegro e la divisione dei fondi del demanio della Regia Sila, soggetto a numerose usurpazioni. Le petizioni furono sottoscritte da vari comuni, che costituivano e si rappresentavano come un'unica entità definita⁴³.

Le “revindiche” non avevano al centro solo le terre. La questione era più ampia, riguardava le acque pubbliche, i boschi, i pascoli comunali. I contadini di Saracena chiesero al sovrano l'abbassamento della tassa sugli animali al pascolo, in quanto la sua l'ingiusta ripartizione recava il massimo gravame «non da' Fittuanti, ma da' Fittuari, che fan di tutto per riportarne ubertosi i loro vantaggi», anche in ragione della presenza di numerosi capi di bestiame di proprietà di «forestieri», che ricadevano sul comune⁴⁴. La popolazione di Bianchi segnalò le frodi nella gestione dei boschi comunali e richiese la possibilità, per tutti gli abitanti poveri, di far legna in tutti i boschi presenti nel territorio comunale, in virtù dell'antico «iusso civico» e di una “economia morale” che andava aldilà né della legislazione forestale e delle privatizzazioni effettuate:

questa Comune, esposta ad uno piede di montagna boscosa, che l'inverno per lo clima della aria li fanciulli restano gelati, e li poveri abitanti sono nella necessità spopolare ed andare dispersi [...]. La causa che prima del decreto della divisione si praticava il giusso civico in tutti luoghi, baronali demaniali ecclesiastici e particolari senza accettare [...] li poveri abitanti neli tempi del'autunni, si facevano la provvista de legna seche per poi riscardarsi quando si ritrovavano sotto la neve e geli [...] dopo il decreto della divisione, si sono guardati li Fondi come tanti Feudi, senza che fussi fatta divisione alcuna, a pochi fondi [...] si fece la divisione a tale modo di frode che [...] nepure la gode la popolazione, ma le godeno le prime autorità [...] S. M. [conceda] che rimanessi il Iusso Civico, giusto il solido come prima si praticava⁴⁵

Le popolazioni reclamarono dal sovrano il suo diretto intervento per tutelare i *commons*. Una situazione molto complicata si registrava nel distretto di Crotona, soprattutto nelle fertili terre del Marchesato, in cui proprio in quel periodo si stava espandendo il latifondo a scapito della piccola proprietà contadina e dei demani comunali, da parte di intraprendenti e ricche famiglie come i

³⁹ Archivio di Stato di Cosenza (=ASCS), *Intendenza della Calabria Citra, Segretariato Generale e Gabinetto, I Viaggio di Sua Maestà il Re Ferdinando II: Istanze e suppliche della popolazione*, b. 1, f. 16.

⁴⁰ Si veda N. Jenò de' Coronei, *Dizionario Demaniale-Amministrativo per il Regno delle Due Sicilie*, Tip. Fratelli Cannone, Bari 1847.

⁴¹ ASCS, *Intendenza della Calabria Citra, Segretariato Generale e Gabinetto, I Viaggio di Sua Maestà il Re Ferdinando II: Istanze e suppliche della popolazione cit.*, b. 1, f. 16.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ivi*, b. 2, f. 88.

⁴⁴ *Ivi*, b. 1, f. 44.

⁴⁵ *Ivi*, b. 2, f. 185.

Berlingieri e i Barracco⁴⁶. Questo processo era talmente esteso che il sovrano a Crotona si trovò di fronte a suppliche sottoscritte collettivamente da più comuni. Tutte richiedevano una revisione delle quotizzazioni demaniali effettuate tra il 1810 e il 1811 dai commissari del governo filo-francese, quote troppo piccole e soggette a tasse elevate, che infatti erano presto «passate nelle mani degli speculatori». I supplicanti auspicavano la «revindica del Demanio Comunale», nonostante che le quote fossero state alienate in maniera formalmente legale, ma, come dichiarato dai contadini, in un modo moralmente ingiusto, avendo ricevuto pressioni dai latifondisti per rinunciare a terre «di niuna utilità per loro» e in cambio di «pochi carlini, e scarse vettovaglie», molto al di sotto del loro valore reale⁴⁷.

La tutela del vasto demanio comunale della città di Catanzaro, il fondo collinare boscoso e a pascolo chiamato I Comuni, emerse durante la visita del re in modo singolare. Quattro proprietari della città presentarono una supplica al sovrano perché alienasse a loro favore delle quote del fondo collettivo. Questo favorì una contro-mobilitazione popolare a difesa del demanio. La supplica della popolazione si esprime nel consueto linguaggio del movimento dei *commons*, affermando che «la suddivisione di questo fondo non è compatibile con l'utilità generale della popolazione, che ha bisogno di esso per l'esercizio degli usi civici, specialmente di legnare». In questo caso l'azione collettiva fu appoggiata dall'intendente Giuseppe De Liguoro, il cui intervento presso il sovrano contribuì al rigetto della richiesta di privatizzazione⁴⁸.

Il caso del comune di San Mango, nella valle del fiume Savuto, è emblematico del nuovo modo con cui le comunità locali si espressero come soggetto politico e reinterpretarono la legittimità del monarca. A San Mango era contestata l'appropriazione privata dei due fondi Vignale e Fabiani, venduti illegalmente dall'ex feudatario al proprietario Giovambattista De Gattis, il quale negava alle popolazioni l'esercizio degli usi civici. La supplica inoltrata al re dall'amministrazione comunale su istanza della popolazione richiedeva dal sovrano «la grazia di aiutare, e sollevare la detta Comune» affinché fossero «i Cittadini reintegrati nel possesso» dei «Corpi Demaniali». Nel discorso dei supplicanti si creava una rappresentazione basata su tre elementi: l'usurpatore, il comune e il re. L'usurpatore era significativamente indicato come l'oppressore della comunità e il frodatore del demanio, quindi anche del re, che riceveva gli introiti dagli utenti del demanio. A causa della sua stessa frode, l'usurpatore si era posto al di fuori della comunità e anche dello Stato, inteso come insieme di comunità. Il sovrano era considerato e invocato come arbitro e tutore dei diritti della collettività, «Re mandato da Dio per felicitare i suoi Popoli». La sua legittimità era accettata e rispettata solo in virtù di un servizio che, per missione divina, avrebbe dovuto prestare alla comunità. Così si intendeva la sovranità del re come proveniente insieme da Dio e dal popolo. Si trattava dell'idea di sovranità della Carboneria. Del resto il piccolo centro rurale dal 1820 aveva ospitato forti gruppi di Carboneria radicale e uno dei promotori della supplica, il segretario comunale Giacinto Muraca, apparteneva ai gruppi radicali⁴⁹.

In questo di San Mango, come in altri casi citati in precedenza, i supplicanti, oltre a ciò che si può definire «economia morale», facevano riferimento, dichiarato o implicito, ad un principio giuridico particolare del Regno di Napoli, elaborato dai giuristi meridionali nel corso del XVI e del XVII secolo: quello dell'*ubi feuda, ibi demania*. Secondo questa elaborazione, i fondi rustici e urbani dei feudi appartenevano in collettivo all'*università feudale*, la quale a sua volta era sotto la tutela del

⁴⁶ Si veda M. Petruszewicz, *Latifondo. Economia morale e vita materiale in una periferia dell'Ottocento*, Marsilio, Venezia 1989

⁴⁷ ASNA, *Ministero dell'Interno, Secondo Inventario*, b. 65, f. 21.

⁴⁸ *Ivi*, b. 65, f. 20.

⁴⁹ *Ivi*, b. 65, f. 7.

feudatario, ma che costituiva un corpo intermedio tra il barone e le terre. Il feudatario doveva confrontarsi con gli organi di governo della città per intervenire sulle terre, che erano considerate demanio feudale. Questo principio fu messo in discussione già nel XVIII secolo con l'intensificarsi dei contrasti tra lo Stato centrale, la feudalità, le *università* e i privati, e fu stravolto dalla riforma del 1806 e dall'imposizione dei principi del codice napoleonico. Tuttavia, esso era ancora rivendicato dalle comunità⁵⁰. I supplicanti di San Mango lo espressero chiaramente: «per Legge, e per Giustizia, l'ex Feudo di Sammango è del Vostro [del re] Real Regio Demanio»⁵¹.

Fino al 1848 Il governo borbonico fece ben poco per risolvere questi problemi. In molti casi le stesse politiche governative finirono per acuire la contrapposizione tra lo Stato e le comunità per l'uso dei *commons*: come per esempio nel caso di vari boschi della Sila, riservati alla Real Marina per le costruzioni navali, che furono interdetti all'uso delle popolazioni locali. Gli interventi governativi contro le occupazioni furono limitati a pochi casi, e solo con soluzioni parziali. Furono intraprese in alcune zone delle operazioni di verifica delle usurpazioni ad opera di funzionari più attivi, come Niccolò Jenò de' Coronei in Calabria Citra e l'intendente di Catanzaro De Liguoro. Ma nel complesso i conflitti si protrassero per tutti gli anni '30 e '40 dell'Ottocento⁵².

LA CELEBRAZIONE “SOVVERSIVA”: I RADICALI E LA TRASPOSIZIONE DELLA SOVRANITÀ

Il viaggio del re non consentì solo al movimento popolare per i “beni comuni” di affermare la sua presenza e il suo ruolo. La scena pubblica festiva permise anche ai gruppi liberali e radicali di inserirsi attivamente nelle pratiche celebrative. Sembrava che tutti, anche gli oppositori, partecipassero alle lodi al sovrano riformatore. In effetti, molti tra i principali esponenti liberali e delle società carbonare furono in prima fila a omaggiare il re: il barone Stefano Mollo, sindaco di Cosenza, già filo-francese nel 1806, murattiano, e poi gran maestro della Carboneria cosentina nel 1820; Giuseppe De Matera, sotto-capo della Guardia Urbana di Cosenza, anche lui filo-francese nel 1806 e liberale nel 1820; l'avvocato radicale cosentino Raffaele Valentini, repubblicano del 1799; i giovani fratelli Vincenzo e Luigi Maria Greco, il primo carbonaro nel 1820 e il secondo di tendenze liberali moderate⁵³. Le grandi famiglie liberali e carbonare di Catanzaro parteciparono attivamente agli ossequi al re: Odoardo Marincola, coinvolto nella cospirazione radicale di Raffaele Poerio del 1821, comandò le guardie d'onore che scortarono il sovrano; Luigi De Nobili e Giovanni Marincola, anche loro radicali del '21, fecero parte della deputazione di Catanzaro che attese il re ai confini della provincia⁵⁴.

La consistente adesione dei liberali alle pratiche celebrative poteva costituire una valida opportunità per riallinearsi alla monarchia, per legittimarsi come ceto politico locale o anche per esprimere fiducia al giovane sovrano. La “messa in scena” della rinnovata immagine del re sembrava aver conquistato tutti, anche se il modo in cui questa fu recepita e reinterpretata da molti soggetti, come nel caso delle comunità che reclamavano i beni comuni, lasciava trasparire delle differenze semantiche sostanziali con quanto intendeva trasmettere il sovrano.

⁵⁰ Si vedano G.I. Cassandro, *Storia delle terre comuni e degli usi civici nell'Italia meridionale*, Laterza, Bari 1943; G. Corona, *Demani ed individualismo agrario nel Regno di Napoli, 1780-1806*, Esi, Napoli 1995; F. Lillo, *Il principio Ubi Feuda Ibi Demania*, in *Sanzioni amministrative in materia di usi civici*, a cura di A. Cagnazzo, S. Toschei, M. Tucci, Giappichelli, Torino 2013, pp. 169-183.

⁵¹ ASNA, *Ministero dell'Interno, Secondo Inventario*, b. 65, f. 7.

⁵² A. Buttiglione, *La Rivoluzione in “periferia”. Movimenti popolari e borghesia nelle Due Sicilie (1830-1848)*, tesi dottorale, tutor Prof. Renato Sansa, co-tutor Prof. Carmine Pinto, Università degli Studi della Tuscia, a.a. 2016-2017.

⁵³ *Ragguaglio del viaggio di S. M. il Re*, cit., pp. VI, VIII, 8, 10, 12.

⁵⁴ *Descrizione del viaggio*, cit., p.3.

In ogni caso, proprio in quel periodo si stava estendendo nelle province calabresi una nuova rete cospirativa, legata alla società segreta della Giovane Italia, diversa e indipendente dalla società di Giuseppe Mazzini, fondata a Napoli nel 1832 dall'avvocato radicale di Pizzo Benedetto Musolino e dall'insegnante Luigi Settembrini. La società aveva un carattere esplicitamente repubblicano, democratico, egualitario, con tendenze socialiste. La sua radicalità emergeva chiaramente nei due punti preliminari del *Catechismo*, che mostravano l'intransigenza repubblicana della società e il rifiuto della monarchia costituzionale, giudicata addirittura più dannosa di quella assoluta. La società elaborò il progetto repubblicano federalista della Repubblica Italiana: uno Stato concepito come unione di repubbliche, municipi fondati sulla più ampia «indipendenza amministrativa-finanziaria-giudiziaria». L'autonomia politica dei municipi si sarebbe basata sull'equilibrio politico e l'equilibrio economico, ovvero sulla partecipazione democratica delle popolazioni alla politica e sulla partecipazione economica ai beni comuni, con la gestione collettiva delle risorse locali usurpate dai privati o privatizzate dallo Stato. Diffusasi nel *milieu* dei giovani studenti e professionisti provinciali attivi a Napoli, la società si ramificò capillarmente nelle province del regno, soprattutto in quelle calabresi, costituendo cellule cospirative in quasi tutti i comuni⁵⁵.

Già nel 1833, nell'imminenza dell'arrivo del re, le indagini dell'intendente di Catanzaro De Liguoro avevano fatto emergere i primi indizi della diffusione della nuova rete cospirativa, di cui però ancora non si conoscevano informazioni dettagliate. Il funzionario, preoccupato del particolare momento politico, non aveva esitato ad esortare i suoi agenti di polizia a usare ogni mezzo per investigare, anche il «confessionile all'uso gesuitico, onde sapersi tutto quello che si fa, e si pensa». Oltre alle pratiche di controllo, è significativo che l'intendente pensasse di convincere in qualche modo i cospiratori a sostenere o quanto meno a non ostacolare il «nuovo corso» del governo, facendo desistere «in loro stessi il tenore [si intenda l'intenzione] di cangiamenti politici che potessero dare il di sopra ai loro avversari». Confrontandosi con il sotto-intendente di Nicastro, la zona in cui stava emergendo la trama eversiva, De Liguoro fece intravedere l'intenzione di cooptare gli oppositori nel sostegno all'ordine monarchico: «se queste vie di moderazione riescono io non provocherà giammai il rigore del governo». Egli era fiducioso che i cospiratori avessero potuto comprendere «che avendo bisogno dell'appoggio del Governo non devono principiare dal disgustar questo, e dal contravvenire alle sue leggi»⁵⁶.

Gli auspici dell'intendente non furono esauditi. I radicali della Giovane Italia utilizzarono il «palcoscenico» della celebrazione reale per esternare un messaggio politico che, se non era e non poteva essere esplicitamente anti-monarchico, stravolgeva però l'immagine autocratica del sovrano, e comunque reclamava l'instaurazione di un sistema costituzionale rappresentativo.

Uno dei metodi «mediatici» a cui ricorsero i radicali fu quello della diffusione programmata di false notizie⁵⁷. A Cosenza Raffaele Valentini, il libraio Rosario Anastasio e i farmacisti Raffaele Anastasio e Raffaele Laurelli, che dirigevano il gruppo locale della Giovane Italia, fecero circolare la voce secondo la quale il re in arrivo in città avrebbe concesso una nuova costituzione, o ripristinato quella del 1820, ritirata in seguito all'invasione austriaca. Le stesse autorità municipali, dipendenti

⁵⁵ *Catechismo ossia Istruzioni provvisorie per la propagazione della Giovane Italia*, in G. Paladino, *Benedetto Musolino, Luigi Settembrini e i "Figliuoli della Giovane Italia"*, in «Rassegna storica del Risorgimento», a. 10 (1923), n. 4, pp. 845-889; F. Della Peruta, *Mazzini e i rivoluzionari italiani. Il "partito d'azione" 1830-1845*, Feltrinelli, Milano 1974, pp. 260-262.

⁵⁶ Archivio di Stato di Catanzaro (=ASCZ), *Intendenza della Calabria Ultra II, Polizia*, b. 4, f. 175.

⁵⁷ Sull'uso politico delle notizie e dei mezzi di informazione nel Regno delle Due Sicilie si vedano R. De Lorenzo, *La circolazione delle notizie nel Regno delle Due Sicilie*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane», n. 116 (1998), pp. 235-291; D.L. Caglioti, *False notizie, complotti e vociferazioni: gendarmi, intendenti e paure nel Regno delle due Sicilie nel 1848*, in «Società e Storia», n. 94 (2001), pp. 725-741.

dal sindaco ex carbonaro Mollo, facilitarono la diffusione di queste voci. Secondo quanto riportato da Davide Andreotti la falsa notizia avrebbero favorito l'ottima accoglienza riservata al sovrano dalla popolazione della città⁵⁸.

La "svolta" costituzionale fu incoraggiata anche con altri mezzi. I momenti oratori delle celebrazioni offrirono l'opportunità di esprimere tramite l'allegoria le nuove idee politiche. Per l'arrivo del re a Cosenza furono composti inni, canti, sonetti, carmi in latino, persino un canto in dialetto calabrese, firmati dai nomi più importanti dell'intelligenza cosentina, moltissimi liberali e radicali. I testi poetici declamati esprimevano un'idea che ribaltava il ruolo e i rapporti di potere tra il principe e il territorio. Le province calabresi, rappresentate come autonome e sovrane a motivo del loro passato glorioso, accettavano la tutela di Ferdinando solo in virtù di un tacito patto di fiducia e di protezione che avrebbe legato il sovrano ai «popoli della Brettia». Per esempio nell'ode di Raffaele Valentini:

quì nacque
Il Brezio onor: l'Ellenia
Magna quì fulse, e giacque.
Ve' lo smarrito Genio
Muove d'innanzi a Te [...]

Le sorti del Tuo popolo,
Del Tuo regno al naviglio,
Al fianco Tuo magnanimo
Pensa, governa, e sta.⁵⁹

Nelle immagini poetiche il popolo si affiancava al trono, condividendone il potere, e al contempo, come nell'inno dell'avvocato Filippo Barberio, il principe, «che dal Trono qui scende», è abbassato allo stesso livello del popolo, con cui, tendendogli la mano, instaura un patto paritario. Il popolo a sua volta ricambia con il giuramento di fedeltà al sovrano⁶⁰. Il re non solo trae la sua legittimità dal fatto che rivolge le sue cure ai lavoratori, contadini e artigiani, ma riceve la sua stessa sovranità dalla collettività, con cui la condivide: si trattava dell'espressione dissimulata di un costituzionalismo tendenzialmente democratico ed egualitario.

Gli spettacoli teatrali furono la sede più adatta per rappresentare l'allegoria di una nuova idea della monarchia, la cui sovranità si intendeva trasposta in un soggetto collettivo, oltre la legittimità dinastica. Queste rappresentazioni "sovversive" stravolgevano non solo il significato della monarchia tradizionale, ma anche l'immagine personalistica e autocratica di Ferdinando II che si stava diffondendo con il suo viaggio.

La «Cantata» rappresentata nel Teatro Real Francesco di Catanzaro alla presenza del sovrano andava in questa direzione. L'autore, Michele Procida, era un giovane radicale di Nicastro legato alla Giovane Italia. Egli mise in scena, in musica e versi, un complesso dialogo tra la personificazione della «Calabria» e il «Genio di Napoli». Queste due figure, che rappresentavano identità territoriali collettive, erano le protagoniste dell'opera. Discutendo tra loro, la seconda proponeva alla prima di accettare la sovranità di Ferdinando II, non solo perché dotato di virtù, ma perché «sa che i Regnanti tutto veder non ponno» e, con allusione non troppo velata al sistema parlamentare, perché avrebbe avvicinato al «Trono quei che amici del giusto e saggi sono», in quanto «il lor pensiero [dei re] primo esser debbe delle altrui fatiche farsi tesoro». In linea con l'idea federalista e democratica della

⁵⁸ D. Andreotti, *Storia dei Cosentini*, cit., pp. 245-246.

⁵⁹ R. Valentini, *Ode*, in *Ragguaglio del viaggio di S. M. il Re*, cit., pp. 5-8.

⁶⁰ F. Barberio, *Inno*, in *Ivi*, pp. 33-36.

Giovane Italia, la «Calabria» nell'opera di Procida è un'entità autonoma e sovrana, orgogliosa delle sue «consuetudini belle che questo cielo col suo riso imprime». Essa ha conquistato il potere che rivendica combattendo contro gli invasori francesi nel 1806, e potrebbe delegare il suo potere a una persona magnanima, ma solo con le garanzie di veder rispettata la sua autonomia e di poter partecipare al governo con i suoi rappresentanti. L'opera si conclude con una scena emblematica: convinta della bontà del sovrano, la «Calabria» incorona «la fronte Augusta» del re, precisando che, concessa con questo patto, «questa corona è quella che il tempo non consuma, più vaga d'ogni stella che l'universo alluma»⁶¹. Considerato il contesto, la legittimità dinastica della monarchia borbonica e l'immagine autocratica di Ferdinando II non potevano essere stravolte in modo più radicale.

«MORTE AL TIRANNO!»: LA DELEGITTIMAZIONE DELLA MONARCHIA DEL 1848

Nel corso degli anni '30-'40, il movimento popolare di "revindica" e il movimento rivoluzionario radicale si svilupparono parallelamente, avendo in comune l'opposizione contro lo Stato centrale, i suoi funzionari e i gli amministratori.

Il movimento popolare si esplicò attraverso azioni collettive legali, come le suppliche al sovrano e agli organi di governo periferici, e azioni extra-legali, come gli incendi boschivi e le occupazioni, che per le loro modalità e motivazioni possono considerarsi come politiche. Molte volte prevalse il carattere inter-classista di queste azioni, in quanto piccoli proprietari, professionisti, artigiani e contadini furono uniti a tutela dei beni comuni⁶². In molti altri casi si evidenziò l'azione autonoma delle popolazioni locali, come nelle grandi occupazioni di terre in Sila del 1840, 1842 e 1845. Si trattò di azioni organizzate e collettive, che dimostrarono la capacità di azione comunitaria e autonoma delle popolazioni. La strategia e le motivazioni utilizzate dai contadini dimostrarono come essi si muovessero in una dimensione politica propria. Non divisero tra loro i terreni, ma li coltivarono in comune. Non solo, ma accompagnarono l'azione di occupazione con l'invio di varie suppliche alle autorità per dare maggiore forza all'azione collettiva, in cui esposero le loro ragioni contro le usurpazioni. Lo strumento tradizionale della supplica subì una significativa trasformazione semantica dai tempi del viaggio del re, analoga all'evoluzione del movimento popolare: non era più un mezzo per chiedere e sperare di ricevere dall'alto un'azione governativa, ma, in quanto presentava un atto già compiuto, diventò l'espedito per pretendere la sanzione dell'azione popolare e per affermare l'appartenenza a una specifica comunità che rivendicava il diritto civico usurpato⁶³.

L'intelligenza radicale tese a stringere un rapporto concreto con il movimento popolare: agronomi e funzionari pubblici intervennero nella regolamentazione delle vertenze sulle terre comunali e le acque pubbliche; gli amministratori degli enti locali si adoperarono per verificare e reintegrare le usurpazioni e promossero operazioni di quotizzazioni demaniali; gli avvocati sostennero i comuni nelle cause contro gli usurpatori. I cospiratori legati alla Giovane Italia iniziarono progressivamente a coinvolgere i movimenti popolari nei numerosi tentativi insurrezionali pianificati o messi in opera dal 1835 al 1847, poiché, come scrisse Domenico Mauro, letterato romantico e tra i capi del movimento radicale, non «restava a sperare che sul popolo», in quanto esso «avrebbe

⁶¹ M. Procida, *Cantata da rappresentarsi nel Teatro Real Francesco pel fausto avvenimento dell'arrivo in Catanzaro di Ferdinando II° Re del Regno delle Due Sicilie*, in *Descrizione del viaggio*, cit., pp. II-XII.

⁶² A. Buttiglione, "Revindiche", cit.

⁶³ ASCS, *Fondo Sila-Demanio Silano*, b. 11, f. 109 e b. 20, f. 159.

impaziente atteso l'occasione» per «gettarsi in un moto rivoluzionario, che tanto avrebbe cambiato la sua condizione»⁶⁴.

La saldatura tra le istanze del movimento popolare e l'azione politica dell'opposizione liberal-radical alla monarchia appare evidente nella *Protesta del Popolo delle Due Sicilie* del 1847, il principale libello della propaganda anti-assolutista prima del 1848. In essa l'immagine costruita dal re fu stravolta esplicitamente perché messa in stretta relazione con la privatizzazione dei beni comuni:

il Re ha usurpate le terre del demanio pubblico, cioè della nazione, le ha fatte apprezzare come ei voleva, e le ha date ad amministrare alla *Cassa di ammortizzazione*⁶⁵

Anche qui, come nel linguaggio delle suppliche, ma in modo più radicale ed esclusivo, la sovranità è trasposta dalla monarchia alla collettività, anzi prende l'avvio il processo di delegittimazione diretta del sovrano, definito "usurpatore".

Nella Rivoluzione del 1848 nelle province calabresi, nei diversi luoghi dell'azione politica – piazze, chiese, circoli popolari, assemblee e comitati comunali – l'unione tra i capi radicali locali e le popolazioni si evidenziò in uno stretto legame tra federalismo municipale, sovranità popolare e beni comuni. In moltissimi centri, in tutte le province calabresi, le popolazioni guidate dai capi radicali insorsero. Prima e dopo le "barricate" di Napoli del 15 maggio, i decurionati e i funzionari della monarchia furono destituiti e si riunirono assemblee popolari che acclamarono o elessero a suffragio universale maschile dei comitati comunali di salute pubblica. Furono reintegrate ai comuni e gestite collettivamente le terre, le acque e le foreste usurpate. La monarchia borbonica fu deposta, e fu proclamata la Repubblica, fino all'occupazione militare delle Calabrie da parte delle forze borboniche del generale Nunziante, nel luglio 1848⁶⁶.

I luoghi, i simboli e le pratiche della celebrazione monarchica del 1833 andarono incontro a un rovesciamento semantico radicale. Nelle chiese non si sacralizzò più la sovranità monarchica e personale di Ferdinando II, ma la sua delegittimazione, contestuale alla consacrazione delle nuove forme collettive di sovranità, i comitati comunali e provinciali di salute pubblica e le assemblee popolari. Nella chiesa del centro costiero di San Lucido, in Calabria Citra, il sacerdote don Antonio Turano predicò alla popolazione affermando che «il Re Ferdinando II era un tiranno e si aveva usurpato le altrui proprietà»⁶⁷. Nella cattedrale di Cosenza il sacerdote don Giuseppe Miceli «in nome della religione, della morale, della giustizia e del patriottismo, proclamò la *Guerra Santa*» contro il re, definito «fedigrafo ed oppressore» della «libertà nazionale»⁶⁸. A Catanzaro, nella chiesa dell'Immacolata l'arciprete don Domenico Angherà si adoperò a convincere la popolazione che «vi era urgenza di crearsi un governo provvisorio, non dovendosi più riconoscere il re»⁶⁹.

L'iconoclastia politica fu lo strumento privilegiato nelle rivoluzioni ottocentesche per sancire la trasposizione della sovranità dal principe ai nuovi poteri collettivi⁷⁰. La miriade di busti, ritratti e stemmi di Ferdinando II, che nel 1833 avevano invaso lo spazio pubblico e privato, furono oggetto

⁶⁴ Centro Studi Risorgimentali "Domenico Mauro" – San Demetrio Corone (CS), *Archivio Domenico Mauro, Opere, Opere letterarie, politiche-filosofiche e "pensieri diversi", Autobiografia*, b. 12, f. 23; A. Buttiglione, *La Rivoluzione in "periferia"*, cit.

⁶⁵ L. Settembrini (attr.), *Protesta del Popolo delle Due Sicilie*, 1847, p. 48.

⁶⁶ A. Buttiglione, *La Rivoluzione in "periferia"*, cit.

⁶⁷ ASCS, *Gran Corte Criminale della Calabria Citra, Processi politici*, b. 41, f. 250

⁶⁸ «L'Italiano delle Calabrie. Giornale Ufficiale del Comitato di Salute Pubblica», a. 1848, n. 6, 19 giugno 1848.

⁶⁹ Biblioteca Comunale "Filippo De Nobili" di Catanzaro (=BCCZ), *Fondo De Nobili, Documenti sulla Rivoluzione Calabrese del 1848*.

⁷⁰ Si veda lo studio sulla Francia di E. Fureix, *L'oeil blessé. Politiques de l'iconoclasme après la Révolution française*, Champ Vallon, Seyssel 2019.

di atti rituali e collettivi di distruzione, effettuati attraverso una vasta gamma di strumenti, modalità e gradi di oltraggio⁷¹. Le comunità, grandi e piccole, esternarono il loro potere autonomo sul territorio nei confronti dello Stato borbonico e della monarchia che lo rappresentava, appropriandosi dello spazio pubblico. A Catanzaro l'intera città fu epurata dai simboli della monarchia, con la rimozione e distruzione rituale e sistematica delle «imprese de' botteghini, e gli stemmi reali, né risparmiarono le iscrizioni di Piazza Ferdinanda, e neppure lo stemma reale al Liceo» L'iconoclastia fu espressa in modo totalizzante: persino il nome del sovrano, a cui si intitolava una delle piazze della città, fu cancellato, perché il sovrano «non doveva più essere riconosciuto»⁷². La nuova sovranità collettiva sancita doveva essere imposta anche negli spazi privati. Lì dove se ne conosceva l'esistenza e i detentori non avevano potuto provvedere ad occultarli, i radicali distrussero nelle case private i busti e le immagini del re, come per esempio avvenne ad Altomonte e a Rende, in Calabria Citra⁷³.

L'apice della rappresentazione “mediatica” della nuova comunità rivoluzionaria si raggiunse però nelle complesse cerimonie di messa a morte figurata delle effigi del sovrano. A Saracena, la cui popolazione nel 1833 aveva accolto il re con entusiasmo, nel 1848 si tenne una cerimonia di iconoclastia reale alla quale parteciparono collettivamente tutti i membri della comunità, con ruoli definiti: le statue in gesso del re e della regina, prelevate dal municipio, furono portate «processionalmente» in corteo per tutte le strade del paese; il corteo fu preceduto dalla bandiera tricolore, fu scortato dalla Guardia Nazionale, dai membri del comitato comunale di salute pubblica e da quattro sacerdoti, alla presenza del «Popolo tumultuante» e al «suono delle campane»; alla statua del re fu attaccato un cartello con la scritta «l'uomo empio» e uno dei sacerdoti sfilò con un fucile alla cui canna fu attaccata una sentenza di morte contro il re; arrivati sulla piazza il banditore comunale lesse pubblicamente la sentenza di morte e le guardie nazionali «fucilarono» in effigie «le loro Maestà»; in seguito le campane della chiesa suonarono «a mortorio» e tutti, i militi, le autorità e la popolazione gridarono «Morte al Re di Napoli, Viva l'Italia» e «Viva Pio IX». Così si esprime in maniera visuale la fine del potere monarchico. Questi atti non ebbero solo un'implicazione simbolica, ma furono percepiti dalle popolazioni come l'eliminazione materiale del potere del re, rappresentato dalla sua statua. Come sostennero i testimoni, furono effettuate «nel fine di far credere al popolo che il Re non più esisteva». La “morte” della monarchia fu intesa infatti come il preludio del nuovo regime politico repubblicano, la cui instaurazione fu anch'essa rappresentata visivamente: nella serata fu decretata, in segno di festa, l'illuminazione pubblica del paese e fu proclamata la repubblica, sancita dall'acclamazione della popolazione, che festeggiò con le esclamazioni di «viva la repubblica, viva l'Italia, a basso il Tiranno». L'illuminazione notturna fu altamente simbolica e servì a rendere visibile la nascita del nuovo regime⁷⁴.

Il viaggio di Ferdinando II in Calabria nel 1833 dimostra come, in un contesto periferico europeo, i luoghi, le pratiche e i simboli della “messa in scena” mediatica abbiano rivestito un'inedita importanza per la diffusione e l'affermazione di idee e modelli politici originali, alternativi o conflittuali. Gli attori e i mediatori politici e culturali, singoli e collettivi – il re, l'intelligenza liberale e radicale, le comunità supplicanti – operarono, con più o meno successo, nel coinvolgere “masse” di popolazione, ricercandone il consenso e allargando la sfera di partecipazione politica.

Le occasioni di incontro festivo offrono l'opportunità di un confronto dialettico tra gli attori politici e le loro istanze. Il re propose l'immagine rinnovata di una monarchia caratterizzata da un

⁷¹ Si veda P.-M. Delpu, *Les acteurs ordinaires face aux images de la monarchie. Autour de l'iconoclasme révolutionnaire dans les Calabres (1848)*, in «Mélanges de la Casa de Velásquez», n. 49/2 (2019, in corso di stampa).

⁷² BCCZ, *Fondo De Nobili, Documenti sulla Rivoluzione Calabrese del 1848*.

⁷³ ASCS, *Gran Corte Criminale della Calabria Citra, Processi politici*, b. 73, f. 411 e b. 94, f. 572.

⁷⁴ Ivi, b. 80, f. 447.

forte personalismo, autocratica, ma interventista e alla ricerca del consenso delle popolazioni, con cui intendeva instaurare un rapporto diretto, aldilà dei filtri della burocrazia amministrativa e delle istituzioni locali. I gruppi liberali e radicali risposero auspicando una trasposizione o quanto meno una limitazione della sovranità monarchica, attraverso il liberalismo costituzionale, un sistema rappresentativo più o meno democratico e l'autonomia locale. Le comunità reclamarono la fine della privatizzazione dei beni comuni e la tutela dei patrimoni collettivi, ma affermarono anche il diritto ad esercitare una sovranità autonoma sui loro territori, con un potere uguale, se non superiore, a quello dello Stato centrale.

La monarchia borbonica seppe confrontarsi con la modernità politica, superando l'assolutismo dinastico tradizionale e proponendo un modello simile per vari aspetti al bonapartismo che Napoleone III instaurò nelle campagne francesi a partire dal 1852⁷⁵. Il confronto con le dinamiche locali delle province calabresi, lo sviluppo della conflittualità multipla tra lo Stato centrale, i gruppi politici, le comunità e i proprietari condizionarono il fallimento della politica del sovrano borbonico. L'esigenza di ottenere l'autonomia federale dei territori, il controllo democratico dei municipi e la gestione egualitaria dei beni comuni allontanò le popolazioni dalla fedeltà al re.

La completa delegittimazione della monarchia borbonica del 1848 emerse chiaramente con la distruzione mediatica dei suoi simboli e con la rappresentazione di una nuova forma di sovranità collettiva, orientata in senso radicale e repubblicano. Le province calabresi della prima metà dell'Ottocento costituiscono un modello di "politica rurale", nel quale in un determinato ambiente locale e nel lungo periodo, dei mediatori politici radicali instaurarono un rapporto concreto con i movimenti popolari su base comunitaria. Questo modello mostra come la radicalizzazione delle campagne europee nell'Ottocento avvenga anche, se non soprattutto, contro la centralizzazione dello Stato e la privatizzazione delle risorse comuni, nell'ottica della costruzione della Repubblica dal basso. Il federalismo democratico municipale nacque dall'incontro di una pluralità di esigenze e la sua forza di attrazione fu proprio la combinazione di elementi di innovazione e di tradizione. Si tratta di un caso forse peculiare nel contesto italiano, ma in linea con quanto si sviluppò in molte aree dell'Europa mediterranea nell'Ottocento: nella rivoluzione greca del 1821, che partì dal basso, dalle comunità, fino alla formazione di parlamenti su base regionale, prima ancora della formazione di uno Stato ellenico⁷⁶; nella Francia meridionale nel 1848 e, dopo il '48, nel movimento comunardo francese del 1871, che non riguardò solo Parigi, ma anche le province, principalmente quelle del *Midi*⁷⁷; nella rivoluzione cantonale spagnola del 1873 per costruire la repubblica dal basso secondo un modello di federalismo intransigente⁷⁸.

⁷⁵ Si vedano R. Rémond, *La Destra in Francia. Dalla Restaurazione alla Quarta Repubblica (1815-1968)*, Mursia, Milano 1970; C. Gaboriaux, *La République en quête de citoyens. Les républicains français face au bonapartisme rural (1848-1880)*, Presses de SciencesPo, Paris 2010.

⁷⁶ *Mediterranean Diasporas. Politics and Ideas in the Long 19th Century*, edited by M. Isabella, K. Zanou, Bloomsbury, London-New York 2016.

⁷⁷ M. Agulhon, *La repubblica nel villaggio. Una comunità francese tra Rivoluzione e Seconda Repubblica*, Il Mulino, Bologna 1991; P. McPhee, *The Politics of Rural Life. Political Mobilization in the French Countryside 1846-1852*, Oxford University Press, Oxford 1992; J. Rougerie, «Entre le réel et l'utopie: République démocratique et sociale, Association, commune, Commune», in *Genre et utopie. Avec Michèle Riot-Sarcey*, sous la direction de L. Colantonio, C. Fayolle, Presses Universitaires de Vincennes, Saint-Denis 2014, pp. 273-292.

⁷⁸ J. Barón Fernandez, *El Movimiento Cantonal de 1873 (I República)*, Ediciós do Castro, La Coruña 1998.