

$$\frac{A_{II}}{256}$$

Elina Gugliuzzo

Dal quotidiano al politico nel Mediterraneo

*Forme e spazi della sociabilità maltese
in età moderna*



Copyright © MMVII
ARACNE editrice S.r.l.

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

via Raffaele Garofalo, 133 A/B
00173 Roma
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-1392-2

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: novembre 2007

INDICE GENERALE

Elenco delle abbreviazioni	p.	7
Introduzione	p.	9
Cap.I: L'orizzonte della sociabilità	p.	15
Cap. II: L'isola dalle due capitali	p.	37
Cap. III: Forme di sociabilità a Malta in età moderna	p.	71
Cap. IV: Malta: da porto cosmopolita a possedimento britannico	p.	113
Cap. V: Una colonia ribelle	p.	169
Cap. VI: Essere proprio maltesi: i riferimenti di un'identità	p.	207
Conclusioni	p.	267
Appendice documentaria	p.	271
Riferimenti archivistici	p.	335
Riferimenti bibliografici	p.	337
Sitografia	p.	347
Indice dei nomi	p.	349
Indice delle illustrazioni	p.	357

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI

- ACM = Archivi della Cattedrale di Mdina - Malta
AIM = Archivi dell'Inquisizione di Mdina - Malta
AOM = Archivi dell'Ordine di Malta
ASM = Archivio Storico di Malta
MCM = Museo della Cattedrale di Mdina - Malta
NLM = National Library of Malta
PRO = Public Record Office - London

INTRODUZIONE

Al centro del Mediterraneo, si può essere allo stesso tempo isolati – come avviene a chi vive appunto in un’isola - e fortemente connessi con altre sponde, altre popolazioni, altre culture?

Si può essere annessi nei domini di grandi potenze esterne e nello stesso tempo rimanere fortemente connessi al proprio interno?

La storia dei maltesi, fra la fine del ‘700 e l’inizio dell’800, offre un’affascinante occasione di studio rispetto a questi ampi quesiti. Appuntare lo sguardo sull’arcipelago del Canale di Sicilia, posto ai margini dei due continenti africano ed europeo ma proprio al centro del Mediterraneo, è possibile superando la riluttanza ad interessarsi di uno spazio così “minuscolo”. Per quanto “micro” sia l’oggetto di studio, esso offre l’opportunità di cercare risposte idonee a dare riscontro alle grandi questioni dell’unità e della distinzione, della continuità e delle rotture nella storia della regione mediterranea, soprattutto nel momento iniziale del suo addentrarsi nel confronto con la “modernità”.

Durante le varie epoche storiche l’arcipelago maltese è stato soggetto a varie dominazioni che cercarono di assumere il controllo di questi luoghi strategici e dei loro porti naturali. I fenici arrivarono a Malta prima che i romani nel III secolo a. C. ne facessero un *municipium*. I nuovi governatori di Malta incorporarono le isole nella provincia di Sicilia ed introdussero l’organizzazione politica e militare romana e avviarono una politica marittima che consentì lo sviluppo dell’area maltese intorno a Marsa.

Già da quel tempo Malta ospitò visitatori illustri, lo stesso Cicerone era intenzionato a soggiornare sull’isola nel periodo della sua ‘sfortuna politica’. Certamente il visitatore più influente, soprattutto agli occhi dei cattolicissimi maltesi, rimane San Paolo, che fece naufragio in una baia dell’isola nel suo cammino verso Roma convertendo, secondo la tradizione, il governatore romano Publius, che divenne successivamente il primo vescovo di Malta.

Al tempo del naufragio di San Paolo, dopo circa duecentosettanta anni di dominazione romana, i maltesi non parlavano né greco né latino; è possibile che essi continuassero a parlare un dialetto derivato dai fenici fino alla conquista araba dell’ 870 d. C.

Dalla venuta dei normanni nell'XI secolo fino al governo aragonese, la storia medievale di Malta fu il riflesso di quella dell'Europa mediterranea, soprattutto della Sicilia.

Malta, nella quale alcuni hanno voluto vedere una delle prime culle - anteriore anche a Creta - della civiltà mediterranea, palesa in modo esplicito le contraddittorie coerenze di una cultura comune lentamente elaborata a partire dai materiali più eterogenei. Qui il visitatore trova, fianco a fianco, il neolitico di Hal Tarxien e Mgaar e la città nuova della Valletta, costruita dall'Ordine dopo la vittoriosa resistenza opposta all'assalto dei turchi nel 1565, o le catacombe di San Paolo - che, gettato su queste spiagge da un naufragio, vi trascorse tre mesi - e l'antica Mdina, la città vecchia, in cui si mescolano influenze arabe e catalane. Questa popolazione di circa quattrocentomila anime, altamente addensate oggi su 315 chilometri quadrati, riconosce, dopo centocinquant'anni di occupazione britannica, il cattolicesimo come religione di stato, e scrive in caratteri latini un dialetto derivante dall'arabo maghrebino, superficialmente romanizzato.

Entrata a far parte dell'Unione Europea nel 2004, Malta si propone come esempio di amalgama tra popoli e civiltà.

All'interno della costruzione storica di questo modello odierno, l'interesse più ampio, volto essenzialmente nei confronti delle diverse forme della sociabilità nelle città portuali del Mediterraneo, si è definito nell'affrontare il *case study* dell'isola di Malta (nella fattispecie della Città Nuova, Valletta, e della Città Vecchia, Mdina) tra la fine del XVIII secolo e le prime due decadi del XIX. La scelta di quest'arco cronologico non è stata casuale: è proprio durante questi decenni che Malta conosce un incredibile "ricambio umano" e politico. Dopo le varie dominazioni straniere susseguitesesi fin dall'antichità nell'isola, e dopo l'assetto duraturo stabilito all'indomani del 1530 con la presenza dell'Ordine dei Cavalieri di San Giovanni, a fine Settecento quell'assestamento politico e sociale subisce profondi cambiamenti: la fine del governo Gerosolimitano, due anni di dominazione francese, l'inizio di uno pseudo-protettorato inglese che trasformerà ben presto l'isola in una colonia britannica.

Malta, grazie alla sua posizione geografica strategica, intanto, volente o nolente, era stata e continuerà ad essere luogo ideale del cosmopolitismo. Altrettanto fondamentale risulterà, attraverso l'analisi

dei documenti contenuti nei Registri della National Library di Valletta e negli Archivi dell'Ospedale di S. Spirito di Rabat e della letteratura esistente, che nonostante il *mélange* di lingue, il *brassage* di culture e stili di vita differenti, Malta fino a buona parte del XIX secolo mantiene salda la sua identità grazie soprattutto al mantenimento della religione, della lingua, delle tradizioni e della volontà di auto-governarsi che porterà all'indipendenza.

L'ulteriore passo sarà quello di verificare quale nesso possa esistere tra le forme di sociabilità, che si potranno riscontrare nella vita associata dei maltesi, e le forme politiche "propedeutiche" alla stessa indipendenza.







CAPITOLO I

L'ORIZZONTE DELLA SOCIABILITÀ

La sociabilità urbana è lo studio sistematico delle diverse forme di interazione personale che formano la base delle maggiori regole di relazione sociale.

La storiografia della sociabilità nasce in Francia; la sociabilità è successivamente divenuta una vera e propria categoria storiografica e presenta strette connessioni con l'antropologia culturale e l'etnografia. Fino alla fine del XVIII secolo i grandi dizionari francesi non conoscevano che l'aggettivo “*sociable*”, riferito a coloro i quali sono stati dotati dalla natura dell'attitudine a vivere in società. È nel 1765 che avviene il passaggio dall'aggettivo al sostantivo, “*sociabilité*”, passaggio decisivo per la formazione del concetto.

Nel 1767 un ecclesiastico, l'abate Pluquet, pubblica il primo trattato consacrato esplicitamente alla sociabilità, il cui titolo è appunto: *De la sociabilité*¹. Pluquet presentava la sociabilità come una componente essenziale, etica e sociale, della natura umana, un principio di ordine sociale, una sorta di vera e propria presa di coscienza dei bisogni sociali. Oltre ad una dimensione istituzionale, la sociabilità possiede una dimensione antropologica e psicologica. Il concetto di sociabilità diviene una nozione-chiave della ricerca nell'ambito delle scienze umane grazie a Maurice Agulhon.

Nel 1966 Agulhon pubblica uno studio sulla sociabilità meridionale, *La sociabilité meridionale. Confréries et associations dans la vie*

¹ « Les principes de sociabilité, unis avec la croyance de l'intelligence créatrice, forment donc un système de religion qui tend à faire capable. Partout où cette religion animera les hommes, une bienfaisance active, généreuse jusqu'au dévouement, unira tous les hommes »: Abbé F-A-A. Pluquet, *De la sociabilité*, (1767), 2 voll., Yverdon 1770, citazione tomo I, p. 15.

*collective en Provence orientale à la fin du XVIIIème siècle*². Questo studio, metodologicamente esemplare, ha un approccio interdisciplinare, poiché unisce la storia religiosa (con le confraternite), la storia della massoneria, la storia politica (dei circoli) e l'etnologia.

A differenza di numerosi storici che hanno utilizzato la nozione di sociabilità senza tenere conto delle implicazioni antropologiche, Agulhon cerca, nei suoi diversi studi, di delineare meglio i contorni di una nozione che ha per lui valore di concetto teorico e di categoria storiografica:

L'histoire de la sociabilité, c'est un peu l'histoire conjointe de la vie quotidienne, intimement liée à celle de la psychologie collective; autant dire qu'elle est d'une ampleur et d'une variété d'aspects décourageants et qu'on risque d'y accumuler des notations non éclairantes, parce que non comparable³.

Numero e ricchezza delle relazioni sociali, gamma quanto mai estesa di distrazioni, possibilità di ascesa, sono questi tratti fondamentali della sociabilità urbana. Alla fine del XVIII secolo e per tutto il XIX, una folla di persone è venuta dalle campagne a colmare le città. La città sembra liberare dalle costrizioni. Nel XVI secolo le città erano ancora delle isole perdute nell'oceano delle campagne. Sottomesse al ritmo della terra, esse diventeranno laboratori dinamici e intraprendenti della modernità. Nel loro seno sono nati umanesimo e spirito scientifico, capitalismo e tecniche commerciali.

Quali sono le fonti della sociabilità? I registri dei tribunali criminali ed altri (compresi quelli dell'Inquisizione) che raccoglievano deposizioni sui conflitti fra individui, famiglie e vicini (all'interno delle mura domestiche ma anche nelle taverne e nei caffè); la documentazione prodotta da istituzioni formali di cameratismo e associazionismo quali: corporazioni, confraternite, associazioni sociali e politiche; docu-

² M. Agulhon, *La sociabilité méridionale. Confréries et associations dans la vie collective en Provence orientale à la fin du XVIIIème siècle*, vol.I-II, La Pensée Universitaire, Aix-en-Provence 1966.

³ M. Agulhon, *Le Cercle dans la France bourgeoise, 1810-1848. Étude d'une mutation de sociabilité*, Colin, Paris 1977, p. 11.

menti storici più intimi: diari e memorie che raccontano in dettaglio contatti personali e rapporti parentali e familiari; racconti di viaggiatori (non solo viaggiatori eccezionali come Goethe, Montaigne, Byron, Scott o Hyeronimus Münzer e Thomas Platter⁴ ma anche marinai, pittori, artisti poco noti, mercanti). Cosa notano? Gli stili architettonici, la lingua, il cibo, le donne, le feste, le cerimonie e, soprattutto, i modi, i movimenti ed i comportamenti della società urbana.

La maggior parte delle osservazioni dei viaggiatori sulle relazioni interpersonali nelle città mediterranee si basano sull'interazione negli spazi pubblici.

La riva, il porto, il molo e il ponte della nave, la piazza cittadina e il mercato, la pescheria, lo spazio vicino alla fontana o al faro, accanto alla chiesa o al monastero, il cimitero e il mare stesso diventano dunque di tanto in tanto palcoscenici aperti. Sui quali vengono giocati ruoli diversi, insignificanti e fatali, sui quali si svolgono rituali quotidiani ed eterni. Di simili scene e avvenimenti sono pieni i secoli: il passato ed il presente del Mediterraneo, la storia del teatro mediterraneo⁵.

James Amelang ha ricostruito la storia della sociabilità urbana nelle città del Mediterraneo in età moderna. Uno strumento chiave per una lettura della sociabilità sono i racconti dei viaggiatori nei quali appaiono quasi sempre preponderanti le osservazioni etnografiche. Tra i

⁴ Thomas Platter, studente di medicina svizzero, si recò a Barcellona nel 1599, e fornì una descrizione illuminante della società urbana catalana, dando risalto alle feste formali, come l'ingresso reale di Filippo II, e alle feste informali, come il Carnevale, in cui nobiltà e plebe si mescolavano nelle taverne. Ancora di più lo impressionò il vedere che “in quanto a chirurghi e parrucchieri i loro negozi danno sulla strada con nulla di più di una semplice tenda sulla porta. Quando stanno per radere un cliente, mettono la sedia all'ombra e tirano la tenda da un lato perché non disturbi”: J. Amelang, *Città: punto d'incontro di due miti nello spazio*, in G. Duby (a cura di), *Gli ideali del Mediterraneo*, trad. it. di Adelaida Parada y Ramos, Mesogea, Messina 1997, p. 96.

⁵ P. Matvejević, *Mediterraneo. Un nuovo breviario*, Garzanti, Milano 1991, p. 75.

numerosi viaggiatori più o meno noti, Amelang ne privilegia due eccellenti, Montaigne e Goethe. Ambedue si sono soffermati su Roma: sulla vita nelle strade, sui balconi, nelle piazze e durante le passeggiate; osservando come questa informalità sconfinasse dalle strade per entrare anche nei luoghi di culto. La maggior parte delle osservazioni di viaggio sulle relazioni interpersonali nelle città mediterranee si basano sull'interazione negli spazi pubblici: piazze, strade, mercati. La strada del resto rappresentava il luogo della produzione e del commercio; era così a Barcellona già nel medioevo: i registri locali documentano la presenza di telai e banchi di lavoro nelle strade come in una donazione del 1337 di una *tabula extra in via posita*⁶.

Tra i vari spazi pubblici, la piazza rappresenta l'elemento più pregiato del territorio; la piazza centrale delle città e dei piccoli centri è, per definizione, il centro di un territorio⁷. Il significato della piazza come centro di vita sociale è sopravvissuto nei secoli, a partire dall'*agorà* greca e seguendo col foro romano⁸. La storia di una città passa attraverso la piazza ed in essa vi lascia segni inconfondibili⁹.

Negli spazi pubblici di una città, il contatto comunicativo avviene

⁶ J. Amelang, *Città: punto d'incontro di due miti...* cit, p.96.

⁷ E. Guidoni, *La storia delle piazze*, in A. Marino (a cura di), *Le piazze, lo spazio pubblico dal Medioevo all'Età Contemporanea*, Storia delle città, E-lecta, Milano 1993, p. 3.

⁸ La piazza trova origine nell'antica Grecia, nella forma architettonica dell'*agorà*. Le *agorà* appartengono al mondo pubblico e costituiscono delle zone protette da divieti religiosi. Questi limiti si materializzavano in una composizione architettonica ben definita, in un primo momento circoscritta all'interno di mura di cinta, poi sostituite da un portico con colonne di legno e base in pietra. Essa costituiva il centro della città bassa e si contrapponeva all'acropoli, sede del potere tirannico. Quando si instaurarono i regimi democratici, l'acropoli mantenne la sola caratterizzazione sacra, mentre l'*agorà* ne ereditò la funzione politica, accogliendo le assemblee popolari e i principali uffici amministrativi. Grazie alla sua struttura a porticato che definiva grandi spazi coperti, l'*agorà* divenne anche il centro dei commerci che si svolgevano in città: i mercati e gli scambi avvenivano nella piazza stessa o nelle botteghe collocate ai lati.

⁹ L. Dodi, *Città e territorio: urbanistica tecnica*, Tamburini, Milano 1992.

non solo in modo agevole, ma anche ponendo gli interlocutori in una situazione di parità. Lo spazio pubblico è un punto d'incontro in cui tutti godono degli stessi diritti; una strada, una piazza, un parco sono di tutti e di nessuno in particolare, sono territori neutrali. Esiste una vera e propria "cultura di piazza", dove si intrecciano funzioni commerciali e funzioni sociali. La piazza, dove l'attività mercantile conosce un grande impulso, diventa anche luogo di spettacolo e scena di rappresentazioni tragiche o gioiose. Le feste, le gare, i tornei avvengono in piazza, dove si ha una grande concentrazione di persone. Le grandi processioni generali annuali che si svolgevano in tutte le città, costituivano degli spettacoli in cui gli abitanti erano, allo stesso tempo, attori e spettatori. Essi dimostravano ai forestieri di passaggio e a se stessi, la potenza, la grandezza, la fortuna della loro patria. Nelle origini, nelle forme, nelle funzioni e nella fortuna storica di questi spettacoli, il sacro e il profano si mescolano costantemente; la politica e la religione, ma anche i significati sociali e i ruoli economici si intrecciano. Ogni città possedeva il suo catalogo di feste, il suo calendario di solennità, che i magistrati municipali ricevevano dai loro predecessori quando entravano in carica e che dovevano impegnarsi a rispettare. La presenza del potere nelle feste è scontata; non esistono cerimonie al cui lustro non si associ, in persona o in simbolo, la rappresentazione della sovranità. L'esercizio del potere non era concepibile senza una consacrazione religiosa e l'adesione popolare non poteva mancare. Per amore di gloria, per utilità politica e per una sorta di obbligo di dare spettacolo, la persona del sovrano doveva circondarsi di fasto. La liturgia stessa del potere vuole appropriarsi degli spazi pubblici per ottenere il consenso popolare e quindi oltre alle accademie, alle università, alle chiese o ai teatri, si fa un uso intensivo degli spazi aperti affinché si invogli il popolo a dare il proprio consenso al potere costituito.

R. C. Trexler considerava il rituale creatore di identità politica e sociale: "Rituals lives. It is not simply a tribal or village phenomenon, but an integral part of established urban life"¹⁰. Richard C. Trexler e

¹⁰ R. C. Trexler, *Public Life in Renaissance Florence*, New York 1980; 2a ed. Ithaca and London 1991, p. xix. Rifiutando la dicotomia religioso-secolare lo storico americano considerava la Firenze del Rinascimento un

Edward Muir¹¹ hanno ritenuto il rituale una feconda matrice di comportamenti individuali e collettivi, una prova del legame originario tra sfera sacrale e vita pubblica delle città italiane dal quale si sviluppa una interazione tra politico e religioso, che è contrattuale e conflittuale al tempo stesso. La teatralizzazione della cerimonialità – che è la cifra specifica dell’età barocca – è evidenziata anche dalla struttura che assumono i testi di regole cerimoniali, le *Summae*. La cerimonia è rappresentata in termini teatrali, come sapiente organizzazione scenica degli oggetti, degli abiti, dei segni di identificazione e di distinzione, dei colori, delle luci e dello spazio in cui gli oggetti e gli attori si situano. La cerimonialistica diventa un sapere di cui sono depositari precise figure professionali, esperte di storia e di diritto, perfette conoscitrici di quell’enorme *corpus* di scritti che sul cerimoniale si è andato accumulando nei diversi paesi europei, che allestiscono la cerimonia, con l’ausilio di architetti, pittori, maestri della costruzione di macchine elaborate e complesse.

Vi sono spazi popolari e spazi d’*élite*, spazi destinati esclusivamente agli uomini (come le logge o i caffè) o, al contrario, alle donne (sarà così per i salotti). Luoghi deputati alla conversazione; ma cosa si intendeva durante l’età moderna con il termine “conversazione”? Esso veniva adoperato in diverse lingue in una gamma di significati più vasta di quella odierna. Il verbo inglese *to converse*, che in italiano si potrebbe tradurre con ‘ragionare’, in francese veniva reso da *deviser*. Il primo trattato che presenti la parola “conversazione” nel titolo, *La Civil conversazione*, di Stefano Guazzo del 1574, è in realtà una trattazione generale delle relazioni sociali nelle quali la conversazione vera e propria gioca un ruolo importante ma non esclusivo. Nel tardo latino classico di Seneca, *conversatio* significava all’incirca “intimità”, un uso che può essere rinvenuto anche nelle lingue volgari della

laboratorio ideale per lo studio della ritualità collettiva concepita come scoperta dell’elemento divino anche al di fuori dei luoghi deputati alla gestione del sacro. Sul discorso rituale si veda: C. Bell, *Ritual, Theory, ritual Practice*, New York-Oxford 1992.

¹¹ E. Muir, *Civic Ritual in Renaissance Venice*, Princeton 1981; trad. it. *Il rituale civico a Venezia nel Rinascimento*, Roma 1984, pp. 79-103. Di E. Muir si veda anche: *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge 1997.

prima età moderna. È per questo che un trattato italiano consigliava vivamente di evitare la ‘conversazione’, ovvero la compagnia degli immorali¹². Il trattato sul gentiluomo di James Cleland includeva nel concetto di “conversazione civile” anche la compagnia che il giovane dovrebbe frequentare¹³.

Non si parla solo di spazi chiusi ma anche di spazi aperti; anch’essi possono essere regolamentati. A Barcellona vigeva un codice di comportamento che vietava alle classi elevate di andare in giro per strada senza “decoro”¹⁴. A Parigi vi erano quartieri ed aree distinte per ricchi e per poveri. Al contrario, a Napoli tutta la città usciva a passeggiare per la riviera di Chiaia, e per un paio d’ore si poteva contemplare la processione più variopinta e composita che sia mai esistita. Il rango e la ricchezza, l’oscurità e la povertà, si ‘strusciavano’ fianco a fianco.

Un elemento chiave della sociabilità alto-borghese è il circolo, forma associativa investigata a fondo ancora una volta da Maurice Agulhon nel 1977, nello studio *Le cercle dans la France bourgeoise 1810-1848 – Étude d’une mutation de sociabilité*. Anticipata e preparata nelle opere precedenti, l’analisi del circolo, come luogo di ritrovo e di socializzazione borghese, conclude la ricerca di Agulhon sulle associazioni fiorite in Francia tra la fine del Settecento e l’avvento della Seconda Repubblica¹⁵. Il circolo è la forma tipica della sociabilità

¹² B. Trotto, *Dialoghi del matrimonio*, Torino 1578.

¹³ J. Cleland, *Heropaideia, or the Institution of a Young Nobleman*, London 1607.

¹⁴ Le norme della scuola gesuitica di Barcellona, il Collegio de Cordelles, consigliavano che gli studenti quando fossero “fuori di casa non andassero per le strade di fretta, focolosamente, né guardando intensamente finestre e balconi, né girando la testa con leggerezza, persuasi che ognuno porta in sé l’onore del seminario. Molto più si deve evitare di procedere ridendo o giocando per farsi notare da chi guarda; ma al contrario vadano con visibile circospezione, e raccolti in sé, per non mancare al saluto dovuto alle persone di qualità e carattere (...). Nelle passeggiate devono parlare con moderazione, e senza alterarsi”: J. Amelang, *Città: punto d’incontro di due miti...*, cit., p.98.

¹⁵ Altra opera di Agulhon del 1968 (ristampa riveduta e corretta di *La sociabilité meridionale* del 1966) è *Pénitents et francs-maçons de l’ancienne Provence. Essai sur la sociabilité meridionale*, Fayard, Parigi 1968. Questo saggio studia la storia delle confraternite religiose e la nascita delle logge

borghese. Esso si oppone al *salon* aristocratico¹⁶, pur imitandone alcuni aspetti di intrattenimento e di acculturazione. Modellato sul *club*, tipico della Gran Bretagna, ne condivide la composizione strettamente maschile, sancendo, a differenza del *salon*, una rigida divisione dei ruoli sessuali tra sfera pubblica e sfera privata. I percorsi della sociabilità maschile, che si sviluppano non solo tra le mura chiuse del circolo

massoniche nella seconda metà del Settecento. Pur essendo opposti dal punto di vista dei contenuti, i due tipi di associazione si rivelano molto simili dal punto di vista formale. Sono associazioni rigorosamente maschili, indipendenti, inizialmente segrete, adottano analoghe cerimonie di iniziazione, si impegnano ad assicurare l'aiuto reciproco tra i fratelli, o confratelli, si tassano per raccogliere fondi e distribuirli. Alla base di entrambi i tipi di associazione vi è una comune concezione della sociabilità, che per Agulhon ha il suo punto di forza nella promozione di strutture associative formalizzate, in grado di influire (anche inconsciamente) sui comportamenti dei singoli e dei differenti gruppi sociali.

¹⁶Le radici della cultura salottiera risalgono lontane nel tempo. Antesignana del salotto letterario può già essere considerata la compagnia che, nell'Atene dell'età di Pericle, si riuniva attorno all'avvenente e colta etera Aspasia. L'etera – ovvero quella donna di “liberi costumi” della Grecia antica che sapeva coniugare spiritualità e sensualità – costituiva, a suo modo, un personaggio di riferimento di una convivialità raffinata con spiccati interessi artistici. Il termine *salon* risale invece al 1664, anno in cui lo si trova menzionato da alcuni documenti in Francia; allora intendeva indicare soltanto una sala di ricevimento del castello, ed aveva un significato esclusivamente architettonico. Il contenuto culturale si aggiunse gradualmente, ad esempio le esposizioni d'arte che furono allestite dal 1737 nel *salon carré* del Louvre, furono ben presto dette solo *salon*. Il momento decisivo del cambiamento di significato – da spazio architettonico a luogo di interessi letterari – fu la metà del XVIII secolo, quando Denis Diderot cominciò a pubblicare regolarmente delle note di critica d'arte intitolate “Salons”. Solo nel 1807, nella *Corinne* di Madame de Staël, il concetto di *salon* verrà utilizzato con il significato di luogo di conversazione. Questo concetto di arena prevalentemente letteraria, migrò successivamente in Germania, dove fin dal XVIII secolo la nobiltà e la borghesia erudita coltivavano forme di rapporti sociali orientate sul modello francese. La convivialità salottiera non fu comunque di modello solo per la Germania, ma innescò una tradizione cosmopolita che trovò modo di radicarsi in tutta Europa.

ma anche entro quelle meno private del caffè, registrano un approdo comune: dalla prevalente funzione di intrattenimento giungono a quella della politicizzazione e del sostegno del movimento democratico e repubblicano.

Il salotto del XVIII secolo è stato invece il palcoscenico per le prove generali dell'emancipazione della donna; un luogo d'incontro sociale disinibito e disinteressato, al cui centro sta una donna e dove gli *habitués* provengono spesso da ambienti diversi; il fattore unificante è costituito dalla conversazione su temi letterari, filosofici e politici¹⁷. Ogni gentildonna con qualche ambizione apriva un suo salotto. Gli spazi fisici avevano un'importanza relativa, potevano essere palazzi o, più semplicemente, una soffitta, come nel caso della più famosa *salonnière* ebrea di Berlino, Rahel Lewin-Varnahagen; l'elemento fondamentale era costituito dalla possibilità di incontrarsi e conversare senza limiti di tempo. È una sorta di micro-corte matriarcale e al tempo stesso un modello contrario e alternativo alla "corte", in cui si compiono una nobilitazione della borghesia ed un imborghesimento della nobiltà¹⁸.

Accanto al salotto classico emersero col tempo anche le sue varianti, man mano condizionate dallo spirito dei tempi: per esempio l'assai più modesto salotto borghese del XIX secolo, che prese consapevolmente le distanze dal suo predecessore aristocratico.

¹⁷ Il Settecento fu il periodo d'oro dei salotti, di quelli parigini in particolare, anche se uno dei circoli più noti prese vita già nel XVII secolo, esattamente tra il 1635 e il 1648: era quello di Cathérine, marchesa di Rambouillet, e di sua figlia Julie, i cui incontri si tenevano al sabato nella casa di Marais. Tra i tanti altri, una certa fama era riservata ai salotti della marchesa de Sablé, della scrittrice Madame de Lafayette e di Mademoiselle de Scudéry. Fra gli scrittori che erano soliti frequentarli troviamo Dominique Bouhours, Jean Chapelain, Vincent Volture, il cavaliere di Méré e il duca de La Rochefoucauld. Pare che tra i principali argomenti discussi nei salotti vi fossero la lingua e l'arte della conversazione.

¹⁸ Madame Geoffrin – una delle più importanti *salonnières* del XVIII secolo – riuscì per esempio ad assumere, grazie al suo *bureau d'esprit*, una rilevanza allora quasi inimmaginabile per una donna di origini borghesi. In questo contesto l'intenso rapporto epistolare che essa ebbe con la zarina di Russia non suscita affatto meraviglia.

Tra gli spazi d'élite e gli spazi popolari, il caffè si pone come luogo d'incontro interclassista, dove i ceti più disparati possono incontrarsi:

Jamais je n'aurais pu m'imaginer pareille chose; qu'un café soit en même temps une bourse aux idées politiques où s'assemblent les esprits les plus hardis et les plus spirituels, de toute origine sociale; qu'ils s'échangent les paroles les plus riches et les plus édifiantes; qu'ils rendent en toute franchise les jugements les plus approfondis sur des sujets relevant de la politique aussi bien que de la science; que, tout en s'adonnant à des jeux requérant la plus grande finesse, ils s'entretiennent des nouvelles les plus secrètes de toutes les Cours et de tous les États ; qu'ils dévoilent les vérités les plus cachées¹⁹.

Il caffè si impose rapidamente come una nuova forma di sociabilità. Dal 1730 si ebbero caffè in quasi tutte le grandi città. Fin dal XVIII secolo il caffè rappresenta il luogo privilegiato nel processo di evoluzione delle classi lavoratrici, un forum aperto, pubblico e accessibile a tutti. Lo spazio-caffè rappresenta un sostituto dei *clubs* e dei salotti delle classi più elevate e un potenziale ponte tra il mondo ordinario ed il tempo delle feste popolari.

Il saggio di Hans Erik Bödeker, *Le café allemand au XVIII siècle: une forme de sociabilité éclairée*²⁰, introduce la vita nei caffè: quali fossero i modi di socializzare per gli avventori, come essi conversassero, come si potesse avere la possibilità di conoscere gente distinta e piacevole, o di leggere i giornali più recenti. Le date di apertura dei caffè seguono l'espansione della consumazione del caffè bevanda²¹.

¹⁹ T. J. Quistorp, *Daß die Caffehäuser die warhen Schulen der schönen Wissenschaften sind*, in *Sammlung einiger Uebungsreden*, a cura di Johann Christoph Löschenkohl, Leipzig 1743, p. 515, come citato in H. E. Bödeker, *Le café allemand au XVIIIe siècle: une forme de sociabilité éclairée*, in "Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine", XXXVII, octobre-décembre 1990, p. 580.

²⁰ H. E. Bödeker, *Le café allemand au XVIIIè siècle: une forme de sociabilité éclairée*, ...cit.

²¹ L'origine del caffè è legata ad una curiosa leggenda secondo la quale un pastore dello Yemen di nome Kaldi notò che le sue greggi erano insolitamente irrequiete dopo aver brucato alcune bacche rossastre. Riferì

Questa progressione geografica è indubbiamente legata alle vie di comunicazione e alle regioni che esse attraversano.

I caffè presentano diverse forme e diversi livelli, a seconda dei luoghi e della loro storia. Bödeker afferma che, a differenza di Francia ed Inghilterra, in Germania i caffè erano diffusi dappertutto, non solo nelle capitali. Non si va al caffè solo per consumarlo, si va per fumare (esistono addirittura appositi *fumoirs*), discutere, trovare giornali e riviste spesso internazionali, mezzo questo, per il proprietario del caffè per attirare i clienti. Si discutono idee politiche, anche piuttosto animatamente. Ma nei caffè si può anche giocare a carte, a biliardo. Inizialmente tutti potevano recarsi al caffè, l'unica limitazione poteva essere di carattere economico; solo infatti una piccola parte della popolazione aveva i mezzi per frequentarli; quasi sempre le classi più elevate e i giovani. In Germania c'erano anche caffè che accoglievano

l'accaduto ai monaci di un vicino convento, i quali, recatisi sul luogo, raccolsero le foglie e le bacche e, per curiosità, ne ricavarono una bevanda amara ma ricca di forza, capace di fugare stanchezza e sonnolenza, che cominciarono ad usare per affrontare meglio le veglie di mezzanotte per le rituali preghiere. Il caffè venne dunque considerato un dono del Cielo, poiché aveva il potere di tenere deste le menti e di acuire le attività del pensiero. Ma esso era apprezzato già dai tempi di Omero, che, nell'Iliade, fa servire da Elena il "Nepente", giunto dall'Egitto, un miracoloso succo contro dispiaceri, rancori e la memoria del dolore, in grado di asciugare le lacrime degli ospiti alla mensa di Menelao. Quasi tutte le spiegazioni sull'origine del caffè contengono un carattere divino. Anche la versione islamica presenta un risvolto "magico": l'Arcangelo Gabriele, inviato da Allah, portò a Maometto, che si stava lasciando vincere dal sonno, una pozione nera come la pietra della Mecca chiamata *Kaweh*, che gli permise di disarcionare quaranta cavalieri e di soddisfare altrettante donne. Tutto ciò fu sufficiente a fare del caffè "il latte dei giocatori di scacchi e dei pensatori". L' "elisir dell'Islam", diffuso nel mondo arabo fin dall'anno 1000, fu introdotto in Occidente verso la fine del 1600 da alcuni mercanti veneziani. Al contatto con la cultura cattolica, il caffè incontrò l'opposizione del clero, che considerandolo la bevanda del diavolo, chiese al papa di proibirne l'uso. Ma Clemente VIII, dopo averlo sorvegliato dichiarò: "Questa bevanda del diavolo è così squisita che sarebbe un peccato lasciarne agli infedeli l'uso esclusivo. È nostro dovere sconfiggere Satana battezzandola": H. E. Jacob, *Biografia del caffè*, trad. e aggiunte sul caffè e i caffè in Italia di A. Oberdorfer, Bompiani, Milano 1936, pp.12-25.

frequentemente clientele differenziate; ad Amburgo c'era quello dei mercanti, altrove quello dei marinai, dei letterati, etc. Nel 1786, lo scrittore di satire, Johann Pezzl, un osservatore impietoso, constatava: "Les cafés, comme l'on sait, sont actuellement un des besoins les plus indispensables de toute grande ville"²².

La nascita del caffè coincide anche con il momento in cui il focolare domestico cessa di essere il centro di tutte le attività e comincia a farsi strada il desiderio di nuove forme di sociabilità (soprattutto da parte della classe borghese). Si avverte la necessità di avere qualche ora di libertà e di "ricreazione" dopo il lavoro; la libertà significava anche tempo libero, l'*Aufklärung* si realizzava dunque anche nella cultura e nei piaceri. Ed è la cultura della conversazione caratteristica dell'*Aufklärung*, la più importante conseguenza diretta dello sviluppo dei caffè.

Nella seconda metà del XVIII secolo i caffè diventano infatti centri letterari, politici ed artistici, miranti a giocare un ruolo centrale nella vita sociale degli strati colti. Nel 1996 è stato pubblicato un libro di Walter Scott Haine: *The World of the Paris café: Sociability among the French Working-Class, 1798-1914*²³, in cui l'autore mette in risalto come i caffè parigini, tra la rivoluzione e l'inizio della prima Guerra mondiale, siano divenuti luoghi che offrono alla classe operaia un posto in cui sviluppare una "subcultura distintiva", con un proprio ordine, una propria struttura e dei propri rituali. Haine evidenzia la funzione positiva del caffè nella evoluzione delle classi lavoratrici fin dal XVIII secolo e nella libera circolazione di nuove idee aggirando l'ostacolo della repressione²⁴.

²² J. Pezzl, *Skizze von Wien* (a cura di), Gustav Ggugitz e Anton Schlosser, Graz 1923, p. 365, come citato in H. E. Bödeker, *Le café allemand au XVIIIe siècle...*, cit. p. 575.

²³ W. Scott Haine, *The World of the Paris Café: Sociability among the French Working Class*, Baltimore, Md., and London, Johns Hopkins University Press 1996.

²⁴ Haine utilizza un considerevole numero di fonti archivistiche, tra cui i registri giudiziari, soprattutto quelli concernenti gli incidenti avvenuti nei caffè, gli archivi civili, i resoconti dei quotidiani, nonché i romanzi e la letteratura storiografica. Haine si serve di queste fonti per studiare il caffè da una

Il caffè non rappresenta, in ogni caso, l'unica forma di sociabilità urbana popolare d'età moderna, che abbia una dimensione politica. Etienne François e Ralf Reichardt nel loro saggio sulle forme di sociabilità in Francia tra XVIII e XIX secolo²⁵, hanno analizzato alcune forme di sociabilità popolare, comuni alla città e alla campagna, la *veillée*, il *cabaret*, le *assemblées de jeunesse* e le *fêtes* (le vigilie, le osterie e i caffè concerto). Soprattutto le feste pubbliche, grazie alla loro regolarità ed abbondanza, erano divenute vere e proprie istituzioni della sociabilità popolare. I riti del folklore divenivano gli elementi di un linguaggio materializzato, un insieme di gesti che, ripetuti, erano in grado di organizzarsi in messaggi.

Ma a loro avviso la dimensione politica della sociabilità popolare si riscontra maggiormente nei gruppi di artigiani presenti nelle città e soprattutto nelle corporazioni *compagnonages* che dopo la rivoluzione furono per gli operai e gli artigiani, minacciati nella loro indipendenza (dalla industrializzazione), l'istituzione di difesa più importante.

Anche se nel XIX secolo la classe operaia preferirà le associazioni previdenziali e quelle di mutuo soccorso, fondamentali appaiono anche le confraternite. Gli storici, sulla scia di Maurice Agulhon, hanno iniziato a distinguere due grandi categorie di confraternite: “confraternite-istituzioni” da un lato, rappresentanti un servizio di interesse pubblico, “confraternite-associazioni” dall'altro, volte al ‘vantaggio’ materiale o spirituale dei loro aderenti²⁶.

Profondamente segnate, all'inizio, dallo spirito della riforma cattolica, le confraternite si riuniscono a intervalli regolari nei propri locali, possiedono spesso loro cappelle, hanno degli uffici assegnati tramite scrutinio maggioritario, la loro festa annuale e i loro beni di fondazione. Le confraternite impongono ai loro aderenti un catalogo di compi-

doppia prospettiva, enfatizzando simultaneamente il mutevole carattere storico, il ruolo del caffè ed i costanti e legittimi bisogni sociali offerti dai locali in cui si va a bere qualcosa.

²⁵ É. François-R. Reichardt, *Les formes de sociabilité en France du milieu du 17e au milieu du 19e siècle* in « Revue d'histoire moderne et contemporaine », 34, 1987, pp. 453-472.

²⁶ M. Agulhon, *Pénitents et francs-maçons...cit.*; queste distinzioni sono stabilite da Agulhon nell'introduzione.

ti-doveri da osservare scrupolosamente: dall'assiduità agli uffici religiosi, alla partecipazione ai pellegrinaggi, dalla pratica della penitenza ai soccorsi ai poveri e alle opere di carità, fino all'assunzione dell'incarico dei cortei funebri e delle sepolture. Inizialmente sono società religiose strettamente dominate dai notabili locali, dopo il XVIII secolo si trasformano in associazioni secolarizzate e laicizzate, reclutando gli adepti all'interno della piccola borghesia o della società contadina.

Luoghi di contatto della sociabilità popolare per eccellenza sono le taverne e le osterie, spazi generalmente molto limitati nelle dimensioni ma altresì densamente occupati. Spazi nei quali, l'accoglienza di un nuovo avventore da parte degli *habitués*, o l'invito a bere insieme o ad accomodarsi allo stesso tavolo fanno parte di un senso di teatralità tipicamente mediterraneo. Discreto o fanfarone, è fondamentale che il nuovo venuto manifesti le sue intenzioni per rassicurare eventuali inquietudini. Esiste del resto anche una sociabilità dei gesti, che costituisce di per sé un linguaggio, ed una sociabilità dell'aggressione²⁷. Un gesto, anche impercettibile, poteva talvolta essere interpretato come un segno di ostilità. Anche la distanza può scatenare reazioni; il contatto fisico, se non è accettato o desiderato può essere sinonimo di pericolo²⁸. Come per provare che lo spazio non è solamente una catego-

²⁷ Cfr. C. Fouret, *Douai au XVIe siècle: une sociabilité de l'agression*, in « Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine » XXXIV, gennaio-marzo 1987. Douai, città dei Paesi Bassi meridionali, si presenta in età moderna come un luogo in cui la violenza regna padrona. I registri dei tribunali criminali mostrano che una grande percentuale di aggressioni (il 48%), avvengono all'interno di taverne e osterie. La rissa diventa, soprattutto per i giovani, un modo per valorizzarsi in un mondo in cui la forza fisica ha ancora un valore fondamentale. «L'instabilité sociale, la précarité économique, les difficultés de logement provoquent bien entendu un climat d'excès. Il faut tenir sa place dans des conditions si aléatoires que violence et conflits accompagnent l'incertitude et le besoin de se protéger contre l'inconnu » : A. Farge, *La vie fragile*, Paris, Hachette 1986, p. 28.

²⁸ « Un jeune homme à marier se plante délibérément sur le passage d'un autre, le soir du 21 décembre 1603, à Lens, afin de l'obliger à marcher dans la boue. L'intéressé réussit à passer à côté, mais touche 'quelque peu' le premier sans le vouloir. Le provocateur rejoint ses compagnons, prétend

ria fisica, ma che è anche un prodotto culturale specifico: la distanza tra gli uomini gioca un grande ruolo nei rapporti di sociabilità. Vi sono inoltre dei veri e propri rituali di accettazione dell'altro o di congedo ed anche le maniere di bere sono perfettamente codificate.

Le forme di sociabilità più borghesi e cittadine sono le logge massoniche; a fine Settecento la massoneria avrebbe raggruppato almeno il 5% della popolazione urbana maschile d'età adulta. Le logge giocano un ruolo di associazione di notabili, fungendo da centri di accoglienza per ufficiali e mercanti di passaggio e confortando i loro aderenti nella coscienza della loro superiorità morale e sociale. Ma la loro pratica dell'occultismo e la tendenza ad isolarsi dal resto della società, fa sì che esse abbiano avuto un ruolo relativo nell'influenzare in profondità l'evoluzione delle coscienze politiche.

Una ricerca più fruttuosa e completa ha bisogno di concentrarsi non solo sulla storia istituzionale e sulla struttura sociale delle associazioni, quanto soprattutto sulla loro portata sociale e sulla sociabilità, cercando di prendere in considerazione una serie di fonti, spesso poco utilizzate, come le memorie. Ad esempio il diario del mastro vetraio parigino Menetra, *Journal de ma vie*²⁹, in cui appare chiaro come Menetra abbia subito fin da ragazzo la doppia influenza della sociabilità parrocchiale e della sociabilità artigianale dell'*atelier* di suo padre. Adolescente, scoprirà la sociabilità giovanile del quartiere con le visite ai *cabarets* e alle *frasques*. Durante sei anni di viaggi all'interno della Francia si affianca alle corporazioni, organizzando banchetti, feste e danze. Tornato a Parigi, ancora celibe, comincia a frequentare i teatri o i *cabarets*, i viali e le taverne, cercando, soprattutto nei caffè, di conversare con gente più istruita. Dopo il matrimonio la sua sociabilità si politicizza, all'inizio della rivoluzione entra nella Guardia nazionale, poi nei sanculotti, infine disgustato dal Terrore si ritira a vita privata. Questo percorso individuale permette di cogliere i differenti li-

avoir reçu un soufflet et les exhorte au combat » : C. R. Muchembled, *Pour une histoire des gestes, XVe-XVIII siècle*, in « Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine », XXXIV, gennaio-marzo 1987, p. 96.

²⁹ J. L. Menetra, *Journal de ma vie*, presentato da D. Roche, Parigi 1982, come citato in É. François - R. Reichardt, *Les formes de sociabilité...*, cit., p. 472, n. 77.

velli e sistemi di articolazione della sociabilità e di comprendere le sue funzioni e il suo impatto sociale e mentale. Seguire, quindi i percorsi individuali della sociabilità, consente di individuare i contesti più ampi all'interno dei quali gli uomini non soltanto conversano, litigano, si divertono ma soprattutto prendono coscienza del modo di vivere la politica e la religione.

Gli studi sul fenomeno della sociabilità sono via via cresciuti e si è allargato il confronto tra diverse esperienze nazionali seppure limitate temporalmente.

Anche in Italia si sta sviluppando una storiografia sulla sociabilità, uno studio fondamentale di questa categoria storiografica è stato una raccolta di saggi curata da Giuliana Gemelli e Maria Malatesta, *Forme di sociabilità nella storiografia francese contemporanea*³⁰. Quest'opera ha contribuito a dare un impulso agli studi su forme e luoghi della sociabilità nell'*Ancien Régime* e nel XIX secolo e, in particolare, a delineare i confini con l'etnografia e il folklore – dal momento che la sociabilità ha superato i propri confini di partenza e ha moltiplicato gli scambi propri con l'etnografia e l'antropologia culturale³¹. In ogni caso la storiografia italiana sulla sociabilità si concentra essenzialmente sull'epoca contemporanea, nonostante gli studi organizzati dalla Fondazione Luigi Einaudi abbiano cercato di ampliare l'arco cronologico fino ai secoli XVI-XVII.

Lo studio della sociabilità (urbana e rurale) è essenziale per comprendere il passaggio dall'*Ancien Régime* alla società borghese; è necessario altresì considerare il nesso esistente fra sociabilità ed associazionismo. Lo spirito di sociabilità produce reti associative e queste generano ulteriori tendenze ad associarsi. Il problema della sociabilità riguarda anche il tema della formazione di una coscienza nazionale, essendo considerata corresponsabile del processo di modernizzazione.

In Italia lo studio sulla sociabilità ha focalizzato l'attenzione su determinate forme associative e su un periodo storico determinato. Tutti

³⁰ G. Gemelli-M. Malatesta (a cura di), *Forme di sociabilità nella storiografia francese contemporanea*, Feltrinelli, Milano 1982.

³¹ P. Causarano (a cura di), *Sociabilità e associazionismo in Italia: anatomia di una categoria debole*, in "Passato e Presente", X (1991), n. 26, p. 17.

gli studi hanno messo in evidenza la contiguità tra associazionismo e sociabilità³²; si tratta di un binomio in cui il primo termine definisce l'insieme di società dotate di norme accettate e riconosciute, il secondo allude invece ad un'attitudine, ad un bisogno e ad uno scopo, che hanno come promotori – oltre che destinatari – gruppi preesistenti e, in ogni caso, soggetti collettivi. In base al principio della filiazione/ereditarietà, abitudini e tradizioni si trasmetterebbero da una generazione all'altra, o da un gruppo sociale all'altro, per imitazione/adattamento o per distinzione/opposizione, configurandosi come elemento essenziale per distinguersi, ma anche per distinguere ciò che appartiene alla sfera politica da quella delle convinzioni personali.

L'analisi è concentrata nel periodo che va dal XVIII-XIX secolo in poi, e quasi esclusivamente riguarda l'Italia centro-settentrionale e, soprattutto, l'associazionismo devozionale religioso. Nonostante la legislazione restrittiva dopo i decenni riformatori di fine Settecento, le confraternite continuarono ad esistere ben oltre l'Ottocento e continuarono a mantenere la loro originaria funzione di aggregazione e di auto-rappresentazione della comunità locale. Sia in ambito urbano che in aree rurali, è emersa la presenza di diffuse consuetudini religiose e comunitarie. Vi è un crescente connubio tra liturgia sacra e ritualità profana e si ritrovano gli effetti della laicizzazione in feste patronali e nelle processioni; le confraternite spesso si trasformarono in sodalizi elitari o devozionali prevalentemente costituiti da donne, e anche nelle periferie rurali la sintonia con la parrocchia ne accelerò il processo di modernizzazione. Si prospettò a questo punto il mutamento: sia nel contado che in città i sodalizi si fecero carico di nuove funzioni, trasformandosi in società di svago, di beneficenza o di mutuo soccorso. Questo processo di adattamento delle confraternite e il loro adeguarsi in luoghi di "sociabilità organizzata" con carattere di massa, suggerisce lo stretto rapporto esistente tra sociabilità religiosa e sociabilità profana e laica. Non era così insolito vedere confratelli nelle osterie e, successivamente, vedere inseriti canti, balli e banchetti, alla fine di ogni festa religiosa.

³² Cfr. M. Ridolfi, *Il circolo virtuoso: sociabilità democratica, associazionismo e rappresentanza politica nell'Ottocento*, presentazione di Zeffiro Ciuffolotti, Centro editoriale toscano, Firenze 1990, p. 11.

Nella ricostruzione storica di Angelo Torre, si ritrova una delle rare testimonianze che mettono in luce come si svolgesse la vita associativa nei secoli precedenti il XIX sec., attraverso l'analisi delle confraternite piemontesi formatesi fra il 1560-70 ed il 1760-70³³. Torre mette in evidenza le trasformazioni avvenute in seno alle confraternite ad esempio, nei confronti delle pratiche devozionali e degli oggetti della devozione. Ma Torre va oltre. Le varie forme devozionali costituiscono dei momenti organizzativi. Queste organizzazioni da elitarie di villaggio si trasformano in organizzazioni di massa che, con il tempo, acquisiscono spiccato carattere politico. Avendo subito un processo di trasformazione ed essendo divenuti momenti associativi con finalità non spiccatamente religiose, da esse scaturiscono associazioni come quelle di mutuo soccorso. Le società di mutuo soccorso nascono come associazioni che danno vita a gestioni economiche autonome e libere, punto di partenza per la formazione delle moderne cooperative, esse raccolgono una eredità corporativa³⁴.

Le associazioni formali costituiscono uno dei luoghi deputati alla formazione di una identità politica. All'interno di Stati autoritari o poco tolleranti, si vengono a creare associazioni che auspicano il liberalismo: isole di sociabilità democratica come i salotti letterari, le accademie, le società di piacere oppure i casini ricreativi. All'interno di tali associazioni nascevano le idee repubblicane e liberali. Le forme associative costituiscono una struttura elementare d'accoglienza della politica. Esistono quindi le forme di sociabilità culturale tipiche della società dei Lumi. Queste forme si riferiscono essenzialmente alle classi dominanti del periodo illuminista operando così una differenziazio-

³³ A. Torre, *Le confraternite piemontesi fra Seicento e Settecento*, in M.T. Maiullari (a cura di), *Storiografia francese ed italiana a confronto sul fenomeno associativo durante XVIII e XIX secolo*, Atti delle giornate di studio promosse dalla Fondazione Luigi Einaudi, Torino 1990. Di Angelo Torre si ricordano anche: *Il consumo di devozioni: rituali e potere nelle campagne piemontesi della prima metà del Settecento*, in "Quaderni Storici", 58 (1985), pp. 181-223; *Il consumo di devozioni: religione e comunità nelle campagne d'Ancien Régime*, Venezia 1995.

³⁴ A tal proposito si veda: T. Botteri, *Dalla mutualità alla cooperazione*, in M. T. Maiullari, a cura di *Storiografia francese e italiana...*, cit.

ne tra sociabilità nobiliare e sociabilità popolare³⁵.

Pochi sono gli studi sulla sociabilità meridionale, fra essi si segnala quello di Daniela Caglioti³⁶, che ha preso in esame l'associazionismo e le forme di sociabilità elitaria nella Napoli del XIX sec³⁷. Lo studio su Napoli si ferma all'aspetto formale dell'associazionismo, tralasciando l'aspetto informale. Ne risulta un quadro in cui i Borboni si

³⁵ Si vedano in tale ampio ambito gli studi italiani più recenti: M.P. Donato, *La sociabilità culturale a Roma alla fine del Settecento. Studi e fonti*, in "Archivi e cultura", n.s. XXIII-XXIV, 1990-91, pp. 63-77; R. Bizzochi, *Cultura e sociabilità nobiliare*, in E. Fasano Guarini (a cura di), *Storia della civiltà toscana. Il Principato mediceo*, Cassa di risparmio di Firenze-Le Monnier, Firenze 2003, pp. 485-504. Per un periodo precedente, quello caratterizzato dall'illuminismo, si ha un primo sintetico approccio in M.C. Calabrese, *Sociabilità nobiliare e trasmissione dei beni: i Ruffo di Francavilla*, in "Annuario dell'istituto tecnico per il turismo 'Salvatore Pugliatti' di Taormina", 2002-2003, Messina 2003, pp. 208-219. Sulle forme di sociabilità culturale proprie della società dei Lumi si veda inoltre: D. Roche, *Sociabilità culturale e politica: gli anni della pre-Rivoluzione*, in M. Malatesta (a cura di), *Sociabilità nobiliare e borghese*, in "Cheiron", V (1998), n. 9-10, Centro Federico Odorici, Brescia.

³⁶ D. L. Caglioti, *Associazionismo e sociabilità d'élite a Napoli nel XIX secolo*, Liguori, Napoli 1996. Il quadro che emerge dallo studio di Napoli dopo la restaurazione, è quello di una realtà segnata dalla mancanza di iniziativa privata e da un'eccessiva offerta pubblica. Per tutta la metà del secolo, lo Stato organizza la socialità accademica, quella scientifico-economica e persino quella ricreativa. È nella seconda metà dell'Ottocento che si vedono i mutamenti sostanziali che riescono ad avvicinare Napoli alla realtà delle altre città italiane ed europee, e che determinano la nascita di forme associative elitarie con carattere nazionale e non più locale. Il modello di sociabilità costruito dall'élite si diffonde; altri gruppi sociali, soprattutto piccolo-borghesi, ma anche strati popolari se ne appropriano. Le forme di sociabilità diventano stabili e non ci si associa più solo per occupare piacevolmente il proprio tempo libero, ma anche con la consapevolezza di avere fini specifici.

³⁷ Per uno studio delle élites nell'Italia moderna: *Pour une histoire des élites dans l'Italie moderne*, in *La famiglia e la vita quotidiana in Europa dal '400 al '600* – Atti del Convegno Internazionale, Milano 1-4 dicembre 1983; M. A. Visceglia, *Identità sociali. La nobiltà a Napoli nella prima età moderna*, Milano 1997.

fanno promotori di organizzazioni culturali per coinvolgere l'élite cittadina, con lo scopo di esercitare un forte controllo sull'attività associativa e dove tutto ciò che nasce al di fuori dell'iniziativa statale viene fortemente perseguito.

Il caso più avanti studiato è quello maltese. Uno spazio urbano in crescita, nei suoi ritmi e nel suo statuto di produzione sociale. Un cosmopolitismo mediterraneo, prodotto di quell'immenso puzzle urbano che diventerà Valletta, la città-porto composta da una molteplicità nazionale, confessionale e linguistica. Una doppia apertura della città portuale, che non si limita a fungere da staffetta della dominazione imperialista: apertura agli scambi internazionali e alla rete locale. L'analisi delle diverse forme associative, dei luoghi deputati alla sociabilità e delle tensioni politiche - che hanno avuto luogo tra la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX - hanno fatto emergere la coscienza identitaria di un popolo minoritario ma forte, considerato di volta in volta ai margini o al centro della storia europea. Ultimo bastione della cristianità, frontiera marittima sotto costante attacco nemico, si trasformerà in importante base per le operazioni militari e navali.

Si cercheranno di delineare i volti dell'isola così come si sono offerti ai viaggiatori-scopritori, le caratteristiche peculiari quali sono state riconosciute dai suoi abitanti, la percezione delle sfumature culturali e sociali, le tendenze evolutive delle loro attività, l'immagine e la realtà della loro vita quotidiana.

