

dello stesso autore nel catalogo elèuthera

a cura di Colin Ward
Campi, fabbriche, officine

a cura di Giampietro N. Berti
Scienza e anarchia

Pëtr Kropotkin
Il mutuo appoggio
un fattore dell'evoluzione

a cura di Giacomo Borella
prefazione di Lee Alan Dugatkin



elèuthera

titolo originale: *Mutual Aid: A Factor of Evolution*
traduzione dall'inglese di Giacomo Borella e Daniella Engel

traduzione della Prefazione di Lee A. Dugatkin
di Claudia Campisano

Questo libro è distribuito sotto licenza copyleft
Creative Commons 4.0 (BY-NC-ND)

prima edizione eleuthera 2020
terza ristampa 2024

si ringraziano per la loro consulenza Valerio Bartolini, Stefano
Boni, Valentina Pitacco e Gianfranco Ragona

in copertina: illustrazione dal *Johnson's household book of nature*,
Plate III, Quadrumana, 1880

progetto grafico di Riccardo Falcinelli

www.eleuthera.it
eleuthera@eleuthera.it

Indice

Prefazione di <i>Lee Alan Dugatkin</i>	7
Nota del curatore di <i>Giacomo Borella</i>	23
Introduzione alla prima edizione	37
Introduzione alla seconda edizione	49
CAPITOLO PRIMO Il mutuo appoggio tra gli animali (prima parte)	53
CAPITOLO SECONDO Il mutuo appoggio tra gli animali (seconda parte)	83
CAPITOLO TERZO Il mutuo appoggio tra i selvaggi	125

CAPITOLO QUARTO	165
Il mutuo appoggio tra i barbari	
CAPITOLO QUINTO	201
Il mutuo appoggio nella città medievale (prima parte)	
CAPITOLO SESTO	235
Il mutuo appoggio nella città medievale (seconda parte)	
CAPITOLO SETTIMO	271
Il mutuo appoggio tra di noi (prima parte)	
CAPITOLO OTTAVO	309
Il mutuo appoggio tra di noi (seconda parte)	
Conclusioni	339
Appendici	347
Indice dei nomi	379

Prefazione

di *Lee Alan Dugatkin*

La formica, l'uccello, la marmotta [...] non hanno certo letto né Kant né i Padri della Chiesa e nemmeno Mosè [...]. L'idea del bene e del male non ha quindi nulla a che vedere con la religione o con il misticismo. È un bisogno naturale delle razze animali. E quando i fondatori delle religioni, i filosofi e i moralisti ci parlano di entità divine e metafisiche, non fanno che riformulare ciò che ogni formica e ogni passero già praticano nelle loro piccole società.

Pëtr Kropotkin, *La morale anarchica*¹

A suo modo, Kropotkin può essere considerato una delle prime *celebrity* internazionali. Se in Gran Bretagna la sua fama era dovuta principalmente all'attività che svolgeva in quanto scienziato, nell'Europa continentale essa rimandava soprattutto alla sua figura di fondatore e promotore del pensiero anarchico. Negli Stati Uniti, invece, raggiunse la notorietà tanto per la sua attività scientifica quanto per quella politica, e i due cicli di con-

ferenze che tenne in America furono seguiti da migliaia di persone². Ma il percorso di Pëtr verso la notorietà fu contrassegnato da lunghi periodi di carcere, da decine di migliaia di chilometri attraverso la Siberia e dai decreti di espulsione emanati da molti paesi occidentali dell'epoca. In Russia, passò da un'adolescenza trascorsa come paggio di camera dello zar Alessandro II, a una gioventù in cui fu ossessionato dalle teorie dell'evoluzione, fino a divenire un agitatore sociale, ricercato dalla polizia segreta russa in tutto il mondo, dopo essere evaso dal carcere in cui l'avevano rinchiuso, a causa delle sue idee politiche radicali, che alcuni avrebbero definito illuminate.

Kropotkin scrisse libri su un'incredibile varietà di argomenti: evoluzione, comportamento, etica, geografia, anarchismo, socialismo, comunismo, sistema penale, Rivoluzione industriale e Rivoluzione francese, per nominarne solo alcuni. Sebbene all'apparenza questi temi sembrino tra loro scollegati, essi sono in realtà attraversati da un filo comune: la legge *scientifica* del mutuo appoggio che guida l'evoluzione di *tutta* la vita sulla terra. In sostanza, Kropotkin era profondamente convinto che questa legge – da lui definita mutuo appoggio e che noi oggi definiremmo ricorrendo a termini come altruismo e cooperazione – costituisse la spinta evolutiva dietro ogni forma di vita sociale, dai microrganismi agli animali, uomo compreso. L'idea di mutuo appoggio si affacciò alla mente di Kropotkin in un luogo alquanto sorprendente, ovvero in Siberia, dove intraprese una serie di viaggi, all'età di ventinove anni, per seguire le orme del suo eroe: Alexander von Humboldt. Gli inverni siberiani possono essere terribilmente ostili, e nonostante i suoi tentativi di sminuire le asprezze del clima, lo stesso Kropotkin dovette riconoscere quanto fosse difficile rimanere «disteso in tutta la lunghezza della slitta [...] avvolto in coperte di pelliccia, tanto all'interno quanto all'esterno delle coperte [...] quando la temperatura raggiunge i quaranta o i sessanta gradi sotto lo zero»³. I suoi spostamenti nelle diverse parti della regione inclusero

persino «duemila miglia di viaggio in una barca a remi, cambiando di rematori ogni venti miglia, a ogni villaggio»⁴. Ma Kropotkin diede prova di straordinaria resistenza, e le sfide e sofferenze che dovette affrontare, «cinquantamila miglia su carri, su piroscafi, in barca, ma soprattutto a cavallo»⁵, lo resero più forte. In quei luoghi apprese «come pochi siano i reali bisogni dell'uomo, non appena egli sia uscito dal cerchio magico della civiltà convenzionale»⁶.

In Siberia, Kropotkin vide il mutuo appoggio all'opera in ogni cosa. Quando si mise in viaggio, Pëtr si aspettava di trovarsi immerso in una natura selvaggia e violenta, quel mondo di cui lui e suo fratello Sasha avevano a lungo parlato nelle loro discussioni sull'evoluzione e la selezione naturale. «Non ho potuto trovare, sebbene la cercassi con impazienza», scrisse, «quell'aspra lotta per i mezzi di sussistenza *tra animali appartenenti alla stessa specie*, che la maggior parte dei darwinisti (ma non sempre lo stesso Darwin) considerava la caratteristica dominante della lotta per la vita e il principale fattore dell'evoluzione»⁷. Ciò che vide, invece, fu che la vera battaglia spesso non era quella tra individui della stessa specie, ma «[del]la lotta per l'esistenza che quasi tutte le specie animali dovevano sostenere contro una natura inclemente»⁸. Era l'asprezza stessa della Siberia che stava guidando il processo evolutivo spingendo gli animali a cooperare per combattere le difficili condizioni di quelle terre; e da questa battaglia contro una natura ostile si era evoluto il mutuo appoggio. «Ovunque ho visto la vita animale abbondare» Pëtr notò, «per esempio sui laghi dove decine di specie e milioni di individui si riuniscono per allevare la propria prole; nelle colonie di roditori; nelle migrazioni di uccelli che a quel tempo avvenivano lungo l'Ussuri in proporzioni veramente 'americane'; e soprattutto in una migrazione di daini alla quale ho assistito sull'Amur, in cui decine di migliaia di questi intelligenti animali si riunivano, provenendo da un immenso territorio [...]: in tutte queste scene di vita ani-

male che scorrevano davanti ai miei occhi, ho visto l'aiuto reciproco e il mutuo appoggio»⁹.

Nel corso dei suoi viaggi, Kropotkin annotò una vasta gamma di comportamenti cooperativi. Si prenda il caso di alcune specie di Silfidi (*Syrphidae latreille*), che depongono le loro uova nelle carcasse in decomposizione dei roditori. «Di regola» scrisse, questi insetti, «fanno una vita isolata, ma quando uno di loro scopre il cadavere di un topo o di un uccello, che difficilmente potrebbe seppellire da sé, chiama altri quattro, sei o dieci coleotteri per unire le forze e compiere l'operazione; se è necessario, trasportano il cadavere su un terreno più morbido e lì lo seppelliscono con molta cura, senza litigare su chi di loro avrà il privilegio di deporre le uova nel cadavere sepolto»¹⁰. I suoi favoriti, tuttavia, erano gli insetti sociali – come le api, le formiche o le vespe – di cui descrisse magistralmente le manifestazioni di mutuo appoggio. Per esempio, se una formica torna affamata al suo formicaio e sollecita cibo da una delle sue compagne, entrambe, scrisse Pëtr, «scambiano qualche movimento delle antenne, e 'se una di esse ha fame o sete, e soprattutto se l'altra ha il gozzo pieno [...], essa le chiede immediatamente del cibo'. L'individuo così sollecitato non rifiuta mai». Questo non è che uno dei tanti esempi che egli osservò tra le formiche, e tuttavia esso occupava un posto speciale nel pantheon del mutuo appoggio, poiché in questo caso il comportamento della formica sembrava influire sulla sua stessa anatomia: «Rigurgitare il cibo per gli altri è un aspetto così importante nella vita delle formiche [...] che Forel considera il tubo digerente delle formiche formato da due parti distinte, quella posteriore destinata all'uso proprio dell'individuo e quella anteriore destinata principalmente all'uso della comunità»¹¹.

Ma la *presenza* del mutuo appoggio tra le formiche non fu l'unico elemento ad affascinare Pëtr. Fu infatti il modo in cui venivano trattate le formiche sleali, quelle che si rifiutavano di prestare aiuto, che lo convinse del potere del mutuo appoggio: «Se una formica che ha il gozzo pieno è stata tanto egoista da

rifiutarsi di nutrire una compagna, essa sarà trattata come una nemica, o ancora peggio. Se oltretutto il rifiuto è stato fatto mentre le sue compagne si stavano battendo contro qualche altra specie, esse si getteranno sull'individuo ingordo con una veemenza persino maggiore di quella usata nei confronti dei nemici». La punizione rinforzava il mutuo appoggio persino tra le formiche. «Se non conoscessimo altri esempi della vita animale oltre a quelli che già sappiamo delle formiche e delle termiti» affermò, «potremmo senz'altro concludere che il mutuo appoggio [...] e l'iniziativa individuale [...] sono due fattori infinitamente più importanti della lotta reciproca nell'evoluzione del regno animale»¹².

Kropotkin rilevò atteggiamenti di mutuo appoggio anche tra gli uccelli: le aquile, per esempio, vi facevano ricorso per cacciare le prede e spartirsi il cibo. A tal proposito riportò le osservazioni di un naturalista, il quale vide «un'aquila appartenente a una specie generalmente gregaria (l'aquila di mare coda bianca, *Haliaeetus albicilla*) levarsi alta nell'aria [...] quando d'improvviso fece sentire un grido penetrante. Al suo grido rispose presto un'altra aquila, che le si avvicinò, e che fu seguita da una terza, una quarta e così via, fino a che nove o dieci aquile furono riunite, e poi scomparvero». Successivamente, lo stesso naturalista «si recò sul luogo verso il quale aveva visto le aquile volare; [...] scoprì che si erano riunite attorno alla carcassa di un cavallo. Le anziane, che di solito cominciano il loro pasto per prime (sono queste le loro regole di comportamento), erano già appollaiate sui mucchi di fieno nelle vicinanze e facevano la guardia, mentre le più giovani continuavano il loro pasto»¹³.

Ma erano gli stessi mammiferi, persino il solitario leone, a cooperare per catturare le loro prede. Oltretutto, il mutuo appoggio era usato non solo come strumento di attacco ma anche come strumento di difesa. I cavalli, per esempio, vivevano e respingevano i loro nemici in gruppo: «All'avvicinarsi di un animale predatore, svariate mandrie subito si uniscono,

lo respingono e, a volte, lo inseguono; tanto che né il lupo, né l'orso, né il leone, possono catturare un cavallo, e neanche una zebra, a meno che non siano separati dalla mandria. [...] L'unione è la loro arma principale nella lotta per la vita»¹⁴. E ovviamente il mutuo appoggio permeava la vita dei primati, che Pëtr definì «socievoli al massimo grado»¹⁵. «Diverse specie», scrisse con ammirazione, «mostrano grande premura per i loro feriti, e non abbandonano un compagno ferito durante la ritirata, fino a che non si sono accertate che sia morto e non ci sia più nulla da fare»¹⁶. Questi e molti altri esempi lo convinsero che una rappresentazione del mondo nei termini di «una spietata guerra per la vita»¹⁷ fosse semplicemente sbagliata. Nonostante quanto affermato dai darwinisti, accettare tale visione significava «ammettere qualcosa che non solo non era stato provato, ma non aveva neppure il sostegno dell'osservazione diretta»¹⁸, una cosa che Kropotkin non avrebbe mai fatto.

Parallelamente, Pëtr scoprì che, date le difficili condizioni di vita, il mutuo appoggio esisteva e prosperava persino nelle città e negli insediamenti umani della Siberia, e soprattutto che le sue manifestazioni erano strettamente correlate con la presenza o assenza di ingerenze da parte dello Stato. Nei paesi e negli insediamenti più prossimi alle città, con i loro apparati burocratici, il mutuo appoggio era limitato dagli interventi governativi: «Gli anni passati in Siberia», scrisse Kropotkin, «mi insegnarono [...] l'assoluta impossibilità di fare qualcosa di veramente utile per il popolo servendosi della macchina amministrativa. Mi liberai per sempre di quella illusione»¹⁹. Al contrario, il mutuo appoggio tra gli uomini prosperava nelle cittadine e nei villaggi lontani dai grandi centri abitati. Affrancati dai provvedimenti di una burocrazia inetta, i contadini siberiani mostravano livelli di mutuo appoggio quasi illimitati: «Il lavoro costruttivo delle masse ignorate di cui così poco si parla nei libri, e l'importanza di quel lavoro costruttivo nello sviluppo delle forme sociali, mi si delineò con chiarezza. [...] Osservare gli immensi vantaggi derivanti

dalla loro semi-comunistica organizzazione fraterna, e constatare i buoni risultati della loro colonizzazione rispetto ai tanti tentativi falliti della colonizzazione statale, fu una lezione che avrei cercato inutilmente nei libri»²⁰. Suo fratello Sasha, invece, aveva una visione del mutuo appoggio tra esseri umani molto diversa. Nelle sue lettere, infatti, egli sosteneva che quello che appariva come altruismo (o mutuo appoggio) era solo un'ulteriore manifestazione dell'interesse individuale, e che il mutuo appoggio altro non fosse che un prodotto dell'avidità e dell'egoismo. I fratelli Kropotkin ebbero divergenze filosofiche su tale questione: «Non è l'amore del mio vicino – che spesso non conosco per nulla – che mi spinge ad afferrare un secchio d'acqua e a precipitarmi verso la sua casa quando vedo che sta bruciando: ad animarmi è un sentimento o un istinto molto più ampio, anche se più vago, di solidarietà e di socievolezza umana. E così è anche per gli animali»²¹. Le sue numerose osservazioni, relative tanto agli animali quanto agli esseri umani, lo avevano portato a una sorprendente e radicale conclusione: il mutuo appoggio non solo era fondamentale, ma era «della massima importanza per la conservazione della vita, per la protezione di tutte le specie e per la loro ulteriore evoluzione»²². Di lì a breve, infatti, Kropotkin ne parlò come di una legge biologica.

Il fatto che il mutuo appoggio fosse presente tra gli animali, e che lo fosse in assenza di un qualcosa anche solo vagamente simile a un governo, suggeriva che esso avesse profonde radici biologiche. Kropotkin era convinto che il processo evolutivo avesse favorito il mutuo appoggio tra la popolazione animale, e se si fosse dovuto apporre un'etichetta politica a tale comportamento, questa sarebbe stata «anarchia». Il nesso tra anarchia e mutuo appoggio tra gli animali ebbe importanti conseguenze, sia politiche che scientifiche, per Pëtr. Se gli animali cooperavano in assenza di governo, allora sicuramente gli esseri umani avrebbero potuto trovare un modo per liberarsi dalle «catene dello Stato»²³. La proposta politica anarchica, scrisse Pëtr, aveva

la biologia dalla sua parte: stava solo intraprendendo «il percorso tracciato dalla moderna filosofia dell'evoluzione». L'anarchia, aggiungeva, era «una mera epitome del [...] prossimo stadio evolutivo»²⁴. Questa relazione tra scienza e politica venne sancita definitivamente quando Kropotkin giunse alla conclusione che «l'anarchia è qualche cosa di più di un semplice metodo di azione, del semplice ideale di una società libera; l'anarchia fa parte di una filosofia naturale e sociale [...] la società anarchica deve essere studiata con i metodi che si usano per le scienze naturali»²⁵. Kropotkin era talmente convinto che le sue scoperte scientifiche sul mutuo appoggio fornissero una prova delle basi biologiche dell'anarchismo che, diversi anni dopo i suoi viaggi in Siberia, nel necrologio che scrisse per la morte di Charles Darwin, affermò che le teorie darwiniane, se correttamente interpretate, rappresentavano «un eccellente argomento per dimostrare che al loro meglio le società animali sono organizzate in modo anarco-comunista»²⁶.

Per Pëtr, il passo successivo era quello di spingersi oltre la teoria dell'evoluzione in modo da riuscire a spiegare tanto le ragioni per cui le specie non-umane si aiutavano a vicenda, quanto le ragioni per cui i contadini aprivano le loro case ai forestieri. Per farlo, aveva bisogno di quella che oggi potremmo definire una teoria «in tempo reale» incentrata sulla causa diretta che portava a tali atti di socievolezza. A quel punto prese in esame anche le idee dell'economista Adam Smith, la cui opera *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [*Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*] era una lettura obbligatoria per l'intelligenza della sua epoca. Per gli anarcosocialisti come Kropotkin, quell'opera proponeva esattamente il sistema economico che si riteneva sbagliato, ed era dunque criticata e considerata una pericolosa arma per opprimere le masse. Tuttavia Kropotkin guardava con favore all'opera giovanile di Smith, che nel 1759, ovvero quasi due decenni prima della sua teoria sul capitalismo, aveva pubblicato *The Theory of Moral Sen-*

timents [*Teoria dei sentimenti morali*], un testo che egli considerava «infinitamente superiore alla sua produzione posteriore sull'economia politica [...] in cui cercò la spiegazione morale in un fatto fisico della natura umana»²⁷. E fu proprio in questa «spiegazione morale in un fatto fisico della natura» che Kropotkin individuò la teoria atta a spiegare le cause del mutuo appoggio tanto tra gli esseri umani quanto tra gli animali.

Nella sua *Teoria dei sentimenti morali*, Smith sosteneva infatti che l'essere umano mira a ridurre al minimo la propria sofferenza, ed essendo naturalmente empatico, alle volte agisce in modo da minimizzare anche la sofferenza altrui, così da ridurre la propria sofferenza empaticamente indotta. «Per quanto egoista si possa ritenere l'uomo» scriveva Smith, «sono chiaramente presenti nella sua natura alcuni principi che lo rendono partecipe delle fortune altrui. [...] Di questo genere è la pietà o compassione, l'emozione che proviamo per la miseria altrui, quando la vediamo oppure quando siamo portati a immaginarla in maniera molto vivida. [...] Nemmeno il più gran furfante, il più incallito trasgressore delle leggi della società, ne è del tutto privo»²⁸. Secondo Smith, quando aiutiamo coloro che hanno bisogno, minimizziamo la nostra afflizione empaticamente indotta «senza alcuna considerazione per la loro tendenza verso quei benefici fini che il gran Direttore della natura intendeva produrre attraverso di essi»²⁹.

Sebbene non sentisse la necessità di includere alcun «gran Direttore», Kropotkin trovò le idee di Smith sull'empatia e il mutuo appoggio convincenti ed espresse in modo semplice e nondimeno forbito: «Se vedete un uomo che picchia un bambino» scrisse, «sapete che il bambino picchiato soffre. La vostra immaginazione provoca sulla vostra stessa pelle quel dolore; oppure ve lo dicono i suoi pianti, la sua faccina triste: se non siete dei vigliacchi, vi scaglierete contro quell'uomo e gli strapperete il bambino dalle mani. Questo esempio spiega da solo tutti i sentimenti morali»³⁰. Dal suo punto vista, l'unica man-

canza di Smith fu di non aver spinto la sua teoria sull'empatia abbastanza oltre. Tutti gli esempi di empatia e mutuo appoggio presenti nella sua *Teoria dei sentimenti morali* si limitavano infatti al mondo umano; ma per quale ragione, si chiedeva Kropotkin, una spiegazione così valida del mutuo appoggio dovrebbe essere limitata alla nostra sola specie? L'unico errore di Adam Smith, ribadì, «fu di non aver compreso come questo stesso sentimento di simpatia, passato allo stato di abitudine, esista anche presso gli animali»³¹. Il medesimo meccanismo – l'empatia istintiva – spiegava anche perché esseri umani e non-umani si aiutavano a vicenda.

L'empatia era dunque il motore della solidarietà animale e da essa conseguiva il successo evolutivo. Infatti, come scriveva Kropotkin, nasceva qui la fiducia reciproca nel fatto che l'aiuto richiesto sarebbe stato fornito: «E senza fiducia reciproca non c'è alcuna possibilità di lotta, non c'è coraggio, non c'è risolutezza, e la disfatta è assicurata!»³². Dall'empatia alla solidarietà, e da questa al mutuo appoggio: era questa la formula vincente per Kropotkin. Le idee di Smith sull'empatia e il mutuo appoggio tra gli esseri umani gli avevano fornito un forte costrutto teorico del quale si servì in diverse occasioni, riferendosi tanto agli esseri umani quanto agli animali, ma che sviluppò soprattutto in *Mutual Aid: A Factor of Evolution* [Il mutuo appoggio, un fattore dell'evoluzione].

Nella parte finale della sua vita, Pëtr dovette affrontare un ultimo dilemma che ancora gravava sulla sua teoria: doveva dimostrare che il ritmo relativamente rapido con cui era comparso e si era diffuso il mutuo appoggio fosse in linea con le prospettive biologiche. E questo costituiva un problema. Kropotkin era un darwinista, nel senso che riteneva che le trasformazioni evolutive fossero il risultato della selezione naturale. Ma la teoria darwiniana, la quale supponeva che la selezione naturale fosse un processo lento e graduale che richiedesse eoni, sembrava incompatibile con la velocità alla quale operava il mutuo appoggio. E tuttavia le osservazioni di Kropotkin sembravano

suggerire che quando gli animali, o gli esseri umani, si trovavano in ambienti ostili, il mutuo appoggio faceva la sua comparsa in tempi piuttosto brevi. Come era possibile conciliare tali osservazioni con il lento processo della selezione naturale? Per rispondere a tale interrogativo, Pëtr si rivolse al lavoro di Jean-Baptiste Lamarck, botanico e zoologo del diciottesimo secolo. Nel suo *Philosophie zoologique* [*Filosofia zoologica*³³], pubblicato nel 1809, circa mezzo secolo prima di *On the Origin of Species* [*L'origine delle specie*] di Darwin, Lamarck elaborò una sua teoria per spiegare come il cambiamento evolutivo potesse risultare dall'adattamento degli individui al loro ambiente. Egli ipotizzò che le trasformazioni derivanti dalle abitudini acquisite dall'individuo nel corso della sua vita fossero trasferite alla generazione successiva, una teoria poi conosciuta come «Legge dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti». Lamarck osservò per esempio che avere zampe lunghe rappresentava un vantaggio per gli uccelli delle paludi, che altrimenti sarebbero sprofondatai nel fango. Ma come si erano evolute tali zampe? Per rispondere a questa domanda, Lamarck partì osservando che apparentemente «l'uccello palustre, il quale, sebbene non ami nuotare, non potrà fare a meno di avvicinarsi all'acqua per catturare le proprie prede, sarà continuamente esposto al rischio di sprofondare nel fango». Ma poi proseguì affermando che al fine di evitare «che il suo corpo sprofondi nel liquido, esso farà sì che le sue zampe acquisiscano l'*abitudine* a tendersi e allungarsi. Per le successive generazioni di questo uccello, che continueranno a vivere in siffatta maniera, questo risulterà in individui che si troveranno sollevati, come su trampoli, su lunghe zampe nude»³⁴.

L'idea che le trasformazioni nelle abitudini degli uccelli, in questo caso il tendere le zampe, potessero portare già la generazione successiva ad avere zampe più lunghe, delineava un processo evolutivo completamente diverso da quello che Darwin avrebbe proposto cinquant'anni più tardi. Per Darwin, infatti, quelle modificazioni di un tratto – zampe più lunghe, più corte,

ecc. – che avrebbero portato a un maggior successo riproduttivo si sarebbero diffuse lentamente, nel corso del tempo, mentre le azioni di un individuo nel corso della sua vita – come l’allungamento delle sue zampe – non erano in grado di influire sul tipo di carattere che sarebbe stato tramandato alla generazione successiva. Sebbene tanto il processo descritto da Darwin quanto quello delineato da Lamarck avessero come risultato la comparsa di individui più adatti al loro ambiente, essi differivano per il modo in cui i caratteri venivano trasmessi di generazione in generazione. E il processo lamarckiano, prevedendo l’ereditarietà dei caratteri acquisiti, imprimeva una velocità *impressionante* al processo evolutivo, dato che le azioni degli individui in una singola generazione avrebbero potuto avere un forte impatto sui caratteri e comportamenti presenti nella generazione immediatamente successiva. Le implicazioni di un processo evolutivo così rapido andavano talmente in profondità che Kropotkin scrisse una serie di articoli, pubblicati su «The Nineteenth Century and After»³⁵, sulla rilevanza della tesi lamarckiana dell’ereditarietà dei caratteri acquisiti per spiegare la velocità alla quale evolveva il mutuo appoggio³⁶. Con il tempo (e tenendo presente che il valore del «senno di poi» è sempre relativo), i biologi hanno scoperto che l’ereditarietà lamarckiana è un fenomeno raro, se non del tutto assente, in natura. Ma per i nostri scopi, essa comunque fornì a Kropotkin quella velocità che gli serviva per conciliare la teoria dell’evoluzione con le sue osservazioni sulla rapida comparsa del mutuo appoggio tra gli esseri umani e gli animali, persuadendolo di avere dalla sua parte tanto Darwin quanto Lamarck, i due più famosi teorici dell’evoluzione.

Riflessioni conclusive

Al di là di essere una delle personalità anarchiche più note della storia, Pëtr Kropotkin fu anche una figura di straordinaria

importanza nel mondo della scienza. Egli fu il primo ad avanzare l'ipotesi che la cooperazione tra gli animali fosse fondamentale per la comprensione del processo evolutivo, sfidando il principio darwiniano dominante secondo cui l'evoluzione si riduceva unicamente alla sopravvivenza del più forte.

Oggi esiste un'intera branca della biologia dedicata allo studio del mutuo appoggio (cooperazione e altruismo) tra gli animali, e non è poco. Lo stesso E.O. Wilson ha definito la cooperazione come una delle questioni fondamentali nello studio del comportamento animale. Oggi esistono laboratori con stuoli di ricercatori specializzati in questo ambito – dalle università di Princeton e Harvard, a quelle di Helsinki, Oxford e Cambridge – e non vi è alcun dubbio sul fatto che sia stato il lavoro svolto da Kropotkin alla fine del diciannovesimo secolo a segnare la nascita dell'idea di mutuo appoggio. Molte delle ipotesi analizzate in questi laboratori sono infatti basate su rielaborazioni delle teorie da lui originariamente formulate. Centinaia di articoli vengono pubblicati ogni anno sulla cooperazione animale, molti dei quali su riviste autorevoli come «Nature» e «Science», e la maggior parte dimostra come Kropotkin sia stato addirittura «profetico» in questo ambito. Per fare solo un esempio, Kropotkin aveva parlato di come alcuni individui tra gli animali cooperativi svolgessero il ruolo di sentinelle; oggi i laboratori di Cornell e Cambridge hanno decine di ricercatori intenti a studiare questo fenomeno, i quali devono ringraziare Pëtr per aver portato l'argomento alla loro attenzione convincendoli della sua straordinaria importanza. Kropotkin non fu solamente il primo ad aver chiaramente dimostrato quanto la cooperazione fosse importante tra gli animali, ma fu anche il primo ad affermare con forza che la comprensione della cooperazione tra gli animali avrebbe gettato nuova luce su quella tra gli esseri umani, aiutando la scienza a promuoverla e, chissà, magari salvando la nostra specie dall'autodistruzione. Oggi, antropologi, scienziati politici, economisti e psicologi pubblicano ogni anno

centinaia di studi sulla cooperazione umana, e chi fa ricerca in tale ambito comincia a rendersi conto che molte delle ipotesi in vaglio sono state inizialmente formulate da Kropotkin.

Alla fine del diciannovesimo secolo, quando Kropotkin avanzò l'ipotesi di un legame tra empatia e mutuo appoggio negli animali, nessuno aveva condotto esperimenti – tanto meno verificati – su questi temi, e ancora oggi sembra troppo presto per dire se avesse effettivamente ragione. Tuttavia, ora sappiamo, per esempio, che i roditori sembrano in grado di provare empatia: i lavori pionieristici di Church hanno rivelato che i ratti, addestrati a premere una leva per ricevere cibo, ne riducevano significativamente l'attivazione se a questa era associata una scarica elettrica ai danni di un altro ratto in una gabbia adiacente. Altri studi hanno dimostrato che, se messi in uno spazio con un altro ratto intrappolato in una cella trasparente, i ratti imparavano a liberare i loro conspecifici nonostante questo implicasse avere meno cibo a disposizione (generalmente gli individui che avevano liberato i loro compagni spartivano il cibo con loro). Anche le arvicole sembrano mostrare delle rudimentali forme di empatia e conforto, facilitate da un neuroormone chiamato *oxitocina*³⁷.

Solo il tempo rivelerà se l'empatia è un fenomeno comune tra gli animali e se è in qualche modo associata al mutuo appoggio nel modo suggerito da Kropotkin. Ma il punto cruciale è che, dopo aver avanzato l'ipotesi che l'evoluzione, tramite la selezione naturale, potrebbe favorire lo sviluppo del mutuo appoggio, Kropotkin ha decisamente precorso i suoi tempi suggerendo di cercare un nesso tra l'empatia e il mutuo appoggio negli animali. Ne consegue che tutti coloro che oggi si occupano di cooperazione – ovvero, di mutuo appoggio – ed empatia, siano essi biologi, psicologi, antropologi, sociologi, scienziati politici o economisti, dovrebbero serrare le fila e lanciare un corale «Grazie!» a Pëtr Kropotkin.

Note alla Prefazione

1. Pëtr Kropotkin, *Anarchist Morality* (1890), Freedom Office, 127 Ossulton St., New York, 1909, p. 13 [trad. it. *La morale anarchica*, Stampa Alternativa, Viterbo, 1997, p. 25].
2. Questa Prefazione è in buona parte ripresa da quella pubblicata in Lee Alan Dugatkin, *The Prince of Evolution*, Createspace Press, 2012.
3. Pëtr Kropotkin, *Memoirs of a Revolutionist* (1899), Horizon Press, New York, 1968, p. 198 [trad. it. *Memorie di un rivoluzionario*, Editori Riuniti, Roma, 1968, p. 170].
4. Kropotkin, *Memorie di un rivoluzionario*, cit., p. 105.
5. Kropotkin, *Memorie di un rivoluzionario*, cit., p. 93.
6. Kropotkin, *Memorie di un rivoluzionario*, cit., p. 93.
7. Pëtr Kropotkin, *Mutual Aid, A Factor of Evolution*, William Heinemann, London, 1902 [trad. it. *Il mutuo appoggio. Un fattore dell'evoluzione*, elèuthera, Milano, 2020, si veda *infra* p. 37].
8. Kropotkin, *Il mutuo appoggio*, si veda *infra* p. 37.
9. Kropotkin, *Il mutuo appoggio*, si veda *infra* p. 38.
10. Kropotkin, *Il mutuo appoggio*, si veda *infra* p. 61.
11. Kropotkin, *Il mutuo appoggio*, si veda *infra* p. 63.
12. Kropotkin, *Il mutuo appoggio*, si veda *infra* pp. 63-64.
13. Kropotkin, *Il mutuo appoggio*, si veda *infra* p. 69.
14. Kropotkin, *Il mutuo appoggio*, si veda *infra* p. 95.
15. Kropotkin, *Il mutuo appoggio*, si veda *infra* p. 98.
16. Kropotkin, *Il mutuo appoggio*, si veda *infra* p. 98.
17. Kropotkin, *Il mutuo appoggio*, si veda *infra* p. 39.
18. Kropotkin, *Il mutuo appoggio*, si veda *infra* p. 39.
19. Kropotkin, *Memorie di un rivoluzionario*, cit., pp. 115-116.
20. Kropotkin, *Memorie di un rivoluzionario*, cit., p. 116.
21. Kropotkin, *Il mutuo appoggio*, si veda *infra* p. 42.
22. Kropotkin, *Il mutuo appoggio*, si veda *infra* p. 39.
23. Kropotkin, *Il mutuo appoggio*, si veda *infra* p. 226.
24. Pëtr Kropotkin, *The scientific bases of anarchy*, «Nineteenth Century», n. 21, 1887, pp. 238-252.

25. Kropotkin, *Memorie di un rivoluzionario*, cit., p. 203.
26. Pëtr Kropotkin, *Charles Darwin*, «Le Révolté», n. 5, 29 aprile 1882, p. 1.
27. Kropotkin, *La morale anarchica*, cit., p. 31.
28. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (1759), Henry Bohn, London, 1853, p. 3 [trad. it. *Teoria dei sentimenti morali*, BUR, Milano, 2001, p. 50].
29. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, cit., p. 121.
30. Kropotkin, *La morale anarchica*, cit., p. 30.
31. Kropotkin, *La morale anarchica*, cit., p. 31.
32. Kropotkin, *La morale anarchica*, cit., p. 32.
33. Jean-Baptiste Lamarck, *Philosophie zoologique*, Dentu, Paris, 1809 [trad. it. *Filosofia zoologica*, La Nuova Italia, Firenze, 1976].
34. Jean-Baptiste Lamarck, *Système des Animaux sans Vertèbres* (1801), Agasse, Paris, 1810, p. 14.
35. «The Nineteenth Century and After» fu il nuovo nome dato alla rivista «The Nineteenth Century» tra il 1901 e il 1951, quando cambiò nuovamente in «The Twentieth Century», nome che resterà fino alla fine delle sue pubblicazioni, nel 1972 [N.d.T.].
36. Pëtr Kropotkin, *The Theory of Evolution and Mutual Aid*, «Nineteenth Century and After», n. 67, 1910, pp. 86-107; Pëtr Kropotkin, *The direct action of environment on plants*, «Nineteenth Century and After», n. 68, 1910, pp. 58-77; Pëtr Kropotkin, *The response of the animals to their environment*, «Nineteenth Century and After», n. 68, 1910, pp. 856-867 e 1047-1059; Pëtr Kropotkin, *Inheritance of acquired characteristics: theoretical difficulties*, «Nineteenth Century and After», n. 71, 1912, pp. 511-531; Pëtr Kropotkin, *Inherited variation in animals*, «Nineteenth Century and After», n. 78, 1915, pp. 1124-1144; Pëtr Kropotkin, *The direct action of environment and evolution*, «Nineteenth Century and After», n. 85, 1919, pp. 70-89.
37. Russell M. Church, *Emotional reactions of rats to the pain of others*, «Journal of Comparative and Physiological Psychology», n. 52(2), 1959, pp. 132-134; Bartal Inbal Ben-Ami, Jean Decety, Peggy Mason, *Empathy and pro-social behavior in rats*, «Science», n. 334, 2011, pp. 1427-1430; J.P. Burkett, E. Andari, Z.V. Johnson, D.C. Curry, F.B.M. de Waal, L.J. Young, *Oxytocin-dependent consolation behavior in rodents*, «Science», n. 351, 2016, pp. 375-378.

Nota del curatore

di *Giacomo Borella*

Mutual Aid non è solo uno dei testi fondamentali di quell'opera kropotkiniana che nel suo insieme costituisce un'architrave del pensiero anarchico, e che anche fuori dal perimetro di questo è stata un importante punto di riferimento e di confronto per un novero di filoni di ricerca e di figure disparate di pensatori e attivisti, da Tolstoj a Buber. Questo libro è anche la realizzazione di un progetto titanico, parossistico: scrivere una rassegna delle forme di aiuto reciproco e di cooperazione tra gli esseri viventi di tutte le epoche, dai microrganismi, passando per le diverse specie animali, agli esseri umani, attraverso le fasi della loro storia, dagli uomini primitivi fino ai tempi moderni. L'idea è in sé così disarmante e meravigliosa da lasciare interdetti: chiamare a raccolta tutti i modi in cui gli esseri viventi si sono chiamati a raccolta per aiutarsi a vicenda, in una catena di atti solidali lunga quanto la storia del mondo. Kropotkin sostanzia questo progetto sconfinato – che necessariamente attraversa di slancio una grande varietà di discipline (biologia, zoologia, etologia, storia, geografia, etnografia, antropologia, sociolo-

gia, filosofia, etica, teoria politica, ecc.), alcune delle quali a quel tempo allo stato nascente – in un tempo relativamente breve. Il primo articolo, *Mutual Aid among Animals*, corrispondente all'abbozzo del capitolo iniziale del libro, esce sulla rivista londinese «Nineteenth Century» nel settembre del 1890. Poco più di quattro anni prima, nel gennaio 1886, Kropotkin veniva scarcerato (insieme a Louise Michel, figura mitica della Comune di Parigi) dal carcere francese di Clairvaux¹. In quei quattro anni, dopo essersi rifugiato in Inghilterra – dove vivrà per tre decenni, fino al suo ultimo ritorno in Russia nel 1917 – oltre a fondare la rivista «Freedom», a scrivere diversi libri e a svolgere i molti compiti che la sua condizione di punto di riferimento del movimento anarchico internazionale gli impone, lavora a un altro dei suoi testi fondamentali, *Fields, Factories, and Workshops* [*Campi, fabbriche, officine*], che esce a puntate sulla stessa «Nineteenth Century» tra il 1888 e il 1890, per essere poi pubblicato in volume solo nel 1899. Nello stesso tempo, evidentemente inizia a lavorare anche al suo incredibile progetto di inventario delle forme di aiuto reciproco, perché gli otto articoli che costituiranno le basi degli altrettanti capitoli di *Mutual Aid* escono su «Nineteenth Century» con cadenza variabile tra il 1890 e il 1896, e verranno poi raccolti in volume nel 1902, integrati con un'introduzione e una conclusione. Kropotkin non sembra affatto spaventato dall'estensione infinita del campo di ricerca e con tranquilla metodicità sceglie le parti e i tempi che più gli interessano, saltando interi periodi della storia umana e diffondendosi a lungo sulle fasi che per diverse ragioni gli stanno più a cuore (la città medievale europea, i tempi moderni). La massa di fatti, casi ed esempi è vastissima, ma è altrettanto ampia quella che deciderà di tenere in serbo per una parte che vorrebbe aggiungere in Appendice al volume, salvo rinunciare quando si accorgerà che in questo modo l'Appendice «avrebbe raddoppiato la dimensione del libro».

Non è necessario richiamare qui per esteso le motivazioni che

muovono Kropotkin ad affrontare questa impresa ciclopica: egli le spiega in dettaglio, e a più riprese, nel testo. Da pensatore profondamente immerso nella cultura positivista, tiene a rimarcare che si tratta di motivazioni in primo luogo scientifiche: riequilibrare quell'interpretazione distorta del darwinismo che tra i fattori dell'evoluzione aveva recepito esclusivamente il principio della competizione e della lotta reciproca per la sopravvivenza, quella legge del più forte che aveva aperto la strada al darwinismo sociale capitalista. In realtà, e malgrado il fatto che in tempi recenti *Mutual Aid* sembra aver ricevuto una nuova attenzione soprattutto in ambiente scientifico, e appare a volte considerato quasi un testo di etologia, la parte dell'opera che attiene alle scienze naturali è limitata ai primi due capitoli dedicati agli animali, meno di un quarto del libro nel suo insieme. Oltre tre quarti dell'opera riguardano le pratiche di aiuto reciproco tra gli umani, e quindi concernono in primo luogo la dimensione sociale e antropologica, l'etica umana. Ciò importa in quanto, sebbene una delle caratteristiche più belle del libro rimanga la sua capacità di attraversare fluidamente le diverse discipline e di abbattere i confini tra di esse, *Mutual Aid* è per prima cosa un grande studio sulla solidarietà tra gli uomini, sugli infiniti modi diversi che ha trovato per esplicarsi, su ciò che la favorisce e ciò che la ostacola, sulla sua storia e quindi anche sul suo possibile futuro. In ciò sta, almeno in parte, la grandezza di questo libro, la ragione della vastissima eco da esso avuta all'inizio del ventesimo secolo e la sua rilevanza per il presente, che è forse ancora maggiore di quando esso è stato scritto. Infatti, mentre tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento le idee di cooperazione, solidarietà, fratellanza e mutualismo erano al centro delle tendenze non certo solo anarchiche, ma delle sinistre nel loro insieme (fino a comprendere filoni liberali e repubblicani), del movimento operaio, di molti settori di ispirazione religiosa, e così via, oggi esse sono state in gran parte scalzate dalle parole d'ordine di competitività, merito, interesse nazionale, identità,

successo, profitto, anche all'interno di ciò che rimane di quelle tendenze. Quello attuale sembra uno di quei momenti in cui tutto va ricostruito dalle basi, e *Mutual Aid*, con la sua paziente e perentoria insistenza sulla solidarietà come scelta di campo, è uno strumento essenziale per il presente e il futuro.

Per quanto pervasa di profonda tenerezza e spesso toccante, e sebbene Kropotkin si dimostri estremamente chiaro nel non disprezzare nessun tipo di atto amorevole, quest'opera non è solo un generico invito a volersi bene. Molto spesso la solidarietà, anche nelle sue forme più elementari, per essere efficace deve organizzarsi, e da queste pratiche di organizzazione nascono unioni, associazioni, che tra gli uomini sovente divengono istituzioni, le quali spesso producono apparati e sistemi di potere che tendono a soffocare, a indebolire o a impedire la capacità degli uomini di organizzarsi per aiutarsi a vicenda. Ecco abbozzata in modo schematico la questione che per gli anarchici e per Kropotkin è del tutto centrale, e che porta alla posizione di condanna per il potere accentratore dello Stato. Come attrezzarsi contro questa tendenza, dove fermarsi, come arrestare il passaggio dall'organizzazione al potere e al dominio? Il lettore troverà in molte parti dell'opera molteplici proposte di risposta a queste domande, sotto forma di esperienze inverate nella storia e nella microstoria umana, nelle comunità di villaggio e soprattutto nel periodo delle libere città medievali, uno stadio che per Kropotkin (come per John Ruskin e William Morris) rimane uno dei punti più alti raggiunti dai tentativi di autogoverno comunitario. È forse utile tentare di individuare alcuni aspetti di queste risposte, che definiscono il passaggio dal carattere vitale delle organizzazioni e istituzioni sociali a quello oppressivo, che Kropotkin identifica nello Stato, e che appaiono più che mai attuali nel nostro tempo.

Un primo aspetto è quello dimensionale. Simone Weil, tre decenni dopo, lo descrive in modo chiaro: «Viviamo in un mondo dove nulla è a misura dell'uomo: c'è una sproporzione

mostruosa tra il corpo dell'uomo, lo spirito dell'uomo e le cose che costituiscono attualmente gli elementi della vita umana; tutto è squilibrio. [...] Questo squilibrio è essenzialmente un fatto di quantità. La quantità si muta in qualità, come ha detto Hegel, e in particolare basta una semplice differenza di quantità per passare dalla sfera dell'umano a quella dell'inumano»². Se c'è un idolo che, dai tempi di Kropotkin e di Weil, non è affatto andato in frantumi, ma si è ulteriormente ingigantito e gonfiato, al punto che oggi pochi si sottraggono al suo ricatto, è quello della grande dimensione: grande industria, grande distribuzione, grande finanza. La Megamacchina (termine coniato da un grande kropotkiniano: Lewis Mumford) è in sé oppressiva. I principi del radicamento territoriale, della limitazione dimensionale, del decentralismo, dell'organizzazione per piccole unità locali solidali e confederate, infaticabilmente contrapposti a questo culto della dismisura da Kropotkin, hanno un intrinseco valore ecologico, sono oggi più che mai attuali e necessari, e servono come minimo a orientarci nel nostro rifiuto di introiettare la logica pervasiva della Megamacchina in tutti i campi in cui ci troviamo a operare, in modo da almeno non trasformarci a nostra volta in suoi propagandisti. E se ci riuscissimo, già non sarebbe poco.

Un secondo aspetto, collegato al primo, è quello della critica radicale della burocrazia. È un altro tema caro a Kropotkin, che affiora in questo libro negli ultimi due capitoli dedicati ai tempi moderni, ed è un tema assolutamente essenziale ai nostri giorni, che viene sistematicamente lasciato incustodito dalla sinistra e monopolizzato dalla demagogia di destra. Il disastro della Brexit è almeno in buona parte il risultato di una mancata lotta alla burocrazia europea da parte delle sinistre. Oltre una certa soglia, la bulimica proliferazione di normative e di apparati burocratici produce la totale deresponsabilizzazione degli individui: «Man mano che i doveri verso lo Stato aumentavano, i cittadini erano sollevati dai loro doveri reciproci» (*infra* p. 275). Una critica

radicale della burocrazia e del grottesco accanimento normativo del nostro tempo, condotta a partire da principi libertari, civici e comunitari è assolutamente urgente. David Graeber ha cominciato a farla³.

Un terzo aspetto è quello del lavoro, anch'esso connesso ai due precedenti. Kropotkin si rifà al modello delle libere città medievali perché erano anche comunità di lavoro, di produzione e consumo, fondate su una doppia rete di unità territoriali costituite dalle Gilde dei mestieri e dalle assemblee popolari. Il suo modello è quello dell'artigiano-artista, che incarna l'ideale di felicità nel lavoro e di integrazione antispecialistica tra lavoro manuale e lavoro intellettuale, che egli condivide con Ruskin e Morris. Uno dei sottotitoli del primo capitolo sulla città medievale (*infra* p. 201) è «Posizione onorevole del lavoro manuale», e nel capitolo successivo si legge: «In ogni mestiere il lavoro manuale era considerato come un sacro dovere verso i cittadini, una funzione pubblica (*Amt*), onorevole come ogni altra. Un'idea di 'giustizia' verso la comunità, di 'correttezza' verso il produttore e il consumatore, che oggi sembrerebbe molto stravagante, pervadeva la produzione e lo scambio. L'opera del conciatore, del bottaio, del calzolaio deve essere 'onesta', equa, si scriveva a quei tempi. Il legno, il cuoio o il filo usati dall'artigiano devono essere 'giusti'; il pane deve essere cotto 'con giustizia', e così via» (*infra* p. 238). Nel nostro tempo dell'appiattimento del lavoro sull'ideologia del business o dell'impiego salariato, del mito dell'iperspecializzazione, da un lato, e di un mercato che produce continuamente nuove masse di *lumpen* interinali, l'idea kropotkiniana del lavoro ci offre molti possibili anticorpi, tutti da riattualizzare.

Se ci facciamo caso, i tre aspetti che ho evidenziato – dimensione, burocrazia, lavoro – uniti al crollo del principio di solidarietà, sostituito con quello della competizione, corrispondono precisamente ad altrettanti temi profondamente ignorati o dismessi dalle sinistre e impugnati in modo illiberale e anti-

solidale dal montante fronte sovranista e autoritario. Il mancato riconoscimento dell'aspetto umano e progressivo della scala locale e del regionalismo, della specificità territoriale e di comunità, di un principio seriamente e libertariamente federativo, ha lasciato campo libero a un federalismo grottesco e rancoroso, di impronta razzista, e poi nazionalista e sovranista. L'assoluta assenza di una critica di stampo civico e libertario all'accanimento burocratico, per la quale non sarebbero certo mancati gli spunti anche teorici – da Weil, a Orwell, a Illich – ha consegnato la giusta esasperazione dei cittadini alla retorica imprenditoriale e affarista di chi vuole meno freni per poter speculare più liberamente, o a quella nazionalista, nel caso della Brexit. Il mancato riconoscimento del valore del lavoro manuale, di quello autonomo e della piccola impresa, di «tutto ciò che non somigliava alla grande fabbrica»⁴ – come aveva già denunciato lo stesso Kropotkin – e al lavoro impiegatizio, e l'assenza di modelli etici alternativi a quelli dell'accumulazione del denaro e della crescita economica, ha spinto intere regioni italiane tra le braccia di chi rivendicava sguaiatamente i propri privilegi. L'abbandono dei basilari e irrinunciabili principi di solidarietà e fraternità tra le persone e tra i popoli, e la quasi completa corrosione degli antichi ideali di cooperazione e mutuo soccorso da parte dell'ideologia del business – come è stato per il movimento cooperativo italiano, e come già cominciava a notare in questo libro lo stesso Kropotkin per quello britannico – hanno fatto il resto.

Ma *Mutual Aid*, insieme a *Fields, Factories, and Workshop*, è anche l'opera in cui l'argomento – trasversale, enciclopedico e intessuto nella dimensione quotidiana – permette a Kropotkin di dispiegare in modo minuzioso e profondo quella passione per le vicende umane sulla terra, per le attività, le pratiche, le usanze, le tecniche inventate e tramandate dagli esseri viventi, con la quale egli manifesta nel modo più intenso il suo amore per l'umanità e il mondo. Immaginiamo questo grande pensatore e agitatore, esiliato dopo decenni di militanza, viaggi, fughe, arresti,

nella sua casetta di Bromley, poco a sud di Londra, per almeno sei anni sommerso di libri, manuali, corrispondenze, appunti, che illustrano le abitudini solidali dei granchi delle Molucche, il lavoro in comune dei selciatori delle isole del Pacifico, i caratteri delle associazioni dei pescatori del Mar Caspio o dei manutentori di pontili sui laghi svizzeri, i dati statistici sugli aderenti alle associazioni dei ciclisti inglesi, gli statuti delle gilde dei panettieri del tredicesimo secolo ad Amburgo. Possiamo anche immaginare, alcuni anni dopo, due tra le figure più splendide e particolari dell'anarchismo europeo, due uomini dalle esistenze molto dense, generose e, in entrambi i casi, stroncate tragicamente, Camillo Berneri e Gustav Landauer, pensatori e attivisti di enorme levatura, autori delle traduzioni in italiano e in tedesco di *Mutual Aid*, anch'essi per un tempo non breve immersi, tra mille altri impegni pressanti, in questa ridda di disparate e minute pratiche solidali dispiegate da api, marmotte, boscaioli, tessitrici, ciabattini, escursionisti, mentre si arrovellano per trovare la giusta traduzione delle più inusitate classificazioni entomologiche o ornitologiche, dei più astrusi nomi di popolazioni, fiumi e altipiani remoti.

Nel suo spirito di estrema apertura, Kropotkin annovera tra le manifestazioni del mutuo appoggio un raggio vastissimo di unioni per gli scopi più svariati e, contro ogni gravità politica monolitica, mostra chiaramente un debole per quelle più estemporanee, gratuite e festose: i giochi, le escursioni, la musica, i pranzi, i canti e i balli. Chiamati a raccolta i vicini per aiutare nel taglio del fieno, alla fine di una giornata di lavoro, «alla sera, dopo una cena gioiosa, tutti ballano», e anche «il lavoro di mondare le pannocchie di granoturco viene fatto assieme a tutto il vicinato. Si offrono castagne e vino, e dopo aver finito il lavoro i giovani ballano». Gli uccelli a volte si lanciano in voli acrobatici «per il gusto di farlo», le scimmie e i kaimichi guancebianche cantano in coro, i cerbiatti giocano a «ce l'hai», le pavoncelle eseguono «complicate danze».

Ma nell'introdurre questo meraviglioso tentativo di chiamare a raccolta tutte le forme di aiuto reciproco tra gli esseri viventi, vale l'onesta avvertenza contenuta nella prefazione di Berneri alla prima edizione italiana del 1925: «La natura di quest'opera, che abbraccia un campo vastissimo e svariato di conoscenze, non mi ha permesso, data la mia modesta preparazione, di scrivere una prefazione sufficiente, come sarebbe stato mio desiderio, a utilità dei lettori e in onore del Nostro».

Questa edizione costituisce la prima traduzione italiana di *Mutual Aid* svolta direttamente dall'originale inglese (Kropotkin, che era un noto poliglotta, scrisse in inglese gran parte delle sue opere prodotte durante il lungo esilio britannico).

Tutte le edizioni italiane hanno finora riprodotto quella pubblicata dalla Casa Editrice Sociale di Milano nel 1925, contenente la traduzione dal francese realizzata da Camillo Berneri, cui si è già accennato sopra. La traduzione in francese era stata a sua volta curata da Louise Guieysse-Bréal e pubblicata nel 1906 con il titolo *L'entr'aide*. Kropotkin, in un *post scriptum* aggiunto all'Introduzione, e datato gennaio 1906, avvertiva di avere approfittato dell'edizione francese per «rivedere con cura il testo e aggiungere alcuni fatti all'Appendice». Il fatto che però la seconda edizione inglese del 1914 (come pure tutte le edizioni successive, fino ai nostri giorni) riportasse una seconda introduzione aggiuntiva scritta per l'occasione da Kropotkin (che si è provveduto ad annettere alla presente nuova edizione), ma non integrasse le piccole modifiche al testo e le brevi aggiunte alle appendici apportate in precedenza all'edizione francese, ci ha fatto ritenere che in qualche modo lo stesso autore continuasse a considerare la versione originaria come definitiva.

Si è quindi scelto di realizzare una nuova traduzione dall'originale inglese, sacrificando a malincuore la preziosa traduzione di Berneri⁵, per avere finalmente anche in italiano una versione

che non fosse la traduzione di una traduzione. Si è comunque provveduto a riportare in nota, in traduzione italiana, le piccole modifiche al testo e le aggiunte alle appendici introdotte da Kropotkin nella versione francese.

Per quanto riguarda la nuova traduzione dall'inglese, si è scelto di mantenere il testo il più possibile conforme all'originale, anche laddove esso lascia impliciti i riferimenti di luogo e di tempo («in questo paese», «lo scorso secolo», «Tower Bridge», ecc.). Va quindi tenuto conto che l'autore scrive in Inghilterra e si rivolge ai lettori britannici e, per quanto riguarda i riferimenti temporali, che nell'edizione originale del 1902 sono state mantenute le forme usate per la prima pubblicazione nella rivista «Nineteenth Century» tra il 1890 e il 1896, e che quindi ci si riferisce al diciannovesimo secolo come al tempo presente, anche se *Mutual Aid* è stato pubblicato in volume già nel ventesimo secolo.

Note

1. Per tutti gli aspetti biografici, si fa riferimento a George Woodcock, Ivan Avakumović, *The Anarchist Prince, A Biographical Study of Peter Kropotkin*, Boardman, London, 1950.
2. Simone Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Adelphi, Milano, 1983.
3. David Graeber, *Burocrazia*, il Saggiatore, Milano, 2016.
4. Pëtr Kropotkin, *Campi, fabbriche, officine*, elèuthera, Milano, 2015.
5. C'è tra l'altro una circostanza misteriosa, ancora non chiarita, a proposito della traduzione di Berneri. La sua prefazione si conclude infatti con queste parole: «I vandali che hanno distrutto il manoscritto della nostra traduzione non hanno distrutto che della carta. Lo spirito di Kropotkin è rimasto vivo in coloro che vedono in Lui un maestro di pensiero e di vita. Per questo abbiamo ritessuto la tela, come fa il ragno paziente». Non si conosce niente di certo su questo fatto. Scorrendo la biografia di Berneri in quel periodo (si veda

Carlo De Maria, *Camillo Berneri. Tra anarchismo e liberalismo*, Franco Angeli, Milano, 2004) si potrebbe pensare di collegare la distruzione del manoscritto alla devastazione del Circolo di Cultura di Firenze (di cui Berneri faceva parte assieme a Salvemini, Calamandrei, Ernesto Rossi e i fratelli Rosselli) operata dai fascisti alla fine del 1924, ma è solo un'ipotesi. In ogni caso, dall'ultima riga dell'Introduzione, sembrerebbe di capire che la traduzione sia stata rifatta da capo una seconda volta. Cosa davvero impressionante, anche per l'eccezionale tempra di una figura come Berneri, considerato che in quel periodo egli viveva e insegnava a Camerino, con due figlie piccole e molte difficoltà economiche, teneva i contatti con Firenze e con diverse altre città, militava in diversi gruppi clandestini tra cui Italia Libera, diffondeva il giornale clandestino «Non Molare», collaborava con «La Rivoluzione Liberale» di Gobetti, ecc.

Il mutuo appoggio
un fattore dell'evoluzione

Introduzione alla prima edizione

Due aspetti della vita animale mi hanno particolarmente colpito durante i viaggi che ho fatto da giovane nella Siberia orientale e nella Manciuria settentrionale. Il primo era l'estrema durezza della lotta per l'esistenza che quasi tutte le specie animali dovevano sostenere contro una natura inclemente; l'enorme distruzione di vita prodotta periodicamente da cause naturali; e la conseguente scarsità di vita nel vasto territorio che ho avuto modo di osservare. L'altro aspetto era che, anche in quei pochi luoghi dove la vita animale abbondava, non ho potuto trovare, sebbene la cercassi con impazienza, quell'aspra lotta per i mezzi di sussistenza *tra animali appartenenti alla stessa specie*, che la maggior parte dei darwinisti (ma non sempre lo stesso Darwin) considerava la caratteristica dominante della lotta per la vita e il principale fattore dell'evoluzione.

Le terribili tormentate di neve che spazzano la parte settentrionale dell'Eurasia verso la fine dell'inverno e le gelate che spesso le seguono; i geli e le tormentate di neve che ritornano ogni anno nella seconda metà di maggio, quando gli alberi sono già in fiore

e gli insetti sciamano ovunque; i geli precoci e talvolta le forti nevicate in luglio e in agosto, che distruggono improvvisamente miriadi d'insetti, e anche le seconde covate degli uccelli nelle praterie; le piogge torrenziali, dovute ai monsoni, che cadono sulle regioni più temperate in agosto e settembre, causando inondazioni di una dimensione conosciuta soltanto in America e in Asia orientale, e allagando, sugli altipiani, aree vaste come Stati europei; infine le forti nevicate ai primi di ottobre, che finiscono per rendere un territorio grande come la Francia e la Germania assolutamente impraticabile ai ruminanti, sterminandoli a migliaia: ecco le condizioni nelle quali ho visto dibattersi la vita animale nell'Asia settentrionale. Ciò mi ha fatto ben presto capire la preponderante importanza in natura di quelli che Darwin ha descritto come «gli ostacoli naturali alla sovrasmoltiplicazione», rispetto alla lotta per i mezzi di sussistenza tra gli individui della stessa specie, che può avvenire qua e là in limitate circostanze, ma che non assume mai la rilevanza dei primi. Essendo la scarsità di vita, lo spopolamento, e non la sovrappopolazione, il tratto caratteristico di questa immensa parte del globo che chiamiamo Asia settentrionale, da allora ho maturato dei seri dubbi – che gli studi successivi hanno solo confermato – sulla realtà di quella terribile competizione per il cibo e per la vita all'interno di ogni specie, che era un articolo di fede per la maggior parte dei darwinisti, e quindi sul ruolo dominante che questo genere di competizione si supponeva svolgesse nell'evoluzione delle nuove specie.

D'altra parte, ovunque ho visto la vita animale abbondare, per esempio sui laghi dove decine di specie e milioni di individui si riuniscono per allevare la propria prole; nelle colonie di roditori; nelle migrazioni di uccelli che a quel tempo avvenivano lungo l'Ussuri in proporzioni veramente «americane»; e soprattutto in una migrazione di daini alla quale ho assistito sull'Amur, in cui decine di migliaia di questi intelligenti animali si riunivano, provenendo da un immenso territorio e fuggendo le nevicate in

arrivo, per attraversare il fiume dove è più stretto: in tutte queste scene di vita animale che scorrevano davanti ai miei occhi, ho visto l'aiuto reciproco e il mutuo appoggio praticati a un punto tale da farmi pensare che fossero un fattore della massima importanza per la conservazione della vita, per la protezione di tutte le specie e per la loro ulteriore evoluzione.

Infine, ho visto tra i cavalli e il bestiame semi-selvaggio della Transbaikalia, e ovunque tra i ruminanti selvaggi, gli scoiattoli e così via, che, quando gli animali devono lottare contro la scarsità di cibo, in seguito a una delle cause che ho ricordato, l'intera parte della specie colpita dalla calamità esce dalla prova talmente indebolita in vigore e salute che *nessuna evoluzione progressiva della specie potrebbe essere fondata su questi periodi di aspra competizione*.

Così, quando più tardi la mia attenzione si è rivolta ai rapporti tra il darwinismo e la sociologia, non mi sono trovato d'accordo con nessuna delle opere che sono state scritte su questo importante argomento. Tutti si sforzavano di provare che l'uomo, grazie alla sua intelligenza e conoscenza superiori, può moderare l'asprezza della lotta per la vita tra gli uomini; ma allo stesso tempo riconoscevano che la lotta per i mezzi di sussistenza di ogni animale contro i suoi simili, e di ogni uomo contro gli altri uomini, è «una legge di natura». Non potevo accettare questa tesi, perché ero persuaso che ammettere una spietata guerra per la vita all'interno di ogni specie, e vedere in questa guerra una condizione di progresso, significava ammettere qualcosa che non solo non era stato provato, ma non aveva neppure il sostegno dell'osservazione diretta.

Al contrario, la conferenza *Sulla legge del mutuo appoggio* tenuta a un congresso di naturalisti russi nel gennaio 1880 dal noto zoologo Karl Kessler (allora decano dell'Università di San Pietroburgo), mi colpì in quanto gettava una nuova luce sull'intero argomento. L'idea di Kessler era che, oltre alla *legge della lotta reciproca*, vi è in natura anche la *legge del mutuo appoggio*, molto più importante della prima per il successo della lotta per

la vita, e soprattutto per l'evoluzione progressiva della specie. Questa ipotesi, che in realtà non era che lo sviluppo delle idee espresse dallo stesso Darwin nel libro *The Descent of Man [L'origine dell'uomo]*, mi è sembrata così giusta e di così grande importanza che, da quando nel 1883 ne sono venuto a conoscenza, ho cominciato a raccogliere materiali per sviluppare l'idea che Kessler aveva solo sommariamente abbozzato nella sua conferenza, e che non aveva avuto il tempo di approfondire, essendo poi morto nel 1881.

Su un solo punto non ho potuto sposare per intero le tesi di Kessler. Egli alludeva ai «sentimenti genitoriali» e alla cura della prole (si veda oltre, al capitolo primo) come fonti delle tendenze all'aiuto reciproco tra gli animali. Tuttavia, determinare fino a che punto questi due sentimenti abbiano contribuito all'evoluzione degli istinti socievoli, e fino a che punto altri istinti abbiano agito nella stessa direzione, mi sembra una questione distinta e molto vasta, che non possiamo ancora discutere. Solo quando avremo ben stabilito i fattori del mutuo appoggio tra le varie classi di animali e la loro importanza per l'evoluzione, saremo in grado di studiare ciò che nell'evoluzione dei sentimenti socievoli appartiene agli istinti genitoriali e ciò che appartiene alla socievolezza vera e propria, avendo quest'ultima certamente la sua origine nei primi stadi dell'evoluzione del mondo animale, forse perfino nello stadio delle «colonie». Quindi mi sono innanzi tutto proposto di stabilire l'importanza del fattore del mutuo appoggio nell'evoluzione, lasciando a ricerche successive il compito di scoprire l'*origine* dell'istinto del mutuo appoggio in natura.

L'importanza di un fattore come il mutuo appoggio – «se solamente se ne potesse dimostrare la generalità» – non era sfuggito al genio naturalista così evidente in Goethe. Quando nel 1827 Eckermann gli raccontò di due pulcini di scricciolo che gli erano sfuggiti, e di come li avesse ritrovati il giorno seguente in un nido di pettirossi (*Rothkehlchen*), che li nutrivano assieme ai propri piccoli, Goethe si entusiasmò. Egli vi riscontrò una

conferma delle sue concezioni panteiste, e così disse: «Se fosse vero che questo fatto di nutrire un estraneo attraversa tutta la natura con il carattere di una legge generale, molti enigmi sarebbero risolti». Egli tornò sul tema il giorno dopo, e pregò insistentemente Eckermann (che come è noto era uno zoologo) di farne l'argomento di uno studio speciale, aggiungendo che egli sarebbe potuto arrivare a «conclusioni di un valore inestimabile» (*Gespräche mit Goethe*, Brockhaus, Leipzig, 1848, vol. 3, pp. 219 e 221 [*Conversazioni con Goethe*, Einaudi, Torino, 2008]). Purtroppo questo studio non fu mai fatto, benché sia possibilissimo che Brehm, il quale ha accumulato nelle sue opere tanti preziosi documenti relativi al mutuo appoggio fra gli animali, abbia potuto essere ispirato dall'osservazione di Goethe.

Tra il 1872 e il 1886 sono state pubblicate diverse opere importanti dedicate all'intelligenza e alla vita mentale degli animali (citate in una nota del capitolo primo). Tre di esse si riferiscono in particolare all'argomento che ci interessa: *Les sociétés animales* di Espinas (Baillière, Paris, 1877), *La lutte pour l'existence et l'association pour la lutte*, una conferenza di J.L. Lanessan (aprile 1881) e il libro di Ludwig Büchner *Liebe und Liebes-Leben in der Tierwelt*, del quale apparve una prima edizione nel 1882 o 1883, e una seconda, molto ampliata, nel 1885. Ma, per quanto questi libri siano eccellenti, essi lasciano ampio spazio per un'opera nella quale il mutuo appoggio sia considerato non solamente come un argomento a favore dell'origine preumana degli istinti morali, ma anche come una legge di natura e un fattore di evoluzione. Espinas ha rivolto la sua attenzione principale a quelle società animali (formiche e api) che sono basate su una divisione fisiologica del lavoro, e anche se la sua opera è ricca di ammirevoli spunti in tutte le possibili direzioni, è stata scritta in un'epoca in cui l'evoluzione delle società umane non poteva ancora essere studiata con le cognizioni che possediamo oggi. La conferenza di Lanessan ha piuttosto il carattere di una brillante esposizione del piano generale di un'opera sull'aiuto reci-

proco, che comincia dalle rocce marine e passa poi in rassegna il mondo delle piante, degli animali e degli uomini. Quanto all'opera di Büchner, per quanto suggestiva e ricca di esempi, non posso concordare con la sua idea portante. Il libro comincia con un inno all'amore, e quasi tutti i suoi esempi sono intesi a dimostrare l'esistenza dell'amore e della simpatia tra gli animali. Tuttavia, proprio come l'etica umana basata soltanto sull'amore e la simpatia personale ha contribuito a restringere la comprensione del sentimento morale nel suo insieme, così ridurre la socievolezza animale all'*amore* e alla *simpatia* significa sminuire la sua generalità e importanza. Non è l'amore per il mio vicino – che spesso non conosco per nulla – che mi spinge ad afferrare un secchio d'acqua e a precipitarmi verso la sua casa quando vedo che sta bruciando: ad animarmi è un sentimento o un istinto molto più ampio, anche se più vago, di solidarietà e di socievolezza umana. E così è anche per gli animali. Non è l'amore, e nemmeno la simpatia (intesa in senso proprio), che spinge un branco di ruminanti o di cavalli a formare un cerchio per resistere a un attacco di lupi; né è l'amore che spinge i lupi a formare un branco per cacciare; né è l'amore che spinge i gattini o gli agnelli a giocare tra loro, o una dozzina di specie di giovani uccelli a trascorrere insieme le giornate d'autunno; e non è l'amore né la simpatia personale che spinge molte migliaia di daini, sparsi su un territorio grande come la Francia, a formare una ventina di branchi separati, tutti in marcia verso un dato luogo, dove attraverseranno un fiume. È un sentimento infinitamente più vasto dell'amore o della simpatia personale, un istinto che si è lentamente sviluppato tra gli animali e fra gli uomini nel corso di un'evoluzione estremamente lunga, che ha insegnato tanto agli animali quanto agli uomini la forza che possono acquisire dalla pratica del mutuo appoggio e dell'aiuto reciproco, e le gioie che possono trovare nella vita sociale.

L'importanza di questa distinzione sarà facilmente apprezzata da tutti coloro che studiano la psicologia animale, e ancor più

da coloro che si occupano dell'etica umana. L'amore, la simpatia e il sacrificio di sé svolgono certamente una parte immensa nel progressivo sviluppo dei nostri sentimenti morali. Ma tra gli uomini, non è sull'amore, e nemmeno sulla simpatia, che si basa la società, bensì sulla coscienza della solidarietà umana, fosse anche solo allo stato di istinto. Essa si basa sul riconoscimento inconscio della forza che dà a ciascuno la pratica del mutuo appoggio, della stretta dipendenza della felicità di ciascuno dalla felicità di tutti, e del senso di giustizia o di equità che porta l'individuo a considerare i diritti di ogni altro individuo come uguali ai propri. Su questa larga e necessaria base si sviluppano i sentimenti morali superiori. Ma un tale argomento sorpassa l'ambito di quest'opera, e dunque mi limiterò a indicare qui la conferenza *Giustizia e moralità*, che ho tenuto in risposta a *Ethics [Evoluzione ed etica]* di Huxley, dove il tema è stato trattato in modo più esteso.

Ho dunque pensato che un libro dedicato al mutuo appoggio come legge di natura e fattore dell'evoluzione avrebbe potuto colmare un'importante lacuna. Quando nel 1888 Huxley ha pubblicato il suo manifesto sulla «lotta per la vita» (*Struggle for Existence and its Bearing upon Man [La lotta per l'esistenza nella società umana]*), che a mio parere dava un'interpretazione molto errata dei fatti della natura, così come si vedono nella boscaglia e nella foresta, mi sono messo in contatto con il direttore di «Nineteenth Century», domandandogli se la sua rivista avrebbe ospitato una risposta dettagliata alle tesi di uno dei più eminenti darwinisti. James Knowles ha accettato questa proposta con la più viva simpatia. Ne ho parlato anche con Henry Walter Bates, il grande collaboratore di Darwin. «Sì, certamente, *questo* è il vero darwinismo» è stata la sua risposta. «Ciò che 'costoro' hanno fatto di Darwin è orribile. Prepara gli articoli e, quando verranno stampati, le scriverò una lettera che potrà pubblicare». Purtroppo ho impiegato quasi sette anni a scrivere quegli articoli e quando l'ultimo è stato pubblicato, Bates non era più in vita.

Dopo avere analizzato l'importanza del mutuo appoggio in diverse classi di animali, ero evidentemente tenuto a esaminare l'importanza dello stesso fattore nell'evoluzione dell'uomo. Ciò era tanto più necessario in quanto ci sono parecchi evoluzionisti che, pur riconoscendo l'importanza del mutuo appoggio tra gli animali, si rifiutano, come Herbert Spencer, di riconoscerla per l'uomo. Essi sostengono che nell'uomo primitivo la guerra di tutti contro tutti fosse *la* legge della vita. Nei capitoli dedicati ai selvaggi e ai barbari analizzerò fino a che punto questa affermazione, che è stata ripetuta spesso e volentieri fin dai tempi di Hobbes, e senza una critica adeguata, sia supportata da quanto sappiamo a proposito dei primi stadi dello sviluppo umano.

Il numero e la rilevanza delle istituzioni di mutuo appoggio che sono state sviluppate dal genio creatore delle masse selvagge e semi-selvagge nel primo periodo dei clan, e ancor di più nel periodo seguente delle comunità di villaggio, e l'immensa influenza che queste prime istituzioni hanno esercitato sugli sviluppi ulteriori dell'umanità fino all'epoca attuale, mi hanno spinto a estendere le mie ricerche anche alle epoche storiche successive. In particolare, ho studiato il periodo straordinariamente interessante delle libere repubbliche urbane medievali, la cui universalità e influenza sulla nostra civiltà moderna non è stata ancora debitamente riconosciuta. Infine, ho cercato di evidenziare brevemente l'immensa importanza che gli istinti di aiuto reciproco, ereditati dall'umanità nel corso della sua evoluzione estremamente lunga, hanno ancora oggi nella nostra società moderna, che si suppone fondata sul principio «ognuno per sé e lo Stato per tutti», ma che non è mai riuscita a realizzarlo, né mai ci riuscirà.

Qualcuno potrebbe obiettare che in questo libro tanto gli animali quanto gli uomini sono rappresentati sotto un aspetto troppo favorevole, che insiste sulle loro qualità socievoli, mentre i loro istinti antisociali e individualisti sono a malapena menzionati. Ma questo era inevitabile. Recentemente abbiamo sen-

tito così tanto parlare dell'«aspra e spietata lotta per la vita», che alcuni sostengono venga condotta da ogni animale contro tutti gli altri animali, da ogni «selvaggio» contro tutti gli altri «selvaggi» e da ogni uomo civile contro tutti i suoi concittadini (e queste affermazioni sono divenute articoli di fede), che era necessario per prima cosa opporre loro una vasta serie di esempi che mostrassero la vita animale e umana sotto un aspetto completamente diverso. Era necessario evidenziare la capitale importanza che hanno le abitudini socievoli nella natura e nell'evoluzione progressiva, tanto delle specie animali quanto degli esseri umani; dimostrare che esse assicurano agli animali una migliore protezione contro i loro nemici e molto spesso un vantaggio nel procacciarsi il cibo (scorte per l'inverno, migrazioni, e così via), una maggiore longevità e quindi una maggiore possibilità di sviluppo delle facoltà intellettuali; provare che esse hanno dato agli uomini, oltre a questi vantaggi, la possibilità di creare le istituzioni che hanno consentito all'umanità di sopravvivere nella sua dura lotta con la natura e di progredire nonostante tutte le vicissitudini della sua storia. Questo libro è sulla legge del mutuo appoggio, vista come uno dei fattori cruciali dell'evoluzione, e non su *tutti* i fattori dell'evoluzione e i loro rispettivi valori. Ma per poter scrivere quel secondo libro, era prima necessario scrivere questo.

Sono sicuramente l'ultima persona che potrebbe sottovalutare il ruolo svolto dall'autoaffermazione dell'individuo nell'evoluzione dell'umanità. Tuttavia credo che questo argomento richieda di essere trattato ben più approfonditamente di come lo si sia fatto finora. Nella storia dell'umanità, l'autoaffermazione individuale è stata spesso, e lo è ancor oggi, qualcosa di molto diverso, di molto più ampio e profondo della meschina e ottusa definizione di «individualismo» e «autoaffermazione» che viene data da un buon numero di autori. E certamente gli individui che hanno fatto la storia non sono soltanto quelli che gli storici hanno rappresentato come eroi. La mia intenzione è dunque, se le circostanze lo permetteranno, di trattare separatamente la

parte avuta dall'autoaffermazione dell'individuo nell'evoluzione progressiva dell'umanità. Qui posso solo fare la seguente osservazione generale: quando nel corso della storia le istituzioni di mutuo appoggio – la tribù, la comunità di villaggio, le gilde, la città medievale – hanno iniziato a perdere il loro carattere primitivo, a essere invase da formazioni parassitarie, e a trasformarsi quindi in ostacoli al progresso, la rivolta degli individui contro queste istituzioni ha preso sempre due diverse forme. Una parte di coloro che insorgevano lottavano per depurare le vecchie istituzioni, o per elaborare una forma più alta di organizzazione, basata sugli stessi principi del mutuo appoggio. Essi tentavano, per esempio, di introdurre il principio della «compensazione» al posto della *lex talionis* e, più tardi, il perdono delle offese, o un ideale ancora più alto di uguaglianza davanti alla coscienza umana, al posto della «compensazione» proporzionata al valore di classe. Ma allo stesso tempo, un'altra parte degli individui che si ribellavano cercava di distruggere le istituzioni a difesa dell'aiuto reciproco, con la sola intenzione di accrescere la propria ricchezza e il proprio potere. In questa triplice lotta, che coinvolge non solo i due gruppi di individui in rivolta ma anche i sostenitori dell'esistente, risiede la vera tragedia della storia. Ma per delineare tale lotta e per studiare onestamente la parte svolta nell'evoluzione dell'umanità da ognuna di queste tre forze, occorrerebbero almeno altrettanti anni di quelli ne ho impiegato per scrivere questo libro.

Fra le opere riguardanti argomenti simili, apparse dopo la pubblicazione dei miei articoli sul mutuo appoggio tra gli animali, devo menzionare *The Lowell Lectures on the Ascent of Man*, di Henry Drummond (1894) e *The Origin and Growth of the Moral Instinct* di Alexander Sutherland (1898). Entrambi sono costruiti principalmente sulla linea tracciata dal libro *Liebe* di Büchner, e il secondo tratta con un certo dettaglio il tema del sentimento genitoriale e parentale come unica influenza attiva

nello sviluppo dei sentimenti morali. Una terza opera, riguardante l'uomo e costruita su uno schema analogo, *The Principles of Sociology* di Franklin Henry Giddings, è apparsa nella sua prima edizione a New York e a Londra nel 1896, ma le sue idee principali erano già state abbozzate dall'autore in un pamphlet del 1894. Ad ogni modo, lascio ai critici letterari il compito di discutere i punti di contatto, somiglianza o differenza tra quelle opere e la mia.

I diversi capitoli di questo libro sono apparsi per la prima volta nella rivista «Nineteenth Century» («Il mutuo appoggio tra gli animali» nel settembre e novembre 1890; «Il mutuo appoggio tra i selvaggi» nell'aprile 1891; «Il mutuo appoggio tra i barbari» nel gennaio 1892; «Il mutuo appoggio nella città medievale», nell'agosto e settembre 1894; e «Il mutuo appoggio tra gli uomini moderni [tra di noi]», nel gennaio e giugno 1896). Riunendoli in un volume, la mia intenzione era di raccogliere in una Appendice la massa di materiali, così come la trattazione di vari punti secondari, che non avevano trovato posto negli articoli. Ma mi sono accorto che l'Appendice avrebbe raddoppiato la dimensione del libro, e ho dovuto abbandonarne la pubblicazione, o almeno rimandarla. L'Appendice del presente libro comprende soltanto la discussione di alcuni punti che hanno dato luogo a controversie scientifiche durante questi ultimi anni; nel testo ho inserito solo ciò che era possibile aggiungere senza alterare la struttura dell'opera.

Colgo con piacere questa occasione per esprimere a James Knowles, direttore di «Nineteenth Century», i miei più sentiti ringraziamenti, per la gentile ospitalità che ha offerto ai miei articoli sulla sua rivista appena ne ha conosciuto le idee generali, e per il permesso cortesemente accordato a pubblicarli nuovamente.

Bromley, Kent, 1902

Introduzione alla seconda edizione

Quando l'attuale guerra è iniziata [prima guerra mondiale], coinvolgendo quasi tutta l'Europa in un terribile combattimento, che nelle parti del Belgio e della Francia invase dai tedeschi ha assunto un carattere finora sconosciuto di totale distruzione della vita tra i civili e di saccheggio dei mezzi di sussistenza delle popolazioni, la «lotta per l'esistenza» è diventata la spiegazione preferita di coloro che cercavano di trovare una giustificazione a questi orrori.

Una protesta contro un simile abuso della terminologia di Darwin è allora apparsa in una lettera pubblicata dal «Times». In essa si diceva che tale spiegazione era «poco più che un'applicazione alla filosofia e alla politica di idee riprese dai rozzi e purtroppo diffusi fraintendimenti della teoria darwiniana (sulla «lotta per l'esistenza», la «volontà di potenza», la «sopravvivenza del più adatto», il «superuomo», e così via)»; e che c'era, comunque, un'opera scritta in inglese «che interpreta il progresso biologico e sociale non in termini di forza bruta e astuzia arrogante, ma in chiave di cooperazione reciproca».

Sono passati dodici anni dalla pubblicazione della prima edizione di quest'opera, e si può dire che la sua idea fondamentale – l'idea che il mutuo appoggio rappresenti nell'evoluzione un importante elemento progressivo – comincia a essere riconosciuta dai biologi. Nella maggior parte delle opere più autorevoli sull'evoluzione apparse di recente nell'Europa continentale, viene ormai riconosciuto che si devono distinguere due diversi aspetti della lotta per la vita: la lotta esterna delle specie contro le condizioni naturali avverse e le specie rivali, e la lotta interna per i mezzi di sussistenza all'interno delle specie. Viene anche ammesso che la portata di quest'ultimo aspetto, così come la sua importanza nell'evoluzione, sono state esagerate, con molto dispiacere dello stesso Darwin, mentre l'importanza della socievolezza e dell'istinto sociale negli animali per il benessere delle specie, contrariamente all'insegnamento di Darwin, è stata sottovalutata.

In ogni caso, se l'importanza del mutuo appoggio e dell'aiuto reciproco tra gli animali comincia a ottenere riconoscimenti tra i pensatori moderni, ciò ancora non accade per la seconda parte della mia tesi: l'importanza di questi due fattori nella storia dell'uomo, per la crescita delle sue istituzioni sociali progressive.

I pensatori contemporanei più influenti sono ancora inclini a sostenere che le masse hanno avuto poco a che vedere con l'evoluzione delle istituzioni sociali, e che tutti i progressi compiuti in quella direzione sono dovuti ai leader intellettuali, politici e militari delle masse inerti.

La guerra attuale, avendo portato la maggioranza delle nazioni civilizzate d'Europa a stretto contatto non solo con la realtà della guerra stessa, ma anche con le migliaia di suoi effetti collaterali sulla vita quotidiana, sicuramente contribuirà a modificare le dottrine correnti. Essa mostrerà quanto necessario sia il genio creativo e costruttivo della massa delle persone ogni volta che una nazione deve superare un momento difficile della sua storia.

Non sono state le masse delle nazioni europee a preparare l'at-

tuale guerra-calamità e a elaborare i suoi metodi barbari: sono stati i loro governanti, i loro leader intellettuali. In nessun caso le masse hanno avuto voce nella preparazione dell'attuale carneficina, e ancora meno nell'elaborare gli attuali metodi di guerra, che rappresentano la completa negazione di ciò che abbiamo considerato il miglior lascito della civiltà.

E se possiamo ancora essere certi che la rovina di questo lascito non sarà completa, che gli insegnamenti e le tradizioni della solidarietà umana, nonostante i crimini commessi durante questa guerra «civilizzata», alla fine riemergeranno intatti dall'ordalia attuale, è perché, accanto allo sterminio organizzato dall'alto, noi vediamo migliaia di quelle manifestazioni di mutuo appoggio spontaneo di cui parlo in questo libro nei capitoli dedicati all'uomo.

Le contadine ucraine che, vedendo i prigionieri di guerra austriaci e tedeschi arrancare stancamente per le strade di Kiev, mettono nelle loro mani pane, mele e a volte una moneta di rame; le migliaia di donne e uomini che si prendono cura dei feriti, senza fare alcuna distinzione tra amici e nemici, tra ufficiali e soldati; i contadini francesi e russi – gli uomini anziani e le donne rimasti nei villaggi – che nelle loro assemblee di villaggio decidono di arare e seminare i campi di coloro che sono «laggiù», sotto il fuoco del nemico; le cucine cooperative e le *popottes communistes* che sono spuntate fuori in tutta la Francia; l'aiuto spontaneo che la Gran Bretagna e gli Stati Uniti hanno offerto alla nazione belga, e quello offerto alla Polonia devastata dal popolo russo (ed entrambe queste iniziative implicano una così immensa quantità di lavoro ed energia, volontari e liberamente organizzati, che ogni carattere di «beneficenza» viene meno, trasformandosi in semplice aiuto al prossimo): tutti questi fatti e tanti altri simili sono i semi di nuove forme di vita. Essi porteranno a nuove istituzioni, così come il mutuo appoggio nelle epoche più antiche dell'umanità ha poi dato origine alle migliori istituzioni progressive della società civile.

Oggi vorrei richiamare l'attenzione del lettore in modo particolare sui capitoli di questo libro dedicati alle forme primitive e medievali di mutuo appoggio. Lo faccio con la speranza più sincera che in mezzo alla sofferenza e all'agonia che questa guerra ha scagliato sul mondo, ci sia ancora posto per la convinzione che le forze costruttive degli uomini siano nonostante tutto attive, che la loro azione tenderà a promuovere una migliore comprensione tra gli uomini e, infine, tra le nazioni.

Brighton, 24 novembre 1914

Il mutuo appoggio tra gli animali (prima parte)

La lotta per l'esistenza – Il mutuo appoggio: legge di natura e principale fattore dell'evoluzione progressiva – Invertebrati – Formiche e api – Uccelli: associazioni per la caccia e per la pesca – Socievoluzione – Protezione reciproca tra i piccoli uccelli – Gru, pappagalli

Il concetto di lotta per l'esistenza come fattore dell'evoluzione, introdotto nella scienza da Darwin e Wallace, ci ha permesso di includere una gamma vastissima di fenomeni in una sola generalizzazione, che presto è divenuta la base stessa delle nostre speculazioni filosofiche, biologiche e sociologiche. Un'immensa varietà di fatti che in precedenza spiegavamo con tante diverse cause – gli adattamenti di funzione e struttura degli esseri organici al loro ambiente, l'evoluzione fisiologica e anatomica, il progresso intellettuale e lo stesso sviluppo morale – sono stati inclusi da Darwin in un'unica concezione generale. Noi li inter-

pretavamo come una serie ininterrotta di sforzi – come una lotta contro le circostanze avverse – volta allo sviluppo degli individui, delle razze, delle specie e delle società, che avrebbe portato alla maggiore possibile pienezza, varietà e intensità di vita. Può darsi che, all'inizio, lo stesso Darwin non fosse del tutto consapevole dell'importanza generale del fattore che egli aveva in un primo tempo individuato per spiegare una sola serie di fatti, relativi all'accumulazione di variazioni individuali in una specie nascente. Ma egli presagiva che il termine che stava introducendo nella scienza avrebbe perso il suo significato filosofico, il suo unico vero significato, se fosse stato impiegato esclusivamente nel suo senso più stretto: quello di una lotta tra individui isolati per i puri mezzi di sussistenza. E proprio all'inizio della sua opera memorabile, egli insisteva perché il termine fosse inteso nel suo «senso largo e metaforico, che comprende la dipendenza di ogni essere dall'altro e, cosa più importante, comprende non solo la vita dell'individuo, ma la sua capacità di lasciare una discendenza»¹.

Se per il suo particolare scopo impiegava il termine principalmente nel suo senso più stretto, egli stesso metteva in guardia i suoi seguaci dall'errore (che però sembra abbia commesso anche lui) di sopravvalutare questo significato ristretto. In *L'origine dell'uomo* ha scritto alcune pagine potenti per spiegarne il significato più ampio e corretto. Egli ha così rilevato come, in innumerevoli società animali, la lotta per l'esistenza tra individui isolati scompare, anzi la *lotta* viene sostituita dalla *cooperazione*, e questa sostituzione favorisce lo sviluppo delle facoltà intellettive e morali che assicurano alla specie le migliori condizioni di sopravvivenza. E al contempo ammonisce che in questi casi i più adatti non sono i più forti fisicamente, né i più furbi, ma coloro che imparano a unirsi – forti e deboli insieme – in modo da sostenersi reciprocamente per il bene della comunità. «Le comunità che hanno un numero più alto di membri simpatetici», scriveva, «prosperano meglio e riescono ad allevare una

prole più numerosa» (seconda edizione, p. 163). Il termine, che nasce dalla ristretta concezione malthusiana della competizione di tutti contro tutti, nella mente di una persona che conosceva la natura ha così perso quella ristrettezza di vedute.

Purtroppo, queste osservazioni, che avrebbero potuto diventare la base di ricerche molto fruttuose, erano messe in ombra dalla montagna di esempi raccolti con il proposito di dimostrare le conseguenze di una reale competizione per la vita. Inoltre, Darwin non ha mai tentato di sottoporre a una più rigorosa indagine l'importanza relativa dei due aspetti in cui la lotta per l'esistenza si manifesta nel mondo animale, e non ha mai scritto l'opera che si proponeva di scrivere sugli ostacoli naturali alla sovramoltiplicazione, sebbene quell'opera sarebbe stata la prova decisiva per riconoscere il reale significato della lotta individuale. Anzi, nelle pagine sopra citate, tra i fatti che smentiscono la ristretta concezione malthusiana della lotta, riappare proprio il vecchio lievito malthusiano: per esempio nelle osservazioni di Darwin sulla presunta inopportunità di mantenere «i deboli di mente e di corpo» nelle nostre società civili (cap. v). Come se le migliaia di poeti, scienziati, inventori e riformatori deboli di corpo o infermi, assieme ad altre migliaia di cosiddetti «scemi» o «deboli di mente», non fossero le armi intellettuali e morali più preziose usate dall'umanità nella sua lotta per l'esistenza, come lo stesso Darwin ha sottolineato nei medesimi capitoli di *L'origine dell'uomo*.

Alla teoria di Darwin è accaduto ciò che sempre accade alle teorie che abbiano una qualche attinenza con le relazioni umane. Invece di ampliarla in accordo con le sue stesse indicazioni, i suoi seguaci l'hanno ulteriormente ristretta. E mentre Herbert Spencer, partendo da posizioni autonome ma molto simili, tentava di allargare l'indagine ponendo la grande questione: «Chi sono i più adatti?» (in particolare nell'Appendice alla terza edizione di *The Data of Ethics*), gli innumerevoli seguaci di Darwin hanno ridotto la nozione di lotta per l'esistenza ai suoi con-

fini più ristretti. Essi sono arrivati a concepire il mondo animale come un mondo di eterna lotta fra individui affamati e assetati di sangue. Hanno fatto risuonare nella letteratura moderna il grido di guerra «guai ai vinti», come se fosse l'ultima parola della biologia moderna. Hanno elevato la lotta «spietata» per il vantaggio personale al livello di un principio biologico al quale anche l'uomo deve sottomettersi, sotto la minaccia di soccombere in un mondo fondato sul reciproco sterminio. Lasciando da parte gli economisti, che delle scienze naturali conoscono solo qualche parola presa in prestito dai divulgatori di seconda mano, dobbiamo riconoscere che anche i più autorevoli interpreti delle tesi di Darwin hanno fatto del loro meglio per sostenere queste idee false. Prendiamo per esempio Huxley, che è certamente considerato uno dei migliori interpreti della teoria dell'evoluzione, il quale nel saggio *Struggle for Existence and its Bearing upon Man* ci spiega che «dal punto di vista del moralista, il mondo animale è più o meno al livello di un combattimento di gladiatori. Le creature sono trattate abbastanza bene e mandate a combattere; le più forti, veloci e furbe sopravvivono, per poi combattere di nuovo. Lo spettatore non deve nemmeno abbassare il pollice, perché è una lotta senza quartiere». E più avanti nello stesso articolo, ci dice che, come tra gli animali, anche tra gli uomini primitivi «i più deboli e stupidi soccombevano, mentre i più duri e furbi, quelli che erano più adatti ad affrontare le circostanze, anche se non migliori sotto altri aspetti, sopravvivevano. La vita era una lotta libera continua e, a parte i legami familiari limitati e temporanei, la guerra hobbesiana di tutti contro tutti era lo stato normale dell'esistenza»².

Quanto questa visione della natura sia supportata dai fatti, lo si vedrà dalle prove che verranno qui presentate al lettore riguardo al mondo animale e agli uomini primitivi. Ma intanto possiamo osservare che la visione della natura di Huxley aveva poco diritto di essere considerata una deduzione scientifica quanto quella opposta di Rousseau, il quale nella natura non

vedeva altro che amore, pace e armonia, distrutti dall'avvento dell'uomo. Infatti, basta una passeggiata nel bosco, l'osservazione della società animale, o anche la lettura di qualsiasi opera seria sulla vita animale (per esempio d'Orbigny, Audubon o Levaillant), per orientare il naturalista a prendere in considerazione l'importanza della vita sociale tra gli animali ed evitarli di vedere la natura come un mero campo di battaglia, o come un luogo di pura pace e armonia. Rousseau ha commesso l'errore di escludere dal suo pensiero la lotta «con i denti e con le unghie», e Huxley ha commesso l'errore opposto; ma né l'ottimismo di Rousseau, né il pessimismo di Huxley, possono essere accettati come un'imparziale interpretazione della natura.

Quando studiamo gli animali – non soltanto nei laboratori e nei musei, ma nella foresta e nella prateria, nella steppa e sulle montagne – ci accorgiamo subito che, sebbene vi siano combattimenti e massacri in gran quantità tra le varie specie, e soprattutto fra classi differenti di animali, allo stesso tempo vi è altrettanto, o forse più, aiuto reciproco, mutuo appoggio e reciproca difesa tra gli animali appartenenti alle medesime specie o, almeno, alla stessa società. La socievolezza è una legge di natura tanto quanto la lotta reciproca. Ovviamente sarebbe molto difficile stimare, anche approssimativamente, la rilevanza numerica di questi due comportamenti. Ma se ricorriamo a una prova indiretta, e domandiamo alla Natura: «Chi sono i più adatti: coloro che sono continuamente in guerra tra loro, o coloro che si sostengono l'un l'altro?», constatiamo immediatamente che gli animali che hanno acquisito abitudini di mutuo appoggio risultano indubbiamente i più adatti. Essi hanno maggiori probabilità di sopravvivere e, nelle loro rispettive classi, raggiungono il più alto sviluppo di intelligenza e di organizzazione fisica. Se prendiamo in considerazione le innumerevoli prove che possono essere citate per sostenere questa tesi, possiamo dire con certezza che il mutuo appoggio è una legge della vita animale tanto quanto lo è la lotta reciproca; ma che, come fattore di evo-

luzione, ha probabilmente un'importanza molto maggiore, in quanto favorisce lo sviluppo delle abitudini e dei caratteri che assicurano la conservazione e la crescita della specie, insieme al maggiore benessere e felicità per ogni individuo, con il minore spreco di energia.

Per quel che ne so, tra i seguaci scientifici di Darwin, il primo a comprendere il pieno significato del mutuo appoggio *quale legge di natura e principale fattore di evoluzione*, è stato il noto zoologo russo Kessler, decano dell'università di San Pietroburgo. Egli ha esposto le proprie idee in un discorso pronunciato nel gennaio 1880, qualche mese prima della sua morte, durante un congresso di naturalisti russi; ma, come tante altre cose valide pubblicate solo in lingua russa, questo importante discorso è rimasto quasi del tutto sconosciuto³.

«In qualità di zoologo di vecchia data», egli si è sentito in dovere di protestare contro l'abuso di un'espressione – la lotta per l'esistenza – presa in prestito dalla zoologia, o almeno, contro la sopravvalutazione della sua importanza. La zoologia, diceva, e le scienze che si occupano dell'uomo, insistono continuamente su ciò che esse chiamano la legge spietata della lotta per la vita. Ma esse dimenticano l'esistenza di un'altra legge, che può essere definita legge del mutuo appoggio, la quale, almeno per quanto riguarda gli animali, è molto più importante della prima. Egli faceva notare come il bisogno di lasciare una discendenza porta gli animali a unirsi, e «più gli individui restano uniti, più si sostengono reciprocamente, e maggiori sono le possibilità di sopravvivenza per la specie e di fare ulteriori progressi nel suo sviluppo intellettuale». E aggiungeva: «Tutte le classi di animali, e soprattutto quelle superiori, praticano il mutuo appoggio», e illustrava la sua idea con esempi presi dalla vita dei coleotteri necrofori e dalla vita sociale degli uccelli e di alcuni mammiferi. Gli esempi erano poco numerosi, come conviene a un breve discorso di apertura, ma i punti principali erano chiaramente espressi; e, dopo aver accennato al fatto che nell'evo-

luzione dell'umanità il mutuo appoggio ha avuto una funzione ancora più importante, Kessler concludeva in questi termini:

Ovviamente non nego la lotta per l'esistenza, ma sostengo che lo sviluppo progressivo del regno animale, e in particolare dell'umanità, è favorito molto più dal mutuo sostegno che dalla lotta reciproca. [...] Tutti gli esseri organici hanno due bisogni essenziali: quello di nutrirsi e quello di propagare la specie. Il primo li conduce alla lotta e allo sterminio reciproco, mentre i bisogni di conservazione della specie li spingono ad avvicinarsi gli uni agli altri e a sostenersi a vicenda. Ma sono propenso a credere che nell'evoluzione del mondo organico – nella modificazione progressiva degli esseri organici – il mutuo sostegno fra gli individui abbia una funzione ben più importante della loro lotta reciproca⁴.

La correttezza di queste idee colpì la maggior parte degli zoologi russi presenti, e Severtsov, la cui opera è ben nota agli ornitologi e ai geografi, le sostenne e le illustrò con qualche nuovo esempio. Egli citò alcune specie di falchi che hanno «un'organizzazione quasi ideale per la rapina» eppure sono in declino, mentre altre specie di falchi che praticano l'aiuto reciproco prosperano. «D'altra parte, se prendiamo un uccello socievole come l'anatra», ha detto, «nel suo insieme è conformata piuttosto male, ma pratica l'aiuto reciproco e invade quasi tutta la terra, come si può constatare dalle sue innumerevoli varietà e specie».

La prontezza degli zoologi russi ad accettare le tesi di Kessler appare piuttosto naturale, poiché quasi tutti avevano avuto opportunità di studiare il mondo animale nelle vaste regioni inabitate dell'Asia settentrionale e della Russia orientale, ed è impossibile studiare quelle regioni senza giungere alle stesse idee.

Ricordo l'impressione che mi ha dato il mondo animale della Siberia quando ho esplorato la regione del Vitim, in compagnia di quell'esperto zoologo che era il mio amico Polyakov. Eravamo entrambi influenzati dalla recente lettura di *L'origine delle spe-*

cie, ma cercavamo invano le prove della dura competizione tra gli animali della stessa specie che lo studio dell'opera di Darwin ci aveva preparato ad attenderci, anche tenendo conto delle osservazioni del terzo capitolo (p. 54). Abbiamo osservato una gran quantità di adattamenti per la lotta, molto spesso per la lotta in comune, contro le condizioni avverse del clima, o contro vari nemici; e Polyakov ha scritto molte ottime pagine sulla dipendenza reciproca dei carnivori, dei ruminanti e dei roditori, nella loro distribuzione geografica; siamo stati testimoni di un gran numero di esempi di sostegno reciproco, specialmente durante le migrazioni degli uccelli e dei ruminanti; ma anche nelle regioni dell'Amur e dell'Ussuri, dove la vita animale pullula in abbondanza, ho potuto notare solo molto raramente, sebbene li cercassi con impazienza, esempi di reale competizione e di vera lotta tra gli animali superiori di una stessa specie. La medesima impressione appare nelle opere della maggior parte degli zoologi russi, e ciò probabilmente spiega perché le idee di Kessler sono state così ben accolte dai darwinisti russi, mentre idee simili non sono affatto in voga tra i seguaci di Darwin in Europa occidentale.

La prima cosa che colpisce quando si inizia a studiare la lotta per l'esistenza nei suoi due aspetti – quello diretto e quello metaforico – è l'abbondanza di esempi di mutuo appoggio, non soltanto nell'allevamento della prole, come riconosciuto dalla maggior parte degli evolucionisti, ma anche nella sicurezza dell'individuo e nel procacciamento del cibo necessario. In molte grandi divisioni del regno animale il mutuo appoggio è la regola. Troviamo il mutuo appoggio anche tra gli animali inferiori, e dobbiamo prepararci ad apprendere un giorno, dagli studiosi della vita acquatica microscopica, gli esempi di mutuo appoggio inconscio esistenti perfino nella vita dei microrganismi. Chiaramente, la nostra conoscenza della vita degli invertebrati, eccetto le termiti, le formiche e le api, è estremamente limitata; eppure,

anche a riguardo degli animali inferiori, possiamo racimolare alcuni esempi verificati di cooperazione. Le innumerevoli associazioni di locuste, di farfalle del genere *Vanessa*, di coleotteri del genere *Cicindela*, di cicale, e così via, sono in realtà quasi inesplorate, ma il fatto stesso della loro esistenza indica che esse devono essere organizzate più o meno secondo gli stessi principi delle associazioni temporanee per le migrazioni delle formiche e delle api⁵. Quanto ai coleotteri, abbiamo degli esempi di mutuo appoggio ben documentati fra i necrofori (*Necrophorus*). Essi hanno bisogno di materia organica in decomposizione per deporvi le uova e per assicurare il nutrimento alle loro larve; ma questa materia non deve decomporsi troppo rapidamente: così sono soliti sotterrare cadaveri di ogni specie di piccoli animali che trovano sul proprio cammino. Di regola fanno una vita isolata, ma quando uno di loro scopre il cadavere di un topo o di un uccello, che difficilmente potrebbe seppellire da sé, chiama altri quattro, sei o dieci coleotteri per unire le forze e compiere l'operazione; se è necessario, trasportano il cadavere su un terreno più morbido e lì lo seppelliscono con molta cura, senza litigare su chi di loro avrà il privilegio di deporre le uova nel cadavere sepolto. E quando Gleditsch ha appeso un uccello morto a una croce fatta con due legnetti, o ha sospeso un rospo a un legnetto piantato nel suolo, i piccoli coleotteri, nello stesso modo amicale, hanno unito le loro intelligenze per superare l'artificio escogitato dagli uomini. La stessa combinazione di sforzi è stata notata tra gli scarabei stercorari.

Anche tra gli animali posti a uno stadio di organizzazione decisamente più basso possiamo trovare esempi simili. Alcuni granchi di terra delle Indie occidentali e del Nord America si riuniscono in grandi gruppi per viaggiare fino al mare, e là deporre le loro uova; e ognuna di queste migrazioni presuppone accordo, cooperazione e sostegno reciproco. Quanto al grande granchio delle Molucche (*Limulus*), avendolo osservato nel 1882 nell'acquario di Brighton, mi ha colpito il livello di assistenza reciproca

che questi goffi animali sono capaci di dedicare a un compagno in difficoltà. Uno di essi era caduto sul dorso in un angolo della vasca e il suo pesante carapace a forma di tegame gli impediva di rimettersi nella posizione naturale, tanto più che in quell'angolo c'era una barra di ferro che rendeva il compito ancora più difficile. I suoi compagni sono venuti a soccorrerlo, e per un'ora intera ho osservato come si sforzavano di aiutare il loro compagno di prigionia. Arrivavano due alla volta, spingevano il loro amico da sotto e, dopo sforzi strenui, riuscivano a sollevarlo; ma a quel punto la barra di ferro impediva loro di completare il salvataggio, e il granchio di nuovo cadeva pesantemente sul dorso. Dopo molti tentativi, uno dei soccorritori è sceso sul fondo della vasca ed è tornato con altri due granchi, che hanno cominciato con forze fresche gli stessi tentativi di spingere e sollevare il loro compagno indifeso. Siamo rimasti nell'acquario più di due ore, e al momento di andarcene siamo tornati a dare un'occhiata alla vasca: il lavoro di soccorso continuava ancora! Da quando ho visto ciò, non posso rifiutarmi di credere all'osservazione citata da Erasmus Darwin, ossia che «il granchio comune, durante la stagione della muta, mette come sentinella un individuo non ancora mutato o dal guscio duro, per impedire ai nemici marini di fare del male agli individui in muta, nel loro stato indifeso»⁶.

Gli esempi che illustrano il mutuo appoggio tra le termiti, le formiche e le api sono così ben conosciuti al lettore, soprattutto attraverso le opere di George J. Romanes, di Ludwig Büchner e di John Lubbock, che posso limitare le mie osservazioni ad alcuni accenni⁷. Se per esempio prendiamo in esame un formicaio, non soltanto vediamo che ogni tipo di lavoro – crescere la prole, cercare il cibo, costruire, allevare gli afidi, e così via – è compiuto secondo i principi del mutuo appoggio volontario; dobbiamo anche riconoscere, con Forel, che la caratteristica principale, fondamentale, della vita di molte specie di formiche è il fatto, o piuttosto l'obbligo per ogni formica, di condividere il proprio cibo, già inghiottito e in parte digerito, con ogni mem-

bro della comunità che lo richieda. Due formiche appartenenti a due specie diverse o a due formicai nemici, quando per caso si incontrano, si evitano. Ma due formiche appartenenti allo stesso formicaio, o alla stessa colonia di formicai, si avvicinano l'una all'altra, scambiano qualche movimento delle antenne, e «se una di esse ha fame o sete, e soprattutto se l'altra ha il gozzo pieno [...], essa le chiede immediatamente del cibo». L'individuo così sollecitato non rifiuta mai: apre le sue mandibole, si mette in posizione e rigurgita una goccia di fluido trasparente che viene leccato dalla formica affamata. Rigurgitare il cibo per gli altri è un aspetto così importante nella vita delle formiche (in libertà), e avviene così sistematicamente, sia per nutrire le compagne affamate che per alimentare le larve, che Forel considera il tubo digerente delle formiche formato da due parti distinte, quella posteriore destinata all'uso proprio dell'individuo e quella anteriore destinata principalmente all'uso della comunità. Se una formica che ha il gozzo pieno è stata tanto egoista da rifiutarsi di nutrire una compagna, essa sarà trattata come una nemica, o ancora peggio. Se oltretutto il rifiuto è stato fatto mentre le sue compagne si stavano battendo contro qualche altra specie, esse si getteranno sull'individuo ingordo con una veemenza persino maggiore di quella usata nei confronti dei nemici. E se una formica non ha rifiutato di nutrirne un'altra appartenente a una specie nemica, essa sarà trattata da amica dalle compagne di quest'ultima. Tutto ciò è confermato dalle più accurate osservazioni e dai più validi esperimenti⁸.

In questa immensa divisione del regno animale che comprende più di mille specie, ed è così numerosa che i brasiliani sostengono che il Brasile appartenga alle formiche e non agli uomini, la competizione tra i membri di uno stesso formicaio, o di una stessa colonia di formicai, non esiste. Per quanto terribili siano le guerre tra le diverse specie, e nonostante le atrocità commesse in tempo di guerra, il mutuo appoggio all'interno della comunità, l'abnegazione divenuta abitudine, e molto

spesso il sacrificio di sé per il benessere comune, sono la regola. Le formiche e le termiti hanno ripudiato la «guerra hobbesiana», e sembrano trovarsi molto bene. I loro meravigliosi formicai; le loro costruzioni, in proporzione più grandi di quelle umane; le loro strade pavimentate e le loro gallerie, a volta costruite fuori terra; le loro sale e granai spaziosi; i loro campi di grano, i loro raccolti, la loro trasformazione del grano in malto⁹; i loro metodi razionali per curare le uova e le larve e per costruire formicai speciali per allevare gli afidi, che Linneo ha così pittorescamente descritto come le «vacche delle formiche»; e infine il loro coraggio, la loro grinta e la loro intelligenza superiore: tutto ciò è il naturale risultato del mutuo appoggio, che esse praticano a ogni livello della loro vita indaffarata e laboriosa. Questo modo di vivere ha necessariamente avuto per risultato un'altra caratteristica essenziale della vita delle formiche: l'immenso sviluppo dell'iniziativa individuale, che a sua volta ha portato allo sviluppo di quella intelligenza elevata e varia che non può che colpire l'osservatore umano¹⁰.

Se non conoscessimo altri esempi della vita animale oltre a quelli che già sappiamo delle formiche e delle termiti, potremmo senz'altro concludere che il mutuo appoggio (che conduce alla fiducia reciproca, prima condizione del coraggio) e l'iniziativa individuale (prima condizione del progresso intellettuale) sono due fattori infinitamente più importanti della lotta reciproca nell'evoluzione del regno animale. E infatti la formica prospera senza possedere nessuna delle funzioni «protettive» delle quali gli animali che vivono isolati non possono fare a meno. Il suo colore la rende ben visibile ai suoi nemici, e gli alti formicai costruiti da molte specie risaltano nei prati e nelle foreste. Essa non è protetta da un carapace duro, e il suo apparato per pungere, benché pericoloso quando centinaia di pungiglioni si piantano nella carne di un animale, non è di grande valore per la difesa individuale; mentre le uova e le larve delle formiche sono una prelibatezza per un gran numero di abitanti delle foreste. Eppure le

formiche sono di rado sterminate a migliaia dagli uccelli, e nemmeno dai formichieri, e sono temute da molti insetti più forti. Quando Forel svuotò un sacco pieno di formiche in un campo, vide che «i grilli fuggivano, abbandonando le loro tane al saccheggio delle formiche; le cavallette e i grilli scappavano in tutte le direzioni; i ragni e i coleotteri abbandonavano la loro preda per non diventare prede essi stessi»; anche i nidi di vespe venivano occupati dalle formiche, dopo una battaglia nella quale molte formiche morivano per difendere il bene comune. Anche gli insetti più veloci non riuscivano a fuggire, e Forel vide più volte farfalle, moscerini, mosche, e così via, sorprese e uccise dalle formiche. La loro forza è nel mutuo sostegno e nella fiducia reciproca. E se la formica si trova al vertice dell'intera classe degli insetti – fatte salve le termiti, ancora più sviluppate – per le sue capacità intellettive; se il suo coraggio è eguagliato solo da quello dei più coraggiosi vertebrati; e se il suo cervello – per usare le parole di Darwin – «è uno dei più meravigliosi atomi di materia del mondo, forse ancor più del cervello dell'uomo», ciò non è forse dovuto al fatto che nelle comunità delle formiche il mutuo appoggio ha preso per intero il posto della lotta reciproca?

Lo stesso vale a proposito delle api. Questi piccoli insetti, che così facilmente potrebbero diventare preda di tanti uccelli e il cui miele ha molti ammiratori in tutte le classi di animali, dal coleottero fino all'orso, non possiedono nessuna funzione protettiva di tipo mimetico o d'altro genere, senza le quali un insetto che vive isolato difficilmente potrebbe sfuggire a una completa distruzione; eppure, grazie all'aiuto reciproco da essi praticato, raggiungono la vasta diffusione che conosciamo e l'intelligenza che ammiriamo. Con il lavoro in comune, moltiplicano le loro forze individuali; ricorrendo a una temporanea divisione del lavoro, combinata con la capacità di ogni ape di compiere qualsiasi specie di lavoro necessario, ottengono un grado di benessere e di sicurezza che nessun animale isolato potrebbe mai aspettarsi di raggiungere, per quanto forte o ben armato possa essere. Esse

riescono spesso a unirsi tra loro meglio di quanto facciano gli uomini, quando trascurano i vantaggi di un'assistenza reciproca ben organizzata. Così, quando un nuovo sciame sta per lasciare l'alveare per andare alla ricerca di una nuova dimora, alcune api fanno una ricognizione preliminare dei paraggi, e se scoprono un luogo adatto a essere abitato – un vecchio cesto o qualcosa del genere – ne prendono possesso, lo puliscono e lo sorvegliano, a volte per un'intera settimana, fino a quando lo sciame viene a stabilircisi. Quanti coloni umani perdono la vita in nuovi paesi, solo per non aver compreso la necessità di unire le loro forze! Associando le loro intelligenze, le api riescono ad affrontare le circostanze avverse, anche impreviste e insolite, come quelle api che all'Esposizione di Parigi hanno usato la loro propoli resinosa per chiudere uno sportello contro la lastra di vetro inserita nella parete del loro alveare¹¹. Tra l'altro, esse non mostrano nessuna di quelle inclinazioni sanguinarie, né di quell'amore per i combattimenti inutili, che molti autori attribuiscono così facilmente agli animali. Le sentinelle che sorvegliano l'entrata dell'alveare uccidono senza pietà le api rapinatrici che cercano di entrarvi; ma le api forestiere che arrivano all'alveare per errore non vengono attaccate, soprattutto se arrivano cariche di polline, o sono giovani individui che possono facilmente smarrirsi. Non c'è più guerra di quella strettamente necessaria.

La socievolezza delle api è tanto più istruttiva in quanto gli istinti predatori e la pigrizia continuano a esistere anche tra di esse, e ricompaiono ogni volta che il loro aumento è favorito da qualche circostanza. È risaputo come vi siano sempre alcune api che preferiscono un'esistenza di rapina alla vita laboriosa delle operaie; e come i periodi di scarsità, al pari dei periodi di straordinaria abbondanza di cibo, portino a un incremento di questa classe di rapinatrici. Quando i nostri raccolti sono stati portati al coperto e poco rimane nei nostri pascoli e campi, le api rapinatrici si fanno più frequenti; d'altra parte, attorno alle piantagioni di canna da zucchero nelle Indie occidentali e alle raffinerie

di zucchero in Europa, il furto, la pigrizia e molto spesso l'ubriachezza diventano piuttosto abituali tra le api. Vediamo così che gli istinti antisociali continuano a esistere anche tra le api, ma la selezione naturale deve costantemente eliminarli, perché a lungo andare la pratica della solidarietà si dimostra molto più vantaggiosa per la specie che lo sviluppo degli individui dotati di istinti predatori. I più furbi e scaltri sono eliminati a favore di coloro che capiscono i vantaggi della vita sociale e del sostegno reciproco.

Certo, né le formiche, né le api, né le termiti hanno elevato la loro concezione di solidarietà fino a comprendere la specie nel suo insieme. A questo riguardo, esse non hanno evidentemente raggiunto un così alto grado di sviluppo, che d'altronde non troviamo neppure tra le nostre autorità politiche, scientifiche e religiose. I loro istinti sociali difficilmente si estendono oltre i limiti dell'alveare o del formicaio. Tuttavia, colonie che comprendono non meno di duecento formicai, appartenenti a due specie diverse (*Formica exsecta* e *Formica pressilabris*), sono state descritte da Forel sul monte Tendre e sul monte Salève, ed egli sostiene che i membri di queste colonie si riconoscono tutti fra di loro e tutti partecipano alla comune difesa; in Pennsylvania Henry C. McCook ha osservato un'intera nazione composta da milleseicento o millesettecento formicai della specie *mound-making ant* (*Formica obscuripes*), che convivevano in perfetto accordo; e Henry W. Bates ha descritto i monticelli delle termiti che ricoprono grandi superfici nei *campos*: alcuni di questi termitai sono il rifugio di due o tre specie diverse, e molti di essi sono collegati tra loro da arcate e gallerie voltate¹². Sono stati così individuati, anche tra gli animali invertebrati, alcuni passi compiuti verso la realizzazione di unioni più ampie tra le specie, con scopi di protezione reciproca.

Passando agli animali superiori, troviamo un numero molto maggiore di casi di aiuto reciproco certamente consapevole per

ogni scopo possibile, sebbene dobbiamo ammettere che anche a proposito della vita degli animali superiori la nostra conoscenza è ancora molto imperfetta. Un gran numero di fatti sono stati raccolti da eccellenti osservatori, ma vi sono intere divisioni del regno animale delle quali non conosciamo quasi nulla. Le informazioni affidabili riguardo ai pesci sono estremamente scarse, in parte per le difficoltà di osservazione e in parte perché a questo argomento non è ancora stata dedicata la dovuta attenzione. Quanto ai mammiferi, Kessler ha già fatto notare quanto poco conosciamo il loro modo di vivere. Molti di essi hanno abitudini notturne, altri si nascondono sotto terra, e quei ruminanti di cui la vita sociale e le migrazioni sono di grandissimo interesse non permettono agli uomini di avvicinare i loro branchi. È soprattutto sugli uccelli che abbiamo uno spettro più ampio di informazioni, e tuttavia la vita sociale di molte specie non è ancora conosciuta con precisione. Ma, come vedremo tra poco, non possiamo lamentarci della mancanza di fatti ben documentati.

Non c'è bisogno che mi soffermi sulle associazioni tra maschio e femmina per crescere i loro piccoli, per nutrirli quando muovono i primi passi, o per cacciare insieme; possiamo però notare di sfuggita che queste associazioni sono la regola anche fra i carnivori meno socievoli e tra gli uccelli rapaci, e che rivestono un particolare interesse proprio perché sono l'ambito nel quale si sviluppano sentimenti più teneri anche tra gli animali più crudeli. Si può inoltre aggiungere che la rarità di associazioni più estese della famiglia fra i carnivori e gli uccelli predatori, sebbene sia dovuta soprattutto al loro stesso modo di nutrirsi, può essere in certa misura spiegata anche come una conseguenza del cambiamento prodotto nel mondo animale dal rapido aumento degli umani. In ogni caso è degno di nota che ci sono specie che vivono un'esistenza piuttosto isolata in regioni densamente abitate, mentre le stesse specie (o i loro congeneri più prossimi) sono gregarie nei paesi disabitati. I lupi, le volpi e molti uccelli predatori possono essere citati come esempi.

Tuttavia, le associazioni che non si estendono al di là dei legami della famiglia nel nostro caso hanno un'importanza relativamente scarsa, tanto più che conosciamo molte associazioni per scopi più generali, quali la caccia, la protezione reciproca e anche il semplice godimento della vita. Audubon ha già osservato che a volte le aquile si associano per la caccia, e il suo racconto delle due aquile calve, maschio e femmina, a caccia sul Mississippi, è ben noto per la sua efficacia. Ma a questo riguardo una delle osservazioni più decisive è dovuta a Severtsov. Mentre studiava la fauna delle steppe russe, vide una volta un'aquila appartenente a una specie generalmente gregaria (l'aquila di mare coda bianca, *Haliaeetus albicilla*) levarsi alta nell'aria: per una mezz'ora essa descrisse i suoi larghi cerchi in silenzio, quando d'improvviso fece sentire un grido penetrante. Al suo grido rispose presto un'altra aquila, che le si avvicinò, e che fu seguita da una terza, una quarta e così via, fino a che nove o dieci aquile furono riunite, e poi scomparvero. Nel pomeriggio Severtsov si recò sul luogo verso il quale aveva visto le aquile volare; nascosto da una delle ondulazioni della steppa, si avvicinò e scoprì che si erano riunite attorno alla carcassa di un cavallo. Le anziane, che di solito cominciano il loro pasto per prime (sono queste le loro regole di comportamento), erano già appollaiate sui mucchi di fieno nelle vicinanze e facevano la guardia, mentre le più giovani continuavano il loro pasto circondate da bande di corvi. Da questa osservazione e da altre simili Severtsov concluse che le aquile di mare si uniscono per la caccia; quando si sono tutte innalzate a una grande altezza, in dieci riescono a sorvegliare una superficie di almeno venticinque miglia quadrate; e non appena una di esse scopre qualcosa, avverte le altre¹³. Naturalmente si può sostenere che un semplice grido istintivo della prima aquila, o anche i suoi movimenti, avrebbero potuto avere lo stesso effetto di condurre parecchie aquile verso la preda; ma in questo caso vi è una forte evidenza in favore di un avvertimento reciproco, perché le dieci aquile si

sono riunite prima di scendere sulla preda, e Severtsov ha avuto in seguito diverse occasioni di constatare come le aquile di mare si riuniscano sempre per divorare una carcassa, e come alcune di esse (le più giovani per prime) facciano la guardia mentre le altre mangiano. Infatti l'aquila di mare, che è uno dei più coraggiosi e bravi cacciatori, è generalmente un uccello gregario, e Brehm dice che quando essa è in cattività in breve tempo sviluppa una forma di attaccamento per i suoi guardiani.

La socievolezza è una caratteristica comune a molti altri uccelli predatori. Il nibbio del Brasile (*Falco brasiliensis*) è un ladro tra i più «impudenti», ma è anche un uccello molto socievole. Le sue associazioni per la caccia sono state descritte da Darwin e da altri naturalisti, ed è noto che quando si impadronisce di una preda troppo grossa chiama cinque o sei amici perché l'aiutino a portarla via. Dopo una giornata piena, quando si ritirano per il loro riposo notturno su un albero o sui cespugli, essi si riuniscono sempre in gruppi, a volte arrivando da distanze di dieci miglia e più, spesso raggiunti da vari altri avvoltoi, particolarmente dai capovaccai (*Percnopterus*), «loro fedeli amici», come dice d'Orbigny. In un altro continente, nei deserti transcaspiani, secondo Zarudnyi hanno la stessa abitudine di nidificare insieme. L'avvoltoio socievole o orecchiuto (*Vultur auricularis*), uno degli avvoltoi più forti, deve il nome al suo amore per la vita in società. Questi uccelli vivono in gruppi numerosi e amano decisamente stare insieme: si riuniscono in molti e volano a grandi altezze, per divertimento. «Essi vivono in stretta amicizia», dice Le Vaillant, «e a volte ho trovato anche tre loro nidi l'uno vicino all'altro nella stessa grotta»¹⁴. Gli avvoltoi urubù del Brasile sono tanto socievoli quanto i corvi, e forse anche di più¹⁵. Anche i piccoli avvoltoi egiziani vivono in stretta amicizia. Giocano nell'aria in stormi, si riuniscono per passare la notte, al mattino escono tutti insieme in cerca del cibo, e tra di essi non avviene mai il minimo litigio: così testimonia Brehm, che ha avuto molte occasioni di osservare la loro vita. Anche l'avvol-

toio colorosso (*Cathartes aura*) si trova in grandi stormi nelle foreste del Brasile, e il gheppio (*Tinnunculus cenchris*), quando lascia l'Europa e raggiunge in inverno le praterie e le foreste dell'Asia, si raduna in gruppi numerosi. Nelle steppe del sud della Russia questi uccelli sono (o piuttosto erano) così socievoli che Nordmann li ha visti in stormi numerosi, insieme ad altri falchi (*Falco aesalon* e *Falco subbuteo*), riunirsi tutti i pomeriggi di bel tempo verso le quattro e divertirsi nei loro giochi fino a tarda notte. Prendevano il volo tutti insieme in linea perfettamente dritta, verso qualche punto determinato, e quando lo avevano raggiunto ritornavano immediatamente sulla stessa linea, per ripetere lo stesso volo¹⁶.

Questi voli in stormo per il semplice piacere di volare sono piuttosto comuni tra tutti i tipi di uccelli. Scrive Dixon:

Specialmente nella zona del fiume Humber grandi masse di piovanelli pancianera in volo compaiono spesso sopra le terre emerse dalla bassa marea verso la fine di agosto, e vi rimangono per l'inverno. [...] I movimenti di questi uccelli sono estremamente interessanti: in grandi stormi volteggiano, si disperdono e si ricongiungono con la precisione di soldati addestrati; sparsi tra di loro si trovano molti gambecchi, piovanelli tridattili e corrieri grossi¹⁷.

Sarebbe impossibile elencare qui le diverse associazioni per la caccia tra gli uccelli, ma quelle dei pellicani per la pesca meritano di essere citate per l'ordine e l'intelligenza notevoli di cui danno prova questi uccelli impacciati. Essi vanno sempre a pescare in gruppi numerosi e, dopo aver scelto un'insenatura adatta, formano un largo semicerchio di fronte alla riva e lo restringono nuotando verso la sponda e prendendo in trappola i pesci che sono rimasti all'interno. Sui fiumi e i canali più stretti si dividono invece in due gruppi, ognuno dei quali si dispone a semicerchio e nuota incontro all'altro, esattamente come farebbero due squadre di uomini che si avvicinano, fino a incontrarsi, trascinando due lunghe reti per catturare i pesci. Quando cala la

notte, volano verso il luogo dove riposeranno – sempre lo stesso per ogni gruppo – e nessuno li ha mai visti battersi per il possesso dell'insenatura o del luogo di riposo. In Sud America, essi si riuniscono in masse di quaranta-cinquantamila individui, di cui alcuni si godono il loro sonno, mentre altri vegliano e altri ancora vanno a pescare¹⁸. Infine, farei un'ingiustizia verso i tanto bistrattati passerì domestici se non ricordassi con quanta dedizione ognuno di loro condivide il cibo che ha trovato con gli altri membri della società cui appartiene. Il fatto era già noto ai Greci, ed è stato trasmesso ai posteri da un oratore greco che una volta ha esclamato (cito a memoria): «Mentre vi parlo un passero è venuto a dire agli altri passerì che uno schiavo ha lasciato cadere a terra un sacco di grano, ed essi stanno andando tutti là a mangiarselo». Fa quindi piacere trovare questa antica osservazione confermata in un piccolo libro recente di Gurney, il quale non dubita affatto che il passero domestico informi sempre gli altri passerì su dove ci sia del cibo da arraffare. «Quando un mucchio di grano viene battuto», egli dice, «per quanto questo sia lontano dal cortile, i passerì del cortile hanno sempre il gozzo pieno di grano»¹⁹. È senz'altro vero che i passerì sono molto puntigliosi nell'evitare invasioni di estranei nel loro territorio, e infatti i passerì del Jardin du Luxembourg combattono duramente contro i passerì esterni che vorrebbero a loro volta approfittare del parco e dei suoi visitatori; ma all'interno delle loro comunità praticano pienamente l'aiuto reciproco, sebbene a volte vi siano dei contrasti, come è naturale anche fra i migliori amici.

Cacciare e nutrirsi insieme è così abituale nel mondo dei volatili, che non sono necessari altri esempi: ciò deve essere considerato un fatto stabilito. Quanto alla forza che tali associazioni producono, essa è del tutto evidente. I più forti uccelli predatori sono impotenti di fronte alle associazioni dei nostri uccellini. Perfino le aquile – anche la possente e terribile aquila minore, e l'aquila marziale, così forte da sollevare una lepre o una giovane antilope con i suoi artigli – sono costrette ad abbandonare

la loro preda a quegli sfrontati dei nibbi, che riuniti in stormi danno una caccia in piena regola alle aquile quando le vedono in possesso di una buona preda. I nibbi danno anche la caccia al rapido falco pescatore, sottraendogli il pesce che ha catturato, ma nessuno li ha mai visti combattere tra di loro per il possesso della preda così carpita. Nelle isole Kerguelen, Coues ha visto il *Buphagus* – la gallina di mare dei cacciatori di foche – inseguire dei gabbiani per far loro rigettare il cibo, mentre a loro volta i gabbiani e le rondini di mare si univano per disperdere i *Buphagus* quando si avvicinavano al loro territorio, soprattutto nel periodo della nidificazione²⁰. Le pavoncelle (*Vanellus cristatus*), piccole ma estremamente veloci, attaccano coraggiosamente gli uccelli predatori: «Vederle aggredire una poiana, un nibbio, un corvo o un'aquila, è uno degli spettacoli più divertenti. Si capisce che sono sicure di vincere ed è evidente la rabbia dell'uccello predatore. In queste circostanze si aiutano alla perfezione una con l'altra e il loro coraggio cresce con il loro numero»²¹. La pavoncella ha ben meritato il nome di «buona madre» che i Greci le davano, perché non manca mai di proteggere gli altri uccelli acquatici dagli attacchi dei loro nemici. Ma anche le piccole ballerine bianche (*Motacilla alba*), che vediamo spesso nei nostri giardini e la cui lunghezza raggiunge appena gli otto pollici, costringono lo sparviero ad abbandonare la sua caccia. «Ho spesso ammirato il loro coraggio e la loro agilità», scrive il vecchio Brehm, «e sono convinto che solo il falco può riuscire a catturarle. [...] Quando un gruppo di ballerine costringe un uccello predatore a ritirarsi, esse fanno risuonare l'aria delle loro grida trionfanti, e poi si separano». Le ballerine quindi si riuniscono con lo specifico obiettivo di dare la caccia al loro nemico, e lo stesso accade quando l'intera popolazione degli uccelli di una foresta si allerta al segnale che un uccello notturno ha fatto la sua comparsa durante il giorno, e tutti insieme – uccelli predatori e piccoli canterini inoffensivi – danno la caccia all'intruso e lo fanno rientrare nel suo nascondiglio.

C'è un'enorme differenza tra la forza di un nibbio, di una poiana o di un falco e quella di piccoli uccelli come la ballerina bianca, eppure questi minuscoli uccelli, con la loro azione comune e il loro coraggio, si mostrano superiori ai predoni che hanno ali e armi potenti! In Europa le ballerine bianche non cacciano soltanto gli uccelli predatori che possono essere per loro un pericolo, ma danno la caccia anche al falco pescatore «più per divertirsi che per fargli del male»; mentre in India, secondo la testimonianza di Jerdon, le taccole cacciano il nibbio govinda «semplicemente per divertirsi». Il principe Wied ha visto l'aquila brasiliana *urubitinga* circondata da innumerevoli bande di tucani e di *cacicchi* (un uccello molto simile al nostro corvo) che si prendevano gioco di lei. «L'aquila», aggiunge, «normalmente sopporta queste offese con molta tranquillità, ma di tanto in tanto acchiappa uno dei disturbatori». In tutti questi casi i piccoli uccelli, anche se di forze molto inferiori all'uccello predatore, si mostrano superiori a esso grazie alla loro azione comune²².

Ma gli effetti più straordinari della vita in comune, per la sicurezza dell'individuo, per il suo godimento della vita e per lo sviluppo delle sue capacità intellettive, si possono vedere in due grandi famiglie di uccelli: le gru e i pappagalli. Le gru sono estremamente socievoli e vivono in ottime relazioni non soltanto con i loro congeneri, ma anche con la maggior parte degli uccelli acquatici. La loro prudenza è davvero stupefacente, e così anche la loro intelligenza: afferrano in un istante le nuove circostanze e agiscono di conseguenza. Le loro sentinelle fanno sempre la guardia intorno allo stormo che si sta nutrendo o sta riposando, e i cacciatori sanno bene quanto sia difficile avvicinarsi a loro. Se un umano è riuscito a sorprenderle, esse non ritornano mai nello stesso luogo senza aver mandato prima un singolo esploratore, e poi una squadra di esploratori; e quando la squadra di ricognizione ritorna e riferisce che non vi è più pericolo, un secondo gruppo di esploratori viene inviato per verificare quel primo rapporto, e solo dopo l'intero stormo si muove. Le gru stringono

vere e proprie amicizie con le specie affini, e in cattività non c'è altro uccello – a eccezione del pappagallo, altrettanto socievole ed estremamente intelligente – che entri così in amicizia con un essere umano. «Esse non vedono nell'uomo un padrone, ma un amico, e si sforzano di manifestarlo», conclude Brehm, a partire da un'ampia esperienza personale. La gru è in continua attività dalla mattina presto fino a tarda notte, ma dedica solo alcune ore del mattino alla ricerca del cibo, soprattutto vegetale. Tutto il resto della giornata è dedicato alla vita sociale: «Essa raccoglie piccoli pezzi di legno o piccole pietre, le lancia in aria e prova ad acchiapparle; curva il suo collo, apre le sue ali, danza, salta, corre in giro e cerca di manifestare in tutti i modi la sua buona disposizione di spirito, rimanendo sempre aggraziata e bella»²³. Vivendo in società, essa quasi non ha nemici, e Brehm, cui è capitato di vederne una catturata da un coccodrillo, scrive che, oltre a questo, non conosce altri animali che le siano nemici. Essa comunque li evita tutti con la sua proverbiale prudenza, e solitamente raggiunge un'età molto avanzata. Non stupisce che per la conservazione della specie la gru non abbia bisogno di allevare una prole numerosa: generalmente cova solo due uova. Quanto alla sua intelligenza superiore, è sufficiente dire che tutti gli osservatori sono unanimi nel riconoscere che le sue capacità intellettive ricordano da vicino quelle dell'uomo.

L'altro uccello estremamente socievole, il pappagallo, si colloca, come è noto, al vertice dell'intera classe degli uccelli per lo sviluppo della sua intelligenza. Brehm ha riassunto in modo così ammirevole lo stile di vita del pappagallo, che non posso far meglio che tradurre la seguente frase:

Tranne che nella stagione degli accoppiamenti, essi vivono in società o stormi molto numerosi. Essi scelgono un luogo nella foresta per stabilirsi, e da lì partono ogni mattina per le loro spedizioni di caccia. I membri di uno stesso gruppo rimangono fedelmente uniti gli uni agli altri e condividono in tutto la buona e la cattiva sorte. Al mattino si riuniscono

tutti insieme in un campo, in un giardino o su un albero, per cibarsi di frutta. Dispongono delle sentinelle per vegliare sulla sicurezza del gruppo e sono attenti ai loro avvertimenti. In caso di pericolo, tutti volano via, aiutandosi reciprocamente, e ritornano tutti simultaneamente nei loro luoghi di riposo. In una parola, vivono sempre strettamente uniti.

Essi amano anche la compagnia degli altri uccelli. In India, le ghiandaie e i corvi si riuniscono, provenendo da una distanza di parecchie miglia, per passare la notte in compagnia dei pappagalli nel folto dei bambù. Quando i pappagalli iniziano a cacciare, mostrano le più meravigliose doti di intelligenza, prudenza e capacità di affrontare le circostanze. Prendiamo, per esempio, uno stormo di cacatua bianchi dell'Australia. Prima di partire per saccheggiare un campo di grano, innanzi tutto inviano in ricognizione una pattuglia che occupa gli alberi più alti nelle vicinanze del campo, mentre altri esploratori si posano sugli alberi intermedi tra il campo e la foresta e trasmettono i segnali. Se l'avviso dice «va tutto bene», una ventina di cacatua si separano dal grosso del gruppo, prendono il volo nell'aria e si dirigono verso gli alberi più vicini al campo. Essi esaminano molto a lungo le vicinanze, e solo a quel punto danno il segnale dell'avanzata generale, dopo il quale l'intero stormo scatta simultaneamente e saccheggia il campo in un istante. I coloni australiani hanno grandissime difficoltà a ingannare la prudenza dei pappagalli; ma se l'uomo, con tutti i suoi artifici e le sue armi, riesce a ucciderne alcuni, i cacatua diventano così prudenti e guardinghi che da quel momento sventano ogni stratagemma²⁴.

Non c'è dubbio che sia la pratica della vita in società a permettere ai pappagalli di raggiungere quel livello di intelligenza e sensibilità, quasi umano, che riconosciamo loro. La loro grande intelligenza ha portato i migliori naturalisti a descrivere alcune specie, in particolare il pappagallo grigio, come «uccello-uomo». Quanto al loro affetto reciproco, è noto che quando un pappagallo viene ucciso da un cacciatore, gli altri volano sopra il corpo

del loro compagno emettendo grida di lamento, ed «essi stessi cadono vittime della loro amicizia», come ha detto Audubon; quando due pappagalli in cattività, anche se appartengono a due specie diverse, hanno stretto reciproca amicizia, la morte accidentale di uno dei due amici è seguita a volte dalla morte dell'altro, per il dolore e la tristezza. Non meno evidente è che nelle loro società essi trovano una protezione infinitamente maggiore di quella che potrebbero ottenere da qualsiasi sviluppo ideale del loro becco o dei loro artigli. Pochissimi uccelli predatori o mammiferi osano attaccare i pappagalli, se non quelli delle specie più piccole, e Brehm ha assolutamente ragione quando dice che essi, così come le gru e le scimmie socievoli, hanno difficilmente dei nemici oltre all'uomo; e aggiunge: «È altamente probabile che i pappagalli più grandi muoiano di vecchiaia, piuttosto che sotto gli artigli dei nemici». Soltanto l'uomo, grazie alla sua intelligenza ancora superiore e alle sue armi, entrambe dovute peraltro alla sua capacità di associarsi, a volte riesce a sconfiggerli. La loro stessa longevità sembrerebbe quindi un risultato della loro vita sociale. E non si potrebbe allora dire lo stesso della loro meravigliosa memoria, che deve essere stata favorita nel suo sviluppo dalla vita in società e da una longevità che è andata di pari passo con il pieno godimento delle facoltà corporee e mentali fino a un'età molto avanzata?

Come abbiamo visto sopra, la guerra di tutti contro tutti non è *la* legge di natura. Il mutuo appoggio è una legge di natura tanto quanto lo è la lotta reciproca, e questa legge diventerà ancora più evidente quando avremo analizzato alcune ulteriori associazioni tra gli uccelli e quelle tra i mammiferi. Nelle pagine precedenti abbiamo già dato alcuni spunti sull'importanza della legge del mutuo appoggio nell'evoluzione del regno animale, ma il loro significato apparirà più chiaro quando, dopo avere esaminato qualche altro esempio, saremo in grado di trarre le nostre conclusioni.

Note al capitolo

1. Charles Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, J. Murray, London, 1859, cap. III [trad. it. *L'origine delle specie*, Bollati Boringhieri, Torino, 2011].
2. Thomas Henry Huxley, *The Struggle for Existence in Human Society*, «The Nineteenth Century», n. 23, febbraio 1888, p. 165 [trad. it. *La lotta per l'esistenza nella società umana*, in *Evoluzione ed etica e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino, 1995].
3. Lasciando da parte gli autori pre-darwiniani, come Alphonse Toussnel, Antoine Fée e tanti altri, diverse opere che contenevano numerosi esempi notevoli di mutuo appoggio, anche se relativi soprattutto all'intelligenza animale, erano state pubblicate prima di quella data. Posso citare quelle di Jean-Charles Houzeau de Lehaie, *Études sur les facultés mentales des animaux comparées à celles de l'homme*, 2 voll., Hector Maceaux, Bruxelles, 1872; Ludwig Büchner, *Aus dem Geistesleben der Thiere; oder Staaten und Thaten der Kleinen*, A. Hofmann & Comp., Berlin, 1877; e Maximilian Perty, *Ueber das Seelenleben der Thiere: Thatsachen und Betrachtungen*, C.F. Winter'sche Verlagshandlung, Leipzig, 1876. Alfred Espinas ha pubblicato nel 1877 la sua opera più notevole, *Des sociétés animales: étude de psychologie comparée*, Librairie Germer Baillière et Cie, Paris; e in essa ha fatto notare l'importanza delle società animali e la loro rilevanza nella conservazione delle specie, dando inizio a un'importante discussione sull'origine delle società. In realtà il libro di Espinas contiene già tutto quello che è stato scritto in seguito sul mutuo appoggio, e molte altre cose buone. Tuttavia, se riservo una menzione speciale al discorso di Karl Kessler, è perché egli ha elevato il mutuo appoggio all'altezza di una legge ben più importante, per l'evoluzione, della legge della lotta reciproca. Le stesse idee erano state sviluppate l'anno seguente (nell'aprile del 1881) da Jean Marie Antoine de Lanessan, in una conferenza poi pubblicata con il titolo: *La lutte pour l'existence et l'association pour la lutte: étude sur la doctrine de Darwin*, O. Doin, Paris, 1882. L'opera capitale di George John Romanes, *Animal Intelligence*, Kegan Paul Trench & Co., London, è stata pubblicata nel 1882 ed è stata seguita l'anno dopo da un altro suo libro: *Mental Evolution in Animals*, Kegan Paul Trench & Co., London, 1883. Più

o meno nello stesso periodo, Büchner ha pubblicato la sua opera *Liebe und Liebes-Leben in der Tierwelt*, A. Hofmann, Berlin, 1879, della quale è apparsa una seconda edizione nel 1885. L'idea, come si è visto, era nell'aria.

4. Kessler, *O zakone vzaimopomocshi* [Sulla legge del mutuo appoggio], in *Trudy SanktPeterburgskogo obshchestva estestvoispytatelei* [Atti della Società dei Naturalisti di San Pietroburgo], vol. 11, Tipografiya V.F. Demakov, Sankt-Peterburg, 1880, pp. 124-136.

5. Si veda Appendice 1.

6. Romanes, *Animal Intelligence*, cit., p. 233.

7. Pierre Huber, *Recherches sur les moeurs des fourmis indigènes*, Joel Cherbuliez, Genève, 1861 (edizione economica delle sue *Recherches sur les moeurs des fourmis indigènes*, J.J. Paschoud, Paris, 1810); Auguste-Henri Forel, *Les fourmis de la Suisse: systématique, notices anatomiques et physiologiques, architecture, distribution géographique, nouvelles expériences et observations de moeurs*, in *Mémoires de la Société helvétique des sciences naturelles*, Schweizerische Naturforschende Gesellschaft, Zürich, 1874; e John Traherne Moggridge, *Harvesting ants and trap-door spiders. Notes and observations on their habits and dwellings*, L. Reeve & Co., London, 1873, dovrebbero essere a portata di mano di ogni ragazzo e ragazza. Si veda anche Émile Blanchard, *Métamorphoses moeurs et instincts des insectes (insectes, myriapodes, arachnides, crustacés)*, G. Baillière, Paris, 1868; Jean-Henri Fabre, *Souvenirs entomologiques: études sur l'instinct et les moeurs des insectes*, 8 voll., Ch. Delagrave, Paris, 1879 [trad. it. *Ricordi di un entomologo. Studi sull'istinto e i costumi degli insetti*, Einaudi, Torino, 1972]; E. Ebrard, *Études des moeurs des fourmis*, Genève, 1864; John Lubbock, *Ants, bees, and wasps: a record of observations on the habits of the social hymenoptera*, D. Appleton & Co., New York, 1882, e così via.

8. Forel, *Les fourmis de la Suisse*, cit., pp. 243-244 e 279. La descrizione di questo processo fatta da Huber è mirabile. Contiene anche un accenno riguardante la possibile origine dell'istinto (Huber, *Recherches sur les moeurs des fourmis indigènes*, cit., pp. 158-160). Si veda Appendice 2.

9. L'agricoltura delle formiche è così meravigliosa che per molto tempo se ne è dubitato. Il fatto è così ben provato da Moggridge, da Gideon Lincecum, da Henry Christopher McCook, da William Henry Sykes e da Thomas Caverhill Jerdon, che nessun dubbio è possibile. Si veda l'eccellente riassunto delle prove

contenuto nell'opera di Romanes. Si veda anche Alfred Möller, *Die Pilzgärten einiger südamerikanischer Ameisen*, in Andreas Schimper, *Botanische Mittheilungen aus den Tropen*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1893.

10. Questo secondo principio non è stato riconosciuto subito. I primi osservatori parlavano spesso di re, regine, dirigenti, ecc., ma da quando Huber e Forel hanno pubblicato le loro minuziose osservazioni, non è possibile dubitare della piena libertà lasciata all'iniziativa di ogni individuo in qualsiasi cosa le formiche facciano, comprese le loro guerre.

11. Nell'edizione francese, questo aneddoto viene spiegato in modo più chiaro: «All'Esposizione di Parigi (1869), le api erano state poste in un alveare munito di una lastra di vetro, che permetteva al pubblico di vederne l'interno aprendo uno sportello attaccato alla lastra; siccome la luce prodotta dall'apertura dello sportello le disturbava, le api finirono per saldare lo sportello alla lastra usando la loro propoli resinosa» [N.d.T.].

12. Henry Walter Bates, *The Naturalist on the River Amazons: a record of adventures, habits of animals, sketches of Brazilian and Indian life, and aspects of nature under the Equator during eleven years of travel*, J. Murray, London, 1863, vol. 2, pp. 59 e segg.

13. Nikolaj Severtsov, *Periodicheskiye yavleniya v zhizni zverey, ptits i gadov Voronezhskoy gubernii (magisterskaya dissertatsiya)* [Fenomeni periodici nella vita di animali, uccelli e rettili della provincia di Voronezh (tesi di laurea)], Moskva, 1885.

14. Alfred Edmund Brehm, *La vie des animaux illustrée: description populaire du règne animal. Les Oiseaux*, 2 voll., J.B. Baillière, Paris, 1869, vol. 1, p. 477.

15. Bates, *The Naturalist on the River Amazons*, cit., p. 151.

16. Anatolij Demidov, *Catalogue raisonné des oiseaux de la faune pontique, in Voyage dans la Russie méridionale et la Crimée*, Ernest Bourdin et Cie, Paris, 1840, citato da Brehm, *La vie des animaux illustrée: description populaire du règne animal. Les Oiseaux*, cit., vol. 1, p. 360. Durante la loro migrazione gli uccelli predatori si associano spesso. Uno stormo visto da Seebohm quando attraversava i Pirenei presentava un curioso assemblaggio di «otto nibbi, una gru e un falco pellegrino» (Henry Seebohm, *The Birds of Siberia; a record of a naturalist's visits to the valleys of the Petchora and Yenesei*, J. Murray, London, 1901, p. 417).

17. Charles Dixon, *Among the Birds in Northern Shires*, Blackie and Son, London, 1900, p. 207.

18. Perty, *Ueber das Seelenleben der Thiere*, cit., pp. 87 e 103.
19. John Henry Gurney, *The House Sparrow*, William Wesley and Son, London, 1885, p. 5.
20. Samuel Elliott Coues, *Birds of the Kerguelen Islands*, in *Smithsonian Miscellaneous Collections*, vol. 13, n. 2, The Smithsonian Institution, Washington, 1878, p. 11.
21. Brehm, *La vie des animaux illustrée: description populaire du règne animal. Les Oiseaux*, cit., vol. 2, p. 567.
22. Per quanto riguarda il passero domestico, un osservatore neozelandese, Thomas William Kirk, ha descritto come segue l'attacco di questi uccelli «impudenti» a un falco «disgraziato»: «Un giorno sentì un rumore del tutto insolito, come se fosse scoppiata una grande lite fra tutti i piccoli uccelli della regione. Guardando in su, vide un grosso falco (*C. gouldi*, un uccello necrofago) assalito da uno stormo di passeri. Essi si accanivano a precipitarsi su di lui a decine, e da tutte le direzioni allo stesso tempo. Il disgraziato falco era sopraffatto. Alla fine, avvicinandosi a dei cespugli, il falco vi si scaraventò dentro e vi rimase, mentre i passeri si riunivano in gruppi attorno al cespuglio, continuando a schiamazzare e rumoreggiare senza sosta» (relazione tenuta al New Zealand Institute; «Nature», 10 ottobre 1891).
23. Brehm, *La vie des animaux illustrée: description populaire du règne animal. Les Oiseaux*, cit., vol. 2, pp. 671 e segg.
24. Robert J. Lendlmayer von Lendenfeld, *Bilder aus dem Australischen Urwald*, in Friedrich Noll (a cura di), *Der Zoologische Garten*, Verlag von Mahlau & Waldschmidt, Frankfurt, 1889.

Il mutuo appoggio tra gli animali (seconda parte)

Migrazioni di uccelli – Associazioni per l'allevamento – Società autunnali – Mammiferi: numero ridotto di specie non socievoli – Associazioni per la caccia tra i lupi, i leoni, ecc. – Società di roditori, di ruminanti, di scimmie – Mutuo appoggio nella lotta per la vita – Argomenti di Darwin per provare la lotta per la vita all'interno delle specie – Ostacoli naturali alla sovrasmoltiplicazione – Il presunto sterminio degli anelli intermedi – Eliminazione della competizione in natura

Appena ritorna la primavera nelle zone temperate, miriadi e miriadi di uccelli sparsi nelle regioni più calde del sud si riuniscono in innumerevoli stormi e, pieni di vigore e di gioia, si affrettano verso il nord per crescere la loro prole. Ogni nostra siepe, ogni boschetto, ogni scogliera dell'oceano, e ognuno dei laghi e stagni di cui è costellata la parte settentrionale dell'America, dell'Europa e dell'Asia, in questo periodo dell'anno ci raccontano la storia di ciò che il mutuo appoggio significa per gli uccelli; quale forza, energia e protezione esso conferisca a ogni essere vivente,

per quanto debole e indifeso possa essere altrimenti. Prendiamo, per esempio, uno dei tantissimi laghi delle steppe russe e siberiane. Le sue rive sono popolate da miriadi di uccelli acquatici, che appartengono almeno a una ventina di specie diverse, e vivono tutti in una pace perfetta, proteggendosi gli uni con gli altri:

Per parecchie centinaia di metri dalla riva l'aria è piena di gabbiani e di rondini di mare, come fiocchi di neve in un giorno d'inverno. Migliaia di pivieri e di corridori percorrono la spiaggia, cercando il loro cibo, fischiettando e semplicemente godendosi la vita. Più avanti, quasi su ogni onda c'è un'anatra che si culla, mentre su in alto potete osservare gli stormi di casarche. Ovunque pullula la vita esuberante¹.

Ed ecco i predoni: i più forti, i più furbi, quelli «organizzati in modo ideale per la rapina». Ascoltate le loro grida affamate, arrabbiate e tetre, mentre per molte ore di fila attendono l'occasione di scovare in questa massa di esseri viventi un singolo individuo indifeso da agguantare. Ma, appena si avvicinano, la loro presenza viene segnalata da dozzine di sentinelle volontarie, e centinaia di gabbiani e rondini di mare partono alla caccia del predone. Impazzito dalla fame, esso dimentica le sue consuete precauzioni: si lancia improvvisamente sulla massa vivente, ma viene assalito da ogni parte ed è di nuovo costretto a ritirarsi. Per pura disperazione si scaglia sulle anatre selvatiche, ma questi uccelli intelligenti e socievoli si riuniscono rapidamente in uno stormo e volano via, se il predone è un'aquila di mare, o si tuffano nel lago, se è un falco, o ancora sollevano una nube di spruzzi d'acqua per confondere l'assalitore, se è un nibbio². E mentre sul lago la vita continua a pullulare, il predone vola via con grida di rabbia, alla ricerca di una carcassa, di un giovane uccello, o di un topo di campagna non ancora abituato a obbedire in tempo agli avvertimenti dei suoi compagni. Il predone armato in modo ideale è circondato da una vita esuberante, eppure deve accontentarsi dei suoi scarti.

Più a nord, negli arcipelaghi artici, «si può navigare lungo la costa per molte miglia e vedere tutte le sporgenze, tutti gli scogli e gli anfratti nei fianchi delle montagne, fino a un'altezza tra i duecento e i cinquecento piedi, letteralmente coperti di uccelli marini, i cui petti bianchi spiccano sulle rocce scure, come se queste fossero fittamente cosparse di macchioline di gesso. Vicino e lontano, l'aria è, per così dire, piena di volatili»³.

Ciascuna di queste «montagne di uccelli» è un'illustrazione vivente del mutuo appoggio e dell'infinita varietà dei caratteri individuali e specifici che risultano dalla vita sociale. La beccaccia di mare è nota per la sua prontezza nell'attaccare gli uccelli predatori. La pittima reale è conosciuta per la sua circospezione e assume facilmente il ruolo di guida per altri uccelli più placidi. Il voltapietre, quando è circondato da compagni appartenenti a specie più energiche, è un uccello piuttosto timoroso, ma si incarica di vegliare sulla sicurezza comune quando è circondato da uccelli più piccoli. Qui ci sono i cigni dominatori, là i gabbiani tridattili, estremamente socievoli, fra i quali le liti sono rare e brevi; o le affascinanti urie polari, che si accarezzano continuamente l'una con l'altra; o l'oca femmina egoista, che ha ripudiato gli orfani di una compagna uccisa, mentre lì accanto c'è un'altra femmina che adotta gli orfani di chiunque, e ora sguazza circondata da cinquanta o sessanta piccoli, che conduce e cura come se fossero tutti della sua covata. Fianco a fianco con i pinguini, che si rubano le uova a vicenda, ci sono i pivieri tortolini, le cui relazioni familiari sono così «incantevoli e commoventi» che anche gli appassionati cacciatori rinunciano a sparare a una femmina circondata dai suoi pulcini; o gli edredoni, tra i quali (come tra le anatre dette «orchi marini» o tra i coroya delle savane) diverse femmine covano insieme nello stesso nido; o le urie, che covano a turno una covata comune. La natura è la varietà stessa: offre tutti i generi possibili di caratteri, dal più basso al più alto, e per questo non può essere descritta con asserzioni generiche. Ancor meno può essere giudicata dal punto di vista del moralista, per-

ché le sue opinioni sono esse stesse un risultato, in gran parte inconsapevole, dell'osservazione della natura⁴.

È così comune per buona parte degli uccelli riunirsi durante il periodo della nidificazione, che ulteriori esempi sono scarsamente necessari. I nostri alberi sono coronati da gruppi di nidi di corvi, le nostre siepi sono piene di nidi di uccelli più piccoli, le nostre fattorie offrono riparo a colonie di rondini, le nostre vecchie torri sono il rifugio di centinaia di uccelli notturni; e si potrebbero riempire molte pagine con le più affascinanti descrizioni della pace e dell'armonia che regnano in quasi tutte queste associazioni per la nidificazione. Quanto alla protezione che gli uccelli più deboli ottengono unendosi tra loro, essa è evidente. Coues, un eccellente osservatore, ha visto per esempio delle piccole rondini rupestri fare il proprio nido nelle immediate vicinanze di un falco delle praterie (*Falco polyargus* [*Falco mexicanus*]). Il falco aveva il suo nido sulla cima di uno di quei minareti di argilla che sono così comuni nei canyon del Colorado, mentre la colonia di rondini aveva fatto il suo nido poco più in basso. I piccoli uccelli pacifici non avevano paura del loro rapace vicino, perché non lo lasciavano mai avvicinare alla loro colonia. Subito lo circondavano e lo inseguivano, tanto che doveva scappare all'istante⁵.

La vita in società non finisce quando il periodo della nidificazione è trascorso, ma ricomincia in una diversa forma. Le nuove nidiate si riuniscono in società di giovani individui, che generalmente comprendono varie specie. In questo periodo la vita sociale è praticata soprattutto per il gusto di farlo: in parte per la sicurezza, ma principalmente per i piaceri che essa procura. Così nelle nostre foreste vediamo le società formate dai giovani picchi muratori (*Sitta caesia* [*europaea*]), insieme alle cince, ai fringuelli, agli scriccioli, ai rampichini e ad alcuni picchi⁶. In Spagna troviamo la rondine in compagnia dei gheppi, dei pigliamosche e anche dei piccioni. Nel Far West americano le giovani allodole golagialla vivono in società con altri tipi di allodole, con i passeri delle praterie, e con parecchie specie di emberizidi e di ralli⁷.

In realtà sarebbe molto più facile descrivere le specie che vivono isolate, piuttosto che anche solo nominare tutte le specie che si riuniscono nelle società autunnali di giovani uccelli, non con lo scopo di cacciare o nidificare, ma semplicemente per godersi la vita in società e passare il loro tempo in giochi e svaghi, dopo aver dedicato qualche ora al giorno alla ricerca del cibo quotidiano.

E infine abbiamo quelle immense dimostrazioni di mutuo appoggio tra gli uccelli che sono le loro migrazioni, in cui non oso neppure addentrarmi in questa sede. Basterà dire che gli uccelli che hanno vissuto per mesi in piccoli gruppi sparsi su un vasto territorio si riuniscono a migliaia; prima di partire si radunano in un luogo determinato, per diversi giorni di seguito, ed evidentemente discutono i dettagli del viaggio. Alcune specie ogni pomeriggio si dedicano a voli preparatori della lunga traversata. Tutti aspettano i ritardatari, e infine partono in una direzione ben precisa, frutto dell'esperienza collettiva accumulata, con i più forti che volano alla testa dello stormo e che si danno il cambio l'uno con l'altro in questo difficile compito. Essi attraversano i mari in grandi stormi composti da uccelli grandi e piccoli, e quando ritornano, nella primavera seguente, si dirigono nello stesso luogo, e molto spesso ognuno di essi riprende posizione nello stesso nido che aveva costruito o riparato l'anno precedente⁸.

Questo argomento, pur offrendo molti esempi straordinari di consuetudini di mutuo appoggio connesse all'attività migratoria (ognuna delle quali richiederebbe uno studio specifico), è così vasto e ancora così poco approfonditamente studiato che devo astenermi dall'entrare in maggiori dettagli. Posso solo accennare di sfuggita agli affollati e animati raduni di uccelli che avvengono, sempre nello stesso luogo, prima della partenza per i lunghi viaggi verso nord o verso sud, oppure che si vedono a nord dopo che gli uccelli sono giunti ai loro luoghi di covata, per esempio sul fiume Enisej o nelle contee settentrionali dell'Inghilterra. Per molti giorni di seguito, a volte per un mese intero, ogni mattina si riuniscono per un'ora, prima di prendere il volo in cerca di cibo,

forse discutendo del luogo dove costruiranno i loro nidi⁹. E se, durante la migrazione, le loro colonne sono colte da una tempesta, gli uccelli delle specie più diverse affrontano insieme la comune sventura. Gli uccelli che non sono propriamente migratori, ma che seguendo le stagioni si spostano lentamente verso nord o verso sud, compiono anch'essi queste peregrinazioni in stormi. Si guardano bene dal migrare separatamente, magari con l'idea che ogni singolo individuo potrebbe assicurarsi i vantaggi di un nutrimento e di un rifugio migliori nella nuova regione; al contrario, si aspettano sempre gli uni con gli altri, e si radunano in stormi, prima di muovere verso nord o verso sud, secondo la stagione¹⁰.

Venendo ai mammiferi, la prima cosa che ci colpisce è la schiacciante preponderanza numerica delle specie socievoli rispetto alle poche specie carnivore che non si associano. Gli altipiani, le regioni alpine e le steppe del Vecchio e del Nuovo Mondo sono popolate di branchi di cervi, antilopi, gazzelle, daini, bisonti, capre e pecore selvatiche, che sono tutti animali socievoli. Quando gli Europei andarono a stabilirsi in America, la trovarono così densamente popolata di bisonti che i pionieri dovevano spesso fermare la loro avanzata se una colonna di bisonti migranti attraversava il loro cammino: la sfilata di quelle colonne serrate a volte durava due o tre giorni. E quando i russi presero possesso della Siberia, la trovarono così abbondantemente popolata di cervi, antilopi, scoiattoli e altri animali socievoli, che la stessa conquista della Siberia non fu che una spedizione di caccia durata duecento anni; mentre le pianure erbose dell'Africa orientale sono ancora abitate da moltitudini di zebre, alcelafi e altri tipi di antilopi.

Fino a non molto tempo fa i piccoli ruscelli nel nord dell'America e della Siberia erano popolati da colonie di castori, e fino al diciassettesimo secolo queste colonie abbondavano anche nel nord della Russia. Le pianure dei quattro grandi continenti sono ancora fittamente abitate da innumerevoli colonie di topi,

scoiattoli, marmotte e altri roditori. Alle latitudini più basse dell'Asia e dell'Africa le foreste sono ancora dimora di numerose famiglie di elefanti, di rinoceronti e di una quantità infinita di comunità di scimmie. Nell'estremo nord, le renne si aggregano in mandrie sterminate, e ancora più a nord troviamo mandrie di buoi muschiati e gruppi di volpi polari in quantità enormi. Le coste dell'oceano sono animate da branchi di foche e trichechi, e le sue acque da una moltitudine di socievoli cetacei; e perfino nel profondo del grande altipiano dell'Asia centrale troviamo mandrie selvagge di cavalli, asini, cammelli e montoni. Tutti questi mammiferi vivono in società e colonie che a volte raggiungono le centinaia di migliaia di individui, anche se oggi, dopo tre secoli di polvere da sparo civilizzatrice, degli immensi aggregati di un tempo troviamo solo i resti. Al confronto, quant'è insignificante il numero dei carnivori! E com'è falsa, quindi, l'opinione di coloro che parlano del mondo animale come se fosse fatto solo di leoni e iene che affondano i loro denti insanguinati nella carne delle loro vittime! Allo stesso modo, dovremmo allora vedere l'intera vita umana come nient'altro che una sequenza di guerre e massacri.

L'associazione e il mutuo appoggio sono la regola tra i mammiferi. Troviamo abitudini socievoli anche tra i carnivori; e tra coloro che preferiscono decisamente l'isolamento alla società, e di rado si riuniscono anche solo in piccoli gruppi, possiamo citare soltanto la tribù dei felini (leoni, tigri, leopardi, ecc.). Tuttavia, anche fra i leoni «la caccia in compagnia è una pratica molto comune»¹¹. Anche le due tribù degli zibetti (*Viverridae*) e delle donnole (*Mustelidae*) si contraddistinguono per la loro vita isolata, ma è certo che nel secolo scorso la donnola comune fosse più socievole di quanto non sia oggi: allora è stata vista in gruppi più grandi in Scozia e nel cantone di Unterwalden, in Svizzera. Quanto alla grande tribù canina, essa è eminentemente socievole, e l'associazione per la caccia può essere considerata assolutamente caratteristica delle sue numerose specie. È ben noto, infatti, che i lupi si riuniscono in branchi per cac-

ciare, e Friedrich von Tschudi ci ha lasciato un'efficace descrizione di come essi si dispongono a semicerchio, attorno a una mucca al pascolo sul pendio di una montagna, e poi balzano in avanti all'improvviso abbaiando fragorosamente, fino a farla rotolare nell'abisso¹². Audubon, negli anni Trenta, ha anch'egli osservato i lupi del Labrador cacciare in gruppo, vedendo un branco seguire un uomo fino alla sua capanna e uccidere i suoi cani. Negli inverni rigidi i branchi di lupi diventano così numerosi da costituire un pericolo per gli insediamenti umani, come è avvenuto in Francia circa quarantacinque anni fa. Nelle steppe russe essi non assaltano mai i cavalli se non in branchi; e comunque devono affrontare duri combattimenti, durante i quali i cavalli (secondo la testimonianza di Kohl) a volte passano all'attacco; in questi casi, se i lupi non si ritirano prontamente, corrono il rischio di essere circondati dai cavalli e scalciaati a morte. I coyote (*Canis latrans*) sono noti per unirsi in branchi di venti-trenta individui quando danno la caccia a un bisonte rimasto momentaneamente isolato dalla sua mandria¹³. Gli sciacalli, che sono estremamente coraggiosi e possono essere considerati tra i rappresentanti più intelligenti della tribù canina, cacciano sempre in branchi: così uniti, non hanno paura dei carnivori di dimensioni maggiori¹⁴.

Quanto ai cani selvatici dell'Asia (i *Kholzun*, o *Dhole*), Williamson li ha visti attaccare in grandi branchi tutti gli animali di taglia più grossa, eccetto gli elefanti e i rinoceronti, e avere la meglio su orsi e tigri. Le iene vivono sempre in società e cacciano in branchi, mentre i modi in cui i licaoni si organizzano per la caccia sono molto elogiati da Cumming. Perfino le volpi, che nei nostri paesi civilizzati di solito vivono isolate, sono state viste unirsi per scopi di caccia¹⁵. Quanto alla volpe artica è – o piuttosto era, ai tempi di Georg Wilhelm Steller – uno degli animali più socievoli, e quando si legge la sua descrizione della guerra sferrata dallo sfortunato equipaggio di Bering contro questi intelligenti piccoli animali, non si sa di cosa stupirsi di più: dell'intelligenza straordinaria delle volpi e del mutuo appoggio

che si prestavano, dissotterrando il cibo nascosto sotto cumuli di pietre, o messo al sicuro sopra un pilastro (una volpe si era arrampicata lassù e gettava il cibo alle sue compagne che stavano sotto), o della crudeltà dell'uomo, spinto alla disperazione dai molti branchi di volpi. Anche alcuni orsi vivono in società, laddove non sono disturbati dagli umani. Così Steller ha visto l'orso bruno della Kamčatka in branchi numerosi, e a volte si trovano in piccoli gruppi anche gli orsi polari. Anche i non molto intelligenti insettivori non sempre disdegnano l'associazione¹⁶.

Comunque, è soprattutto tra i roditori, gli ungulati e i ruminanti che troviamo una pratica del mutuo appoggio altamente sviluppata. Gli scoiattoli sono in larga misura individualisti. Ognuno di essi costruisce il suo confortevole nido e accumula le proprie scorte. Sono però inclini alla vita in famiglia, e Brehm ha osservato che un nucleo di scoiattoli non è mai tanto felice come quando le due nidiate dello stesso anno possono riunirsi con i loro genitori in un remoto angolo della foresta. Tuttavia essi coltivano relazioni sociali: gli abitanti dei diversi nidi mantengono rapporti stretti, e quando nella foresta in cui abitano le pigne cominciano a scarseggiare, emigrano organizzandosi in gruppi. Gli scoiattoli neri del Far West sono molto socievoli. Salvo le poche ore dedicate ogni giorno alla ricerca di cibo, essi passano la loro vita a giocare in grandi gruppi. E quando in una regione arrivano a moltiplicarsi troppo rapidamente, si riuniscono in bande, numerose quasi come quelle delle locuste, e si spostano verso sud, devastando le foreste, i campi e i giardini; a loro volta, le volpi, le puzzole, i falchi e gli uccelli predatori notturni seguono queste folte colonne e assaltano gli scoiattoli che restano indietro. Lo scoiattolo striato, un genere molto simile, è ancora più socievole. È un accumulatore, e nei suoi spazi sotterranei stiva grandi quantità di radici commestibili e noci, di solito trafugate all'uomo durante l'autunno. Secondo alcuni osservatori, la sua brama ha qualcosa della gioia dell'avaro. Eppure rimane socievole. Vive sempre in grandi villaggi, e Audubon,

che ha aperto alcune loro abitazioni invernali, ha trovato diversi individui nella stessa tana, che essi dovevano aver approvvigionato unendo le loro forze.

La vasta tribù delle marmotte, che include i tre grandi generi degli *Arctomys*, *Cynomys* e *Spermophilus*, è ancora più socievole e intelligente. Anche questi animali preferiscono avere ognuno la propria abitazione, ma vivono in grandi villaggi. I terribili nemici dei raccolti nella Russia meridionale – i *souslik* – che sono sterminati dall'uomo ogni anno a decine di milioni, vivono in innumerevoli colonie; e mentre le assemblee provinciali russe discutono con grande serietà dei mezzi con cui sbarazzarsi di questi nemici della società, essi, a migliaia, si godono la vita nel modo più gioioso. Il loro gioco è così incantevole che nessun osservatore può fare a meno di lodarlo, evocando i melodiosi concerti prodotti dai fischi acuti dei maschi e da quelli malinconici delle femmine, per poi tornare immediatamente ai suoi doveri di cittadino e inventare i mezzi più diabolici per sterminare questi ladruncoli. Contro di loro, tutte le specie di uccelli rapaci e di animali predatori si sono dimostrate impotenti: l'ultima parola della scienza in questa guerra è l'inoculazione del colera!

In America, i villaggi dei cani della prateria sono tra le visioni più stupefacenti. Nella prateria si vedono monticelli di terra a perdita d'occhio, e in piedi su ognuno di essi c'è un animale impegnato in un'animata conversazione con i suoi vicini, fatta di brevi latrati. Appena viene segnalato l'avvicinarsi di un uomo, in un attimo tutti si infilano nelle loro tane e spariscono come d'incanto. Ma quando il pericolo è passato, le piccole creature subito riappaiono. Interi famiglie escono dalle loro gallerie e si mettono a giocare. I giovani si grattano gli uni con gli altri, attaccano briga e mostrano tutta la loro grazia tenendosi in piedi, mentre i vecchi fanno la guardia. Si fanno visita reciprocamente, e i sentieri battuti che collegano tutti i loro monticelli testimoniano la frequenza delle loro visite. In sintesi, i migliori naturalisti

hanno consacrato alcune delle loro pagine più belle alla descrizione delle associazioni tra i cani della prateria in America, tra le marmotte nel Vecchio Continente e tra le marmotte polari nelle regioni alpine. Tuttavia, valgono per le marmotte le stesse osservazioni che ho fatto parlando delle api. Esse hanno conservato i loro istinti combattivi, che riappaiono in cattività. Ma nelle loro grandi associazioni, nella libertà della natura, gli istinti antisociali non hanno occasione di svilupparsi, e ne risultano una pace e un'armonia generali.

Anche animali crudeli come i ratti, che si battono continuamente nelle nostre cantine, sono abbastanza intelligenti da non litigare quando saccheggiano le nostre dispense, aiutandosi anzi gli uni con gli altri nelle loro spedizioni di rapina, nelle migrazioni e anche nel nutrire i loro malati. Quanto ai topi muschiati del Canada sono estremamente socievoli. Audubon non può che ammirare «le loro comunità pacifiche, che altro non chiedono se non di essere lasciate in pace per vivere gioiosamente». Come tutti gli animali socievoli, essi sono vivaci e giocosi, si combinano facilmente con altre specie e hanno raggiunto un grado molto alto di sviluppo intellettuale. Nei loro villaggi, che sono sempre disposti sulle rive dei laghi e dei fiumi, tengono conto del livello variabile dell'acqua; le loro tane a forma di cupola, costruite con argilla battuta e canne intrecciate, hanno angoli separati per i rifiuti organici e le loro sale sono ben foderate per la stagione invernale; esse sono calde e allo stesso tempo ben ventilate. Quanto ai castori, che come è noto sono dotati di un carattere simpatetico e collaborativo, le loro sorprendenti dighe e i loro villaggi, nei quali vivono e muoiono per generazioni senza conoscere altri nemici che la lontra e l'uomo, illustrano così splendidamente ciò che il mutuo appoggio può ottenere, per la sicurezza della specie, lo sviluppo delle abitudini sociali e l'evoluzione dell'intelligenza, che i castori sono familiari a tutti coloro che si interessano alla vita animale. Lasciatemi solo osservare che nei castori, nei topi muschiati e in qualche altro rodi-

tore, troviamo già la caratteristica che sarà distintiva anche delle comunità umane: il lavoro in comune.

Non mi soffermerò invece sulle due grandi famiglie che comprendono la gerboa, il cincillà, la viscaccia e il *tushkan*, o lepre sotterranea della Russia meridionale, sebbene tutti questi piccoli roditori potrebbero essere presi come eccellenti esempi dei piaceri che gli animali possono trarre dalla vita sociale¹⁷. Sì, i piaceri; perché è estremamente difficile stabilire ciò che spinge gli animali a unirsi, se il bisogno di protezione reciproca, o semplicemente il piacere di sentirsi circondati dai propri simili. In ogni caso, le nostre lepri comuni, che non si radunano in società per la vita in comune e non sono neppure dotate di grandi sentimenti genitoriali, non possono vivere senza riunirsi per giocare insieme. Dietrich de Winckell, che è considerato uno degli autori che conoscono meglio le abitudini delle lepri, le descrive come giocatrici appassionate, così rapite dai loro giochi che è capitato che una lepre abbia scambiato una volpe che si avvicinava per una compagna di gioco¹⁸. Quanto al coniglio, vive in società e la sua vita familiare ricalca esattamente l'immagine della vecchia famiglia patriarcale, nella quale i giovani sono tenuti all'obbedienza assoluta al padre e anche al nonno¹⁹. Abbiamo qui l'esempio di due specie strettamente affini che non possono sopportarsi; non perché si nutrano quasi dello stesso cibo, come in simili casi troppo spesso si sostiene, ma più probabilmente perché la lepre, irascibile e decisamente individualista, non può fare amicizia con il coniglio, che è una creatura placida, tranquilla e remissiva. I loro temperamenti sono troppo diversi per non essere d'ostacolo alla loro amicizia.

La vita in società è di nuovo la regola nella grande famiglia dei cavalli, che comprende gli asini e i cavalli selvaggi dell'Asia, le zebre, i mustang, i *cimarrones* della *pampa* e i cavalli semi-selvaggi della Mongolia e della Siberia. Essi vivono tutti in grandi raggruppamenti, composti da molte mandrie, ognuna

costituita da parecchie giumente sotto la guida di un maschio. Questi innumerevoli abitanti del Vecchio e del Nuovo Mondo, in generale male attrezzati per resistere sia ai loro molti nemici che alle condizioni avverse del clima, sarebbero presto spariti dalla faccia della terra se non fosse per il loro spirito socievole. All'avvicinarsi di un animale predatore, svariate mandrie subito si uniscono, lo respingono e, a volte, lo inseguono; tanto che né il lupo, né l'orso, né il leone, possono catturare un cavallo, e neanche una zebra, a meno che non siano separati dalla mandria. Quando la siccità brucia l'erba delle praterie, essi si riuniscono in mandrie che arrivano a volte a diecimila individui, ed emigrano. E quando nella steppa infuria una tempesta di neve, i membri di ogni mandria si stringono insieme e si rifugiano in una gola riparata. Ma se la fiducia reciproca viene meno, o il gruppo si fa prendere dal panico e si disperde, i cavalli muoiono e i sopravvissuti vengono ritrovati dopo la tempesta mezzi morti di stanchezza. L'unione è la loro arma principale nella lotta per la vita, e l'uomo è il loro principale nemico. Di fronte al crescere della popolazione umana, gli antenati del nostro cavallo domestico (*Equus przewalskii* [*Equus ferus*], così chiamato da Polyakov) hanno preferito ritirarsi sugli altipiani più selvaggi e meno accessibili ai bordi del Tibet, dove continuano a vivere, circondati dai carnivori e in un clima ostile quanto quello artico, ma in una regione inaccessibile all'uomo²⁰.

Molti esempi significativi di socialità possono essere presi dalla vita della renna e, in particolare, della grande categoria dei ruminanti, che potrebbe comprendere i caprioli, i daini, le antilopi, le gazzelle, gli stambecchi e in sostanza tutti i componenti delle numerose famiglie delle Antilopidi, dei Caprini e degli Ovini. Si possono certamente menzionare la vigilanza sulle rispettive mandrie contro gli attacchi dei carnivori; l'ansia mostrata dai camosci fino a quando tutti i membri del branco non siano riusciti a superare un passaggio difficile su un precipizio roccioso; l'adozione degli orfani; la disperazione della gaz-

zella per l'uccisione del maschio, o anche di una compagna dello stesso sesso; i giochi dei giovani, e tanti altri fatti ancora. Ma probabilmente l'esempio più impressionante di mutuo appoggio ci è dato dalle sporadiche migrazioni dei daini, come quella che ho potuto osservare una volta sul fiume Amur. Mentre attraversavo l'altopiano e la catena del Gran Khingan [Da Hinggan], in viaggio dalla Transbaikalia a Mergen [Nenjiang], e ancora oltre, verso le alte praterie in direzione dell'Amur, ho potuto notare come i daini fossero poco numerosi in quelle regioni disabitate²¹. Due anni più tardi, stavo risalendo l'Amur, e verso la fine di ottobre ho raggiunto l'estremità inferiore di quella gola pittoresca che l'Amur scava nel Piccolo Khingan [Xiao Hinggan], prima di entrare nella piana dove incontra il Sungari [Songhua]. Ho trovato i Cosacchi dei villaggi di questa gola nella più grande eccitazione, perché migliaia e migliaia di daini stavano attraversando l'Amur nel punto dove è più stretto, per raggiungere le pianure. Per diversi giorni di seguito, su un tratto di una quarantina di miglia lungo il fiume, i Cosacchi fecero una carneficina dei daini che stavano attraversando l'Amur, sul quale il ghiaccio stava già galleggiando in abbondanza. Ogni giorno ne venivano uccisi a migliaia, ma l'esodo continuava ugualmente. Simili migrazioni non si sono mai viste né prima né dopo, e quella doveva essere stata provocata dalle precoci e intense nevicate sul Gran Khingan, che avevano costretto i daini a tentare di raggiungere le pianure a est delle montagne del Piccolo Khingan. Infatti, qualche giorno dopo, anche il Piccolo Khingan fu sepolto da due o tre piedi di neve. Se ci si immagina l'immenso territorio (grande quasi quanto la Gran Bretagna) su cui erano sparse le mandrie di daini che avevano dovuto riunirsi per una migrazione intrapresa sotto la pressione di circostanze eccezionali, e si considerano le difficoltà che devono essere state superate prima che i daini giungessero all'idea condivisa di attraversare l'Amur più a sud, dove si restringe, non si può che rimanere profondamente ammirati per l'enorme socievolezza mostrata da

questi intelligenti animali. La cosa non è meno impressionante se prendiamo in considerazione i bisonti del Nord America, i quali hanno mostrato di avere una capacità organizzativa simile. Un tempo li si poteva veder pascolare in gran numero nelle pianure, ma questa moltitudine era in realtà composta da un'infinità di piccole mandrie che non si mescolavano mai tra loro. Eppure, quando si presentava la necessità, tutti i gruppi, anche se disseminati su un immenso territorio, si riunivano a formare quelle enormi colonne, composte da centinaia di migliaia di individui, cui ho già accennato nelle pagine precedenti.

Dovrei dedicare almeno qualche parola alle «famiglie composte» degli elefanti, al loro affetto reciproco, ai loro modi accorti di disporre delle sentinelle e ai sentimenti di simpatia generati da una vita improntata a uno stretto sostegno reciproco²². Potrei menzionare i sentimenti socievoli di quelle creature malfamate che sono i cinghiali, e trovare una parola di lode per la loro capacità di associarsi quando un animale predatore li aggredisce²³. Anche l'ippopotamo e il rinoceronte dovrebbero trovare il loro posto in un'opera dedicata alla socievolezza animale. Diverse pagine avvincenti dovrebbero essere dedicate alla socievolezza e all'attaccamento reciproco delle foche e dei trichechi; e infine si potrebbero ricordare i magnifici sentimenti che esistono tra i socievoli cetacei. Ma devo ancora aggiungere qualche parola a proposito delle società delle scimmie, che assumono un ulteriore interesse per essere l'anello di congiunzione che ci porterà alle società degli uomini primitivi.

È quasi superfluo dire che questi mammiferi, che si trovano al vertice del mondo animale e che sono molto simili all'uomo per la loro struttura e intelligenza, sono particolarmente socievoli. Con ogni evidenza, dobbiamo prepararci a trovare ogni sorta di caratteri e abitudini in questa grande divisione del regno animale che comprende centinaia di specie. Ma, tutto sommato, si può dire che la socievolezza, l'azione in comune, la protezione reciproca e un grande sviluppo di quei sentimenti che sono il

risultato necessario della vita sociale caratterizzano la maggior parte delle specie delle scimmie. Da quelle più piccole a quelle più grandi, la socievolezza è una regola alla quale conosciamo solo poche eccezioni. Le scimmie notturne preferiscono la vita isolata; i cebi cappuccini (*Cebus capucinus*) e le scimmie urlatrici vivono soltanto in piccole famiglie; A.R. Wallace non ha mai visto gli oranghi se non solitari o in piccoli gruppi di tre o quattro individui, mentre sembra che i gorilla non si riuniscano mai in branchi. Ma tutte le altre specie della tribù delle scimmie – scimpanzé, scimmie ragno, saki, mandrilli, babbuini, e così via – sono socievoli al massimo grado. Vivono in grandi branchi e si uniscono anche ad altre specie diverse dalla loro. La maggior parte di esse appaiono molto infelici quando sono in solitudine. Le grida di pericolo di una di loro fanno accorrere immediatamente tutto il branco, che respinge con coraggio gli attacchi della maggior parte dei carnivori e degli uccelli predatori. Perfino le aquile non osano aggredirle. Sono sempre in branco quando saccheggiano i nostri campi, e quelle più vecchie si prendono cura della sicurezza del gruppo. Le piccole scimmie tití, il cui dolce volto infantile ha colpito tanto Humboldt, quando piove si abbracciano e si proteggono a vicenda, attorcigliando la loro coda attorno al collo delle loro compagne tremanti. Diverse specie mostrano grande premura per i loro feriti, e non abbandonano un compagno ferito durante la ritirata, fino a che non si sono accertate che sia morto e non ci sia più nulla da fare. Infatti James Forbes, nelle sue *Oriental Memoirs*, racconta di alcune scimmie che reclamavano con tale ostinazione il corpo di una scimmia femmina uccisa dai suoi compagni di caccia che si capisce bene perché «i testimoni di questa scena straordinaria decisero che non avrebbero mai più sparato a una scimmia»²⁴. In alcune specie diversi individui possono unirsi per rivoltare un masso, alla ricerca di uova di formica. Le amadriadi non solamente dispongono sentinelle, ma sono state viste fare una catena per trasportare il bottino in un luogo sicuro; e il loro coraggio è

ben noto. La descrizione di Brehm del vero e proprio combattimento che la sua carovana dovette sostenere contro le amadiadi prima che esse le consentissero di riprendere il suo viaggio nella valle dei Mensa, in Abissinia [Etiopia], è ormai un classico²⁵. La giocosità delle scimmie e l'affetto reciproco che regna nelle famiglie degli scimpanzé sono ben conosciuti ai lettori. E se troviamo tra le scimmie più elevate due specie, l'orango e il gorilla, che non sono socievoli, dobbiamo ricordare che entrambe – limitate come sono in aree molto piccole, l'una nel cuore dell'Africa, l'altra nelle due isole di Borneo e Sumatra – hanno tutta l'aria di essere ciò che resta di due specie in altri tempi molto più numerose. Almeno il gorilla sembra sia stato socievole nei tempi antichi, se le scimmie citate nel *Periplus* erano effettivamente gorilla.

Così vediamo, anche solo da questo breve esame, che la vita in società non è un'eccezione nel mondo animale: è la regola, la legge di natura, e raggiunge il suo completo sviluppo nei vertebrati superiori. Le specie che vivono isolate, o in piccole famiglie, sono relativamente poche e non molto numerose. Inoltre, sembra molto probabile che, a parte alcune eccezioni, gli uccelli e i mammiferi che oggi non sono gregari, vivessero in società prima che gli uomini sulla terra si moltiplicassero e dichiarassero una guerra permanente contro di loro, distruggendo le fonti da cui essi derivavano in precedenza il loro nutrimento. «*On ne s'associe pas pour mourir*», era la saggia osservazione di Espinas; e Houzeau, che conosceva il mondo animale di certe parti dell'America quando non erano ancora state trasformate dall'uomo, ha espresso concetti simili nei suoi scritti.

L'associazione si trova in tutti i gradi dell'evoluzione del mondo animale; e secondo la grande idea di Herbert Spencer, così brillantemente sviluppata da Edmond Perrier in *Les colonies animales*, le colonie sono all'origine dell'evoluzione nel regno animale. Ma via via che saliamo nella scala dell'evoluzione, vediamo l'associazione divenire sempre più consapevole.

Essa perde il suo carattere puramente fisico; non è più semplicemente istintiva, ma diventa ragionata. Nei vertebrati superiori è periodica, ovvero vi si ricorre per soddisfare una data necessità: la propagazione della specie, la migrazione, la caccia o la difesa reciproca. A volte ha carattere occasionale, quando gli uccelli si uniscono contro un predone, o i mammiferi si organizzano, sotto la pressione di circostanze eccezionali, per migrare. In quest'ultimo caso, è una deviazione volontaria dai modi di vita abituali. L'unione appare a volte su due o più livelli: prima la famiglia, poi il gruppo, e infine l'associazione dei gruppi, abitualmente sparsi, ma uniti in caso di necessità, come abbiamo visto con i bisonti e con altri ruminanti. A volte essa prende forme superiori, garantendo maggiore indipendenza all'individuo senza privarlo dei vantaggi della vita sociale. Nella maggior parte dei roditori l'individuo ha la propria abitazione, nella quale può ritirarsi quando preferisce essere lasciato solo; tuttavia le abitazioni sono disposte in villaggi e in città, in modo da assicurare a tutti gli abitanti i vantaggi e le gioie della vita sociale. Infine, in diverse specie, come tra i ratti, le marmotte, le lepri, ecc., la vita sociale è mantenuta malgrado il carattere litigioso o altre tendenze egoistiche dell'individuo isolato. Così essa non è imposta, come nel caso delle formiche e delle api, dalla stessa struttura fisiologica degli individui, ma è coltivata per i benefici che derivano dal mutuo appoggio, o per il piacere che provoca. E chiaramente, ciò appare in tutte le gradazioni possibili e con la più grande varietà dei caratteri individuali e specifici, quella stessa varietà di aspetti che la vita sociale assume come una conseguenza, e per noi come una prova ulteriore, della sua generalità²⁶.

La socievolezza, ovvero il bisogno dell'animale di associarsi con i suoi simili, l'amore della società per il gusto stesso di stare in società, combinato con la «gioia di vivere», solo ora inizia a ricevere la dovuta attenzione da parte degli zoologi²⁷. Oggi noi sappiamo che tutti gli animali, cominciando dalle formiche, pas-

sando per gli uccelli e arrivando ai mammiferi superiori, adorano giocare, lottare, rincorrersi, cercare di acchiapparsi l'un l'altro, stuzzicarsi, e così via. E mentre molti giochi sono per i giovani una sorta di scuola di comportamento per la vita adulta, ce ne sono altri che, a parte i loro scopi utilitaristici, sono, insieme al ballo e al canto, mere manifestazioni di un eccesso di forze: è la «gioia di vivere», il desiderio di comunicare nei più svariati modi con altri individui della stessa specie o di un'altra; in breve, è una manifestazione della *socievolezza in senso proprio*, che è un tratto distintivo di tutto il regno animale²⁸. Che il sentimento sia la paura provata all'avvicinarsi di un uccello predatore, o un «accesso di felicità» che scoppia quando gli animali sono in buona salute, soprattutto quando sono giovani, o semplicemente il desiderio di esprimere un eccesso di sensazioni e di forza vitale: la necessità di comunicare le impressioni, di giocare, di chiacchierare, o soltanto di sentire la vicinanza di altri esseri viventi simili pervade tutta la natura, ed è, come ogni altra funzione fisiologica, una caratteristica distintiva della vita e della sensibilità. Questo bisogno arriva al più alto grado di sviluppo e raggiunge la sua più bella espressione nei mammiferi, soprattutto tra i giovani, e ancor di più tra gli uccelli, ma pervade tutta la natura, ed è stato accuratamente osservato dai migliori naturalisti, compreso Pierre Huber, anche tra le formiche; ed è evidentemente lo stesso istinto che spinge le farfalle a formare quelle grandi colonne citate prima.

L'usanza di riunirsi per ballare, e di decorare i luoghi dove gli uccelli eseguono abitualmente le loro danze, è diventata, naturalmente, molto nota grazie alle pagine che Darwin ha dedicato a questo argomento in *L'origine dell'uomo* (cap. XIII). I visitatori del giardino zoologico di Londra conoscono anche i «pergolati» costruiti dall'uccello giardiniere satinato. Ma questa abitudine di danzare sembra molto più diffusa di quello che si ritenesse un tempo e William Hudson, nel suo capolavoro sul Río de la Plata, ci offre una descrizione estremamente interessante, che andrebbe

letta nell'originale, delle complicate danze eseguite da un gran numero di uccelli: ralli, jacane, pavoncelle, e così via.

L'abitudine di cantare in coro, che esiste in svariate specie di uccelli, appartiene alla stessa categoria di istinti sociali. Essa è sviluppata nel modo più straordinario nel kaimichi guancebianche (*Chauna chavaria*), che gli inglesi chiamano *crested screamer* (urlatore crestato), il più sbagliato e privo di fantasia dei soprannomi. Questi uccelli a volte si uniscono in stormi immensi, e spesso cantano tutti in coro. Una volta Hudson li ha trovati in quantità enormi, disposti tutti attorno a un lago delle *pampas* in stormi ben definiti di circa cinquecento uccelli ciascuno. Scrive Hudson:

Di lì a poco uno stormo vicino a me ha cominciato a cantare, e ha continuato il suo canto potente per tre o quattro minuti; quando è cessato, lo stormo vicino ha ripreso il canto, e poi ha iniziato quello successivo, e così via, fino a che le note degli stormi posti sulla riva opposta sono arrivate, chiare e potenti, fluttuando sull'acqua – poi sono svanite, diventando sempre più deboli, fino a quando il suono si è riavvicinato, tornando di nuovo accanto a me.

In un'altra occasione, lo stesso autore ha osservato un'intera pianura coperta da uno stormo infinito di kaimichi, non in ordine serrato, ma sparpagliato a coppie e piccoli gruppi. Verso le nove di sera, «improvvisamente, l'intera moltitudine di uccelli che copriva la palude per un raggio di parecchie miglia è esplosa in un potentissimo canto della sera. [...] Valeva la pena aver fatto una cavalcata di un centinaio di miglia per ascoltare un concerto come quello»²⁹. Si può aggiungere che, come tutti gli animali socievoli, il kaimichi si addomestica facilmente e si affeziona molto all'uomo. «Sono uccelli di temperamento mite e litigano molto raramente», ci dice, sebbene siano provvisti di armi formidabili. La vita in società rende inutili queste armi.

Che la vita in società sia l'arma più potente nella lotta per

l'esistenza, intesa nel suo senso più ampio, è ciò che gli esempi delle pagine precedenti hanno illustrato, e si potrebbe ricorrere a una vasta quantità di altre prove, se ce ne fosse bisogno. La vita in società permette ai più deboli tra gli insetti, gli uccelli e i mammiferi di resistere e di proteggersi dai più terribili uccelli e animali predatori; favorisce la longevità; consente alle specie di crescere la propria prole con il minore spreco di energia e di conservarsi anche con un tasso di natalità molto basso; permette agli animali gregari di migrare in cerca di nuove dimore. Dunque, pur concordando pienamente che la forza, la rapidità, i colori protettivi, l'astuzia, la resistenza alla fame e al freddo, sono altrettante qualità, tutte menzionate da Darwin e Wallace, che rendono l'individuo o la specie i più adatti in certe circostanze, noi affermiamo che in *tutte* le circostanze la socievolezza rappresenta il più grande vantaggio nella lotta per la vita. Le specie che, volontariamente o no, la abbandonano, sono condannate al declino, mentre gli animali che meglio sanno unirsi hanno le maggiori possibilità di sopravvivenza e di ulteriore evoluzione, sebbene possano essere inferiori ad altri in *ciascuna* delle qualità elencate da Darwin e Wallace, salvo la facoltà intellettuale. I vertebrati superiori, e soprattutto il genere umano, sono la migliore prova di questa asserzione. Quanto alla facoltà intellettuale, se tutti i seguaci di Darwin sono d'accordo con lui nel ritenere che essa sia l'arma più potente nella lotta per la vita e il fattore più potente di evoluzione ulteriore, essi dovranno anche ammettere che l'intelligenza è una facoltà eminentemente sociale. Il linguaggio, l'imitazione e l'esperienza accumulata sono tutti elementi che favoriscono la crescita dell'intelligenza, dei quali l'animale non socievole viene privato. Così noi troviamo al vertice di ogni classe di animali, le formiche, i pappagalli e le scimmie, che uniscono tutti la maggiore socievolezza con il più alto sviluppo dell'intelligenza. Gli animali più socievoli sono quindi i più adatti alla vita, e la socievolezza ci appare il principale fattore dell'evoluzione, sia direttamente, assicurando il benessere della

specie e diminuendo lo spreco di energia, sia indirettamente, favorendo la crescita dell'intelligenza.

Inoltre, è evidente che la vita in società sarebbe assolutamente impossibile senza un corrispondente sviluppo dei sentimenti sociali, e in particolare di un certo senso collettivo della giustizia, che si trasforma in una consuetudine. Se ogni individuo abusasse costantemente dei suoi vantaggi personali, senza che gli altri intervenissero in favore di colui che ne viene danneggiato, nessuna vita in società sarebbe possibile. E i sentimenti di giustizia si sviluppano, più o meno, tra tutti gli animali gregari. Qualunque sia la distanza da cui provengono le rondini o le gru, ognuna ritorna al nido che ha costruito o riparato l'anno precedente. Se un passero pigro vuole appropriarsi di un nido che un compagno sta costruendo, o gli ruba qualche pagliuzza, il gruppo interviene contro il compagno pigro; ed è evidente che se questo intervento non fosse la regola, tra gli uccelli non potrebbe esistere nessuna associazione per nidificare. Gruppi distinti di pinguini hanno luoghi distinti di riposo e di pesca, e non se li disputano. Le mandrie di bestiame in Australia hanno luoghi determinati ai quali ogni gruppo ritorna per il riposo e dai quali non si discostano mai; e così via³⁰. Vi è un gran numero di osservazioni dirette relative alla pace che regna nelle associazioni per la nidificazione degli uccelli, nei villaggi dei roditori e nelle mandrie degli erbivori; al contrario, conosciamo pochi animali socievoli che litighino continuamente come fanno i ratti nelle nostre cantine, o i trichechi che si battono per il possesso di un posto al sole sulla riva. La socievolezza mette quindi un limite alla lotta fisica e lascia spazio allo sviluppo dei migliori sentimenti morali. L'elevato sviluppo dell'amore genitoriale in tutte le classi di animali, anche tra i leoni e le tigri, è risaputo. Quanto ai giovani uccelli e ai mammiferi, che vediamo associarsi di continuo, il rapporto simpatetico – e non l'amore – raggiunge uno sviluppo ancora maggiore nelle loro unioni. Lasciando da parte i fatti veramente commoventi di affetto e compassione reciproci

che sono stati documentati a proposito di animali domestici o tenuti in cattività, abbiamo un certo numero di esempi verificati di compassione fra gli animali selvaggi in libertà. Max Perty e Ludwig Büchner hanno fornito svariati esempi di questo tipo³¹. Il racconto di John George Wood, che narra di una donnola accorsa a soccorrere e portare via una compagna ferita, gode di una popolarità ben meritata³². Lo stesso vale per quanto osservato dal capitano Stansbury durante il suo viaggio verso lo Utah, citato da Darwin: vide un pellicano cieco che veniva nutrito, e nutrito bene, da altri pellicani che gli portavano dei pesci da una distanza di trenta miglia³³. E quando una mandria di vigo-gne veniva braccata dai cacciatori, Hugh A. Weddell ha osservato più di una volta, durante il suo viaggio in Bolivia e in Perù, che i maschi più forti coprivano la fuga della mandria e rimanevano indietro per proteggerla. Quanto agli episodi di compassione per i compagni feriti, sono menzionati di continuo da tutti gli zoologi che lavorano sul campo. Questi fatti sono del tutto naturali: la compassione è una conseguenza necessaria della vita in società. Ma la compassione implica anche un considerevole avanzamento dell'intelligenza e della sensibilità collettive. Essa è il primo passo verso lo sviluppo di sentimenti morali più alti, ed è anche un potente fattore di evoluzione ulteriore.

Se le idee sviluppate nelle pagine precedenti sono corrette, sorge necessariamente una domanda: fino a che punto esse sono coerenti con la teoria della lotta per la vita, così come è stata sviluppata da Darwin, Wallace e i loro seguaci? Voglio ora rispondere brevemente a questo importante interrogativo. Prima di tutto, non c'è naturalista che possa dubitare che l'idea di una lotta per la vita praticata in tutta la natura organica sia la più grande generalizzazione del nostro secolo. La vita è lotta; e in questa lotta il più adatto sopravvive. Ma le risposte alle domande «quali sono le armi principali con cui questa lotta viene praticata?» e «chi sono i più adatti alla lotta?» differiranno notevol-

mente a seconda dell'importanza data ai due diversi aspetti della lotta: quello diretto, la lotta per il cibo e la sicurezza dei singoli individui; e l'altro, ovvero la lotta che Darwin descriveva come «metaforica», la lotta, molto spesso collettiva, contro le circostanze avverse. Nessuno può negare che vi sia, all'interno di ogni specie, una certa quantità di effettiva competizione per il cibo, perlomeno in determinati periodi. Ma la questione è se la competizione sia praticata nella misura riconosciuta da Darwin, o anche da Wallace, e se questa competizione abbia svolto, nell'evoluzione del regno animale, il ruolo che le viene attribuito.

L'idea che pervade l'opera di Darwin è certamente quella di una reale competizione – per il cibo, la sicurezza e la possibilità di assicurare una discendenza – in atto all'interno di ogni gruppo animale. Egli parla spesso di regioni popolate di vita animale fino alla loro massima capacità, e da questa sovrappopolazione desume la necessità della competizione. Ma quando cerchiamo nella sua opera le prove reali di questa competizione, dobbiamo confessare che non le troviamo sufficientemente convincenti. Se ci riferiamo al paragrafo intitolato *Struggle for Life most severe between Individuals and Varieties of the same Species* [La lotta per la vita, più aspra tra gli individui e le varietà della stessa specie], non vi riscontriamo quell'abbondanza di prove e di esempi che siamo abituati a trovare in qualsiasi scritto di Darwin. In quel paragrafo, la lotta tra individui della stessa specie non è supportata neppure da un singolo esempio: è data per scontata; e la competizione tra le specie animali strettamente affini è provata solo da cinque esempi, dei quali almeno uno (che riguarda due specie di tordi) sembra oggi piuttosto dubbio³⁴. E se cerchiamo maggiori dettagli per verificare fino a che punto la diminuzione di una specie sia stata davvero causata dalla crescita di un'altra specie, Darwin, con la sua abituale correttezza, ci dice: «Possiamo intravedere solo vagamente perché la competizione debba essere più aspra tra le forme affini che in natura occupano quasi lo stesso posto; ma probabilmente in nessun

caso potremmo dire con precisione perché una specie abbia prevalso su un'altra nella grande battaglia della vita».

Quanto a Wallace, che cita gli stessi fatti sotto un titolo leggermente modificato (*Struggle for Life between closely-allied Animals and Plants often most severe* [La lotta per la vita tra gli animali e le piante strettamente affini spesso più aspra]), fa la seguente osservazione (i corsivi sono miei), che dà tutt'altro aspetto agli esempi sopra citati: «In certi casi, senza dubbio, c'è vera guerra tra le due specie, e la più forte uccide la più debole; *ma* questo non è assolutamente necessario, e ci possono essere casi nei quali la specie fisicamente più debole può prevalere per la sua capacità di moltiplicazione più rapida, la sua migliore resistenza alle variazioni del clima, o la sua maggiore astuzia nello sfuggire alle aggressioni dei comuni nemici».

In questi casi quella che viene descritta come competizione può non essere affatto competizione. Una specie soccombe non perché sia stata sterminata o affamata dall'altra specie, ma perché non si adatta bene alle nuove condizioni, mentre l'altra lo fa. Qui l'espressione «lotta per la vita» è di nuovo impiegata nel suo senso metaforico, e non può averne un altro. Quanto alla reale competizione tra individui della stessa specie, che in un altro punto è illustrata da un esempio relativo al bestiame del Sud America durante un periodo di siccità, il valore di quell'esempio è diminuito dal fatto che esso si riferisce ad animali addomesticati. In circostanze simili, i bisonti emigrano allo scopo di evitare la competizione. Per quanto aspra sia la lotta tra le piante – e questo è ampiamente provato – non possiamo che ripetere l'osservazione di Wallace, il quale fa osservare che «le piante vivono dove possono», mentre gli animali hanno, in larga misura, la possibilità di scegliere la loro dimora. Pertanto ci domandiamo di nuovo: in quale misura esiste realmente la competizione all'interno di ogni specie animale? Su cosa è basata questa ipotesi?

La stessa osservazione deve essere fatta a proposito dell'argomento indiretto a favore di un'aspra competizione per la vita

all'interno di ogni specie, che può essere ricavato dallo «sterminio delle varietà intermedie», così spesso menzionato da Darwin. Si sa che egli fu a lungo preoccupato dalla difficoltà che ravvisava nell'assenza di una catena continua di forme intermedie tra specie strettamente affini, e che trovò la soluzione a questa difficoltà nel supposto sterminio delle forme intermedie³⁵. Tuttavia un'attenta lettura dei differenti capitoli nei quali Darwin e Wallace trattano questo argomento, ci porta ben presto alla conclusione che la parola «sterminio» non va intesa in senso proprio; la stessa osservazione che Darwin ha fatto a proposito della sua espressione «lotta per la vita» va evidentemente applicata anche alla parola «sterminio»: non può essere in alcun modo assunta in senso letterale, ma deve essere intesa «nel suo senso metaforico».

Se partiamo dalla supposizione che una certa area è popolata da animali fino alla sua massima capacità, e che di conseguenza si produce una dura competizione per i meri mezzi di sussistenza tra tutti gli abitanti (e dunque ogni animale è costretto a combattere contro tutti i suoi congeneri per assicurarsi il cibo quotidiano), allora la comparsa di una varietà nuova e capace di prevalere significherebbe in molti casi (ma non sempre) la comparsa di individui in grado di appropriarsi di più della loro equa porzione di mezzi di sussistenza. Il risultato sarebbe che questi individui condannerebbero alla fame tanto la forma progenitrice che non possiede la nuova variazione, quanto le forme intermedie che non la posseggono allo stesso grado. È possibile che inizialmente Darwin abbia inteso in questo modo la comparsa di nuove varietà; o almeno l'impiego frequente della parola «sterminio» dà questa impressione. Ma lui e Wallace conoscevano troppo bene la natura per non accorgersi che questa dinamica non è in alcun modo l'unica possibile e necessaria.

Se le condizioni fisiche e biologiche di una determinata zona, l'estensione dell'area occupata da una data specie e le abitudini di tutti i suoi membri restassero invariati, allora l'apparizione improvvisa di una nuova varietà potrebbe significare la

morte per fame e lo sterminio di tutti gli individui non dotati in grado sufficiente delle caratteristiche proprie della nuova varietà. Ma una tale combinazione di circostanze è esattamente ciò che noi non troviamo in natura. Ogni specie tende continuamente ad allargare il suo territorio; le migrazioni verso nuovi territori sono la regola, sia tra le lente lumache che tra i rapidi uccelli; in qualsiasi luogo avvengono costantemente cambiamenti fisici; e le nuove varietà di animali, in un immenso numero di casi (forse nella maggioranza), non consistono nello sviluppo di nuove armi per strappare il cibo dalla bocca dei propri simili – il cibo è solo una delle centinaia di condizioni variabili necessarie alla vita – ma, come lo stesso Wallace ci mostra nell'affascinante paragrafo sulla «divergenza dei caratteri» (*Darwinism*, p. 107), nel formarsi di nuove consuetudini, nello spostamento verso nuovi territori e nella scoperta di nuovi tipi di cibo. In tutti questi casi non ci sarà sterminio, e neppure competizione: il nuovo adattamento sarà piuttosto *una liberazione* dalla competizione, posto che sia mai esistita; eppure, dopo un certo tempo, si avrà un'assenza degli anelli intermedi, prodotta semplicemente dalla sopravvivenza di coloro che sono più adatti alle nuove condizioni – e ciò sempre nell'ipotesi dello sterminio della forma progenitrice. È appena necessario aggiungere che se ammettiamo, con Spencer, con tutti i lamarckiani e con Darwin stesso, l'influsso moderatore dell'ambiente sulle specie, lo sterminio delle forme intermedie diviene ancora meno necessario.

L'importanza della migrazione e del conseguente isolamento di alcuni gruppi animali per l'origine di nuove varietà e, infine, di nuove specie, indicata da Moritz Wagner, è stata pienamente riconosciuta dallo stesso Darwin. Le ricerche successive hanno solo accentuato l'importanza di questo fattore, mostrando come l'ampiezza dell'area occupata da una determinata specie – che Darwin considerava a ragione così importante per la comparsa di nuove varietà – può essere combinata con l'isolamento di parti delle specie, in conseguenza di mutamenti geologici o di

ostacoli locali. Sarebbe impossibile addentrarci qui nella discussione di questa vasta questione, ma alcune osservazioni potranno illustrare l'azione combinata di questi fattori. È noto che alcune porzioni di una data specie di animali spesso si abituanano a un nuovo tipo di cibo. Per esempio, gli scoiattoli, quando nelle foreste di larici le pigne scarseggiano, si trasferiscono nelle foreste di abeti, e il cambiamento di nutrizione ha su di loro ben precisi effetti fisiologi. Se questo cambiamento di abitudini non si protrae, e l'anno seguente le pigne tornano abbondanti nelle scure foreste di larici, è evidente che nessuna nuova varietà di scoiattoli farà la sua comparsa per tale causa. Ma se una parte della vasta area occupata dagli scoiattoli inizia a subire un'alterazione dei suoi caratteri fisici – per esempio, in seguito a un clima più mite o a un progressivo inaridimento, che portano con sé un aumento delle foreste di pini rispetto ai boschi di larici – e se qualche altra condizione concorre a indurre gli scoiattoli a stabilirsi nei dintorni della regione inaridita, avremo allora una nuova varietà, vale a dire l'inizio di una specie nuova, senza che sia avvenuto niente che meritasse il nome di sterminio tra gli scoiattoli. Una proporzione sempre maggiore di scoiattoli della nuova varietà, più adatta alle circostanze, sopravviverebbe ogni anno, e gli anelli intermedi scomparirebbero *nel corso* del tempo, senza essere stati affamati da rivali malthusiani. È esattamente ciò che vediamo accadere nel corso dei grandi cambiamenti fisici avvenuti in vaste aree dell'Asia centrale, dovuti all'inaridimento progressivo di queste regioni a partire dal periodo glaciale.

Per fare un altro esempio, i geologi hanno dimostrato che l'attuale cavallo selvaggio (*Equus przewalskii* [*Equus ferus*]) si è lentamente evoluto durante l'ultima parte del periodo Terziario e durante il Quaternario, ma che a quei tempi i suoi antenati non erano confinati all'interno di un'area definita e limitata del globo. Essi hanno girovagato per il Vecchio e il Nuovo Mondo, ritornando, con ogni probabilità, dopo un certo tempo, ai pascoli che avevano in precedenza abbandonato nel corso

delle loro migrazioni³⁶. Di conseguenza, se in Asia oggi non troviamo gli anelli intermedi tra il cavallo selvaggio attuale e i suoi antenati asiatici post-terziari, ciò non significa affatto che quegli anelli siano stati sterminati. Nessuno sterminio di questo genere ha mai avuto luogo. Può non esserci neppure stata una mortalità eccezionale tra le specie originarie: gli individui appartenenti alle specie e varietà intermedie sono morti nel corso normale degli eventi, spesso circondati da cibo in abbondanza, e i loro resti sono sepolti nel mondo intero.

Insomma, se valutiamo accuratamente questo argomento e rileggiamo attentamente ciò che Darwin stesso ha scritto su di esso, vediamo che se vogliamo proprio impiegare la parola «sterminio» a proposito delle varietà transitorie, dobbiamo usarla nel suo senso metaforico. Quanto alla «competizione», anche questa espressione è continuamente utilizzata da Darwin (si veda, per esempio, il paragrafo *On Extinction* [*Sull'estinzione*]) come un'immagine o come un modo di dire, e non con l'intento di comunicare l'idea di una reale competizione per i mezzi di sussistenza tra due gruppi della stessa specie. In ogni caso, l'assenza di forme intermedie non è un argomento in suo favore.

In realtà, il principale argomento in favore dell'idea di un'aspra competizione per i mezzi di sussistenza perennemente in corso all'interno di ogni specie animale è, per usare l'espressione di Patrick Geddes, «l'argomento aritmetico» preso a prestito da Malthus. Tuttavia questo argomento non ne è affatto una conferma. Potremmo esaminare un certo numero di villaggi nel sud-est della Russia, i cui abitanti hanno cibo in abbondanza, ma non dispongono di misure igieniche di alcun tipo; e vedendo che negli ultimi ottant'anni il tasso di natalità è stato del sessanta per mille, mentre la popolazione è rimasta la stessa di ottant'anni fa, potremmo concludere che ci sia stata una terribile competizione tra gli abitanti. Ma la verità è che di anno in anno la popolazione è rimasta la stessa per la semplice ragione che un terzo dei nuovi nati moriva prima di raggiungere i sei mesi, la metà

moriva nei quattro anni successivi, e su cento bambini nati soltanto diciassette raggiungevano i vent'anni di età. I nuovi venuti se ne andavano prima di essere cresciuti abbastanza per iniziare a competere. È evidente che se ciò vale per gli uomini, vale ancor di più per gli animali. Nel mondo degli uccelli la distruzione delle uova avviene in proporzioni talmente enormi che esse sono il nutrimento principale di diverse specie all'inizio dell'estate; per non dire delle tempeste, delle inondazioni che in America distruggono milioni di nidi, e degli improvvisi sbalzi del clima che sono fatali ai giovani mammiferi. Ogni tempesta, ogni inondazione, ogni visita di un ratto a un nido di uccelli, ogni sbalzo di clima, porta via quei concorrenti che, in teoria, sembrano così temibili.

Quanto agli esempi di aumento estremamente rapido dei cavalli e del bestiame in America, dei maiali e dei conigli in Nuova Zelanda e anche degli animali selvaggi importati dall'Europa (dove il loro numero è mantenuto basso dall'uomo, non dalla competizione), essi sembrano piuttosto opporsi alla teoria della sovrappopolazione. Se i cavalli e il bestiame hanno potuto moltiplicarsi così rapidamente in America, ciò semplicemente dimostra che, per quanto innumerevoli fossero i bisonti e gli altri ruminanti a quel tempo nel Nuovo Mondo, la popolazione erbivora era molto inferiore a quella che le praterie avrebbero potuto sostenere. Se milioni di nuovi arrivati hanno trovato cibo in abbondanza senza affamare la precedente popolazione delle praterie, dobbiamo piuttosto concludere che in America gli Europei hanno trovato una *scarsità* di erbivori, e non un eccesso. E noi abbiamo buone ragioni per credere che la scarsità di popolazione animale sia lo stato naturale delle cose in tutto il mondo, con solo poche temporanee eccezioni alla regola. Il numero effettivo di animali in una data regione è determinato, non dalla sua capacità massima di nutrimento, ma dalla capacità che essa può offrire ogni anno nelle condizioni più sfavorevoli. Anche solo per questa ragione, difficilmente la competizione può essere una condizione normale; altre cause intervengono a ridurre la

popolazione animale anche al di sotto di questo basso livello. Se prendiamo i cavalli e i bovini che pascolano per tutto l'inverno nelle steppe della Transbaikalia, li troviamo magri e sfiniti alla fine della stagione. Ma essi non sono sfiniti perché non c'è abbastanza cibo per ognuno di loro – l'erba sepolta sotto un sottile strato di neve abbonda ovunque – ma a causa della difficoltà di raggiungerlo sotto la neve, e questa difficoltà è la stessa per tutti i cavalli. Inoltre, le gelate sono frequenti all'inizio della primavera, e se esse durano molti giorni di seguito, lo sfinimento dei cavalli aumenta ancora. Poi arriva una tempesta di neve, che costringe gli animali già indeboliti a rimanere senza cibo per diversi giorni, e moltissimi di loro finiscono per morire. Le perdite durante la primavera sono così ingenti che, se la stagione è stata più inclemente del solito, non sono neppure compensate dalle nuove nascite, tanto più che *tutti* i cavalli sono spossati e che i giovani puledri nascono deboli. Così il numero dei cavalli e dei bovini rimane sempre al di sotto del livello che potrebbero raggiungere; per tutto l'anno ci sarebbe cibo per un numero di animali cinque o dieci volte superiore, eppure la loro popolazione cresce molto lentamente. Ma se l'allevatore buriato della steppa fa una scorta anche molto piccola di fieno, e la distribuisce nei giorni di gelo o durante le neviccate più abbondanti, subito vede aumentare la sua mandria. In Asia e in America quasi tutti gli erbivori allo stato libero e molti roditori si trovano in condizioni simili: possiamo quindi senz'altro affermare che il loro numero *non* è limitato dalla competizione; che in nessun periodo dell'anno devono lottare per il cibo, e che se non raggiungono mai qualcosa che si avvicini alla sovrappopolazione, la causa non è la competizione ma il clima.

L'importanza degli ostacoli naturali alla sovrasmoltiplicazione, e in particolare il modo in cui essi influiscono sull'ipotesi della competizione, sembra non sia mai stata tenuta nella dovuta considerazione. Gli ostacoli, o piuttosto alcuni di essi, vengono riconosciuti, ma la loro azione viene raramente studiata nel dettaglio. Se però compariamo l'azione degli ostacoli naturali con

quella della competizione, dobbiamo subito riconoscere che la seconda non regge il confronto con la prima. Così, Bates riferisce il numero veramente stupefacente di formiche alate che viene distrutto durante il loro esodo. I corpi morti o mezzi morti delle *hormigas de fuego* (*Myrmica savissima*) che erano stati spazzati nel fiume dalla bufera, «erano ammassati in una colonna di un pollice o due di altezza e di larghezza, che continuava senza interruzione per diverse miglia lungo il bordo dell'acqua»³⁷. Miriadi di formiche vengono così distrutte in un ambiente naturale che potrebbe sostenere cento volte le formiche che effettivamente ci vivono. Anche lo scienziato forestale tedesco Johann Bernard Altum, autore di un libro molto interessante sugli animali nocivi per le nostre foreste, riporta numerosi esempi che dimostrano l'immensa importanza degli ostacoli naturali. Egli spiega che una sequenza di bufere o di giornate di tempo freddo e umido durante l'esodo dei bombici del pino (*Bombyx pini*) ne distrugge in quantità incredibili, e che nella primavera del 1871 tutti i bombici sono improvvisamente scomparsi, probabilmente uccisi da una serie di notti fredde³⁸. Potremmo citare molti esempi simili relativi a vari tipi di insetti in diverse parti d'Europa. Altum menziona anche gli uccelli nemici del bombice del pino e l'immensa quantità delle sue uova distrutta dalle volpi; ma aggiunge che i funghi parassiti che lo infestano periodicamente sono nemici molto più terribili di qualsiasi uccello, perché distruggono in una sola volta i bombici di un'area molto vasta. Quanto a certe specie di topi (*Mus sylvaticus*, *Arvicola arvalis* e *Arvicola agrestis*), lo stesso autore fornisce una lunga lista dei loro nemici, ma osserva: «Comunque, i più terribili nemici dei topi non sono altri animali, ma gli sbalzi improvvisi del clima che avvengono quasi ogni anno». L'alternarsi del gelo e del caldo li distrugge in gran quantità: «Un singolo sbalzo improvviso può ridurre migliaia di topi al numero di pochi individui». D'altra parte un inverno tiepido, o un inverno che arriva gradualmente, li fa moltiplicare in proporzioni minacciose, nonostante qualsiasi nemico; così è stato

nel 1876 e nel 1877³⁹. La competizione, nel caso dei topi, appare quindi un fattore piuttosto trascurabile se comparato al clima. E fatti dello stesso tipo sono stati osservati anche tra gli scoiattoli.

Quanto agli uccelli, è ben noto come siano sensibili agli sbalzi improvvisi del clima. Le tempeste di neve tardive sono letali per gli uccelli, nelle brughiere inglesi come in Siberia; e in certi inverni eccezionalmente rigidi, Dixon ha visto le pernici bianche così provate che lasciavano in massa le brughiere, «e abbiamo poi saputo che ne sono state trovate alcune perfino nelle strade di Sheffield. E aggiunge: «Le piogge persistenti sono per loro quasi altrettanto fatali».

D'altro canto, le malattie contagiose che colpiscono continuamente tante specie animali le distruggono in tale quantità che le perdite non possono essere compensate per molti anni, perfino tra gli animali più rapidi a moltiplicarsi. Così, una sessantina d'anni fa, i citelli scomparvero improvvisamente dai dintorni di Sarepta, nel sud-est della Russia, a causa di un'epidemia; e per molto tempo in quei paraggi non se ne videro più. Ci vollero molti anni perché tornassero numerosi quanto erano stati in precedenza⁴⁰.

Esempi simili, che tendono a ridurre l'importanza attribuita alla competizione, possono essere citati in gran quantità⁴¹. Naturalmente si potrebbe replicare, citando le parole di Darwin, che ciò nonostante ogni essere organico «in alcuni periodi della sua vita, durante alcune stagioni dell'anno, a ogni generazione oppure a intervalli, deve lottare per la vita e patire grandi distruzioni», e che a questi periodi di dura lotta per la vita sopravvivono i più adatti. Ma se l'evoluzione del mondo animale fosse basata esclusivamente, o anche solo principalmente, sulla sopravvivenza dei più adatti durante i periodi di calamità; se la selezione naturale fosse limitata nella sua azione a periodi di eccezionale siccità, o a improvvisi cambiamenti di temperatura, o a inondazioni, la regressione sarebbe la regola nel mondo animale. Coloro che sopravvivono a una carestia, o a una grave epidemia di colera, vaiolo o difterite, come ne avvengono nei paesi non civilizzati,

non sono né i più forti, né i più sani, né i più intelligenti. Nessun progresso può essere basato su questa sopravvivenza, proprio perché i sopravvissuti di solito escono dall'ardua prova indeboliti nella salute, che si tratti dei cavalli della Transbaikalia appena ricordati, degli equipaggi delle spedizioni artiche, o della guarnigione di una fortezza costretta a vivere per alcuni mesi a mezza razione, che esce da questa esperienza con una salute compromessa e un successivo tasso di mortalità abnorme. Tutto quello che la selezione naturale può fare durante i periodi di calamità è di risparmiare gli individui dotati della maggiore resistenza a ogni tipo di privazione. È quello che avviene in Siberia con i cavalli e il bestiame. Essi *sono* resistenti e sopravvivono al freddo e alla fame, arrivando a nutrirsi, in caso di bisogno, della betulla polare. Ma nessun cavallo siberiano può portare la metà del peso che un cavallo europeo porta facilmente; nessuna vacca siberiana dà la metà del latte prodotto da una mucca di razza Jersey, e nessun nativo dei paesi non civilizzati può sostenere il confronto con gli Europei. Essi resistono meglio al freddo e alla fame, ma la loro forza fisica è molto inferiore a quella di un Europeo ben nutrito, e il loro progresso intellettuale è disperatamente lento. Come ha scritto Černyševskij in un notevole saggio sul darwinismo, «il male non può produrre il bene»⁴².

Fortunatamente, la competizione non è la regola né nel mondo animale, né nel genere umano. Tra gli animali essa è limitata a periodi eccezionali, e la selezione naturale trova spazi migliori per agire. È *l'eliminazione della competizione* per mezzo del mutuo appoggio e dell'aiuto reciproco che crea condizioni migliori⁴³. Nella grande lotta per la vita – per la maggiore pienezza e intensità di vita con il minore spreco di energia – la selezione naturale cerca continuamente il modo di evitare la competizione per quanto possibile. Le formiche si uniscono in formicai e colonie, accumulano scorte, allevano il loro «bestiame», ed evitano così la competizione; e la selezione naturale, nella famiglia delle formiche, sceglie le specie che sanno meglio evitare la

competizione, con le sue conseguenze inevitabilmente deleterie. La maggior parte dei nostri uccelli si sposta lentamente verso sud quando arriva l'inverno, o si riunisce in un gran numero di società e intraprende lunghi viaggi, evitando così la competizione. Molti roditori vanno in letargo quando viene il tempo in cui dovrebbe cominciare la competizione, mentre altri roditori fanno scorta di cibo per l'inverno e si riuniscono in grandi villaggi per assicurare la necessaria protezione alle loro attività. Le renne, quando nelle zone interne del continente i licheni diventano secchi, migrano verso il mare. I bisonti attraversano un immenso continente per trovare cibo in abbondanza. I castori, quando su un fiume diventano troppo numerosi, si dividono in due gruppi, e i vecchi discendono il fiume, mentre i giovani lo risalgono, e in questo modo evitano la competizione. E quando gli animali non possono né andare in letargo, né emigrare, né accumulare scorte, né allevare essi stessi il proprio cibo, come le formiche, allora fanno come le cince, descritte in maniera così affascinante da Wallace (*Darwinism*, cap. v): ricorrono a nuovi tipi di cibo, e in tal modo evitano la competizione⁴⁴.

«Non entrate in competizione! La competizione è sempre dannosa per la specie, e avete risorse in abbondanza per evitarla!»: è questa la *tendenza* della natura, non sempre pienamente realizzata, ma sempre presente. È la parola d'ordine che ci viene dalla boscaglia, dalla foresta, dal fiume, dall'oceano: «Unitevi, praticate il mutuo appoggio! Esso è il mezzo più certo per dare a ognuno e a tutti la maggiore sicurezza, la migliore garanzia di esistenza e di progresso fisico, intellettuale e morale». Questo è ciò che la natura ci insegna; e questo è ciò che hanno fatto tutti gli animali che hanno raggiunto la posizione più alta nelle loro rispettive classi. Questo è anche ciò che l'uomo, l'uomo più primitivo, ha fatto; ed è per questo che ha potuto raggiungere la posizione che occupa ora, come vedremo nei prossimi capitoli dedicati al mutuo appoggio nelle società umane.

Note al capitolo

1. Severtsov, *Periodicheskiye yavleniya v zhizni zverey, ptits i gadov Voronezhskoy gubernii (magisterskaya dissertatsiya)*, cit., p. 251.
2. Seyfferlitz, citato da Brehm, *La vie des animaux illustrée: description populaire du règne animal. Les Oiseaux*, cit., vol. 2, p. 760.
3. Nils Nordenskiöld, *The Arctic Voyages of Adolf Erik Nordenskiöld 1858-1879*, Macmillan & Co., London, 1879, p. 135. Si veda anche la potente descrizione delle isole St. Kilda di Dixon, *Among the Birds in Northern Shires*, cit. (ripresa anche da Seebohm), e quasi tutti i libri di viaggio nelle regioni artiche.
4. Si veda Appendice 3.
5. Coues, *Field-notes on Birds observed in Dakota and Montana along the Fortyninth Parallel during the seasons of 1873 and 1874*, «Bulletin of the United States Geological and Geographical Survey of the Territories», vol. 4, n. 3, Government Printing Office, Washington, 29 luglio 1878, pp. 556, 579 e segg. Tra i gabbiani (*Larus argentatus*), Polyakov vide, in una palude della Russia settentrionale, che le zone di nidificazione di un enorme numero di quegli uccelli erano sempre sorvegliate da un maschio, che avvertiva la colonia in caso di pericolo. A quel punto, tutti gli uccelli si mobilitavano e attaccavano il nemico con grande vigore. Le femmine, che avevano cinque o sei nidi insieme su ogni collinetta della palude, rispettavano un certo ordine nell'abbandonare i nidi e andare in cerca di cibo. I pulcini, altrimenti estremamente indifesi e facili prede degli uccelli rapaci, non venivano mai lasciati soli (*Abitudini di famiglia tra gli uccelli acquatici*, in [Atti della Sezione di Zoologia della Società dei naturalisti di San Pietroburgo], 17 dicembre 1874).
6. [Christian Ludwig] Brehm padre, citato da [Alfred] Brehm, *La vie des animaux illustrée: description populaire du règne animal. Les Oiseaux*, cit., vol. 2, pp. 34 e segg. Vedere anche Gilbert White, *Letter X to Pennant*, in *The Natural History and Antiquities of Selborne*, George Routledge and Sons, London, 1880.
7. Coues, *Field-notes on Birds observed in Dakota and Montana along the Fortyninth Parallel during the seasons of 1873 and 1874*, cit.
8. Si è spesso sostenuto che gli uccelli più grossi possano a volte trasportare qualcuno dei più piccoli quando attraversano insieme il Mediterraneo, ma il

fatto rimane dubbio. D'altra parte è certo che alcuni piccoli uccelli si uniscono a quelli di maggiore dimensione per le migrazioni. Il fatto è stato notato più volte, ed è stato recentemente confermato da Lehrer L. Buxbaum a Raunheim. Egli ha visto diverse colonne migratorie di gru, all'interno e ai lati delle quali volavano delle allodole (in Noll, *Der Zoologische Garten*, cit., p. 31).

9. Sia Seebohm che Dixon menzionano questa abitudine.

10. Il fatto è ben noto a tutti i naturalisti impegnati sul campo, e per quanto riguarda l'Inghilterra se ne possono trovare diversi esempi nel libro di Dixon, *Among the Birds in Northern Shires*, cit. [pp. 165-166]. I fringuelli arrivano durante l'inverno in grandi stormi; e più o meno nello stesso periodo, ovvero in novembre, arrivano gli stormi delle peppole; anche i tordi sasselli frequentano gli stessi luoghi «in analoghe grandi compagnie», e così via.

11. Samuel White Baker, *Wild Beasts and their Ways: reminiscences of Europe, Asia, Africa, and America*, vol. 1, Macmillan & Co., London, 1890, p. 316.

12. Friedrich von Tschudi, *Das Thierleben der Alpenwelt: Naturansichten und Thierzeichnungen aus dem Schweizerischen Gebirge*, J.J. Weber, Leipzig, 1856, p. 404.

13. Houzeau, *Études sur les facultés mentales des animaux comparées à celles de l'homme*, cit., p. 463.

14. A proposito delle loro associazioni per la caccia, si veda James Emerson Tennent, *Sketches of the Natural History of Ceylon: with narratives and anecdotes*, Longmans, Green & Co., London, 1861, citato da Romanes, *Animal Intelligence*, cit., p. 432.

15. Si veda la lettera di Emil Hüter in Büchner, *Liebe und Liebes-Leben in der Tierwelt*, cit.

16. Si veda Appendice 4.

17. Per quanto riguarda la viscaccia è molto interessante notare che questi piccoli animali, altamente socievoli, non soltanto vivono pacificamente insieme in ciascun villaggio, ma durante la notte interi villaggi si fanno reciprocamente visita. Così la socievolezza si estende all'intera specie, e non solo a una data società, o a una data nazione, come abbiamo visto tra le formiche. Quando un agricoltore distrugge una tana di viscacce, e seppellisce i suoi abitanti sotto un cumulo di terra, le altre viscacce – ci dice Hudson – «arrivano anche da lontano per dissotterrare quelle che sono state seppellite vive» (William H.

Hudson, *The Naturalist in La Plata*, Chapman and Hall, London, 1892, p. 311). Questo fatto è ampiamente noto nella regione di La Plata, ed è stato verificato dall'autore.

18. Dietrich de Winckell, *Handbuch für jäger jagdberechtigte und jagdliebhaber*, F.H. Brodhaus, Leipzig, 1858, citato da A.E. Brehm, *La vie des animaux illustrée description populaire du règne animal. Les Mammifères*, 2 voll., J.B. Baillière, Paris, 1869, vol. 2, p. 225.

19. Georges-Louis Leclerc de Buffon, *L'Histoire Naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roi*, Imprimerie royale, Paris, 1749-1789.

20. In connessione con i cavalli, è degno di nota il fatto che la zebra *quagga* non si unisce mai alla zebra *dauw*, eppure vive in eccellenti relazioni non solo con gli struzzi, che sono ottime sentinelle, ma anche con le gazzelle, così come con diverse specie di antilopi e con gli gnu. Abbiamo dunque un caso di avversione reciproca fra *quagga* e *dauw* che non può essere spiegato con la competizione per il cibo. Il fatto che la zebra *quagga* viva insieme ai ruminanti, che si nutrono della stessa erba di cui essa si nutre, esclude questa ipotesi; dobbiamo immaginare qualche incompatibilità di carattere, come nel caso della lepre e del coniglio. Cfr., tra gli altri, Clive Phillips-Wolley, *Big Game Shooting*, Longmans, Green, & Co., London, 1894, che contiene ottimi esempi di specie differenti che vivono insieme nell'Africa orientale.

21. Il nostro cacciatore tunguso, che stava per sposarsi e che quindi era spinto dal desiderio di procurarsi quante più pelli possibile, percorreva a cavallo i fianchi delle colline per intere giornate alla ricerca di caprioli. Ciò nonostante, i suoi sforzi furono ricompensati solo da un capriolo ucciso al giorno, e neppure tutti i giorni; ed era un eccellente cacciatore.

22. Secondo Baker, gli elefanti si uniscono in gruppi più grandi delle «famiglie composte». «Ho frequentemente osservato», scrive, «nella parte di Ceylon conosciuta come Park Country, tracce di elefanti in così gran numero che evidentemente doveva trattarsi di branchi considerevoli unitisi in una fuga comune da una zona che essi consideravano poco sicura» (Baker, *Wild Beasts and their Ways*, cit., p. 102).

23. I maiali assaliti dai lupi fanno altrettanto (Hudson, *The Naturalist in La Plata*, cit.).

24. Romanes, *Animal Intelligence*, cit., p. 472.

25. Brehm, *La vie des animaux illustrée description populaire du règne animal. Les Mammifères*, cit., vol. 2, p. 82; Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, cap. 3, J. Murray, London, 1883 [trad. it. *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, Newton Compton, Roma, 2017]. La spedizione di Pëtr Kozlov del 1899-1901 (*The Russian Tibet Expedition, 1899-1901*, Edward Stanford, Royal Geographical Society, London, 1902) ha dovuto sostenere un combattimento simile nel nord del Tibet.

26. La cosa più strana è stata leggere, nell'articolo di Huxley citato in precedenza, la seguente parafrasi di una ben nota frase di Jean-Jacques Rousseau: «I primi uomini che sostituirono la pace reciproca alla guerra reciproca, qualunque sia stato il motivo che li costrinse a compiere questo passo, *crearono la società*» (Huxley, *The Struggle for Existence in Human Society*, cit., p. 165). La società *non* è stata creata dall'uomo, è anteriore all'uomo.

27. Alcuni studi monografici, come il capitolo *Music and Dancing in Nature* presente nel libro di Hudson, *The Naturalist in La Plata*, cit., e l'opera di Karl Gross, *The Play of Animals*, D. Appleton & Co., New York, 1898, hanno già gettato considerevole luce su questo istinto che è assolutamente universale in natura.

28. Non solo numerose specie di uccelli hanno l'abitudine di ritrovarsi insieme, molto spesso nello stesso posto, per darsi ai lazzi e alle danze, ma l'esperienza di Hudson è che quasi tutti i mammiferi e gli uccelli («probabilmente *non* ci sono davvero eccezioni») si abbandonano frequentemente a performance, più o meno regolari o organizzate, con accompagnamento sonoro o senza, o anche esclusivamente sonore (*The Naturalist in La Plata*, cit., p. 264).

29. Per i cori delle scimmie, si veda Brehm, *La vie des animaux illustrée description populaire du règne animal. Les Mammifères*, cit.

30. Henry William Haygarth, *Recollections of Bush Life in Australia*, J. Murray, London, 1848, p. 58.

31. Per citare solo qualche esempio: un tasso ferito portato via da un altro tasso, apparso all'improvviso; ratti che sono stati visti provvedere al nutrimento di due ratti ciechi (Perty, *Ueber das Seelenleben der Thiere: Thatsachen und Betrachtungen*, cit., pp. 64 e segg.). Brehm stesso ha visto due corvi nutrire nel cavo di un albero un terzo corvo ferito, e la sue ferite risalivano a diverse settimane prima (*Hausfreund*, 1874, p. 715); Büchner, *Liebe und Liebes-Leben*

in der Tierwelt, cit., p. 188). Edward Blyth ha visto dei corvi indiani nutrire due o tre loro compagni ciechi; e così via.

32. John George Wood, *Man and Beast Here and Hereafter*, Harper & Brothers Publishers, New York, 1875, p. 107.

33. Lewis Henry Morgan, *The American Beaver and his Works*, J.B. Lippincott & Co., Philadelphia, 1868, p. 272; Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, cap. 4, cit.

34. Una certa specie di rondini viene ritenuta la causa della diminuzione di un'altra specie di rondini in Nord America; il recente aumento dei tordi *viscivorus* in Scozia è la causa della diminuzione dei tordi bottacci; il ratto bruno ha preso il posto del ratto nero in Europa; in Russia il piccolo scarafaggio ha prevalso ovunque sul suo congenere più grande; e in Australia l'ape da miele, che vi è stata importata, sta rapidamente sterminando la piccola ape senza pungiglione. Due altri casi, ma relativi ad animali domestici, sono citati nel paragrafo precedente. Richiamando gli stessi fatti, Alfred Russel Wallace rileva in una nota riguardante i tordi scozzesi che «il professor A. Newton mi informa che queste specie non confliggono nel modo che viene qui sostenuto» (*Darwinism; an exposition of the theory of natural selection, with some of its applications*, Macmillan & Co., London, 1890, p. 34). Quanto al ratto bruno si sa che, a causa delle sue abitudini anfibe, resta di solito nelle parti basse delle abitazioni umane (cantine, fogne, ecc.), come pure sulle rive dei canali e dei fiumi; esso intraprende anche lunghe migrazioni in branchi innumerevoli. Il ratto nero, al contrario, preferisce restare nelle nostre abitazioni, sotto i pavimenti, o nelle nostre stalle e fienili. Così è molto più esposto a essere sterminato dall'uomo; e non possiamo sostenere con alcuna certezza che il ratto nero sia stato sterminato o ridotto alla fame dal ratto bruno e non dall'uomo.

35. «Si potrebbe tuttavia sostenere che nei casi in cui diverse specie strettamente affini abitano lo stesso territorio, dovremmo senz'altro trovare oggi stesso la presenza di numerose forme di transizione. Secondo la mia teoria, queste specie affini sono discese da un progenitore comune e, durante il processo di modificazione, ognuna si è adattata alle condizioni di vita della sua regione e ha soppiantato e sterminato il suo progenitore originario e tutte le varietà di transizione tra la sua condizione passata e quella attuale». Darwin, *On the Origin of Species*, cit., p. 134; si veda anche pp. 137 e 296 (tutto il paragrafo *On Extinction*).

36. Secondo Marie Pavlov, che ha studiato in modo particolare questo argomento, essi sono emigrati dall'Asia all'Africa, dove sono restati per un certo tempo, per poi ritornare in Asia. Che questa doppia migrazione sia confermata o meno, una precedente estensione degli antenati del nostro cavallo in Asia, Africa e America è dimostrata oltre ogni dubbio.
37. Bates, *The Naturalist on the River Amazons*, vol. 2, cit., pp. 85 e 95.
38. Johann Bernard Altum, *Waldbeschädigungen durch Thiere und Gegenmittel*, Verlag von Julius Springer, Berlin, 1889, pp. 207 e segg.
39. *Ibid.*, pp. 13 e 187.
40. Alexander Becker, *Die Einwirkung der Witterung auf Pflanzen und Thiere*, in «Byulleten' Moskovskogo obshchestva ispytateley prirody» [Bollettino della Società dei naturalisti di Mosca], Moskva, vol. 3, 1889, p. 625.
41. Si veda Appendice 5.
42. Un Vecchio Trasformista [Nikolaj Gavrilovič Černyševskij], *Proiskhozhdeniye teorii blagotvornosti bor'by za zhizn' Vpervyye opublikovano v zhurnale [La teoria del beneficio della lotta per la vita come premessa a vari trattati su botanica, zoologia e vita umana]*, «Russkaya Mysl», settembre 1888.
43. «Uno dei modi più frequenti in cui agisce la selezione naturale è l'adattamento di alcuni individui di una specie a un modo di vivere alquanto diverso, che li rende capaci di occupare dei posti ancora non occupati nella natura» (Darwin, *On the Origin of Species*, cit., p. 145 [recte: Wallace, *Darwinism*, cit., p. 145]): in altre parole, per evitare la competizione.
44. Si veda Appendice 6.

Il mutuo appoggio tra i selvaggi

La presunta guerra di tutti contro tutti – Origine tribale delle società umane – Apparizione tardiva della famiglia separata – Boscimani e Ottentotti – Australiani, Papua – Eschimesi, Aleuti – Caratteristiche della vita selvaggia difficili da comprendere per gli Europei – La concezione della giustizia tra i Daiachi – Il diritto comune

L'immensa parte svolta nell'evoluzione del mondo animale dal mutuo appoggio e dall'aiuto reciproco è stata brevemente analizzata nei capitoli precedenti. Occorre ora dare uno sguardo alla parte svolta da questi stessi fattori nell'evoluzione del genere umano. Abbiamo visto quanto siano rare le specie animali in cui gli individui vivono isolati, e quanto numerose siano quelle che vivono in società, per la difesa reciproca, per la caccia, per accumulare provviste, per allevare la prole, o semplicemente per godere della vita in comune. Abbiamo anche visto che sebbene vi siano parecchi conflitti tra le diverse classi di animali, le diverse specie, o anche le diverse tribù della stessa specie, la

pace e il sostegno reciproco sono la regola all'interno della tribù o della specie. E che le specie che meglio sanno unirsi ed evitare la competizione hanno maggiori possibilità di sopravvivenza e di ulteriore sviluppo. Esse prosperano, mentre le specie non socievoli decadono.

È evidente che sarebbe del tutto contrario a ciò che sappiamo della natura, se gli uomini facessero eccezione a una regola così generale, cioè se una creatura indifesa come era originariamente l'uomo avesse trovato la sua protezione e il suo modo di progredire non nel mutuo appoggio, come gli altri animali, ma nella sfrenata competizione per il vantaggio personale, senza riguardo per gli interessi della specie. A chi ha familiarità con l'idea di unità della natura, un'ipotesi come questa appare assolutamente indifendibile. Eppure, per quanto improbabile e antifilosofica, i suoi sostenitori non sono mai mancati. Sono sempre esistiti autori con una visione pessimistica del genere umano. Essi lo conoscevano, più o meno superficialmente, attraverso la loro limitata esperienza. Della storia conoscevano ciò che gli veniva raccontato da coloro che compilavano gli annali – sempre attenti a guerre, crudeltà e oppressione – e poco più. E così hanno concluso che il genere umano non è altro che una vaga aggregazione di individui, sempre pronti a combattersi l'un l'altro, a meno che ciò non gli sia impedito dall'intervento di una qualche autorità.

Questa è la posizione di Hobbes. E benché alcuni dei suoi seguaci del diciottesimo secolo si siano sforzati di provare che in nessuna epoca della sua esistenza, neppure nella sua condizione più primitiva, il genere umano è vissuto in uno stato di perenne conflitto; che gli uomini sono stati socievoli anche allo «stato di natura»; e che è la mancanza di conoscenza, piuttosto che le cattive tendenze naturali dell'uomo, ad aver portato l'umanità agli orrori delle prime epoche storiche, l'idea di Hobbes era, tutto all'opposto, che il cosiddetto «stato di natura» fosse soltanto una lotta permanente tra individui, ammassati insieme accidentalmente dal mero capriccio della loro bestiale

esistenza. Ma anche se è indubbio che dai tempi di Hobbes la scienza ha fatto progressi e che noi oggi abbiamo basi più sicure su cui fondare le nostre speculazioni rispetto ai tempi di Hobbes e Rousseau, nondimeno la filosofia hobbesiana continua ad avere tanti ammiratori. Anzi, ultimamente abbiamo avuto tutta una scuola di autori i quali, impossessandosi della terminologia di Darwin ben più che delle sue idee fondamentali, ne hanno tratto argomenti a sostegno delle tesi di Hobbes sull'uomo primitivo e sono perfino riusciti a dar loro una parvenza scientifica. Huxley, come è noto, si è messo alla testa di questa scuola, e in un articolo scritto nel 1888 ha rappresentato gli uomini primitivi come delle specie di tigri o leoni, privi di qualsiasi concezione etica, che portano la lotta per l'esistenza fino ai suoi più crudeli eccessi, conducendo una vita di «combattimento continuo senza regole». Per citare le sue stesse parole, «al di fuori dei legami ristretti e temporanei della famiglia, la guerra hobbesiana di tutti contro tutti era la condizione normale dell'esistenza»¹.

È stato osservato più di una volta che l'errore principale di Hobbes, come pure dei filosofi del diciottesimo secolo, era di supporre che il genere umano avesse mosso i primi passi sotto forma di piccole famiglie isolate, simili alle famiglie «limitate e temporanee» dei grandi carnivori, mentre ora è risaputo che così *non* è stato. Naturalmente, non abbiamo testimonianze dirette relative al modo di vivere dei primi esseri simili agli uomini. Non siamo nemmeno certi dell'epoca della loro prima apparizione, e oggi i geologi tendono a individuarne le tracce nei sedimenti pliocenici, o addirittura miocenici, del periodo Terziario. Ma abbiamo a nostra disposizione anche il metodo indiretto, che ci permette di gettare un po' di luce perfino su quella remota antichità.

Negli ultimi quarant'anni è stata condotta un'indagine minuziosa sulle istituzioni sociali dei popoli primitivi, ed essa ha rivelato nelle loro istituzioni attuali alcune tracce di istituzioni molto più antiche: esse sono scomparse da molto tempo, e tut-

tavia hanno lasciato tracce inequivocabili della loro precedente esistenza. Un'intera scienza dedicata all'embriologia delle istituzioni umane si è così sviluppata per opera di Johann Jakob Bachofen, John Ferguson McLennan, Henry Lewis Morgan, Edward Burnett Tylor, Henry James Sumner Maine, A.H. Post, Maksim Kovalevskij, John Lubbock e molti altri. E questa scienza ha stabilito con certezza che il genere umano non è iniziato sotto forma di piccole famiglie isolate.

Ben lungi dall'essere una forma primitiva di organizzazione, la famiglia è un prodotto molto tardivo dell'evoluzione umana. Infatti, se risaliamo, per quanto ci è possibile, nella paleo-etnologia del genere umano, vediamo gli uomini vivere in società, in tribù simili a quelle dei mammiferi più elevati. Ed è stata necessaria un'evoluzione estremamente lenta e lunga per condurre queste società a un'organizzazione per *gens* o per clan, la quale ha dovuto a sua volta subire un'altra evoluzione molto lunga prima che i germogli della famiglia, poligama o monogama, facessero la loro comparsa. Le società, le bande, le tribù – e non le famiglie – sono state quindi le forme primitive di organizzazione del genere umano e dei suoi antenati più remoti. Questo è ciò cui l'etnologia è arrivata in seguito a laboriose ricerche. E così facendo, è semplicemente giunta a ciò che gli zoologi avevano già potuto anticipare. Tra i mammiferi superiori, solo alcuni carnivori e alcune specie di scimmie in evidente decadenza (orangi e gorilla) vivono in piccole famiglie che vagano isolate nei boschi. Tutti gli altri vivono in società. E Darwin ha così ben capito che le scimmie che vivono isolate non avrebbero mai potuto trasformarsi in esseri simili all'uomo, da essere propenso a considerare l'uomo come discendente da una specie relativamente debole, *ma socievole*, quale lo scimpanzé, piuttosto che da una specie più forte, ma non socievole, quale il gorilla². La zoologia e la paleontologia sono quindi concordi nell'ammettere che la banda, non la famiglia, è stata la prima forma di vita sociale. Le prime società umane sono state semplicemente uno sviluppo

ulteriore di quelle società che costituivano l'essenza stessa della vita degli animali più elevati³.

Se ora passiamo alle prove certe, vediamo che le prime tracce dell'uomo, che risalgono al periodo glaciale o all'inizio di quello post-glaciale, offrono riscontri inequivocabili che anche allora l'uomo viveva in società. I ritrovamenti isolati di utensili in pietra, anche dell'antica età della pietra, sono molto rari. Al contrario, ovunque si scopra un utensile di selce si è certi di trovarne altri, il più delle volte in gran quantità. Ai tempi in cui abitavano nelle caverne, o al riparo di rocce aggettanti, in compagnia di mammiferi oggi estinti, riuscendo a malapena a fabbricare delle asce di selce del tipo più grossolano, gli uomini conoscevano già i vantaggi della vita in società. Nelle valli degli affluenti della Dordogna, la superficie delle rocce è in certi luoghi ricoperta di caverne un tempo abitate dagli uomini paleolitici⁴. A volte queste abitazioni-caverne sono sovrapposte per piani, e ricordano decisamente più le colonie composte dai nidi di rondine che le tane dei carnivori. Quanto agli utensili in selce scoperti in queste caverne, per usare le parole di Lubbock, «si può dire senza esagerazione che sono innumerevoli». La stessa cosa è vera per gli altri insediamenti paleolitici. Anche le ricerche di Édouard Lartet sembrano provare che gli abitanti della regione di Aurignac, nel sud della Francia, condividevano pasti tribali in occasione della sepoltura dei morti. Così, già in quell'epoca remota, gli uomini vivevano in società e praticavano forme embrionali di culti tribali.

Lo stesso risulta ancora più evidente se si guarda alla tarda età della pietra. Le tracce dell'uomo neolitico, ritrovate in quantità innumerevoli, ci permettono di ricostruire molti aspetti del suo modo di vivere. Quando la grande calotta di ghiaccio dell'epoca glaciale – che si estendeva dalle regioni polari fino a zone più meridionali come la Francia centrale, la Germania e la Russia, e che ricopriva il Canada e una buona parte di ciò che oggi sono gli Stati Uniti – cominciò a sciogliersi, le superfici libe-

rate dal ghiaccio furono dapprima coperte da paludi e acquitrini, e più tardi da una moltitudine di laghi⁵. I laghi colmavano tutte le depressioni delle vallate, prima che le loro acque scavassero quei canali permanenti che, in un'epoca successiva, sono diventati i nostri fiumi. E ovunque si esplorino, in Europa, in Asia o in America, le rive dei laghi, letteralmente incalcolabili, di questo periodo (il cui vero nome dovrebbe essere «periodo lacustre»), troviamo tracce dell'uomo neolitico. Sono talmente numerose che non possiamo che meravigliarci della relativa densità di popolazione per quell'epoca. Gli insediamenti dell'uomo neolitico si susseguono ravvicinati sui terrazzamenti che ora segnano le rive degli antichi laghi. E in ciascuno di questi insediamenti gli utensili di pietra compaiono in così grande quantità che non può esserci dubbio che siano stati abitati per lunghi periodi da tribù decisamente numerose. Gli archeologi hanno scoperto interi laboratori di utensili di selce, che testimoniano il gran numero di lavoratori che vi si riunivano.

Tracce di un periodo più progredito, già caratterizzato dall'uso di vasellame in terracotta, sono state trovate nei cumuli di conchiglie della Danimarca. Come è noto, si tratta di cumuli di altezza variabile tra i cinque e i dieci piedi, larghi tra i cento e i duecento piedi, e lunghi mille piedi o più, così comuni, lungo certe parti della costa, che per molto tempo sono stati considerati rilievi naturali. Tuttavia «contengono solamente ciò che in un modo o nell'altro è stato funzionale all'uso dell'uomo», e sono così pieni di prodotti dell'industria umana che durante un soggiorno di due giorni a Milgaard, Lubbock dissotterrò non meno di centonovantuno pezzi di utensili di pietra e quattro frammenti di vasellame⁶. La stessa dimensione ed estensione di questi cumuli di conchiglie provano che per generazioni e generazioni le coste della Danimarca sono state abitate da centinaia di piccole tribù che vivevano pacificamente insieme, così come vivono ai giorni nostri i Fuegini, le tribù della Terra del Fuoco che pure accumulano mucchi di conchiglie simili⁷.

Quanto alle abitazioni lacustri della Svizzera, che rappresentano un ulteriore avanzamento della civiltà, esse offrono prove ancora maggiori della vita e del lavoro in società. È noto che già nell'età della pietra le rive dei laghi svizzeri erano costellate da sequenze di villaggi, ognuno dei quali comprendeva diverse capanne ed era costruito su una piattaforma sollevata dal lago grazie a numerosi pali. Non meno di ventiquattro villaggi, la maggior parte risalenti all'età della pietra, sono stati scoperti sulle rive del lago Lemano, trentadue sul lago di Costanza, quarantasei sul lago di Neuchâtel, e così via. E ciascuno di essi testimonia l'immensa quantità di lavoro in comune compiuto dalla tribù, non dalla famiglia. È stato perfino sostenuto che la vita degli abitanti dei laghi doveva essere notevolmente libera da guerre. Il che è probabile, soprattutto se osserviamo la vita di quei popoli primitivi che ancora oggi vivono in villaggi simili, costruiti su palafitte in riva al mare.

Constatiamo così, anche da questi rapidi cenni, che dopo tutto le nostre conoscenze a proposito dell'uomo primitivo non sono così scarse e che, per quanto ci risulta, sono più contrarie che favorevoli alle speculazioni hobbesiane. Inoltre, possiamo integrare in buona misura le nostre conoscenze con l'osservazione diretta delle tribù primitive che si trovano oggi allo stesso livello di civiltà in cui gli abitanti dell'Europa si trovavano nei tempi preistorici.

Tylor e Lubbock hanno dimostrato a sufficienza che le tribù primitive che incontriamo attualmente *non* sono esemplari degenerati di un genere umano che in precedenza aveva conosciuto un grado maggiore di civilizzazione, come si è talvolta sostenuto. In ogni caso, agli argomenti già opposti alla teoria della degenerazione, possiamo aggiungere quello che segue. Salvo alcune tribù che si annidano sugli altipiani meno accessibili, i «selvaggi» formano una cintura che circonda le nazioni più o meno civilizzate e occupano le estremità dei nostri continenti, che in buona parte presentano ancora, o hanno presentato fino a

tempi recenti, i caratteri delle primitive epoche post-glaciali. Tali sono gli Eschimesi e i loro congeneri della Groenlandia, dell'America artica e del nord della Siberia; e, nell'emisfero meridionale, gli Australiani, i Papua, i Fuegini e in parte i Boscimani; mentre, all'interno dell'area civilizzata, tali popoli primitivi si trovano solo sull'Himalaya e negli altipiani dell'Australasia e del Brasile. Bisogna tenere a mente che l'era glaciale non ebbe fine nel medesimo tempo su tutta la superficie della terra. In Groenlandia essa è ancora in corso. Dunque, ai tempi in cui le regioni litorali dell'Oceano Indiano, del Mediterraneo o del Golfo del Messico godevano già di un clima più caldo, e diventavano la sede di una civiltà più elevata, immensi territori dell'Europa centrale, della Siberia e del Nord America, così come della Patagonia o dell'Africa e dell'Australasia meridionali, restavano nelle primitive condizioni post-glaciali, che li rendevano inaccessibili alle nazioni civili delle zone torride e sub-torride. Quei territori erano all'epoca ciò che i terribili *urmans* del nord-ovest della Siberia sono oggi, e le loro popolazioni, inaccessibili e senza contatto con la civiltà, conservavano i caratteri dell'uomo della primitiva epoca post-glaciale. Più tardi, quando il prosciugamento rese questi territori più adatti all'agricoltura, furono popolati da immigrati più civilizzati; e mentre una parte degli abitanti originali veniva assimilata dai nuovi coloni, un'altra parte emigrava più lontano, per stabilirsi dove noi ora la troviamo. I territori che essi oggi abitano sono ancora (o lo erano fino a tempi recenti) sub-glaciali quanto a caratteristiche fisiche; le loro arti e i loro strumenti sono quelli dell'età neolitica; e nonostante le differenze di razza e le distanze che li separano, i loro modi di vita e le loro istituzioni sociali hanno una somiglianza notevole. Così dobbiamo considerarli come frammenti delle primitive popolazioni post-glaciali di quelle regioni oggi civilizzate.

La prima cosa che ci colpisce quando cominciamo a studiare i popoli primitivi è la complessità della loro organizzazione basata sui legami matrimoniali. Tra la maggior parte di essi la famiglia,

nel senso che noi le attribuiamo, si trova a malapena in forma embrionale. Ma non si tratta affatto di vaghe aggregazioni di uomini e donne che si uniscono in modo disordinato in base al loro capriccio momentaneo. Tutti rispondono a una certa organizzazione, che è stata descritta da Morgan nei suoi aspetti generali come un'organizzazione per *gens*, o per clan⁸.

Per riassumere questo aspetto in modo sintetico, ci sono pochi dubbi sul fatto che ai suoi inizi il genere umano abbia attraversato uno stadio che può essere descritto come quello del «matrimonio comunitario», vale a dire che nell'intera tribù i mariti e le mogli erano in comune, senza troppi riguardi per la consanguineità. Ma è anche certo che, fin da tempi molto remoti, a questi rapporti liberi vennero imposte alcune restrizioni. Presto fu proibito il matrimonio tra i figli maschi di una madre e le sorelle, nipoti e zie di quest'ultima. Più tardi fu vietato tra i figli e le figlie della stessa madre, e altre limitazioni vennero poste in seguito. L'idea di una *gens* o di un clan che incorporava tutti i presunti discendenti di uno stesso ceppo (o piuttosto, tutti quelli che si riunivano in un gruppo) si modificò, e il matrimonio all'interno del clan fu proibito del tutto. Esso restò ancora «comunitario», ma la moglie o il marito dovevano essere scelti in un altro clan. E quando una *gens* diventava troppo numerosa, e si suddivideva in parecchie *gentes*, ciascuna di esse era suddivisa in classi (generalmente quattro) e il matrimonio era consentito solo tra determinate classi ben definite. Queste sono le condizioni che ritroviamo oggi tra gli Australiani che parlano il kamilaroi. Quanto alla famiglia, il suo primo germoglio apparve all'interno dell'organizzazione clanica. La donna di un altro clan che veniva catturata in guerra, e che prima sarebbe appartenuta all'intera *gens*, in un periodo posteriore poteva essere trattata da chi l'aveva catturata, a condizione di rispettare taluni obblighi verso la tribù. Infatti, dopo aver versato un certo tributo al clan, costui la poteva tenere con sé in una capanna separata, venendo così a costituirsi all'interno della *gens* una fami-

glia separata, la cui apparizione apriva uno stadio decisamente nuovo della civiltà⁹.

Ora, se consideriamo che questa complicata organizzazione si sviluppò tra gli uomini che erano al più basso grado conosciuto dell'evoluzione, e che si mantenne in società che non conoscevano alcun tipo di autorità oltre a quella della pubblica opinione, vediamo subito quanto gli istinti sociali fossero profondamente radicati nella natura umana, anche nel suo stadio più basso. Un selvaggio che è capace di vivere sotto una tale organizzazione e di sottomettersi liberamente a regole che confliggono continuamente con i suoi desideri personali, di certo non è una belva priva di principi etici e incapace di porre freni alle proprie passioni. Ma questo fatto diventa ancora più notevole se consideriamo quanto immensamente antica sia l'organizzazione per clan. Oggi è noto che i Semiti primitivi, i Greci di Omero, i Romani preistorici, i Germani di Tacito, i primi Celti e i primi Slavi hanno tutti avuto il loro periodo di organizzazione per clan, molto simile a quella degli Australiani, dei Pelliosse, degli Eschimesi e degli altri abitanti della «cintura dei selvaggi»¹⁰. Quindi dobbiamo ammettere che, o l'evoluzione delle regole matrimoniali ha seguito le stesse linee in tutte le razze umane, oppure i rudimenti delle regole claniche sono stati sviluppati da antenati comuni a Semiti, Ariani, Polinesiani, e così via, prima che la loro differenziazione in razze distinte avesse luogo, e che queste regole si siano conservate fino ad ora tra le razze separate ormai da lungo tempo dal ceppo comune. Comunque sia, entrambe le alternative implicano una tenacia ugualmente straordinaria dell'istituzione: una tenacia tale da resistere a ogni tipo di attacco da parte dell'individuo, attraverso le molte decine di migliaia di anni della sua esistenza. La stessa persistenza dell'organizzazione clanica mostra come sia totalmente falso rappresentare il genere umano primitivo come un agglomerato disordinato di individui, che obbediscono soltanto alle loro passioni individuali e che approfittano della loro forza e astuzia personali

per danneggiare tutti gli altri membri della specie. L'individualismo sfrenato è uno sviluppo moderno, non una caratteristica dell'umanità primitiva¹¹.

Passando ora ai nostri selvaggi contemporanei, possiamo iniziare con i Boscimani, che sono a un livello molto basso di sviluppo, così basso che non hanno abitazioni e dormono in buche scavate nella terra, a volte protetti da alcune schermature. È noto che quando gli Europei si stabilirono nei loro territori e sterminarono i cervi, i Boscimani si misero a rubare il bestiame dei coloni. A quel punto, una guerra di sterminio, troppo orribile per essere raccontata qui, venne sferrata contro di loro. La Farmers' Alliance massacrò cinquecento Boscimani nel 1774, tremila tra il 1808 e il 1809, e così via. Furono avvelenati come topi, uccisi da cacciatori appostati in agguato vicino alla carcassa di qualche animale, massacrati ovunque venissero incontrati¹². Così, le nostre conoscenze a proposito dei Boscimani, derivando in gran parte dalle stesse persone che li avevano sterminati, sono molto limitate. Tuttavia sappiamo che quando gli Europei arrivarono, i Boscimani vivevano in piccole tribù, o clan, a volte federate tra di loro; che cacciavano in comune e si dividevano il bottino senza litigare; che non abbandonavano mai i loro feriti e davano prova di grande affetto verso i compagni. Lichtenstein racconta una storia molto commovente su un Boscimano che stava per annegare in un fiume e fu salvato dai suoi compagni. Essi si spogliarono delle loro pellicce per coprirlo, e mentre loro rabbrivivano di freddo, lo asciugarono, lo massaggiarono davanti al fuoco e spalmarono del grasso caldo sul suo corpo fino a quando non l'ebbero rianimato. Quando i Boscimani trovarono in Johan van der Walt un uomo che li trattava bene, gli espressero la loro riconoscenza con l'attaccamento più toccante¹³. Sia William John Burchell che Robert Moffat li descrivono come di buon cuore, disinteressati, fedeli alle promesse e riconoscenti¹⁴, tutte qualità che possono svilupparsi solo praticandole all'interno della tribù. Quanto al loro amore per i figli,

è sufficiente dire che quando un Europeo voleva fare sua schiava una donna boscimana, le rapiva il figlio: la madre si sarebbe di certo consegnata in schiavitù per condividere la sorte del figlio¹⁵.

Gli stessi costumi sociali caratterizzano gli Ottentotti, che sono appena più evoluti dei Boscimani. Lubbock li descrive come «i più sudici animali», ed effettivamente sono sudici. Il loro vestito consiste in una pelliccia legata al collo e portata fino a quando cade a pezzi; le loro capanne sono fatte di legni assemblati, coperti con stuoie e senza alcun tipo di mobili all'interno. E, anche se allevavano buoi e pecore, e sembra conoscessero l'uso del ferro già prima dell'arrivo degli Europei, occupano comunque uno dei gradi più bassi della scala umana. Eppure chi li ha conosciuti ha fatto grandi lodi della loro socievolezza e della loro premura nell'aiutarsi reciprocamente. Se si dà qualcosa a un Ottentotto, egli subito lo divide con tutti i presenti – un'abitudine che, come è noto, ha colpito molto Darwin tra i Fuegini. Un Ottentotto non può mangiare solo e, anche se è affamato, chiama chi passa da quelle parti a condividere il suo cibo. E quando Peter Kolben espresse a tal proposito il suo stupore, ricevette la seguente risposta: «È questa l'usanza ottentotta». Ma non è solamente una loro usanza: è un'abitudine quasi universale tra i «selvaggi». Kolben, che ha conosciuto bene gli Ottentotti e non ha mancato di rilevare i loro difetti, ne ha a più riprese lodato la moralità tribale. «La loro parola è sacra», ha scritto. Essi ignorano «la corruzione e gli artifici sleali dell'Europa»; «vivono in grande tranquillità e sono raramente in guerra con i loro vicini»; sono «molto gentili e ben disposti gli uni verso gli altri. [...] I regali e le cortesie reciproche sono certamente uno dei loro maggiori godimenti»; «l'integrità degli Ottentotti, il loro rigore e celerità nell'esercizio della giustizia, come la loro castità, sono cose nelle quali superano tutte, o quasi tutte, le nazioni del mondo»¹⁶.

Tachart, Barrow e Moodie¹⁷ confermano pienamente la testimonianza di Kolben. Voglio soltanto far rilevare che quando

Kolben scriveva che sono «certamente il popolo più cordiale, più liberale, più benevolo che mai sia apparso sulla terra» (vol. I, p. 332), scriveva una frase che è stata poi continuamente ripetuta nelle descrizioni dei selvaggi. Quando osservano per la prima volta la vita di una razza primitiva, generalmente gli Europei ne fanno una caricatura; ma quando un uomo intelligente rimane con questa per un tempo più lungo, la descrive generalmente come la razza «più buona» o «più dolce» della terra. Gli studiosi più autorevoli hanno usato questi stessi termini per gli Ostiachi, i Samoiedi, gli Eschimesi, i Daiachi, gli Aleuti, i Papua, e così via. Ricordo di averli letti anche a proposito dei Tungusi, dei Tchuktchi, dei Sioux e di molti altri. La stessa frequenza di questi grandi elogi è di per sé eloquente.

Gli indigeni dell'Australia non hanno raggiunto un grado di sviluppo maggiore dei loro fratelli dell'Africa meridionale. Le loro capanne sono dello stesso tipo: molto spesso una sorta di semplice paravento è la sola difesa contro i venti freddi. Sembrano indifferenti al cibo: divorano carcasse orribilmente putrefatte e in periodi di scarsità fanno ricorso al cannibalismo. Quando furono conosciuti per la prima volta dagli Europei, avevano solamente utensili di pietra o di osso dei tipi più rudimentali. Alcune tribù non possedevano neppure delle canoe e non conoscevano il baratto. Eppure, quando i loro usi e costumi furono accuratamente studiati, dimostrarono che essi vivevano secondo quella elaborata organizzazione per clan di cui abbiamo parlato nelle pagine precedenti¹⁸.

Il territorio che essi abitano è generalmente diviso tra le diverse *gentes* o clan, ma i territori per la pesca e per la caccia di ogni clan sono posseduti in comune, e i prodotti della caccia e della pesca, come pure gli strumenti, appartengono a tutto il clan¹⁹. I pasti sono consumati in comune. Come molti altri selvaggi, osservano alcune regole relative alle stagioni in cui certi tipi di gomme e di piante possono essere raccolti²⁰. Quanto alla loro moralità, non possiamo fare di meglio che riportare le

seguenti risposte, date da Carl Lumholtz, un missionario che soggiornò nel North Queensland, alle domande poste dalla Société d'anthropologie de Paris:

Il sentimento di amicizia è a essi ben noto, ed è forte. Le persone deboli vengono solitamente aiutate, quelle malate sono premurosamente curate, e non vengono mai abbandonate o uccise. Queste popolazioni sono cannibali, ma molto raramente mangiano componenti della propria tribù (solo quelli immolati per principi religiosi, suppongo); mangiano soltanto i forestieri. I genitori amano i loro figli, ci giocano assieme e li coccolano. L'infanticidio è però generalmente approvato. I vecchi sono trattati molto bene e non vengono mai abbandonati a morire. Nessuna religione, nessun idolo, solamente il timore della morte. Il matrimonio è poligamo. Le liti che sorgono all'interno della tribù vengono risolte per mezzo di duelli combattuti con scudi e spade di legno. Niente schiavi; nessuna coltivazione, di alcun tipo; niente vasellame; niente vestiti, eccetto a volte un grembiule portato dalle donne. Il clan si compone di duecento individui, divisi in quattro classi di uomini e quattro di donne; il matrimonio è permesso solo all'interno delle classi stabilite, e mai all'interno della *gens*²¹.

Quanto ai Papua, molto affini a questi ultimi, abbiamo la testimonianza di G.L. Bink, che soggiornò in Nuova Guinea, soprattutto nella baia di Geelwink, dal 1871 al 1883. Ecco il riassunto delle sue risposte allo stesso questionario²²:

Essi sono socievoli e allegri; ridono molto. Più timidi che coraggiosi. L'amicizia è relativamente forte tra persone appartenenti a tribù diverse, ed è ancora più forte all'interno della tribù. Un amico paga spesso il debito del suo amico, essendo stabilito che questi lo restituirà senza interessi ai figli del prestatore. Hanno cura dei malati e dei vecchi; i vecchi non sono mai abbandonati, e in nessun caso uccisi (a meno che non si tratti di uno schiavo malato da molto tempo). I prigionieri di guerra a volte vengono mangiati. I bambini sono molto coc-

colati e amati. I prigionieri di guerra vecchi e deboli vengono uccisi, gli altri sono venduti come schiavi. Non hanno né religione, né divinità, né idoli, né autorità di alcun tipo; il più anziano della famiglia è colui che giudica. In caso di adulterio deve essere pagata un'ammenda, e una parte di essa va alla *negara* (la comunità). Il suolo è proprietà comune, ma il raccolto appartiene a coloro che l'hanno coltivato. Impiegano vasellame e conoscono il baratto; l'usanza è che il mercante dà loro le merci, quindi essi tornano alle loro dimore a prendere i prodotti indigeni richiesti dal mercante; se questi prodotti non possono essere dati, le merci europee vengono restituite²³.

Essi sono cacciatori di teste e, così facendo, praticano la vendetta del sangue. «A volte», aggiunge Finsch, «la faccenda viene portata davanti al Rajah di Namototte, che la risolve imponendo un'ammenda».

Quando sono trattati bene, i Papua sono assai buoni. Miklucho-Maklaj sbarcò sulla costa orientale della Nuova Guinea in compagnia di un solo uomo, visse per due anni tra le tribù ritenute cannibali, e le lasciò con rimpianto; poi ritornò, per restare ancora un anno tra di loro, e mai ebbe alcun contrasto di cui lamentarsi. È vero che aveva per regola di non dire *mai*, sotto nessun pretesto, qualcosa che non fosse la verità, e di non fare *mai* una promessa che non potesse mantenere. Queste povere creature, che non sanno nemmeno come si accende il fuoco, e quindi lo conservano gelosamente nelle loro capanne, vivono in un comunismo primitivo, senza nessun capo; e nei loro villaggi non scoppiano liti che meritino di essere citate. Lavorano in comune, quel quanto che basta per avere il cibo di ogni giorno; crescono i loro figli in comune; e la sera si vestono nel modo più civettuolo possibile, e ballano. Come tutti i selvaggi, amano molto danzare. Ogni villaggio ha la sua *barla*, o *balai* – la «casa lunga», *longue maison*, o *grande maison* – per gli uomini non sposati, per le riunioni sociali e per la discussione degli affari comuni; e, di nuovo, è un tratto comune a molti abitanti delle

isole dell'Oceano Pacifico, agli Eschimesi, ai Pellirosse, e così via. Interi gruppi di villaggi sono in relazioni amichevoli e si scambiano visite reciproche collettive.

Disgraziatamente le faide non sono rare: non a causa dell'«eccesso di popolazione nella zona» o dell'«aspra competizione», o di altre simili invenzioni di un secolo mercantile, ma principalmente a causa delle superstizioni. Appena uno di essi cade malato, i suoi amici e parenti si riuniscono e si mettono a discutere su chi potrebbe aver causato la malattia. Tutti i nemici possibili vengono presi in considerazione, ciascuno rivela le sue piccole liti, e infine viene individuata la causa: un nemico di un villaggio vicino ha lanciato una maledizione, e a quel punto si decide di attaccare il suo villaggio. Le faide sono quindi piuttosto frequenti, anche tra i villaggi della costa, per non parlare dei cannibali della montagna, che sono considerati veri e propri stregoni e nemici, sebbene, una volta conosciuti più da vicino, si rivelino essere esattamente la stessa specie di gente dei loro vicini della costa²⁴.

Si potrebbero scrivere molte pagine interessanti sull'armonia che regna tra gli abitanti dei villaggi polinesiani sparsi sulle isole del Pacifico. Ma essi appartengono a uno stadio più avanzato della civiltà, e dunque ora prenderemo i nostri esempi dal profondo nord. Tuttavia, prima di lasciare l'emisfero meridionale, devo comunque ricordare che anche i Fuegini, la cui reputazione è così cattiva, appaiono sotto una luce decisamente migliore da quando cominciano a essere meglio conosciuti. Alcuni missionari francesi che hanno vissuto tra loro «non sono venuti a conoscenza di nessun atto di malevolenza di cui potersi lamentare». Nei loro clan, composti da centoventi a centocinquanta anime, i Fuegini praticano lo stesso comunismo primitivo dei Papua: essi mettono tutto in comune, e trattano molto bene i loro vecchi. La pace regna tra queste tribù²⁵.

Con gli Eschimesi e i loro congeneri più prossimi, i Thlinket, i Kolosh e gli Aleuti, ci troviamo di fronte a uno degli esempi

più vicini a ciò che l'uomo può essere stato durante l'era glaciale. I loro utensili differiscono di poco da quelli dell'uomo paleolitico, e alcune tribù non conoscono ancora la pesca: essi infilzano semplicemente il pesce con una specie di arpione²⁶. Conoscono l'uso del ferro, ma lo ricevono dagli Europei o lo recuperano da navi naufragate. La loro organizzazione sociale è molto primitiva, sebbene siano già usciti dallo stadio del «matrimonio comunitario», anche con le restrizioni delle *gens*. Essi vivono in famiglie, ma i legami familiari sono di frequente interrotti: mariti e mogli vengono spesso scambiati²⁷. Le famiglie rimangono tuttavia riunite in clan: e come potrebbe essere altrimenti? Come potrebbero sostenere la dura lotta per la vita se non unendo strettamente le loro forze? Ed è appunto quello che fanno, tanto che i legami tribali sono più stretti laddove la lotta per la vita è più dura, per esempio nel nord-est della Groenlandia. La «casa lunga» è la loro dimora abituale e vi alloggiano parecchie famiglie, separate le une dalle altre da piccoli tramezzi fatti con brandelli di pelliccia, con un passaggio comune sul davanti. A volte la casa ha la forma di una croce, e in questo caso nel centro è tenuto acceso un fuoco comune. La spedizione tedesca che ha passato un inverno vicino a una di queste «case lunghe» ha potuto accertare che «nessuna lite ha turbato la pace, non c'è stata nessuna disputa sull'uso di questo stretto passaggio» durante il lungo inverno: «I rimproveri, o anche le parole scortesie, sono considerati come un'offesa se non vengono pronunciati secondo la forma codificata consentita, che è la *nith-song*»²⁸.

Una stretta coabitazione e una stretta interdipendenza sono sufficienti per mantenere, secolo dopo secolo, quel profondo rispetto degli interessi della comunità che caratterizza la vita degli Eschimesi. Anche nelle loro comunità più grandi, «l'opinione pubblica costituiva l'autorità giudicante, e la punizione ordinaria consisteva nell'essere svergognati agli occhi della gente»²⁹.

La vita degli Eschimesi è basata sul comunismo. Ciò che si ottiene cacciando e pescando appartiene al clan. Ma in diverse

tribù, particolarmente nell'ovest, sotto l'influenza dei danesi, la proprietà privata sta penetrando all'interno delle loro istituzioni. Tuttavia essi hanno un modo originale per ovviare agli inconvenienti che nascono dall'accumulazione personale della ricchezza, che presto distruggerebbe l'unità della tribù. Quando un uomo diventa ricco, invita la gente del suo clan a una grande festa, e dopo abbondanti libagioni distribuisce ai convenuti tutta la sua fortuna. Sul fiume Yukon, William Healey Dall ha visto una famiglia di Aleuti distribuire in questo modo dieci fucili, dieci vestiti completi di pelliccia, duecento fili di perle, numerose coperte, dieci pellicce di lupo, duecento di castoro e cinquecento di zibellino. Fatto ciò, i membri della famiglia si sono tolti gli abiti festivi, li hanno dati in dono e, indossate delle vecchie pellicce sbrindellate, hanno rivolto alcune parole alla loro gente, dicendo che, anche se ora erano più poveri di chiunque altro, avevano però guadagnato la loro amicizia³⁰. Queste distribuzioni di ricchezze sembrano essere un'abitudine consolidata tra gli Eschimesi e hanno luogo in determinate stagioni, quando viene esibito tutto ciò che ci si è procurato durante l'anno³¹. A mio avviso, queste distribuzioni rimandano a un'istituzione molto più antica, contemporanea alle prime apparizioni della ricchezza personale; esse devono essere state un mezzo per ristabilire l'uguaglianza tra i membri del clan, che era stata squilibrata dall'arricchimento di pochi. La periodica redistribuzione di terre e la periodica cancellazione di tutti i debiti, che avvenivano nelle epoche storiche presso tante differenti razze (Semi, Ariani, ecc.), devono essere state il retaggio di questa antica usanza. E anche la consuetudine di seppellire insieme ai morti, o di distruggere sulle loro tombe, tutto ciò che era loro appartenuto personalmente – consuetudine che troviamo presso tutte le razze primitive – deve aver avuto la stessa origine. Infatti, mentre tutto ciò che era *personalmente* appartenuto ai morti viene bruciato o distrutto sulla loro tomba, nulla di ciò che è loro appartenuto in comune con la tribù viene distrutto, come le barche o

l'attrezzatura comune per la pesca. La distruzione riguarda solo le proprietà personali. In un'epoca posteriore questa consuetudine diviene una cerimonia religiosa: riceve un'interpretazione mistica, ed è imposta dalla religione quando la sola opinione pubblica si mostra incapace di farla osservare a tutti. E infine viene sostituita dall'usanza di bruciare soltanto dei modelli delle proprietà dei defunti (come avviene in Cina), o di portare semplicemente le loro proprietà fino alla tomba, per poi riportarle alle loro case quando la cerimonia di sepoltura è finita – un costume ancora in vigore tra gli Europei per le spade, le croci e altri segni di distinzione³².

L'alto livello di moralità tribale degli Eschimesi è stato spesso menzionato nella letteratura generale. Ciò nonostante, le seguenti osservazioni sulle usanze degli Aleuti, piuttosto simili agli Eschimesi, illustreranno con maggiore precisione la morale dei selvaggi nel suo complesso. Esse sono state scritte, dopo un soggiorno di dieci anni presso gli Aleuti, da un uomo straordinario: il missionario russo Innokentij Veniaminov. Le riassumo, conservando il più possibile le sue parole:

La capacità di sopportazione è la loro caratteristica principale. Essa è semplicemente colossale. Non solo si bagnano ogni mattina nel mare gelato e stanno nudi sulla riva, respirando il vento gelido, ma la loro capacità di sopportazione, anche nel duro lavoro e con cibo insufficiente, sorpassa tutto ciò che si può immaginare. Durante una carestia prolungata, gli Aleuti per prima cosa si preoccupano dei loro figli: danno loro tutto ciò che hanno, e loro stessi digiunano. Non sono inclini a rubare, e ciò è stato notato anche dai primi immigrati russi. Non che non rubino mai: ognuno di essi confesserà d'aver qualche volta rubato qualcosa, ma si tratta sempre di bazzecole. Commovente è l'affetto dei genitori verso i loro figli, anche se non viene mai espresso a parole o con carezze. È difficile convincere gli Aleuti a fare una promessa, ma una volta che l'hanno fatta, la manterranno qualunque cosa possa accadere.

(Uno di loro aveva regalato un pesce essiccato a Veniaminov, ma il dono fu dimenticato sulla riva, nella fretta della partenza. Allora lo riportò a casa. L'occasione successiva di mandarlo al missionario sarebbe stata in gennaio, e in novembre e dicembre ci fu grande scarsità di cibo nell'accampamento degli Aleuti. Ma nessuna delle persone affamate toccò il pesce, e in gennaio fu inviato alla sua destinazione).

Il loro codice morale è vario quanto severo. È considerato disonorevole temere la morte inevitabile; chiedere la grazia a un nemico; morire senza aver mai ucciso un nemico; essere ritenuti colpevoli di furto; far rovesciare una barca nel porto; aver paura di andare per mare con tempo burrascoso; durante un lungo viaggio e in caso di scarsità di cibo, essere il primo del gruppo ad ammalarsi; mostrare avidità quando viene diviso il bottino (e in tal caso ciascuno dà la propria parte a quello che si è mostrato avido, per svergognarlo); divulgare un segreto di pubblico interesse alla propria moglie; quando si è in due in una spedizione di caccia, non offrire al compagno la migliore selvaggina; vantarsi delle proprie azioni, soprattutto se sono inventate; rimproverare qualcuno con tono sprezzante. E anche: mendicare; accarezzare la propria moglie in presenza di altre persone, e danzare con lei; mercanteggiare personalmente (la vendita deve sempre essere fatta con la mediazione di una terza persona, che fissa il prezzo). Per una donna è disonorevole non saper cucire, non saper danzare, non saper fare tutti i tipi di lavoro femminile; accarezzare il proprio marito, o i propri figli, o anche parlare al proprio marito, in presenza di uno straniero³³.

Così è la morale degli Aleuti, e le loro storie e leggende ce ne potrebbero dare un'illustrazione più completa. Voglio ancora aggiungere che, quando Veniaminov scriveva (nel 1840), su una popolazione di sessantamila abitanti, nell'ultimo secolo era stato commesso un solo omicidio, e che in un gruppo di milleottocento Aleuti non una sola violazione del diritto comune era avvenuta in più di quarant'anni. Questo non ci sembrerà

strano se teniamo a mente che il rimprovero, il disprezzo e l'uso di parole volgari sono assolutamente sconosciuti nella vita degli Aleuti. Perfino i bambini non si picchiano mai e non si dicono mai parole ingiuriose. Tutto ciò che possono dire è: «Tua madre non sa cucire», oppure «tuo padre è cieco da un occhio»³⁴.

Eppure, molti aspetti della vita dei selvaggi restano un enigma per gli Europei. Il grande sviluppo della solidarietà nella tribù e i buoni sentimenti reciproci che animano i primitivi possono essere provati da un'enorme quantità di testimonianze affidabili. E tuttavia, non è meno certo che questi stessi selvaggi praticino l'infanticidio, che in certi casi abbandonino i loro vecchi, e che obbediscano ciecamente alle regole della vendetta di sangue. Dobbiamo quindi spiegare la coesistenza di fatti che, per uno spirito europeo, sembrano a prima vista così contraddittori. Ho già accennato come il padre aleutino patisce la fame per giorni e settimane, e dà tutti i viveri che possiede a suo figlio; e come la madre boscimana si fa schiava per seguire suo figlio; e potrei riempire molte pagine descrivendo i rapporti di autentica *tenerenza* che intercorrono fra i selvaggi e i loro figli. Continuamente i viaggiatori hanno occasione di citare degli esempi. Qui leggete la descrizione dell'amore profondo di una madre; là vedete un padre correre follemente attraverso la foresta, portando sulle sue spalle il figlio morso da un serpente; o ancora un missionario vi racconta la disperazione dei genitori per la morte dello stesso figlio che egli aveva salvato, qualche anno prima, dall'essere immolato alla sua nascita; apprendete che le madri «selvagge» di solito allattano i loro bambini fino all'età di quattro anni e che, nelle Nuove Ebridi, alla morte di un bambino particolarmente amato, sua madre, o sua zia, si uccidono per prendersene cura nell'altro mondo³⁵. E così via.

Conosciamo una gran quantità di fatti simili; e quando vediamo questi stessi amorevoli genitori praticare l'infanticidio, siamo obbligati a riconoscere che tale usanza (qualsiasi possano essere state le sue trasformazioni successive) ha avuto origine su

pressione della necessità, per un obbligo verso la tribù o come espediente per riuscire ad allevare gli altri figli che stanno già crescendo. Di regola, i selvaggi non si «moltiplicano in modo sfrenato», come afferma qualche autore inglese. Al contrario, prendono ogni sorta di misura per contenere le nascite. Tutta una serie di restrizioni, che gli Europei troveranno certamente stravaganti, sono imposte a tal fine, ed essi vi obbediscono strettamente. Malgrado ciò, i primitivi non riescono ad allevare tutti i loro bambini. È stato però notato che, appena riescono ad accrescere in modo stabile i loro mezzi di sussistenza, iniziano ad abbandonare la pratica dell'infanticidio. In generale, i genitori obbediscono a questo obbligo con riluttanza, e appena possono ricorrono a ogni specie di compromesso per salvare la vita dei loro neonati. Come ha ben spiegato il mio amico Élie Reclus³⁶, essi si inventano i giorni di nascita fortunati e sfortunati, e risparmiano i bambini nati nei giorni fortunati; oppure cercano di rimandare la sentenza di qualche ora e poi dicono che se il piccolo ha vissuto un giorno, deve vivere tutta la sua vita naturale³⁷. Quando sentono i pianti dei bimbi provenire dalla foresta, sostengono che sono un presagio di sventura per la tribù; e siccome non hanno brefotrofi o asili infantili in cui lasciare i bambini, ciascuno di essi indietreggia davanti alla necessità di eseguire la crudele sentenza e sceglie piuttosto di abbandonare il bambino nel bosco piuttosto che togliergli la vita con la violenza. È l'ignoranza, non la crudeltà, a perpetuare l'infanticidio; e invece di moralizzare i selvaggi con i sermoni, i missionari farebbero meglio a seguire l'esempio di Veniaminov, che ogni anno, fino a un'età molto avanzata, attraversava il mare di Okhotsk a bordo di un battello decrepito, o viaggiava portato dai cani, per raggiungere i suoi Tchuktchi e rifornirli di pane e attrezzatura per la pesca. Egli arrivò così a far cessare del tutto l'infanticidio.

Lo stesso vale per quanto riguarda ciò che gli osservatori superficiali descrivono come parricidio. Abbiamo appena visto

che l'usanza di abbandonare le persone anziane non è così diffusa come sostengono alcuni autori. Essa è stata enormemente esagerata, anche se la si può occasionalmente trovare tra quasi tutti i selvaggi; e in questi casi ha la stessa origine dell'abbandono dei bambini. Quando un «selvaggio» sente di essere un peso per la sua tribù; quando ogni mattina la sua parte di cibo è tolta di bocca ai bambini, che non sono stoici quanto i loro genitori e piangono se hanno fame; quando ogni giorno deve essere portato sulle spalle delle persone più giovani attraverso la spiaggia sassosa o la foresta vergine (nei paesi selvaggi non ci sono sedie a rotelle, né poveracci che le spingano), egli comincia a ripetere ciò che i vecchi contadini russi dicono ancora oggi: «*Tchujoi vek zayedayu, Pora na pokoi!*» («vivo la vita degli altri: è tempo di ritirarsi!»). Ed egli si ritira. Fa ciò che fa il soldato in questi casi. Quando la salvezza del suo distaccamento dipende dal proseguire la marcia, e tuttavia egli non riesce più a muoversi, allora, ben sapendo che morirà se resterà indietro, il soldato prega il suo migliore amico di rendergli l'ultimo servizio prima di lasciare l'accampamento. E l'amico con mano tremante scarica il suo fucile sul corpo del morente. È ciò che fanno i selvaggi. È lo stesso uomo anziano che chiede di morire, che insiste su quest'ultimo dovere verso la comunità; così ottiene il consenso della tribù, si scava la sua tomba e infine invita i parenti all'ultimo pasto d'addio. Suo padre aveva fatto così, e ora è arrivato il suo turno; dunque si accomiata dai parenti scambiandosi segni di affetto. Il selvaggio è talmente convinto che la morte faccia parte dei suoi doveri verso la comunità da rifiutarsi di essere salvato (come racconta Moffat); e infatti una donna che doveva essere immolata sulla tomba del marito, benché salvata da missionari e portata su un'isola, scappò durante la notte e attraversò a nuoto un largo braccio di mare per raggiungere la sua tribù, e morire sulla tomba³⁸. Di fatto, questo è divenuto per loro un elemento di tipo religioso. Nondimeno, in generale i selvaggi sono così riluttanti a togliere la vita a qualcuno, se non

in combattimento, che nessuno vuol farsi carico di versare sangue umano, e così ricorrono ai più vari stratagemmi, che spesso sono stati mal interpretati. Nella maggior parte dei casi abbandonano il vecchio nella foresta dopo avergli dato più della sua parte di nutrimento comune. Alcune spedizioni antiche hanno fatto lo stesso quando non potevano più portare con loro i compagni malati: «Vivete ancora qualche giorno! *Magari* arriverà qualche inatteso soccorso!».

Quando gli uomini di scienze dell'Europa occidentale si trovano davanti a fatti come questi, sono del tutto incapaci di susumerli. Poiché li ritengono inconciliabili con l'alto sviluppo morale della tribù, preferiscono mettere in dubbio l'accuratezza di osservatori assolutamente affidabili, anziché cercare di spiegare l'esistenza parallela di due serie di fatti: un'alta moralità della tribù e, allo stesso tempo, l'abbandono dei genitori e l'infanticidio. Ma se questi stessi Europei dovessero raccontare a un selvaggio che persone estremamente amabili, le quali vogliono bene ai propri figli e sono così sensibili che piangono quando vedono una disgrazia simulata sulla scena, vivono in Europa a un tiro di schioppo da tuguri dove i fanciulli muoiono per assoluta mancanza di cibo, a sua volta il selvaggio non riuscirebbe a capirli. Ricordo di aver tentato invano di spiegare ad alcuni miei amici tungusi la nostra civiltà individualista: non potevano capire, e ricorrevano alle più fantasiose supposizioni. Il fatto è che un selvaggio cresciuto nell'idea di una solidarietà tribale che riguarda ogni cosa – il male come il bene – è incapace di comprendere un Europeo «di saldi principi morali» che ignora quella solidarietà, proprio come l'Europeo medio è incapace di capire il selvaggio. Ma se uno dei nostri scienziati avesse vissuto in una tribù che stava quasi morendo di fame e che nel suo insieme non possedeva neppure il cibo necessario a un solo uomo per pochi giorni, egli avrebbe probabilmente compreso le motivazioni dei selvaggi. Allo stesso modo, se il selvaggio avesse soggiornato tra noi e avesse ricevuto la nostra educazione, forse

comprenderebbe la nostra indifferenza europea verso le persone che ci stanno vicino, e le nostre Royal Commissions per la prevenzione del «*baby-farming*»³⁹. Come dicono i contadini russi, «le case di pietra fanno i cuori di pietra». Ma il selvaggio avrebbe dovuto prima vivere in una casa di pietra.

Considerazioni simili vanno fatte a proposito del cannibalismo. Tenendo conto degli aspetti messi in luce durante un recente dibattito su questo argomento alla Société d'anthropologie de Paris, e di molte osservazioni incidentali sparse ovunque nella letteratura che si occupa dei «selvaggi», non possiamo non riconoscere che questa pratica deriva in effetti dalla mera necessità, ma che la superstizione e la religione l'hanno ulteriormente sviluppata, fino a raggiungere le proporzioni che ha poi assunto nelle isole Figi o in Messico. È un dato di fatto che, ancora ai nostri giorni, molti selvaggi si vedono costretti a divorare cadaveri in stato di putrefazione molto avanzato e, in casi di scarsità assoluta, alcuni di essi hanno dovuto dissotterrare cadaveri umani per sfamarsi, perfino in tempi di epidemia. Questi sono fatti accertati. Ma se risaliamo alle condizioni che l'uomo dovette affrontare durante il periodo glaciale, in un clima freddo e umido, con pochissimo cibo vegetale a propria disposizione; se teniamo conto delle terribili devastazioni che lo scorbutico ancora compie tra gli indigeni malnutriti; e se ricordiamo che la carne e il sangue fresco sono i soli ricostituenti che essi conoscano, dobbiamo ammettere che l'uomo, il quale era in precedenza un animale granivoro, divenne carnivoro durante il periodo glaciale. A quel tempo egli trovava cervidi in gran quantità, ma nelle regioni artiche questi spesso migrano e qualche volta abbandonano del tutto un territorio per parecchi anni. In questi casi, le sue ultime risorse scomparivano. In situazioni altrettanto dure, anche gli Europei sono ricorsi al cannibalismo, proprio come i selvaggi. Ancora oggi questi ultimi divorano, occasionalmente, i cadaveri dei loro morti, ma allora devono aver divorato i cadaveri di coloro che stavano per morire. E i vecchi morivano con-

vinti che con la loro morte stavano rendendo un ultimo servizio alla tribù. È per questo che certi selvaggi attribuiscono al cannibalismo un'origine divina, qualcosa che viene loro ordinato da un messaggero celeste. Ma più tardi esso ha perduto il suo carattere di necessità ed è sopravvissuto come superstizione. I nemici andavano mangiati per ereditarne il coraggio; in un'epoca ancora posteriore, con lo stesso scopo, veniva mangiato l'occhio o il cuore del nemico; mentre in altre tribù, che avevano già sviluppato un cospicuo clero e un'articolata mitologia, furono inventate divinità malvagie assetate di sangue, e infatti i sacerdoti chiedevano dei sacrifici umani per placare gli dei. In questo stadio della sua esistenza in cui era legato alla religione, il cannibalismo raggiunse il suo carattere più ripugnante. Il Messico ne è un esempio ben noto; e anche nelle isole Figi, dove il re poteva mangiare qualunque dei suoi sudditi, troviamo una potente casta di sacerdoti, una teologia complicata⁴⁰ e un'autocrazia pienamente sviluppata. Nato dalla necessità, il cannibalismo divenne in seguito un'istituzione religiosa, e in questa forma sopravvisse a lungo dopo che era sparito dalle tribù che certamente l'avevano praticato in epoche precedenti, ma che non avevano raggiunto lo stadio teocratico dell'evoluzione. Le stesse osservazioni vanno fatte a proposito dell'infanticidio e dell'abbandono dei genitori. In certi casi anch'essi si sono conservati come un retaggio dei tempi antichi, come una tradizione del passato mantenuta per via religiosa.

Concluderò questa parte accennando a un'altra usanza che è stata anch'essa fonte di molte conclusioni sbagliate. Mi riferisco alla pratica della vendetta di sangue. Tutti i selvaggi condividono il principio che il sangue versato debba essere vendicato con altro sangue. Se qualcuno è stato ucciso, l'uccisore deve morire; se qualcuno è stato ferito, il sangue dell'aggressore deve scorrere. Non vi sono eccezioni alla regola neppure per gli animali; così il sangue del cacciatore è sparso al suo ritorno al villaggio, se egli ha sparso il sangue di un animale. È questa la concezione

della giustizia tra i selvaggi (una concezione che ancora prevale nell'Europa occidentale per ciò che riguarda l'omicidio). Se l'aggressore e la vittima appartengono entrambi alla stessa tribù, la tribù e la vittima appianano la questione⁴¹. Ma se l'aggressore appartiene a un'altra tribù e questa tribù, per qualche ragione, rifiuta una compensazione, allora la tribù della vittima decide di vendicarsi nel suo insieme. I popoli primitivi considerano a tal punto gli atti dei singoli come una questione dell'intera tribù, come qualcosa che dipende strettamente dall'approvazione della tribù, che arrivano facilmente a ritenere il clan responsabile degli atti di ciascun membro. Di conseguenza, la vendetta dovuta può essere diretta contro qualsiasi membro del clan dell'aggressore, o verso i suoi parenti⁴². Ma può spesso accadere che la rappresaglia vada ben oltre la misura dell'offesa. Nel tentare di infliggere una ferita, si può uccidere l'aggressore, o ferirlo più di quanto si avesse l'intenzione di fare, e ciò diventa la causa di una nuova faida; cosicché i primi legislatori ebbero cura di specificare che le rappresaglie dovevano essere limitate all'occhio per occhio, dente per dente, sangue per sangue⁴³.

Va notato, tuttavia, che nella maggior parte dei popoli primitivi simili casi di faida sono infinitamente più rari di quello che ci si potrebbe aspettare; benché presso alcuni di essi tali faide possano raggiungere proporzioni abnormi, specialmente presso le tribù di montagna, spinte verso le alture da invasori stranieri, come quelle del Caucaso, o ancor di più come i Daiachi del Borneo. Tra i Daiachi – ci è stato detto recentemente – le faide sono arrivate a un punto tale che un giovane non può sposarsi né essere riconosciuto come un adulto se prima non si presenta con la testa di un nemico. Questa orribile pratica è stata ampiamente descritta in un'opera inglese moderna⁴⁴, anche se pare che le affermazioni riportate siano assolutamente esagerate. Per di più, la «caccia alle teste» dei Daiachi prende tutt'altro aspetto quando apprendiamo che il presunto «cacciatore di teste» non è affatto spinto dalla passione personale. Infatti, egli agisce obbe-

dendo a ciò che considera un obbligo morale verso la sua tribù, esattamente come il giudice europeo che, per obbedienza allo stesso principio, evidentemente falso, del «sangue per sangue», consegna l'assassino condannato al boia. Sia il Daiaco che il giudice proverebbero perfino rimorso se, mossi da simpatia, dovessero risparmiare l'assassino. Ecco perché i Daiachi, a parte le uccisioni che commettono spinti dalla loro idea di giustizia, sono descritti da tutti quelli che li conoscono come un popolo decisamente simpatetico. Così Carl Bock, lo stesso autore che ha fatto una così terribile descrizione della caccia alle teste, scrive:

Per ciò che si riferisce alla moralità, devo assegnare ai Daiachi una posizione elevata nella scala della civiltà. [...] Tra loro, la rapina e il furto sono del tutto sconosciuti. Sono anche molto sinceri. [...] Se non mi hanno sempre detto «tutta la verità», almeno ciò che mi hanno detto era sempre la verità. Vorrei poter dire altrettanto dei Malesi (pp. 209-210).

La testimonianza di Bock è del tutto confermata da quella di Ida Pfeiffer, che scrive: «Ammetto apertamente che mi piacerebbe viaggiare più a lungo tra di loro. In generale li ho trovati onesti, buoni e riservati [...] molto più di ogni altro popolo che io conosca»⁴⁵. Descrivendoli, Stoltze ha usato quasi le stesse parole. I Daiachi di solito hanno una sola moglie e la trattano bene. Sono molto socievoli, e ogni mattina le persone dell'intero clan escono in grandi gruppi per pescare, cacciare o coltivare. I loro villaggi sono costituiti da vaste capanne, ognuna delle quali è abitata da una dozzina di famiglie, tanto che a volte ospita diverse centinaia di persone che vivono pacificamente insieme. Essi mostrano un grande rispetto per le loro mogli e amano molto i figli; quando uno di loro si ammala, le donne lo curano a turno. Di regola sono molto moderati nel mangiare e nel bere. Così è il Daiaco nella sua vita quotidiana.

Fornire altri esempi della vita dei selvaggi costituirebbe una tediosa ripetizione: ovunque andiamo, troviamo gli stessi modi

socievoli e lo stesso spirito di solidarietà. E quando proviamo a penetrare il buio delle epoche trascorse, troviamo la stessa vita tribale, le stesse associazioni umane per l'aiuto reciproco, per quanto primitive. Darwin aveva quindi decisamente ragione quando vedeva nelle qualità sociali dell'uomo il fattore principale della sua ulteriore evoluzione, e i suoi divulgatori hanno completamente torto quando sostengono il contrario. Scrive Darwin: «La poca forza e rapidità dell'uomo, la sua mancanza di armi naturali, ecc., sono più che controbilanciati in primo luogo dalle sue facoltà intellettuali», le quali, come rileva altrove, sono state acquisite principalmente, se non esclusivamente, a beneficio della comunità, «e in secondo luogo *dalle sue qualità sociali*, che l'hanno portato a dare aiuto ai suoi simili e a riceverlo da loro»⁴⁶.

Nel secolo scorso il «selvaggio» e la sua «vita allo stato di natura» sono stati idealizzati. Ma oggi gli uomini di scienze si sono spostati all'estremo opposto, soprattutto da quando alcuni di loro, ansiosi di provare l'origine animale dell'uomo, senza però avere dimestichezza con gli aspetti sociali della vita animale, si sono messi a caricare il selvaggio di tutti i caratteri «bestiali» immaginabili. È evidente, tuttavia, che questa esagerazione è ancora più antiscientifica dell'idealizzazione di Rousseau. Il selvaggio non è un ideale di virtù, ma non è neppure un ideale di «barbarie». E tuttavia l'uomo primitivo ha una qualità, prodotta e mantenuta dalle necessità stesse della sua dura lotta per la vita: egli identifica la propria esistenza con quella della sua tribù, e senza questa qualità il genere umano non avrebbe mai conseguito il livello che ha oggi raggiunto.

I primitivi, come si è già detto, identificano talmente la loro vita con quella della propria tribù che ciascuno dei loro atti, per quanto insignificante, è considerato una questione che attiene all'intera tribù. Tutti i loro comportamenti sono regolati da un'infinità di norme di buona condotta non scritte, che sono il frutto della loro comune esperienza di ciò che è bene e ciò che è male, vale a dire: ciò che è benefico o dannoso per la loro tribù.

Naturalmente, i ragionamenti su cui sono basate le loro norme di buona condotta sono a volte del tutto assurdi. Molte di esse derivano dalla superstizione; e più in generale, in tutto ciò che fa il selvaggio vede soltanto le immediate conseguenze dei suoi atti; egli non riesce a prevedere le loro conseguenze indirette e ulteriori (e in ciò non fa che esagerare un difetto che Bentham già rimproverava ai legislatori civilizzati). Ma che siano assurde o no, il selvaggio di fatto obbedisce alle prescrizioni del diritto comune, per quanto sconvenienti possano essere. E obbedisce ancora più ciecamente di quanto non faccia l'uomo civile che obbedisce alle prescrizioni della legge scritta. Il diritto comune è la sua religione, è il suo stesso modo di vivere. L'idea del clan è sempre presente nella sua mente, e la limitazione e il sacrificio di sé nell'interesse del clan sono una pratica quotidiana. Se il selvaggio ha violato una delle piccole regole della tribù, egli è punito dallo scherno delle donne. Se la violazione è grave, è tormentato notte e giorno dalla paura di aver attirato una calamità sulla sua tribù. Se accidentalmente ha ferito qualcuno del suo clan, e quindi ha commesso il peggiore di tutti i crimini, egli si disperava: fugge nei boschi, ed è pronto a uccidersi, a meno che la tribù non lo assolva, infliggendogli un castigo corporeo e spargendo un po' del suo sangue⁴⁷. All'interno della tribù tutto è messo in comune; ogni boccone di cibo è diviso tra tutti i presenti; e se il selvaggio è solo nei boschi, non comincia a mangiare prima di aver gridato forte, per tre volte, un invito a condividere il suo pasto rivolto a chiunque possa sentire la sua voce⁴⁸.

Insomma, all'interno della tribù la regola di «tutti per uno» è sovrana fino a quando la famiglia separata non spezza l'unità tribale. Ma questa regola non si estende ai clan o alle tribù vicine, neppure quando esse sono federate in un patto di protezione reciproca. Ogni tribù o clan è un'unità separata. Proprio come tra i mammiferi e gli uccelli, il territorio è approssimativamente diviso tra le diverse tribù e, salvo che in tempo di guerra, i confini vengono rispettati. Chi entra nel territorio dei vicini, deve

mostrare che non ha cattive intenzioni. Più forte urla annunciando il suo arrivo, più fiducia guadagna; e se entra in una casa, deve lasciare l'ascia all'ingresso. Ma nessuna tribù è obbligata a condividere il suo cibo con le altre: può farlo o meno. Quindi la vita del selvaggio è divisa in due ambiti di azione e si presenta sotto due diversi aspetti etici: le relazioni all'interno della tribù e le relazioni con i forestieri; e il diritto inter-tribale (proprio come il nostro diritto internazionale) differisce ampiamente dal diritto comune interno. Così, in tempo di guerra, le più ripugnanti crudeltà possono diventare motivo di ammirazione da parte della tribù. Questa doppia concezione della morale attraversa l'intera evoluzione del genere umano, ed è viva ancora oggi. Noi Europei abbiamo fatto qualche progresso (non immenso, comunque) per sradicare questa doppia concezione dell'etica, ma bisogna anche dire che, se abbiamo in qualche misura esteso le nostre idee di solidarietà (almeno in teoria) alla nazione, e in parte anche alle altre nazioni, abbiamo indebolito i legami di solidarietà all'interno delle nostre nazioni, e anche all'interno delle nostre stesse famiglie.

La comparsa della famiglia separata all'interno del clan turba necessariamente l'unità stabilita. Una famiglia separata significa la separazione della proprietà e delle ricchezze accumulate. Abbiamo visto come gli Eschimesi ovviavano a questi inconvenienti; un tema di studio tra i più interessanti è quello di seguire attraverso le diverse epoche le differenti istituzioni – comunità di villaggio, gilde, e così via – per mezzo delle quali le masse hanno cercato di mantenere l'unità della tribù, malgrado i fattori che erano al lavoro per demolirla. D'altra parte, i primi rudimenti del sapere che apparvero in un'epoca molto remota, quando si confondevano con la stregoneria, divennero anch'essi uno strumento di potere nelle mani di un singolo, che ora li poteva usare contro la tribù. Essi erano tenuti accuratamente segreti, e trasmessi solo agli iniziati, nelle società segrete degli stregoni, degli sciamani e dei sacerdoti che troviamo presso tutti i selvaggi. Allo

stesso tempo, le guerre e le invasioni crearono l'autorità militare, come anche le caste dei guerrieri, le cui associazioni o sodalizi acquisirono un grande potere. Tuttavia, in nessun periodo della vita umana le guerre sono diventate lo stato *normale* dell'esistenza. Mentre i guerrieri si sterminavano a vicenda e i sacerdoti celebravano i loro massacri, le masse continuavano a vivere la loro vita quotidiana e proseguivano il loro lavoro di ogni giorno. Ed è un tema di studio tra i più interessanti quello di ripercorrere la vita delle masse, studiando i mezzi con i quali esse hanno mantenuto la loro organizzazione sociale, basata sulle proprie concezioni di equità, mutuo appoggio e aiuto reciproco – in una parola, sul diritto comune – anche quando lo Stato le ha sottomesse alle più feroci teocrazie o autocrazie.

Note al capitolo

1. Huxley, *The Struggle for Existence in Human Society*, cit., p. 165.
2. Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, cit., pp. 63-64.
3. Gli antropologi che appoggiano pienamente le tesi sopra esposte a proposito dell'uomo, suggeriscono tuttavia che le scimmie vivono in famiglie poligame sotto la guida di «un maschio forte e geloso». Non so fino a che punto questa affermazione sia basata su osservazioni inoppugnabili. Ma il passo di Brehm al quale a volte ci si riferisce, in *La vie des animaux: illustrée description populaire du règne animal. Les Mammifères*, cit., difficilmente può essere considerato davvero inoppugnabile. Esso si trova nella sua descrizione generale delle scimmie, ma le sue descrizioni più dettagliate delle diverse specie lo contraddicono, o quanto meno non lo confermano. Anche a proposito dei cirkopitechi, Brehm è affermativo nel dire che «vivono quasi sempre in bande, e molto raramente in famiglie» (p. 59). Quanto alle altre specie, il numero stesso delle loro bande, che comprendono sempre molti maschi, rende la «famiglia poligama» più che dubbia. È evidente che sono necessarie ulteriori osservazioni.
4. Lubbock, *Prehistoric Times: as illustrated by ancient remains and the manners and customs of modern savages*, 8 voll., Williams & Northgate, London, 1890.

5. Questa estensione della calotta di ghiaccio è ammessa dalla maggior parte dei geologi che hanno studiato specificamente l'era glaciale. L'Agenzia Geologica Russa ha già assunto questa posizione per ciò che riguarda la Russia, e la maggior parte degli specialisti tedeschi la sostiene per quel che concerne la Germania. La glaciazione di gran parte del massiccio centrale della Francia non mancherà di essere riconosciuta dai geologi francesi, quando essi presteranno maggiore attenzione ai depositi glaciali nel loro insieme.

6. Lubbock, *Prehistoric Times*, cit., pp. 232 e 242.

7. [Nota aggiunta all'edizione francese] I resti di una cucina accumulati davanti a un'abitazione neolitica, scoperta in una fenditura della roccia a Hastings ed esplorata da William Abbott, appartenevano alla stessa categoria. È pure notevole il fatto che tra di essi non è stata trovata alcuna selce che potesse essere considerata un'arma di guerra.

8. Johann Jakob Bachofen, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Verlag von Kraiss & Hoffmann, Stuttgart, 1861 [trad. it. *Il matriarcato. Ricerca sulla ginecocrasia nel mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, Einaudi, Torino, 2016]; Henry Lewis Morgan, *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, Henry Holt & Co., New York, 1877 [trad. it. *La società antica. Le linee del progresso umano dallo stato selvaggio alla civiltà*, Pgreco, Milano, 2013]; John Ferguson McLennan, *Studies in Ancient History*, Macmillan & Co., London, 1886 prima edizione, 1896 seconda edizione; Lorimer Fison e Alfred William Howitt, *Kamilaroi and Kurnai: group-marriage and relationship, and marriage by elopement*, George Robertson, Melbourne, 1880. Questi quattro autori – come ha molto giustamente osservato Giraud-Teulon – partendo da fatti differenti e differenti idee generali, e seguendo metodi diversi, sono giunti alla stessa conclusione. Dobbiamo a Bachofen la nozione di parentela matrilineare; a Morgan i sistemi di parentela, in specifico quello malese e turanico, e un eccezionale abbozzo degli stadi principali dell'evoluzione umana; a McLennan la legge dell'esogeneità; e a Fison e Howitt il quadro, o lo schema, dei legami matrimoniali in Australia. Tutti e quattro arrivano a stabilire lo stesso fatto: l'origine tribale della famiglia. Quando Bachofen ha portato per primo l'attenzione sulla famiglia materna con la sua opera epocale, e Morgan ha descritto l'organizzazione

clanica, peraltro convenendo sull'estensione quasi generale di queste forme e sull'assunto che i legami matrimoniali fossero la base stessa dei successivi passi dell'evoluzione umana, furono entrambi accusati di esagerare. Tuttavia, le ricerche più accurate condotte in seguito da una falange di storici del diritto antico hanno provato che è possibile rintracciare in tutte le razze del genere umano stadi analoghi di sviluppo dei legami matrimoniali, così come li troviamo oggi in vigore presso certi selvaggi. Si vedano le opere di Post, Dargun, Kovalevskij, Lubbock e dei loro numerosi continuatori: Lippert, Mucke, ecc. 9. Si veda Appendice 7.

10. Per i Semiti e gli Ariani, si veda soprattutto Kovalevskij, *Pervobytnoye pravo* [*La legge primitiva*], Tipografiya A.I. Mamontova i Ko, Moskva, 1886-1887, così come le sue conferenze tenute a Stoccolma e pubblicate in francese (*Tableau des origines et de l'évolution de la famille et de la propriété*, Samson Wallin, Stockholm, 1890), che rappresentano una mirabile rassegna sull'intera questione. Si veda anche *Die Geschlechts Genossenschaft der Urzeit und die Entstehung der Ehe: ein Beitrag zu einer allgemeinen vergleichenden Staats- und Rechtswissenschaft*, Bruck und Verlag der Schulzeschen Buchhandlung, Oldenbourg, 1875.

11. Sarebbe impossibile entrare qui nella discussione sull'origine delle restrizioni al matrimonio. Consentitemi soltanto di far notare che una divisione in gruppi, simile a quella descritta da Morgan in *Hawaian*, esiste fra gli uccelli; le giovani covate vivono insieme, separate dai loro genitori. Una divisione simile può essere probabilmente rintracciata anche tra alcuni mammiferi. Quanto alla proibizione delle relazioni tra fratelli e sorelle, è più probabile che essa sia apparsa non tanto a partire da speculazioni relative ai cattivi effetti della consanguineità, speculazioni che sembrano davvero poco plausibili, quanto al fine di evitare una troppo facile precocità di simili matrimoni. In condizioni di stretta coabitazione, essa deve essere divenuta una necessità imperiosa. Devo anche osservare che, nell'esaminare l'origine dei nuovi costumi nel suo complesso, dobbiamo sempre tener presente che i selvaggi, proprio come noi, hanno i loro «pensatori» e *savants* – maghi, medici, profeti, ecc. – i cui saperi e le cui idee sono in anticipo rispetto a quelli delle masse. Associati nelle loro unioni segrete (un'altra caratteristica quasi universale), sono indubbiamente in grado di esercitare una potente influenza e di imporre costumi la cui utilità può non essere stata ancora riconosciuta dalla maggioranza della tribù.

12. Colonnello Collins in John Philip, *Researches in South Africa: Illustrating the Civil, Moral, and Religious Condition of the Native Tribes*, James Duncan, London, 1828. Citato da Theodor Waitz (con Georg Karl Cornelius Gerland), *Anthropologie der Naturvölker*, vol. 2, Friedrich Fleischer, Leipzig, 1860, p. 334.
13. Martin Heinrich Carl Lichtenstein, *Reisen im südlichen Afrika in den Jahren 1803, 1804, 1805 und 1806*, vol. 2, Salfeld, Berlin, 1811, pp. 92-97.
14. Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, cit., pp. 335 e segg. Vedere anche Gustav Theodor Fritsch, *Die Eingeborenen Süd-Afrika's*, Ferdinand Hirt, Breslau, 1872, pp. 386 e segg.; e *Drei Jahre in Süd-Afrika: Reiseskizzen nach Notizen des Tagebuchs zusammengestellt*, Ferdinand Hirt, Breslau, 1868. Anche Wilhelm Heinrich Immanuel Bleek, *A brief account of Bushman folklore and other texts*, J.C. Juta, Capetown, 1875.
15. Élisée Reclus, *La Terre et les Hommes*, in *Nouvelle Géographie Universelle*, vol. 13, Hachette, Paris, 1888, p. 475.
16. Peter Kolben, *The Present State of the Cape of Good Hope: or, A particular account of the several nations of the Hottentots*, vol. 1, W. Innys, London, 1731, pp. 59, 71, 333, 336 e segg.
17. Citati in Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, cit., pp. 335 e segg.
18. Gli indigeni che vivono a nord di Sydney e parlano il kamilaroi sono ben conosciuti sotto questo aspetto attraverso l'opera capitale di Fison e Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, cit. Si veda anche Howitt, *Further Notes on the Australian Class Systems*, «The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», vol. 18, Harrison and Sons, London, 1888, p. 31, che mostra l'ampia estensione della stessa organizzazione in Australia.
19. George Taplin, *The Folklore, Manners, Customs, and Languages of the South Australian Aborigines: Gathered From Inquiries Made by Authority of South Australian Government*, E. Spiller, Adelaide, 1879, p. 11.
20. George Grey, *Journals Of Two Expeditions Of Discovery In North-West And Western Australia*, vol. 2, T. and W. Boone, London, 1841, pp. 237-298.
21. Carl Lumholtz, *Réponse au Questionnaire de sociologie et d'ethnographie de la Société d'anthropologie, sur les Australiens de Herbert-River*, «Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris», vol. 11, G. Masson éditeur, Paris, 1888, p. 652. Abbrevio le risposte.
22. G.L. Bink, *Réponses faites au Questionnaire de sociologie et d'ethnologie de la*

Société d'anthropologie, sur les habitants de la Nouvelle-Guinée (Papous), «Buletins de la Société d'anthropologie de Paris», vol. 11, cit., p. 386.

23. La stessa pratica è in uso tra i Papua di Kaimani Bay, che hanno una grande reputazione di onestà. «Non accade mai che il Papua non rispetti la sua promessa», afferma Friedrich Finsch, *Neu-Guinea und seine Bewohner*, Verlag von C. Ed. Müller, Bremen, 1865, p. 829.

24. Nikolaj Miklucho-Maklaj, *Izvestija Russkogo Geograficheskogo Obshestva* [Atti della Società geografica russa], 1880, pp. 161 e segg. Pochi libri di viaggio danno una migliore conoscenza dei piccoli dettagli della vita quotidiana tra i selvaggi quanto questi frammenti dal quaderno di Miklucho-Maklaj.

25. Louis Ferdinand Martial, *Mission scientifique du Cap Horn, 1882-1883*, vol. 1, Gauthier-Villars, Paris, 1888, pp. 183-201.

26. Gustav Frederik Holm, *Den Østgrønlandske Expedition udført i Aarene 1883-1885*, «Meddelelser om Grønland», Bianco Lunos Kgl. Hof-Bogtrykkeri, København, 1889.

27. In Australia, interi clan sono stati visti scambiarsi tutte le loro mogli al fine di scongiurare una calamità. Albert Hermann Post, *Studien zur Entwicklungsgeschichte des Familienrechts: Ein Beitrag zu einer allgemeinen vergleichenden Rechtswissenschaft auf ethnologischer Basis*, Bruck und Verlag der Schulzeschen Buchhandlung, Oldenbourg, 1890, p. 342. Il loro rimedio contro le calamità è una maggiore fraternità.

28. Hinrich Rink, *The Eskimo Tribes; their distribution and characteristics, especially as regards language, with a comparative vocabulary and sketch-map*, Williams and Norgate, London, 1887, p. 26, originariamente pubblicato in «Meddelelser om Grønland», vol. 11, C.A. Reitzel, København, 1887. [Frases aggiunte all'edizione francese] La *nith-song* è una canzone scherzosa, cantata dalle donne.

29. Rink, *The Eskimo Tribes*, p. 24. Gli Europei, cresciuti nel rispetto del diritto romano, faticano a comprendere la forza dell'autorità tribale. «In realtà», scrive Rink, «non è un'eccezione, ma la regola, che gli uomini bianchi, quando tornano indietro dopo aver vissuto anche dieci o venti anni tra gli Eschimesi, non portino con sé alcuna idea aggiuntiva che possa modificare la visione tradizionale su cui si basa la loro concezione sociale. L'uomo bianco, che sia un missionario o un mercante, si attiene saldamente alla sua opinione dogmatica

secondo cui il più volgare degli Europei è migliore del più distinto degli indigeni» (*ibid.*, p. 31).

30. William Healey Dall, *Alaska and its Resources*, Lee and Shepard, Boston, 1870.

31. Dall lo ha osservato in Alaska; Jacobsen a Ignitok nelle vicinanze dello stretto di Bering; Sproat lo cita tra gli indiani della zona di Vancouver; e Rink, che descrive le redistribuzioni periodiche di cui abbiamo appena parlato, aggiunge: «Il principale scopo dell'accumulazione di ricchezze personali è questa distribuzione *periodica*». Egli cita anche (*The Eskimo Tribes*, cit., p. 31) «la distruzione delle proprietà per il medesimo scopo» (ovvero mantenere l'uguaglianza).

32. Si veda Appendice 8.

33. Ivan Evseevič Popov-Veniaminov, *Zapiski ob ostrovakh Unalashkinskogo otdela* [Note sulle isole del dipartimento Unalashkinsky], 3 voll., Tipografiya Imperatorskoy Akademii nauk, Sankt-Peterburg, 1840. Dall ne riporta degli estratti in inglese in *Alaska and its Resources*, cit. Una descrizione simile della morale degli Australiani è contenuta in «Nature», XLII, p. 639.

34. È decisamente notevole che diversi autori (Middendorff, Schrenck, Finsch) abbiano descritto gli Ostiachi e i Samoiedi quasi con le stesse parole: «Anche quando sono ubriachi, i loro litigi sono irrisori»; «in cento anni, nella tundra è stato commesso un solo omicidio»; «i loro figli non si picchiano mai»; «nella tundra si può lasciare qualsiasi cosa per degli anni, perfino cibo o gin, e nessuno la toccherà»; e così via. Gilbert Sproat «non è mai stato testimone di una rissa tra due indigeni sobri», presso gli indiani Aht dell'isola di Vancouver. Per Rink «le liti sono rare anche tra i fanciulli» (*The Eskimo Tribes*, cit.). E così via.

35. William Gill, citato in Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, vol. 6, Friedrich Fleischer, Leipzig, 1872, p. 641. Si veda anche pp. 636 e 640, dove sono citati molti esempi di amore paterno, materno e filiale.

36. Élie Reclus, *Primitive Folk. Studies in comparative ethnology*, Scribner Welford, New York, 1891.

37. Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, cit., p. 636.

38. John Elphinstone Erskine, citato in Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, vol. 6, cit., p. 640.

39. Le *baby-farm* erano delle sorte di brefotrofi malfamati e illegali diffuse nell'Inghilterra tardo-vittoriana [N.d.T.].

40. William Thomas Pritchard, *Polynesian Reminiscences; or, Life in the South Pacific Islands*, Chapman and Hall, London, 1866, p. 363.

41. Si deve notare, comunque, che in caso di sentenza di morte nessuno vuole assumersi la responsabilità dell'esecuzione. Ognuno getta la sua pietra o dà il suo colpo di accetta, evitando attentamente di dare un colpo mortale. In un'epoca successiva, sarà il sacerdote a colpire la vittima con un coltello sacro; più tardi sarà il re, fino a quando la civiltà non inventerà il boia retribuito. Si vedano le acute osservazioni su questo argomento di Adolf Bastian, *Der Mensch in der Geschichte zur Begründung einer psychologischen Weltanschauung*, vol. 3, Verlag von Otto Wigand, Leipzig, 1860, pp. 1-36. Come mi ha riferito Ernest Nys, un residuo di questa usanza tribale è sopravvissuto fino a tempi recenti nelle esecuzioni militari. Nel periodo centrale del diciannovesimo secolo si usava ancora caricare i fucili dei dodici soldati chiamati a sparare sul condannato con dodici cartucce vere e una a salve. Dal momento che i soldati non sapevano chi di loro avesse ricevuto quest'ultima, ognuno poteva placare i tormenti della propria coscienza pensando di non essere stato uno degli uccisori.

42. In Africa, ma anche altrove, è una consuetudine molto diffusa che, quando viene commesso un furto, il clan vicino debba restituire l'equivalente della cosa rubata e poi cercare lui stesso il ladro. Post, *Afrikanische Jurisprudenz: Ethnologisch-juristische Beiträge zur Kenntniss der einheimischen Rechte Afrikas*, Schulzische Hof-Buchhaandlung und Hof-Buchdruckerei, Oldenburg-Leipzig, 1887, vol. 1, p. 77.

43. Si veda Kovalevskij, *Sovremennyi obyčaj i drevniizakon: obuchenie pravo osetin v istoriko-sravnitel'nom osveshchehenii* [*L'usanza moderna e l'antica legge del diritto ordinario nella storia dell'illuminismo comparativo*], vol. 2, Tipografiya V. Gattsuk, Moskva, 1886, in cui si trovano molte importanti considerazioni su questo argomento.

44. Si veda Carl Alfred Bock, *Head-hunters of Borneo: a narrative of travel up the Mahakkam and down the Barito*, Sampson Low, Marston, Searle & Rivington, London, 1882. Tuttavia, come mi ha riferito Hugh Low, per lungo tempo governatore del Borneo, la rilevanza attribuita da questo libro alla «caccia alle teste» è del tutto esagerata. In generale, il mio informatore parla dei Daichi esattamente negli stessi termini favorevoli usati da Ida Pfeiffer. Lasciatemi aggiungere che Mary Henrietta Kingsley, nel suo libro sull'Africa occidentale,

parla dei Fan, che in precedenza erano stati rappresentati come i più «terribili cannibali», utilizzando le stesse espressioni di simpatia.

45. Pfeiffer, *Meine zweite Weltreise*, vol. 1., Carl Gerold's Sohn, Wien, 1856, pp. 116 e segg. Si veda anche Frederik Müller e Coenraad Jacob Temminck, *Las posesiones holandesas en el archipiélago de la India*, Imp. de los Amigos del País, Maynila, 1855, citato da Reclus, *Nouvelle Géographie Universelle*, cit.

46. Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, cap. 2, cit.

47. Si veda Bastian, *Der Mensch in der Geschichte zur Begründung einer psychologischen Weltanschauung*, vol. 3, cit., p. 7. Si veda anche Grey, *Journals Of Two Expeditions Of Discovery In North-West And Western Australia*, vol. 2, cit., p. 238.

48. Miklucho-Maklaj, cit. La stessa usanza vige tra gli Ottentotti.

Il mutuo appoggio tra i barbari

Le grandi migrazioni – Necessità di una nuova organizzazione – La comunità di villaggio – Lavoro comune – La procedura giudiziaria – La legge inter-tribale – Esempi tratti dalla vita dei nostri contemporanei – Buriati – Cabili – Montanari del Caucaso – Razze africane

Non è possibile studiare il genere umano primitivo senza essere profondamente colpiti dalla socievolezza che esso ha mostrato fin dai primi passi della sua esistenza. Tracce di società umane sono state trovate nei reperti risalenti sia alla prima che all'ultima età della pietra; e quando osserviamo i selvaggi, i cui modi di vita sono ancora quelli dell'uomo neolitico, li troviamo strettamente interconnessi grazie a un'organizzazione clanica molto antica, che consente loro di unire le deboli forze individuali, di godere della vita in comune e di progredire. L'uomo non è un'eccezione nella natura. È anch'egli soggetto al grande principio del mutuo appoggio, che garantisce le migliori possibilità di sopravvivenza a quelli che meglio si aiutano l'un l'altro nella lotta per

la vita. E sono appunto queste le conclusioni alle quali siamo giunti nei precedenti capitoli.

Tuttavia, appena passiamo a uno stadio più alto della civiltà, e ci riferiamo alla storia, che ha già qualcosa da raccontarci su quello stadio, le lotte e i conflitti che essa rivela ci lasciano sbalorditi. Gli antichi legami sembrano essersi interamente spezzati. Si vedono razze combattere contro razze, tribù contro tribù, individui contro individui; e da questa caotica competizione tra forze ostili, il genere umano esce diviso in caste, asservito a despoti, separato in Stati sempre pronti a farsi la guerra. E il filosofo pessimista, impugnando questa storia del genere umano, conclude trionfalmente che la guerra e l'oppressione sono l'essenza stessa della natura umana; che gli istinti bellicosi e predatori dell'uomo possono essere contenuti entro certi limiti soltanto da una forte autorità, che impone la pace e offre così un'opportunità a pochi e nobili individui di approntare una vita migliore per il genere umano nei tempi a venire.

Eppure, appena la vita quotidiana degli uomini nel periodo storico è sottoposta a un'analisi più attenta – ed è ciò che è stato fatto recentemente da molti pazienti studiosi delle istituzioni più antiche – essa appare subito in una forma molto diversa. Lasciando da parte le idee preconcepite della maggior parte degli storici e la loro marcata predilezione per gli aspetti drammatici della storia, vediamo che i documenti stessi che essi normalmente studiano tendono a esagerare la parte della vita umana dedicata alle lotte e a sottovalutare i suoi aspetti pacifici. Le bufere e le tempeste fanno perdere di vista i giorni belli e soleggiati. Anche ai nostri giorni la voluminosa documentazione che prepariamo per i futuri storici, nell'editoria, nei tribunali, negli uffici governativi, ma anche nei romanzi e nelle poesie, soffrono dello stesso tipo di parzialità. Tramandano ai posteri le più minuziose descrizioni di ogni guerra, di ogni battaglia o scaramuccia, di ogni disputa e atto di violenza, di ogni tipo di sofferenza individuale, ma non contengono quasi nessuna traccia degli innu-

merevoli atti di reciproco sostegno e devozione che ognuno di noi conosce per propria esperienza; non prestano quasi nessuna attenzione a ciò che forma l'essenza stessa della nostra vita quotidiana: i nostri istinti e le nostre abitudini sociali. Non c'è da stupirsi se i resoconti del passato erano così inesatti. Gli annalisti non mancavano mai di registrare le più piccole guerre e calamità che tormentavano i loro contemporanei, ma non facevano il minimo caso alla vita delle masse, nonostante queste per la maggior parte lavorassero in pace, e solo alcuni si sfidassero in battaglia. I poemi epici, le iscrizioni sui monumenti, i trattati di pace, quasi tutti i documenti storici hanno il medesimo carattere: non riguardano la pace, ma le sue violazioni. Perciò anche lo storico meglio intenzionato dà inconsciamente una visione distorta dell'epoca che si sforza di illustrare; e per ristabilire la proporzione reale tra il conflitto e l'unione, oggi dobbiamo ricorrere all'analisi minuziosa di migliaia di piccoli fatti e di fievoli segni conservati per caso tra le reliquie del passato, interpretandoli con l'aiuto dell'etnologia comparata. E dopo aver dato così tanto ascolto a ciò che divideva gli uomini, dobbiamo ora ricostruire pietra su pietra le istituzioni che invece li univano.

Ben presto si dovrà riscrivere la storia su nuove basi, tenendo in considerazione entrambe le correnti della vita umana e riconoscendo la parte avuta da ognuna di esse nell'evoluzione. Nel frattempo possiamo trarre profitto dall'immenso lavoro preparatorio che è stato fatto recentemente con l'intento di ristabilire le caratteristiche principali della seconda corrente, così a lungo trascurata. Dai periodi meglio conosciuti della storia possiamo trarre alcuni esempi della vita delle masse, per rilevare la parte che vi ha svolto il supporto reciproco; e così facendo, per brevità, possiamo dispensarci dal risalire fino all'antico Egitto, o anche all'antichità greca e romana. Perché, in effetti, l'evoluzione del genere umano non ha avuto il carattere di una successione ininterrotta. Molte volte il processo di civilizzazione ha avuto fine in una data regione, presso una

certa razza, per ricominciare altrove, tra altre razze. Ma a ogni nuovo inizio è cominciato con le stesse istituzioni claniche che abbiamo visto tra i selvaggi. Se quindi prendiamo in considerazione l'ultima rinascita della nostra civiltà, quando essa rierse, nei primi secoli della nostra era, tra coloro che i Romani chiamavano «barbari», avremo l'intera scala dell'evoluzione, cominciando con le *gentes* e terminando con le istituzioni del nostro tempo. Le pagine che seguono sono dedicate all'osservazione di questi fenomeni.

Gli uomini di scienza non hanno ancora stabilito le cause che, circa duemila anni fa, spinsero intere nazioni dall'Asia all'Europa, dando luogo alle grandi migrazioni di barbari che posero fine all'Impero Romano d'Occidente. A ogni modo, una causa si presenta spontaneamente al geografo, se prende in considerazione le rovine delle popolose città situate negli attuali deserti dell'Asia centrale, o se segue gli antichi alvei dei fiumi oggi scomparsi o gli ampi contorni dei laghi ora ridottisi a semplici stagni. È l'inaridimento: un processo recente che si è sviluppato con una velocità che in precedenza non eravamo pronti ad ammettere¹. Contro di esso, l'uomo era impotente. Quando gli abitanti del nord-ovest della Mongolia e del Turkestan orientale videro che l'acqua li stava abbandonando, non ebbero altra via che scendere le larghe valli che conducevano alle pianure, costringendo gli abitanti delle pianure a spostarsi verso ovest². Popolazioni su popolazioni si riversarono così in Europa, costringendo altri popoli a spostarsi più volte, per diversi secoli successivi, verso ovest o verso est, alla ricerca di nuove dimore più o meno stabili. Durante queste migrazioni, le razze si mescolavano ad altre razze, gli aborigeni con gli immigrati, gli Ariani con gli Uralo-Altaici; e non vi sarebbe stato niente di sorprendente se le istituzioni sociali che li avevano tenuti insieme nei loro paesi di origine fossero state cancellate dalla stratificazione di razze che ebbe luogo in Europa e in Asia. Ma non fu così: que-

ste istituzioni semplicemente subirono le modificazioni richieste dalle nuove condizioni di vita.

L'organizzazione sociale dei Teutoni, dei Celti, degli Scandinavi, degli Slavi e di altri ancora, quando essi entrarono per la prima volta in contatto con i Romani, era in una fase di transizione. Le unioni per clan, basate su una reale o presunta origine comune, li avevano tenuti insieme per molte migliaia di anni. Ma queste unioni potevano rispondere al loro scopo solo a condizione che non vi fossero famiglie separate all'interno della *gens* o del clan stesso. Tuttavia, per le cause che abbiamo già ricordato, la famiglia patriarcale separata si era sviluppata, in modo lento ma costante, all'interno dei clan, e alla lunga ciò significava evidentemente l'accumulazione individuale della ricchezza e del potere, e la trasmissione ereditaria di entrambi. Le frequenti migrazioni dei barbari, con le conseguenti guerre, non fecero che accelerare la divisione delle *gentes* in famiglie separate, mentre la dispersione delle popolazioni e il loro mescolarsi con forestieri contribuirono alla definitiva disgregazione delle unioni fondate sulla parentela. I barbari si trovarono così di fronte a un'alternativa: vedere i loro clan dispersi in gruppi sparsi di famiglie – al cui interno le famiglie più ricche, soprattutto se potevano unire alle loro ricchezze anche le funzioni sacerdotali o la reputazione militare, potevano riuscire a imporre la loro autorità alle altre – oppure trovare una nuova forma di organizzazione basata su nuovi principi.

Diverse popolazioni non ebbero la forza di opporsi alla disgregazione, si dissolsero e sparirono dalla storia. Ma le più vigorose non si disgregarono e uscirono da questa prova con una nuova organizzazione – la *comunità di villaggio* – che le mantenne unite per i quindici secoli successivi e oltre. Emerse anche l'idea di un *territorio* comune, ottenuto e protetto dagli sforzi comuni, che sostituì le concezioni basate sulla discendenza comune, ormai al tramonto. Le divinità comuni persero gradualmente il loro carattere ancestrale, dotandosi invece di attributi territoriali

locali. Divennero le divinità o i santi di una determinata località; la «terra» fu identificata con i suoi abitanti. Le unioni territoriali vennero così a sostituire le unioni consanguinee del passato, e questa nuova organizzazione, nelle mutate circostanze, fu in grado di offrire molti vantaggi. Essa riconosceva l'indipendenza della famiglia, e addirittura la accentuava dato che la comunità di villaggio rinunciava al diritto di interferire con ciò che accadeva all'interno del recinto familiare; dava una libertà molto maggiore all'iniziativa personale; non era ostile per principio all'unione tra persone di origini diverse, ma allo stesso tempo manteneva la coesione necessaria di azione e di pensiero, ed era abbastanza forte per opporsi alle tendenze dominatrici delle minoranze costituite da maghi, sacerdoti e guerrieri di professione o di fama. La comunità di villaggio divenne così la cellula fondamentale dell'organizzazione futura, e in molte nazioni ha conservato questo carattere fino a oggi.

Oggi è noto, ed è raramente messo in discussione, che la comunità di villaggio non era una caratteristica specifica degli Slavi o degli antichi Teutoni. Essa era predominante in Inghilterra sia durante il periodo sassone che durante quello normanno, ed è sopravvissuta in parte fino al secolo scorso³; era inoltre alla base dell'organizzazione sociale dell'antica Scozia, dell'antica Irlanda e dell'antico Galles. In Francia, la proprietà comune e l'assegnazione comune delle terre arabili da parte dell'assemblea di villaggio continuarono dai primi secoli della nostra era fino ai tempi di Turgot, che trovò le assemblee di villaggio «troppo rumorose» e quindi le abolì. Essa sopravvisse alla dominazione romana in Italia, e riapparve dopo la caduta dell'Impero Romano. Era la regola tra gli Scandinavi, gli Slavi, i Finni (nella *pittäyä*, come pure, probabilmente, nella *kihlakunta*), tra i Curi e i Livi. La comunità di villaggio nell'India antica e moderna, ariana e non ariana, è ben nota attraverso le opere epocali di Sir Henry Maine, mentre Elphinstone l'ha descritta fra gli Afgani. La troviamo anche negli *oulous* dei

Mongoli, nella *thaddart* dei Cabili, nella *desa* dei Giavanesi, nella *kota* o *tofa* dei Malesi, e sotto altri nomi in Abissinia, nel Sudan, nell'interno dell'Africa, tra i nativi di entrambe le Americhe, fra tutte le piccole e grandi tribù dell'arcipelago del Pacifico. In breve, non conosciamo una sola razza umana o una sola nazione che non abbia avuto il suo periodo di comunità di villaggio. Questo solo fatto spazza via la teoria secondo la quale la comunità di villaggio in Europa sarebbe stata uno sviluppo del servaggio. Essa è anteriore al servaggio, e anche la sottomissione al servaggio non riuscì a distruggerla. Fu uno stadio universale dell'evoluzione, una trasformazione naturale dell'organizzazione clanica, almeno per tutti i popoli che hanno svolto, o svolgono ancora, qualche parte nella storia⁴.

Essa era uno sviluppo naturale, e perciò non era possibile un'uniformità assoluta nella sua struttura. In genere era un'unione tra famiglie considerate di origine comune che possedevano, in comune, un certo territorio. Ma in alcuni rami di popolazione, e in certe circostanze, le famiglie raggiungevano grandi dimensioni prima di far germogliare nuove famiglie; cinque, sei o anche sette generazioni continuavano a vivere sotto lo stesso tetto, o all'interno dello stesso recinto, possedendo in comune la casa e il bestiame, e consumando i loro pasti davanti al focolare comune. In questo caso vivevano in quella che in etnologia si chiama «famiglia estesa» o «famiglia indivisa», che ancora troviamo in tutta la Cina, in India, nella *Zadruga* degli Slavi del sud, in Danimarca, nella Russia del nord, e nell'ovest della Francia⁵. Presso altri popoli, o in altre circostanze, ancora non bene precisate, le famiglie non raggiungevano le stesse proporzioni; i nipoti, e a volte i figli, lasciavano la casa appena si sposavano, e ciascuno di essi creava una nuova cellula familiare. Ma, estese o no, raggruppate o sparse nei boschi, le famiglie rimanevano unite nelle comunità di villaggio; molti villaggi si raggruppavano in tribù e le tribù si univano in confederazioni. Questa era l'organizzazione che si sviluppò fra i cosiddetti «barbari»,

quando cominciarono a stabilirsi in Europa in modo più o meno permanente.

Fu necessaria un'evoluzione molto lunga prima che le *gentes*, o clan, riconoscessero l'esistenza distinta di una famiglia patriarcale in una capanna separata; ma anche dopo che ciò era stato riconosciuto, il clan, di norma, non conobbe l'eredità personale della proprietà. Le poche cose che potevano appartenere all'individuo venivano distrutte sulla sua tomba o sepolte insieme a lui. La comunità di villaggio, al contrario, riconosceva pienamente l'accumulazione privata di ricchezza nella famiglia e la sua trasmissione ereditaria. Ma la ricchezza era concepita esclusivamente sotto forma di beni *mobili*, che comprendevano il bestiame, gli utensili, le armi e la casa d'abitazione, la quale, «come tutte le cose che possono essere distrutte dal fuoco», apparteneva alla stessa categoria⁶. Per quanto riguarda la proprietà privata della terra, la comunità di villaggio non ammetteva, né avrebbe potuto farlo, niente di simile, e di norma ancor oggi non lo ammette. La terra era proprietà comune della tribù, o del popolo intero, e la comunità di villaggio possedeva la sua parte del territorio della tribù fintanto che quest'ultima non richiedeva la redistribuzione dei terreni assegnati al villaggio. Il disboscamento delle foreste e il dissodamento dei terreni veniva fatto dalle comunità, o almeno dal lavoro comune di molte famiglie (sempre con il consenso della comunità), e i terreni dissodati erano assegnati a ciascuna famiglia per un periodo di quattro, dodici o vent'anni, dopodiché erano considerati parte delle terre arabili di proprietà comune. La proprietà privata o il possesso «perpetuo» erano incompatibili tanto con i principi e le concezioni religiose della comunità di villaggio, quanto con i principi della *gens*; fu così necessaria la prolungata influenza del diritto romano e della Chiesa cristiana (che accettò ben presto i principi romani) per abituare i barbari all'idea che potesse esistere una proprietà privata della terra⁷. E tuttavia, anche quando questa proprietà, o questo possesso per un tempo illimitato,

furono riconosciuti, chi possedeva questi beni separati restò comunque comproprietario dei terreni incolti, delle foreste e dei pascoli. Inoltre, vediamo continuamente, in particolare nella storia della Russia, che quando alcune famiglie, agendo separatamente, prendevano possesso di terreni che appartenevano a tribù considerate straniere, queste famiglie ben presto si univano e costituivano una comunità di villaggio, che alla terza o quarta generazione cominciava ad affermare una comunità di origini.

Un'intera serie di istituzioni, in parte ereditate dal periodo dei clan, si è sviluppata a partire dalla proprietà comune della terra durante i molti secoli che furono necessari per far accettare ai barbari il dominio di Stati organizzati secondo il sistema romano o bizantino. La comunità di villaggio non era solo un'unione tesa a garantire a ognuno una parte equa della terra comune, ma anche un'unione per la coltivazione in comune, per l'aiuto reciproco in tutte le forme possibili, per la protezione dalla violenza e per uno sviluppo ulteriore delle conoscenze, dei legami nazionali e delle concezioni morali; e ogni cambiamento in materia di giustizia, organizzazione militare, educazione o economia doveva essere deciso nell'assemblea del villaggio, della tribù o della confederazione. Essendo la comunità la continuazione della *gens*, ereditò tutte le sue funzioni. Essa era la *universitas*, il *mir*: un mondo in sé.

La caccia o la pesca in comune, la coltivazione in comune dei frutteti e delle piantagioni di alberi erano la regola per le antiche *gentes*. L'agricoltura in comune diventò la regola nelle comunità di villaggio dei barbari. È vero che ci sono poche testimonianze dirette su questo punto, e nella letteratura dell'antichità abbiamo solo i passi di Diodoro e di Giulio Cesare riferiti agli Svevi e agli abitanti delle isole Lipari, una tribù di Celtiberi. Ma non mancano gli indizi che comprovino come l'agricoltura in comune fosse praticata da alcune tribù dei Teutoni, dai Franchi e dagli antichi Scozzesi, Irlandesi e Gallesi⁸. Quanto ai retaggi posteriori di queste pratiche, essi sono semplicemente innume-

revoli. Perfino nella Francia completamente romanizzata la coltivazione in comune era ancora abituale nel Morbihan, in Bretagna, fino a circa venticinque anni fa⁹. L'antico *cyvar* gallese, o *joint team*, così come la coltivazione in comune della terra assegnata all'uso del santuario del villaggio, sono molto diffusi tra le tribù del Caucaso meno toccate dalla civiltà¹⁰; e pratiche simili sono in atto quotidianamente tra i contadini russi. È inoltre ben noto che molte tribù del Brasile, dell'America centrale e del Messico coltivavano in comune i loro campi e che questa stessa usanza è largamente diffusa tra i Malesi, in Nuova Caledonia, in molte razze Negre, e così via¹¹. Insomma, la coltivazione in comune è così abituale tra Ariani, Uralo-Altaici, Mongoli, Negri, Pellirosse, Malesi e Melanesiani, che possiamo considerarla una forma universale di agricoltura primitiva, anche se non l'unica possibile¹².

La coltivazione in comune non implica però necessariamente il consumo in comune. Già nell'organizzazione per clan vediamo spesso che quando le barche cariche di frutta o di pesci ritornano al villaggio, il cibo che portano con sé è diviso tra le capanne e le «case lunghe» abitate da parecchie famiglie e dai giovani, e viene cucinato separatamente in ogni diverso focolare. In effetti, l'abitudine di consumare i pasti in una cerchia più ristretta di parenti o di associati era diffusa già negli stadi iniziali della vita clanica. E diventa la regola nella comunità di villaggio. Anche il cibo coltivato in comune normalmente veniva diviso tra le diverse case, dopo che una porzione di esso era stata messa da parte per l'uso collettivo. Comunque, la tradizione del pasto comunitario fu conservata con devozione: ogni possibile occasione – la commemorazione degli antenati, le feste religiose, l'inizio e la fine del lavoro nei campi, le nascite, i matrimoni e i funerali – veniva colta prontamente per riunire la comunità in un pasto comune. Ancora oggi tale usanza, nota in questo paese come *harvest supper* [cena del raccolto], continua a essere ben viva. D'altro canto, anche quando i campi avevano smesso da

tempo di essere dissodati e seminati in comune, diversi lavori agricoli continuarono, e continuano ancora, a essere svolti dalla comunità. In molti casi, alcune parti dei terreni comunitari sono tuttora coltivate in comune, per l'uso delle persone indigenti, per rifornire le scorte collettive, o per usarne i prodotti nelle feste religiose. I canali di irrigazione sono scavati e riparati in comune. I prati comuni vengono falciati dalla comunità, e osservare un villaggio russo mentre falcia un prato – gli uomini che rivaleggiano gli uni con gli altri avanzando con le falci, mentre le donne rivoltano l'erba e la raccolgono in mucchi – è uno spettacolo esaltante, che mostra cosa il lavoro umano potrebbe e dovrebbe essere. In questi casi il fieno viene diviso tra le diverse case, ed è evidente che nessuno ha il diritto di prendere del fieno dal mucchio del suo vicino senza il suo permesso. Ma tra gli Osseti del Caucaso vige una limitazione a questa regola che è certo degna di nota: quando il canto del cuculo annuncia che la primavera è in arrivo, e che i prati saranno presto rivestiti di nuova erba, tutti quelli che ne hanno bisogno hanno il diritto di prendere dal mucchio di un vicino il fieno necessario per il proprio bestiame¹³. Così vengono riaffermati gli antichi diritti comunitari, come a ricordare quanto l'individualismo sfrenato sia contrario alla natura umana.

Quando il viaggiatore europeo sbarca in qualche piccola isola del Pacifico e, scorgendo in lontananza un boschetto di palme, si incammina in quella direzione, scopre con meraviglia che i piccoli villaggi sono collegati tra loro da strade pavimentate con grosse pietre, piuttosto comode per i nativi che vanno scalzi e molto simili alle «vecchie strade» delle montagne svizzere. Strade di questo tipo furono tracciate dai «barbari» in tutta Europa; e bisogna aver viaggiato nei paesi selvaggi e scarsamente popolati, lontano dalle principali vie di comunicazione, per comprendere appieno l'immenso lavoro che deve essere stato compiuto dalle comunità barbare per conquistare quella landa selvaggia, boscosa e paludosa che era l'Europa circa duemila anni fa. Delle

famiglie isolate, deboli com'erano e senza strumenti, non sarebbero mai riuscite a conquistarla: la landa selvaggia le avrebbe sopraffatte. Solamente le comunità di villaggio, con il lavoro in comune, potevano avere il sopravvento sulle foreste selvagge, le paludi impraticabili e le steppe sconfiniate. Le strade rozzamente pavimentate, le chiatte da trasporto, i ponti di legno portati via dall'inverno e ricostruiti dopo i diluvi primaverili, le recinzioni e le palizzate dei villaggi, le fortificazioni di terra e le piccole torri di cui il territorio era disseminato: tutto ciò fu opera delle comunità barbare. E quando una comunità diventava molto numerosa, da essa nasceva un nuovo germoglio. Una nuova comunità si formava, a qualche distanza, portando passo dopo passo i boschi e le steppe sotto il dominio dell'uomo. L'intera formazione delle nazioni europee non fu che un germogliare di comunità di villaggio. Ancora oggi i contadini russi, se non sono del tutto schiacciati dalla miseria, emigrano in comunità e continuano a coltivare il terreno e a costruire le case in comune non appena si insediano sulle rive dell'Amur o nella provincia del Manitoba. E anche gli Inglesi, quando iniziarono a colonizzare l'America, ritornarono all'antico sistema: si raggrupparono nelle comunità di villaggio¹⁴.

La comunità di villaggio fu l'arma principale dei barbari nella loro dura lotta contro una natura ostile. Fu anche il legame che essi opposero alla prepotenza dei più furbi e dei più forti, che poteva facilmente affermarsi in quei tempi agitati. Il barbaro immaginario, ovvero l'uomo che combatte e uccide per mero capriccio, proprio come il selvaggio «assetato di sangue», non è mai esistito. Il vero barbaro, al contrario, viveva all'interno di una fitta rete di istituzioni permeate da considerazioni su ciò che poteva essere utile o nocivo alla tribù, o alla confederazione, e queste istituzioni erano tramandate con devozione di generazione in generazione, in versi e canzoni, in proverbi e triadi, in sentenze e insegnamenti. Più studiamo queste istituzioni e più

riconosciamo gli stretti legami che univano gli uomini nei loro villaggi. Ogni lite sorta tra due individui veniva trattata come una questione di interesse comune: anche le parole offensive che potevano essere state pronunciate durante una lite erano considerate come un'offesa verso la comunità e i suoi antenati. Si doveva riparare con ammende, rivolte sia all'individuo che alla comunità¹⁵; e se una lite terminava in una rissa con feriti, colui che aveva assistito e non si era interposto tra i contendenti veniva trattato come se egli stesso avesse causato le ferite¹⁶.

La procedura giudiziaria era permeata dello stesso spirito. Ogni disputa era dapprima portata davanti a mediatori o arbitri, e generalmente lì si concludeva, avendo l'arbitraggio una parte molto importante nelle società barbare. Ma se il caso era troppo grave per essere risolto in questo modo, giungeva davanti all'assemblea del villaggio, che doveva «stabilire la sentenza» e pronunciarla in una forma condizionale, ovvero: «Tale risarcimento sarebbe dovuto, se il torto venisse provato»; e il torto doveva essere provato o negato da sei o dodici persone, tenute a confermare o negare il fatto sotto giuramento. In caso di disaccordo tra le due serie di giurati, si ricorreva all'ordalia. Questa procedura, rimasta in uso per più di duemila anni, è di per sé eloquente, e mostra quanto fossero stretti i legami tra i membri della comunità. Oltretutto, l'assemblea di villaggio non aveva altra autorità per imporre le proprie decisioni che la sua stessa autorità morale. L'unica possibile minaccia era che la comunità dichiarasse il ribelle un fuorilegge, ma si trattava di una minaccia reciproca. Un uomo, scontento dell'assemblea, poteva dichiarare che abbandonava la tribù e passava a un'altra tribù, ed era una minaccia tremenda, perché di sicuro avrebbe attirato ogni tipo di sventura sulla tribù che si era mostrata ingiusta verso uno dei suoi membri¹⁷. Ribellarsi contro una giusta decisione presa in base al diritto consuetudinario era semplicemente «inconcepibile», come ha detto così bene Henry Maine, perché a quei tempi «la legge, la morale e il fatto» non erano separabili gli uni

dagli altri¹⁸. L'autorità morale della comunità era così grande che, anche in un'epoca molto posteriore, quando le comunità di villaggio furono sottomesse ai signori feudali, esse conservarono i loro poteri giudiziari: le comunità permettevano al signore o al suo mandatario di «stabilire» la sentenza condizionale, di cui si è detto, solamente in accordo con il diritto consuetudinario che egli aveva giurato di osservare, e di riscuotere a proprio favore l'ammenda (o *fred*) dovuta alla comunità. Ma per molto tempo il signore stesso, se restava proprietario dei terreni incolti della comunità, doveva sottomettersi alle sue decisioni in materia di affari pubblici. Che fosse nobile o ecclesiastico, doveva obbedire all'assemblea di villaggio: *Wer daselbst Wasser und Weid genusst, muss gehorsam sein*, «chi gode qui del diritto di acqua e di pascolo, deve obbedienza», era il vecchio detto. Anche quando i contadini diventarono servi di un signore, egli doveva presentarsi davanti l'assemblea di villaggio quando questa lo convocava¹⁹.

L'idea di giustizia dei barbari non era molto diversa da quella dei selvaggi. Anche i barbari ritenevano che un assassinio dovesse essere seguito dalla messa a morte dell'assassino, che le ferite dovessero essere punite con uguali ferite, e che la famiglia offesa fosse tenuta a eseguire la sentenza stabilita dal diritto consuetudinario. Era un dovere sacro, un dovere verso gli antenati, che doveva essere compiuto alla piena luce del giorno, mai in segreto, e reso noto a tutti. Così, i passi in assoluto più ispirati delle saghe e dei poemi epici sono quelli che celebrano ciò che si riteneva essere la giustizia. Gli dei stessi accorrevano in suo aiuto. In ogni caso, il carattere predominante della giustizia dei barbari è, da un lato, la limitazione del numero di persone che possano essere coinvolte in una faida, e, dall'altro, quello di estirpare l'idea brutale del «sangue per sangue, ferita per ferita», sostituendola con sistemi di compensazione. I codici barbari, che erano raccolte di regole tratte dal diritto consuetudinario e trascritte a uso dei giudici, «prima permettevano, poi incoraggiavano, infine imponevano» la compensazione al posto della vendetta²⁰. Tuttavia, la

compensazione è stata intesa in modo totalmente sbagliato da coloro che l'hanno interpretata come un'ammenda, una sorta di *carte blanche* data al ricco per fare ciò che voleva. La compensazione in denaro (*wergeld*) per ogni tipo di offesa attiva, del tutto differente dall'ammenda o dal *fred*²¹, era generalmente così elevata che certamente non era un incoraggiamento a compierla. In caso di omicidio, essa normalmente eccedeva l'intero possibile patrimonio dell'omicida. «Diciotto volte diciotto vacche» è la compensazione tra gli Osseti, che non sanno contare al di là di diciotto, mentre nelle tribù africane essa arriva a ottocento vacche o a cento cammelli con la loro prole, o a quattrocentosessici pecore nelle tribù più povere²². Nella grande maggioranza dei casi non era possibile riuscire a pagare la compensazione in denaro, e così l'omicida non aveva altra scelta che convincere, con il suo pentimento, la famiglia offesa ad adottarlo. Ancora oggi, nel Caucaso, quando una faida giunge al termine, l'aggressore tocca con le sue labbra il seno della donna più anziana della tribù e diventa un «fratello di latte» di tutti gli uomini della famiglia offesa²³. In molte tribù africane egli deve dare sua figlia o sua sorella in matrimonio a uno dei membri della famiglia; in altre tribù deve sposare la donna che ha reso vedova; e in tutti i casi diventa un membro del nucleo familiare, e la sua opinione viene ascoltata su tutte le questioni importanti della famiglia²⁴.

Tutt'altro che privi di rispetto verso la vita umana, i barbari non conoscevano nulla degli orribili castighi introdotti in un'epoca posteriore dalle leggi laiche e canoniche sotto l'influenza romana e bizantina. Infatti, se il codice sassone ammetteva assai facilmente la pena di morte, anche in caso d'incendio doloso o di rapina a mano armata, gli altri codici barbari la pronunciavano esclusivamente in caso di tradimento verso la propria stirpe o di sacrilegio verso gli dei della comunità come unico mezzo per placarli.

Tutto ciò, come si vede, smentisce la presunta «dissolutezza morale» dei barbari. Al contrario, non possiamo che ammirare i

profondi principi morali elaborati all'interno delle prime comunità di villaggio, espressi nelle triadi gallesi, nelle leggende di Re Artù, nei commentari di Brehon²⁵, nelle antiche leggende germaniche, e così via, o che ancora trovano la loro espressione nei detti dei barbari moderni. Nella sua Introduzione a *The Story of Burnt Njal*, George Dasent riassume così, con molta esattezza, le qualità di un Vichingo, quali si mostrano nelle saghe:

Fare ciò che deve, apertamente e da uomo, senza paura dei nemici, degli amici, o del fato; [...] essere libero e audace in tutti i suoi atti; essere dolce e generoso verso i suoi amici e parenti; essere severo e duro verso i suoi nemici (quelli che sono sottoposti alla *lex talionis*), ma anche verso di essi onorare tutti i compiti dovuti [...]. Non essere traditore, né maldicente, né calunniatore. Contro qualsiasi uomo, non dire niente che non oserebbe dirgli in faccia. Non respingere mai dalla sua porta un uomo che cerca cibo o riparo, neppure se è un nemico²⁶.

Principi simili o persino migliori pervadono la poesia epica e le triadi gallesi. Agire «secondo spirito di mitezza e principi di equità», sia verso i nemici che verso gli amici, e «riparare il torto» sono i più alti doveri dell'uomo: «Il male è morte, il bene è vita» esclama il poeta legislatore²⁷. «Il mondo sarebbe insensato se gli accordi fatti a voce non fossero rispettati», dice la legge di Brehon. E l'umile sciamano della Mordovia, dopo aver lodato le stesse qualità, aggiungerà ancora, nei suoi principi di diritto consuetudinario, che «tra vicini la vacca e la brocca del latte sono in comune»; che «la vacca deve essere munta per te stesso e per colui che può aver bisogno di latte»; che «il corpo di un fanciullo arrossisce per i colpi, ma il volto di chi lo colpisce arrossisce per la vergogna»²⁸, e così via. Molte pagine potrebbero essere riempite di principi simili, espressi e praticati dai «barbari».

Un'altra caratteristica delle antiche comunità di villaggio merita una speciale attenzione. È l'estensione graduale della cerchia degli uomini compresa dai sentimenti di solidarietà. Non

soltanto le tribù si federavano in gruppi, ma anche i gruppi, benché di diversa origine, si riunivano in confederazioni. Alcune unioni erano particolarmente strette. Per esempio quella dei Vandali, e infatti, quando una parte della loro confederazione si separò, spingendosi prima verso il Reno e proseguendo poi alla volta della Spagna e dell’Africa, quelli che erano rimasti rispettarono per quarant’anni la parte dei campi e i villaggi abbandonati dai loro confederati, e non ne presero possesso fino a che non ebbero verificato, attraverso degli inviati, che essi non avevano più intenzione di tornare. Presso altri barbari, il suolo veniva coltivato da una parte del gruppo, mentre l’altra parte combatteva alle frontiere del territorio comune e anche oltre. Quanto alle leghe tra diversi gruppi, esse erano molto frequenti. I Sicambri si unirono con i Cherusci e gli Svevi; i Quadi con i Sarmati; i Sarmati con gli Alani, i Carpi e gli Unni. Più tardi, vediamo anche come il concetto di nazione si fosse sviluppato gradualmente in Europa molto tempo prima che qualsiasi entità simile a uno Stato fosse sorta nelle parti del continente occupate dai barbari. Queste nazioni – poiché è impossibile rifiutare la qualifica di nazione alla Francia merovingia o alla Russia dell’undicesimo e dodicesimo secolo – erano tuttavia tenute insieme solo dalla condivisione di una stessa lingua e dal tacito accordo, da parte di queste piccole repubbliche, di scegliere i propri duchi soltanto in una determinata famiglia.

Le guerre erano certo inevitabili: migrazione significa guerra. Nondimeno, Sir Henry Maine ha già ampiamente provato, nel suo importante studio sulle origini tribali del diritto internazionale, che «l’uomo non è mai stato così feroce o stupido da sottostarsi a un male quale la guerra senza fare un qualche sforzo per impedirla», e ha mostrato come sia straordinariamente grande «il numero delle antiche istituzioni che portano i segni di un piano finalizzato a ostacolare la guerra, o a cercare delle alternative a essa»²⁹. In realtà, l’uomo è così poco quell’essere bellissimo che qualcuno pretende, che quando i barbari si furono sta-

biliti perdettero rapidamente le loro abitudini guerresche e ben presto furono costretti a dotarsi di particolari duchi, posti alla testa di speciali *scholae* o bande di guerrieri, incaricati di proteggerli contro gli eventuali invasori. Essi preferirono i lavori pacifici alla guerra, e proprio questo carattere pacifico dell'uomo determinò l'avvento del guerriero di professione, che più tardi condusse al servaggio e a tutte le guerre che hanno segnato «l'era degli Stati» nella storia umana.

La storia trova grandi difficoltà nel ricostruire le istituzioni dei barbari. A ogni passo lo storico incontra qualche vaga indicazione che non riesce a interpretare con l'aiuto dei suoi soli documenti. Ma una luce più chiara si proietta sul passato non appena ci riferiamo alle istituzioni delle numerosissime tribù che vivono ancor oggi secondo un'organizzazione sociale quasi identica a quella dei nostri antenati barbari. Qui abbiamo solo l'imbarazzo della scelta, perché le isole del Pacifico, le steppe dell'Asia e gli altopiani dell'Africa sono veri e propri musei storici che contengono campioni di tutti i possibili stadi intermedi che il genere umano ha attraversato, passando dalle *gentes* selvagge fino all'organizzazione degli Stati. Esaminiamo ora alcuni di questi campioni.

Se prendiamo le comunità di villaggio dei Buriati della Mongolia, in particolare quelli della steppa di Kudinsk, nel tratto superiore del fiume Lena, che meno hanno risentito dell'influenza russa, troviamo una buona rappresentazione dei barbari che hanno vissuto la fase di transizione tra l'allevamento del bestiame e l'agricoltura³⁰. Questi Buriati vivono ancora in «famiglie estese»: anche se ogni figlio quando si sposa va a vivere in una capanna separata, le capanne di almeno tre generazioni restano all'interno dello stesso recinto, e la famiglia indivisa lavora in comune nei suoi campi e possiede in comune le sue abitazioni, il suo bestiame e anche i suoi «campi dei vitelli» (piccoli appezzamenti di terreno recintati nei quali cresce erba tenera per l'allevamento dei vitelli). Di regola, i pasti sono con-

sumati separatamente in ciascuna capanna; ma quando si arrostitisce la carne, tutti i membri della famiglia estesa, da venti a sessanta, banchettano insieme. Svariate famiglie estese che vivono in gruppo, con diverse famiglie più piccole stabilitesi nello stesso villaggio (soprattutto *residui* di famiglie estese che si sono dissolte), formano l'*oulous*, o la comunità di villaggio; parecchi *oulous* formano una tribù; e le quarantasei tribù, o clan, della steppa di Kudinsk sono unite in una confederazione. Diverse tribù aderiscono a confederazioni più piccole e ristrette, quando se ne presenta la necessità, per esigenze particolari. La proprietà privata dei terreni è sconosciuta: la terra è posseduta in comune dall'*oulous*, o piuttosto dalla confederazione, e se è necessario, viene riassegnata ai diversi *oulous* dall'assemblea della tribù, e alle quarantasei tribù dall'assemblea della confederazione. È da notare che la stessa organizzazione è diffusa tra tutti i Buriati della Siberia orientale (che sono duecentocinquantamila), malgrado essi vivano da tre secoli sotto il dominio russo e conoscano bene le sue istituzioni.

Detto ciò, tra i Buriati si sono prodotte rapidamente delle disegualianze patrimoniali, soprattutto da quando il governo russo sta attribuendo un'importanza esagerata ai loro *taishas* (principi eletti), considerandoli, oltre che i responsabili della riscossione delle imposte, anche i rappresentanti delle confederazioni nelle loro relazioni amministrative e commerciali con i Russi. Si creano così molte occasioni per l'arricchimento di pochi, mentre l'impoverimento della maggioranza va di pari passo con l'appropriazione delle terre buriate da parte dei Russi. Ma è consuetudine diffusa tra i Buriati, particolarmente tra quelli di Kudinsk (e una consuetudine vale più di una legge), che se una famiglia ha perduto il bestiame, le famiglie più ricche le donino alcune vacche e alcuni cavalli, in modo che possa risollevarsi. Quanto all'indigente senza famiglia, egli consuma i suoi pasti nelle capanne dei suoi congeneri; entra in una capanna, prende posto davanti al fuoco – per diritto, non per carità – e

condivide il pasto, che è sempre scrupolosamente ripartito in porzioni uguali, dormendo poi dove ha consumato la sua cena. In effetti, i conquistatori russi della Siberia furono così colpiti dalle pratiche comunitarie dei Buriati, che diedero loro il nome di Bratskiye, «i fraterni», riferendo a Mosca che: «Tra di loro tutto è in comune; tutto ciò che hanno viene condiviso». Ancora oggi, quando i Buriati del Lena vendono il loro grano, o inviano alcune bestie per essere vendute a un macellaio russo, le famiglie dell'*oulous*, o della tribù, mettono insieme il loro grano e le loro bestie e li vendono come un tutt'uno. Inoltre ogni *oulous* ha la sua scorta di grano per i prestiti in caso di necessità, il suo forno comune per il pane (il *four banal* delle antiche comunità francesi) e il suo fabbro, il quale, essendo un membro della comunità, proprio come avviene per i fabbri delle comunità indiane³¹ non viene mai pagato per il lavoro svolto all'interno di essa. Egli deve farlo gratuitamente, e se usa il suo tempo libero per fabbricare i dischetti di ferro cesellato e argentato con cui i Buriati decorano le loro vesti, può venderli occasionalmente alla donna di un altro clan, ma alle donne della sua tribù deve darli in dono. Le compravendite non devono avere luogo all'interno della comunità, e la regola è talmente severa che quando una famiglia più ricca impiega un lavorante, egli deve essere preso in un altro clan o tra i Russi. Questa usanza evidentemente non è specifica dei Buriati, ed è così largamente diffusa tra i barbari moderni, Ariani o Uralo-Altaiici, che deve essere stata universale tra i nostri antenati.

Il sentimento unitario all'interno della confederazione è tenuto vivo dagli interessi comuni delle tribù, dalle assemblee di villaggio e dalle feste che normalmente si tengono in occasione delle assemblee. Questo sentimento è anche mantenuto da un'altra istituzione, l'*aba*, o caccia in comune, che è la reminiscenza di un passato molto remoto. Ogni autunno, i quarantasei clan di Kudinsk si riuniscono per questa caccia, i cui prodotti vengono divisi tra tutte le famiglie. Di tanto in tanto vengono inol-

tre convocati degli *aba* nazionali, per affermare l'unità dell'intera nazione buriata. In queste occasioni, tutti i clan, sparsi per centinaia di miglia a est e a ovest del lago Bajkal, sono tenuti a inviare i loro cacciatori delegati. Migliaia di uomini si riuniscono, e ognuno porta con sé le provviste per un intero mese. La parte di ciascuno deve essere uguale alle altre e quindi, prima di metterle insieme, vengono pesate da un anziano eletto (sempre «a mano»: la bilancia sarebbe una profanazione dell'antico uso). Dopodiché, i cacciatori si dividono in bande di venti, e i gruppi iniziano a cacciare seguendo un piano ben stabilito. In questi *aba* l'intera nazione buriata rivive le tradizioni epiche di un'epoca in cui essa era riunita in una potente lega. Lasciatemi aggiungere che simili cacce comunitarie sono molto diffuse tra i Pellirosse e tra i Cinesi che abitano lungo le rive dell'Ussuri (i *kada*)³².

Con i Cabili, i cui modi di vita sono stati così ben descritti da due esploratori francesi³³, troviamo dei barbari ancora più progrediti in materia di agricoltura. I loro campi, irrigati e concimati, sono ben curati, e nelle parti collinose ogni terreno disponibile è coltivato con la vanga. I Cabili hanno attraversato molte vicissitudini nella loro storia: per un certo periodo hanno adottato la legge musulmana sull'eredità, ma essendo contrari a essa, centocinquanta anni fa sono tornati all'antica legge consuetudinaria tribale. Perciò, il possesso dei terreni ha tra essi un carattere misto, e la proprietà privata della terra esiste fianco a fianco con il possesso comunitario. Tuttavia, la base della loro organizzazione attuale è la comunità di villaggio, il *thaddart*, che normalmente è formato da parecchie famiglie estese (*kharoubas*), che rivendicano un'origine comune, e da famiglie straniere più piccole. Parecchi villaggi sono raggruppati in clan o tribù (*ârch*); parecchie tribù si sono unite in una confederazione (*thak'ebilt*); e parecchie confederazioni possono talvolta costituire una lega, soprattutto per scopi di difesa armata.

I Cabili non conoscono nessun altro tipo di autorità oltre a quella della *djemmâa*, o assemblea della comunità di villaggio.

Tutti gli uomini adulti vi prendono parte, all'aria aperta o in un edificio particolare fornito di sedili di pietra, e le decisioni della *djemmâa* sono prese all'unanimità: vale a dire che le discussioni continuano fino a quando tutti i presenti non concordano di accettare una soluzione, o di sottomettersi a essa. Non essendoci un'autorità che imponga una decisione, questo sistema è stato usato dal genere umano ovunque vi siano state comunità di villaggio, ed è ancora praticato dove esse continuano a esistere, ovvero tra parecchie centinaia di milioni di uomini in tutto il mondo. La *djemmâa* nomina il suo esecutivo: l'anziano, lo scrivano e il tesoriere; essa stabilisce le imposte e organizza la ripartizione delle terre comuni, come pure ogni specie di lavoro di utilità pubblica. Una gran quantità di lavori viene realizzata in comune: le strade, le moschee, le fontane, i canali di irrigazione, le torri erette per proteggersi dai saccheggi, i recinti, e così via, sono costruiti dalla comunità di villaggio; invece le strade principali, le grandi moschee e i grandi mercati sono opera della tribù. Continuano a esistere molte tracce di coltivazione in comune, e le case sono ancora costruite da tutti gli uomini e le donne del villaggio, o con il loro aiuto. «Convocare gli aiuti» per la coltivazione dei campi, il raccolto, e così via, è un fatto ricorrente, se non quotidiano. Quanto al lavoro specializzato, ogni comunità ha il suo fabbro, che ha la sua parte di terra comune e lavora per la comunità; quando la stagione del lavoro nei campi si avvicina, egli visita ogni casa e ripara gli strumenti e gli aratri senza chiedere alcun compenso, mentre la costruzione di nuovi aratri viene considerata un'opera sacra che non può in nessun modo essere ricompensata in denaro, né con nessuna altra forma di pagamento.

Poiché i Cabili conoscono già la proprietà privata, evidentemente tra loro vi sono ricchi e poveri. Ma come tutte le persone che vivono molto vicine le une alle altre, e sanno come la povertà comincia, la considerano una disgrazia che può far visita a chiunque. «Non dire che non porterai mai il sacco del mendicante e che non andrai mai in prigione» dice un pro-

verbio contadino russo; i Cabili lo mettono in pratica, e non si può trovare nessuna differenza di comportamento tra ricchi e poveri. Quando il povero invoca un «aiuto», il ricco lavora nel suo campo, proprio come il povero farà a sua volta³⁴. Inoltre, le *djemmâa* riservano alcuni orti e campi, a volte coltivati in comune, per l'uso dei membri più poveri. Molte abitudini simili continuano a esistere. Poiché le famiglie povere non sarebbero in grado di comprare la carne, essa viene comprata regolarmente con il denaro delle ammende, con quello donato alla *djemmâa* o anche con i pagamenti per l'uso dei tini comunitari per l'olio d'oliva, e viene distribuita in parti uguali tra coloro che non hanno i mezzi per comprarla da sé. E quando una famiglia uccide una pecora o un manzo per il proprio uso, e non è giorno di mercato, il fatto è annunciato per le strade dallo strillone del villaggio, in modo che le persone malate e le donne incinte possano prenderne quanta ne vogliono. L'aiuto reciproco permea la vita dei Cabili: se durante un viaggio in terra straniera un Cabilo ne incontra un altro in situazione di bisogno, egli deve venire in suo aiuto, anche a rischio dei propri beni e della propria vita; se ciò non viene fatto, la *djemmâa* di colui che non è stato soccorso può presentare le sue lagnanze a quella dell'uomo egoista, ed essa subito riparerà il danno. Arriviamo così a un'abitudine che è familiare agli studiosi delle Gilde mercantili medievali. Ogni forestiero che entra in un villaggio cabilo durante la stagione invernale ha diritto a un riparo, e i suoi cavalli possono sempre pascolare sulle terre comuni per ventiquattro ore. Ma in caso di bisogno può contare su un aiuto quasi illimitato. Così, durante la carestia del 1867-1868, i Cabili accolsero e nutrirono tutti quelli che cercavano rifugio nei loro villaggi, senza distinzione di origine. Nel distretto di Dellys, non meno di dodicimila persone provenienti da tutte le parti dell'Algeria, e anche dal Marocco, furono sfamate in questo modo. Mentre in tutta l'Algeria la gente moriva di fame, sul suolo cabilo non vi fu un solo caso di morte dovuto a questa causa. Le *djemmâa*, privandosi esse

stesse del necessario, organizzarono i soccorsi, senza mai chiedere alcun aiuto al governo e senza mai lamentarsi: esse lo consideravano un dovere naturale. E mentre tra i coloni europei vennero prese ogni specie di misure di polizia per impedire i furti e il disordine prodotti da un tale afflusso di forestieri, nel territorio dei Cabili non fu necessario niente di simile: le *djemmâa* non avevano bisogno di aiuto né di protezione esterna³⁵.

Posso citare solo di sfuggita altre due caratteristiche molto interessanti della vita dei Cabili: l'*anaya* – o la protezione garantita in caso di guerra a pozzi, canali, moschee, mercati e talune strade – e i *çof*. Nell'*anaya* abbiamo una serie di istituzioni finalizzate sia a ridurre i danni della guerra che a prevenire i conflitti. Così la piazza del mercato è *anaya*, soprattutto se è situata su una frontiera e vi si riuniscono i Cabili e i forestieri; nessuno osa disturbare la pace del mercato, e se nascono dei disordini sono subito sventati dai forestieri che si sono riuniti nella città del mercato. La strada che le donne percorrono per andare dal villaggio alla fonte è anch'essa *anaya* in tempo di guerra, e così via. Quanto al *çof*, è una forma molto diffusa di associazione, che ha alcuni caratteri dei *Bürgschaften* o *Gegilden* medievali, così come delle società per la protezione reciproca e per vari scopi – intellettuali, politici ed emotivi – che non possono essere soddisfatti dall'organizzazione territoriale del villaggio, del clan e della confederazione. Il *çof* non conosce limiti territoriali, recluta i suoi membri nei vari villaggi, anche tra i forestieri, e li protegge in tutte le possibili eventualità della vita. In sostanza, è un tentativo di aggiungere al raggruppamento territoriale un'associazione extraterritoriale il cui scopo è di dare libera espressione alle affinità reciproche di qualsiasi tipo, transcendendo le frontiere. Questa associazione internazionale di idee e gusti individuali, che consideriamo una delle migliori qualità della nostra vita, ha quindi la sua origine nell'antichità dei barbari.

I montanari del Caucaso ci offrono molti esempi dello stesso genere che risultano di grande interesse. Studiando le usanze

attuali degli Osseti – le loro famiglie estese, le loro comuni e la loro concezione di giustizia – Kovalevskij, nella sua notevole opera *Modern Customs and Ancient Laws of Russia*, è stato in grado di identificare, passo dopo passo, le disposizioni simili contenute negli antichi codici barbari e di studiare al contempo le origini del feudalesimo. Altri rami di popolazioni caucasiche a volte possono darci un'idea delle origini della comunità di villaggio di tipo non tribale, ovvero prodotta dall'unione volontaria di famiglie di provenienza diversa. Così è accaduto di recente in alcuni villaggi khevsuri, i cui abitanti hanno fatto giuramento di «comunità e fraternità»³⁶. In un'altra parte del Caucaso, il Daghestan, vediamo formarsi relazioni di tipo feudale tra due tribù, che allo stesso tempo conservano le loro comunità di villaggio (mantenendo perfino alcune tracce delle «classi» dell'organizzazione per *gens*), il che ci offre un esempio vivente delle forme che la conquista dei barbari assunse in Italia e in Gallia. La razza vittoriosa dei Lezgini, che aveva conquistato molti villaggi georgiani e tartari nel distretto di Zakataly, non li costrinse ad accettare le famiglie separate, tant'è che costituirono un clan feudale che oggi comprende dodicimila nuclei familiari divisi in tre villaggi e che possiede in comune non meno di venti villaggi georgiani e tartari. I conquistatori divisero le proprie terre tra i loro clan, che le assegnarono in parti uguali alle famiglie, ma essi non interferirono con le *djemmâa* dei loro tributari, che praticano ancora le usanze descritte da Giulio Cesare: la *djemmâa* decide ogni anno quale parte di territorio comune deve essere coltivato, dopodiché questa terra viene divisa in tante parti quante sono le famiglie, e le parti vengono distribuite estraendole a sorte. È degno di nota che, mentre la presenza di proletari sia diffusa tra i Lezgini (che vivono in un sistema di proprietà privata della terra e di possesso comune dei servi)³⁷, essi sono rari tra i loro servi georgiani, che continuano a possedere le loro terre in comune. Quanto al diritto consuetudinario dei montanari del Caucaso, esso è praticamente identico a quello

dei Longobardi o dei Franchi Sali, e parecchie delle sue disposizioni ci spiegano molto della prassi giudiziaria degli antichi barbari. Essendo molto suggestionabili per carattere, fanno del loro meglio per evitare che le liti abbiano un esito fatale. Così, tra i Khevsuri, presso i quali quando scoppia una lite non si tarda molto a sguainare le spade, se una donna accorre e getta tra i combattenti il fazzoletto di lino che porta sulla testa, le spade vengono subito rimesse nei foderi e la lite si placa. Il fazzoletto della donna è *anaya*. Se una lite non viene fermata in tempo e sfocia in un omicidio, la somma da pagare per la compensazione è talmente alta che l'aggressore è rovinato per tutta la vita, a meno che non venga adottato dalla famiglia offesa; e se in una lite per futili motivi ha fatto ricorso alla spada e inflitto ferite, egli perde per sempre la considerazione dei suoi parenti. In tutte le dispute, i mediatori prendono in mano la situazione e scelgono i giudici tra i membri del clan, sei per le questioni piccole, dieci o quindici per quelle più gravi; l'assoluta incorruttibilità di questi giudici è stata testimoniata da vari osservatori russi. Il giuramento ha tale valore che tutti gli uomini che godono della stima generale sono dispensati dal prestarlo: basta una semplice affermazione, tanto più che nelle questioni gravi il Khevsuro non esita mai a riconoscere la sua colpa (mi riferisco, naturalmente, al Khevsuro che non è ancora stato toccato dalla civiltà). Il giuramento è in genere riservato a casi specifici, come le dispute sulla proprietà, in cui è necessario qualcosa di più che la semplice constatazione dei fatti; in queste occasioni, gli uomini le cui affermazioni decideranno della disputa agiscono con la massima circospezione. Di certo, la mancanza di onestà o di rispetto per i diritti dei propri simili non è una caratteristica delle società barbare del Caucaso.

Le popolazioni dell'Africa offrono una tale immensa varietà di società estremamente interessanti, comprendenti tutti i gradi intermedi tra le prime comunità di villaggio e le dispotiche monarchie barbare, che devo abbandonare l'idea di restituire qui

anche solo la parte principale dei risultati di uno studio comparato delle loro istituzioni³⁸. Basterà dire che, anche sotto il più orrendo dispotismo dei re, le assemblee delle comunità di villaggio e il loro diritto consuetudinario rimangono sovrani in una vasta cerchia di affari. La legge dello Stato permette al re di disporre della vita di chiunque per mero capriccio, o anche semplicemente per soddisfare la sua cupidigia, ma il diritto consuetudinario del popolo continua a mantenere la stessa rete di istituzioni per l'aiuto reciproco che esistono tra gli altri barbari o che sono esistite tra i nostri antenati. E in alcune popolazioni più fortunate (nel Bornu, in Uganda, in Abissinia), ma soprattutto tra i Bogu, alcune disposizioni del diritto consuetudinario sono ispirate a sentimenti di autentica grazia e gentilezza.

Le comunità di villaggio dei nativi di entrambe le Americhe mostrano lo stesso carattere. I Tupi del Brasile vivevano nelle «case lunghe», occupate da interi clan che coltivavano in comune i loro campi di frumento e di manioca. Gli Arani, molto più progrediti, coltivavano i loro campi in comune; così anche gli Omagua, che grazie al loro sistema di comunismo primitivo e di «case lunghe» avevano imparato a costruire buone strade e a far funzionare vari tipi di industrie domestiche³⁹, non inferiori a quelle delle prime epoche medievali in Europa. Tutte queste popolazioni vivevano attenendosi allo stesso tipo di diritto consuetudinario di cui abbiamo dato vari esempi nelle pagine precedenti. Dalla parte opposta del pianeta troviamo il feudalesimo malese, ma esso non è riuscito a sradicare le *negara*, o comunità di villaggio, con la loro proprietà comune di almeno una parte delle terre e la redistribuzione della terra tra le molte *negara* della tribù⁴⁰. Tra gli Alfuri di Minahasa troviamo la rotazione comunitaria dei raccolti; nella popolazione indiana dei Wyandot abbiamo la redistribuzione periodica delle terre all'interno della tribù e la coltivazione dei terreni per clan; e in tutte le parti di Sumatra dove le istituzioni musulmane non hanno ancora totalmente distrutto l'antica organizzazione troviamo la

famiglia estesa (*suka*) e la comunità di villaggio (*kota*) che conserva il suo diritto sulla terra, anche se una parte di essa è stata disboscata senza la sua autorizzazione⁴¹. Ciò significa che vi ritroviamo tutte le consuetudini di protezione reciproca, anche per prevenire faide e guerre, che sono state brevemente indicate nelle pagine precedenti come caratteristiche della comunità di villaggio. Inoltre, quanto più è stato mantenuto il pieno possesso in comune della terra, tanto migliori e più miti sono le abitudini. De Stuers sostiene con forza che lì dove le istituzioni della comunità di villaggio sono state meno erose dai conquistatori, le disuguaglianze economiche appaiono minori e le prescrizioni della *lex talionis* risultano meno crudeli; al contrario, lì dove la comunità di villaggio è stata totalmente distrutta, «gli abitanti soffrono la più insopportabile oppressione da parte dei loro sovrani dispotici»⁴². Il che è piuttosto naturale. E quando Waitz ha sostenuto che le popolazioni con un grado di sviluppo più elevato e una letteratura più ricca sono quelle che hanno conservato le loro confederazioni tribali, e non quelle che hanno perduto gli antichi vincoli di unione, non ha fatto che osservare ciò che poteva essere previsto in anticipo.

Altri esempi mi costringerebbero a noiose ripetizioni, tanto sono simili in modo impressionante le società barbare in tutti i climi e tra tutte le razze. Nel genere umano è avvenuto con meravigliosa somiglianza lo stesso processo di evoluzione. Quando l'organizzazione per clan fu attaccata all'interno dalla famiglia separata e all'esterno dallo smembramento delle tribù migranti e dalla necessità di accettare i forestieri con origine diversa, apparve la comunità di villaggio fondata su una concezione territoriale. Questa nuova istituzione, derivata naturalmente dalla precedente (il clan), permise ai barbari di attraversare un periodo molto difficile della storia, senza disperdersi in famiglie isolate che avrebbero potuto soccombere nella lotta per la vita. Nuove forme di coltivazione si svilupparono grazie alla nuova organizzazione; l'agricoltura raggiunse lo stadio che fino

a oggi, nella grande maggioranza dei casi, è stato di rado superato; le manifatture domestiche arrivarono a un alto grado di perfezione. La natura selvaggia fu conquistata, fu attraversata da strade e popolata da sciami di persone uscite dalle comunità originarie. Vennero costruiti mercati, centri fortificati e luoghi pubblici di culto. L'idea di un'unione più ampia, estesa a intere popolazioni o a parecchie popolazioni di origini diverse, fu lentamente elaborata. Le vecchie concezioni della giustizia, che erano di mera vendetta, subirono una lenta e profonda trasformazione: l'idea del risarcimento del torto inflitto prese il posto della vendetta. Il diritto consuetudinario, che è ancora la legge della vita quotidiana per oltre i due terzi del genere umano, fu concepito in questo quadro, insieme a un sistema di usanze tese a impedire l'oppressione delle masse da parte di minoranze il cui potere aumentava in proporzione alle crescenti possibilità di accumulare ricchezze private. Questa fu la nuova forma che presero gli orientamenti delle masse verso l'aiuto reciproco. E il progresso – economico, intellettuale e morale – che il genere umano compì sotto questa nuova forma di organizzazione fu così grande che gli Stati, quando più tardi cominciarono a costituirsi, presero semplicemente possesso, nell'interesse di alcune minoranze, di tutte le funzioni giudiziarie, economiche e amministrative che in precedenza la comunità di villaggio aveva esercitato nell'interesse di tutti.

Note al capitolo

1. In Asia centrale, occidentale e settentrionale sono state trovate innumerevoli tracce di laghi post-pliocenici, ora scomparsi. Conchiglie della stessa specie di quelle oggi presenti nel mar Caspio sono sparse sulla superficie del suolo verso est, fino a mezza strada verso il lago d'Aral, e si trovano nei depositi recenti verso nord, fino a Kazan. Tracce di golfi del Caspio, in precedenza scambiate per antichi letti dell'Amu, intersecano il territorio turkmeno. Vanno senz'altro dedotte le oscillazioni temporanee e periodiche. Ma tutto sommato, l'inaridimento è evidente e avanza a una velocità finora inattesa. Anche nelle parti relativamente umide del sud-ovest della Siberia, la serie di studi attendibili recentemente pubblicati da Nikolaj M. Iadrinsev mostra che i villaggi sono cresciuti su ciò che ottant'anni fa era il fondo di uno dei laghi del gruppo Tchani; mentre gli altri laghi dello stesso gruppo, che coprivano centinaia di miglia quadrate circa cinquant'anni fa, ora sono solo degli stagni. Insomma, l'inaridimento del nord-ovest dell'Asia prosegue a una velocità che deve essere misurata in secoli, invece delle unità di tempo geologiche di cui eravamo abituati a parlare.

2. Intere civiltà sono così scomparse, come è ora dimostrato dalle notevoli scoperte fatte in Mongolia sull'Orkhon e nel bassopiano di Lukchun (da Dmitri Clements). [*Frase aggiunta all'edizione francese*] Nei deserti di Takla-maklan, attorno al Lobnor, ecc. (opere di Iadrinsev, Dmitri Clements, Sven Anders Hedin, Kozloff, ecc.).

3. Se riprendo le posizioni di Nasse, Kovalevskij e Vinogradov (per nominare solo gli specialisti moderni), e non quelle di F.A. Seebohm (mentre Denman Ross posso citarlo solo per completezza), non è unicamente a causa della scienza profonda e della concordanza di vedute di questi tre scrittori, ma anche a causa della loro perfetta conoscenza della comunità rurale in tutte le forme, sia in Inghilterra che altrove, conoscenza che invece difetta nell'opera, per altri aspetti pregevole, di Seebohm. La stessa osservazione vale, ancor di più, per i raffinati scritti di Fustel de Coulanges, le cui opinioni e appassionate interpretazioni dei testi antichi sono qualcosa di unico.

4. La letteratura riguardante la comunità di villaggio è così vasta che possiamo citare soltanto qualche opera. Quelle di Maine, di F.A. Seebohm e di F. Walter (*Das alte Wales: ein Beitrag zur Völker, Rechts und Kirchengeschichte*, Bei Adolph

Marcus, Bonn, 1859) sono ben note e popolari fonti di informazioni sulla Scozia, l'Irlanda e il Galles. Per la Francia, Paul Viollet, *Précis de l'histoire du droit français, accompagné des notions de droit canonique et d'indications bibliographiques: sources – droit privé*, L. Larose et Forcel, Paris, 1886, e parecchie delle sue monografie apparse sulla rivista «Bibliothèque de l'École des Chartes»; Albert Babeau, *Le village sous l'Ancien Régime*, Didier et Cie libraires-éditeurs, Paris, 1882 (il *mir* nel XVIII secolo); e ancora Eugène Bonnemère, Henry Doniol, ecc. Per l'Italia e la Scandinavia, le opere principali sono citate nel libro di Émile de Laveleye, *Primitive Property*, Macmillan & Co., London, 1878, traduzione tedesca di Karl Bücher [*Das ureigenthum*, F.A. Brockhaus, Leipzig, 1879]. Per i Finni, Gabriel Rein, *Föreläsningar öfver Finlands historia*, vol. 1, G.W. Edlunds förlag, Helsingfors, 1870; Freiherr Yrjö-Koskinen, *Finnische geschichte: von den frühesten zeiten bis auf die gegenwart*, Verlag von Dunder & Humblot, Leipzig, 1874, e varie monografie. Per i Livi e i Curi, Ivan Lučickij, «Sewernyj Vestnik», 1891. Per i Teutoni, oltre alle ben note opere di Maurer, di Sohm (*Die altdeutsche Reichs- und Gerichtsverfassung*, Hermann Böhlau, Weimar, 1871) e di Dahn (*Geschichte der deutschen Urzeit*, in *Deutsche Geschichte*, Friedrich Andreas Berthes, Gotha, 1883-1888; *Prokopius von Cäsarea. Ein Beitrag zur Historiographie der Völkerwanderung und des sinkenden Römertums*, E.S. Mittler und Sohn, Berlin, 1865; *Langobardische Studien. Paulus diaconus*, Breitkopf und Härtel, Leipzig, 1876), anche quelle di Johannes Janssen, di Wilhelm Arnold, ecc. Per l'India, oltre Maine e le opere che cita, anche John Phear, *The Aryan Village in India and Ceylon*, Macmillan & Co., London, 1880. Per la Russia e gli Slavi del sud, si vedano Kavelin, Posnikov, Sokolovsky, Kovalevskij, Efimenko, Ivanishev, Klaus, ecc. (un sostanzioso indice bibliografico, fino al 1880, si trova in *Sbornik svedeniy ob obschinye* [Raccolta di informazioni sulla comunità rurale], vol. 1, Tipo-litografiya A.M. Vol'fa, Sankt-Peterburg, 1880, edito dalla Società geografica russa). Per conclusioni generali, oltre a Laveleye, *Primitive Property*, cit., si veda anche Morgan, *Ancient Society*, cit.; Lippert, *Kulturgeschichte der Menschheit in ihrem organischen Aufbau*, Verlag von Ferdinand Enke, Stuttgart, 1886; Post, Dargun, ecc. Si vedano anche le conferenze di Kovalevskij, *Tableau des origines et de l'évolution de la famille et de la propriété*, cit. Molte monografie specifiche dovrebbero essere menzionate; i loro titoli si possono trovare nelle eccellenti bibliografie contenute in

Viollet, *Précis de l'histoire du droit français*, cit. Per gli altri popoli, si vedano le note seguenti.

5. Diverse fonti autorevoli sono inclini a considerare la famiglia estesa come uno stadio intermedio tra il clan e la comunità di villaggio; e non c'è dubbio che in moltissimi casi le comunità di villaggio sono scaturite da famiglie estese. Tuttavia considero la famiglia estesa come un fatto di ordine differente. La troviamo all'interno delle *gentes*; e d'altra parte non possiamo affermare che le famiglie estese siano esistite in qualsiasi periodo della storia senza appartenere a una *gens*, a una comunità di villaggio, o a un *Gau*. Ritengo che le prime comunità di villaggio abbiano avuto lenta ma diretta origine dalle *gentes*, componendosi, secondo le condizioni locali e di razza, di parecchie famiglie estese, o di famiglie sia estese che semplici, o anche (soprattutto nel caso di nuovi insediamenti) soltanto di famiglie semplici. Se questa ipotesi è corretta, non avremmo il diritto di stabilire la sequenza *gens*-famiglia estesa-villaggio rurale, non avendo il secondo termine della sequenza lo stesso valore etnologico degli altri due. Si veda Appendice 9.

6. Johann Stobbe, *Beiträge zur Geschichte des Deutschen Rechts*, C.A. Schwetschke und Sohn, Braunschweig, 1865, p. 62.

7. Le poche tracce di proprietà privata della terra che troviamo nel primo periodo barbaro si riscontrano presso certe popolazioni (come i Batavi e i Franchi nella Gallia) che per un certo tempo hanno subito l'influenza dell'Impero Romano. Si veda Karl von Inama-Sternegg, *Die Ausbildung der Grossen grundherrschafien in Deutschland während der Karolingerzeit*, in Gustav von Schmoller, *Staats- und socialwissenschaftliche Forschungen*, vol. 1, Verlag von Duncker & Humblot, Leipzig, 1878. Vedere pure Georg Beseler, *Der Nenbruch nach dem älteren deutschen Recht*, in Moritz von Bethmann-Hollweg, *Symbolae Bethmanno Hollwegio die XII Sept. MDCCCLXVIII*, Weidman, Berlin, 1868, pp. 11-12, citato da Kovalevskij, *Sovremennyi obyčaj i drevniizakon*, vol. 1, cit., p. 134.

8. Georg Maurer, *Geschichte Der Markenverfassung in Deutschland*, Verlag von Ferdinand Enke, Erlangen, 1856; Karl Lamprecht, *Wirtschaft und Recht der Franken zur Zeit der Volksrechte*, in Friedrich von Raumer, *Historisches taschenbuch*, F.U. Brodhaus, Leipzig, 1883, pp. 41-90; Frederic Arthur Seebohm, *The English Village Community Examined in Its Relations to the Manorial and Tribal Systems and to the Common or Open Field System of Husbandry: An Essay in Economic History*, cap. VI, VII e IX, Longmans, Green, & Co., London, 1883.

9. Letourneau, *Survivances de la propriété communautaire dans le Morbihan*, in «Bulletins de la Société d'Anthropologie», vol. 11, cit., p. 476.
10. Walter, *Das alte Wales: ein Beitrag zur Völker, Rechts und Kirchengeschichte*, cit., p. 323; Dimitrii Bakradze e Nikodim Kondakov, in *Zapiski Kavkazskogo russkogo geograficheskogo obschestva* [Note della Società geografica caucasica], vol. 14, parte 1, Tipografiya kantselyarii namestnika kavkazskogo, Tbilisi, 1890.
11. Hubert Bancroft, *The Native Races*, 5 voll., in *The Work*, A.L. Bancroft & Company Publishers, San Francisco, 1883; Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, vol. 3, cit., p. 423; Jean Montrouzier, *Sur la Nouvelle-Calédonie*, in «Bulletins de la Société d'Anthropologie», VII, 5, G. Masson éditeur, Paris, 1870; Post, *Studien zur Entwicklungsgeschichte des Familienrechts*, cit.; e così via.
12. Un certo numero di opere di Paul Ory, Éliacin Luro, Antony Landes e Jules Silvestre sulla comunità di villaggio nell'Annam, che dimostrano come lì essa avesse la stessa forma assunta in Germania e in Russia, sono citate in una recensione scritta da Émile-Louis-Marie Jobbé-Duval, *La commune annamite d'après de récents travaux*, in *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, Librairie de la Société du Recueil Syrey, Paris, ottobre e dicembre 1896. Un ottimo studio della comunità di villaggio in Perù, prima della presa del potere da parte degli Incas, è stato pubblicato da Heinrich Cunow, *Die soziale Verfassung des Inkareichs: Eine Untersuchung des altperuanischen Agrarkommunismus*, Verlag von J.H. Dietz, Stuttgart, 1896. In quest'opera si descrivono il possesso e la coltivazione in comune della terra.
13. Kovalevskij, *Sovremennyi obyčaj i drevniizakon*, vol. 1, cit., p. 115.
14. John Palfrey, *History of New England*, 2 voll., Little, Brown, & Co., Boston, 1860, citato in Maine, *Village-communities in the East and West*, John Murray, London, 1876, p. 201.
15. Louis-Jean Koenigswarter, *Études historiques sur le développement de la société humaine: Lâchat des femmes. La vengeance et les compositions. Le serment, les orda-lies et le duel judiciaire*, Auguste Durand éditeur, Paris, 1850.
16. Questa è almeno la legge dei Calmucchi, il cui diritto consuetudinario mostra una stretta somiglianza con il diritto dei Teutoni, degli antichi Slavi, ecc.
17. Questa consuetudine è ancora in vigore presso molte tribù africane e di altre aree.

18. Maine, *Village-communities in the East and West*, cit., pp. 65, 68 e 191.
19. Maurer, in *Geschichte Der Markenverfassung in Deutschland*, cit., è categorico su questo argomento. Egli afferma che «tutti i membri del Comune [...], i signori sia laici che religiosi, spesso anche i comproprietari parziali (*Markberechtigte*) e perfino i forestieri erano sottoposti alla sua giurisdizione» (p. 312). Questa concezione è rimasta localmente in vigore fino al quindicesimo secolo.
20. Koenigswarter, *Études historiques sur le développement de la société humaine*, cit., p. 50; John Thrupp, *Historical Law Tracts*, O. Richards, London, 1843, p. 106.
21. Koenigswarter ha mostrato che il *fred* traeva la sua origine da un'offerta che doveva essere fatta per placare gli antenati. Più tardi lo si pagò alla comunità, in caso di violazione della pace; e, ancora più tardi, al giudice, al re o al signore, quando essi si furono appropriati dei diritti della comunità.
22. Post, *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis*, Schulzesche Hof-Buchhaandlung und Hof-Buchdruckerei, Oldenburg-Leipzig, 1880, e *Afrikanische Jurisprudenz: Ethnologisch-juristische Beiträge zur Kenntniss der einheimischen Rechte Afrikas*, cit., pp. 64 e segg.; Kovalevskij, *Sovremennyi obyčaj i drevni zakon*, vol. 2, cit., pp. 164-189.
23. V. Miller e M. Kovalevskij, *V gorskikh obshchestvakh Kabardy [Nelle comunità montane della Kabardia]*, «Vestnik Evropy», n. 4, aprile 1884. Tra i Shakhseven della steppa di Mugan, le faide sanguinose finiscono sempre con un matrimonio tra le due parti ostili (Evgeny Markov, in *Zapiski Kavkazskogo russkogo geograficheskogo obshchestva [Note della Società geografica caucasica]*, vol. 19, Tipografiya kantselyarii namestnika kavkazskogo, Tbilisi, 1897, p. 21).
24. Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, cit., riporta una serie di fatti che illustrano le concezioni di equità radicate tra i barbari africani. Lo stesso può essere detto di tutti gli studi seri dedicati al diritto comune presso i barbari.
25. Si veda l'eccellente capitolo *Le droit de la vieille Irlande* e anche *Le Haut-Nord*, in Ernest Nys, *Études de droit international et de droit politique*, Alfred Castaigne, Bruxelles, 1896.
26. George Dasent, *The Story of Burnt Njal: Or, Life in Iceland at the End of the Tenth Century. From the Icelandic of the Njals Saga*, vol. 1, Edmonston and Douglas, Edinburgh, p. XXXIV.
27. Walter, *Das alte Wales*, cit., pp. 343-350.

28. Mainov, *Ocherki juridicheskikh oby chayev u Mordvy* [Saggio sulle pratiche giudiziarie dei Mordovi], in *Zapiski Russkogo Geograficheskogo Obshchestva po otdeleniyu etnografii* [Note etnografiche della Società geografica russa], 1886, pp. 236 e 257.
29. Henry Maine, *International Law; a series of lectures delivered before the University of Cambridge*, 1887, Henry Holt & Co., New York, 1888, pp. 11-13; Ernest Nys, *Les origines du droit international*, Alfred Castaigne, Bruxelles, 1894.
30. Uno storico russo originario del Kazàn', Afanasy Shchapov, che è stato esiliato in Siberia nel 1862, ha dato un'efficace descrizione delle loro istituzioni in *Izvestija Vostochno-Sibirskogo Otdela Geograficheskogo Obshchestva* [Atti della Società geografica della Siberia orientale], vol. v, 1874.
31. Maine, *Village-communities in the East and West*, cit., pp. 193-196.
32. Nazarov, *Severno-Ussuriyskiy kray* [Il territorio a nord dell'Ussuri], Sankt-Peterburg, 1887, p. 65.
33. Adolphe Hanoteau e Aristide Letourneux, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, 3 voll., Augustin Challamel éditeur, Paris, 1893.
34. Se si convoca un «aiuto», o un «raduno», bisogna offrire una qualche sorta di pranzo alla comunità. Un mio amico caucasico mi ha raccontato che in Georgia, quando un povero ha bisogno di un «aiuto», si fa dare una pecora o due da un ricco per preparare il pasto, e la comunità porta, oltre al proprio lavoro, così tante provviste che egli può restituire il debito. In Mordovia esiste un'usanza simile.
35. Hanoteau e Letourneux, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, vol. 2, p. 58. Lo stesso rispetto verso i forestieri è la regola tra i Mongoli. Il Mongolo che ha rifiutato il suo tetto a un forestiero paga una compensazione di sangue se quest'ultimo ne ha subito un danno. Bastian, *Der Mensch in der Geschichte zur Begründung einer psychologischen Weltanschauung*, vol. 3, p. 231.
36. Kondakóv, *Zametki o khevsurakh* [Note sopra i Khevsuri], in Bakradze e Kondakóv, *Zapiski Kavkazskogo russkogo geograficheskogo obshchestva* [Note della Società geografica caucasica], cit., p. 68. Hanno anche fatto giuramento di non sposare ragazze della loro stessa unità, mostrando così un significativo ritorno alle antiche regole della *gens*.
37. Bakradze, *Zametki o Zakatal'skom okruge* [Note sul distretto di Zakataly], in Bakradze e Kondakóv, *Zapiski Kavkazskogo russkogo geograficheskogo obshchestva*

[*Note della Società geografica caucasica*], cit., p. 264. Questa «aggregazione» è frequente tanto tra i Lezgini quanto tra gli Osseti.

38. Si veda Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, cit.; Werner Munzinger, *Ueber die sitten und das recht der Bogos*, Verlag von J. Wurster & Comp., Winterthur, 1859; Jean-Eugène Casalis, *Les Bassoutos, ou vingt-trois années d'études et d'observations au Sud de l'Afrique*, Librairie de Ch. Meyrueis et Cie, Paris, 1859; John Maclean, *A compendium of Kafir laws and customs: including genealogical tables of Kafir chiefs and various tribal census returns*, Wesleyan Mission Press, Mount Coke, 1858, ecc.

39. Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, vol. 3, cit., pp. 423 e segg.

40. Post, *Studien zur Entwicklungsgeschichte des Familienrechts*, cit., pp. 270 e segg.

41. John Powel, *Annual report of the Bureau of ethnology to the secretary of the Smithsonian Institution*, Government Printing Office, Washington, 1881, citato in Post, *Studien zur Entwicklungsgeschichte des Familienrechts*, cit., p. 290.

42. De Stuers, citato da Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, cit., p. 141.

Il mutuo appoggio nella città medievale (prima parte)

Crescita dell'autorità nella società barbara – Il servaggio nei villaggi – Rivolta delle città fortificate, loro liberazione, loro costituzioni – La gilda – Doppia origine della città libera medievale – Autogiurisdizione e auto-governo – Posizione onorevole del lavoro manuale – Il commercio della gilda e della città

La socievolezza e il bisogno di mutuo appoggio e aiuto reciproco sono talmente intrinseci alla natura umana che in nessuna epoca storica gli uomini hanno vissuto in piccole famiglie separate, combattendosi gli uni con gli altri per assicurarsi i mezzi di sussistenza. Al contrario, le moderne ricerche, come abbiamo visto nei due capitoli precedenti, mostrano che fin dagli albori della loro vita preistorica gli uomini si sono raggruppati in *gentes*, clan o tribù, tenute insieme dall'idea di una discendenza comune e

dal culto dei comuni antenati. Per migliaia e migliaia di anni questa forma di organizzazione ha unito gli uomini, sebbene non vi fosse alcuna autorità che lo imponesse, segnando profondamente tutti i successivi sviluppi del genere umano; e quando i legami della discendenza comune vennero allentati dalle grandi migrazioni, e l'emergere della famiglia separata all'interno dello stesso clan distruggeva progressivamente l'antica unità, il genio sociale dell'uomo diede vita a una nuova forma di unione fondata su un principio territoriale: la comunità di villaggio. Di nuovo, questa forma organizzativa tenne insieme gli uomini per molti secoli, permettendo loro di sviluppare ulteriormente le proprie istituzioni sociali, di passare attraverso alcuni tra i periodi più bui della storia, evitando la dissoluzione in aggregati sconnessi di famiglie e individui, e di compiere un altro passo nella loro evoluzione, elaborando una molteplicità di istituzioni sociali secondarie, molte delle quali sono sopravvissute fino ai nostri giorni. Dobbiamo ora seguire gli sviluppi successivi di questa eterna tendenza verso il mutuo appoggio. Prendendo dapprima in considerazione le comunità di villaggio dei cosiddetti barbari al tempo in cui, dopo la caduta dell'Impero Romano, esse stavano compiendo un nuovo passaggio di civiltà, volgeremo poi la nostra attenzione sulle nuove forme assunte dall'attitudine socievole delle masse nel Medioevo, in particolare nelle gilde e nelle città medievali.

Ben diversi dagli animali rissosi ai quali sono spesso stati comparati, i barbari dei primi secoli della nostra era (così come tanti Mongoli, Africani, Arabi e così via, che vivono ancora in quello stesso stadio) preferirono invariabilmente la pace alla guerra. Con l'eccezione di alcune tribù, spinte dalle grandi migrazioni in deserti o altipiani improduttivi, e quindi costrette periodicamente a depredare i loro più fortunati vicini, la gran parte dei Teutoni, dei Sassoni, dei Celti, degli Slavi, e così via, appena stabiliti nei nuovi territori conquistati tornarono ben presto alla vanga o al gregge. I più antichi codici barbari ci presentano già

società composte da pacifiche comunità agricole, e non orde di uomini in guerra gli uni contro gli altri. Questi barbari popolarono le campagne con villaggi e fattorie¹, dissodarono le foreste, costruirono ponti sui torrenti, colonizzarono la natura selvaggia in precedenza del tutto disabitata, e lasciarono le incerte attività bellicose a confraternite, *scholae*, o compagnie di uomini irregolari, radunati attorno a capitani temporanei, che girovagavano offrendo il loro spirito avventuroso, le loro armi e le loro competenze belliche a protezione delle popolazioni, la cui maggiore aspirazione era di essere lasciate in pace. Le bande di guerrieri andavano e venivano, tenendosi impegnate con le loro faide familiari; ma la gran massa continuava a coltivare la terra, prestando poca attenzione ai suoi aspiranti dominatori, fintanto che non ostacolavano l'indipendenza delle sue comunità di villaggio². I nuovi occupanti dell'Europa svilupparono i regimi di possesso della terra e di coltivazione che sono ancora in vigore tra centinaia di milioni di uomini; elaborarono i loro sistemi di compensazione dei torti, al posto della vecchia vendetta di sangue tribale; impararono i primi rudimenti dell'industria; e mentre fortificavano i loro villaggi con palizzate o innalzavano torri e forti dove rifugiarsi nel caso di una nuova invasione, presto lasciarono il compito di difendere quelle torri e quei forti a coloro che avevano fatto della guerra la loro specialità.

Questa stessa tendenza pacifica dei barbari, e non certo i loro presunti istinti bellicosi, fu quindi la causa del loro successivo asservimento ai capi militari. È evidente che il genere di vita delle confraternite armate offriva maggiori possibilità di arricchimento di quelle che i lavoratori della terra potevano formare nelle loro comunità agricole. Ancora oggi vediamo che degli uomini armati a volte si riuniscono per massacrare i Matabele e rapinarli delle loro mandrie di bestiame, nonostante i Matabele vogliano solo la pace e siano disposti a pagare un alto prezzo per averla. Le *scholae* di una volta non erano certamente più scrupolose delle *scholae* di oggi. Le mandrie di bestiame, il ferro (che

a quel tempo era estremamente costoso)³ e gli schiavi venivano procurati in questo modo; e anche se molti beni venivano sperperati sul momento in quei gloriosi banchetti di cui la poesia epica parla tanto, una parte dei bottini rapinati era destinata all'arricchimento. C'erano terre incolte in abbondanza e non mancavano uomini pronti a coltivarle, se solo riuscivano a procacciarsi il bestiame e gli arnesi necessari. Interi villaggi rovinati dalle malattie del bestiame, dalle pestilenze, dagli incendi e dalle incursioni di nuovi migranti, erano spesso abbandonati dai loro abitanti, che se ne andavano alla ricerca di nuove dimore. Ciò avviene ancora in Russia in circostanze simili. E se uno degli *hirdmen* delle confraternite armate offriva ai contadini alcune bestie per ricominciare, del ferro per fare un aratro, se non l'aratro stesso, la sua protezione contro nuove incursioni e un certo numero di anni liberi da qualsiasi obbligo prima di dover iniziare a ripagare il debito contratto, essi si stabilivano su quella terra. E dopo una dura lotta con i cattivi raccolti, le inondazioni, le pestilenze, quando questi pionieri cominciavano a restituire i loro debiti, incorrevano nei doveri di servitù verso il protettore del territorio. In questo modo la ricchezza si accumulava, e il potere segue sempre la ricchezza⁴. Ma più penetriamo nella vita di quei tempi, il sesto e settimo secolo della nostra era, più vediamo che un altro elemento, oltre alla ricchezza e alla forza militare, era necessario per istituire l'autorità dei pochi. Fu un elemento che atteneva alla legge e al diritto, il desiderio delle masse di mantenere la pace e di stabilire la loro idea di giustizia, che diede ai capi delle *scholae* – re, duchi, *knyaz* e altri ancora – la forza che consolidarono due o tre secoli più tardi. L'idea di giustizia concepita come una vendetta commisurata al torto commesso, che si era sviluppata nel periodo delle tribù, ora attraversava come un filo rosso la storia delle istituzioni posteriori, per diventare, ancor più delle cause militari ed economiche, la base sulla quale venne fondata l'autorità dei re e dei signori feudali.

Infatti, una delle principali preoccupazioni della comunità di

villaggio dei barbari era (ed è tuttora, tra i barbari a noi contemporanei) di mettere rapidamente fine alle faide che derivavano dalla concezione di giustizia allora corrente. Quando avveniva un litigio, la comunità interveniva immediatamente e, dopo che l'assemblea di villaggio aveva ascoltato le parti, stabiliva l'ammontare della composizione (*wergeld*) da pagare alla persona lesa o alla sua famiglia, oltre al *fred*, un'ammenda per la violazione della pace che doveva essere pagata alla comunità. I dissidi interni erano facilmente appianati in questo modo. Ma quando scoppiavano delle faide tra due diverse tribù o due confederazioni di tribù, nonostante tutte le misure prese per prevenirle⁵, la difficoltà stava nel trovare un arbitro la cui decisione fosse accettata dalle due parti, tanto per la sua imparzialità quanto per la sua conoscenza della legge antica. Il che era molto difficile, in quanto il diritto consuetudinario delle diverse tribù e confederazioni in materia di compensazione dovuta variava notevolmente. Divenne quindi abituale scegliere l'arbitro tra le famiglie o le tribù che si riteneva avessero conservato l'antica legge nella sua forma pura e che fossero esperte in materia di canti, triadi, saghe, e così via, grazie alle quali la legge si era perpetuata nella memoria. Questo modo di conservare la legge divenne una sorta di arte, un «mestiere» accuratamente trasmesso in alcune famiglie di generazione in generazione. Così in Islanda e in altri paesi scandinavi, a ogni *Althing*, o assemblea nazionale, un *lövsögmáthr* recitava a memoria l'intera legge a edificazione dell'assemblea; e in Irlanda esisteva, come è noto, una classe speciale di uomini rinomati per la loro conoscenza delle vecchie tradizioni, che proprio per questo godevano di grande autorità come giudici⁶. Quando poi apprendiamo dagli annali russi che certe popolazioni del nord-ovest della Russia, spinte dal crescente disordine causato dalle lotte che vedevano «clan contro clan», si appellarono ai *varingjar* normanni perché fossero loro giudici e si ponessero al comando delle *scholae* di guerrieri; o ancora quando constatiamo che per duecento anni di seguito

i *knyaz*, o duchi, eletti appartenevano sempre alla stessa famiglia normanna, non possiamo non riconoscere che gli Slavi confidavano nei Normanni per una migliore conoscenza di quella legge condivisa da molti loro clan. In questo caso la conoscenza dell'alfabeto runico, usato per la trasmissione degli antichi usi, costituiva un chiaro vantaggio a favore dei Normanni; ma in altri casi ci sono vaghi indizi che mostrano come si usasse scegliere i giudici all'interno del ramo «più antico» della popolazione, il supposto ramo originario, e che le loro decisioni fossero accettate come giuste⁷. Viceversa, in un'epoca successiva riscontriamo una chiara tendenza a scegliere gli arbitri all'interno del clero cristiano, che a quel tempo si atteneva ancora al principio fondamentale del cristianesimo, oggi dimenticato, secondo il quale la ritorsione non è un atto di giustizia. In quei tempi il clero cristiano apriva le chiese come luoghi di asilo per coloro che sfuggivano alla vendetta di sangue, e svolgeva di buon grado la funzione di arbitro in presenza di un crimine, sempre opponendosi all'antico principio tribale dell'occhio per occhio, dente per dente. Insomma, più penetriamo in profondità nella storia delle antiche istituzioni, meno troviamo elementi a favore della teoria dell'origine militare dell'autorità. Perfino quelle forme di potere che più tardi divennero fonti di oppressione sembrano, al contrario, trovare la loro origine nelle inclinazioni pacifiche delle masse.

In tutti questi casi, il *fred*, che spesso ammontava alla metà della compensazione, andava all'assemblea del villaggio, e da tempi immemorabili veniva destinato alle opere di utilità e di difesa comune. Ha ancora questo tipo di impiego (la costruzione delle torri) tra i Cabili e presso certe popolazioni mongole; e abbiamo prove certe che anche molti secoli dopo, a Pskov e in diverse città francesi o tedesche, le ammende giudiziarie continuarono a essere impiegate per le riparazioni delle mura urbane⁸. Era dunque piuttosto naturale che le ammende fossero cedute all'arbitro, che in cambio era tenuto sia a mantenere una *schola*

di uomini armati, cui era affidata la difesa del territorio, sia a eseguire le sentenze. Ciò divenne un'usanza universale nell'ottavo e nono secolo, anche quando l'arbitro era un vescovo eletto. L'embrione di quella combinazione tra ciò che oggi chiameremmo potere giudiziario e potere esecutivo fece così la sua comparsa. Ma rispetto a queste due funzioni i poteri del duca o del re erano strettamente limitate. Egli non era il padrone del popolo, in quanto il potere supremo apparteneva ancora all'assemblea, e neanche il comandante della milizia popolare: quando la gente prendeva le armi, marciava agli ordini di un altro comandante, anch'esso eletto, che non era un sottoposto del re, ma un suo pari⁹. Il re era il signore soltanto del suo dominio personale. Nel linguaggio dei barbari il termine *konung*, *koning* o *cyning*, sinonimo della parola latina *rex*, non aveva infatti altro significato che quello di guida o comandante temporaneo di un gruppo di uomini. Il comandante di una flotta di battelli, o anche di una singola nave pirata, era pure un *konung*, e ancora ai nostri giorni in Norvegia chi comanda la pesca è chiamato *Not-Kong*, «il re delle reti»¹⁰. La venerazione attribuita più tardi alla persona del re non esisteva ancora, e mentre il tradimento dei propri familiari era punito con la morte, l'uccisione di un re poteva essere riscattata con il pagamento di una compensazione, anche se il valore di un re era molto maggiore di quello di un uomo libero¹¹. Una saga racconta che quando il re Knud (o Canuto) uccise un uomo della sua *schola*, convocò i suoi compagni a un *thing* e si mise in ginocchio implorando perdono. Gli fu accordato, ma non prima che avesse promesso di pagare nove volte l'usuale ammenda, di cui un terzo era per lui stesso, per compensare la perdita di uno dei suoi uomini, un terzo per i parenti dell'uomo ucciso e un terzo (il *fred*) per la *schola*¹². In realtà, fu necessario ribaltare completamente la concezione vigente, sotto il doppio influsso della Chiesa e degli studiosi del diritto romano, prima che un'idea di santità cominciasse a essere connessa alla persona del re.

Tuttavia, seguire lo sviluppo graduale dell'autorità al di là degli elementi che abbiamo indicato, ci porterebbe fuori dai limiti di questo saggio. Storici quali i coniugi Green per questo paese, Thierry, Michelet e Luchaire per la Francia, Kaufmann, Janssen, Arnold e Nitzsch per la Germania, Léo e Botta per l'Italia, Beljaev, Kostomarov e i loro seguaci per la Russia, e molti altri, hanno già raccontato questa storia per intero. Hanno mostrato come le popolazioni, un tempo libere, avessero accettato di «foraggiare» per una certa parte i loro difensori militari, diventando poi gradualmente servi di questi protettori; come «affidarsi» alla Chiesa o a un signore fosse una dura necessità per l'uomo libero; come ogni castello di signore o di vescovo diventò un covo di banditi – in una parola, come il feudalesimo fu imposto – e come le crociate, liberando i servi che indossavano la croce, diedero il primo impulso all'emancipazione del popolo. Non c'è bisogno di raccontare di nuovo tutto ciò, essendo il nostro intento principale quello di seguire il genio *costruttivo* delle moltitudini nel fondare le loro istituzioni di mutuo appoggio.

Al tempo in cui le ultime vestigia della libertà dei barbari sembravano scomparire, e l'Europa, caduta sotto il dominio di migliaia di piccoli tiranni, si incamminava verso la costituzione delle teocrazie e degli Stati dispotici seguiti alla fase barbarica durante il precedente cambio di civiltà, o delle monarchie barbariche come le troviamo ancora oggi in Africa, la vita sul continente europeo prese un'altra direzione. Ciò accadde in modo simile a quanto era avvenuto nelle città dell'antica Grecia. Con un'unanimità che appare quasi inspiegabile, e che per lungo tempo non è stata compresa dagli storici, gli agglomerati urbani, fino al più piccolo dei borghi, cominciarono a scuotersi di dosso il giogo dei loro signori temporali e secolari. Il villaggio fortificato si sollevò contro il castello del signore, prima sfidandolo, poi attaccandolo e infine distruggendolo. Il movimento si diffuse da un luogo all'altro, coinvolgendo ogni città del territorio europeo, e in meno di cento anni sorsero città libere sulle

coste del Mediterraneo, del Mare del Nord, del Baltico, dell'Oceano Atlantico, fino ai fiordi della Scandinavia; ai piedi degli Appennini, delle Alpi, della Foresta Nera, dei Grampiani e dei Carpazi; nelle pianure della Russia, dell'Ungheria, della Francia e della Spagna. Ovunque scoppiava la stessa rivolta, con le stesse caratteristiche, passando attraverso le stesse fasi, portando agli stessi risultati. Ovunque gli uomini avevano trovato, o speravano di trovare, qualche protezione dietro le mura della loro città, e così istituirono le loro «giurande», «confraternite» e «amicizie», uniti in un'idea comune e avviati coraggiosamente verso una nuova vita di aiuto reciproco e libertà. E ci riuscirono talmente bene che in trecento o quattrocento anni cambiarono la faccia dell'Europa. A prova del genio che scaturiva dalla libera unione di uomini liberi, ricoprirono i loro paesi di edifici sontuosi, la cui bellezza ed espressività non è mai più stata superata; lasciarono in eredità alle generazioni successive tutte le arti e le industrie delle quali la nostra attuale civiltà, con tutte le sue conquiste e le sue promesse per il futuro, è soltanto un ulteriore sviluppo. E se osserviamo le forze che hanno prodotto questi grandiosi risultati, non le troviamo nel genio di singoli eroi, nella potente organizzazione dei grandi Stati o nelle capacità politiche dei loro governanti, ma in quella corrente di mutuo appoggio e di aiuto reciproco che abbiamo visto all'opera nella comunità di villaggio, e che nel Medioevo fu vivificata e rafforzata da una nuova forma di unione, animata dal medesimo spirito, ma plasmata su un nuovo modello: le gilde.

Oggi è ben noto che il feudalesimo non ha prodotto la dissoluzione della comunità di villaggio. Seppure il signore era riuscito a imporre il lavoro servile ai contadini, e si era appropriato dei diritti che prima appartenevano esclusivamente alla comunità di villaggio (imposte, manomorta, tasse sull'eredità e sui matrimoni), i contadini avevano comunque conservato i due diritti fondamentali delle loro comunità: il possesso comune della terra e l'autogiurisdizione. Nei tempi antichi, quando un

re mandava il suo preposto in un villaggio, i contadini lo ricevevano con i fiori in una mano e le armi nell'altra, e gli chiedevano quale legge aveva intenzione di applicare: quella che trovava nel villaggio o quella che portava con sé? Nel primo caso gli offrivano i fiori e lo accoglievano, mentre nel secondo gli davano battaglia¹³. Essi accettavano il funzionario del re o del signore che non potevano respingere, ma conservavano la giurisdizione dell'assemblea di villaggio e nominavano sei, sette o dodici giudici che assieme al giudice del signore, e alla presenza dell'assemblea, avevano funzioni arbitrali. Nella maggioranza dei casi, al funzionario non rimaneva altro da fare che confermare la sentenza e riscuotere il *fred* usuale. Questo prezioso diritto di auto-giurisdizione, che a quei tempi significava anche autogoverno e autolegislazione, era stato conservato attraverso tutte le lotte; e perfino gli uomini di legge di cui si circondava Carlo Magno non riuscirono ad abolirlo, anzi furono obbligati a confermarlo. Allo stesso tempo, per tutto ciò che riguardava l'ambito di competenza della comunità, l'assemblea del villaggio conservava la supremazia, e spesso, come ha mostrato Maurer, negli affari che riguardavano il possesso delle terre pretendeva la sottomissione del signore stesso. Nessuna crescita del feudalesimo riuscì a spezzare questa resistenza: la comunità di villaggio non arretrò; e quando nel nono e decimo secolo le invasioni dei Normanni, degli Arabi e degli Ungri dimostrarono che le *scholae* militari erano poco efficaci nella protezione del territorio, in tutta Europa si diffuse un movimento generale che portò alla fortificazione dei villaggi con mura di pietra e cittadelle. Migliaia di centri fortificati furono allora costruiti grazie alle energie delle comunità di villaggio; e una volta che ebbero eretto le loro mura e constatato il comune interesse per quel nuovo santuario, ovvero le mura della città, capirono che, oltre alle invasioni straniere, potevano d'ora in avanti resistere anche ai soprusi dei loro nemici interni: i signori. Una nuova vita libera cominciò così a svilupparsi all'interno di questi recinti fortificati. Era nata la città medievale¹⁴.

Nessun periodo della storia può meglio mostrare la potenza costruttiva delle masse popolari quanto il decimo e undicesimo secolo, quando i villaggi fortificati e le piazze del mercato, che rappresentavano altrettante «oasi nella foresta feudale», cominciarono a liberarsi dal giogo dei loro signori e a elaborare lentamente l'organizzazione della città futura. Purtroppo, le informazioni storiche su questo periodo sono particolarmente scarse: conosciamo i risultati, ma sappiamo poco dei mezzi con cui furono ottenuti. Al riparo delle loro mura, le assemblee popolari delle città – del tutto indipendenti, o guidate dalle principali famiglie dei mercanti o dei nobili – conquistarono e conservarono il diritto di eleggere il *defensor* militare e giudice supremo della città, o almeno di scegliere tra coloro che aspiravano a occupare una tale posizione. In Italia, i giovani Comuni licenziavano continuamente i loro *defensor* o *domini*, combattendo quelli che rifiutavano di andarsene. La stessa cosa accadeva più a oriente. In Boemia, tanto i ricchi quanto i poveri (*Bohemicae gentis magni et parvi, nobiles et ignobiles*) prendevano parte all'elezione¹⁵, mentre le *vyeche* (assemblee popolari) delle città russe eleggevano regolarmente i loro duchi (scelti sempre nella famiglia dei Rjurikidi), contrattavano con essi e mandavano via il loro *knyaz* se suscitava scontento¹⁶. Nello stesso periodo, in molte città dell'Europa occidentale e meridionale vi era la tendenza a scegliere come *defensor* un vescovo eletto dalla città stessa; e così tanti vescovi furono in prima linea nella protezione delle «immunità» delle città e nella difesa delle loro libertà, tanto che molti di essi furono riconosciuti, dopo la loro morte, santi e patroni di diversi centri urbani: san Æthelwold di Winchester, san Ulrich di Augusta, san Wolfgang di Ratisbona, san Heribert di Colonia, san Adalbert di Praga, e così via; in modo simile, molti abati e monaci divennero santi patroni di altrettante città per aver agito in difesa dei diritti del popolo¹⁷. E sotto i nuovi *defensor*, fossero laici o ecclesiastici, i cittadini conquistarono il pieno diritto di autogoverno e di autogoverno per le loro assemblee popolari¹⁸.

Questo processo di liberazione si realizzò attraverso una serie di impercettibili atti di devozione alla causa comune, compiuti da uomini che provenivano dal popolo: eroi sconosciuti di cui la storia non ha conservato i nomi. Il formidabile movimento *Treuga Dei* (Tregua di Dio), con il quale le masse popolari tentavano di porre un limite alle interminabili faide tra le famiglie nobili, nacque nelle giovani città, dove i vescovi e i cittadini cercavano di estendere ai nobili la pace che avevano stabilito all'interno delle loro mura¹⁹. Già in quel periodo, le città mercantili italiane, e in particolare Amalfi (che eleggeva i suoi consoli dal 844, e nel decimo secolo cambiava frequentemente i suoi dogi)²⁰, elaborarono il diritto consuetudinario marittimo e commerciale che più tardi divenne un modello per tutta l'Europa; Ravenna sviluppò la propria organizzazione dei mestieri, mentre Milano, che aveva fatto la sua prima rivoluzione nel 980, diventò un grande centro di commercio, in cui gli scambi godevano di piena indipendenza a partire dall'undicesimo secolo²¹. Così avveniva anche a Bruges e Gand, e pure in parecchie città della Francia, nelle quali il *mahl*, o *forum*, era divenuto un'istituzione pienamente indipendente²². E già in quel periodo iniziò il lavoro di abbellimento artistico delle città, con opere di architettura che ancora ammiriamo e che testimoniano con forza il movimento intellettuale di quei tempi. «Le basiliche furono allora rinnovate in quasi tutto l'universo», scrive Raoul Glaber nelle sue cronache, e alcuni dei monumenti più belli dell'architettura medievale furono prodotti in questo periodo: la meravigliosa chiesa vecchia di Brema fu costruita nel nono secolo, San Marco a Venezia fu terminata nel 1071, e lo splendido duomo di Pisa nel 1063. Infatti, il movimento intellettuale che è stato definito il Rinascimento del dodicesimo secolo²³ o il Razionalismo del dodicesimo secolo – precursore della Riforma²⁴ – risale a questo periodo, quando la maggior parte delle città erano ancora dei semplici agglomerati di piccole comunità di villaggio circondati da mura.

Tuttavia, oltre al principio incarnato dalla comunità di villaggio, occorre un altro elemento per dare a questi luminosi centri di libertà in espansione quell'unità di pensiero e azione, quella capacità di iniziativa, che li rese così potenti nel dodicesimo e tredicesimo secolo. Con la crescente varietà delle occupazioni, dei mestieri e delle arti, e con l'estensione del commercio fino a terre lontane, maturò l'esigenza di un nuovo tipo di unione, e questo nuovo elemento necessario fu fornito dalle gilde. Moltissimi volumi sono stati scritti su queste unioni che, sotto il nome di gilde, confraternite, amicizie, o ancora di *druzhestva*, *minne e artél* in Russia, *esnaif* in Serbia e in Turchia, *amkari* in Georgia, e così via, ebbero un formidabile sviluppo in epoca medievale e svolsero una parte così importante nell'emancipazione delle città. Ma agli storici occorsero più di sessant'anni per comprendere l'universalità di questa istituzione e i suoi veri caratteri. Solo oggi, dopo che sono stati pubblicati e studiati centinaia di statuti delle gilde, e che esse sono state messe in relazione con i *collegia* romani e le più antiche unioni della Grecia e dell'India²⁵, possiamo sostenere con piena certezza che queste confraternite non erano altro che uno sviluppo ulteriore degli stessi principi che abbiamo visto in azione nella *gens* e nelle comunità di villaggio.

Niente può descrivere meglio queste confraternite medievali di quelle gilde temporanee che si formavano a bordo delle navi. Quando un vascello della Lega Anseatica aveva compiuto la sua prima mezza giornata di viaggio dopo aver lasciato il porto, il capitano (*Schiffer*) riuniva tutto l'equipaggio e i passeggeri sul ponte e teneva loro il seguente discorso, così come lo riferisce un contemporaneo:

Poiché ora siamo alla mercé di Dio e delle onde, ognuno di noi deve essere uguale all'altro. E poiché siamo circondati da tempeste, marosi, pirati e altri pericoli, dobbiamo mantenere un ordine rigoroso per portare a buon fine il nostro viaggio. Ecco perché reciteremo la preghiera per avere vento favorevole e buona sorte, e seguendo la

legge marinara nomineremo coloro che assumeranno il ruolo di giudici (*Schöffen-stellen*).

A quel punto l'equipaggio eleggeva un *Vogt* e quattro scabini al ruolo di giudici. Alla fine del viaggio, il *Vogt* e gli scabini rimettevano le loro funzioni e si rivolgevano all'equipaggio nel modo seguente:

Ciò che è avvenuto a bordo, dobbiamo perdonarcelo reciprocamente e considerarlo estinto (*totd und ab sein lassen*). Ciò che abbiamo giudicato giusto, è stato per il bene della giustizia. E perciò imploriamo voi tutti, in nome dell'onesta giustizia, di dimenticare ogni risentimento che possiate provare uno verso l'altro, e di giurare sul pane e sul sale che non penserete a ciò con spirito cattivo. Se tuttavia qualcuno ritiene di essere stato trattato ingiustamente, si deve appellare al *Vogt* di terra e chiedergli giustizia prima del tramonto.

Al momento dello sbarco, il fondo composto dalle ammende del *fred* veniva consegnato al *Vogt* del porto per essere distribuito tra i poveri²⁶.

Questo semplice racconto riassume, forse meglio di qualsiasi altra cosa, lo spirito delle Gilde medievali. Simili organizzazioni si formavano ovunque un gruppo di uomini – pescatori, cacciatori, mercanti viaggiatori, lavoratori edili o artigiani – si riuniva per uno scopo comune. Così, anche se a bordo di un vascello c'era già l'autorità navale del comandante, per il buon esito dell'impresa comune tutti gli uomini a bordo, ricchi e poveri, capitani e uomini dell'equipaggio, comandanti e marinai, accettavano di essere uguali nelle relazioni reciproche, di essere semplicemente uomini, tenuti ad aiutarsi gli uni con gli altri e a risolvere le loro eventuali controversie davanti ai giudici eletti da tutti. Allo stesso modo, quando diversi artigiani – muratori, carpentieri, scalpellini, ecc. – si riunivano per costruire, per esem-

pio, una cattedrale, essi diventavano parte dell'organizzazione politica di una data città, e ognuno di loro manteneva anche l'appartenenza al proprio mestiere; ma al contempo erano tutti uniti da quella comune impresa, che conoscevano meglio di chiunque altro, e si organizzavano in un raggruppamento tenuto insieme da forti legami, sebbene temporanei: fondavano la gilda per la costruzione della cattedrale²⁷. La stessa cosa vale ancor oggi per i *çof* dei Cabili²⁸: i Cabili hanno la loro comunità di villaggio, ma questo organismo non è sufficiente per tutti i bisogni politici, commerciali e personali dell'unione, e così viene costituita la confraternita più prossima del *çof*.

Quanto ai caratteri sociali della gilda medievale, qualsiasi statuto di gilda li può illustrare bene. Se per esempio prendiamo lo *skraa* di alcune antiche gilde danesi, vi leggiamo in primo luogo una dichiarazione sui generali sentimenti di fratellanza che devono regnare nella gilda; poi vengono le norme relative all'autogiurisdizione in casi di lite tra due confratelli, o tra un confratello e un forestiero; infine vengono elencati i doveri sociali dei confratelli. Se la casa di un confratello è andata a fuoco, o se egli ha perduto il suo vascello, o se ha sofferto durante un pellegrinaggio, tutti i membri della gilda devono venirgli in aiuto. Se un confratello si ammala gravemente, due confratelli devono vegliare presso il suo letto fino a quando non è fuori pericolo, e se muore, lo devono seppellire – cosa non da poco in quei tempi di pestilenze – accompagnandolo prima in chiesa e poi alla tomba. Dopo la sua morte, se necessario devono provvedere ai suoi figli; e molto spesso la vedova diventa una sorella della gilda²⁹.

Questi due aspetti principali comparivano in tutte le confraternite formate per ogni possibile scopo. E in ogni caso i membri si trattavano l'un l'altro come fratelli e sorelle, e così si chiamavano tra loro: davanti alla gilda erano tutti uguali³⁰. Essi possedevano in comune qualche *chattel* (bestiame, terre, edifici, luoghi di culto o «fondi»). Tutti i fratelli facevano giuramento di abban-

donare ogni contesa precedente e, senza imporsi reciprocamente l'obbligo di non litigare di nuovo, convenivano che nessuna lite dovesse degenerare in una faida o in un processo davanti a una corte che non fosse il tribunale dei confratelli stessi. E se un confratello era coinvolto in una lite con un esterno alla gilda, essi si accordavano per sostenerlo nel bene e nel male; in altre parole, che fosse ingiustamente accusato di aggressione o che fosse realmente l'aggressore, essi dovevano sostenerlo e condurre le cose a una conclusione pacifica. A condizione che non si trattasse di un'aggressione segreta – nel qual caso sarebbe stato trattato come un fuorilegge – la confraternita era con lui³¹. Se un parente dell'uomo che aveva subito il torto voleva immediatamente vendicarsi dell'offesa con una nuova aggressione, la confraternita gli procurava un cavallo per fuggire, o una barca con un paio di remi, un coltello e un acciarino; se rimaneva in città, dodici fratelli lo accompagnavano per proteggerlo, ma nello stesso tempo cercavano di trovare una conciliazione. Andavano al tribunale per dare testimonianza giurata della veridicità delle sue dichiarazioni, e se alla fine veniva riconosciuto colpevole non lo lasciavano andare in completa rovina, né diventare servo per non aver pagato la compensazione dovuta: la pagavano loro, come faceva la *gens* nei tempi antichi. Solo quando un membro tradiva la fiducia dei suoi compagni di gilda, o di altre persone, veniva espulso dalla confraternita e chiamato «col nome di Nullità» (*thascal han maeles af brödre scap met nidings nafn*)³².

Erano queste le idee principali delle confraternite che gradualmente si estesero all'intera vita medievale. Sappiamo infatti di gilde costituite in tutte le professioni possibili: gilde dei servi³³, gilde di uomini liberi e gilde miste di servi e uomini liberi; gilde create per un particolare scopo di caccia o pesca, o ancora per una spedizione commerciale, e poi sciolte quando questo scopo era raggiunto; oppure gilde di particolari mestieri o attività che duravano per secoli. E in proporzione alla sempre maggiore varietà di scopi che la vita comprendeva, cresceva anche

la varietà delle gilde. Così non vediamo unirsi in gilde soltanto i mercanti, gli artigiani, i cacciatori e i contadini, ma troviamo anche gilde di preti, pittori, insegnanti di scuola e di università, gilde per mettere in scena le rappresentazioni della Passione, per costruire una chiesa, per sviluppare i «segreti» di una data scuola di arti e mestieri, o per un particolare svago; perfino gilde tra mendicanti, tra boia, tra donne perdute, tutte organizzate sulla base dello stesso doppio principio di autogiurisdizione e di aiuto reciproco³⁴. Vi sono prove evidenti che la stessa «creazione della Russia» è avvenuta tanto ad opera dei suoi *artél* di cacciatori, pescatori e mercanti, quanto delle sue fiorenti comunità di villaggio: ancora ai nostri giorni quel paese è costellato di *arté*³⁵.

Queste poche osservazioni mostrano quanto fosse errata l'opinione dei primi studiosi delle gilde quando pretendevano di vedere l'essenza di questa istituzione nella sua festa annuale. In realtà il pasto in comune avveniva sempre nello stesso giorno, o in quello successivo, dell'elezione dei consiglieri e della discussione sulle modifiche da apportare allo statuto, quando molto spesso si giudicavano anche le controversie sorte tra confratelli³⁶ o si rinnovava la fedeltà alla gilda. I pasti in comune, come la festa dell'antica assemblea della tribù, il *mabl* o *malum*, o l'*aba* dei Buriati, o il banchetto della parrocchia, o la cena del raccolto, erano semplicemente un'affermazione della fratellanza. Essi simboleggiavano il tempo in cui il clan manteneva ogni cosa in comune. Almeno in quel giorno, tutto apparteneva a tutti, e tutti sedevano alla stessa tavola e dividevano lo stesso cibo. Anche in tempi molto più recenti, in quel particolare giorno il pensionato dell'ospizio di una gilda londinese sedeva a fianco del ricco consigliere. Quanto alla distinzione che diversi studiosi hanno tentato di stabilire tra la *frith guild* degli antichi Sassoni e le cosiddette gilde «sociali» o «religiose», dobbiamo dire che tutte le gilde erano *frith guild* nel senso sopra descritto, e tutte erano religiose, nel senso in cui una comunità di villaggio o una città posta sotto la protezione di un particolare santo è religiosa

e sociale³⁷. Se l'istituzione della gilda ha avuto una così immensa diffusione in Asia, Africa ed Europa, se è esistita per migliaia di anni, ricomparendo molte volte quando condizioni analoghe la riportavano in vita, è perché essa è stata molto di più che un'associazione per mangiare, per andare in chiesa un certo giorno, o per organizzare le sepolture. Essa rispondeva a un bisogno profondamente radicato nella natura umana, e incarnava tutti gli attributi di cui lo Stato più tardi si appropriò con la sua burocrazia e la sua polizia, e ancora molto di più. Era un'associazione, «di opere e consigli», per l'aiuto reciproco in tutte le circostanze e in tutti i casi della vita, ed era un'organizzazione per l'esercizio della giustizia, con una differenza rispetto allo Stato: che in tutte le occasioni era presente un elemento umano, fraterno, al posto dell'elemento formale che è la caratteristica essenziale dell'intervento dello Stato. Anche quando compariva davanti al tribunale della gilda, il confratello rispondeva a uomini che lo conoscevano bene e che erano stati al suo fianco nel lavoro quotidiano, nel pasto condiviso, nello svolgimento dei doveri fraterni: uomini che erano davvero suoi eguali e compagni, non astratti uomini di legge o difensori degli interessi di qualcun altro³⁸.

È evidente che un'istituzione così adatta a soddisfare il bisogno di unione, senza privare l'individuo della sua iniziativa, non poteva che diffondersi, crescere e rafforzarsi. La difficoltà era quella di trovare una forma che permettesse di federare le unioni delle gilde senza interferire con le unioni delle comunità di villaggio, dando luogo a un tutto armonioso. Quando questo tipo di combinazione fu trovata e una serie di circostanze favorevoli permise alle città di affermare la propria indipendenza, esse lo fecero con un'unità di pensiero che non può che suscitare la nostra ammirazione, anche in questo nostro secolo delle ferrovie, dei telegrafi e della stampa. Centinaia di Carte in cui le città attestavano la propria liberazione sono giunte fino a noi, e in tutte – al di là dell'infinita varietà dei dettagli, che dipende-

vano dalla minore o maggiore pienezza dell'emancipazione raggiunta – ricorrono le stesse idee cardine. La città si organizzava in una federazione che riuniva sia le piccole comunità di villaggio che le gilde. Come si legge in una Carta del 1188 sottoscritta da Filippo, conte delle Fiandre, e destinata ai cittadini di Aire:

Tutti coloro che appartengono all'*amicizia* della città hanno promesso e confermato, in nome della fede e sotto giuramento, che si aiuteranno l'un l'altro come fratelli, in qualsiasi cosa sia utile e onesta. Che se uno commette contro l'altro un'offesa con parole o atti, colui che ne ha sofferto non si vendicherà, né lui né la sua gente [...] ma sposterà denuncia, e il colpevole farà ammenda per la sua offesa, secondo ciò che verrà deciso da dodici giudici eletti, che avranno il ruolo di arbitri. E se chi ha fatto il torto e chi l'ha ricevuto, dopo essere stati avvertiti per tre volte, non si sottomettono alla decisione degli arbitri, saranno esclusi dall'*amicizia*, come uomini malvagi e spergiuri³⁹.

Le Carte di Amiens e di Abbeville ribadiscono che «ogni uomo del Comune resterà fedele al suo con-giurato e gli darà aiuto e consiglio, secondo ciò che la giustizia gli avrà dettato». E come leggiamo nelle Carte di Soissons, Compiègne, Senlis e in molte altre dello stesso tipo: «Tutti si aiuteranno gli uni con gli altri, secondo i loro poteri, entro i confini del Comune, e non permetteranno ad alcuno di prendersi qualsivoglia cosa da chiunque di loro, o di farsi pagare tributi»⁴⁰. E così di seguito, con innumerevoli varianti sullo stesso tema. Come scriveva Guibert de Nogent:

Il Comune è un giuramento di mutuo appoggio (*mutui adjutorii conjuratio*). [...] Una parola nuova e detestabile. Con esso i servi (*capite sensi*) sono liberati da ogni servitù; con esso, se violano la legge, possono essere condannati solamente a un'ammenda legalmente determinata; con esso smettono di essere obbligati ai pagamenti cui erano costretti in passato⁴¹.

Nel dodicesimo secolo, la stessa ondata di emancipazione investì ogni parte del continente, coinvolgendo tanto le città ricche quanto i borghi più poveri. E se possiamo dire che in generale le città italiane furono le prime a liberarsi, non possiamo individuare alcun centro a partire dal quale il movimento si sarebbe diffuso. Molto spesso un piccolo borgo dell'Europa centrale si metteva alla guida della sua regione, e i grandi agglomerati accettavano la Carta della piccola città come modello per la loro. Così la Carta di una piccola città come Lorris fu adottata da ottantatré città nel sud-ovest della Francia, e quella di Beaumont divenne un modello per più di cinquecento paesi e città del Belgio e della Francia. Emissari speciali venivano inviati dalle città in visita ai loro vicini per ottenere una copia della loro Carta, sul cui modello poi elaboravano la propria. Ma le città non si limitavano a copiarsi a vicenda: esse conformavano le proprie Carte in accordo con le concessioni ottenute dai loro signori; e il risultato è stato, come ha osservato uno storico, che le Carte dei Comuni medievali offrono la stessa varietà dell'architettura gotica delle loro chiese e cattedrali. In ognuna di esse troviamo le stesse idee cardine – la cattedrale che simboleggia l'unione della parrocchia e della gilda nella città – e la stessa varietà di dettagli infinitamente ricca.

L'autogiurisdizione era il punto essenziale, ed essa significava anche autogoverno. Il Comune non era semplicemente una parte «autonoma» dello Stato – a quel tempo queste parole ambigue non erano ancora state inventate – ma era uno Stato in sé. Possedeva i diritti di guerra e di pace, di federazione e di alleanza con i suoi vicini. Era sovrano nei propri affari e non veniva assorbito da nient'altro. Il potere politico supremo poteva essere conferito interamente a un foro democratico, come era il caso di Pskov, il cui *vyeche* inviava e riceveva ambasciatori, firmava trattati, accettava e licenziava principi, o andava avanti senza di loro per decine di anni; oppure poteva essere esercitato o usurpato da un'aristocrazia di mercanti o anche di nobili, come avveniva in

centinaia di città italiane e dell'Europa centrale. In ogni caso il principio rimaneva lo stesso: la città era uno Stato e, cosa ancora più importante, quando il potere della città veniva usurpato da un'aristocrazia di mercanti o di nobili, la vita interna della città e il carattere democratico della sua quotidianità non scomparivano, in quanto dipendevano molto poco da ciò che si può definire la forma politica dello Stato.

Il segreto di questa apparente anomalia sta nel fatto che una città medievale non era uno Stato centralizzato. Durante i primi secoli della sua esistenza, l'organizzazione interna della città non poteva essere propriamente definita uno Stato, poiché nel Medioevo l'attuale accentramento delle funzioni era sconosciuto, tanto quanto lo era l'odierno accentramento territoriale. Ogni gruppo aveva la sua parte di sovranità. Solitamente la città era divisa in quattro quartieri, o in cinque-sette sezioni che si irradiavano dal centro; ogni quartiere o sezione corrispondeva più o meno a un dato mestiere o professione che vi prevaleva, ma comunque ospitava abitanti di diversa estrazione sociale e occupazione: nobili, mercanti, artigiani e anche servi semi-liberi. E ogni sezione o quartiere costituiva un agglomerato del tutto indipendente. A Venezia, ogni isola formava una comunità politica a sé. Essa aveva i suoi mestieri organizzati, il suo commercio del sale, la sua giurisdizione, la sua amministrazione, il suo foro; e il fatto che la città nominasse un doge non toglieva nulla all'indipendenza interna delle unità⁴². A Colonia vediamo gli abitanti divisi in *Geburschaften* e *Heimschaften* (*viciniae*), ovvero gilde di vicinato, che risalivano al periodo franco. Ognuna di esse aveva il suo giudice (*Burrichter*) e i consueti dodici consiglieri eletti (*Schöffen*), il suo *Vogt* e il suo *Greve*, o comandante della milizia locale⁴³. I Green dicono che la storia dell'antica Londra, prima della Conquista, è quella «di un certo numero di piccoli gruppi sparsi qua e là nell'area interna alle mura, ciascuno con vita propria e proprie istituzioni, gilde, giurisdizioni, luoghi per il culto, e così via, che solo lentamente si raggruppa-

rono in un'unione municipale»⁴⁴. E se consultiamo gli annali di due città russe, Novgorod e Pskov, relativamente ricchi di dettagli locali, troviamo la sezione (*konets*) formata da strade indipendenti (*ulitsa*), ognuna delle quali, sebbene popolata principalmente da artigiani di un certo mestiere, comprendeva tra i suoi abitanti anche mercanti e proprietari terrieri, e costituiva una comunità a sé. Essa aveva la responsabilità collettiva di tutti i suoi membri in caso di reati, la sua giurisdizione e amministrazione affidate a consiglieri di strada (*ulichanskiye starosty*), il suo sigillo e, in caso di bisogno, il suo foro, così come la sua milizia, i suoi preti, eletti dalla comunità, la sua vita collettiva e le sue imprese comuni⁴⁵.

La città medievale ci appare quindi come una doppia federazione: di tutti i capifamiglia riuniti in piccole unioni territoriali – la strada, la parrocchia, la sezione – e di individui uniti in gilde da un giuramento, secondo le loro professioni; la prima era un'eredità della comunità di villaggio, che era all'origine della città, mentre la seconda era uno sviluppo successivo prodotto dalle nuove condizioni.

Garantire la libertà, l'autogoverno e la pace era lo scopo principale della città medievale; e il lavoro, come vedremo tra poco quando parleremo delle gilde di mestiere, era il suo principale fondamento. Ma la «produzione» non assorbiva tutta l'attenzione degli economisti medievali. Con il loro spirito pratico, essi comprendevano che per sostenere la produzione si doveva garantire il «consumo»; di conseguenza, provvedere «al nutrimento primario per tutti e all'alloggio tanto dei poveri quanto dei ricchi» (*gemeine not notdurft und gemach armer und reicher*) era il principio fondamentale di ogni città⁴⁶. L'acquisto di provviste alimentari e di altri beni essenziali (carbone, legna, ecc.) prima del loro arrivo al mercato, o comunque a condizioni particolarmente favorevoli dalle quali altri fossero esclusi (in una parola, la *prelazione*), era assolutamente vietato. Tutto doveva arrivare al mercato ed essere offerto in vendita a tutti, fino a quando il

suono della campana non ne sanciva la chiusura. Solo a questo punto il venditore al dettaglio poteva comprare le rimanenze, e anche allora il suo profitto doveva essere non più che un «onesto guadagno»⁴⁷. Oltretutto, quando il grano veniva comprato all'ingrosso da un fornaio dopo la chiusura del mercato, ogni cittadino aveva il diritto di chiederne una piccola quantità per il proprio uso (circa un ottavo) allo stesso prezzo applicato all'ingrosso, ma solo se lo faceva prima della conclusione dell'affare; e, reciprocamente, ogni fornaio poteva reclamare lo stesso diritto, se un cittadino comprava del grano per rivenderlo. Nel primo caso il grano doveva essere portato al mulino della città per essere macinato a sua volta a un prezzo stabilito, e il pane poteva essere cotto nel *four banal*, o forno comune⁴⁸. In sostanza, se la città attraversava un periodo di scarsità, tutti più o meno ne soffrivano; ma a parte i periodi di calamità, finché sono esistite le città libere, nessuno vi poteva morire di fame, come purtroppo avviene così spesso nel nostro tempo.

Comunque, tutti questi regolamenti appartengono a una fase più matura della vita delle città, mentre nella fase iniziale era la città stessa a comprare tutte le provviste alimentari necessarie ai cittadini. I documenti recentemente pubblicati da Gross confermano questo aspetto e supportano pienamente le sue conclusioni, ovvero che i carichi di viveri «venivano comprati da determinati funzionari civici a nome della città, e distribuiti tra i mercanti cittadini, mentre nessuno poteva acquistare le merci sbarcate nel porto a meno che le autorità municipali non si fossero rifiutate di comperarle. Sembra che questa sia stata una pratica molto abituale in Inghilterra, Irlanda, Galles e Scozia»⁴⁹. Ancora nel sedicesimo secolo troviamo che gli acquisti comuni di grano erano fatti per «la comodità e il vantaggio in ogni cosa di questa [...] Città e Camera di Londra e di tutti i Cittadini e Abitanti della stessa per quanto è possibile», come scriveva il sindaco di quella città nel 1565⁵⁰. È ben noto che a Venezia il commercio del grano era per intero nelle mani della città:

i «sestieri» ricevevano i cereali dalla commissione che amministrava le importazioni, ed erano tenuti a destinare alla casa di ciascun cittadino la quantità che gli era stata assegnata⁵¹. In Francia, la città di Amiens comperava il sale e lo distribuiva a tutti i cittadini al prezzo di costo⁵²; e ancor oggi si vedono in molte città francesi le *halles* che in precedenza erano *dépôts* municipali per il grano e il sale⁵³. In Russia, questa era un'usanza consolidata a Novgorod e Pskov.

L'intera questione degli acquisti comunali a uso dei cittadini, insieme ai modi in cui essi venivano fatti, non ha ancora ricevuto la dovuta attenzione da parte degli storici che si sono occupati di quel periodo, anche se qua e là si trovano alcuni fatti molto interessanti che gettano una nuova luce sull'argomento. Tra i documenti citati da Gross c'è per esempio un'ordinanza di Kilkenny del 1367, dalla quale apprendiamo come fossero stabiliti i prezzi delle merci. «I mercanti e i marinai», scrive Gross, «dovevano fissare sotto giuramento il prezzo di costo delle merci e le spese di trasporto. Poi il sindaco della città o due *discreet men* stabilivano il prezzo al quale le merci dovevano essere vendute». La stessa regola valeva a Thurso per le mercanzie provenienti «dal mare o dalla terra». Questo modo di «stabilire il prezzo» risponde così bene all'idea di commercio diffusa nel periodo medievale, che deve essere stato quasi universale. Far stabilire il prezzo da una persona terza era un'usanza molto antica; e, per tutti gli scambi all'interno della città, era certamente un'abitudine molto diffusa quella di lasciar stabilire i prezzi ai *discreet men* – una parte terza – e non al venditore o al compratore. Ma questo ordine di questioni ci porta ancora più indietro nella storia del commercio, a un tempo in cui il commercio dei prodotti principali era gestito dall'intera città e in cui i mercanti erano solo dei rappresentanti, dei fiduciari della città, incaricati di vendere le merci che essa esportava. Un'ordinanza di Waterford, anch'essa pubblicata da Gross, dice che «ogni merce, di qualsivoglia natura essa sia [...], dovrà essere acquistata dal sindaco e dai balivi cui è stato deman-

dato il compito di procacciare i beni comuni, ed essa sarà distribuita a tutti gli uomini liberi della città, con la sola eccezione dei beni propri dei liberi cittadini e degli abitanti». È difficile spiegare questa ordinanza se non ammettendo che tutto il commercio esterno della città fosse gestito da suoi agenti. Abbiamo inoltre la prova diretta che così avveniva a Novgorod e Pskov: erano la «sovrana Novgorod» e la «sovrana Pskov» che mandavano le loro carovane di mercanti verso terre lontane.

Sappiamo anche che in quasi tutte le città medievali dell'Europa centrale e occidentale erano le stesse gilde di mestiere a comperare, in quanto corpo unico, tutte le materie prime necessarie, nonché a vendere il prodotto del loro lavoro attraverso propri funzionari; ed è più che probabile che la stessa cosa avvenisse per il commercio estero, tanto più che, fino al tredicesimo secolo, non soltanto i mercanti di una determinata città, quando si trovavano all'estero, erano considerati collettivamente responsabili dei debiti contratti da uno di loro, ma era la città intera a essere ritenuta responsabile dei debiti di ognuno dei suoi mercanti. Solo tra il dodicesimo e il tredicesimo secolo le città del Reno cominciarono a sottoscrivere speciali trattati che abolivano una tale responsabilità⁵⁴. E per finire abbiamo il notevole documento di Ipswich pubblicato da Gross, dal quale apprendiamo che la gilda dei mercanti di quella città era costituita da tutti coloro che godevano dei diritti cittadini e che pagavano il loro tributo (*hanse*) alla gilda, ed era l'intera comunità che discuteva come meglio mantenerla e quali privilegi assegnarle. La gilda dei mercanti di Ipswich, più che una comune gilda privata ci appare quindi come un'organizzazione composta da fiduciari della città.

In conclusione, più iniziamo a conoscere la città medievale e più vediamo che essa non era una semplice organizzazione politica per la difesa di determinate libertà politiche. Piuttosto, era il tentativo di gestire, su una scala molto più grande di quella della comunità di villaggio, una stretta unione per il mutuo appoggio e l'aiuto reciproco, per il consumo e la produzione, e per la

vita sociale nel suo insieme, senza imporre agli uomini le catene dello Stato, ma lasciando piena libertà di espressione al genio creatore di ciascun gruppo distinto di individui nelle arti, nei mestieri, nelle scienze, nel commercio e nell'organizzazione politica. Quanto successo abbia avuto questo tentativo, lo vedremo meglio nel prossimo capitolo, in cui analizziamo l'organizzazione del lavoro nella città medievale e le relazioni delle città con le popolazioni contadine circostanti.

Note al capitolo

1. Arnold, nel suo *Ansiedelungen und wanderungen deutscher Stämme: zumeist nach hessischen Ortsnamen*, N.G. Elwertsche Verlagsbuchhandlung, Marburg, 1875, p. 431, sostiene addirittura che la metà delle terre oggi arabili della Germania centrale deve essere stata recuperata tra il sesto e il nono secolo. Karl Nitzsch, *Geschichte des deutschen volkes bis zum Augsburger religionsfrieden*, vol. 1, Verlag von Dunder & Humblot, Leipzig, 1883, condivide la stessa opinione.
2. Henri Léo e Carlo Botta, *Histoire d'Italie, depuis les premiers temps jusqu'à nos jours*, vol. 1, Imprimerie de Béthune et Plon, Paris, 1844, p. 37.
3. L'ammenda per il furto di un semplice coltello era di quindici *solidi*, mentre quella per le parti in ferro di un mulino era di quarantacinque *solidi* (su questo argomento si veda Lamprecht, *Wirtschaft und Recht der Franken zur Zeit der Volksrechte*, in von Raumer, *Historisches taschenbuch*, cit., p. 52). Secondo il diritto ripario, la spada, la lancia e l'armatura di ferro di un guerriero raggiungevano il valore di almeno venticinque vacche, o di due anni di lavoro di un uomo libero. Nella legge salica (Desmichels, citato da Jules Michelet) la sola corazza era valutata trentasei staia di frumento.
4. Nei capitanati la principale ricchezza dei capi per molto tempo consistette in possedimenti personali abitati in parte da schiavi prigionieri, ma soprattutto popolati nel modo sopra descritto. Sull'origine della proprietà, si veda Inama-Sternegg, *Die Ausbildung der Grossen grundherrschaften in Deutschland während der Karolingerzeit*, cit.; Felix Dahn, *Urgeschichte der germanischen und romanischen völker*, G. Grote, Berlin, 1881; Georg Maurer, *Geschichte Der Dorfver-*

fassung in Deutschland, Verlag von Ferdinand Enke, Erlangen, 1856; François Guizot, *Essais sur l'histoire de France*, Charpentier éditeur, Paris, 1842; Maine, *Village-communities in the East and West*, cit.; Léo e Botta, *Histoire d'Italie*, cit.; Seebohm, Vinogradov, Green, ecc.

5. Si veda Maine, *International Law*, cit.

6. Introduzione a *Ancient Laws of Ireland*, 6 voll., Stationery Office, Dublin, 1865-1901; Nys, *Études de droit international et de droit politique*, cit., pp. 86 e segg. Tra gli Osseti gli arbitri dei tre villaggi *più antichi* godono di una reputazione speciale (Kovalevskij, *Sovremennyi obyčaj i drevni zakon*, cit., p. 217).

7. È possibile pensare che questo concetto (connesso al concetto di *tanistry*) svolgesse una parte importante nella vita di quell'epoca; ma le ricerche non si sono ancora mosse in questa direzione.

8. La Carta di Saint Quentin, dell'anno 1002, dichiarava espressamente che il riscatto per le case che dovevano essere demolite a causa di crimini doveva essere destinato alle mura della città. La stessa destinazione era data all'*Ungeld* nelle città tedesche. A Pskov, la cattedrale era la banca delle ammende, e dal suo fondo veniva prelevato il denaro per le mura.

9. Sohm, *Die fränkische Reichs- und Gerichtsverfassung*, Hermann Böhlau, Weimar, 1871, p. 23; e anche Nitzsch, *Geschichte des deutschen volkes bis zum Augsburger religionsfrieden*, cit., p. 788.

10. Su questo argomento si vedano le eccellenti osservazioni contenute in Jacques Thierry, *Lettres sur l'histoire de France*, Sautelet et Compagnie, Paris, 1827, 7a lettera, pp. 62-73. Le traduzioni barbare di parti della Bibbia sono estremamente istruttive su questo punto.

11. Trentasei volte più di un nobile, secondo il diritto anglosassone. Nel codice di Rotari l'uccisione di un re è tuttavia punita con la morte; ma questa nuova disposizione (a parte l'influenza romana) fu introdotta nel 646 nella legge longobarda – come rilevano Léo e Botta – per proteggere il re contro la vendetta di sangue. Essendo a quel tempo il re stesso l'esecutore delle sue sentenze (come in precedenza era stata la tribù per le proprie sentenze), ora doveva essere protetto da una disposizione speciale, tanto più che diversi re longobardi precedenti a Rotari erano stati uccisi uno dopo l'altro (Léo e Botta, *Histoire d'Italie*, cit., pp. 66-90).

12. Georg Kaufmann, *Die Germanen der Urzeit*, in *Deutsche Geschichte bis auf*

Karl den Großen, vol. 1, Verlag von Duncker & Humblot, Leipzig, 1880, p. 133.

13. Dahn, *Urgeschichte der germanischen und romanischen völker*, cit., p. 96.

14. Se adottò le tesi da molto tempo sostenute da Maurer (*Geschichte der Städteverfassung in Deutschland*, Verlag von Ferdinand Enke, Erlangen, 1870) è perché egli ha pienamente dimostrato l'ininterrotta evoluzione che ha portato dalla comunità di villaggio alla città medievale, e perché soltanto queste sue tesi possono spiegare l'universalità del movimento comunale. Friedrich von Savigny, Karl Eichhorn e i loro seguaci hanno certamente provato che le tradizioni dei *municipia* romani non erano mai del tutto scomparse. Ma essi non hanno tenuto conto del periodo delle comunità di villaggio che i barbari hanno attraversato prima di dare vita a qualsiasi città. Il fatto è che l'umanità, ogni qual volta ha iniziato una nuova civiltà, in Grecia, a Roma o nell'Europa centrale, è passata attraverso gli stessi stadi: la tribù, la comunità di villaggio, la città libera, lo Stato, e ognuno di questi stadi si è evoluto naturalmente a partire da quello precedente. E l'esperienza di ogni civiltà precedente non è mai andata persa. La Grecia (essa stessa influenzata dalle civiltà orientali) ha influenzato Roma, e Roma ha influenzato la nostra civiltà; ma ognuna di esse ha avuto lo stesso inizio: la tribù. Nondimeno, proprio come non possiamo affermare che i nostri Stati siano la *continuazione* dello Stato romano, così non possiamo sostenere che le città medievali europee (comprese la Scandinavia e la Russia) fossero una continuazione delle città romane. Esse sono state una continuazione delle comunità di villaggio dei barbari, influenzate in una certa misura dalle tradizioni delle città romane.

15. Kovalevskij, *Modern customs and ancient laws of Russia; being the Ilchester lectures for 1889-90*, David Nutt, London, 1891, Lecture 4, pp. 119-163.

16. Una considerevole mole di ricerche è stata necessaria prima che questo carattere del cosiddetto *periodo udyelnyi* potesse essere realmente stabilito dalle opere di Beljaev, *Rasskazy iz russkoy istorii* [*Resoconti tratti dalla storia russa*, 4 voll., 1861-1872]; Kostomarov, *Nachalo yedinoderzhaviya na Rusi* [*Gli inizi dell'autocrazia in Russia*], e soprattutto Sergeevič, *Vyeche i Knyaz Russkoe gosudarstvennoe ustrojstvo i upravlenie vo vremena knyazej Rjurikovichej* [*Il vyeche e il knyaz, il sistema statale russo e l'amministrazione durante il tempo dei principi Rjurikidi*]. Il lettore inglese può trovare alcune informazioni su questo periodo nella già citata opera di Kovalevskij, in Alfred Rambaud, *Histoire de la Russie*

depuis les origines jusqu'à l'année 1877, Librairie Hachette et Cie, Paris, 1878 e, in sintesi, nella voce «Russia» dell'ultima edizione della *Chamber's Encyclopaedia*.

17. Giuseppe Ferrari, *Histoire des révolutions d'Italie ou Guelfes et Gibelins*, Didier et C. libraires-éditeurs, Paris, 1858, vol. 1, p. 257 [ediz. it. *Storia delle rivoluzioni d'Italia*, E. Treves editore, Milano 1870]; Otto Kallsen, *Die deutschen Städte im Mittelalter*, vol. 1, Buchhandlung des Waisenhauses, Halle, 1891.

18. Si vedano le eccellenti osservazioni di George Gomme a proposito delle assemblee popolari di Londra (*The Literature of Local Institutions*, Elliot Stock, London, 1886, p. 76). Va tuttavia osservato che, nelle città regie, le assemblee popolari non raggiunsero mai il grado di indipendenza che assunsero altrove. È anche certo che Mosca e Parigi furono scelte dai re e dalla Chiesa come culle della futura autorità reale all'interno dello Stato proprio perché non possedevano la tradizione di assemblee popolari abituate ad agire come sovrane in tutti i campi.

19. Denis Luchaire, *Les Communes françaises à l'époque des Capétiens directs*, Librairie Hachette et Cie, Paris, 1890; così August Kluckhohn, *Geschichte des Gottesfriedens*, Hahnsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 1857. Louis-Ernest Semichon (*La paix et la trêve de dieu: histoire des développements du tiers-état par l'église et les associations, de la fin du X^e siècle à la fin du XIII^e*, Joseph Albalnel Libraire, Paris, 1869) ha cercato di rappresentare il movimento comunale come scaturito da questa istituzione. In realtà, la *Treuga Dei*, così come la lega iniziata sotto Luigi il Grosso per difendersi dalle ruberie dei nobili e dalle invasioni normanne, fu un movimento assolutamente popolare. Il solo storico che ha menzionato questa lega – cioè Orderico Vitale – la descrive come una «comunità popolare» (cit. in Augustin Thierry, *Considérations sur l'histoire de France*, in *Oeuvres complètes de Augustin Thierry, Récits des temps mérovingiens précédés de considérations sur l'histoire de France*, vol. 4, Michel Lévy Frères Libraires éditeur, Paris, 1868, p. 191 e nota).

20. Ferrari, *Histoire des révolutions d'Italie*, vol. 1, cit., pp. 152, 264 e segg.

21. François-Tommy Perrens, *Histoire de Florence*, vol. 1, Librairie Hachette et Cie, Paris, 1877, p. 188; Ferrari, *Histoire des révolutions d'Italie*, vol. 1, cit., p. 283.

22. Thierry, *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers Etat: suivi de*

deux fragments du recueil des monuments inédits de cette histoire, Garnier Frères libraires-éditeurs, Paris, 1875, p. 414, nota.

23. Théodore Rocquain, *La Renaissance au XII siècle*, in *Études sur l'ancienne France: histoire, mœurs, institutions*, Didier et Cie libraires-éditeurs, Paris, 1875, pp. 55-117.

24. Nikolaj Kostomarov, *Istoricheskiia monografii i izsledovaniia* [Monografie e studi storici], 12 voll., Tipografiya A. Transhelia, Sankt-Peterburg, 1872-1889.

25. Fatti molto interessanti riguardanti l'universalità delle gilde si possono trovare in Joseph Lambert, *Two Thousand Years of Guild Life*, A. Brown & Sons, Hull, 1891. Sull'*amkari* georgiano, si veda Solomon Egiazarov, *Gorodskiy tsekh: Organizatsiya i vnutrenneye upravleniye zakavkazskikh amkarstv* [Organizzazione degli Amkari transcaucasici], in *Zapiski Kavkazskogo russkogo geograficheskogo obshchestva* [Note della Società geografica caucasica], vol. 14, parte 2, cit.

26. Johann D. Wunderer, *Reisebericht*, in Johann Karl von Fichard, *Frankfurtisches Archiv für ältere deutsche Literatur und Geschichte*, vol. 2, Kommission bei Gebhard und Körber, Frankfurt am Main, 1812, p. 245; citato da Janssen, *Die Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, vol. 1, Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau, 1883, p. 355.

27. Leonard Ennen, *Der Dom zu Coeln: seine Konstruktion und Ausstattung, Historische Einleitung*, Neuss, Köln, 1871, pp. 46-50.

28. Si veda il capitolo precedente.

29. Peder Kofod Ancher, *Om gamle Danske Gilder og deres Undergang*, Gyldendal, København, 1875. Statuti di una Knut Guild.

30. Sulla condizione delle donne nelle gilde, si vedano le osservazioni introduttive di Lucy Toulmin Smith all'opera del padre Joshua Toulmin Smith, *English Guilds. The original ordinances of more than one hundred early English guilds*, N. Trübner & Co., London, 1870. Uno degli statuti di Cambridge dell'anno 1503 è molto chiaro nella seguente frase: «Questo statuto è fatto con il comune assenso di tutti i fratelli e le sorelle della sacra gilda» (p. 281).

31. In epoca medievale, solo un'aggressione fatta in segreto era considerata un assassinio. La vendetta di sangue compiuta in piena luce era giustizia; e l'uccisione durante un litigio non era assassinio, una volta che l'aggressore avesse mostrato la sua volontà di pentirsi e di riparare al male che aveva fatto. Nei

codici penali moderni, soprattutto in Russia, esistono ancora profonde tracce di questa distinzione.

32. Ancher, *Om gamle Danske Gilder og deres Undergang*, cit. Questo antico libretto [1780] contiene molte cose che i successivi ricercatori hanno perso di vista.

33. Esse svolsero una parte importante nelle rivolte dei servi, e furono quindi ripetutamente proibite nella seconda metà del nono secolo. Naturalmente le proibizioni del re restarono lettera morta.

34. Anche i pittori medievali italiani erano organizzati in gilde, che in un'epoca successiva divennero Accademie d'arte. Se l'arte italiana di quei tempi è segnata da una tale individualità da permetterci ancora oggi di distinguere tra le diverse scuole di Padova, Bassano, Treviso, Verona, e così via, malgrado tutte queste città fossero sotto il dominio di Venezia, ciò è dovuto – come osserva J. Paul Richter – al fatto che i pittori di ogni città appartenevano a una diversa gilda, che era amica delle gilde delle altre città ma conduceva un'esistenza autonoma. Il più antico tra gli statuti delle gilde che conosciamo è quello di Verona, che risale al 1303, ma è evidentemente copiato da qualche statuto molto più vecchio. Tra i doveri dei membri troviamo «l'assistenza fraterna in qualsiasi tipo di necessità», «l'ospitalità verso i forestieri quando sono di passaggio in città, cosicché si possano ottenere informazioni su cose che può essere interessante conoscere» e «l'obbligo di offrire conforto in caso di debolezza» («Nineteenth Century», novembre 1890 e agosto 1892).

35. Le principali opere sugli *artél* sono citate nella voce «Russia» della *Encyclopaedia Britannica; a Dictionary of Arts, Sciences, and General Literature*, 21 voll., Charles Scribner's Sons, New York, nona edizione, p. 84.

36. Si vedano, per esempio, i testi delle gilde di Cambridge riportati da J. Toulmin Smith, *English Guilds*, cit., pp. 274-276, dai quali risulta che «il giorno generale e principale» era «il giorno delle elezioni»; si veda anche Charles Mathew Clode, *The early history of the Guild of merchant taylors of the fraternity of St. John the Baptist, London*, vol. 1, Harrison and Sons, London, 1888, pp. 45 e segg. Per il rinnovo della fedeltà, si veda la saga di Jömsvíkinga [Saga dei vichinghi di Jomsborg], citata da Max Pappenheim, *Die altdänischen Schutzgilden, ein Beitrag zur Rechtsgeschichte der germanischen Genossenschaft*, Verlag von Wilhelm Koebner, Breslau, 1885, p. 67. Sembra molto probabile che quando

le gilde cominciarono a essere perseguite, molte di esse iscrissero nei loro statuti solo il giorno del pasto, o i loro doveri religiosi, e allusero soltanto con parole vaghe alle funzioni giudiziarie della gilda; ma queste funzioni non scomparvero fino a un'epoca molto successiva. La domanda «Chi sarà il mio giudice?» non ha oggi alcun senso, dal momento che lo Stato ha riservato solo alla propria burocrazia l'amministrazione della giustizia; ma in epoca medievale era invece di primaria importanza, tanto più che autogiurisdizione significava autogoverno. Bisogna inoltre osservare che aver tradotto con il vocabolo latino *convivii* l'espressione sassone e danese «fratelli di gilda», rispettivamente *guild-bretheren* e *brödrae*, deve aver contribuito alla suddetta confusione.

37. Si vedano le eccellenti osservazioni sulla *frith gilde* di John Richard Green e Alice Stopford Green, *The Conquest of England*, Macmillan & Co., London, 1883, pp. 229-230.

38. Si veda l'Appendice 10.

39. Louis de Bréquigny, *Recueil des ordonnances des rois de France*, vol. 12, p. 562, citato da Thierry, *Considérations sur l'histoire de France*, cit., p. 196.

40. Luchaire, *Les Communes françaises à l'époque des Capétiens directs*, cit., pp. 45-46.

41. Guibert de Nogent, *De vita sua sive monodiarum suarum libri tres*, citato da Luchaire, *Les Communes françaises à l'époque des Capétiens directs*, cit., p. 14.

42. Lebret [*recte*: Pierre Daru], *Histoire de la République de Venise*, vol. 1, Firmin Didot Père et fils, Paris, 1821, p. 393; si veda anche Carlo Antonio Marin, *Storia civile e politica del commercio de' veneziani*, vol. 1, Stamperia Coletti, Venezia, 1798, citato da Léo e Botta, *Histoire d'Italie*, cit., p. 500.

43. Arnold, *Verfassungsgeschichte der deutschen Freistädte im Anschluss an die Verfassungsgeschichte der Stadt Worms*, vol. 2, Friedrich Andreas Berthes, Gotha, 1854, pp. 227 e segg.; Leonard Ennen, *Quellen zur Geschichte der Stadt Köln*, vol. 1, Verlag der M. DuMont-Schauberg'schen Buchhandlung, Köln, 1860, pp. 228-229; e anche i documenti pubblicati da Ennen e Eckertz.

44. A.S. Green e J.R. Green, *The Conquest of England*, cit., p. 453.

45. Beljaev, *Rasskazy iz russkoy istorii* [*Resoconti tratti dalla storia russa*], cit., voll. 2 e 3.

46. Viktor Gramich, *Verfassung und Verwaltung der Stadt Würzburg vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*, A. Stuber, Würzburg, 1882, p. 34.

47. Quando un vascello portava un carico di carbone a Würzburg, nei primi otto giorni il carbone poteva essere venduto soltanto al dettaglio, e ogni famiglia aveva diritto a non più di cinquanta cesti. Il resto del carico poteva essere venduto all'ingrosso, ma il commerciante al dettaglio era autorizzato a ricavarne soltanto un profitto *zittlicher*, mentre quello *unzittlicher*, il profitto disonesto, era tassativamente proibito (Gramich, *Verfassung und Verwaltung der Stadt Würzburg vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*, cit.). Lo stesso avveniva a Londra (si veda John Carpenter, *Munimenta Gildhallæ Londoniensis; Liber albus, Liber custumarum, et Liber Horn*, Longmans, Green, & Co., London, 1859, citato da Władysław von Ochenkowski, *Englands wirtschaftliche Entwicklung im Ausgange des Mittelalters*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1879, p. 191) e di fatto dappertutto.

48. Si veda Gustave Fagniez, *Études sur l'industrie et la classe industrielle à Paris au XIII^e et au XIV^e siècle*, F. Vieweg libraire éditeur, Paris, 1877, pp. 155 e segg. Non c'è quasi bisogno di aggiungere che la tassa sul pane, e anche quella sulla birra, venne stabilita dopo accurati esperimenti circa la quantità di pane e di birra che si poteva ottenere da una data quantità di grano. Gli archivi di Amiens conservano i registri di questi esperimenti (Louis de Calonne, *La vie municipale au XV^e siècle dans le nord de la France*, Didier et Cie libraires-éditeurs, Paris, 1880, pp. 77-93). E anche quelli di Londra (Ochenkowski, *Englands wirtschaftliche Entwicklung im Ausgange des Mittelalters*, cit., p. 165).

49. Charles Gross, *Guild Merchant: A Contribution to British Municipal History*, vol. 1, Clarendon Press, Oxford, 1890, pp. 135-136. I suoi documenti provano che questa pratica esisteva a Liverpool (Gross, *Guild Merchant*, cit., vol. 2, pp. 148-150), a Waterford in Irlanda, a Neath in Galles e a Linlithgow e Thurso in Scozia. I testi di Gross mostrano anche come gli acquisti destinati alla distribuzione fossero fatti non solo dai mercanti del luogo ma anche «da tutti i cittadini e dalla gente comune» (Gross, *Guild Merchant*, cit., p. 136, nota 2); e servivano, come recita un'ordinanza di Thurso del diciassettesimo secolo, a garantire «ai mercanti, agli artigiani e agli *abitanti* di detto borgo di averne la loro proporzione, secondo le loro necessità e capacità».

50. Clode, *The early history of the Guild of merchant taylors of the fraternity of St. John the Baptist*, London, vol. 1, cit., p. 361, Appendice 10; e anche l'Appendice successiva, che mostra come gli stessi acquisti furono fatti nel 1546.

51. Luigi Cibrario, *Les conditions économiques de l'Italie au temps de Dante*, Auguste Aubry, Paris, 1865, p. 44.
52. Calonne, *La vie municipale au XV^e siècle dans le nord de la France*, cit., pp. 12-16. Nel 1485 la città permise l'esportazione ad Anversa di una certa quantità di grano, «essendo gli abitanti di Anversa sempre ben disposti verso i mercanti e i cittadini di Amiens» (*ibid.*, pp. 73-77).
53. Albert Babeau, *La ville sous l'ancien régime*, Didier et Cie libraires-éditeurs, Paris, 1880.
54. Ennen, *Quellen zur Geschichte der Stadt Köln*, vol. 1, cit., pp. 491-492.

Il mutuo appoggio nella città medievale (seconda parte)

Somiglianze e differenze tra le città medievali – Le gilde di mestiere: attributi statali in ciascuna di esse – Attitudine della città verso i contadini: tentativi di liberarli – I signori – Risultati ottenuti dalla città medievale: nelle arti, nell'apprendimento – Cause di decadenza

Le città medievali non erano organizzate secondo un piano pre-stabilito che obbediva alla volontà di un legislatore esterno. Ognuna di esse era uno sviluppo naturale nel senso pieno della parola, un risultato sempre variabile delle lotte tra varie forze che si adattavano e riadattavano in rapporto alle loro energie relative, alle opportunità offerte dal conflitto e al supporto che trovavano nel loro contesto. Per questo non ci sono due città la cui organizzazione interna e i cui destini siano stati identici. E ognuna, presa separatamente, varia da un secolo all'altro. Eppure, se diamo uno sguardo complessivo alle città d'Europa, le differenze locali e nazionali scompaiono, e siamo colpiti di trovare tra esse una meravigliosa somiglianza, nonostante ognuna abbia avuto

un proprio sviluppo, indipendente dalle altre e in condizioni diverse. Una piccola cittadina del nord della Scozia, con la sua popolazione di rudi lavoratori e pescatori; una ricca città delle Fiandre, con i suoi commerci mondiali, il suo lusso, il suo amore per il divertimento e la sua vita animata; una città italiana arricchita dai suoi scambi con l'Oriente, che coltiva tra le sue mura un gusto artistico e una civiltà raffinati; una città povera, principalmente agricola, nel distretto dei laghi e delle paludi della Russia, sembrano avere poco in comune. E ciò nonostante le linee principali della loro organizzazione, e lo spirito che le anima, sono caratterizzate da una forte somiglianza. Ovunque vediamo le stesse federazioni di piccole comunità e gilde, le stesse cittadine attorno alla città madre, le stesse assemblee popolari e gli stessi emblemi della loro indipendenza. Il *defensor* della città, con nomi diversi ed equipaggiamenti differenti, rappresenta la stessa autorità e gli stessi interessi. Le provviste alimentari, il lavoro e il commercio sono organizzati con criteri molto simili; le lotte interne ed esterne sono combattute con le stesse ambizioni e persino le formule usate in questi conflitti, così come negli annali, nelle ordinanze e negli albi, sono identiche; infine, i monumenti architettonici, siano essi in stile gotico, romanico o bizantino, non solo esprimono le stesse aspirazioni e gli stessi ideali, ma sono concepiti e costruiti nello stesso modo. Molte divergenze non sono che differenze di tempi, e le effettive disparità tra città sorelle si trovano ripetute in varie parti d'Europa. Questa identità delle idee fondanti e dell'origine riesce così a compensare le differenze di clima, di situazione geografica, di prosperità, di lingua e di religione. Perciò la città medievale può essere riconosciuta come uno stadio ben definito della civiltà; e se ogni ricerca che insista sulle differenze locali e individuali è più che benvenuta, possiamo comunque attestare che le linee fondamentali di sviluppo sono comuni a tutte le città¹.

Non c'è dubbio che la protezione accordata alla piazza del mercato fin dai primi tempi barbari ha svolto una parte impor-

tante, anche se non esclusiva, nell'emancipazione della città medievale. Gli antichi barbari non conoscevano commercio all'interno delle loro comunità di villaggio: essi commerciavano solo con i forestieri, in certi luoghi definiti e in determinati giorni. E affinché il forestiero potesse raggiungere il luogo degli scambi senza rischio di essere ucciso a causa di qualche faida che poteva essere in corso tra due famiglie, il mercato era sempre posto sotto la protezione speciale di tutta la collettività. Era inviolabile, come il luogo di culto all'ombra del quale esso si teneva. Tra i Cabili, esso è ancora *anaya*, come il sentiero lungo il quale le donne portano l'acqua dal pozzo; non lo si può calpestare se si è armati, neppure durante le guerre tra le tribù. In epoca medievale il mercato godeva universalmente della stessa protezione². Nessuna faida poteva essere consumata nel luogo dove la gente veniva a commerciare, e neanche all'interno di un certo raggio da esso. Se nella variegata folla di compratori e venditori scoppiava una lite, essa competeva a coloro che tenevano il mercato sotto la loro protezione: il tribunale della comunità, del vescovo, del signore, o il giudice del re. Un forestiero che veniva per commerciare era un ospite, e come tale veniva trattato. Anche il signore che non si faceva scrupolo di derubare un mercante sulla via maestra rispettava il *Weichbild*, cioè il palo posto sulla piazza del mercato, che recava in effigie le armi del re, un guanto, l'immagine del santo locale, o semplicemente una croce, a seconda che il mercato fosse sotto la protezione del re, del signore, della chiesa locale o dell'assemblea popolare – il *vyeche*³.

È facile capire come l'autogiurisdizione della città potesse scaturire dalla speciale giurisdizione del mercato quando quest'ultimo diritto venne accordato, più o meno volentieri, alla città stessa. E una tale origine delle libertà della città, che può essere rintracciata in molti esempi, non poteva non lasciare un segno sul loro sviluppo successivo. Ciò diede infatti una certa premienza alla parte di comunità rappresentata dai commercianti. I cittadini che a quel tempo possedevano una casa ed erano com-

proprietari dei terreni urbani costituivano spesso una gilda di mercanti che teneva nelle proprie mani il commercio cittadino; e sebbene inizialmente ogni cittadino, ricco o povero, potesse far parte della gilda dei mercanti e il commercio fosse gestito dall'intera città tramite i suoi fiduciari, gradualmente la gilda diventò una sorta di organismo privilegiato. Essa impediva gelosamente l'ingresso nella gilda ai forestieri, che presto cominciarono ad affluire nelle città libere, e riservava i vantaggi derivanti dal commercio a poche famiglie che erano state dei semplici cittadini al tempo dell'emancipazione. Venne così a configurarsi la pericolosa eventualità che si instaurasse un'oligarchia mercantile. Ma già nel decimo secolo, e ancor di più nei due secoli successivi, i principali mestieri, anch'essi organizzati in gilde, furono abbastanza potenti da contenere le tendenze oligarchiche dei mercanti.

Le gilde di mestiere, oltre a vendere collettivamente i propri prodotti e ad acquistare collettivamente le materie prime necessarie, associavano al proprio interno sia i mercanti sia i lavoratori manuali. Fu proprio la preminenza che queste gilde di mestiere ebbero fin dagli albori delle città libere ad assicurare al lavoro manuale quell'alta considerazione che ebbe anche in seguito⁴. Infatti, in una città medievale il lavoro manuale non era segno di inferiorità; portava, al contrario, le tracce dell'alto rispetto nel quale era stato tenuto nella comunità di villaggio. In ogni mestiere il lavoro manuale era considerato come un sacro dovere verso i cittadini, una funzione pubblica (*Amt*), onorevole come ogni altra. Un'idea di «giustizia» verso la comunità, di «correttezza» verso il produttore e il consumatore, che oggi sembrerebbe molto stravagante, pervadeva la produzione e lo scambio. L'opera del conciatore, del bottaio, del calzolaio deve essere «onesta», equa, si scriveva a quei tempi. Il legno, il cuoio o il filo usati dall'artigiano devono essere «giusti»; il pane deve essere cotto «con giustizia», e così via. Se trasponiamo questo linguaggio nella nostra esistenza attuale, ci sembrerà affettato e innatu-

rare; ma allora era del tutto naturale e per nulla affettato, perché l'artigiano medievale non produceva per un compratore sconosciuto, o per lanciare le sue merci su un mercato sconosciuto. Egli produceva in primo luogo per la sua gilda: per una confraternita di uomini che si conoscevano reciprocamente, che conoscevano le tecniche del mestiere e che, stabilendo il prezzo di ciascun prodotto, potevano apprezzare l'abilità dimostrata nella sua realizzazione e il lavoro che vi era stato profuso. Era poi la gilda, e non il singolo produttore, a offrire le merci in vendita alla comunità, e quest'ultima, a sua volta, offriva alla confraternita delle comunità alleate le merci che venivano esportate, assumendosi la responsabilità della loro qualità. Con un'organizzazione di questo tipo, non offrire merci di qualità inferiore era l'ambizione di ogni mestiere, e i difetti tecnici o le falsificazioni diventavano una questione che riguardava l'intera comunità, perché, come dice un'ordinanza, «ciò distruggerebbe la fiducia dei cittadini»⁵. Essendo quindi la produzione un dovere sociale posto sotto il controllo dell'intera *amitas*, finché visse la città libera il lavoro manuale non poté mai cadere nella condizione degradata in cui è oggi.

La differenza tra maestro e apprendista, o tra maestro e operaio (*compayne, Geselle*), che esisteva nelle città medievali fin dalla loro origine, inizialmente era solo una differenza di età e abilità, non di ricchezza e potere. Dopo un apprendistato di sette anni, e dopo aver dimostrato la propria preparazione e le proprie capacità realizzando un'opera fatta ad arte, l'apprendista diventava lui stesso un maestro. Solo molto più tardi, nel sedicesimo secolo, dopo che il potere dei re ebbe distrutto le città e le organizzazioni dei mestieri, fu possibile diventare maestro in virtù di semplice eredità o ricchezza. Ma quella fu anche un'epoca di decadenza generale delle industrie e delle arti medievali.

Non vi era molto posto per il lavoro salariato nei primi tempi in cui fiorì la città medievale, ancora meno per singoli lavoratori a chiamata. L'opera dei tessitori, dei fabbricanti di archi,

dei fabbri, dei panettieri, e così via, veniva svolta per la gilda e per la città; e gli artigiani che venivano ingaggiati nei lavori di costruzione si organizzavano in corporazioni temporanee (come fanno ancor oggi negli *artél* russi), il cui lavoro veniva pagato *en bloc*. Il lavoro sotto padrone cominciò a diffondersi solo più tardi; ma anche in questo caso l'operaio veniva pagato meglio di quanto non lo sia oggi (anche in questo paese), e molto meglio di quanto non venisse pagato in tutta Europa nella prima metà del diciannovesimo secolo. Thorold Rogers ha fatto conoscere ai lettori inglesi questo aspetto, ma lo stesso vale per l'Europa continentale, come mostrano le ricerche di Falke e Schönberg, e molte altre fonti. Nel quindicesimo secolo, ad Amiens, un muratore, un carpentiere o un fabbro venivano pagati quattro *sol* al giorno, somma che corrispondeva a quarantotto libbre di pane, o all'ottava parte di un vitellone (*bouvard*). In Sassonia, il compenso del *Geselle* nel campo delle costruzioni era tale che, per usare le parole di Falke, con il guadagno di sei giorni egli poteva comperare tre pecore e un paio di scarpe⁶. Anche le donazioni fatte dai lavoratori (*Geselle*) alle cattedrali offrono una testimonianza del loro relativo benessere, per non parlare delle gloriose donazioni di alcune gilde di artigiani, o di ciò che esse spendevano per feste e spettacoli⁷. Più conosciamo la città medievale e più ci convinciamo che in nessun'altra epoca il lavoro ha goduto di una prosperità e di un rispetto pari a quelli avuti nei momenti migliori di questa istituzione.

E c'è di più: non soltanto molte aspirazioni dei moderni sovversivi erano già state realizzate nel Medioevo, ma molto di ciò che oggi è descritto come utopico era allora accettato come una realtà concreta. Noi veniamo derisi quando diciamo che il lavoro deve essere piacevole, ma un'ordinanza medievale di Kutteberg diceva: «Ciascuno deve trovare piacere nel proprio lavoro, e nessuno potrà, non facendo niente (*mit nichts thun*), appropriarsi di ciò che gli altri hanno prodotto con l'impegno e il lavoro, poiché le leggi devono fare da scudo all'impegno e al lavoro»⁸. E nelle

attuali discussioni sulla giornata di otto ore, sarebbe bene ricordare un'ordinanza di Ferdinando I relativa alle miniere imperiali di carbone, che fissava la giornata del minatore a otto ore, «come ai vecchi tempi» (*wie vor Alters herkommen*), e vietava di lavorare il sabato pomeriggio. Orari più lunghi erano molto rari, ci dice Janssen, mentre orari più brevi erano piuttosto comuni. Rogers riferisce che in questo paese, nel quindicesimo secolo, «gli operai lavoravano solo quarantotto ore alla settimana»⁹. Anche la mezza giornata di riposo del sabato, che noi consideriamo una conquista moderna, era in realtà un'antica istituzione medievale: era il momento in cui la gran parte dei membri della comunità si faceva il bagno, mentre il mercoledì pomeriggio era il momento del bagno per il *Geselle*¹⁰. E sebbene non esistessero mense scolastiche (probabilmente perché nessun bambino andava a scuola affamato), una sovvenzione per il bagno dei bambini i cui genitori avevano difficoltà a provvedervi era piuttosto consueta. Quanto ai Congressi di Mestiere, erano anch'essi una caratteristica abituale del Medioevo. In certe parti della Germania gli artigiani di un dato mestiere, appartenenti a differenti Comuni, si riunivano ogni anno per discutere questioni relative alla loro attività: gli anni di apprendistato, gli anni di viaggio, gli stipendi, e così via; e nel 1572 le città anseatiche riconobbero formalmente ai mestieri il diritto di riunirsi in congressi periodici e di prendere ogni decisione, a condizione che non fosse contraria alle disposizioni delle città sulla qualità delle merci. È noto che simili Congressi di Mestiere, in parte internazionali come la stessa Lega Anseatica, furono tenuti da panettieri, fonditori, fabbri, conciatori, spadai e bottai¹¹.

Naturalmente l'organizzazione dei mestieri richiedeva che la gilda svolgesse una stretta supervisione sugli artigiani, e a questo scopo venivano sempre nominati appositi giurati. Ma è molto significativo che, fino a quando le città godettero della loro vita libera, non emersero lamentele a proposito di questa supervisione. Quando invece lo Stato intervenne, confiscando

la proprietà delle gilde e distruggendo la loro indipendenza a favore della propria burocrazia, le proteste divennero semplicemente incalcolabili¹². D'altra parte, gli immensi progressi realizzati in tutte le arti sotto il sistema delle gilde medievali è la prova migliore di come tale sistema non fosse d'ostacolo all'iniziativa individuale¹³. Il fatto è che la gilda, come la parrocchia, la «strada» o «il quartiere» medievali, non era un'organizzazione di cittadini posta sotto il controllo di funzionari dello Stato, ma un'unione di tutti gli uomini coinvolti in un particolare mestiere: compratori-giurati di materie prime, venditori dei manufatti, mastri artigiani, *compaynes* e apprendisti. Per l'organizzazione interna di ogni mestiere, la sua assemblea era sovrana, fintanto che essa non ostacolava le altre gilde, nel qual caso l'affare veniva portato davanti alla gilda delle gilde: la città. Ma la gilda era più di questo, e infatti aveva la sua autogiurisdizione, la sua forza militare, le sue assemblee generali, le sue tradizioni di lotta, gloria e indipendenza, le sue relazioni con gilde dello stesso mestiere in altre città; in breve, era un organismo che conduceva una vita piena, possibile solo se le funzioni vitali ne sono parte integrante. Quando la città prendeva le armi, la gilda formava una compagnia separata (*Schaar*), equipaggiata con armi proprie (o, in epoca successiva, con propri cannoni, amorosamente decorati dalla gilda) e guidata da comandanti eletti. Era un'unità indipendente della federazione quanto, per fare un esempio, lo erano cinquant'anni fa le repubbliche di Uri o di Ginevra nella Confederazione elvetica. Perciò, paragonarla a un sindacato moderno, privo di ogni attributo di sovranità e ridotto a un paio di funzioni di importanza secondaria, è tanto irragionevole quanto paragonare Firenze o Bruges a un municipio francese che vegetava sotto il Codice napoleonico, o a una cittadina russa sottomessa alle riforme municipali imposte da Caterina II. Sia le prime che le seconde hanno sindaci eletti e talvolta, tra queste ultime, anche corporazioni di mestiere, ma la differenza è quella che corre tra Firenze da un lato e Fontenay-les-Oies o

Tsarevokokshaisk dall'altro, o anche tra un doge veneziano e un sindaco moderno che si toglie il cappello davanti a un funzionario del *sous-préfet*.

Le Gilde medievali erano al contrario capaci di mantenere la propria indipendenza; e più tardi, soprattutto nel quattordicesimo secolo, quando la vita municipale originaria subì una profonda trasformazione, per cause diverse che presto indicherò, i mestieri più giovani si dimostrarono sufficientemente forti per conquistare la parte che spettava loro nella gestione degli affari della città. Le masse, organizzate in arti «minori», si sollevarono per strappare il potere dalle mani di una crescente oligarchia, e perlopiù ebbero successo, riaprendo così una nuova era di prosperità. È vero che in alcune città la rivolta dei lavoratori fu stroncata nel sangue, e che seguirono decapitazioni di massa, come accadde a Parigi nel 1306 e a Colonia nel 1371 (e in questi casi le libertà cittadine decaddero rapidamente, e le città stesse vennero gradualmente sottomesse all'autorità centrale). Ma la maggioranza delle città aveva conservato sufficiente vitalità per uscire da questi tumulti con rinnovato vigore. Una nuova fase di rinascita fu la loro ricompensa. E la rigenerazione che ne seguì trovò la sua migliore espressione in splendidi monumenti architettonici, in un nuovo periodo di prosperità, in un improvviso progresso della tecnica e della capacità inventiva, e in un inedito movimento intellettuale che avrebbe portato al Rinascimento e alla Riforma¹⁴.

La vita della città medievale fu un susseguirsi di aspre battaglie per conquistare la libertà e per conservarla. È indubbio che durante queste contese si era sviluppata una razza forte e tenace di cittadini, così come è indubbio che l'amore e l'attaccamento verso la propria città erano stati nutriti da queste lotte, e che le cose grandiose realizzate dai Comuni medievali erano il risultato diretto di questo amore. Ma i sacrifici che i Comuni dovettero sopportare nella battaglia per la libertà furono comunque

crudeli e lasciarono profonde tracce di divisione nella loro vita interna. Pochissime città erano riuscite, per un concorso di circostanze favorevoli, a ottenere la libertà in un solo colpo, e queste poche la perdettero in generale con uguale facilità; la maggior parte dovette combattere per cinquanta o cento anni di seguito, spesso di più, prima che il loro diritto a una vita libera fosse riconosciuto, e per altri cento anni per fondare la loro libertà su una base salda, essendo le Carte del dodicesimo secolo solamente uno dei gradini della scala verso la libertà¹⁵. In realtà, la città medievale era un'oasi fortificata in mezzo a una campagna ancora immersa nella sottomissione feudale, e doveva farsi spazio con la forza delle armi. Per i motivi cui abbiamo brevemente accennato nel capitolo precedente, ogni comunità di villaggio era gradualmente caduta sotto il giogo di qualche signore, laico o religioso. La sua casa si era ingrandita fino a diventare un castello, e i suoi compagni d'armi erano ora la feccia degli avventurieri, sempre pronti a depredare i contadini. Oltre ai tre giorni alla settimana in cui i contadini dovevano lavorare per il signore, essi dovevano anche sopportare ogni sorta di estorsioni per il diritto di seminare o fare il raccolto, di essere lieti o tristi, di vivere, sposarsi o morire. E, peggio ancora, erano continuamente depredati dai briganti armati di qualche signore vicino, che considerandoli parte della famiglia del loro padrone esercitava su di loro, sul loro bestiame e i loro raccolti, la vendetta all'interno della faida che stava combattendo contro il loro signore. Ogni pascolo, ogni campo, ogni fiume, ogni strada attorno alla città e ogni uomo nella campagna era asservito a qualche signore.

L'odio dei cittadini verso i baroni feudali ha trovato la sua espressione più caratteristica nella formulazione delle diverse Carte che essi li costrinsero a firmare. Enrico V è obbligato a firmare, nella Carta accordata a Spira nel 1111, che egli libera i cittadini dall'«orribile ed esecrabile legge della manomorta, per la quale la città è sprofondata nella più grave povertà» (*«von dem scheusslichen und nichtswürdigen Gesetze, welches gemein Budel*

genannt wird», in Kallsen, cit., p. 307). Il *coutume* di Bayonne, scritto attorno al 1273, contiene passaggi di questo tipo: «Il popolo è anteriore ai signori. È il popolo, più numeroso di tutti gli altri, che, desideroso di pace, ha fatto i signori per imbrigliare e abbattere i potenti», e così via (Giry, *Les établissements de Rouen*, citato da Luchaire, cit., p. 24). Una Carta sottoposta alla firma del re Roberto è ugualmente caratteristica. In essa viene costretto a dire: «Non ruberò né buoi, né altri animali. Non confischerò i beni dei mercanti, né prenderò il loro denaro, né imporrò riscatti. Dall'Annunciazione fino a Ognissanti non prenderò né cavallo, né giumenta, né puledro dai pascoli. Non brucerò i mulini, né ruberò la farina. [...] Non offrirò protezione ai ladri» ecc. (Pfister ha pubblicato questo documento, riprodotto da Luchaire). La Carta «accordata» dall'arcivescovo Hugues di Besançon, nella quale è costretto a enumerare tutti i danni prodotti dai suoi diritti di manomorta, è altrettanto caratteristica¹⁶. E così via.

Non era possibile preservare la libertà in contesti simili e le città furono costrette a muovere guerra al di fuori delle loro mura. I cittadini inviavano emissari per sollevare rivolte nei villaggi, accoglievano i villaggi nelle loro corporazioni e combattevano una guerra aperta contro i nobili. In Italia, dove le campagne erano fittamente disseminate di castelli feudali, la guerra assunse proporzioni eroiche e venne condotta con estrema acrimonia da entrambe le parti. Firenze sostenne per settantasette anni una serie di guerre sanguinose al fine di liberare il suo *contado* dai nobili, ma quando la vittoria fu raggiunta (nel 1181), tutto ricominciò di nuovo. I nobili si riorganizzarono, costituirono proprie leghe in opposizione a quelle delle città, e grazie all'appoggio dell'imperatore e del papa fecero guerra per altri centotrenta anni. Lo stesso accadde a Roma, in Lombardia e in tutta Italia.

In queste guerre i cittadini mostrarono un valore, un'audacia e una tenacia prodigiosi. Ma gli archi e le asce delle arti e dei mestieri non ebbero sempre la meglio negli scontri con cavalieri

bardati di armature, e molti castelli resistettero alle ingegnose macchine d'assedio e alla perseveranza dei cittadini. Alcune città, come Firenze, Bologna e parecchie città della Francia, della Germania e della Boemia, riuscirono a emancipare i villaggi circostanti, e i loro sforzi furono ricompensati con una prosperità e una tranquillità straordinarie. Ma anche qui, e ancor di più nelle città meno forti e propulsive, i mercanti e gli artigiani, esausti per le guerre, e fraindendendo i loro stessi interessi, finirono per fare accordi a scapito dei contadini. Essi costrinsero il signore a giurare fedeltà alla città; il suo castello di campagna fu demolito, ed egli accettò di costruirsi una casa e di risiedere in città, della quale divenne con-cittadino (*com-bourgeois*); ma in cambio conservò la maggior parte dei suoi diritti sui contadini, i quali ottennero solo un sollievo parziale dalla loro oppressione. Il cittadino non riuscì a capire che uguali diritti di cittadinanza potevano essere accordati al contadino, sui cui approvvigionamenti alimentari egli doveva contare, e un solco profondo venne a prodursi tra la città e il villaggio. In certi casi i contadini cambiarono semplicemente proprietario: la città acquistò i diritti dai baroni, li suddivise e li vendette ai suoi cittadini¹⁷. Il servaggio fu mantenuto, e solo molto più tardi, verso la fine del tredicesimo secolo, la rivoluzione dei mestieri si impegnò a porvi fine abolendo la servitù personale, ma allo stesso tempo spossò i servi della terra¹⁸. Non c'è quasi bisogno di aggiungere che i risultati fatali di questa politica furono ben presto avvertiti dalle stesse città: la campagna diventò nemica della città.

La guerra contro i castelli ebbe un altro effetto negativo: coinvolse le città in una lunga serie di guerre reciproche. Ciò ha dato origine alla teoria, in voga fino a tempi recenti, che le città persero la propria indipendenza a causa delle loro stesse rivalità e lotte reciproche. Gli storici filo-imperiali hanno fortemente sostenuto questa teoria, che comunque è stata smentita dalle ricerche moderne. È indubbio che in Italia le città si combatterono l'un l'altra con ostinata animosità, ma da nes-

suna altra parte queste lotte raggiunsero le medesime proporzioni; e anche in Italia, le guerre tra le città, soprattutto quelle del primo periodo, ebbero le loro cause specifiche. Esse furono (come hanno già dimostrato Sismondi e Ferrari) una semplice continuazione della guerra contro i castelli: il principio della libera municipalità e della libera federazione entrava inevitabilmente in feroce conflitto con il feudalesimo, l'impero e il papato. Molte città che si erano liberate solo parzialmente dal giogo del vescovo, del signore o dell'imperatore, vennero spinte contro le città libere dai nobili, dall'imperatore e dalla Chiesa, la cui politica era di dividere le città e armarle l'una contro l'altra. Queste circostanze particolari (che in parte ebbero riflessi anche sulla Germania) spiegano perché le città italiane – alcune delle quali cercavano l'appoggio dell'imperatore per combattere il papa, mentre altre cercavano l'appoggio della Chiesa per resistere all'imperatore – si divisero ben presto tra Guelfi e Ghibellini, e perché la stessa divisione apparve in ogni singola città¹⁹.

L'immenso progresso economico realizzato dalla maggior parte delle città italiane proprio nel periodo in cui queste guerre erano più accese²⁰, e le alleanze così facilmente concluse tra le città, caratterizzano ancora meglio queste lotte e smentiscono ulteriormente la teoria sopra citata. Già nel periodo 1130-1150 si formarono delle leghe potenti; e alcuni anni dopo, quando Federico Barbarossa invase l'Italia e, sostenuto dai nobili e da alcune città retrograde, marciò contro Milano, in molte città l'entusiasmo della gente fu risvegliato dai predicatori popolari. Crema, Piacenza, Brescia, Tortona, ecc., accorsero in soccorso; gli stendardi delle gilde di Verona, Padova, Vicenza e Treviso sventolarono fianco a fianco, sul fronte delle città, contro gli stendardi dell'imperatore e dei nobili. L'anno successivo si formò la Lega Lombarda, e sessant'anni più tardi la vediamo rafforzata da molte altre città, a formare un'organizzazione durevole i cui fondi federali per la guerra provenivano per metà da Genova e per l'altra metà da Venezia²¹. In Toscana, Firenze si

mise a capo di un'altra potente lega cui appartenevano Lucca, Bologna, Pistoia, ecc., che svolse una parte importante nell'abbattere i nobili nell'Italia centrale, mentre vi erano molte altre leghe di dimensione minore. È quindi certo che, sebbene esistessero rivalità meschine e la discordia potesse diffondersi facilmente, queste non impedivano alle città di unirsi nella difesa comune della libertà. Solo più tardi, quando le singole città divennero piccoli Stati, scoppiarono guerre tra di loro, come sempre accade quando gli Stati lottano per la supremazia o per il possesso di colonie.

Leghe simili si formarono con scopi simili in Germania. Quando, sotto i successori di Corrado, il territorio fu preda di interminabili faide tra i nobili, le città della Westfalia formarono una lega contro i cavalieri, una delle cui clausole era di non prestare denaro a un cavaliere che continuasse a ricettare merci rubate²². Poiché «i cavalieri e i nobili vivevano di saccheggi, e uccidevano chi loro piaceva uccidere», come lamentano le *Wormser Chronik* di Zorn, le città del Reno (Magonza, Colonia, Spira, Strasburgo e Basilea) presero l'iniziativa di formare una lega che contò presto sessanta città alleate, repressi i predoni e ristabilì la pace. Più tardi, la lega delle città della Svevia, divisa in tre «distretti di pace» (Augusta, Costanza e Ulm), ebbe lo stesso scopo. E anche quando queste leghe si sciolsero²³, erano vissute abbastanza a lungo per mostrare che, mentre i presunti pacificatori – i re, gli imperatori e la Chiesa – fomentavano la discordia ed erano essi stessi impotenti contro i cavalieri predoni, era dalle città che era arrivato l'impulso per ristabilire la pace e l'unione. Furono le città, e non gli imperatori, a creare davvero l'unità nazionale²⁴.

Federazioni analoghe furono organizzate allo stesso scopo tra piccoli villaggi, e ora che l'attenzione è stata portata su questo argomento da Luchaire possiamo sperare di saperne presto molto di più. Alcuni villaggi si riunirono in piccole federazioni nel *contado* di Firenze e lo stesso avvenne nelle dipendenze

di Novgorod e Pskov. Quanto alla Francia, ci sono notizie certe di una federazione di diciassette villaggi contadini che è esistita nella zona di Laon per quasi cento anni (fino al 1256) e ha combattuto duramente per la propria indipendenza. Altre tre repubbliche contadine, che avevano sottoscritto Carte simili a quelle di Laon e Soissons, si formarono nelle vicinanze di Laon, ed essendo i loro territori contigui, si aiutarono reciprocamente nelle rispettive guerre di liberazione. Nel complesso, Luchaire è dell'idea che nella Francia del dodicesimo e tredicesimo secolo esistessero molte federazioni di questo tipo, ma che i documenti che vi si riferiscono siano per la maggior parte andati perduti. Chiaramente, non essendo protette da mura, potevano facilmente essere annientate da re e signori; ma in date circostanze favorevoli, per esempio quando ricevettero il sostegno di una lega di città o trovarono protezione nelle loro montagne, alcune repubbliche contadine di questo genere divennero con il tempo unità indipendenti della Confederazione elvetica²⁵.

Quanto alle unioni tra città per scopi pacifici, esse erano molto frequenti. Le relazioni che venivano stabilite durante il periodo della liberazione non erano poi interrotte. A volte, quando gli scabini di una città tedesca, davanti a un caso nuovo e complicato, dichiaravano di non essere certi della sentenza da emettere (*des Urtheiles nicht weise zu sein*), inviavano dei delegati in un'altra città per avere consigli. Lo stesso avveniva in Francia²⁶; mentre è noto che Forlì e Ravenna naturalizzarono reciprocamente i loro cittadini, accordando loro pieni diritti in entrambe le città. Era anche nello spirito del tempo sottomettere una disputa sorta tra due città, o all'interno di una città, a un altro Comune invitato a svolgere la funzione di arbitro²⁷. Quanto ai trattati commerciali tra le città, essi erano del tutto abituali²⁸. Le unioni per regolare la produzione e la dimensione delle botti impiegate nel commercio del vino, le «unioni delle aringhe», e così via, semplicemente precorrevano la grande federazione commerciale della Lega Anseatica fiamminga e, più tardi, della grande Lega Ansea-

tica della Germania del nord, la cui storia potrebbe da sola fornire innumerevoli pagine per illustrare lo spirito federativo che permeava gli uomini di quel tempo. È appena il caso di aggiungere che, attraverso le leghe anseatiche, le città medievali hanno contribuito allo sviluppo delle relazioni internazionali, della navigazione e delle scoperte marittime più di quanto abbiano fatto tutti gli Stati nei primi diciassette secoli della nostra era.

In breve, le federazioni tra piccole unità territoriali, così come tra uomini uniti da lavori comuni nelle rispettive gilde, e le federazioni tra città e gruppi di città, costituivano l'essenza stessa della vita e del pensiero di quell'epoca. I primi cinque secoli del secondo millennio della nostra era potrebbero quindi essere descritti come un immane tentativo di consolidare il mutuo appoggio e l'aiuto reciproco su grande scala, permeando tutte le manifestazioni della vita umana, a ogni possibile livello, con i principi federativi e associativi. Questo tentativo ebbe esiti straordinariamente positivi. Unì uomini che in precedenza erano divisi, assicurò loro una libertà davvero notevole, e decuplicò le loro forze. In un tempo in cui il particolarismo era nutrito da molti fattori diversi, e le cause di discordia e rivalità potevano essere innumerevoli, è confortante vedere che città sparse su un vasto continente avessero così tanto in comune e fossero così pronte a confederarsi per perseguire un gran numero di obiettivi comuni. Certo, alla fine dovettero soccombere di fronte a potenti nemici: non avendo compreso a sufficienza il principio del mutuo appoggio, commisero errori fatali. Ma non furono sconfitte a causa delle loro rivalità, e i loro errori non furono dovuti a una mancanza di spirito federativo.

I risultati di questo nuovo passo compiuto dall'umanità nella città medievale furono immensi. Al principio dell'undicesimo secolo le città europee erano piccoli agglomerati di capanne miserabili, il cui unico ornamento era costituito da chiese basse e mal fatte, erette da costruttori che sapevano a malapena realizzare un arco; le arti, che consistevano principalmente nella tessi-

tura e nella forgiatura, erano a uno stadio ancora infantile; la cultura si trovava solo in pochi monasteri. Trecentocinquanta anni dopo, il volto dell'Europa era cambiato. Il territorio era disseminato di città ricche, circondate da mura imponenti e abbellite da torri e porte, ognuna delle quali era un'opera d'arte. Le cattedrali, concepite secondo uno stile grandioso e decorate generosamente, innalzavano al cielo i loro campanili, mostrando una purezza di forme e un'audacia di immaginazione che noi oggi ci sforziamo inutilmente di raggiungere. I mestieri e le arti avevano raggiunto un grado di perfezione che difficilmente ci potremmo vantare di avere superato, se solo apprezzassimo l'abilità inventiva dell'operaio e la sofisticata rifinitura del suo lavoro più della rapidità di fabbricazione. Le flotte navali delle città libere solcavano in tutte le direzioni il Mediterraneo settentrionale e meridionale; uno sforzo in più e avrebbero attraversato gli oceani. In vaste parti del territorio il benessere aveva preso il posto della miseria, e la cultura si era sviluppata e diffusa. Erano stati elaborati i metodi scientifici, erano state poste le basi della filosofia della natura, ed erano state aperte le strade verso tutte quelle invenzioni meccaniche di cui i nostri tempi sono così orgogliosi. Questi cambiamenti prodigiosi furono compiuti in Europa in meno di quattrocento anni. E per comprendere le perdite subite dall'Europa con la decadenza delle città libere, basta confrontare il sedicesimo secolo con il quattordicesimo o il tredicesimo. La prosperità che aveva caratterizzato in precedenza la Scozia, la Germania, le pianure dell'Italia, era scomparsa: non solo le strade erano in uno stato disastroso, le città spopolate, il lavoro trasformato in schiavitù, ma anche l'arte era svanita e il commercio stesso era in decadenza²⁹.

Anche se le città medievali non ci avessero trasmesso nessun documento scritto a testimonianza del loro splendore, lasciandoci solo quei monumenti dell'arte di costruire che vediamo oggi in tutta Europa, dalla Scozia all'Italia, da Girona in Spagna fino a Breslavia in territorio slavo, potremmo comunque conclu-

dere che il periodo in cui le città ebbero una vita indipendente fu il tempo del più grande sviluppo dell'intelletto umano nell'era cristiana, quanto meno fino alla fine del diciottesimo secolo. Guardando per esempio un'immagine medievale che raffigura Norimberga con le sue dozzine di torri e le alte guglie, ognuna delle quali porta il segno di un'arte liberamente creatrice, possiamo appena immaginare che trecento anni prima la città non era che un ammasso di miseri tuguri. E la nostra ammirazione aumenta se entriamo nei dettagli dell'architettura e delle decorazioni di ognuno degli innumerevoli campanili, chiese, porte cittadine e palazzi municipali sparsi in tutta Europa e che a est arrivavano fino alla Boemia e alle città, oggi morte, della Galizia polacca. Non solo l'Italia, questa madre delle arti, ma tutta l'Europa è piena di tali monumenti. Il fatto stesso che, tra tutte le arti, fu l'architettura – un'arte sociale per eccellenza – a raggiungere il suo più alto sviluppo, è significativo. Per essere ciò che fu, deve aver avuto origine in una vita eminentemente sociale.

L'architettura medievale raggiunse il suo splendore non solo perché fu il naturale sviluppo del lavoro artigianale; non solo perché ogni costruzione, ogni decorazione architettonica, fu ideata da uomini che conoscevano, attraverso l'esperienza delle proprie mani, gli effetti artistici che si potevano ottenere dalla pietra, dal ferro, dal bronzo, o anche semplicemente dai tronchi e dalla malta; non solo perché ogni monumento era il risultato di un'esperienza collettiva, accumulata in ogni mestiere e in ogni arte³⁰: fu grandiosa perché era nata da un'idea grandiosa. Come l'arte greca, essa sgorgò da una concezione della fratellanza e dell'unità che la città aveva rafforzato. Aveva un'audacia che poteva essere conquistata solo attraverso audaci lotte e vittorie; esprimeva vigore, perché il vigore permeava tutta la vita della città. Una cattedrale o un palazzo municipale simboleggiavano la grandezza di un organismo di cui ogni scalpellino e tagliapietra era il costruttore. Una costruzione medievale non ci appare come lo sforzo solitario nel quale migliaia di schiavi svolgevano

il compito assegnatogli dall'immaginazione di un solo uomo: tutta la città vi contribuiva. L'alta torre campanaria si elevava su una struttura, grandiosa in sé, in cui pulsava la vita della città, marcando così una netta differenza con una struttura insignificante come la torre di ferro di Parigi, o con quel finto rivestimento in pietra realizzato per il Tower Bridge, il cui unico scopo è nascondere la bruttezza della sottostante intelaiatura di ferro. Come l'Acropoli di Atene, la cattedrale di una città medievale voleva celebrare la grandezza della città vittoriosa, simboleggiare l'unione dei suoi mestieri, esprimere l'onore di ogni cittadino in una città che era la sua stessa creazione. Dopo aver realizzato la sua rivoluzione dei mestieri, spesso la città iniziava una nuova cattedrale per dare espressione a quell'unione nuova, più grande, più forte, cui si era dato vita.

I mezzi a disposizione per queste grandi imprese erano sproporzionatamente piccoli. La costruzione della cattedrale di Colonia fu avviata prevedendo una spesa annua di soli cinquecento marchi; un contributo di cento marchi fu registrato come una grande donazione³¹; e anche quando i lavori si avvicinavano al termine, e le donazioni affluivano in proporzione, la spesa annua rimase attorno ai cinquemila marchi, e non superò mai i quattordicimila. La cattedrale di Basilea fu costruita con mezzi altrettanto ridotti. Ma tutte le corporazioni contribuivano al monumento comune fornendo la loro parte di pietre, lavoro e genio decorativo. Ogni corporazione vi esprimeva le sue concezioni politiche, raccontando nella pietra o nel bronzo la storia della città, celebrando i principi di «Libertà, Uguaglianza e Fraternità»³², lodando gli alleati della città e condannando al fuoco eterno i suoi nemici. E ogni corporazione testimoniava il suo *amore* per il monumento comunale ornandolo con vetrate colorate, pitture, porte «degne di essere le porte del Paradiso», come disse Michelangelo, o decorazioni in pietra di ogni minimo angolo dell'edificio³³. Per questi lavori, le piccole città, e anche le piccole parrocchie³⁴, gareggiavano con i grandi centri, tanto

che le cattedrali di Laon e di Saint-Ouen non sfiguravano accanto a quella di Reims, al palazzo comunale di Brema o alla torre civica di Breslavia. «Nessuna opera deve essere iniziata dal Comune se non è concepita dal grande cuore del Comune stesso, composto dai cuori di tutti i cittadini, uniti in una volontà comune»: queste erano le parole del Consiglio cittadino di Firenze; e questo spirito appare in tutte le opere comunali di pubblica utilità, come i canali, i terrazzamenti, i vigneti e i frutteti attorno a Firenze, o come i canali di irrigazione che solcano le pianure della Lombardia, il porto e l'acquedotto di Genova, o, in breve, tutti i lavori di questo genere che furono realizzati da quasi tutte le città³⁵.

Tutte le arti avevano progredito allo stesso modo nelle città medievali, e quelle dei nostri giorni perlopiù non sono che una continuazione di ciò che si era sviluppato a quel tempo. La prosperità delle città fiamminghe era basata sui raffinati tessuti di lana che esse producevano. Firenze, all'inizio del quattordicesimo secolo, prima della peste nera, produceva tra i settantamila e i centomila *panni* di stoffa di lana, che erano valutati nell'insieme 1.200.000 fiorini d'oro³⁶. La cesellatura dei metalli preziosi, l'arte di fondere, la raffinata forgiatura del ferro, furono creazioni dei mestieri medievali che riuscirono a realizzare nei propri campi tutto ciò che era possibile fare a mano, senza il supporto di un potente motore primario. Con la mano e con l'inventiva perché, per usare le parole di Whewell:

La pergamena e la carta, la stampa e l'incisione, il vetro e l'acciaio potenziati, la polvere da sparo, gli orologi, i telescopi, la bussola, il calendario riformato, la notazione decimale; l'algebra, la trigonometria, la chimica, il contrappunto (un'invenzione che equivale a una nuova creazione della musica): queste sono tutte conquiste che abbiamo ereditato da quello che con tanto disprezzo è stato definito uno Stato Stazionario (*History of Inductive Sciences*, vol. 1, p. 252).

È vero che queste scoperte non hanno individuato nessuna

nuova legge, come ha detto Whewell, ma la scienza medievale ha fatto qualcosa di più che scoprire nuove leggi: ha preparato la scoperta di tutte le nuove leggi di cui siamo oggi a conoscenza nelle scienze meccaniche, abituando il ricercatore a osservare i fatti e a ragionare a partire da essi. Era dunque una scienza induttiva, sebbene non avesse ancora pienamente colto l'importanza e il potere dell'induzione; e gettava le fondamenta della meccanica e della filosofia della natura. Francis Bacon, Galileo e Copernico furono i discendenti diretti di Roger Bacon e Michael Scot, proprio come la macchina a vapore fu un prodotto diretto delle ricerche portate avanti nelle università italiane sul peso dell'atmosfera, e delle conoscenze tecniche e matematiche che caratterizzavano Norimberga.

Ma perché incaponirsi a insistere sui progressi delle scienze e delle arti nella città medievale? Non è sufficiente indicare le cattedrali per ciò che riguarda la tecnica, e la lingua italiana e il poema di Dante per ciò che riguarda il pensiero, per dare immediatamente la misura di ciò che la città medievale *ha creato* durante i suoi quattro secoli di esistenza?

Le città medievali hanno senza dubbio reso un immenso servizio alla civiltà europea. Esse le hanno impedito di scivolare verso le teocrazie e gli Stati dispotici del passato; le hanno infuso la varietà, la fiducia in se stessa, la forza di iniziativa e le immense energie intellettuali e materiali che possiede ancor oggi e che sono la dote migliore per resistere a ogni nuova invasione proveniente dall'est. Ma perché questi centri di civiltà così pieni di vita, che cercarono di rispondere a bisogni profondamente radicati nella natura umana, non vissero più a lungo? Perché furono colti da debolezza senile nel sedicesimo secolo? E perché, dopo aver respinto tante aggressioni dall'esterno e avere addirittura preso nuovo vigore dalle lotte interne, alla fine dovettero soccombere a entrambe?

Varie cause contribuirono a questo risultato: alcune avevano le loro radici in un lontano passato, altre avevano origine in

errori commessi dalle città stesse. Verso la fine del quindicesimo secolo, cominciavano già a formarsi dei potenti Stati ricostruiti sul vecchio modello romano. In ogni paese e in ogni regione qualche signore feudale, più furbo, più avido e spesso con meno scrupoli dei suoi vicini, era riuscito ad accumulare ricche proprietà personali, con più contadini nelle sue terre, più cavalieri al suo seguito, più tesori nei suoi forzieri. E aveva scelto per insediarsi uno di quei villaggi ben situati che non avevano conosciuto la libera vita municipale – come Parigi, Madrid o Mosca – facendone, con il lavoro dei suoi servi, delle città regie fortificate, dove attraeva compagni d'armi, ai quali distribuiva i villaggi vicini, e mercanti, ai quali offriva protezione per i loro commerci. Il seme di un futuro Stato, che cominciava gradualmente ad assorbire altri centri simili, fu così gettato. In questi centri affluivano in gran numero i giuristi esperti in materia di diritto romano, una razza tenace e ambiziosa composta da uomini provenienti dalla borghesia che odiavano in egual misura la cattiveria dei signori e ciò che essi chiamavano l'indisciplina dei contadini. Costoro provavano repulsione per la forma stessa della comunità di villaggio, che i loro codici ignoravano, e per i principi stessi del federalismo, che consideravano come un'eredità dei «barbari». Il cesarismo, sostenuto da una forma fittizia di consenso popolare e dalla forza delle armi, era il loro ideale, e dunque lavoravano alacremente per coloro che promettevano di realizzarlo³⁷.

La Chiesa cristiana, un tempo nemica del diritto romano e ora sua alleata, operava nella stessa direzione. Essendo fallito il tentativo di costituire in Europa un impero teocratico, i vescovi più intelligenti e ambiziosi assicurarono allora il proprio sostegno a coloro che miravano a ricostruire il potere dei re d'Israele o degli imperatori di Costantinopoli. La Chiesa diede la sua benedizione ai nascenti dominatori, li incoronò come rappresentanti di Dio sulla terra, mise al loro servizio la cultura e l'abilità politica dei suoi ministri, le sue benedizioni e le sue maledizioni, le sue ric-

chezze e l'influenza che aveva conservato tra i poveri. I contadini, che le città non avevano potuto o voluto liberare, vedendo i cittadini incapaci di mettere fine alle interminabili guerre tra i cavalieri (guerre che loro avevano pagato a caro prezzo), preferirono a quel punto riporre le proprie speranze nel re, nell'imperatore o nel grande principe; e mentre li aiutavano a schiacciare i potenti feudatari, li aiutavano al contempo a gettare le fondamenta dello Stato centralizzato. Infine, le invasioni dei Mongoli e dei Turchi, la guerra santa contro i Mori in Spagna, le terribili guerre che presto scoppiarono tra i nuovi centri della sovranità (Île-de-France e Borgogna, Scozia e Inghilterra, Inghilterra e Francia, Lituania e Polonia, Mosca e Tver, e così via), contribuirono tutte allo stesso risultato: la nascita di Stati potenti. E le città dovettero ora resistere non solo a sparse federazioni di signori, ma a centri estremamente organizzati con armate di servi a loro disposizione.

Il peggio fu che queste autocrazie in crescita sfruttarono a proprio vantaggio le divisioni che si erano formate all'interno delle città stesse. L'idea fondamentale della città medievale era certamente grandiosa, ma non era abbastanza ampia. Il mutuo appoggio e l'aiuto reciproco non possono infatti limitarsi a un'associazione di dimensioni ridotte, ma devono estendersi al territorio circostante, altrimenti il territorio circostante avrà la meglio sull'associazione. A questo proposito, il cittadino medievale aveva commesso un formidabile errore fin dall'inizio. Invece di considerare i contadini e gli artigiani che si riunivano sotto la protezione delle sue mura come altrettanti sostegni capaci di contribuire, per la loro parte, alla creazione della città, come effettivamente erano, fu tracciata una netta divisione tra le «famiglie» dei cittadini di antica data e i nuovi venuti. Alle prime furono riservati tutti i benefici del commercio e delle terre comunali, mentre ai secondi venne lasciato solo il diritto di servirsi liberamente dell'abilità delle proprie mani. La città venne così divisa tra «cittadini», o «borghesi», e «gente comune», o

«abitanti»³⁸. Il commercio, che in precedenza era comunale, ora divenne privilegio delle «famiglie» di mercanti e artigiani, e il passo successivo – la sua trasformazione in un privilegio individuale o di monopoli oppressivi – fu inevitabile.

La stessa divisione ebbe luogo tra la città e i villaggi circostanti. Il Comune aveva tentato di liberare i contadini, ma le sue guerre contro i signori divennero, come già accennato, guerre per liberare la città dai signori, anziché per liberare i contadini. Il Comune lasciò al signore i suoi diritti sui contadini, a condizione di non molestare più la città, facendolo addirittura diventare un concittadino. Ma i nobili «adottati» dalla città e ora residenti tra le sue mura semplicemente continuarono la vecchia guerra all'interno dei confini urbani. A essi non piaceva sottomettersi a un tribunale di semplici artigiani e mercanti, e così combattevano le loro antiche faide nelle strade cittadine. Ogni città aveva ora i suoi Colonna e i suoi Orsini, i suoi Overstolzen e i suoi Wise. Ricavando grosse rendite dalle proprietà che avevano conservato, si circondarono di numerosi clienti, feudalizzando i costumi e le abitudini della città stessa. E quando il malcontento cominciò a diffondersi tra gli artigiani, offrirono le loro spade e i loro sgherri per appianare le divergenze, invece di lasciare che il malcontento trovasse i canali che in precedenza era sempre riuscito ad assicurarsi.

L'errore più grave e fatale della maggior parte delle città fu di basare la loro ricchezza sul commercio e l'industria a scapito dell'agricoltura. Replicarono così l'errore che era stato già commesso un tempo dalle città dell'antica Grecia, e commettendolo caddero negli stessi crimini³⁹. L'estraniarsi di così tante città dalla campagna, inevitabilmente le attirò verso una politica ostile a essa, che divenne sempre più evidente ai tempi di Edoardo III⁴⁰, delle *jacqueries* francesi, delle guerre hussite e delle guerre contadine in Germania. D'altra parte, la politica commerciale le impegnava in imprese lontane. Gli italiani fondarono colonie nel sud-est, le città tedesche nell'est, le città

slave nel lontano nord-est. Si cominciarono a organizzare milizie mercenarie per le guerre coloniali, e ben presto anche per la difesa interna. Furono contratti prestati di tali proporzioni da demoralizzare completamente i cittadini; e le dispute interne aumentarono a ogni elezione in cui erano in gioco gli interessi in materia di politica coloniale di un piccolo gruppo di famiglie. La divisione tra ricchi e poveri diventò sempre più profonda, tanto che nel sedicesimo secolo, in ogni città, l'autorità regia trovò appoggi e alleati proprio tra i poveri.

Il declino delle istituzioni comunali ha anche un'altra causa, che risiede più in alto e più in profondità di tutte quelle già accennate. La storia delle città medievali offre uno degli esempi più impressionanti del potere delle *idee* e dei *principi* sui destini dell'umanità, e dei risultati assolutamente opposti che si producono quando avviene un profondo cambiamento delle idee dominanti. L'autonomia e il federalismo, la sovranità di ogni gruppo e la costruzione dell'organizzazione politica dal semplice al composito, erano le idee guida dell'undicesimo secolo. Ma rispetto a quel tempo le concezioni erano poi interamente cambiate. Gli esperti di diritto romano e i prelati della Chiesa, strettamente uniti dal tempo di Innocenzo III, erano riusciti a neutralizzare l'idea – l'antica idea greca – che aveva presieduto alla fondazione delle città. Per due o tre secoli avevano insegnato dal pulpito, dalla cattedra universitaria, dal banco del tribunale, che la salvezza andava cercata in uno Stato fortemente centralizzato, posto sotto un'autorità semi-divina⁴¹, che *un solo uomo* poteva e doveva essere il salvatore della società, e che in nome della salvezza pubblica egli poteva commettere ogni violenza: bruciare uomini e donne sul rogo, ucciderli sotto indecrivibili torture, sprofondare intere province nella miseria più abietta. E di ciò non mancarono di dare dimostrazioni pratiche su vasta scala, e con inaudita crudeltà, ovunque la spada del re o il fuoco della Chiesa, o entrambi, potessero arrivare. Con questi insegnamenti e questi esempi, continuamente ripetuti e

imposti alla pubblica attenzione, la mentalità stessa dei cittadini venne plasmata da un nuovo stampo. Nessuna autorità cominciò a sembrare loro eccessiva, nessuna uccisione troppo crudele, poiché era compiuta «per la pubblica sicurezza». E con questa nuova mentalità, e questa nuova fede nella potenza di un solo uomo, il vecchio principio federativo si affievolì e lo stesso genio creativo delle masse si estinse. L'idea romana vinse, e in queste circostanze lo Stato centralizzato trovò nelle città una facile preda.

La Firenze del quindicesimo secolo è un caso tipico di questo mutamento. Allora, una rivoluzione popolare era il segnale di un nuovo corso. Poi, quando il popolo spinto dalla disperazione insorgeva, non aveva più alcuna idea costruttiva, il movimento non produceva alcuna nuova idea. Un migliaio di rappresentanti entrarono nel consiglio comunale, invece di quattrocento; cento uomini entrarono nella Signoria, invece di ottanta. Ma una rivoluzione fatta solo di numeri non serve a niente. Lo scontento della gente cresceva, e nuove rivolte seguirono. Si fece appello a un salvatore – il «tiranno» – e costui massacrò i ribelli, ma il disgregamento dell'organizzazione comunale continuò peggio che mai. E quando, dopo una nuova rivolta, i fiorentini si appellarono all'uomo più popolare della città, Girolamo Savonarola, per chiedergli consiglio, la risposta del frate fu: «O Firenze, io non ti posso dire ogni cosa che io sento in me, perché tu non sei disposta a portarle per il presente [...] che ognuno si confessi e stia purificato dai peccati, e attendiate tutti al bene comune della città. E se voi farete questo, la città vostra sarà gloriosa, perché a questo modo la sarà riformata quanto allo spirituale e quanto al temporale, cioè, quanto al popolo suo; e da te uscirà la riforma di tutta l'Italia». Maschere di carnevale e libri viziosi andarono al rogo, si emanò una legge sulla carità e una contro gli usurai, e la democrazia di Firenze restò come era. Ma lo spirito di un tempo se n'era andato. Per troppa fiducia nel governo, avevano smesso di credere in loro stessi: erano incapaci di aprire nuove strade. Non fu difficile per lo Stato intervenire e schiacciare le loro ultime libertà.

Eppure la corrente di mutuo appoggio e aiuto reciproco non si estinse del tutto nelle masse, e continuò a fluire anche dopo la sconfitta. Si sollevò di nuovo con una forza formidabile in risposta agli appelli comunistici dei primi propagandisti della Riforma, e continuò a esistere anche dopo che le masse, non essendo riuscite a realizzare l'esistenza che speravano di instaurare sotto l'influsso di una religione riformata, caddero sotto il dominio di un potere autocratico. Ed essa fluisce tuttora, alla ricerca di una strada che le consenta di trovare una nuova espressione, che non sarà lo Stato, né la città medievale, né la comunità di villaggio dei barbari, né il clan dei selvaggi, ma deriverà da essi e li oltrepasserà, grazie alle sue concezioni più ampie e più profondamente umane.

Note al capitolo

1. La letteratura su questo argomento è immensa; ma non esiste ancora un'opera che tratti della città medievale nel suo insieme. Per i Comuni francesi, rimangono testi classici le *Lettres sur l'histoire de France*, cit., e le *Récits des temps mérovingiens* di Thierry nell'edizione Just Tessier libraire éditeur, Paris, 1842; l'opera di Luchaire *Les Communes françaises à l'époque des Capétiens directs*, cit., è un'eccellente aggiunta nella stessa prospettiva. Per le città d'Italia, la grande opera di Sismondi, *Histoire des républiques italiennes du moyen âge*, 16 voll., Treuttel et Würtz, Paris, 1826; Léo e Botta, *Histoire d'Italie*, cit.; Ferrari, *Histoire des révolutions d'Italie*, cit.; e Karl von Hegel, *Geschichte der Städteverfassung von Italien: seit der zeit der römischen Herrschaft bis zum Ausgang des zwölften Jahrhunderts*, Weidmann'sche Buchhandlung, Leipzig, 1847, sono le principali fonti di informazione. Per la Germania, abbiamo Maurer, *Geschichte der Städteverfassung in Deutschland*, cit.; Barthold, *Geschichte der deutschen Städte und des deutschen Bürgerthums*, 2 voll., T.O. Weigel, Leipzig, 1850-1853; e come opere recenti, Karl von Hegel, *Städte und gilden der germanischen völker im mittelalter*, 2 voll., Verlag von Dunder & Humblot, Leipzig, 1891; e Kallsen, *Die deutschen Städte im Mittelalter*, cit.; come pure Janssen,

Die Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters, cit., che speriamo venga presto tradotto in inglese (la traduzione francese è del 1892). Per il Belgio, Wauters, *Les libertés communales: essai sur leur origine et leurs premiers développements en Belgique, dans le nord de la France et sur les bords du Rhin*, 3 voll., A.-N. Lebègue et Cie, Bruxelles, 1869-1878. Per la Russia, le opere di Beljaev, Kostomarov e Sergeevič. Infine, per l'Inghilterra, possediamo una delle migliori opere sulle città di una più ampia regione: Alice Stopford Green, *Town Life in the Fifteenth Century*, 2 voll., Macmillan & Co., London, 1894. Abbiamo inoltre una grande abbondanza di storie locali ben conosciute, e parecchie opere eccellenti di storia generale ed economica che ho spesso citato in questo capitolo e in quello precedente. La ricchezza di questa letteratura consiste tuttavia principalmente in ricerche specifiche, a volte ammirevoli, sulla storia di particolari città, soprattutto italiane e tedesche, delle gilde, della questione agraria, dei principi economici dell'epoca, dell'importanza economica delle gilde e dei mestieri, delle leghe tra le città (le *Hansa*) e dell'arte comunitaria. Un'incredibile messe di informazioni è contenuta nelle opere di questa seconda categoria, delle quali soltanto alcune tra le più importanti sono nominate in queste pagine.

2. Mikhail Kulisher, in un eccellente saggio sul commercio primitivo (*Der Handel auf den primitiven Culturstufen*, in Lazarus Mortiz e Heymann Steintal, *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, vol. 10, Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1878, p. 380), fa notare come gli Agrippini, secondo Erodoto, fossero considerati inviolabili perché il commercio tra gli Sciti e le tribù del nord avveniva sul loro territorio. Un fuggiasco era sacro sul loro territorio, e spesso si chiedeva loro di agire come arbitri tra i loro vicini. Si veda l'Appendice 11.

3. Si è ultimamente dibattuto a proposito del *Weichbild* e della sua legge, che restano ancora oscuri (si veda Zöpfl, *Alterthümer des deutschen Reichs und Rechts: Studien, Kritiken und Urkunden zur Erläuterung der deutschen Rechtsgeschichte und des praktischen Rechts*, C.F. Winter'sche Verlagshandlung, Leipzig, 1861, vol. 3, p. 29; Kallsen, *Die deutschen Städte im Mittelalter*, vol. 1, cit., p. 316). La spiegazione data sopra sembra essere la più plausibile, ma dovrà essere verificata da ulteriori ricerche. È anche evidente che, per impiegare un'espressione scozzese, la *mercet cross*, la croce del mercato, potrebbe essere conside-

rata un emblema della giurisdizione della Chiesa, ma la troviamo sia nelle città vescovili che in quelle dove l'assemblea del popolo era sovrana.

4. Per tutto ciò che concerne le gilde mercantili si veda l'esautiva opera di Gross, *Gild Merchant*, cit.; le osservazioni di A.S. Green, *Town Life in the Fifteenth Century*, cit., in particolare capp. v, VIII e x; e la rassegna di Doren, *Untersuchungen zur Geschichte der Kaufmannsgilden des Mittelalters. Ein Beitrag zur Wirtschafts-, Social- und Verfassungsgeschichte der mittelalterlichen Städte*, in Schmoller, *Staats- und socialwissenschaftliche Forschungen*, 12 voll., Verlag von Duncker & Humblot, Leipzig, 1893. Se le considerazioni espresse nel capitolo precedente (secondo le quali il commercio era in origine comunale) si dimostrassero corrette, allora si potrebbe avanzare l'ipotesi che la corporazione mercantile fosse verosimilmente un organismo preposto al commercio nell'interesse della città intera, che solo gradualmente sarebbe diventata una gilda di mercanti che commerciavano per se stessi; mentre i mercanti avventurieri di questo paese, i *povolniki* di Novgorod (liberi colonizzatori e mercanti) e i *mercanti personati* [sic] erano coloro ai quali era consentito di aprire nuovi mercati e nuovi rami del commercio per loro stessi. In generale, si deve osservare che l'origine della città medievale non può essere ascritta ad alcun fattore esclusivo: essa fu il risultato di *molti* fattori in gradi differenti.

5. Janssen, *Die Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, vol. 1, cit., p. 315; Gramich, *Verfassung und Verwaltung der Stadt Würzburg vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*, cit.; e, di fatto, qualsiasi raccolta di ordinanze.

6. Johann Falke, *Geschichtliche Statistik*, vol. 1, pp. 373-393 e vol. 2, p. 66, citato in Janssen, *Die Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, vol. 1, cit., p. 339; Jean-Daniel Blavignac, in *Comptes de dépenses de la construction du clocher de Saint-Nicolas à Fribourg, en Suisse de 1470 à 1490*, J. Techener, Paris, 1858, giunge a una conclusione simile. Per Amiens, si veda Calonne, *La vie municipale au XV^e siècle dans le nord de la France*, cit., p. 99 e Appendice. Per una stima precisa e una chiara rappresentazione dei salari medievali in Inghilterra, con il loro controvalore in pane e carne, si veda l'eccellente articolo e i grafici di Gustaf Steffen pubblicati nel 1891 in «Nineteenth Century» e *Studier öfver lönsystemets historia i England*, Kôersners boktryckeri-aktiebolag, Stockholm, 1895.

7. Per citare solo un esempio tra i molti che possono essere trovati nelle opere

di Falke e di Schönberg, i sedici operai calzolai (*Schusterknechte*) della città di Xanten sul Reno, per erigere un dossale e un altare nella chiesa diedero settantacinque *gulden* in sottoscrizione e dodici *gulden* dalla loro cassa, e questo denaro valeva, secondo le più accurate stime, dieci volte il loro attuale valore.

8. Citato da Janssen, *Die Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, vol. 1, cit., p. 343.

9. James Rogers, *The Economic Interpretation of History. Lectures Delivered in Worcester College Hall, Oxford, 1887-1888*, T. Fischer Unwin, London, 1891, p. 303.

10. Janssen, *Die Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, vol. 1, cit. Si veda anche Alwin Schultz, *Deutsches Leben im XIV und XV Jahrhundert*, edizione ampliata, F. Tempsky, Wien, 1892, pp. 97 e segg. A Parigi, in certi mestieri la giornata lavorativa variava dalle sette-otto ore in inverno alle quattordici ore in estate, mentre in altri variava dalle otto-nove ore in inverno alle dieci-dodici in estate. Ogni lavoro cessava il sabato, e in circa altri venticinque giorni (*jours de commun de ville foire*) cessava alle quattro del pomeriggio, mentre la domenica e in altri trenta giorni di vacanza non si lavorava del tutto. La conclusione generale è che l'operaio medievale lavorava meno ore, tutto compreso, dell'operaio di oggi (Étienne M. Saint-Léon, *Histoire des corporations de métiers: depuis leurs origines jusqu'à leur suppression en 1791; suivie d'une étude sur l'évolution de l'idée corporative au XIX^e siècle et sur les syndicats professionnels*, Guillaumin et Cie, Paris, 1897, p. 121).

11. Wilhelm Stieda, *Hansische Vereinbarungen über städtisches Gewerbe im 14. und 15. Jahrhundert*, in *Hansische Geschichtsblätter*, vol. 15, Verlag von Dunder & Humblot, Leipzig, 1887, p. 121. Schönberg, *Zur wirtschaftlichen Bedeutung des deutschen Zunftwesens im Mittelalter*, Ernest Siegfried Mittler und Sohn, Berlin, 1868; anche, parzialmente, Wilhelm Roscher.

12. Si vedano le osservazioni molto partecipate di Lucy Toulmin Smith sulla spoliazione delle gilde a opera della monarchia, nell'Introduzione di L. Toulmin Smith all'opera di J. Toulmin Smith, *English Guilds*, cit. In Francia la stessa spoliazione e l'abolizione della giurisdizione delle gilde da parte del potere reale iniziarono nel 1306 e il colpo finale venne dato nel 1382 (Fagniez, *Études sur l'industrie et la classe industrielle à Paris au XIII^e et au XIV^e siècle*, cit., pp. 52-54).

13. Adam Smith e i suoi contemporanei conoscevano molto bene ciò che stavano condannando quando scrivevano contro l'ingerenza dello *Stato* nel commercio e contro i monopoli commerciali creati dallo *Stato*. Disgraziatamente, i loro seguaci, con la loro disperante superficialità, hanno buttato le gilde medievali e le ingerenze dello Stato nello stesso sacco, senza fare distinzione tra un editto di Versailles e un'ordinanza della gilda. È quasi inutile dire che gli economisti che hanno studiato seriamente questo argomento, come Schönberg (curatore del ben noto corso di *Economia politica*), non sono mai caduti in questo errore. Ma, ancora recentemente, numerose discussioni del suddetto tipo sono proseguite nel nome della «scienza» economica.

14. A Firenze, le sette arti minori fecero la loro rivoluzione tra il 1270 e il 1282, e i risultati ottenuti sono stati ampiamente descritti da Perrens, *Histoire de Florence*, cit., e soprattutto da Gino Capponi, *Geschichte der Florentinischen Republik*, vol. 1, T.O. Weigel, Leipzig, 1876, pp. 58-80 [ediz. it. *Storia della repubblica di Firenze*, 2 voll., G. Barbera editore, Firenze, 1875]. A Lione, al contrario, dove il movimento dei mestieri minori avvenne nel 1402, questi ultimi furono sconfitti e persero il diritto di nominare i propri giudici. A quanto pare le due parti arrivarono a un compromesso. A Rostock lo stesso movimento ebbe luogo nel 1313; a Zurigo nel 1336; a Berna nel 1363; a Brunswick nel 1374; ad Amburgo nel 1375; a Lubecca nel 1376-1384; e così via. Si veda Schmoller, *Strassburg zur Zeit der Zunftkämpfe und die Reform seiner Verfassung und Verwaltung im XV. Jahrhundert*, e *Strassburgs Blüte und die volkswirtschaftliche Revolution im XIII. Jahrhundert*, in Bernhard Brink e Wilhelm Scherer (a cura di), *Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker*, vol. 11 e vol. 6, Karl J. Trübner, Strassburg, 1875; Ludwig Brentano, *Die arbeitergilden der gegenwart*, 2 voll., Verlag von Duncker & Humblot, Leipzig, 1871-1872; Ebenezer Bain, *Merchant and Craft Guilds. A History of the Aberdeen Incorporated Trades*, Edmond & Spark, Aberdeen, 1887, pp. 26-47, 75 e segg. Quanto all'opinione di Gross sulle stesse lotte condotte in Inghilterra, si vedano le osservazioni di A.S. Green, *Town Life in the Fifteenth Century*, vol. 2, cit., pp. 190-217, oltre al capitolo dedicato al lavoro, anche se tutto il volume è in realtà estremamente interessante. Le opinioni di Brentano sulle lotte portate avanti dai mestieri, espresse soprattutto nel terzo e quarto paragrafo del suo saggio *On the History and Development*

of Guilds, and the Origin of Trade-Unions, e citate nel volume di J. Toulmin Smith, *English Guilds*, cit., sono un classico su questo argomento e si può dire che sono state a più riprese confermate dalle ricerche successive.

15. Per fare un solo esempio: Cambrai fece la sua prima rivoluzione nel 907, e dopo altre tre o quattro rivolte, ottenne la sua Carta nel 1076. Questa Carta fu due volte abrogata (nel 1107 e nel 1138) e due volte ripristinata (nel 1127 e nel 1180). In totale, 223 anni di lotte prima di conquistare il diritto all'indipendenza. Lo stesso avvenne a Lione tra il 1195 e il 1320.

16. Si veda Alexandre Tuetey, *Étude sur le droit municipal au XIII^e et au XIV^e siècle en Franche-Comté et en particulier à Montbéliard*, Imprimerie et Lith. de Henri Barbier, Montbéliard, 1864, pp. 129 e segg.

17. Questo sembra sia accaduto spesso in Italia. In Svizzera, Berna comprò perfino le città di Thun e di Burgdorf.

18. Era questo il caso delle città toscane (Firenze, Lucca, Siena, Bologna [sic], ecc.) le cui relazioni tra città e contado sono meglio conosciute (Lučickij, *Rabstvo i russkiye raby vo Florentsii v XIV i XV stoletiyakh* [La schiavitù e gli schiavi russi a Firenze nel XIV e XV secolo], in *Kiyevskikh universitetskikh Izvestija* [Atti dell'Università di Kiev], 1885, che a sua volta si rifà a Carl von Rumohr, *Ursprung der Besitzlosigkeit des Colonen im neueren Toscana: aus den Urkunden*, Perthes & Besser, Hamburg, 1830). L'intera materia riguardante le relazioni tra le città e le campagne richiederebbe molta più ricerca di quella fatta finora.

19. Le generalizzazioni di Ferrari sono spesso troppo teoriche per essere sempre corrette, ma le sue opinioni sulla parte svolta dai nobili nelle guerre tra le città sono basate su un vasto insieme di fatti verificati.

20. Solamente le città che sostennero ostinatamente la causa dei baroni, come Pisa o Verona, perdettero queste guerre. Ma per molte città che combatterono a fianco dei baroni, la sconfitta fu anche l'inizio della liberazione e del progresso.

21. Ferrari, *Histoire des révolutions d'Italie*, vol. 1, cit., pp. 18, 104 e segg.; Léo e Botta, *Histoire d'Italie*, vol. 1, cit., p. 432.

22. Johann Falke, *Die Hansa als deutsche See- und Handelsmacht*, Verlag von F. Henfchel, Berlin, 1863, pp. 31 e 55.

23. Per Aquisgrana e Colonia sappiamo da testimonianze dirette che furono i vescovi di queste due città – di cui uno fu comprato – che aprirono le porte al nemico.

24. Si vedano i fatti, ma non sempre le conclusioni, di Nitzsch, *Geschichte des deutschen volkes bis zum Augsburger religionsfrieden*, vol. 3, cit., pp. 133 e segg.; anche Kallsen, *Die deutschen Städte im Mittelalter*, vol. 1, cit., p. 458; ecc.
25. Sul Comune del Laonnois, che fino alle ricerche di Maximilien Melleville (*Histoire de la Commune du Laonnois*, Dumoulin, Paris, 1853) fu confuso con il Comune di Laon, si veda Luchaire, *Les Communes françaises à l'époque des Capétiens directs*, cit., pp. 75 e segg. Per le prime gilde contadine e le successive unioni, si veda Franz Wilmans, *Schutzgilden Westfalens, die ländlichen*, in *Zeitschrift für Kulturgeschichte*, nuova serie, vol. 3, Druck und Verlag der Schlüter'schen Hoesbuchdruckerei, Hannover, 1874, pp. 1-18; citato anche in Otto Henne am Rhyn, *Allgemeine Kulturgeschichte von der Urzeit bis auf die Gegenwart*, vol. 3, Verlag von Otto Wigand, Leipzig, 1877, p. 249.
26. Luchaire, *Les Communes françaises à l'époque des Capétiens directs*, cit., p. 149.
27. Due città importanti come Magonza e Worms appianarono una contesa politica mediante l'arbitrato. Dopo lo scoppio di una guerra civile ad Abbeville, nel 1231 Amiens svolse il ruolo di arbitro (*ibidem*), e così via.
28. Si veda, per esempio, Stieda, *Hansische Vereinbarungen über städtisches Gewerbe im 14. und 15. Jahrhundert*, cit., p. 114.
29. Cosmo Innes, *Scotland in the Middle Ages; sketches of early Scotch history and social progress*, Edmonston and Douglas, Edinburgh, 1860. Karl Lamprecht, *Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter*, Verlag von Alphon Dür, Leipzig, 1885-1886, analizzata da Schmoller nel suo *Jahrbuch*, vol. 12, cit.; Jean Sismondi, *Tableau de l'agriculture toscane*, J.J. Paschoud libraire, Genève, 1801, pp. 226 e segg. I domini di Firenze si potevano riconoscere a prima vista per la loro prosperità.
30. John Emmett (*Six essays*, Unwin Brothers, London, 1891) ha scritto pagine eccellenti su questo aspetto dell'architettura medievale. Nella sua Appendice all'opera di William Whewell, *History of the Inductive Sciences*, vol. 1, John W. Parker, London, 1867, pp. 344-345, Robert Willis ha evidenziato la bellezza delle relazioni meccaniche negli edifici medievali. Scrive infatti: «Maturò una nuova costruzione decorativa che anziché contrastare e dominare la costruzione meccanica, la supportava e armonizzava. Ogni parte, ogni modanatura, diventa un elemento di sostegno del peso; e attraverso la molteplicità degli appoggi che si supportavano l'un l'altro, e la conseguente ripartizione del

peso, l'occhio era soddisfatto dalla stabilità della struttura, nonostante l'aspetto curiosamente sottile delle singole parti». Un'arte che scaturiva dalla vita *sociale* della città non potrebbe essere meglio descritta.

31. Ennen, *Der Dom zu Coeln*, cit.

32. Queste tre statue sono tra le decorazioni esterne di Notre-Dame di Parigi.

33. L'arte medievale, come l'arte greca, non conosceva quelle specie di botteghe antiquarie che noi chiamiamo Gallerie Nazionali o Musei. Un quadro veniva dipinto, una statua veniva scolpita, una decorazione in bronzo veniva fusa per stare al proprio posto in un monumento di arte comunitaria. Quello era il suo posto, faceva parte di un insieme, e contribuiva a dare unità all'impressione prodotta dall'insieme.

34. Si confronti Emmett, *The Hope of English Architecture*, in *Six essays*, cit., p. 36.

35. Sismondi, *Histoire des républiques italiennes du moyen âge*, cit., vol. 4, p. 172 e vol. 16, p. 356. Il grande canale che porta le acque dal Ticino, il Naviglio Grande, fu iniziato nel 1179, cioè dopo la conquista dell'indipendenza, e fu terminato nel tredicesimo secolo. Sulla successiva decadenza, si veda vol. 16, p. 355.

36. Nel 1336, a Firenze c'erano tra gli ottomila e i diecimila ragazzi e ragazze nelle scuole primarie, tra i mille e i milleduecento ragazzi nelle sette scuole secondarie e tra i cinquecentocinquanta e i seicento studenti nelle sue quattro università. I trenta ospedali comunali ospitavano più di mille letti, per una popolazione di novantamila abitanti (Capponi, *Geschichte der Florentinischen Republik*, vol. 2, cit., pp. 249 e segg.). È stato più volte suggerito da autorevoli studiosi che l'educazione era, di norma, a un livello più elevato di quanto generalmente si supponga. Ed era certamente così nella democratica Norimberga.

37. Si confrontino le eccellenti considerazioni di Franz von Ranke sull'essenza del diritto romano in *Weltgeschichte*, vol. 4, Abth. 2, Verlag von Duncker & Humblot, Leipzig, 1883, pp. 20-31. Anche le osservazioni di Sismondi sulla parte svolta dai *légistes* nella formazione dell'autorità reale in *Histoire des Français*, vol. 8, Treuttel et Würtz, Paris, 1826, pp. 85-99. L'odio popolare contro questi «*weise Doktoren und Beutelschneider des Volks*» scoppiò in tutta la sua forza nei primi anni del sedicesimo secolo, nei sermoni del primo movimento della Riforma.

38. Brentano colse perfettamente gli effetti fatali della lotta tra i «vecchi abitanti del borgo» e i nuovi arrivati. August von Miaskowski, nella sua opera sulle comunità di villaggio della Svizzera, al loro riguardo si è espresso nello stesso modo.

39. Il commercio degli schiavi rapiti in Oriente non venne mai interrotto nelle repubbliche italiane fino al quindicesimo secolo. Se ne trovano deboli tracce anche in Germania e altrove. Si veda Luigi Cibrario, *Della schiavitù e del servaggio e specialmente dei servi agricoltori*, 2 voll., Stabilimento Civelli, Milano, 1868; così Lučickij, cit.

40. J.R. Green, *History of the English People*, vol. 1, Macmillan & Co., London, 1878, p. 455.

41. Si vedano le teorie espresse dai giuristi di Bologna già al Congresso di Roncaglia del 1158.

Il mutuo appoggio tra di noi (prima parte)

Rivolte popolari al sorgere dell'era statale – Istituzioni di mutuo appoggio nel nostro tempo – La comunità di villaggio e le lotte intraprese per resistere alla sua eliminazione da parte dello Stato – Consuetudini derivate dalla vita delle comunità di villaggio e conservate nei nostri villaggi moderni – Svizzera, Francia, Germania, Russia

La tendenza al mutuo appoggio ha nell'uomo un'origine così remota, ed è così fittamente intrecciata a tutta l'evoluzione della razza umana, che malgrado tutte le vicissitudini della storia è stata conservata dall'umanità fino al nostro tempo. Essa si è evoluta soprattutto durante i periodi di pace e di prosperità. Ma anche quando gli uomini hanno attraversato le più grandi calamità, quando intere regioni venivano devastate dalle guerre e intere popolazioni venivano decimate dalla miseria, o gemevano

sotto il giogo della tirannia, questa tendenza ha continuato a esistere nei villaggi e tra le classi più povere delle città. Essa ha continuato a tenerle unite e, a lungo andare, ha influito anche sulle minoranze che dominavano, combattevano e devastavano, che l'avevano respinta come una sciocchezza sentimentale. E ogni volta che il genere umano ha dovuto creare una nuova organizzazione sociale, adeguata a un diverso stadio di sviluppo, il suo genio costruttivo ha costantemente attinto gli elementi e l'ispirazione per il nuovo corso da quella stessa tendenza, sempre viva. Nella misura in cui erano una creazione delle masse, le nuove istituzioni economiche e sociali, i nuovi sistemi etici e le nuove religioni, hanno avuto tutti origine dalla stessa fonte; e il progresso morale della nostra razza, visto nelle sue grandi linee, ci appare un'estensione graduale dei principi del mutuo appoggio, dalla tribù fino a unioni sempre più ampie, tanto da poter arrivare un giorno ad abbracciare l'intera umanità, al di là di ogni differenza di fede, lingua o razza.

Dopo essere passati attraverso la tribù selvaggia, e poi la comunità di villaggio, nel periodo medievale gli Europei sono riusciti a creare una nuova forma di organizzazione, che aveva il vantaggio di lasciare ampio spazio all'iniziativa individuale, mentre al contempo rispondeva largamente al bisogno umano di aiuto reciproco. Una federazione di comunità di villaggio, innervata da una rete di gilde e confraternite, vide la luce nelle città medievali. Gli immensi risultati raggiunti – nel benessere collettivo, nell'industria, nell'arte, nella scienza, nel commercio – con questa nuova forma di aggregazione sono stati trattati con un certo dettaglio nei due capitoli precedenti; abbiamo anche tentato di mostrare come, verso la fine del quindicesimo secolo, le repubbliche medievali – circondate dai domini degli ostili signori feudali, incapaci di liberare i contadini dalla servitù e gradualmente corrotte dalle idee del cesarismo romano – finirono con il diventare preda dei sempre più potenti Stati militari.

Tuttavia, prima di sottomettersi nei tre secoli successivi alla

pervasiva autorità dello Stato, le masse popolari fecero un formidabile tentativo di ricostituire la società sull'antica base del reciproco aiuto e del mutuo appoggio. Oggi sappiamo che il grande movimento della Riforma non fu soltanto una rivolta contro gli abusi della Chiesa cattolica. Esso aveva anche un ideale costruttivo, e questo ideale era la vita in comunità libere e fraterne. Tra i primi scritti e sermoni di quel periodo, quelli che trovarono più risonanza nelle masse erano pervasi da idee di fratellanza economica e sociale del genere umano. I «Dodici articoli» e le simili professioni di fede che circolavano tra i contadini e gli artigiani tedeschi e svizzeri, non sostenevano solamente il diritto di ciascuno di interpretare la Bibbia secondo la propria comprensione, ma contenevano anche la richiesta di restituire alle comunità di villaggio le terre comuni e di abolire le servitù feudali. E in esse si faceva sempre riferimento alla «vera» fede: una fede di fratellanza. Nello stesso periodo, decine di migliaia di uomini e donne si univano alle confraternite comunistiche della Moravia, dando loro tutti i propri beni e vivendo in numerose e prospere comunità costruite secondo i principi del comunismo¹. Soltanto migliaia di massacri in grande scala riuscirono a mettere fine a questo esteso movimento popolare, e fu con la spada, il fuoco e la tortura che i nascenti Stati si assicurarono la loro prima e decisiva vittoria sulle masse popolari².

Nei tre secoli successivi, gli Stati, sia nel Continente che in queste isole, sradicarono sistematicamente tutte le istituzioni in cui la tendenza al mutuo appoggio aveva in precedenza trovato la sua espressione. Le comunità di villaggio furono private delle loro assemblee popolari, dei loro tribunali e della loro amministrazione indipendente; le loro terre furono confiscate. Le gilde furono derubate delle loro proprietà e libertà, e vennero poste sotto il controllo, il capriccio e la corruzione dei funzionari dello Stato. Le città furono spogliate della loro sovranità, e le stesse sorgenti della loro vita interna – l'assemblea popolare, la giustizia e l'amministrazione elettive, la parrocchia e la

gilda sovrane – furono annichilite; i funzionari dello Stato presero possesso di ciascuna delle parti di ciò che prima formava un organismo unico. A causa di questa politica funesta e delle guerre che essa generò, intere regioni, un tempo popolose e floride, furono devastate; ricche città divennero borghi insignificanti; le strade che le univano ad altre città divennero impraticabili. L'industria, l'arte e il sapere declinarono. L'educazione politica, la scienza e la legge vennero subordinate all'idea di Stato centralizzato. Si insegnò nelle università e dai pulpiti che le istituzioni nelle quali si era in precedenza incarnato il bisogno di sostegno reciproco proprio degli uomini non potevano essere più tollerate in uno Stato ben organizzato; che soltanto lo Stato poteva rappresentare i legami di unione tra i suoi sudditi; che il federalismo e il «particolarismo» erano nemici del progresso, e lo Stato era il solo legittimo promotore di ogni nuovo avanzamento. Alla fine del secolo scorso i re nell'Europa continentale, il parlamento in queste isole, e la Convenzione rivoluzionaria in Francia, sebbene fossero in guerra gli uni contro gli altri, erano tutti concordi nell'affermare che nessuna altra unione tra cittadini dovesse esistere all'interno dello Stato; che i lavori forzati e la morte erano le sole punizioni adatte ai lavoratori che osassero coalizzarsi. «Nessuno Stato nello Stato!»: soltanto lo Stato e la Chiesa di Stato dovevano provvedere agli affari di interesse generale, mentre i sudditi dovevano rappresentare agglomerati di individui sparsi, senza legami particolari, obbligati ad appellarsi al governo ogni volta che avevano una necessità comune. Fino alla metà del secolo attuale, questa era la teoria e la pratica in Europa. Perfino le società commerciali e industriali venivano guardate con sospetto. Quanto ai lavoratori, le loro associazioni sono state considerate illegali fin quasi ai giorni nostri in questo paese, e fino a vent'anni fa nel Continente. L'intero sistema della nostra educazione di Stato è tale che, ancora oggi, e anche in questo paese, una parte notevole della società considererebbe una misura rivoluzionaria la concessione di quei diritti che

ognuno, libero cittadino o servo, esercitava cinquecento anni fa nell'assemblea popolare di villaggio, nella gilda, nella parrocchia e nella città.

L'assorbimento di tutte le funzioni sociali da parte dello Stato favorì necessariamente lo sviluppo di un individualismo sfrenato e meschino. Man mano che i doveri verso lo Stato aumentavano, i cittadini erano sollevati dai loro doveri reciproci. Nella gilda – e in epoca medievale ogni uomo apparteneva a una gilda o a una confraternita – due «fratelli» dovevano vegliare a turno un «fratello» che si ammalava; oggi sarebbe sufficiente dare al proprio vicino l'indirizzo dell'Ospedale dei Poveri più prossimo. Nella società dei barbari, chi assisteva a un combattimento tra due uomini scaturito da un litigio, e non impediva che avesse un esito funesto, veniva egli stesso trattato come un assassino; ma con la teoria dello Stato protettore di tutti, l'astante non ha più bisogno di intromettersi: è affare del poliziotto intervenire, oppure no. E mentre in una terra selvaggia, tra gli Ottentotti, sarebbe scandaloso mangiare senza aver chiamato ad alta voce tre volte per domandare se c'è qualcuno che voglia condividere il cibo, tutto ciò che un rispettabile cittadino deve fare oggi è pagare la tassa per i poveri e lasciare che gli affamati patiscano la fame. Il risultato è che la teoria secondo la quale gli uomini possono e devono cercare la propria felicità senza riguardo per i bisogni degli altri, oggi trionfa ovunque: nel diritto, nella scienza, nella religione. È la religione del giorno, e dubitare della sua efficacia significa essere un pericoloso utopista. La scienza proclama a gran voce che la lotta di tutti contro tutti è il principio dominante della natura, così come delle società umane. La biologia ascrive a questa lotta l'evoluzione progressiva del mondo animale. La storia adotta il medesimo punto di vista, e gli economisti, nella loro candida ignoranza, attribuiscono tutto il progresso dell'industria e della meccanica moderna ai «meravigliosi» effetti di questo principio. La stessa religione che cala dai pulpiti è una religione dell'individualismo, appena mitigata da

rapporti più o meno caritatevoli verso il prossimo, soprattutto di domenica. Uomini «pratici» e teorici, uomini di scienza e predicatori religiosi, avvocati e politici, concordano tutti su una cosa: che l'individualismo, nei suoi effetti più duri, può essere più o meno smussato dalla carità, e tuttavia rimane l'unica base certa per preservare questa società e per farla ulteriormente progredire.

Può quindi sembrare inutile cercare istituzioni e pratiche di mutuo appoggio nella società moderna. Cosa potrebbe esserne rimasto? Eppure, appena cerchiamo di capire come vivono milioni di esseri umani, e iniziamo a studiare le loro relazioni quotidiane, siamo colpiti dal ruolo immenso svolto dai principi di mutuo appoggio e di aiuto reciproco nella vita umana, anche ai nostri giorni. Anche se la distruzione delle istituzioni di mutuo appoggio è proseguita, in pratica e in teoria, per trecento o quattrocento anni, centinaia di milioni di uomini le tengono tuttora in vita, le conservano con devozione e cercano di ricostituirlle laddove hanno smesso di esistere. Inoltre, nelle nostre relazioni reciproche, ciascuno di noi ha i suoi momenti di rivolta contro la fede individualista che è oggi di moda, e le azioni cui gli uomini sono spinti dalla loro inclinazione al mutuo appoggio costituiscono una parte talmente rilevante dei nostri rapporti quotidiani che se tali azioni si fermassero, subito si arresterebbe anche ogni possibile progresso etico. La società umana stessa non potrebbe conservarsi per la durata di una sola generazione. Analizzeremo ora alcuni esempi, la maggior parte dei quali trascurata dai sociologi, pur essendo della massima importanza per la vita e il progresso del genere umano, iniziando dalle istituzioni di aiuto reciproco ancora esistenti, per poi passare agli atti di mutuo appoggio che hanno origine nei rapporti simpatetici tanto personali quanto sociali.

Se diamo uno sguardo generale alla costituzione attuale della società europea, siamo subito colpiti dal fatto che, malgrado tutti gli sforzi per disfarsi della comunità di villaggio, que-

sta forma di unione continua a esistere, nella misura che ora vedremo; e in effetti oggi vengono fatti molti tentativi sia per ricostruirla, in un modo o nell'altro, sia per trovare qualcosa che possa sostituirla. La teoria corrente a proposito della comunità di villaggio è che in Europa occidentale essa si sia estinta per morte naturale, perché il possesso comune della terra era in contrasto con le esigenze dell'agricoltura moderna. Ma la verità è che da nessuna parte la comunità di villaggio è scomparsa di propria iniziativa; al contrario, alle classi dominanti sono occorsi parecchi secoli di sforzi persistenti, e non sempre vittoriosi, per abolirla e confiscare le terre comuni.

In Francia le comunità di villaggio cominciarono a essere private della loro indipendenza, e le loro terre iniziarono a essere depredate, già nel sedicesimo secolo. Ma fu solo nel secolo successivo, quando la massa dei contadini fu ridotta, per i tributi e le guerre, a quello stato di asservimento e di miseria vividamente descritto da tutti gli storici, che il saccheggio delle loro terre divenne facile e raggiunse proporzioni scandalose. «Ognuno se ne è appropriato secondo i suoi poteri [...] se li sono divisi tra loro [...] sono stati rivendicati debiti inesistenti per confiscare le loro terre»: così si legge in un editto promulgato da Luigi XIV nel 1667³. Naturalmente il rimedio dello Stato a questi mali fu di sottomettere ancor di più i Comuni e di depredarli egli stesso. Infatti, due anni dopo, tutte le entrate in denaro dei Comuni vennero confiscate dal re. Quanto all'appropriazione delle terre comuni, la situazione peggiorò sempre di più e nel secolo seguente i nobili e il clero avevano già preso possesso di immense estensioni di terra – la metà dei terreni coltivati, secondo alcune stime – che per la maggior parte vennero poi lasciate incolte⁴. Eppure i contadini mantenevano ancora le loro istituzioni comunali, e fino al 1787 le assemblee di villaggio, composte da tutti i capifamiglia, si riunivano all'ombra del campanile o di un albero, per assegnare e riassegnare ciò che avevano conservato dei loro campi, per stabilire le imposte e per eleggere il loro organo

esecutivo, esattamente come il *mir* russo fa ancora oggi. Ciò è quanto le ricerche di Babeau hanno comprovato⁵.

Il governo riteneva però le assemblee popolari «troppo rumorose» e troppo disobbedienti, e nel 1787 al loro posto vennero introdotti dei consigli elettivi, composti da un sindaco e da tre a sei rappresentanti, scelti tra i contadini più ricchi. Due anni dopo, il 14 dicembre 1789, l'Assemblea costituente rivoluzionaria, che su questo punto era d'accordo con l'*Ancien Régime*, confermò pienamente questa legge, e per il saccheggio delle terre comuni fu così il turno dei *bourgeois du village*, che continuò per tutto il periodo rivoluzionario. Solo il 16 agosto 1792, la Convenzione, sotto la pressione delle insurrezioni contadine, decise di restituire ai Comuni le terre che erano state loro tolte⁶; ma nello stesso tempo essa ordinò che fossero divise in parti eguali soltanto tra i contadini più ricchi. Questa misura provocò nuove insurrezioni e fu abrogata l'anno successivo, quando nel 1793 fu dato ordine di dividere le terre comuni tra tutti i cittadini, ricchi e poveri, «attivi» e «inattivi».

Queste due leggi erano tuttavia così contrarie alle concezioni dei contadini che non furono rispettate, e ovunque essi ripresero possesso di parte delle loro terre, le mantennero indivise. Ma dopo seguirono lunghi anni di guerra, e nel 1794 le terre comuni furono semplicemente confiscate dallo Stato, come ipoteche per i prestiti statali, e in quanto tali messe in vendita e depredate; poi tornarono di nuovo ai Comuni, ma nel 1813 furono ancora una volta confiscate; solo nel 1816 ciò che di esse rimaneva, ovvero circa quindici milioni di acri delle terre meno produttive, fu restituito alle comunità di villaggio⁷. Ma per i Comuni le tribolazioni non erano finite. Ogni nuovo *Régime* vide nelle terre comuni uno strumento per ricompensare i suoi sostenitori, e tre leggi (la prima nel 1837 e l'ultima sotto Napoleone III) furono promulgate per indurre le comunità di villaggio a suddividere i loro territori. Tre volte queste leggi dovettero essere revocate, a causa dell'opposizione che incontravano

nei villaggi, ma ogni volta veniva arraffato qualcosa, e Napoleone III, con il pretesto di incoraggiare i nuovi metodi perfezionati dell'agricoltura moderna, donò grandi proprietà, prese dalle terre comuni, ad alcuni dei suoi favoriti.

Quanto all'autonomia delle comunità di villaggio, che cosa poteva restarne dopo tanti colpi? Il sindaco e i rappresentanti erano semplicemente considerati come funzionari non pagati dell'apparato statale. Ancora oggi, sotto la Terza Repubblica, in una comunità di villaggio si può fare molto poco senza mettere in moto l'enorme macchina dello Stato, fino al *préfet* e ai ministri. Pur essendo difficile da credere, quando un contadino, per fare un esempio, intende monetizzare la parte di manutenzione di una strada comunale che gli compete, al posto di spaccare lui stesso la quantità necessaria di pietre, non meno di dodici differenti funzionari dello Stato devono dare la loro approvazione, e nel complesso cinquantadue diversi atti devono essere prodotti e scambiati prima che sia permesso al contadino di versare questo denaro al consiglio comunale. Ed è così per qualsiasi altra cosa⁸.

Ciò che accadde in Francia avvenne ovunque in Europa centrale e occidentale. Anche le date dei grandi assalti alle terre dei contadini coincidono. Per l'Inghilterra, la sola differenza è che la spoliazione fu compiuta con una serie di atti separati, anziché con grandi misure generali, e che avvenne con minor fretta, anche se in modo ancor più completo che in Francia. La confisca delle terre comuni da parte dei signori iniziò anche qui nel quindicesimo secolo, dopo la sconfitta dell'insurrezione contadina del 1380, come si può vedere dalla *Historia* di Rossus e da un editto di Enrico VII, nel quale si parla di queste confische sotto il titolo di «enormità e danni che feriscono [...] il bene comune»⁹. Più tardi, la Grande Inchiesta venne iniziata, come è noto, sotto Enrico VIII, con lo scopo di mettere fine alla politica di recinzione delle terre comuni, ma terminò sancendo ciò che era stato fatto¹⁰. Le terre comuni continuarono a essere depredate, e i contadini furono scacciati dalla terra. Ma è soprattutto

dalla metà del diciottesimo secolo che, in Inghilterra come in qualsiasi altro posto, la semplice cancellazione di ogni traccia di proprietà comune divenne una politica sistematica; e non ci meraviglia tanto che essa sia andata scomparendo, quanto che si sia conservata, anche in Inghilterra, al punto da essere «generalmente prevalente ancora ai tempi dei nonni della generazione attuale»¹¹. Come ha mostrato Seebohm, lo scopo degli *Enclosure Acts* [Leggi sulle recinzioni] era di eliminare questo sistema¹², e fu eliminato così bene, con quasi quattromila leggi adottate tra il 1760 e 1844, che oggi ne rimangono soltanto deboli tracce. Le terre delle comunità di villaggio divennero proprietà dei signori, e l'appropriazione fu sancita caso per caso dal parlamento.

Anche in Germania, Austria e Belgio la comunità di villaggio fu distrutta dallo Stato. I casi in cui furono gli stessi *commoners* a suddividere di propria iniziativa le terre comuni sono rari¹³, mentre ovunque gli Stati li costringevano ad attuare quella suddivisione, o più semplicemente favorivano l'appropriazione privata delle terre. L'ultimo colpo dato alla proprietà comune nell'Europa centrale risale anch'esso alla metà del diciottesimo secolo. In Austria, nel 1768 il governo ricorse alla forza bruta per costringere i Comuni a suddividere le loro terre, e un'apposita commissione fu nominata due anni più tardi a tal scopo. In Prussia, Federico II, in molte delle sue ordinanze (nel 1752, 1763, 1765 e 1769), raccomandò al Justizcollegien di attuare la suddivisione. In Slesia fu emanata a tal proposito un'apposita risoluzione nel 1771. Lo stesso accadde in Belgio, e dato che i Comuni non obbedivano, fu emanata una legge nel 1847 che conferiva al governo il potere di comprare i pascoli collettivi per poi venderli al dettaglio sul mercato, e di procedere a una vendita forzata della terra comune qualora si facesse avanti un possibile acquirente¹⁴.

In breve, parlare di morte naturale delle comunità di villaggio in virtù delle leggi economiche è uno scherzo macabro quanto parlare di morte naturale a proposito dei soldati massacrati su un

campo di battaglia. Le cose sono andate semplicemente così: le comunità di villaggio sono esistite per oltre un migliaio di anni; e dove e quando i contadini non sono stati rovinati dalle guerre e dalle tasse esorbitanti, essi hanno costantemente migliorato i loro metodi di coltivazione. Ma quando, in seguito alla crescita delle industrie, il valore della terra aumentò, consentendo alla nobiltà di acquisire, sotto l'ordinamento statale, un potere che non aveva mai raggiunto prima, neppure nel sistema feudale, questa non solo si impossessò delle migliori terre comuni ma fece del suo meglio per distruggere le istituzioni comunali.

Nondimeno, le istituzioni della comunità di villaggio rispondevano così bene ai bisogni e alle concezioni di chi coltiva la terra che, malgrado tutto, l'Europa è ancora oggi disseminata di retaggi *viventi* delle comunità di villaggio, e la vita della campagna europea è permeata di costumi e usanze che risalgono al periodo delle comunità. Anche in Inghilterra, nonostante tutte le misure drastiche intraprese contro l'antico ordine delle cose, essa ha prevalso fino all'inizio del diciannovesimo secolo. George Gomme, uno dei pochissimi studiosi inglesi ad aver prestato attenzione a questo argomento, mostra nella sua opera come molte tracce della proprietà comune del suolo si ritrovino in Scozia, dove nel Forfarshire la conduzione dei campi chiamata *runrig* è stata in uso fino al 1813, mentre in certi villaggi della zona di Inverness c'era la consuetudine, fino al 1801, di arare la terra per l'intera comunità, senza tracciare alcun confine, e di ripartirla dopo l'aratura. A Kilmorie, la distribuzione e redistribuzione dei campi rimase in vigore «fino agli ultimi venticinque anni», tanto che la Crofters' Commission la trovò ancora vigente in alcune isole¹⁵. In Irlanda, il sistema prevalse fino alla grande carestia. Quanto all'Inghilterra, le opere di Marshall (che sono state ignorate fino a quando Nasse e Maine non hanno attirato l'attenzione su di esse) non lasciano alcun dubbio sul fatto che il sistema della comunità di villaggio fosse molto diffuso in quasi

tutte le contee inglesi all'inizio del diciannovesimo secolo¹⁶. Circa venticinque anni fa, Maine, grazie a una breve inchiesta che portò il dato alla sua attenzione, fu «estremamente sorpreso dal numero dei titoli di proprietà anomali, cosa che implicava necessariamente la precedente esistenza di una proprietà collettiva e di una coltivazione comune»¹⁷. Ed essendo le istituzioni comunali sopravvissute così a lungo, molte usanze e consuetudini di mutuo appoggio potrebbero essere facilmente individuate nei villaggi inglesi, se solo i ricercatori di questo paese prestassero attenzione alla vita di villaggio¹⁸.

Quanto al Continente, troviamo le istituzioni comunali in ottima salute in molte parti della Francia, della Svizzera, della Germania, dell'Italia, delle terre scandinave e della Spagna, per non parlare dell'Europa orientale. In tutti questi paesi, la vita di villaggio è permeata da consuetudini e usanze comunali; e quasi ogni anno la letteratura continentale si arricchisce di opere autorevoli dedicate a questo argomento o ad altri a esso connessi. Devo quindi limitare la mia esposizione ai casi più emblematici. La Svizzera è senza dubbio uno di essi. Non solamente i cinque cantoni di Uri, Schwyz, Appenzell, Glarus e Unterwalden detengono le loro terre come proprietà indivisa e sono governate dalle loro assemblee popolari, ma anche in tutti gli altri cantoni le comunità di villaggio sono ancora dotate di ampi poteri di autogoverno e possiedono parti considerevoli del territorio federale¹⁹. Due terzi di tutti i pascoli alpini e di tutte le foreste della Svizzera sono fino a oggi terra comune; e un notevole numero di campi, frutteti, vigneti, torbiere, cave, e così via, sono di proprietà comune. Nel Vaud, dove tutti i capifamiglia continuano a prendere parte alle deliberazioni dei loro consigli municipali elettivi, lo spirito comunale è particolarmente vivo. Verso la fine dell'inverno, tutti i giovani uomini di ogni villaggio vanno a stare alcuni giorni nei boschi per abbattere gli alberi e portarli a valle, facendoli scivolare come slitte lungo i ripidi pendii; il legno da costruzione e la legna da ardere sono

poi divisi tra tutte le famiglie, o venduti a loro beneficio. Queste escursioni sono delle vere e proprie feste del lavoro umano. Sulle rive del lago Lemano, una parte del lavoro necessario a preservare i vigneti terrazzati è ancora svolta in comune; e in primavera, quando prima dell'alba il termometro minaccia di scendere sotto lo zero, il guardiano dà la sveglia a tutti i capifamiglia, i quali accendono fuochi di paglia e sterco secco per proteggere le loro vigne dal gelo con una nube artificiale. In quasi tutti i cantoni, le comunità di villaggio mantengono i cosiddetti *Bürgernutzen*, che includono la proprietà comune di un certo numero di vacche per assicurare il burro a ogni famiglia; o la coltivazione di campi e vigneti comuni il cui prodotto viene diviso tra i cittadini; o l'affitto delle proprie terre a beneficio della comunità²⁰.

Si può considerare una regola il fatto che lì dove i Comuni hanno mantenuto un ampio spettro di funzioni, così da essere parti viventi di un organismo nazionale, lì dove non sono stati ridotti alla miseria assoluta, essi non hanno mai smesso di prendersi buona cura delle loro terre. Di conseguenza, la differenza tra le proprietà comuni della Svizzera e i miserabili *commons* di questo paese è impressionante. Le foreste comuni del Vaud e del Valais sono gestite in modo ammirevole, secondo le regole della silvicoltura moderna. Altrove le «fasce» dei campi comuni, che cambiano proprietari secondo il sistema delle riassegnazioni, sono ben concimate, poiché non mancano i pascoli e il bestiame. I pascoli di alta quota di regola sono ben tenuti e le strade di campagna sono eccellenti²¹. E quando ammiriamo gli *châlet* svizzeri, le strade di montagna, il bestiame dei contadini, i terrazzamenti dei vigneti o gli edifici scolastici della Svizzera, dobbiamo tenere a mente che senza il legname dei boschi comuni e la pietra dalle cave comuni usati per gli *châlet*, senza i pascoli comuni su cui vivono le vacche, e senza il lavoro comune con cui sono fatte le strade e costruite le scuole, avremmo ben poco da ammirare²².

Non c'è quasi bisogno di dire che molte usanze e consuetu-

dini di mutuo appoggio continuano a persistere nei villaggi svizzeri: le riunioni serali per sgusciare le noci, che avvengono a turno in una casa diversa, o per cucire il corredo di una ragazza che sta per sposarsi; le richieste d'aiuto per costruire una casa o mettere al riparo un raccolto, così come per ogni specie di lavoro in cui si può avere bisogno di un altro membro della comunità; l'abitudine di scambiarsi i bambini da un cantone all'altro, in modo che imparino due lingue, il francese e il tedesco, e così via, sono tutti aspetti molto abituali²³; ma allo stesso tempo diverse esigenze moderne vengono affrontate con lo stesso spirito. Così, nel Glarus, la maggior parte dei pascoli alpini sono stati venduti durante un periodo di calamità, e tuttavia i Comuni hanno continuato a comprare campi, e quando questi nuovi campi, spesso dati in uso a determinati membri della comunità per dieci, venti o trent'anni, a seconda dei casi, tornano a far parte del patrimonio comune, essi vengono redistribuiti a seconda dei bisogni di ciascuno. Molte piccole associazioni vengono costituite per produrre beni necessari – pane, formaggio e vino – con il lavoro comune, anche solo su piccola scala; e nel complesso la cooperazione agricola in Svizzera si diffonde con la massima facilità. Queste associazioni, che raggruppano tra i dieci e i trenta contadini, comprano pascoli e campi in comune e li coltivano come comproprietari, e sono molto frequenti così come le associazioni casearie per la vendita di latte, burro e formaggio. In effetti la Svizzera è stata il luogo di nascita di questa forma di cooperazione. Inoltre, essa offre un immenso campo per lo studio di ogni tipo di piccola e grande associazione costituita per soddisfare i più diversi bisogni moderni. In certe parti della Svizzera si trovano quasi in ogni villaggio molte associazioni per la protezione contro gli incendi, per la nautica lacustre, per la manutenzione dei moli sulle rive di un lago, per la fornitura dell'acqua, e così via; e il paese è costellato di associazioni di arcieri, tiratori scelti, topografi, esploratori di sentieri, e così via, che hanno origine nelle discipline militari moderne.

Ma la Svizzera non è in alcun modo un'eccezione in Europa, perché le stesse istituzioni e le stesse abitudini si riscontrano nei villaggi della Francia, dell'Italia, della Germania, della Danimarca, e così via. Abbiamo appena visto ciò che è stato fatto in Francia dai governanti per distruggere la comunità di villaggio e appropriarsi delle sue terre; malgrado ciò, un decimo di tutti i terreni coltivabili, ovvero 13.500.000 acri, comprendenti la metà di tutti i pascoli naturali e quasi un quinto di tutte le foreste del paese, rimane di proprietà comune. I boschi forniscono la legna da ardere ai membri della comunità, e il legname da costruzione è tagliato in gran parte con il lavoro comune e con tutta la regolarità desiderabile; le terre da pascolo sono libere per il bestiame dei membri della comunità; e ciò che resta dei campi comuni è assegnato e riassegnato nel modo abituale in alcune parti della Francia, per esempio nelle Ardenne²⁴.

Queste fonti aggiuntive di approvvigionamento, che aiutano i contadini più poveri a passare un'annata di cattivo raccolto, senza doversi separare dai loro piccoli appezzamenti di terra o senza incorrere in debiti irrimediabili, hanno certamente la loro importanza sia per i braccianti che per i quasi tre milioni di piccoli proprietari rurali. Anzi, senza queste risorse complementari, la piccola proprietà contadina potrebbe persino non sopravvivere. Ma l'importanza etica delle proprietà comuni, per quanto piccole, è ben maggiore del loro valore economico. Esse mantengono nella vita del villaggio un nucleo di usanze e consuetudini di mutuo appoggio che senza dubbio agisce da potente freno allo sviluppo dell'individualismo sconsiderato e dell'avidità, ai quali la piccola proprietà terriera è troppo facilmente incline. Il mutuo appoggio, in tutte le circostanze possibili della vita di villaggio, fa parte dell'esistenza quotidiana in ogni parte del paese. Qualunque sia il nome che assume nei vari luoghi, ovunque ci imbattiamo nel *charroi*, ovvero nel libero aiuto dei vicini per mettere al riparo il raccolto, fare la vendemmia o costruire una casa; ovunque troviamo le stesse riunioni serali che abbiamo

visto in Svizzera; ovunque i membri della comunità si associano per ogni sorta di lavoro. Queste consuetudini sono ricordate da quasi tutti coloro che si sono occupati della vita nei villaggi francesi. Ma la cosa migliore è riportare qui alcuni passi delle lettere che ho appena ricevuto da un amico, al quale avevo chiesto di comunicarmi le sue osservazioni su questo argomento. Esse arrivano da un uomo anziano che è stato per anni sindaco del suo Comune nel sud della Francia, nell'Ariège; i fatti che riferisce sono ricavati da lunghi anni di osservazione personale, e hanno il vantaggio di provenire da un unico circondario invece di essere stati filtrati da un campione più vasto. Alcuni di essi possono sembrare irrilevanti, ma nel loro insieme descrivono bene il piccolo mondo della vita di villaggio. Scrive il mio amico:

In parecchi Comuni del nostro circondario²⁵ è in vigore l'antico uso dell'*emprount*²⁶. Quando in una *métairie* sono necessarie molte braccia per svolgere rapidamente un lavoro – raccogliere le patate o tagliare l'erba – viene convocata la gioventù dei dintorni: giovani e fanciulle arrivano numerosi, fanno il loro lavoro allegramente e in cambio di niente; e alla sera, dopo una cena gioiosa, tutti ballano.

In questi stessi Comuni, quando una ragazza si deve sposare, le ragazze del vicinato vengono ad aiutare a cucire il corredo. In diversi Comuni²⁷, le donne praticano ancora abbondantemente la filatura. Quando in una famiglia è il momento di avvolgere il filo, lo si fa in una sera in cui tutti gli amici vengono convocati per aiutare. In molti Comuni dell'Ariège e di altre parti del sud-ovest, anche il lavoro di mondare le pannocchie di granoturco viene fatto assieme a tutto il vicinato. Si offrono castagne e vino, e dopo aver finito il lavoro i giovani ballano. La stessa usanza è praticata per fare l'olio di noci e per frantumare la canapa. Nel Comune di L., si fa lo stesso per immagazzinare il raccolto, e queste giornate di duro lavoro si trasformano in giorni di festa, perché offrire un buon pranzo è un punto d'onore per il padrone di casa. Non c'è nessuna retribuzione, e tutti lo fanno reciprocamente²⁸.

Nel Comune di S., le terre da pascolo condivise aumentano ogni

anno, così la terra del paese è quasi per intero in comune. I pastori sono eletti da tutti i proprietari di bestiame, incluse le donne. I tori sono in comune.

Nel Comune di M., i quaranta o cinquanta piccoli greggi di pecore dei membri della comunità sono riuniti insieme, e poi ridivisi in tre o quattro greggi prima di essere condotti ai pascoli di montagna. Ogni proprietario li raggiunge per una settimana e fa il suo turno come pastore.

Nel paesino di C., diverse famiglie si sono comprate assieme una trebbiatrice. Le quindici o venti persone che sono necessarie per servirsi di questa macchina provengono da tutte le famiglie. Altre tre trebbiatrici sono state comprate e i loro proprietari le danno in affitto, ma il lavoro viene svolto da persone esterne che vengono ad aiutare, invitate nel modo consueto.

Nel nostro Comune di R., dovevamo erigere il muro di cinta del cimitero. La metà dei soldi che erano necessari per l'acquisto della calce e per il compenso dei capomastri è stata fornita dal consiglio del distretto, il resto è stato raccolto con una sottoscrizione. Quanto al lavoro di portare la sabbia e l'acqua, di impastare la malta, di affiancare i capomastri, è stato fatto tutto da volontari [proprio come nella *djemmâa* dei Cabili]. Le strade di campagna sono state riparate nello stesso modo, con giornate di lavoro volontario dei membri della comunità. Sempre in questo modo, altri Comuni hanno costruito le loro fontane. Il torchio per pressare l'uva e altri strumenti di minore importanza sono spesso forniti dal Comune.

Due residenti dello stesso circondario, sempre interrogati dal mio amico, hanno aggiunto ciò che segue:

A O. fino a qualche anno fa non c'era un mulino. Il Comune, imponendo una tassa ai membri della comunità, ne ha costruito uno. Quanto al mugnaio, per evitare imbrogli e parzialità, hanno deciso che sarebbe stato pagato due franchi per ogni consumatore di pane del paese, e che il grano sarebbe stato macinato gratuitamente.

A St. G. solo pochi contadini sono assicurati contro gli incendi.

Quando ne avviene uno, come è accaduto ultimamente, tutti danno qualcosa alla famiglia che è stata colpita – una pentola, una coperta, una sedia, e così via – e si ricostituisce una modesta abitazione. Tutti i vicini aiutano a costruire la nuova casa, e nel frattempo ospitano gratuitamente la famiglia.

Queste consuetudini di aiuto reciproco – di cui potremmo dare molti altri esempi – mostrano senza dubbio la facilità con la quale i contadini francesi si associano per usare a turno l'aratro con il suo tiro di cavalli, il torchio per l'uva o la trebbiatrice, quando un solo membro del villaggio li possiede, e per svolgere ogni sorta di lavoro agricolo in comune. Da tempi immemorabili le comunità di villaggio hanno provveduto alla manutenzione dei canali, oltre a disboscare le foreste, piantare gli alberi, prosciugare le paludi, e continuano ancora a farlo. Recentemente, a La Borne, nella Lozère, delle colline aride sono state trasformate in rigogliosi giardini dal lavoro comune: «La terra di coltivo è stata portata a spalla; sono stati fatti dei terrazzamenti, dove sono stati piantati castagni, peschi e altri alberi da frutto, e l'acqua per l'irrigazione è stata portata costruendo canali lunghi due o tre miglia». Di recente è stato realizzato un nuovo canale, lungo undici miglia²⁹.

Allo stesso spirito è dovuto anche il notevole successo avuto negli ultimi tempi dai *syndicats agricoles*, o associazioni di agricoltori. In Francia è solo dal 1884 che sono permesse associazioni con più di diciannove persone, e non c'è bisogno di dire che quando è stato azzardato questo «pericoloso esperimento» – così è stato definito alle Camere – sono state prese tutte le «precauzioni» che i funzionari preposti potevano inventarsi. Malgrado ciò, la Francia comincia a pullulare di associazioni simili. All'inizio venivano costituite solo per comprare i concimi e le sementi, avendo le frodi raggiunto proporzioni colossali in questi due rami³⁰; ma gradualmente hanno esteso le loro funzioni in diverse direzioni, comprendendo la vendita dei prodotti agricoli

e il miglioramento permanente delle terre. Nel sud della Francia, le devastazioni causate dalla fillossera hanno fatto nascere un gran numero di associazioni di viticoltori; tra dieci e trenta viticoltori formano un'associazione, comprano una macchina a vapore per pompare l'acqua, e si organizzano per allagare a turno i loro vigneti³¹. Vengono continuamente costituite nuove associazioni per proteggere le terre dalle inondazioni, per l'irrigazione, per la manutenzione dei canali, e l'unanimità di tutti i contadini del circondario, richiesta dalla legge, non è un ostacolo. Altrove troviamo le associazioni frutticole, le *fruitières*, e quelle casearie, in alcune delle quali il burro e il formaggio vengono divisi in parti uguali, senza tenere conto del rendimento di ciascuna vacca. Nell'Ariège si è formata un'associazione di otto diversi paesi per la coltivazione in comune delle terre, che sono state tutte raggruppate. In centosettantadue Comuni sui trecentotrentasette di questo stesso dipartimento sono state costituite associazioni per l'assistenza medica gratuita; da queste organizzazioni sono derivate altre associazioni di consumatori, e così via³². «Una vera rivoluzione sta avvenendo nei nostri villaggi», scrive Alfred Baudrillart, «attraverso queste associazioni, che in ogni regione assumono caratteri particolari».

Si può dire la stessa cosa della Germania. Ovunque i contadini hanno potuto resistere al saccheggio delle loro terre, le hanno mantenute in proprietà comune, cosa che prevale ampiamente nel Württemberg, nel Baden, nel Hohenzollern e nella provincia di Starkenburg, in Assia³³. Normalmente le foreste comuni sono mantenute in uno stato eccellente, e in migliaia di Comuni il legno da costruzione e quello da ardere sono divisi ogni anno tra tutti gli abitanti; anche l'antico uso del *Lesholztag* è molto diffuso: quando suona la campana del villaggio tutti vanno nella foresta a prendere tanta legna da ardere quanta ne possono trasportare³⁴. In Vestfalia, ci sono Comuni nei quali tutta la terra è coltivata come una proprietà unica, e secondo i principi dell'agronomia moderna. Quanto alle antiche usanze e

consuetudini comunitarie, esse sono in vigore in gran parte della Germania. «Convocare gli aiuti», che è una vera e propria festa del lavoro, è del tutto abituale in Vestfalia, Assia e Nassau. Nelle regioni molto boschive, il legname per costruire una nuova casa viene generalmente fornito dalle foreste comuni, e tutti i vicini si uniscono per aiutare nella costruzione. Nei sobborghi di Francoforte, gli orticoltori, quando uno di loro si ammala, la domenica, per antica consuetudine, vanno tutti a coltivare il suo orto³⁵.

Anche in Germania, come in Francia, non appena i governanti hanno revocato le leggi che vietavano le associazioni tra contadini – cosa che è avvenuta solo tra il 1884 e il 1888 – queste unioni hanno cominciato a svilupparsi con straordinaria rapidità, malgrado tutti gli ostacoli legali posti sul loro cammino³⁶. «È indubbio», scrive Buchenberger, «che in *migliaia* di comunità di villaggio, dove qualsiasi concime chimico e mangime industriale erano sconosciuti, entrambi sono diventati di uso quotidiano, in una misura davvero impreveduta, grazie a queste associazioni». I macchinari agricoli, le migliori razze di bestiame e tutti i tipi di strumenti che fanno risparmiare fatica sono comprati attraverso queste associazioni, e svariate misure per migliorare la qualità dei prodotti cominciano a essere introdotte. Sono state inoltre costituite unioni per la vendita dei prodotti agricoli, così come per il miglioramento permanente dei terreni³⁷.

Dal punto di vista dell'economia sociale, tutti questi sforzi dei contadini sono certamente di poca importanza. Essi non possono alleviare in modo sostanziale, e ancora meno in modo definitivo, la miseria alla quale i lavoratori della terra sono condannati in tutta Europa. Ma dal punto di vista etico, quello che stiamo ora considerando, la loro importanza non deve essere sottovalutata. Essi dimostrano che, anche nel sistema di scordato individualismo che oggi prevale, le masse contadine conservano con devozione la loro eredità di aiuto reciproco, e appena gli Stati allentano le leggi ferree con le quali hanno spezzato ogni legame tra gli uomini, questi legami vengono subito ricostituiti

– malgrado le difficoltà politiche, economiche e sociali, che sono molte – nelle forme che meglio rispondono alle esigenze produttive moderne. Essi ci indicano in quale direzione e in quale forma dobbiamo prevedere il futuro progresso.

Potrei facilmente aggiungere molti altri esempi di questo tipo, provenienti dall'Italia, dalla Spagna, dalla Danimarca, e così via, evidenziando alcune interessanti caratteristiche che sono proprie di ciascuno di questi paesi³⁸. Le popolazioni slave dell'Austria e della penisola balcanica, tra le quali esiste ancora la «famiglia composta», o «famiglia indivisa», andrebbero ricordate³⁹. Ma mi affretto a passare alla Russia, nella quale le stesse tendenze al sostegno reciproco assumono forme nuove e imprevedute. Riguardo alle comunità di villaggio russe, abbiamo oltretutto il vantaggio di possedere una quantità immensa di materiali, raccolta durante la colossale inchiesta svolta recentemente, casa per casa, da molti *zemstvo* (consigli distrettuali), che ha interessato una popolazione di quasi venti milioni di contadini in diverse parti del paese⁴⁰.

Due conclusioni importanti possono essere tratte dalla massa di testimonianze raccolte da queste inchieste. Nella Russia centrale, dove almeno un terzo dei contadini è ormai in completa rovina (a causa delle pesanti imposte, degli appezzamenti troppo ridotti di terra improduttiva, degli affitti esorbitanti e delle gravosissime esazioni fiscali seguite a raccolti totalmente fallimentari), all'interno delle comunità di villaggio c'è stata, nei primi venticinque anni seguiti all'emancipazione dei servi, una decisa tendenza verso la costituzione di proprietà fondiari individuali. Molti contadini impoveriti e «senza cavalli» hanno abbandonato i loro appezzamenti, e questa terra è spesso diventata proprietà di contadini più ricchi che avevano guadagni aggiuntivi dal commercio, o di commercianti esterni che compravano le terre soprattutto per riscuotere affitti spropositati dai contadini. Va anche detto che un vizio nella legge del 1861 sul riscatto dei terreni consentiva di acquistare a prezzi molto bassi le terre

dei contadini⁴¹, e che i funzionari statali spesso usavano la loro pesante influenza in favore della proprietà individuale e contro la proprietà comune. Tuttavia, negli ultimi vent'anni un potente vento di opposizione all'appropriazione individuale della terra è tornato a soffiare nei villaggi della Russia centrale, e le masse di contadini poste tra quelli più ricchi e quelli molto poveri hanno fatto sforzi strenui per sostenere le comunità di villaggio. Quanto alle fertili steppe del sud, che sono oggi la parte più popolosa e ricca della Russia europea, durante questo secolo sono state per la maggior parte colonizzate, secondo il sistema dell'occupazione o dell'appropriazione individuale, sancita in questa forma dallo Stato. Ma da quando sono stati introdotti nella regione i metodi di coltivazione potenziati dall'impiego dei macchinari, i piccoli proprietari terrieri hanno essi stessi cominciato a trasformare gradualmente le loro proprietà individuali in possedimenti comuni, e infatti in quello che è il granaio della Russia oggi troviamo un altissimo numero di comunità di villaggio di origine recente e di formazione spontanea⁴².

La Crimea e la parte di terraferma situata a nord di essa (la provincia di Tauride), sulle quali abbiamo informazioni dettagliate, ci offrono un eccellente esempio del fenomeno appena descritto. Questo territorio cominciò a essere colonizzato, dopo la sua annessione nel 1783, da persone provenienti dalla Russia Piccola, Grande o Bianca – Cosacchi, uomini liberi e servi scappati – che arrivarono individualmente o in piccoli gruppi da tutti gli angoli del paese. Prima si dedicarono all'allevamento del bestiame, e quando più tardi iniziarono a dissodare la terra, ognuno ne coltivò tanto quanto riusciva a lavorarne. Ma a un certo punto, a causa della continua immigrazione e dell'introduzione di aratri più efficienti, la terra divenne molto ricercata e tra i coloni sorsero aspre contese. Esse durarono per anni, fino a quando i coloni, che precedentemente non erano uniti da alcun legame reciproco, arrivarono gradualmente all'idea che bisognasse porre termine alle dispute trasferendo la proprietà alla

comunità di villaggio. Essi decisero che la terra posseduta individualmente da quel momento diventava proprietà comune, e si misero ad assegnarla e riassegnarla secondo le consuete regole della comunità di villaggio. Il movimento si estese sempre più, tanto che in una piccola parte di quel territorio gli statistici della Tauride arrivarono a contare centosessantuno villaggi nei quali la proprietà comune era stata introdotta dagli stessi piccoli proprietari terrieri, subentrando alla proprietà individuale, soprattutto negli anni compresi tra il 1855 e il 1885. Una gran varietà di comunità di villaggio è stata liberamente creata in questo modo dai coloni⁴³. Ciò che accresce l'interesse di questa trasformazione è che essa ha avuto luogo non solamente tra i Grandi Russi, che sono abituati alla vita della comunità di villaggio, ma anche tra i Piccoli Russi, che sotto la dominazione polacca l'hanno da tempo dimenticata, così come tra i Greci, i Bulgari e persino i Tedeschi. Questi ultimi hanno da tempo creato nelle loro colonie prospere e semi-industriali sul Volga un proprio tipo di comunità di villaggio⁴⁴. È evidente che i Tartari musulmani della Tauride hanno mantenuto le loro terre secondo la legge consuetudinaria musulmana, che consente un possesso personale limitato, ma la comunità di villaggio europea è stata in alcuni casi introdotta anche tra di loro. Quanto alle altre nazionalità che si trovano nella Tauride, la proprietà individuale è stata abolita in sei villaggi estoni, due greci, due bulgari, uno ceco e uno tedesco.

Questo movimento è soprattutto caratteristico della fertile regione delle steppe meridionali, ma casi particolari si trovano anche nella Piccola Russia. Così, in diversi villaggi della provincia di Černigov, i contadini in precedenza possedevano individualmente i loro appezzamenti di terra, avevano titoli legali distinti per i loro terreni ed erano abituati ad affittarli e venderli secondo la propria volontà. Ma verso il 1850 tra loro prese piede un movimento in favore della proprietà comune che aveva come principale motivazione il numero crescente di famiglie indigenti. Un villaggio avviò la riforma e gli altri lo seguirono; l'ul-

timo caso segnalato risale al 1882. Naturalmente ci sono state lotte tra i poveri, che di solito sostengono la proprietà comune, e i ricchi, che generalmente preferiscono il possesso individuale, e spesso sono durate anni. A volte, essendo impossibile ottenere l'unanimità che allora era richiesta per legge, il paese si divideva in due villaggi, dove in uno vigeva la proprietà individuale e nell'altro quella comune; e se a volte le due parti con il tempo si riunivano nuovamente in una comunità unica, a volte restavano per sempre separate. Quanto alla Russia centrale, è un fatto che verso il 1880, in molti villaggi che tendevano alla proprietà individuale, è iniziato un forte movimento favorevole a ripristinare le comunità di villaggio. Anche quei contadini proprietari che hanno vissuto per anni sotto il sistema individualista sono ora tornati in massa alle istituzioni comunali. C'è infatti un numero considerevole di ex servi che hanno ricevuto solo un quarto dei terreni regolamentari, ma li hanno avuti liberi da ogni diritto di riscatto e in proprietà individuale. Nel 1890 tra loro si è diffuso un movimento – a Kursk, Rjazan', Tambov, Orël, ecc. – favorevole alla messa in comune dei loro terreni e all'introduzione della comunità di villaggio. I «liberi agricoltori» (*volnyie khlebo-pashtsy*) che erano stati affrancati dalla servitù con la legge del 1803, e le cui famiglie avevano *comprato* separatamente i loro appezzamenti, oggi vivono quasi tutti secondo il sistema della comunità di villaggio, che hanno introdotto loro stessi. Tutti questi movimenti sono di origine recente, e a essi si uniscono anche comunità straniere. Così, i Bulgari del distretto di Tiraspol, dopo essere rimasti per sessant'anni sotto il sistema della proprietà individuale, hanno introdotto la comunità di villaggio tra il 1876 e il 1882. I mennoniti tedeschi di Berdiansk hanno lottato nel 1890 per ottenere la comunità di villaggio, e i piccoli proprietari agricoli (*Kleinwirthschaftliche*) tra i battisti tedeschi si sono mobilitati nei loro villaggi con gli stessi obiettivi. Ancora un esempio: nella provincia di Samara, il governo russo, a titolo di esperimento, ha creato intorno al 1840 centotré vil-

laggi basati sul sistema della proprietà individuale. Ogni famiglia ha ricevuto uno splendido podere di centocinque acri. Nel 1890, i contadini di settantadue villaggi su centotré, avevano già espresso la loro volontà di introdurre la comunità di villaggio. Prendo tutti questi esempi dall'eccellente opera di V. V. [Vasilij Voroncov], che si è limitato a classificare i fatti registrati nell'inchiesta casa-per-casa sopra citata.

Questo movimento in favore della proprietà comune confligge apertamente con le teorie economiche correnti, secondo le quali la coltivazione intensiva è incompatibile con la comunità di villaggio. Ma la cosa più indulgente che si può dire su queste teorie è che non sono mai state sottoposte alla prova dell'esperienza: esse appartengono al dominio della metafisica politica. Al contrario, i fatti che abbiamo davanti a noi mostrano come in ogni situazione in cui i contadini russi, grazie anche al concorso di circostanze favorevoli, sono meno miserabili della media e contano al loro interno più uomini con conoscenze e iniziativa, il merito va alla comunità di villaggio, che ha permesso di introdurre i più vari miglioramenti nella pratica agricola e nella stessa vita di villaggio. Qui, come altrove, il mutuo appoggio è una guida migliore verso il progresso rispetto alla guerra di tutti contro tutti, come si può vedere dai fatti che seguono.

Sotto il governo di Nicola I, molti funzionari della corona, proprietari di servi, obbligavano i contadini a introdurre la coltivazione in comune di piccoli appezzamenti delle terre del villaggio per rifornire i depositi comunali a seguito della concessione dei cosiddetti prestiti per il grano ai membri più poveri della comunità. Questo tipo di coltivazioni, nella mente dei contadini, erano associate alle peggiori reminiscenze della servitù, ed erano state abbandonate appena la servitù era stata abolita; eppure oggi i contadini cominciano a reintrodurle per conto proprio. Nel distretto di Ostrogožsk (governatorato di Kursk), l'iniziativa di una sola persona è stata sufficiente per reintrodurle nei quattro quinti di tutti i villaggi. Lo stesso si può osservare

in molti altri luoghi. In un determinato giorno, i membri della comunità vanno a lavorare nei campi, i più ricchi con un aratro o un carro, i più poveri a mani nude, e non viene fatto nessun tentativo di distinguere il contributo dato da ciascuno al lavoro. In seguito, il raccolto viene usato per concedere prestiti, generalmente a fondo perduto, ai membri più poveri della comunità, agli orfani e alle vedove, alla chiesa del villaggio, alla scuola, oppure per rimborsare un debito comunale⁴⁵.

Che tutti i tipi di lavori che rientrano, per così dire, nella routine della vita di villaggio – manutenzione delle strade e dei ponti, delle dighe e delle fognature, canalizzazione delle acque per l'irrigazione, taglio dei boschi, messa a dimora degli alberi, ecc. – siano fatti dall'intera comunità, che le terre siano affittate e i prati falciati dall'intera comunità, che il lavoro venga compiuto da vecchi e giovani, uomini e donne (nel modo descritto da Tolstoj), è esattamente ciò che ci si può aspettare dalla gente che vive secondo il sistema della comunità di villaggio⁴⁶. Queste sono cose che accadono quotidianamente in tutto il paese. Ma contemporaneamente la comunità di villaggio non si oppone affatto ai miglioramenti moderni dell'agricoltura, quando può affrontarne i costi e quando il sapere, fino a ora riservato solo ai ricchi, arriva anche nella casa del contadino.

Si è detto prima che gli aratri perfezionati si sono diffusi rapidamente nella Russia meridionale e che in molti casi le comunità di villaggio sono state determinanti nel propagarne l'uso. In genere, la comunità comprava un aratro, lo sperimentava su una parte della terra comune, e poi segnalava i miglioramenti necessari a coloro che li fabbricavano, i quali erano spesso aiutati dai Comuni ad avviare, come piccola industria di villaggio, la produzione di aratri a prezzi accessibili. Nel distretto di Mosca, dove in cinque anni sono stati comprati dai contadini millecinquecentosessanta aratri, l'impulso è venuto da quei Comuni che hanno affittato le terre con lo specifico obiettivo di migliorare le coltivazioni.

Nel nord-est (Vjatka), le piccole associazioni di contadini che

si muovono tra i campi con le loro vagliatrici (costruite dalle industrie di villaggio di uno dei distretti del ferro) hanno diffuso l'uso di queste macchine nei distretti vicini. La considerevole presenza di trebbiatrici nei governatorati di Samara, Saratov e Cherson la si deve proprio a queste associazioni di contadini che, a differenza del singolo coltivatore, sono in grado di comprare una macchina costosa. E se in quasi tutti i trattati di economia leggiamo che la comunità di villaggio è stata condannata a scomparire quando il sistema dei tre campi ha dovuto essere sostituito con il sistema della rotazione delle colture, in Russia vediamo molte comunità di villaggio che prendono l'iniziativa di introdurre il sistema della rotazione. Prima di accettarlo i contadini generalmente lo sperimentano su una porzione dei campi comuni, e il Comune compra le sementi⁴⁷. Se l'esperimento riesce, non hanno nessuna difficoltà a ridividere i campi, in modo da adattarli al sistema di rotazione a cinque o a sei campi.

Questo sistema è ora in uso in *centinaia* di villaggi nei governatorati di Mosca, Tver', Smolensk, Vjatka e Pskov⁴⁸. E quando le comunità hanno un po' di terra in più, destinano a frutteto anche una parte dei propri appezzamenti. Infine, l'improvvisa diffusione che si è recentemente registrata in Russia delle piccole fattorie modello, dei frutteti, degli orti, degli allevamenti di bachi da seta (iniziati nelle scuole di villaggio, sotto la direzione dei maestri di scuola o di un volontario del luogo), è dovuta anch'essa al sostegno che hanno trovato nelle comunità di villaggio.

Inoltre, quei miglioramenti permanenti come il drenaggio e l'irrigazione sono diventati sempre più comuni. Per esempio, in tre distretti della provincia di Mosca – in gran parte industriale – negli ultimi dieci anni sono state compiute opere di drenaggio su vasta scala in centottanta-duecento villaggi, tutte realizzate con il lavoro di vanga degli stessi membri delle comunità. All'estremità opposta della Russia, nelle aride steppe di Novouzen, le comunità hanno costruito più di un migliaio di dighe per formare piccoli bacini idrici e hanno scavato diverse centinaia di pozzi pro-

fondi, mentre in una ricca colonia tedesca del sud-est i membri della comunità, uomini e donne insieme, hanno lavorato cinque settimane consecutive per costruire una diga lunga due miglia, destinata all'irrigazione. Che cosa mai potrebbero fare degli uomini isolati in questa lotta contro il clima arido? Che cosa mai potrebbero ottenere gli sforzi individuali in una situazione come quella che ha colpito la Russia meridionale quando c'è stata l'invasione delle marmotte, e tutte le persone che vivevano in quelle terre, ricchi e poveri, comunitari e individualisti, hanno dovuto lavorare con le loro mani per combattere quel flagello? Chiamare la polizia non sarebbe stato di grande aiuto: l'unico rimedio possibile era quello di unirsi.

E ora, dopo aver detto così tanto sul mutuo appoggio e l'aiuto reciproco praticati dai lavoratori della terra nei paesi «civilizzati», mi accorgo che potrei riempire un grosso volume solo con gli esempi presi dalla vita di centinaia di milioni di uomini che pur vivendo anch'essi sotto la tutela di Stati più o meno centralizzati, non sono però in contatto con la civiltà moderna e le sue idee. Potrei descrivere la vita interna di un villaggio turco e la sua rete di ammirevoli usanze e consuetudini di mutuo appoggio. Sfogliando i miei taccuini pieni di esempi della vita dei contadini del Caucaso, mi imbatto in fatti comoventi di sostegno reciproco. Seguo le tracce di queste usanze nella *djemmâa* araba e nella *purra* afgana, nei villaggi della Persia, dell'India e di Giava, nella famiglia indivisa dei Cinesi, negli accampamenti dei semi-nomadi dell'Asia centrale e dei nomadi dell'estremo nord. Consultando a caso gli appunti presi studiando la letteratura sull'Africa, li trovo pieni di fatti simili: le convocazioni per mettere al riparo i raccolti, le case costruite da tutti gli abitanti del villaggio (a volte per porre rimedio alle devastazioni fatte dai filibustieri civilizzati), il soccorso reciproco in caso di disgrazia, la protezione data al viaggiatore, e così via. E quando scorro un'opera come il compendio del diritto consuetudinario africano di Post, capisco perché nonostante la tirannia,

l'oppressione, le razzie, i saccheggi, le guerre tribali, i re ingordi, gli stregoni, i sacerdoti infingardi, i cacciatori di schiavi e così via, queste popolazioni non si sono disperse nelle foreste; perché hanno conservato una certa civiltà, rimanendo umane, invece di scendere al livello delle raminghe famiglie degli oranghi. Il fatto è che i cacciatori di schiavi, i ladri d'avorio, i re combattenti, gli «eroi» del Matabele e del Madagascar passano, lasciando la loro scia di sangue e di fuoco, mentre il nucleo di istituzioni, usanze e consuetudini di mutuo appoggio cresciute nella tribù e nella comunità di villaggio resta, e tiene gli uomini uniti in società, aperti al progresso della civiltà e pronti a sostenerlo quando verrà il giorno in cui riceveranno civiltà e non pallottole.

Ciò vale anche per il nostro mondo civilizzato. Le calamità naturali e sociali passano. Intere popolazioni sono ridotte periodicamente alla miseria o alla fame; le sorgenti della vita di milioni di uomini sono annientate ed essi sono ridotti all'indigenza nelle città; la conoscenza e i sentimenti di milioni di persone sono viziati da insegnamenti concepiti per l'interesse di pochi: è indubbio che tutto ciò costituisca una parte della nostra esistenza. E tuttavia il nucleo di istituzioni, usanze e consuetudini di sostegno reciproco resta vivo tra milioni di persone, le mantiene unite, ed esse preferiscono restare attaccate alle loro consuetudini, credenze e tradizioni piuttosto che accettare l'insegnamento della guerra di tutti contro tutti, che viene spacciato per scienza, ma che non lo è affatto.

Note al capitolo

1. Una corposa letteratura dedicata a questo argomento, in precedenza molto trascurato, sta ora fiorendo in Germania. Le opere di Ludwig Keller, *Ein Apostel der Wiedertäufer*, Verlag von G. Hirzel, Leipzig, 1882, e *Geschichte der Wiedertäufer und ihres Reichs zu Münster*, Verlag der Coppenrath, Münster, 1880; di Carl von Cornelius, *Geschichte des münsterischen Aufruhrs der Wiedertäufer*, T.O. Weigel, Leipzig, 1855; e di Janssen, *Die Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, vol. 1, cit., possono essere considerate le fonti principali. I primi tentativi di introdurre i lettori inglesi ai risultati delle vaste ricerche condotte in Germania su questo argomento li troviamo in un'eccellente piccola opera di Richard Heath, *Anabaptism, from its rise at Zwickau to its fall at Münster 1521-1536*, Alexander and Shephard, London, 1895, dove sono ben espresse le caratteristiche principali e dove viene fornita un'esauriva informazione bibliografica. Si veda anche Karl Kautsky, *Communism in Central Europe in the Time of the Reformation*, T. Fisher Unwin, London, 1897.

2. Pochi dei nostri contemporanei si rendono conto dell'estensione di questo movimento e dei mezzi cui si è ricorso per sopprimerlo. Ma coloro che scrissero immediatamente dopo la grande rivolta contadina stimarono tra centomila e centocinquantamila il numero dei contadini massacrati in Germania dopo la loro sconfitta. Si veda Wilhelm Zimmermann, *Allgemeine Geschichte des grossen Bauernkrieges*, Franz Heinrich Köhler, Stuttgart, 1841. Per le misure prese nei Paesi Bassi per sopprimere il movimento, si veda Heath, *Anabaptism, from its rise at Zwickau to its fall at Münster 1521-1536*, cit.

3. «Chacun s'en est accommodé selon sa bienséance [...] on les a partagés [...] pour dépouiller les communes, on s'est servi de dettes simulées»; edito di Luigi XIV, del 1667, citato da diversi autori. Otto anni prima, i Comuni erano stati posti sotto la gestione dello Stato.

4. «Nei possedimenti di un grande proprietario terriero, anche se egli ha rendite milionarie, si è sicuri di trovare terra non coltivata» (Arthur Young); «Un quarto dei terreni smise di essere coltivata»; «negli ultimi cento anni la terra è ritornata allo stato selvaggio»; «la Sologne, un tempo fiorente, è ora una grande palude», e così via (Théron de Montaugé, citato da Hippolyte Taine, *Les origines de la France contemporaine*, vol. 1, Hachette, Paris, 1876, p. 442).

5. Babeau, *Le village sous l'Ancien Régime*, cit., terza edizione, 1892.
6. Nell'est della Francia, la legge confermò solamente ciò che i contadini avevano già fatto da sé; in altre parti della Francia la legge rimase lettera morta.
7. Dopo la trionfante reazione della classe media, le terre comunali furono dichiarate «Demanio dello Stato» (24 agosto 1794) e, insieme ai terreni confiscati alla nobiltà, furono messe in vendita e sgraffignate dalle *bandes noires* della *petite bourgeoisie*. È vero che l'anno seguente si pose termine a queste ruberie (legge del 2 pratile, anno V) e la legge precedente fu abrogata, ma a quel punto le comunità di villaggio erano state abolite e sostituite da consigli cantonali. Solo sette anni più tardi (9 pratile, anno XII), cioè nel 1801, le comunità di villaggio furono ristabilite, ma non prima di essere state private di tutti i loro diritti: nei trentaseimila Comuni della Francia, il sindaco e i funzionari erano nominati dal governo! Questo sistema fu mantenuto fino alla rivoluzione del 1830, in seguito alla quale furono nuovamente introdotti dei consigli comunali eletti, ritornando alla legge del 1787. Quanto alle terre comunali, lo Stato se ne appropriò di nuovo nel 1813, le depreddò, e poi le restituì solo parzialmente ai Comuni nel 1816. Si veda la classica raccolta delle leggi francesi di Victor Dalloz, *Répertoire de législation, de doctrine et de jurisprudence*, 48 voll., Bureau de la Jurisprudence générale, Paris, 1845-1870; e anche le opere di Doniol, Dareste, Bonnemère, Babeau, e molti altri.
8. Questa procedura è talmente assurda che la si riterrebbe impossibile se i cinquantadue diversi atti non fossero stati enumerati per intero da un autore molto affidabile sul «Journal des économistes: revue mensuelle de l'économie politique, des questions agricoles, manufacturières et commerciales» (vol. 14, serie 5, aprile 1893, p. 94), e se parecchi esempi simili non fossero stati prodotti dallo stesso autore.
9. «*Enormitees and myschefes as be hurtfull [...] to the common wele*». Si veda Ochenkowski, *Englands wirthschaftliche Entwicklung im Ausgange des Mittelalters*, cit., pp. 35 e segg., dove l'intera questione è discussa con una profonda conoscenza dei testi.
10. Nasse, *Über die mittelalterliche Feldgemeinschaft und die Einbegungen des sechzehnten Jahrhunderts in England*, Druck von Carl Georgi, Bonn, 1869, pp. 4-5; Vinogradov, *Villainage in England: essays in English mediaeval history*, Clarendon Press, Oxford, 1892.

11. Frederic Seebohm, *The English Village Community Examined in Its Relations to the Manorial and Tribal Systems and to the Common or Open Field System of Husbandry: An Essay in Economic History*, terza edizione, Longmans, Green, & Co., London, 1884, pp. 13-15.

12. «L'esame dettagliato di un *Enclosure Act* renderà chiaro il fatto che il sistema che abbiamo ora descritto (la proprietà comunale) è il sistema che l'*Enclosure Act* aveva lo scopo di rimuovere» (Seebohm, *The English Village Community*, cit., p. 13). E più avanti: «Essi erano generalmente redatti nella stessa forma, e iniziavano con la premessa che i campi aperti e comuni erano dispersi in piccoli pezzi, mescolati gli uni agli altri e situati in modo sconveniente; che diverse persone ne possedevano delle parti e vi avevano diritti in comune [...] che era desiderabile suddividerli e recintarli, così che parti distinte venissero affittate e concesse a ogni proprietario» (*ibid.*, pp. 13-14). La lista di George R. Porter [in *The Progress of the Nation*] conteneva 3.867 atti simili, di cui il maggior numero risale alle decadi 1770, 1780 e 1800-1820, come in Francia.

13. In Svizzera ci sono alcuni Comuni rovinati dalle guerre che hanno venduto parte delle loro terre e ora cercano di ricomprarle.

14. Adolf Buchenberger, *Agrarwesen und Agrarpolitik*, in Adolph Wagner, *Lehr- und Handbuch der politischen Oekonomie In einzelnen selbständigen Abtheilungen*, vol. 1, C.F. Winter'ssche Verlagshandlung, Leipzig, 1892, pp. 280 e segg.

15. George Gomme, *The Village Community: With Special Reference to the Origin and Form of Its Survivals in Britain*, Walter Scott, London, 1890, pp. 140-143. Anche il suo *Primitive folk-moots; or, Open-air assemblies in Britain*, Sampson Low, Marston, Searle & Rivington, London, 1880, pp. 98 e segg.

16. «In quasi tutto il paese, soprattutto nelle contee centrali e orientali, ma anche in quelle occidentali (come nel Wiltshire), meridionali (come nel Surrey) e settentrionali (come nello Yorkshire), vi sono vasti campi comuni. Nel Northamptonshire, su trecentosedici parrocchie, ottantanove hanno questa caratteristica; più di cento nell'Oxfordshire; nel Warwickshire sono comuni circa cinquantamila acri; nel Berkshire la metà della contea; più della metà nel Wiltshire; e nel Huntingdonshire, su una superficie totale di duecentoquarantamila acri, centotrentamila sono di prati, terreni e campi comuni» (William Marshall, citato in Maine, *Village-communities in the East and West*, cit., pp. 88-89).

17. *Ibid.*, p. 88; si veda anche la quinta conferenza. L'ampia estensione, ancora oggi, dei campi comuni nel Surrey è un fatto ben noto.

18. Nel gran numero di libri dedicati alla vita nella campagna inglese che ho consultato, ho trovato descrizioni affascinanti del paesaggio agreste e di cose simili, ma quasi nulla a proposito della vita quotidiana e dei costumi dei lavoratori.

19. In Svizzera, anche i contadini che lavoravano i campi aperti caddero sotto la dominazione dei signori, che si impossessarono di gran parte dei loro terreni nel sedicesimo e diciassettesimo secolo. Si veda per esempio Miaskowski, in Schmoller, *Staats- und socialwissenschaftliche Forschungen*, vol. 2, pp. 12 e segg. Ma in Svizzera la guerra contadina non terminò con una sconfitta schiacciante, come è invece avvenuto in altri paesi, e una gran parte dei diritti e delle terre comunali fu mantenuta. L'autogoverno dei Comuni è, di fatto, il fondamento stesso delle libertà svizzere. [Frasese aggiunte all'edizione francese] L'Ober-Allmig del cantone di Schwyz comprende diciotto parrocchie e più di trenta villaggi e casali separati (Karl Bürkli, *Der Ursprung der Eidgenossenschaft aus der Markgenossenschaft und die Schlacht am Morgarten*, Schweiz Grütliverein, Zürich, 1891).

20. Miaskowski, in Schmoller, *Staats- und socialwissenschaftliche Forschungen*, vol. 1, cit., p. 15. [Frasese aggiunte all'edizione francese] Anche gli articoli «Domänen» e «Allmend» in Naúm Reichesberg, *Handwörterbuch der schweizerischen Volkswirtschaft, Sozialpolitik und Verwaltung*, Verlag Encyclopädie, Bern, 1903.

21. [Nota aggiunte all'edizione francese] Evidentemente, in Svizzera come ovunque, il Comune ha perso una parte immensa delle sue funzioni, e la «corporazione», limitata a un piccolo numero di famiglie, si è sostituita all'antica comunità di villaggio. Ma secondo coloro che hanno studiato questo argomento ciò che resta delle funzioni dell'antico Comune è ancora pienamente vivo.

22. Su questo argomento si vedano le opere riassunte in uno degli eccellenti e suggestivi capitoli (non ancora tradotti in inglese) che Bücher ha aggiunto all'edizione tedesca di Laveleye, *Primitive Property*, cit. Si veda anche August Meitzen, *Das Agrar- und Forstwesen, die Allmenden und die Landgemeinden der deutschen Schweiz*, «Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft», Bd. 36, H. 4, Mohr Siebeck GmbH & Co., Tübingen, 1880, pp. 611-636 (analisi delle opere del Miaskowski); Murrrough O'Brien, *Notes in a Swiss village*, «Macmil-

lan's Magazine», Macmillan & Co., London, ottobre 1885. [*Frase aggiunta all'edizione francese*] Si veda anche l'Appendice 12.

23. I regali di nozze, che in questo paese spesso contribuiscono in modo sostanziale al benessere delle giovani famiglie, sono un evidente residuo delle abitudini comunitarie.

24. In Francia, i municipi possiedono 4.554.100 acri di foreste sui 24.813.000 acri esistenti, e 6.936.300 acri di prati naturali sul totale di 11.394.000 acri. Altri 2.000.000 di acri sono campi, orti, e così via.

25. [*Nota aggiunta all'edizione francese*] In parecchi Comuni nei dintorni di Foix (valle della Barguillière).

26. In francese moderno *emprunt*, ovvero prestito [N.d.T.].

27. [*Nota aggiunta all'edizione francese*] In diversi Comuni del cantone di Ax (Ariège).

28. Nel Caucaso, i Georgiani fanno ancora di meglio: dal momento che un pasto è costoso, e un uomo povero non può permettersi di offrirlo, viene comprata una pecora dagli stessi vicini che vengono ad aiutare nei lavori.

29. Alfred Baudrillart (cur.) in Henri Baudrillart, *Les Populations agricoles de la France*, terza edizione, Librairie Guillaumin et Cie, Paris, 1893, p. 479.

30. Il «Journal des économistes: revue mensuelle de l'économie politique, des questions agricoles, manufacturières et commerciales» (agosto 1892, maggio e agosto 1893) ha recentemente pubblicato alcuni risultati delle analisi fatte nei laboratori agricoli di Gand e di Parigi. L'entità delle frodi è semplicemente incredibile, e così anche gli stratagemmi degli «onesti commercianti». In certe sementi di erba vi era il trentadue per cento di grani di sabbia, colorata in modo da ingannare anche un occhio esperto; altri campioni contenevano solamente tra il cinquantadue e il ventidue per cento di sementi pure, e il resto era di semi di erbacce. Delle sementi di veccia contenevano l'undici per cento di un'erba velenosa; una farina per ingrassare il bestiame conteneva il trenta per cento di solfati; e così via *ad infinitum*.

31. Baudrillart, *Les Populations agricoles de la France*, cit., p. 309. In origine un viticoltore si incaricava di fornire l'acqua, e vari altri si accordavano per servirsene. «Ciò che caratterizza queste associazioni», osserva Alfred Baudrillart, «è che non viene siglato alcun tipo di accordo scritto. Tutto è concordato a parole. Tuttavia, non si conosce neppure un singolo caso di contenzioso sorto tra le parti».

32. *Ibid.*, pp. 300-341 e segg. Terssac, presidente di un'associazione di Saint-Girons (Ariège), ha scritto al mio amico quanto segue: «Per l'esposizione di Tolosa, la nostra associazione ha raggruppato i proprietari del bestiame che ci sembrava degno di essere esposto. L'associazione ha pagato la metà delle spese di trasporto e di esposizione; un quarto è stato pagato da ogni proprietario, e il quarto rimanente dagli espositori che hanno ottenuto un premio. Il risultato è stato che all'esposizione hanno partecipato molti che altrimenti non avrebbero potuto farlo. Quelli che hanno ottenuto i premi più alti (trecentocinquanta franchi) hanno versato il dieci per cento dei loro premi, mentre quelli che non ne hanno avuti hanno speso solo sei o sette franchi ciascuno».

33. Nel Württemberg, 1.629 municipi su 1.910 hanno proprietà in comune. Nel 1863 possedevano oltre 1.000.000 di acri di terra. Nel Baden, 1.256 municipi su 1.582 hanno terre comunitarie; nel 1884-1888 detenevano 121.500 acri coltivati in comune e 675.000 acri di foreste, cioè il quarantasei per cento della superficie totale dei boschi. In Sassonia, il trentanove per cento della superficie totale è di proprietà comunale (Schmoller, *Jahrbuch*, 1886, p. 359). Nel Hohenzollern quasi i due terzi di tutti i terreni da pascolo, e nel Hohenzollern-Hechingen il quarantuno per cento di tutte le proprietà fondiarie, sono posseduti dalle comunità di villaggio (Buchenberger, *Agrarwesen und Agrarpolitik*, vol. 1, cit., p. 300).

34. Si veda Bücher, che in un capitolo speciale aggiunto a *Das ureigenthum* di Laveleye, cit., ha raccolto tutte le informazioni relative alle comunità di villaggio in Germania.

35. *Ibid.*, pp. 89-90.

36. Per questa legislazione, e per i numerosi ostacoli posti sul suo cammino, sotto forma di burocrazia e supervisioni, si veda Buchenberger, *Agrarwesen und Agrarpolitik*, vol. 2, pp. 342, 363, 560 e nota.

37. *Ibid.*, vol. 2, pp. 507 e 510. La Allgemeine Union der landwirtschaftlichen Zusammenarbeit comprende un aggregato di 1.679 associazioni. In Slesia, un'area pari a 32.000 acri di terra è stata recentemente bonificata da 73 associazioni; in Prussia, un'area pari a 454.800 acri è stata bonificata da 516 associazioni; in Baviera, ci sono 1.715 unioni per la bonifica e l'irrigazione.

38. Si veda l'Appendice 12.

39. Per la penisola dei Balcani, si veda Laveleye, *Primitive Property*, cit.

40. I dati riguardanti la comunità di villaggio contenuti in quasi un centinaio di fascicoli (su quattrocentocinquanta) di queste inchieste, sono stati classificati e riassunti da Vasilij Voroncov nella sua eccellente opera *Krest'janskaya obshchina* [La comunità contadina], Tipografiya A.I. Mammut, Moskva, 1892, che, a parte il suo valore teorico, costituisce un ricco compendio di dati su questo argomento. Tali inchieste hanno anche dato origine a un'immensa letteratura, in cui la questione della moderna comunità di villaggio emerge per la prima volta dalla sua genericità e viene posta su una solida base di fatti verificati e sufficientemente dettagliati.

41. Il riscatto doveva essere pagato annualmente per quarantanove anni. Man mano che gli anni passavano, e che gran parte della somma era già stata pagata, diventava sempre più facile riscattare la parte residua, e poiché ciascun lotto di terra poteva essere riscattato separatamente, gli speculatori si avvantaggiarono di questa disposizione, comprando terreni dai contadini ormai sul lastrico per metà del loro valore. In seguito fu promulgata una legge per mettere fine a queste svendite.

42. Voroncov, *Krest'janskaya obshchina*, cit., ha raccolto tutte le notizie relative a questo movimento. Sul rapido sviluppo agricolo del sud della Russia e la diffusione dei macchinari, i lettori inglesi troveranno informazioni nei rapporti consolari (Odessa, Taganrog).

43. In certi casi procedettero con grande cautela. In un villaggio cominciarono a mettere in comune tutte le terre da pascolo, ma solo una piccola parte dei campi (circa cinque acri per anima) fu messa in comune; il resto continuò a essere posseduto individualmente. Più tardi, nel 1862-1864, il sistema fu esteso, ma fu soltanto nel 1884 che la proprietà comune fu introdotta completamente. Voroncov, *Krest'janskaya obshchina*, cit., pp. 1-14.

44. Sulle comunità di villaggio mennonite si veda Aleksandr Klaus, *Nashi kolonii: opyty i materialy po istorii i statistikie inostrannoï*, Tipografiya V.V. Nusval'ta, Sankt-Peterburg, 1869.

45. Si sa dell'esistenza di tali coltivazioni comunali in 159 villaggi sui 195 del distretto di Ostrogožsk; in 150 sui 187 di Slavyanoserbsk; in 107 comunità di villaggio di Alexandrovsk, 93 di Nikolaevsk, 35 di Elizabethgrad. In una colonia tedesca la coltivazione comunitaria serve a rimborsare un debito comune. Tutti si uniscono nel lavoro, sebbene il debito sia stato contratto da 94 famiglie su 155.

46. La lista di tali lavori, rilevati dagli statistici dello *zemstvo*, può essere trovata in Voroncov, *Krest'janskaya obshchina*, cit., pp. 459-600.

47. Nel governatorato di Mosca, l'esperimento veniva generalmente fatto sul campo che era riservato per la coltivazione in comune sopra menzionata.

48. Numerosi esempi di questi perfezionamenti e di altri analoghi sono contenuti nella «Pravitel'stva Vestnik» [Gazzetta del Governo], 1894, nn. 256-258. Associazioni tra contadini «senza cavalli» cominciano ad apparire anche nella Russia meridionale. Un altro fatto estremamente interessante è l'improvviso sviluppo nel sud-ovest della Siberia di numerosi caseifici cooperativi per la produzione del burro. Ne sono sorti a centinaia a Tobol'sk e Tomsk, senza che nessuno sapesse da dove fosse partita l'iniziativa di questo movimento. In effetti era partita da alcuni cooperatori danesi che avevano l'abitudine di esportare il loro burro di qualità superiore e di comperare burro di qualità inferiore in Siberia per il loro proprio uso. Dopo diversi anni di relazione, hanno introdotto i loro caseifici in quella regione. Ora i loro sforzi hanno innescato un importante flusso di esportazione.

Il mutuo appoggio tra di noi (seconda parte)

Unioni sindacali nate dopo la distruzione delle gilde da parte dello Stato – Le loro lotte – Il mutuo appoggio negli scioperi – Cooperazione – Libere associazioni per gli scopi più vari – Spirito di sacrificio – Infinite forme associative per l'azione comune – Il mutuo appoggio nella vita quotidiana dei quartieri poveri – L'aiuto personale

Quando esaminiamo la vita quotidiana delle popolazioni rurali europee, troviamo che, malgrado tutto ciò che è stato fatto dagli Stati moderni per distruggere le comunità di villaggio, l'esistenza dei contadini è tuttora impregnata di usanze e consuetudini di mutuo appoggio e sostegno reciproco; che rimangono ancora tracce importanti del possesso comune delle terre; e che, come è successo di recente, appena gli ostacoli legali alle associazioni rurali vengono rimossi, una rete di libere associazioni per ogni sorta di scopi economici si diffonde rapidamente tra i contadini. Questo nuovo movimento tende a ricostruire un tipo di unione simile alla comunità di villaggio di una volta. Essendo arrivati

nel precedente capitolo a queste conclusioni, ora dobbiamo considerare quali istituzioni di sostegno reciproco si possono trovare nel nostro tempo nei paesi industrializzati.

Negli ultimi trecento anni, le condizioni per la crescita di queste istituzioni sono state sfavorevoli nelle città quanto lo sono state nei villaggi. Come ben sappiamo, quando nel sedicesimo secolo le città medievali furono sottomesse dai nascenti Stati militari, tutte le istituzioni che tenevano insieme, nelle Gilde e nelle città, gli artigiani, i mastri e i mercanti furono distrutte con la violenza. L'autogoverno e l'autogiurisdizione della gilda e della città furono abolite; il giuramento di fedeltà tra i confratelli di una gilda diventò per lo Stato un atto criminale; le proprietà delle Gilde, così come le terre delle comunità di villaggio, vennero confiscate; e l'organizzazione interna, tecnica compresa, di ogni mestiere fu accaparrata dallo Stato. Furono altresì adottate leggi sempre più severe per impedire le unioni di qualsiasi tipo tra gli artigiani. Per qualche tempo, alcuni residui delle vecchie Gilde vennero tollerati: alle Gilde dei mercanti fu concesso di sopravvivere a condizione di accordare generosi sussidi ai sovrani, e alcune Gilde di artigiani furono tenute in vita come organi amministrativi. Qualcuna di esse trascina ancora oggi la sua esistenza insignificante. Ma ciò che in precedenza costituiva la forza vitale della città e dell'industria medievale è da tempo scomparso sotto il peso schiacciante dello Stato centralizzato.

In Inghilterra, un paese che può essere preso come il migliore esempio della politica industriale propria degli Stati moderni, vediamo il parlamento dare inizio alla distruzione delle Gilde già nel quindicesimo secolo; ma fu soprattutto nel secolo successivo che vennero prese misure decisive. Enrico VIII non solo distrusse l'organizzazione delle Gilde, ma confiscò le loro proprietà, con ancora meno scuse e cerimonie, come ha scritto Toulmin Smith, di quando aveva confiscato i beni dei monasteri¹. Edoardo VI completò il suo lavoro², e già nella seconda parte del sedicesimo secolo il parlamento si occupava di appia-

nare tutte le dispute tra artigiani e mercanti, che in precedenza venivano risolte da ogni singola città. E non solo il parlamento e il re legiferavano su queste dispute, ma, attenti agli interessi della Corona nelle esportazioni, presto iniziarono a fissare il numero di apprendisti per ogni mestiere e a regolamentare minuziosamente le tecniche da adottare per ogni lavorazione: il peso delle stoffe, il numero di fili in una iarda di tessuto, e cose simili. Con pochi successi, bisogna dire, perché le dispute e le difficoltà tecniche, che erano state risolte per secoli da accordi diretti tra le gilde e le città federate, allora strettamente interdipendenti, sfuggivano completamente alla competenza dello Stato centralizzato. L'interferenza continua dei suoi funzionari paralizzava così i mestieri, portando molti di essi alla completa decadenza; e in effetti, quando nel secolo scorso gli economisti si sono rivoltati contro la regolamentazione delle industrie da parte dello Stato, hanno solo dato voce a un malcontento molto diffuso. L'abolizione di questa interferenza a opera della Rivoluzione francese fu accolta come un atto di liberazione, e l'esempio della Francia fu presto seguito da altri paesi.

Anche nel regolamentare i salari lo Stato ebbe scarso successo. Nelle città medievali, quando nel quindicesimo secolo la divisione tra padroni, apprendisti e dipendenti diventò sempre più accentuata, le associazioni degli apprendisti (*Gesellenverbände*), che a volte assumevano un carattere internazionale, si contrapponevano alle associazioni dei padroni e dei mercanti. Ora era lo Stato che doveva risolvere i loro contenziosi, e con l'introduzione nel 1563 dello Statuto Elisabettiano spettava ai Giudici di Pace stabilire i salari in modo da assicurare un sostentamento «conveniente» a dipendenti e apprendisti. Ma i giudici si mostrarono impotenti a conciliare gli interessi in conflitto, e ancor di più a imporre ai padroni il rispetto delle loro decisioni. La legge diventò gradualmente lettera morta e alla fine del diciottesimo secolo fu revocata. Ma se lo Stato rinunciava così a regolare i salari, continuava però a proibire severamente tutte le associa-

zioni che si erano prodotte tra dipendenti e lavoratori con l'obiettivo di ottenere un aumento dei salari, o almeno di mantenerli a un certo livello. Per tutto il diciottesimo secolo lo Stato emanò leggi contro le unioni dei lavoratori, e nel 1799 proibì definitivamente ogni specie di associazione, sotto la minaccia di pene severe. In realtà, il parlamento britannico in questo caso non fece che seguire l'esempio della Convenzione rivoluzionaria francese, che aveva promulgato una legge draconiana contro le associazioni tra i lavoratori, in quanto qualsiasi associazione tra cittadini veniva considerata come un attentato alla sovranità dello Stato, che si presumeva proteggesse in modo eguale tutti i suoi sudditi. Così, l'opera di distruzione delle unioni medievali arrivò a compimento. Nelle città e nei villaggi lo Stato impose il suo regno su masse di individui sparsi, e fu pronto a impedire con le misure più severe la ricostituzione di qualsiasi associazione che li potesse unire. Erano quindi queste le condizioni in cui la tendenza al mutuo appoggio ha dovuto aprirsi una strada nel diciannovesimo secolo.

C'è forse bisogno di dire che neppure tali misure riuscirono a distruggere questa tendenza? Per tutto il diciottesimo secolo, le unioni dei lavoratori furono continuamente ricostituite³. Non furono fermate neppure dalle crudeli persecuzioni che ebbero luogo in seguito alle leggi del 1797 e del 1799. Esse approfittarono di ogni pecca nella sorveglianza e di ogni ritardo padronale nel denunciare le unioni. Camuffandosi da casse di mutuo soccorso, confraternite della misericordia o società segrete, le associazioni si diffusero nelle industrie tessili, tra i coltellinai di Sheffield e tra i minatori, e durante gli scioperi, sempre seguiti da denunce, le diverse associazioni costituirono vigorose federazioni di supporto⁴.

La revoca delle *Combination Laws* nel 1825 diede nuovo impulso al movimento. Unioni e federazioni nazionali vennero formate in tutte le categorie⁵; e quando Robert Owen fondò la Grand National Consolidated Trades' Union, essa raccolse

mezzo milione di membri in pochi mesi. Ma questo periodo di relativa libertà non durò a lungo. Le repressioni ripresero negli anni Trenta e furono seguite dalle ben note feroci condanne del periodo tra il 1832 e il 1844. La Grand National Union venne sciolta e in tutto il paese, sia gli imprenditori privati che il governo nelle industrie statali, costrinsero gli operai a troncane ogni rapporto con le associazioni e a firmare un documento che li impegnava in tal senso. I membri della Grand Union furono perseguiti in massa in base al *Master and Servant Act*, il quale sanciva che i lavoratori potevano essere arrestati e condannati sommariamente per una semplice segnalazione di cattiva condotta presentata dal padrone⁶. Gli scioperi vennero repressi in modo dispotico e le condanne più impressionanti furono inflitte a chi aveva solo annunciato uno sciopero, o era stato eletto delegato; senza parlare della repressione militare delle sommosse degli scioperanti, né delle condanne che seguirono i frequenti scoppi di violenza. Praticare il mutuo appoggio in queste condizioni era tutt'altro che facile. Eppure, nonostante tutti gli ostacoli, di cui la nostra generazione difficilmente può avere idea, nel 1841 cominciò una rinascita delle associazioni, e da allora i lavoratori hanno perseguito con costanza la tendenza a unirsi. Il diritto di associazione è stato conquistato dopo una lunga lotta durata più di cento anni, e attualmente quasi un quarto dei lavoratori regolarmente impiegati, vale a dire circa un milione e mezzo, sono iscritti ai sindacati⁷.

Quanto agli altri Stati europei, è sufficiente dire che fino a una data molto recente le unioni di qualunque tipo venivano perseguite come cospirazioni, e che malgrado esse esistano ovunque, devono prendere spesso la forma di società segrete. Viceversa, la loro forza ed estensione, specialmente quella dei Knights of Labour negli Stati Uniti, ma anche in Belgio, sono state sufficientemente dimostrate dagli scioperi degli anni Novanta. Bisogna però tenere presente che, oltre alle persecuzioni, il solo fatto di appartenere a un sindacato implicava notevoli sacrifici

in termini di denaro, tempo, lavoro non pagato, e comportava il rischio costante di perdere il proprio impiego per il semplice fatto di essere un militante sindacale⁸. In più c'è lo sciopero, che un militante deve continuamente affrontare; e la dura realtà dello sciopero è che il credito limitato di una famiglia operaia dal panettiere o al banco dei pegni si esaurisce presto, e l'indennità di sciopero versata dalle casse di solidarietà non basta neanche per il cibo, e infatti ben presto si legge la fame sulla faccia dei bambini. Per chi vive in stretto contatto con i lavoratori, uno sciopero che si protrae è una delle visioni più strazianti; e si può facilmente immaginare che cosa significasse uno sciopero quarant'anni fa in questo paese, e ciò che ancora significa in tutte le parti del Continente, eccetto forse le più ricche. Spesso, ancora oggi, gli scioperi finiscono con la completa rovina e l'emigrazione forzata di intere popolazioni, mentre l'uccisione degli scioperanti alla minima provocazione, o anche senza nessuna provocazione⁹, è ancora piuttosto frequente nel Continente.

Eppure, ogni anno ci sono migliaia di scioperi e di serate in Europa e in America, e le contese più dure e più lunghe sono di solito i cosiddetti «scioperi di solidarietà», organizzati per sostenere i compagni che affrontano una serrata, o per difendere i diritti di associazione. E mentre una parte della stampa tende a spiegare che l'adesione agli scioperi è ottenuta con l'«intimidazione», coloro che hanno vissuto tra gli scioperanti parlano con ammirazione del mutuo appoggio e dell'aiuto reciproco che sono da essi costantemente praticati. Tutti hanno sentito parlare della colossale quantità di lavoro svolta dai volontari per organizzare i soccorsi durante lo sciopero dei lavoratori portuali di Londra; o dei minatori che, dopo essere rimasti senza lavorare per molte settimane, hanno versato un contributo di quattro scellini alla settimana al fondo per lo sciopero quando sono tornati al lavoro; o della vedova del minatore che nel 1894, durante la «guerra del lavoro» dello Yorkshire, ha versato al fondo per lo sciopero i risparmi di una vita del marito;

o dell'ultima pagnotta di pane sempre condivisa con i vicini; o ancora dei minatori di Radstock, che possedendo grandi orti hanno invitato quattrocento minatori di Bristol a prendersi una parte dei cavoli e delle patate coltivate, e così via. Tutti i corrispondenti dei giornali, durante il grande sciopero dei minatori dello Yorkshire nel 1894, erano venuti a conoscenza di un gran numero di fatti come questi, sebbene non tutti abbiano riportato queste notizie «irrilevanti» sui loro rispettivi giornali¹⁰.

Il sindacalismo non è tuttavia l'unica forma in cui il bisogno di sostegno reciproco dei lavoratori trova la sua espressione. Vi sono anche le associazioni politiche, le cui attività molti lavoratori considerano più favorevoli al benessere generale di quelle svolte dai sindacati, limitati come oggi sono nei loro scopi. Chiaramente, il solo fatto di appartenere a un'organizzazione politica non può essere considerato come una manifestazione della tendenza al mutuo appoggio. Sappiamo tutti che la politica è il campo in cui gli elementi puramente egoistici della società si combinano nel modo più complesso con le aspirazioni altruistiche. Ma ogni politico sperimentato sa che i grandi movimenti politici si sono battuti per cause grandi e spesso lontane, e che i più forti tra loro sono stati quelli che hanno suscitato l'entusiasmo più disinteressato. Tutti i grandi movimenti storici hanno avuto questo carattere, e per la nostra generazione il socialismo va annoverato tra essi. «Agitatori prezzolati» è senza dubbio il ritornello preferito di coloro che non ne sanno niente. Ma in realtà, per parlare solo di ciò che conosco personalmente, se negli ultimi ventiquattro anni avessi tenuto un diario per annotarvi tutta la dedizione e il sacrificio di sé in cui mi sono imbattuto all'interno del movimento socialista, il lettore di questo diario avrebbe avuto costantemente sulle labbra la parola «eroismo». E tuttavia gli uomini dei quali avrei parlato non erano eroi: erano uomini comuni, ispirati da una grande idea. Qualunque giornale socialista – e ce ne sono centinaia solo in Europa – ha la stessa lunga storia di sacrifici che non si aspettano alcuna

ricompensa e che, nella stragrande maggioranza dei casi, non rispondono ad alcuna ambizione personale. Ho visto famiglie vivere senza sapere cosa avrebbero mangiato il giorno dopo, con il marito osteggiato, nella piccola città in cui vive, per il suo lavoro al giornale e la moglie impegnata a mantenere la famiglia con i suoi lavori di cucito, e che nondimeno sono andate avanti così per anni, fino a quando la famiglia si ritirava, senza una parola di rimprovero, dicendo semplicemente: «Continuate voi, noi non ce la facciamo più!». Ho visto uomini che stavano morendo di tisi, e che pur sapendolo correvano in giro nella neve e nella nebbia a organizzare riunioni, a parlare nelle assemblee fino a qualche settimana prima di morire, e solo a quel punto ricoverarsi in ospedale dicendo: «Amici, per me è arrivata la fine; i dottori dicono che mi restano poche settimane. Dite ai compagni che sarò felice se verranno a trovarmi». Ho assistito a fatti che se li riferissi qui verrebbero classificati come «idealizzazioni», e gli stessi nomi di questi uomini, conosciuti solo all'interno di una stretta cerchia di amici, saranno presto dimenticati, quando anche gli amici se ne saranno andati. E in effetti io non so che cosa sia più da ammirare: se la sconfinata dedizione di questi singoli, o la somma totale dei piccoli atti di dedizione realizzati dai tanti. Ogni pacco di giornale venduto a un penny, ogni assemblea, ogni centinaio di voti guadagnati in un'elezione socialista, rappresentano una somma di energia e di sacrifici di cui all'esterno non si ha la più pallida idea. E ciò che fanno oggi i socialisti è stato fatto in passato da ogni movimento popolare avanzato, sia politico che religioso. Tutto il progresso realizzato lo si deve a uomini simili e a una simile dedizione.

La cooperazione, soprattutto in Inghilterra, è spesso descritta come un «individualismo per azioni», e così come è oggi tende certamente a produrre un egoismo cooperativo, non soltanto nella comunità in generale ma anche tra gli stessi cooperanti. È tuttavia indubbio che alle sue origini il movimento avesse essenzialmente un carattere di mutuo appoggio. E ancora oggi i suoi

più ardenti sostenitori sono persuasi che la cooperazione porti l'umanità a un più alto grado di armonia nelle sue relazioni economiche, e in effetti non è possibile visitare una qualche roccaforte della cooperazione del nord senza rendersi conto che la gran parte della base condivide tale opinione. Anzi, la maggioranza dei cooperanti perderebbe ogni interesse per il movimento se non avesse questa fede; e bisogna riconoscere che negli ultimi anni ideali più ampi di benessere generale e di solidarietà tra produttori hanno iniziato a circolare tra i cooperanti. Oggi c'è senza dubbio una tendenza a stabilire migliori relazioni tra i proprietari delle officine cooperative e i lavoratori.

L'importanza della cooperazione in questo paese, in Danimarca e nei Paesi Bassi è molto nota, ma anche in Germania, e in particolare sul Reno, le società cooperative sono un fattore importante della vita industriale¹¹. Tuttavia, è forse la Russia il campo migliore per studiare la cooperazione, e sotto molteplici aspetti. In Russia essa è uno sviluppo naturale, un'eredità del Medioevo, e se una società cooperativa formalmente costituita si troverebbe ad affrontare non solo un gran numero di difficoltà legali ma anche la diffidenza burocratica, la cooperazione informale – l'*artél* – costituisce l'essenza stessa della vita dei contadini russi. La storia della formazione della Russia e della colonizzazione della Siberia è la storia degli *artél*, o delle gilde per la caccia e il commercio presenti nelle comunità di villaggio. Al giorno d'oggi troviamo l'*artél* dappertutto: in ogni gruppo di dieci o quindici contadini dello stesso villaggio andati a lavorare in una fabbrica, in tutti i settori delle costruzioni, tra i pescatori e i cacciatori, tra i carcerati della Siberia o in viaggio verso di essa, tra i facchini delle ferrovie, i fattorini della Borsa, i lavoratori della dogana, nelle manifatture di villaggio che danno lavoro a sette milioni di uomini. Lo troviamo dal vertice alla base del mondo del lavoro, permanente e temporaneo, nella produzione e nel consumo in ogni possibile forma. Ancora oggi molte zone di pesca lungo gli affluenti del mar Caspio sono gestite da immensi

artél, e il fiume Ural appartiene all'insieme dei Cosacchi di quella zona, che assegnano e riassegnano ai villaggi le zone di pesca – forse le più ricche del mondo – senza alcuna interferenza delle autorità. La pesca è sempre gestita dagli *artél* sull'Ural, sul Volga e su tutti i laghi del nord della Russia. Oltre a queste organizzazioni permanenti, ci sono innumerevoli *artél* temporanei, formati per ogni tipo di scopo. Quando dieci o venti contadini arrivano da una certa zona in una grande città per lavorare come tessitori, carpentieri, muratori, costruttori di barche, e così via, formano sempre un *artél*: affittano delle camere, prendono una cuoca (molto spesso è la moglie di uno di loro a svolgere questa mansione), eleggono un «anziano», consumano i pasti in comune, e ognuno paga la sua parte di cibo e di alloggio all'*artél*. Un gruppo di carcerati in viaggio per la Siberia fa la stessa cosa, e l'anziano eletto è l'intermediario ufficialmente riconosciuto tra i detenuti e il caposcorta che sorveglia il gruppo. Nei campi di lavoro forzato si ritrova la stessa organizzazione. I facchini delle ferrovie, i fattorini della Borsa, i lavoratori della dogana, i banditori urbani, che sono collettivamente responsabili di ogni loro membro, godono di una tale reputazione che ogni somma in denaro o in titoli di credito viene affidata dai mercanti a un membro dell'*artél*. Nel settore delle costruzioni esistono *artél* che raccolgono tra i dieci e i duecento membri, e i costruttori più affidabili di edifici e strade ferrate preferiscono sempre avere a che fare con un *artél* piuttosto che con lavoratori ingaggiati singolarmente. I recenti tentativi del ministero della Guerra di trattare direttamente con gli *artél* di produzione formati *ad hoc* per il commercio interno, ordinando loro stivali e ogni sorta di prodotti in ottone e in ferro, sono descritti come estremamente soddisfacenti; e la concessione in affitto (a Votkinsk) di un'officina metallurgica della Corona a un *artél* di lavoratori, avvenuta sette o otto anni fa, è stata un vero successo.

Possiamo quindi vedere come in Russia la vecchia istituzione medievale, non essendo stata intralciata dallo Stato, almeno nelle

sue manifestazioni informali, sia pienamente sopravvissuta fino a oggi e abbia assunto la più grande varietà di forme in accordo con le esigenze dell'industria e del commercio moderni. Nella penisola dei Balcani, nell'Impero Turco e nelle regioni del Caucaso, le antiche gilde si sono mantenute in vita. Gli *esnaif* della Serbia hanno interamente conservato il loro carattere medievale, e infatti comprendono sia i padroni che i dipendenti, organizzano i mestieri e funzionano come istituzioni di mutuo soccorso nel lavoro e in caso di malattia¹²; mentre gli *amkari* del Caucaso, particolarmente a Tbilisi, aggiungono a queste funzioni un'influenza considerevole sulla vita municipale¹³.

A proposito di cooperazione dovrei forse menzionare anche le casse di mutuo soccorso, le confraternite come quella degli *odd-fellows*, le associazioni costituite nei villaggi e nelle cittadine per pagare il medico, comprare gli abiti o provvedere alle sepolture, i piccoli circoli, molto frequenti tra le ragazze delle fabbriche, ai quali esse versano pochi pence ogni settimana nella speranza di ricevere il premio di una sterlina che viene periodicamente tirato a sorte, sufficiente per qualche acquisto importante, e così via. Una quantità non trascurabile di spirito sociale e di giovialità anima queste associazioni e questi circoli, anche se i debiti e i crediti di ogni membro vengono attentamente tenuti d'occhio. Ma ci sono così tante associazioni basate sulla disponibilità a sacrificare tempo, salute e, se occorre, la vita, che risulta facile citare una gran quantità di esempi delle migliori forme di sostegno reciproco.

La Lifeboat Association in questo paese, e le equivalenti associazioni di salvataggio presenti nel Continente, devono essere citate per prime. La Lifeboat Association oggi dispone di oltre trecento barche lungo le coste delle nostre isole, e ne avrebbe due volte di più se non fosse per la povertà dei pescatori, che spesso non permette loro di comprare altre barche di salvataggio. Gli equipaggi sono composti da volontari, la cui prontezza a sacrificare le proprie vite per salvare persone a loro del tutto sconosciute è messa costantemente a dura prova: ogni inverno si deve

registrare la perdita di parecchi tra i più coraggiosi di loro. E se domandiamo a questi uomini cosa li spinge a rischiare la vita, anche quando non ci sono ragionevoli possibilità di successo, la loro risposta è simile a quanto viene detto nelle righe che seguono. Una spaventosa tempesta di neve soffiava sulla Manica, infuriando sulla costa piatta e sabbiosa di un paesino del Kent, e un piccolo peschereccio carico di arance si era arenato in una vicina secca. In queste acque poco profonde poteva avventurarsi solo una scialuppa di salvataggio a fondo piatto, ma metterla in mare con una tempesta simile significava andare incontro a un disastro quasi certo. Eppure gli uomini si sono messi in mare, hanno lottato per ore contro il vento, e la barca si è rovesciata due volte. Un uomo è annegato e gli altri sono stati sbattuti a riva. Uno di questi, un esperto guardacoste, è stato trovato la mattina dopo, tutto pesto e mezzo congelato nella neve. Gli ho chiesto perché avevano fatto quel tentativo disperato. E la risposta è stata:

Non lo so nemmeno io! Stavano naufragando lì davanti; tutto il villaggio era sulla spiaggia, e tutti dicevano che era da pazzi uscire, che non avremmo resistito alle onde. Abbiamo visto cinque o sei uomini aggrappati all'albero, facevano segni disperati. Sentivamo tutti che dovevamo fare qualcosa, ma cosa potevamo fare? È passata un'ora, due ore, eravamo tutti lì. Ed eravamo molto agitati. Poi, improvvisamente, attraverso la tempesta ci è sembrato di sentire le loro grida: c'era con loro un ragazzino. Non ce l'abbiamo più fatta. Tutti insieme abbiamo detto: «Dobbiamo andare!». Anche le donne l'hanno detto; ci avrebbero trattati da codardi se non fossimo andati, anche se il giorno dopo ci hanno detto che siamo stati dei pazzi. Come un solo uomo siamo corsi alla barca e siamo usciti. La barca si è rovesciata, ma noi l'abbiamo rimessa dritta. Il peggio è stato vedere il povero *** che annegava vicino alla barca, e non poter fare niente per salvarlo. Poi è arrivata un'onda spaventosa, e la barca si è rovesciata di nuovo. Noi siamo stati sbattuti sulla riva. Gli uomini sono stati salvati dalla barca di D.,

la nostra è stata ritrovata a molte miglia da qui. Io sono stato recuperato la mattina dopo, nella neve.

Lo stesso sentimento animava anche i minatori della Rhondda Valley, quando lavoravano per salvare i loro compagni nella miniera inondata. Avevano perforato trentadue iarde di carbone per raggiungere i loro compagni sepolti, ma quando mancavano solo tre iarde, il grisù li avvolse. Le lampade si spensero e i soccorritori dovettero ritirarsi. Lavorare in simili condizioni significava rischiare di saltare in aria in ogni momento. Ma i colpi dei minatori sepolti si sentivano ancora: erano vivi e chiedevano aiuto. Malgrado il rischio, diversi minatori si offrono come volontari, e mentre scendevano nella miniera, le loro mogli piangevano in silenzio, ma non dicevano una parola per trattenerli.

Questa è l'essenza della psicologia umana. A meno che gli uomini non siano resi folli sui campi di battaglia, essi «non possono» sentir chiedere aiuto e non rispondere. L'eroe si lancia; e tutti sentono che avrebbero dovuto fare lo stesso. I sofismi del cervello non possono resistere al sentimento del mutuo appoggio, perché questo sentimento è stato nutrito da migliaia di anni di vita sociale umana e centinaia di migliaia di anni di vita preumana in società.

Ma allora, ci si potrebbe domandare, che dire di quegli uomini che sono annegati nel Serpentine Lake davanti a una folla di persone, nessuna delle quali si è mossa per salvarli? E che dire del bambino caduto nel canale di Regent's Park, anche lui davanti alla folla dei giorni festivi, che è stato salvato solo dalla presenza di spirito di una donna di servizio che ha lanciato un cane Terranova in suo soccorso? La risposta è abbastanza facile: l'uomo è insieme il prodotto dei suoi istinti ereditari e della sua educazione. Tra i minatori e i marinai, il lavoro comune e il contatto giornaliero degli uni con gli altri creano un sentimento di solidarietà, mentre i pericoli che li circondano ne preservano il coraggio e l'audacia. Nelle città, al contrario, l'assenza di inte-

ressi comuni genera indifferenza, mentre il coraggio e l'audacia hanno raramente occasione di emergere, e così spariscono o prendono un'altra direzione. Inoltre, la tradizione dell'eroe della miniera e del mare è tuttora viva nei villaggi dei minatori e dei marinai circondata da un alone poetico. Ma quali sono le tradizioni di un'eterogenea folla londinese? L'unica tradizione che possono avere in comune dovrebbe essere creata dalla letteratura, ma una letteratura che possa corrispondere all'epica del villaggio esiste a malapena. Il clero è così ansioso di dimostrare che tutto ciò che viene dalla natura umana è peccato, e che tutto il bene nell'uomo ha un'origine soprannaturale, che quasi sempre ignora i fatti che non possono essere citati come esempi di grazia o ispirazione venute dall'alto. Quanto agli scrittori laici, la loro attenzione è soprattutto diretta verso una sola specie di eroismo, l'eroismo che esalta l'idea dello Stato. Quindi ammirano l'eroe romano, o il soldato in battaglia, mentre difficilmente fanno caso all'eroismo del pescatore. Naturalmente il poeta e il pittore possono essere commossi dall'insita bellezza del cuore umano, ma raramente conoscono la vita delle classi più povere; e mentre possono cantare o dipingere l'eroe romano o il guerriero in un ambiente a loro conforme, non possono cantare né dipingere in modo toccante l'eroe che agisce nell'ambiente modesto che essi non conoscono. Se si arrischiano a farlo, producono un mero esercizio di retorica¹⁴.

Le innumerevoli unioni, società e leghe finalizzate ai piaceri della vita, allo studio e alla ricerca, all'educazione, e così via, che si sono sviluppate recentemente in così gran numero che ci vorrebbero diversi anni solamente per catalogarle, sono un'altra manifestazione di questa tendenza sempre attiva all'associazione e al sostegno reciproco. Alcune di esse, un po' come quelle nidiate di uccelli di diversa specie che si riuniscono in autunno, sono interamente dedicate a condividere con gli altri le gioie della vita. Ogni villaggio in questo paese, in Svizzera, in Germania, e così via, ha i suoi circoli per gli appassionati di cricket,

football, tennis, bocce, piccioni, musica o canto. Altre associazioni hanno un numero di aderenti molto maggiore, e alcune, come la Cyclists' Alliance Club (CAC), hanno avuto da subito un formidabile sviluppo. Sebbene i membri di questa associazione non abbiano in comune niente altro che l'amore per la bicicletta, si è già formata tra di loro una specie di massoneria per l'aiuto reciproco, soprattutto negli angoli remoti non ancora invasi dai ciclisti; essi considerano il CAC del villaggio come la propria casa, e al raduno annuale dei ciclisti nascono molte amicizie durevoli. In Germania, i *Kegelbrüder*, i «fratelli del gioco dei birilli», sono un'associazione simile, così come lo sono le società di ginnastica (trecentomila membri in Germania), le confraternite informali dei vogatori francesi, i circoli nautici, e così via. Queste associazioni certamente non modificano le stratificazioni economiche della società, ma soprattutto nelle piccole città contribuiscono a smussare le differenze sociali, e dal momento che tendono tutte a unirsi in grandi federazioni nazionali e internazionali, sicuramente favoriscono lo sviluppo di relazioni personali amichevoli tra ogni specie di uomini sparsi nelle diverse parti del globo.

I club alpini, i *Jagdschutzverein* in Germania, che contano più di centomila membri (cacciatori, scienziati forestali, zoologi e semplici amanti della natura), e la International Ornithological Society, che in Germania comprende zoologi, allevatori e semplici contadini, hanno lo stesso carattere. Nel giro di alcuni anni, queste associazioni non solo hanno svolto una gran quantità di lavori molto utili, che solo quelle di una certa dimensione possono compiere in modo adeguato (mappe, rifugi, sentieri di montagna, studi sulla vita animale, sugli insetti nocivi, sulle migrazioni degli uccelli, e così via), ma hanno anche creato nuovi legami tra gli uomini. Due alpinisti di differente nazionalità che si incontrano in un rifugio sul Caucaso, oppure il professore e il contadino ornitologi che soggiornano nella stessa casa, non sono più estranei l'uno all'altro; mentre la Uncle Toby's Society di Newcastle, che ha già insegnato a più di duecentoses-

santamila ragazzi e ragazze a non distruggere i nidi degli uccelli e a essere gentili con gli animali, ha certamente fatto di più per lo sviluppo dei sentimenti umani e del gusto per le scienze naturali che molti moralisti e la maggior parte delle nostre scuole.

In questa veloce rassegna, non possiamo neppure tralasciare le migliaia di società scientifiche, letterarie, artistiche ed educative che sono state costituite. Fino a oggi, le organizzazioni scientifiche, strettamente controllate e spesso sovvenzionate dallo Stato, generalmente si sono mosse in una cerchia molto ristretta, e spesso si è arrivati a considerarle solo come occasioni per ricevere nomine statali, mentre la ristrettezza che le contraddistingue ha certamente generato meschine rivalità. Eppure è un fatto che le distinzioni di nascita, partito politico e fede religiosa sono in qualche misura attenuate da queste associazioni, e oltretutto, nelle città più piccole e lontane, le società scientifiche, geografiche o musicali, in particolare quelle che attirano una larga cerchia di appassionati, diventano piccoli centri di vita intellettuale, una sorta di collegamento tra la piccola località e il vasto mondo, e un luogo dove uomini di condizioni molto diverse si incontrano su un piano di uguaglianza. Per apprezzare pienamente il valore di centri di questo tipo, bisogna averli conosciuti, per esempio, in Siberia. Quanto alle innumerevoli associazioni educative, che solo ora cominciano a incrinare il monopolio dello Stato e della Chiesa in campo pedagogico, è certo che diventeranno in breve tempo una forza trainante. Alle Froebel Unions dobbiamo già il sistema dei *kindergarden*, e a molte associazioni educative formali e informali dobbiamo l'alto livello raggiunto dall'educazione femminile in Russia, sebbene abbiano sempre dovuto agire in forte opposizione a un potente governo¹⁵. Quanto alle diverse società pedagogiche della Germania, è ben noto che esse hanno avuto una parte importante nell'elaborare i moderni metodi di insegnamento delle scienze nelle scuole popolari. Tali associazioni hanno inoltre dato un grande sostegno agli insegnanti: senza il loro aiuto, quanto

sarebbe stato infelice il maestro del villaggio, sovraccarico di lavoro e sottopagato¹⁶¹!

Tutte queste associazioni, società, confraternite, unioni, istituti, e così via, che oggi si contano a decine di migliaia nella sola Europa, ognuna delle quali rappresenta una quantità immensa di lavoro volontario, disinteressato, gratuito o poco pagato, che cosa sono se non altrettante manifestazioni, in un'infinita varietà di forme, della stessa tendenza sempre viva nell'uomo verso l'aiuto reciproco e il mutuo appoggio? Per quasi tre secoli all'uomo è stato impedito di tendersi la mano, anche per scopi letterari, artistici o educativi. Le associazioni potevano formarsi solo sotto la protezione dello Stato o della Chiesa, o come confraternite segrete simili alla massoneria. Ma ora che la resistenza è stata spezzata, esse sciamano in tutte le direzioni, si estendono in tutti i molteplici rami dell'attività umana, diventano internazionali, contribuendo senza dubbio, in un grado che non può essere ancora pienamente apprezzato, ad abbattere le barriere innalzate dagli Stati tra le diverse nazionalità. Nonostante le rivalità prodotte dalla competizione commerciale, e gli incitamenti all'odio fatti risuonare dai fantasmi di un passato che declina, c'è una coscienza della solidarietà internazionale che sta crescendo sia tra gli spiriti che orientano il mondo che tra le masse dei lavoratori, ora che hanno conquistato il diritto ai rapporti internazionali; e nell'impedire una guerra in Europa in quest'ultimo quarto di secolo, un tale spirito ha senza dubbio fatto la sua parte.

Le associazioni caritatevoli religiose, che di nuovo rappresentano un intero mondo, devono senz'altro essere qui menzionate. Non c'è il minimo dubbio che la grande moltitudine dei loro membri sia mossa dagli stessi sentimenti di mutuo appoggio che sono comuni a tutto il genere umano. Purtroppo, coloro che predicano la religione agli uomini preferiscono attribuire un'origine sovranaturale a questi sentimenti. Molti di loro pretendono che l'uomo non obbedisca, in modo cosciente, alla spinta

verso il mutuo appoggio se non quando è illuminato dagli insegnamenti della particolare religione che essi rappresentano; e con sant'Agostino la maggioranza di essi non riconosce questi sentimenti nel «selvaggio pagano». Inoltre, mentre il cristianesimo primitivo, come tutte le altre religioni, era un appello ai sentimenti largamente umani del mutuo appoggio e della reciprocità, la Chiesa cristiana ha aiutato lo Stato a distruggere tutte le istituzioni di aiuto reciproco che lo avevano preceduto o che si erano sviluppate al suo esterno; e invece del mutuo appoggio, che ogni selvaggio considera dovuto a chi fa parte del suo clan, ha predicato la carità, che essendo ispirata dall'alto implica una certa superiorità di colui che dà rispetto a colui che riceve. Con questo limite, e senza nessuna intenzione di offendere coloro che si considerano eletti quando compiono atti semplicemente umani, possiamo certamente considerare l'immenso numero di associazioni caritatevoli religiose come un risultato della stessa tendenza al mutuo aiuto.

Tutti questi esempi mostrano che il perseguimento sconsiderato dell'interesse personale, senza riguardo ai bisogni altrui, non è l'unica caratteristica della vita moderna. Accanto a questa corrente che rivendica tanto caparbiamente il suo primato negli affari umani, notiamo la dura lotta sostenuta dalle popolazioni rurali e industriali per ricostruire istituzioni durevoli di mutuo appoggio e aiuto reciproco; e scopriamo, in tutte le classi della società, un vasto movimento per la creazione di un'infinita varietà di istituzioni più o meno permanenti con lo stesso scopo. E quando passiamo dalla vita pubblica alla vita privata degli individui moderni, scopriamo un'altra sfera estremamente vasta di mutuo appoggio e sostegno reciproco, che viene ignorata dalla maggior parte dei sociologi perché è limitata alla cerchia ristretta della famiglia e dell'amicizia personale¹⁷.

Nell'attuale sistema sociale, tutti i legami tra gli abitanti di una stessa strada o di uno stesso quartiere si sono dissolti. Nelle

parti più ricche delle grandi città le persone vivono senza sapere chi siano i loro vicini. Ma nei vicoli affollati tutti si conoscono molto bene, e hanno necessariamente continui contatti reciproci. Naturalmente, nei vicoli come altrove, non mancano i piccoli litigi; nondimeno si formano gruppi in base alle affinità personali, e al loro interno il mutuo appoggio viene praticato a un livello inimmaginabile per le classi più ricche. Se prendiamo per esempio i bambini di un quartiere povero che giocano in una strada, su un sagrato o in un prato, notiamo subito la stretta unione che esiste tra loro, nonostante le zuffe momentanee, e quella unione li protegge da ogni sorta di disgrazie. Appena un bimbo si sporge curioso su un tombino aperto, un altro gli urla: «Togliti da lì, in quel buco c'è la rogna!». O ancora: «Non salire su quel muro, se cadi il treno ti ammazza! Non avvicinarti al fosso! Non mangiare quelle bacche: c'è il veleno! Puoi morire!». Sono questi i primi insegnamenti che riceve un monello quando si unisce ai suoi compagni di strada. Quanti bambini, i cui campi da gioco sono i marciapiedi attorno alle «abitazioni modello per operai», o le banchine e i ponti dei canali, sarebbero stati travolti dai carri o sarebbero annegati nelle acque limacciose, se non fosse stato per questa sorta di mutuo appoggio! E se il biondo Jack scivola nel fosso senza argini che sta dietro al cortile del lattaio, o Lizzie dalle guance rosse malgrado tutto scivola nel canale, la banda dei ragazzini si mette a urlare così forte che tutto il vicinato sente l'allarme e corre in soccorso.

Poi c'è l'alleanza delle madri. «Non si può neppure immaginare», mi ha detto recentemente una dottoressa che vive in un quartiere povero, «quanto si aiutino a vicenda. Se una donna non è riuscita a preparare niente per il bambino che sta aspettando, o magari non si è potuta permettere di preparare niente (e quanto spesso ciò accade!), tutte le vicine portano qualcosa per il nuovo arrivato. E fintanto che la madre è a letto, una delle vicine si prende cura degli altri bambini, e un'altra fa un salto per occuparsi della casa». Questa è un'usanza generale: tutti

quelli che hanno vissuto tra i poveri la raccontano. In migliaia di piccoli modi le madri si sostengono a vicenda e offrono le loro cure a bambini che non sono i loro. È necessaria una certa preparazione – se buona o cattiva, lasciamolo decidere a loro – a una signora delle classi più ricche per renderla capace di passare davanti a un bambino tremante e affamato per strada senza farci caso. Ma le madri delle classi più povere non hanno questa preparazione. Non possono sopportare la vista di un bambino affamato: *devono* dargli da mangiare, e lo fanno. «Quando i bambini della scuola elemosinano un tozzo di pane, raramente, o mai, ricevono un rifiuto», mi scrive un'amica che ha lavorato molti anni a Whitechapel con un circolo operaio. Ma forse è meglio se trascrivo qualche altro passaggio dalla sua lettera:

Curare i vicini quando sono malati, senza neppure l'ombra di una retribuzione, è cosa normale tra i lavoratori. Allo stesso modo, quando una donna ha dei figli piccoli ed esce per lavorare, un'altra madre si prende sempre cura di loro. Se nelle classi lavoratrici non si aiutassero a vicenda, non potrebbero vivere. Conosco famiglie che si aiutano di continuo reciprocamente: con denaro, cibo, combustibile, per crescere i bambini piccoli, in caso di malattia, in caso di morte. Il «mio» e il «tuo» non sono così netti tra i poveri come lo sono tra i ricchi. Si prestano continuamente a vicenda scarpe, vestiti, cappelli, e ogni specie di utensili della casa: tutto ciò che occorre al momento. Lo scorso inverno i membri dello United Radical Club hanno raccolto un po' di soldi e dopo Natale hanno cominciato a distribuire gratuitamente pane e minestra ai bambini delle scuole. In poco tempo i bambini a cui dovevano provvedere sono diventati milleottocento. Il denaro proveniva da persone esterne, ma tutto il lavoro era fatto dai membri del Club. Alcuni di loro, che erano senza lavoro, venivano alle quattro del mattino per lavare e sbucciare le verdure; cinque donne venivano alle nove o alle dieci, dopo aver fatto i propri lavori di casa, per cucinare e restavano fino alle sei o alle sette per lavare i piatti. E all'ora di pranzo, tra mezzogiorno e l'una e mezza, venti o trenta lavoratori venivano per

aiutare a servire la minestra, ciascuno rimanendo il tempo che poteva prendere dalla propria pausa pranzo. E tutto questo è durato due mesi. Nessuno è stato pagato.

La mia amica ricorda anche alcuni casi particolari, ben illustrati dagli esempi che seguono:

La mamma di Annie W. aveva mandato la figlia a pensione da un'anziana signora in Wilmot Street. Quando la madre è morta, la signora, che era anche lei molto povera, ha tenuto con sé la bambina, senza ricevere un soldo da nessuno. Quando è morta anche l'anziana signora, la bambina, che aveva cinque anni, era ridotta male, perché durante la malattia dell'anziana era stata trascurata; ma è stata subito presa con sé dalla signora S., la moglie di un calzolaio che aveva già sei figli. Recentemente, quando il marito si è ammalato, è toccato a tutti non avere molto da mangiare. L'altro giorno la signora M., madre di sei figli, è andata a curare la signora M.G., e si è portata a casa sua il maggiore dei bambini di quest'ultima. [...] Ma c'è davvero bisogno che vi racconti queste cose? Sono del tutto comuni. [...] Conosco anche la signora D. (Oval, Hackney Road), che ha una macchina da cucire e che cuce continuamente per gli altri, senza mai accettare nessun compenso, anche se deve prendersi cura dei suoi cinque figli e di suo marito. [...] E così via.

Per chiunque abbia una qualche idea della vita delle classi lavoratrici, è evidente che se non praticassero il mutuo appoggio in così larga scala, non potrebbero farcela a superare tutte le difficoltà che incontrano. È solo per caso che una famiglia operaia può attraversare la vita senza trovarsi ad affrontare circostanze difficili, come il periodo di crisi descritto nella sua autobiografia da Joseph Gutteridge, un tessitore di nastri¹⁸. E se in questi periodi non vanno tutti in rovina, lo devono all'aiuto reciproco. Nel caso di Gutteridge, è stata un'anziana infermiera, anche lei incredibilmente povera, a comparire proprio quando la famiglia

stava scivolando verso la catastrofe finale, portando un po' di pane, carbone e coperte che aveva ottenuto a credito. In altri casi sarà qualcun altro, o dei vicini che cercheranno di soccorrere la famiglia. Ma senza qualche aiuto da altri poveri, sarebbero molti di più ad andare incontro ogni anno a un'irreparabile rovina¹⁹!

Samuel Plimsoll, dopo aver vissuto per qualche tempo tra i poveri, a sette scellini e sei pence la settimana, ha dovuto riconoscere che il sentimento di benevolenza che provava verso i poveri quando aveva iniziato quella vita, «è poi diventato di caloroso rispetto e ammirazione» quando ha visto come le relazioni tra i poveri fossero pervase dal mutuo appoggio e dall'aiuto reciproco, evidenziando anche i modi schietti in cui questo aiuto viene praticato. Dopo un'esperienza durata molti anni, la sua conclusione è stata che «quando ci si pensa, ci si rende conto che la grande maggioranza delle classi lavoratrici è del tutto simile a questi uomini»²⁰. Quanto all'abitudine di crescere gli orfani altrui, presente anche nelle famiglie più povere, essa è così diffusa che può essere considerata una regola generale; infatti, come si è constatato tra i minatori dopo le due esplosioni di Warren Vale e Lund Hill, «quasi un terzo degli uomini uccisi, come potevano testimoniare i rispettivi comitati, manteneva nuclei in cui erano presenti altri familiari oltre alla propria moglie e ai propri figli». E Plimsoll aggiungeva: «Avete riflettuto su cosa questo significhi? Non dubito affatto che uomini ricchi, o anche solo agiati, facciano la stessa cosa. Ma bisogna considerare la differenza». Occorre valutare che cosa possa significare la cifra di uno scellino, sottoscritta da ogni operaio per aiutare la vedova di un compagno, o di sei pence, per aiutare un compagno di lavoro a sostenere la spesa straordinaria di un funerale, per chi guadagna sedici scellini alla settimana e deve mantenere una moglie e spesso cinque o sei figli²¹. Eppure queste sottoscrizioni sono una pratica normale tra i lavoratori del mondo intero, anche in casi molto più ordinari di quello di una morte in famiglia; e infatti l'aiuto reciproco nel lavoro è la cosa più comune che ci sia nelle loro vite.

Le stesse pratiche di mutuo appoggio e di aiuto reciproco non mancano neppure tra le classi ricche. Certo, quando si pensa alla durezza che mostrano spesso i ricchi datori di lavoro verso i loro dipendenti, si è portati ad avere la più pessimistica delle visioni della natura umana. Molti si ricorderanno l'indignazione che si è diffusa durante il grande sciopero nello Yorkshire del 1894, quando alcuni minatori che avevano preso del carbone da un pozzo abbandonato sono stati denunciati dai proprietari delle miniere. Ma anche se lasciamo da parte gli orrori dei periodi di lotta e di guerra sociale, come lo sterminio di migliaia di lavoratori incarcerati dopo la caduta della Comune di Parigi, chi può leggere, per esempio, quanto rivela l'inchiesta sul lavoro fatta in questo paese verso il 1840, o quanto ha scritto Lord Shaftesbury sullo «spaventoso spreco di vita umana nelle fabbriche cui vengono destinati i bambini presi negli ospizi per i poveri o semplicemente comprati in tutto il paese per essere venduti come schiavi in fabbrica»²², chi può leggere tutto ciò senza rimanere profondamente colpito della bassezza di cui l'uomo è capace quando entra in gioco la sua avidità? Va anche detto, però, che non tutta la colpa di questo trattamento può essere addossata a un tratto criminale della natura umana. Gli insegnamenti degli uomini di scienze, e anche di una porzione notevole del clero, non sono forse stati fino a poco tempo fa insegnamenti di sospetto, se non di vero e proprio disprezzo, verso le classi più povere? La scienza non ha forse insegnato che da quando è stata abolita la servitù non c'è ragione di essere poveri se non a causa dei propri vizi? E quanto poco numerosi sono stati nella Chiesa quelli che hanno avuto il coraggio di condannare chi uccideva i bambini, mentre la maggior parte predicava che le sofferenze dei poveri, e perfino la schiavitù dei Negri, erano parte di un disegno divino! Non fu lo stesso Nonconformismo, in larga misura, una protesta popolare contro il duro trattamento riservato ai poveri dalla Chiesa stabilita?

Con tali guide spirituali, i sentimenti delle classi più ricche divennero necessariamente, come ha osservato Plimsoll, non

tanto indifferenti quanto piuttosto «stratificati». Le persone agiate raramente si abbassano verso i poveri, dai quali li separa il modo di vivere e dei quali ignorano gli aspetti migliori, propri della loro vita quotidiana. Ma tra di loro – tenendo conto degli effetti indotti dalla passione per l'accumulazione del denaro e per le spese futili imposte dalla ricchezza stessa – nella cerchia della famiglia e degli amici i ricchi praticano lo stesso mutuo appoggio e aiuto reciproco dei poveri. Jhering e Dargun hanno perfettamente ragione quando sostengono che se si potesse fare un calcolo statistico di tutto il denaro che passa di mano in mano sotto forma di aiuti e prestiti amichevoli, la somma totale sarebbe enorme, anche in confronto alle transazioni del commercio mondiale. E se aggiungessimo, come dovremmo, quanto viene speso in ospitalità, piccoli servizi reciproci, aiuti nella gestione degli affari altrui, regali e offerte, di sicuro saremmo colpiti dalla consistenza di questi trasferimenti rispetto all'insieme dell'economia nazionale. Anche nel mondo dominato dall'egoismo commerciale, l'espressione corrente «quella azienda ci ha trattato male» mostra come esista anche un trattamento amichevole, opposto a quello duro di tipo strettamente legale; e ogni commerciante sa quante aziende vengono salvate ogni anno dal fallimento grazie al sostegno amichevole di altre aziende.

Quanto alla beneficenza e al lavoro per il benessere generale fatti volontariamente, oltre che dai lavoratori, anche da tante persone agiate, e specialmente dai professionisti, tutti conoscono la parte svolta nella vita moderna da questi due tipi di generosità. Se il desiderio di acquisire notorietà, potere politico o reputazione sociale spesso guasta il vero carattere di questi tipi di generosità, non c'è dubbio che nella maggioranza dei casi l'impulso viene dagli stessi sentimenti di mutuo appoggio. Molto spesso gli uomini che sono arrivati alla ricchezza non vi trovano la soddisfazione che si aspettavano. Altri iniziano a sentire che, malgrado gli economisti sostengano che la ricchezza sia una ricompensa del merito, la loro ricompensa è esagerata. La

coscienza della solidarietà umana comincia a farsi sentire, e sebbene la vita in società sia organizzata in modo da soffocare questo sentimento con mille artifici, esso spesso prende il sopravvento; ecco che allora questi uomini cercano di dare un esito a questo bisogno profondamente umano dedicando le loro ricchezze, o le loro forze, a qualcosa che, nella loro opinione, aiuterà il benessere generale.

In breve, né il potere schiacciante dello Stato centralizzato, né gli insegnamenti di disprezzo reciproco e di lotta spietata, ornati con gli attributi della scienza e impartiti da filosofi e sociologi compiacenti, sono riusciti a sradicare il sentimento della solidarietà umana, profondamente impresso nell'intelletto e nel cuore dell'uomo perché è stato coltivato in tutti i precedenti stadi della nostra evoluzione. Ciò che è stato il risultato dell'evoluzione fin dai suoi primi stadi non può essere sopraffatto da uno degli aspetti di quella stessa evoluzione. E il bisogno di mutuo appoggio e di aiuto reciproco, che in tempi recenti aveva trovato rifugio nella stretta cerchia familiare, o tra i vicini del quartiere povero, nel villaggio, o nel sindacato clandestino dei lavoratori, si afferma di nuovo, anche nella nostra società moderna, e rivendica il suo diritto di essere, come è sempre stato, la guida principale verso ogni futuro progresso. Sono queste le conclusioni alle quali siamo necessariamente arrivati, riflettendo con attenzione su ogni insieme di esempi che abbiamo brevemente esposto negli ultimi due capitoli.

Note al capitolo

1. L. Toulmin Smith, Introduzione a *English Guilds*, cit., p. XLIII.
2. L'atto di Edoardo VI – il primo del suo regno – ordinava di consegnare alla corona «tutte le confraternite, le fratellanze e le gilde che esistevano nel regno d'Inghilterra, del Galles e negli altri domini del re; e tutti i castelli, le terre, i palazzi ed altre eredità appartenenti a loro o a qualcuno di loro» (*ibidem*). Si veda anche Ochenkowski, *Englands wirthschaftliche Entwicklung im Ausgange des Mittelalters*, cit., capp. II-V.
3. Si veda Sidney James Webb e Martha Beatrice Potter Webb, *The History of Trade Unionism*, Longmans, Green, & Co., London, 1894, pp. 21-38.
4. Si veda nell'opera di Webb e Porter Webb, *The History of Trade Unionism*, cit., quali erano le associazioni esistenti all'epoca. A quanto pare, mai prima del decennio 1810-1820 gli artigiani londinesi erano stati così ben organizzati.
5. La National Association for the Protection of Labour comprendeva circa centocinquanta unioni distinte, che pagavano quote associative alte e potevano contare su circa centomila membri. Anche la Builders' Union e la Miners' Union erano grandi organizzazioni (Webb e Porter Webb, *ibid.*, p. 107).
6. Su questo rimando all'opera di Webb e Porter Webb, *The History of Trade Unionism*, cit., che è ricca di documenti che confermano tali asserzioni.
7. Grandi cambiamenti hanno avuto luogo dagli anni Quaranta nell'attitudine delle classi più ricche verso i sindacati. Tuttavia, ancora negli anni Sessanta, i datori di lavoro avevano attuato di concerto un formidabile tentativo teso a schiacciarli, che aveva lasciato a casa moltitudini di persone a causa delle loro serrate. Fino al 1869, la semplice adesione a uno sciopero, o l'annuncio con cartelli di uno sciopero, per non parlare dei picchetti, sono stati spesso puniti come atti di intimidazione. Solo nel 1875 è stato abrogato il *Master and Servant Act*, così che i picchetti pacifici sono divenuti legali e gli atti di «violenza e intimidazione» compiuti durante gli scioperi sono stati ricondotti nell'ambito del diritto comune. Eppure, anche durante lo sciopero dei lavoratori portuali del 1887 si sono dovuti spendere i soldi delle casse di mutuo soccorso per sostenere davanti ai tribunali il diritto al picchetto, mentre i procedimenti intentati in questi ultimi anni minacciano ancora una volta di rendere illusori i diritti conquistati.

8. Un contributo settimanale di sei pence su un salario di diciotto scellini, o di uno scellino su un salario di venticinque, pesa molto di più di un contributo di nove sterline su un reddito di trecento: perché è in gran parte sottratto al nutrimento; e la quota è presto raddoppiata quando viene dichiarato lo sciopero di uno dei sindacati confratelli. La nitida descrizione della vita sindacale fatta da un operaio specializzato, e pubblicata dai Webb (*The History of Trade Unionism*, cit., pp. 341 e segg.), dà un'idea molto chiara della mole di lavoro richiesta a un membro del sindacato.

9. Si vedano i dibattiti sullo sciopero del 10 maggio 1894 a Falkenau, in Austria, davanti al Reichstag, dibattiti nei quali il fatto è pienamente riconosciuto dal ministero e dalla proprietà della miniera di carbone. Si veda anche la stampa inglese dell'epoca.

10. Si possono trovare molti fatti analoghi nel «Daily Chronicle», e alcuni anche nel «Daily News», dell'ottobre e del novembre 1894.

11. Le 31.473 associazioni di produzione e consumo del medio Reno attorno al 1890 attestavano una spesa annua pari a 18.437.500 sterline; durante l'anno i prestiti concessi ammontavano a 3.675.000 sterline.

12. *British Consular Report*, aprile 1889.

13. Uno studio fondamentale su questo argomento, a cura di Egiazarov, è stato pubblicato in *Zapiski Kavkazskogo russkogo geograficheskogo obshchestva* [Note della Società geografica caucasica], vol. 6, parte 2, Tipografiya kantselyarii namestnika kavkazskogo, Tbilisi, 1891.

14. Evadere da una prigione francese è estremamente difficile; tuttavia un prigioniero riuscì a fuggire da una di esse nel 1884 o 1885. Riuscì anche a nascondersi per un intero giorno, sebbene fosse stato dato l'allarme e i contadini del circondario fossero stati messi in guardia. La mattina dopo era ancora nascosto in un fosso, vicino a un piccolo villaggio. Forse aveva intenzione di rubare del cibo, o qualche vestito, in modo da potersi togliere l'uniforme da carcerato. Mentre era sdraiato nel fosso, scoppiò un incendio nel villaggio. Egli vide una donna correre fuori da una delle case incendiate e udì le sue suppliche disperate perché qualcuno salvasse il bambino che si trovava ai piani superiori della casa in fiamme. Nessuno si mosse per rispondere al suo appello. Allora l'evaso balzò fuori dal suo rifugio, si fece strada attraverso il fuoco e, con il viso ustionato e gli abiti in fiamme, portò fuori dall'incendio il bambino sano e salvo e lo con-

segnò a sua madre. Naturalmente fu subito arrestato dal gendarme del villaggio, che a quel punto era riapparso. E fu ricondotto in prigione. Il fatto venne riportato da tutti i giornali francesi, ma nessuno si mosse per ottenere il suo rilascio. Se avesse difeso un secondino dal colpo di un compagno, si sarebbe fatto di lui un eroe. Ma il suo atto era semplicemente umano, e non promuoveva l'ideale dello Stato; lui stesso non lo attribuì a un'improvvisa ispirazione della grazia divina, e ciò bastò per lasciare che quest'uomo cadesse nell'oblio. Forse sei o dodici mesi furono aggiunti alla sua condanna per aver rubato l'uniforme della prigione, «proprietà dello Stato».

15. Il *Zhenskiy Meditsinskiy Institut* [Istituto medico femminile] (che ha dato alla Russia una gran parte delle sue settecento donne medico), le quattro università per le donne (circa mille allieve nel 1887; chiuse in quell'anno e poi riaperte nel 1895) e la *Vyssshaya Kommercheskaya Shkola dlya Zhenshchin* [Scuola Superiore Commerciale per le Donne], sono *interamente* opera di società private. Alle stesse società dobbiamo l'alto livello che i licei femminili hanno raggiunto da quando sono stati aperti negli anni Sessanta. Questi cento licei, ora sparsi per l'impero (più di settantamila allieve) corrispondono alle High Schools for Girls di questo paese, ma tutti gli insegnanti hanno la laurea universitaria.

16. La *Verein für Verbreitung gemeinnütziger Kenntnisse*, sebbene abbia solo cinquemilacinquecento membri, ha già aperto più di mille biblioteche pubbliche e scolastiche, organizzato migliaia di conferenze e pubblicato opere molto importanti.

17. Pochissimi studiosi di sociologia vi hanno prestato attenzione. Ma Rudolf von Jhering è uno di questi e il suo caso è molto istruttivo. Quando il grande giurista tedesco ha iniziato la sua opera filosofica *Der Zweck im Rechte*, Druck und Verlag von Breitkopf & Härtel, Leipzig, 1877 [trad. it. *Lo scopo del diritto*, Einaudi, Torino, 1972], il suo scopo era di analizzare «le forze attive che suscitano l'avanzamento della società e lo mantengono», e così formulare «la teoria dell'uomo socievole». Ha così inizialmente analizzato l'azione delle forze egoistiche, includendo l'attuale sistema salariale e le varie forme di coercizione incluse nelle leggi politiche e sociali. Successivamente, attenendosi al piano accuratamente elaborato della sua opera, intendeva dedicare l'ultimo capitolo alle forze etiche – il senso del dovere e l'amore reciproco – che concorrono allo stesso scopo. Ma quando è arrivato a studiare le funzioni sociali di questi due

fattori, ha dovuto scrivere un secondo volume, due volte più grosso del primo; e ha trattato soltanto i fattori personali, a cui nelle pagine seguenti dedicheremo solo poche righe. Dargun ha ripreso la stessa idea in *Egoismus und Altruismus in der Nationalökonomie*, Verlag von Duncker & Humblot, Leipzig, 1885, aggiungendo alcuni fatti nuovi. Büchner (*Liebe und Liebes-Leben in der Tierwelt*, cit.) e diverse parafrasi di quest'opera pubblicate in questo paese e in Germania, si occupano dello stesso argomento.

18. Joseph Gutteridge, *Lights and Shadows in the Life of an Artisan*, Curtis and Beamish, Coventry, 1893.

19. Molti ricchi non riescono a capire come facciano coloro che sono davvero poveri ad aiutarsi a vicenda perché ignorano quanto infinitesimale sia la quantità di cibo o di denaro da cui spesso dipende la vita di colui che appartiene alle classi più povere. Lord Shaftesbury aveva invece capito questa terribile verità tanto da fondare il suo Flower and Watercress Girls' Fund, che concedeva prestiti di una sterlina, talvolta di due, per permettere alle ragazze povere di comprare un cesto e dei fiori quando arrivava l'inverno ed erano in grave difficoltà. Il prestito veniva concesso alle ragazze che non avevano «neanche sei pence», ma che non mancavano mai di trovare qualche altro povero che garantisse per loro. «Di tutti i movimenti in cui sono stato coinvolto», ha scritto Lord Shaftesbury, «considero il movimento delle Watercress Girls' come quello che avuto più successo. [...] È stato avviato nel 1872, e da allora abbiamo concesso tra gli ottocento e i mille prestiti, e nell'intero periodo le perdite sono state inferiori alle cinquanta sterline. [...] Tali perdite – molto basse, date le circostanze – sono comunque attribuibili a morte o malattia, e non a frode» (Edwin Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury, K.G.*, vol. 3, Cassell & Company, London-Paris-New York-Melbourne, 1886, pp. 322-323). Parecchi altri dati su questo argomento in Charles Booth, *Life and Labour of the People in London*, vol. 1, Macmillan & Co., London, 1892; in Martha Beatrice Porter Webb, *Pages from a Work Girl's Diary*, «The Nineteenth Century», n. 24, settembre 1888, p. 310; e vari altri.

20. Samuel Plimsoll, *Our Seamen. An Appeal*, Virtue & Co., London, 1873, p. 80, edizione economica.

21. *Ibid.*, pp. 78-79. Plimsoll aggiungeva: «Non voglio screditare i ricchi, ma penso sia ragionevole dubitare che queste qualità siano in loro altrettanto svi-

luppate; e in effetti, malgrado un buon numero di loro non ignori le richieste, ragionevoli o irragionevoli, dei parenti poveri, queste qualità non vengono esercitate in modo costante. Oltretutto, le ricchezze in molti casi sembrano soffocare la virilità di coloro che le possiedono, e le loro simpatie diventano non tanto ristrette quanto, per così dire, stratificate: sono riservate alle sofferenze della loro stessa classe, o anche alle sventure di quelli che sono al di sopra di loro. Raramente costoro si volgono verso chi sta più in basso, e sono molto più inclini ad ammirare un atto di coraggio [...] che ad ammirare la forza d'animo costantemente esercitata e la tenerezza, che sono le caratteristiche quotidiane della vita di un lavoratore britannico». E anche dei lavoratori del mondo intero.

22. Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, vol. 1, cit., pp. 137-138.

Conclusione

Se ora prendiamo in considerazione gli insegnamenti che possono essere ricavati dall'analisi della società moderna, e li mettiamo in relazione con l'insieme delle prove raccolte sull'importanza del mutuo appoggio nell'evoluzione del mondo animale e del genere umano, possiamo riassumere la nostra indagine nei seguenti termini.

Nel mondo animale abbiamo visto che la grande maggioranza delle specie vivono in società, e che associandosi trovano le migliori armi nella lotta per la vita – intesa, naturalmente, nel suo ampio senso darwiniano, ovvero non come lotta per i soli mezzi di esistenza, ma come lotta contro tutte le condizioni naturali sfavorevoli alle specie. Le specie animali nelle quali la lotta individuale è stata ridotta ai suoi limiti più stretti, e in cui la pratica del mutuo appoggio ha raggiunto il più grande sviluppo, sono invariabilmente le più numerose, le più prospere e le più aperte a ulteriori progressi. La protezione reciproca ottenuta in questo modo, la possibilità di raggiungere un'età avanzata e di accumulare esperienza, un maggiore sviluppo intel-

lettivo e la diffusione delle abitudini socievoli, assicurano la conservazione della specie, la sua estensione e la sua ulteriore evoluzione progressiva. Le specie non socievoli, al contrario, sono condannate alla decadenza.

Passando all'uomo, l'abbiamo visto vivere in clan e tribù all'alba dell'età della pietra; abbiamo osservato un'ampia serie di istituzioni sociali che si sono sviluppate già durante lo stato selvaggio primitivo, nel clan e nella tribù; e abbiamo constatato come le usanze e consuetudini più antiche abbiano fornito al genere umano l'embrione di tutte quelle istituzioni che più tardi avrebbero espresso i tratti salienti del progresso ulteriore. Dalla tribù selvaggia è scaturita la comunità di villaggio dei barbari; e un nuovo e più ampio insieme di usanze, consuetudini e istituzioni sociali, molte delle quali sono vive ancora oggi, si è sviluppato a partire dal principio del possesso comune di un dato territorio e della sua difesa comune, sotto la giurisdizione dell'assemblea di villaggio, e federandosi con i villaggi che appartengono, o che si ritiene appartengano, a uno stesso ceppo. E quando nuove esigenze hanno spinto gli uomini a fare un nuovo passo in avanti, essi lo hanno fatto tramite le città, che hanno rappresentato una doppia rete di unità territoriali, le comunità di villaggio, ora connesse con le gilde, sorte dal comune impegno in un'arte o un mestiere, o per il sostegno e la difesa reciproci.

Infine, nei due ultimi capitoli sono stati raccolti alcuni esempi che hanno mostrato come, nonostante la crescita dello Stato sul modello della Roma imperiale abbia violentemente posto fine a tutte le istituzioni medievali per il sostegno reciproco, questa nuova forma di civilizzazione non poteva durare. Lo Stato, basato su un agglomerato di individui sparsi e imposto come unico elemento di unione tra di loro, non ha raggiunto il suo obiettivo. E finalmente la tendenza al mutuo appoggio ha spezzato le leggi ferree dello Stato ed è riapparso, affermandosi di nuovo in un'infinità di associazioni che ora tendono ad abbrac-

ciare tutti gli aspetti della vita e ad appropriarsi di tutto ciò che risulta necessario all'uomo per vivere e per rimediare ai danni che la vita stessa produce.

Probabilmente verrà fatto osservare che il mutuo appoggio, malgrado possa rappresentare uno dei fattori dell'evoluzione, costituisce soltanto un aspetto delle relazioni umane; che accanto a questa corrente, per quanto potente possa essere, ne esiste da sempre un'altra: l'autoaffermazione dell'individuo, non solo nei suoi sforzi per raggiungere una superiorità – personale o di casta – economica, politica e spirituale, ma anche nella sua funzione più importante, quantunque meno evidente, ovvero quella di spezzare i vincoli, che tendono costantemente a cristallizzarsi, imposti all'individuo dalla tribù, dalla comunità di villaggio, dalla città e dallo Stato. In altri termini, è l'autoaffermazione dell'individuo considerata come elemento progressivo.

È evidente che nessuna disamina dell'evoluzione può essere completa se non vengono analizzate entrambe queste correnti dominanti. Ma l'autoaffermazione dell'individuo, o di un gruppo di individui, le loro lotte per la superiorità e i conflitti che ne risultano, sono già stati analizzati, descritti e celebrati da tempi immemorabili. Di fatto, fino a oggi solo questa corrente ha ricevuto l'attenzione del poeta epico, dell'annalista, dello storico e del sociologo. La storia, come è stata scritta finora, è quasi per intero una descrizione dei modi e dei mezzi con i quali la teocrazia, il potere militare, l'autocrazia e, in seguito, il dominio delle classi più ricche sono stati promossi, stabiliti e conservati. Le lotte tra queste forze sono, in realtà, l'essenza della storia. Possiamo quindi dare per scontata la conoscenza del fattore individuale nella storia umana, anche se c'è molto spazio per nuovi studi su questo argomento, visto nella prospettiva alla quale abbiamo accennato. Al contrario, fino a oggi si è completamente perso di vista il fattore del mutuo appoggio: esso è stato semplicemente negato, se non denigrato, dagli autori di questa generazione e di quella passata. Era quindi necessario, prima di

tutto, mostrare la parte immensa che questo fattore svolge nell'evoluzione sia del mondo animale che delle società umane. E solo quando essa sarà stata pienamente riconosciuta, sarà possibile passare alla comparazione tra i due fattori.

Fare una stima, anche approssimativa, della loro importanza relativa, con qualsiasi metodo più o meno statistico, sarebbe evidentemente impossibile. Una sola guerra – lo sappiamo tutti – può produrre più male, immediato e successivo, del bene prodotto dal principio del mutuo appoggio in centinaia di anni di azione incontrastata. Ma quando vediamo che nel mondo animale lo sviluppo progressivo e il mutuo appoggio vanno a braccetto, mentre la lotta all'interno delle specie corrisponde a forme di sviluppo regressivo; quando osserviamo che tra gli uomini, anche il successo nella lotta e nella guerra è proporzionato allo sviluppo del mutuo appoggio in ognuna delle due nazioni, città, parti o tribù in conflitto, e che nel processo dell'evoluzione la guerra stessa è stata, per quanto ha potuto esserlo, subordinata allo sviluppo del mutuo appoggio all'interno della nazione, della città o del clan, allora abbiamo una chiara percezione dell'influenza dominante che il fattore del mutuo appoggio ha avuto come elemento di progresso. Allo stesso modo, osserviamo che la pratica del mutuo appoggio e i suoi successivi svolgimenti hanno creato le condizioni della vita in società, grazie alla quale l'uomo ha potuto sviluppare le sue arti, il suo sapere e la sua intelligenza; e che i periodi in cui le istituzioni basate sulla tendenza verso il mutuo appoggio hanno avuto il loro maggiore sviluppo sono stati anche i periodi del più grande progresso nelle arti, nell'industria e nella scienza. Lo studio della vita della città nel Medioevo e nell'antica Grecia rivela infatti che il mutuo appoggio, così come fu praticato nella gilda e nel clan greco, combinato con l'ampia iniziativa lasciata all'individuo e al gruppo dal principio federativo, ha dato all'umanità i due periodi migliori della sua storia: quello della città greca antica e quello della città medievale. Viceversa, la rovina di quelle isti-

tuzioni, avvenuta nei periodi storici in cui lo Stato stabilì il suo dominio, corrisponde in entrambi i casi a una rapida decadenza.

Quanto all'improvviso progresso industriale ottenuto nel nostro secolo, che di solito viene attribuito al trionfo dell'individualismo e della competizione, esso ha certamente origini molto più profonde. Una volta compiute le grandi scoperte del quindicesimo secolo (soprattutto la pressione atmosferica), tutte concepite nell'ambito dell'organizzazione della città medievale e sostenute da una serie di progressi nel campo della filosofia naturale, inevitabilmente dovevano seguire l'invenzione della macchina a vapore e tutte le rivoluzioni implicate dalla conquista di una nuova forma di energia. Se le città medievali fossero vissute abbastanza per portare le loro scoperte fino a questo punto, le conseguenze etiche della rivoluzione prodotta dal vapore avrebbero potuto essere diverse, ma la rivoluzione nella tecnica e nella scienza avrebbe ineluttabilmente avuto luogo. Piuttosto, rimane aperta la questione se il declino generale delle industrie che seguì la rovina delle città libere, particolarmente rilevante nella prima parte del diciottesimo secolo, non abbia ritardato la comparsa della macchina a vapore e la rivoluzione nelle arti che ne conseguì. Quando consideriamo la sbalorditiva rapidità del progresso industriale avvenuto tra il dodicesimo e il quindicesimo secolo – nella tessitura, nella lavorazione dei metalli, nell'architettura e nella navigazione – e riflettiamo sulle scoperte scientifiche alle quali questo progresso condusse alla fine del quindicesimo secolo, dobbiamo in realtà chiederci se l'umanità non fu ritardata, nell'approfitte appieno di queste conquiste, dalla generale depressione delle arti e delle industrie che ebbe luogo in Europa dopo il declino delle città medievali. Sicuramente non è stata la scomparsa dell'artista-artigiano, né la rovina delle grandi città e l'estinzione dei rapporti tra di esse, a favorire la rivoluzione industriale; ben al contrario, sappiamo che James Watt passò venti o più anni a cercare di rendere funzionale la sua invenzione proprio perché non riusciva a trovare nel secolo

scorso ciò che avrebbe trovato facilmente a Firenze o a Bruges nel Medioevo, ovvero artigiani capaci di realizzare in metallo i suoi congegni, dando loro la finitura artistica e la precisione che la macchina a vapore richiede.

Attribuire quindi il progresso industriale del nostro secolo alla guerra di tutti contro tutti che esso ha proclamato, significa ragionare come l'uomo che, non conoscendo la causa della pioggia, la attribuisce alla vittima che ha immolato davanti al suo idolo di argilla. Per il progresso industriale, come per ogni altra conquista sulla natura, il mutuo appoggio e le salde relazioni tra gli uomini sono stati, e sono tuttora, certamente molto più vantaggiosi della lotta reciproca.

Ma è soprattutto nella sfera dell'etica che la cruciale importanza del principio del mutuo appoggio appare chiara. Che il mutuo appoggio sia il vero fondamento delle nostre concezioni etiche, sembra abbastanza evidente. Ma qualsiasi possano essere le opinioni circa l'origine prima del sentimento o dell'istinto del mutuo appoggio – che gli si attribuisca una causa biologica o soprannaturale – dobbiamo rintracciarne l'esistenza fin nei livelli più bassi del mondo animale; e a partire da essi possiamo poi seguire la sua ininterrotta evoluzione, in opposizione a una quantità di forze contrarie, attraverso tutti gli stadi dello sviluppo umano, fino al tempo presente. Anche le nuove religioni emerse di tanto in tanto – sempre in epoche in cui il principio del mutuo appoggio stava decadendo, tanto nelle teocrazie e negli Stati dispotici dell'Oriente, quanto nel declinante Impero Romano – si limitarono a riaffermare questo principio. Esse trovarono i loro primi sostenitori tra gli umili, negli strati più bassi e oppressi della società, dove il principio del mutuo appoggio era il fondamento necessario della vita quotidiana; e le nuove forme di unione che vennero introdotte nelle prime comunità buddiste o cristiane, o nelle confraternite morave, e così via, apparivano come un ritorno ai migliori aspetti del mutuo appoggio tipico della vita tribale primitiva.

Ma ogni volta che si tentava un ritorno a quell'antico principio, la sua idea di base si ampliava. Dal clan si estese alla tribù, alla federazione di tribù, alla nazione, e infine – almeno idealmente – all'intero genere umano. Allo stesso tempo, essa si affina. Nel buddismo primitivo, nel cristianesimo primitivo, negli scritti di alcuni saggi musulmani, nei primi movimenti della Riforma, e soprattutto nei movimenti etici e filosofici del secolo scorso e del nostro tempo, il completo abbandono dell'idea di vendetta, o di «giusto risarcimento» (bene per bene, male per male), è affermato sempre più vigorosamente. Questa concezione più alta, che non solo afferma «nessuna vendetta per i torti subiti», ma invita a dare liberamente più di quanto ci si aspetti di ricevere dai nostri vicini, è proclamata come il vero principio di moralità: un principio superiore alle mere nozioni di equivalenza, equità o giustizia, e più favorevole alla felicità. Così l'uomo è chiamato a farsi guidare nei suoi atti non solo dall'amore, che è sempre individuale, o nel caso migliore tribale, ma dalla percezione del suo essere una cosa sola con tutti gli altri esseri umani. Nella pratica del mutuo appoggio, che possiamo ripercorrere fin dai primordi dell'evoluzione, troviamo dunque l'origine positiva e certa delle nostre concezioni etiche; e questo ci consente di affermare che nel progresso etico dell'uomo è stato il mutuo appoggio, e non la lotta reciproca, ad avere la parte preminente. E nella sua vasta estensione, presente anche nel nostro tempo, noi vediamo la migliore garanzia per un'evoluzione ancora più elevata della nostra razza.

Appendici

1. Sciame di farfalle, libellule, ecc. (si veda p. 61)

M.C. Piepers ha pubblicato in *Natuurkundig tijdschrift voor Nederlandsch Indië* [Lange, Batavia, prima edizione, 1851], Deel L, 1891, p. 198 (analizzato in *Naturwissenschaftliche Rundschau*, 1891, vol. VI, p. 573), alcune ricerche interessanti sui voli di massa delle farfalle che avvengono nelle Indie orientali olandesi, a quanto pare a causa delle grandi siccità provocate dal monzone che spira da occidente. Questi voli di massa normalmente avvengono nei primi mesi dopo l'inizio del monzone, e di solito vi partecipano gli individui di entrambi i sessi della *Catopsilia* (*Callidryas*) *crocale*, Cr., ma a volte gli sciame sono composti da esemplari appartenenti a tre diverse specie del genere *Euphonia*. Lo scopo di questi voli sembra essere anche quello dell'accoppiamento. Naturalmente è possibile che essi non siano il risultato di azioni concordate, bensì la conseguenza dell'imitazione, o del desiderio di seguire gli altri.

Sul Rio delle Amazzoni, Bates ha visto le *Callidryas* gialle e

quelle arancioni «disporsi in masse dense e compatte, a volte di due o tre iarde di circonferenza, tutte con le ali in posizione verticale, cosicché la spiaggia sembrava coperta di aiuole di crocus». Le colonne che formano per migrare attraversavano il fiume da nord a sud ed «erano ininterrotte, dalle prime ore del mattino fino al tramonto» (Bates, *The Naturalist on the River Amazons*, cit., p. 131).

Le libellule, nelle loro lunghe migrazioni attraverso la *pampa*, si riuniscono in quantità enormi, e i loro immensi sciami sono composti da individui appartenenti a diverse specie (Hudson, *The Naturalist in La Plata*, cit., pp. 130 e segg.).

Le cavallette (*Zoniopoda tarsata*) sono anch'esse eminentemente gregarie (Hudson, *The Naturalist in La Plata*, cit., p. 125).

[Brano aggiunto all'edizione francese] J.H. Fabre, di cui sono molto noti i *Souvenirs entomologiques* (otto piccoli volumi pubblicati a Parigi tra il 1879 e il 1890), si è dato una gran pena per mettere in dubbio ciò che egli chiama, con più veemenza che giustizia, «l'aneddoto di Clairville», su quattro necrofori chiamati per aiutare in un seppellimento. Egli evidentemente non contesta il fatto che diversi necrofori collaborino all'interramento, ma non vuole ammettere che vi sia stato un concorso consapevole (in questo caso, come in altri analoghi, contesta l'intelligenza negli animali e ne ammette solo «l'istinto»). «Sono dei lavoratori fortuiti», osserva, «mai coatti. Vengono accolti senza fastidio, ma anche senza gratitudine. Non vengono convocati, ma tollerati» (Fabre, *Souvenirs entomologiques*, vol. VI, cit., p. 136).

Lasciando da parte la questione di sapere se si tratti di una «convocazione» o meno, rileviamo nello stesso autore questo fatto degno di nota: che la collaborazione, almeno tra i necrofori, è del tutto disinteressata! Tre o quattro maschi e una femmina aiutano a seppellire una talpa, e soltanto due di loro ne approfittano. Ogni volta ne troviamo solo una coppia nella fossa mortuaria. Dopo aver dato man forte, gli altri si ritirano (*ibid.*, p. 121).

Non insisto sulle critiche appassionante che Fabre avanza con-

tro l'osservazione di Gleditsch. A mio parere, le esperienze di Fabre confermano pienamente l'idea che Gleditsch si era fatto dell'intelligenza dei necrofori.

Sappiamo che molto spesso due scarabei si aiutano a far rotolare una palla, fatta di sterco, per portarla fino alla tana di uno dei due. Quando si tratta di spingerla sopra un rialzo, l'aiuto del compagno diventa prezioso. Per molto tempo si è pensato che questa associazione avesse lo scopo di deporre delle uova all'interno della palla, preparando così il nutrimento per la larva. Tuttavia, dalle osservazioni dello stesso naturalista (*Souvenirs entomologiques*) risulta che la palla molto spesso non contiene uova e serve semplicemente di nutrimento per uno scarabeo, o per entrambi. L'aiuto, in questo caso, sarebbe interessato da parte del compagno che viene ad aiutare a far rotolare la palla, mentre viene intelligentemente accettato da colui che, tra i due scarabei stercorari, ha formato la palla. A volte si è verificato un tentativo di furto da parte del compagno.

Aggiungiamo che, dopo aver letto attentamente gli otto volumi del dotto entomologo, non possiamo che convincerci ulteriormente del fatto che il mutuo appoggio sia l'essenza stessa della vita nelle grandi divisioni della classe degli insetti.

2. *Le formiche (si veda p. 63)*

Il volume di Pierre Huber *Recherches sur les moeurs des fourmis indigènes* (Ginevra, 1810), che è stato ripubblicato in edizione economica nel 1861 da Cherbuliez nella *Bibliothèque Genevoise*, e di cui si dovrebbero fare circolare in edizione economica traduzioni in tutte le lingue, non soltanto è la migliore opera su questo argomento, ma è anche un modello di ricerca autenticamente scientifica. Darwin aveva pienamente ragione a considerare Huber un naturalista ancora più brillante di suo padre. Questo volume dovrebbe essere letto da ogni giovane naturali-

sta, non soltanto per il suo contenuto, ma per il carattere esemplare del suo metodo di ricerca. L'allevamento delle formiche in formicai artificiali di vetro, e gli esperimenti svolti in seguito da altri ricercatori, tra i quali Lubbock, sono documentati in questa piccola mirabile opera di Huber. I lettori dei libri di Forel e Lubbock naturalmente sanno che sia il professore svizzero che lo studioso britannico avevano iniziato i loro studi con animo critico, con l'intenzione di confutare le asserzioni di Huber riguardanti i formidabili istinti di mutuo appoggio presenti nelle formiche, e che tuttavia, dopo un'accurata indagine, non poterono che confermarle. In effetti, è purtroppo caratteristico della natura umana credere di buon grado a ogni affermazione riguardante la capacità dell'uomo di cambiare a suo piacimento l'azione delle forze della natura, ma rifiutare di ammettere fatti scientifici comprovati che tendono a ridurre la distanza tra l'uomo e i suoi fratelli animali.

Sutherland ha evidentemente iniziato il suo libro *The Origin and Growth of the Moral Instinct* con l'intenzione di dimostrare che tutti i sentimenti morali hanno origine nella cura dei genitori e nell'amore familiare, entrambi presenti solo tra gli animali a sangue caldo; di conseguenza cerca di minimizzare l'importanza del rapporto simpatetico e della cooperazione tra le formiche. Egli cita il libro di Büchner *Mind in Animals* [Bradlaugh Bonner, London, 1895] e conosce gli esperimenti di Lubbock. Quanto alle opere di Huber e di Forel, le liquida con la seguente frase: «Ma essi [gli esempi di rapporti simpatetici tra le formiche riferiti da Büchner] sono tutti, o quasi tutti, pregiudicati da una certa aria di sentimentalismo [...] che li rende più adatti ai libri di scuola che a delle accurate opere scientifiche, e lo stesso può essere notato [il corsivo è mio] a proposito di alcuni dei più noti *aneddoti* di Huber e Forel» (Alexander Sutherland, *The Origin and Growth of the Moral Instinct*, vol. 1, Longmans, Green & Co., London, 1898, p. 298).

Sutherland non specifica a quali «aneddoti» si riferisce, ma mi

sembra che non abbia mai avuto occasione di studiare i lavori di Huber e di Forel: i naturalisti che conoscono queste opere non vi trovano alcun «aneddoto».

Possiamo qui accennare all'opera recente di Gottfrid Adlerz sulle formiche in Svezia (*Myrmecologiska Studier: Svenska Myror och deras Lefnadsförhållanden*, in *Bihän till Svenska Akademiens Handlingar*, vol. XI, n. 18, 1886). Non c'è bisogno di dire che tutte le osservazioni di Huber e Forel riguardanti il mutuo appoggio tra le formiche, compresa quella relativa alla condivisione del cibo che tanto aveva colpito coloro che in precedenza non avevano prestato attenzione all'argomento, vengono pienamente confermate dal professore svedese (*ibid.*, pp. 136-137).

Adlerz riferisce anche di esperimenti molto interessanti che confermano ciò che Huber aveva già osservato, vale a dire che le formiche di due diversi formicai non sempre si attaccano tra loro. Egli ha condotto uno dei suoi esperimenti con la formica *Tapinoma erraticum*, e un altro con la formica comune *Rufa*. Dopo aver messo un intero formicaio in un sacco, lo ha svuotato a una distanza di sei piedi da un altro formicaio. Non c'è stata battaglia, ma le formiche del secondo formicaio hanno iniziato a trasportare le crisalidi del primo. Di norma, quando Adlerz ha messo insieme le operaie di due formicai diversi, entrambe con le loro crisalidi, non c'è stata battaglia, mentre c'è stata quando le operaie erano senza le loro crisalidi (*ibid.*, pp. 185-186).

Inoltre egli completa le osservazioni di Forel e di McCook sulle «nazioni» di formiche, composte di molti formicai, e secondo le sue stime, che l'hanno portato a stabilire una media di trecentomila esemplari di *Formica exsecta* in ogni formicaio, conclude che tali «nazioni» possono raggiungere decine e persino centinaia di milioni di abitanti.

Il libro di Maeterlinck sulle api, scritto mirabilmente, sebbene non contenga nuove osservazioni, sarebbe molto utile se non fosse guastato da «termini» metafisici.

3. Associazioni per la nidificazione (si veda p. 86)

I diari di Audubon, soprattutto quelli che si riferiscono alla sua vita sulle coste del Labrador e sul fiume San Lorenzo negli anni Trenta, contengono eccellenti descrizioni delle associazioni per la nidificazione formate dagli uccelli acquatici. Parlando di The Rock, una delle isole Amherst, o della Maddalena, egli scrive: «Alle undici, dal ponte ho potuto distinguere chiaramente la sua sommità e ho pensato che fosse coperta di neve, per uno spessore di diversi piedi; e così appariva ogni porzione dei suoi piatti ripiani sporgenti». Ma non era neve, erano sule, tutte tranquillamente appollaiate sulle loro uova o sulla covata appena dischiusa, con le teste rivolte verso il vento, quasi toccandosi tra loro e disposte in linee regolari. L'aria sopra di loro, per un centinaio di iarde e per una certa distanza intorno allo scoglio, «era piena di sule in volo, come se una tormenta di neve fosse proprio sopra di noi». Gabbiani del genere Rissa e urie comuni nidificavano sullo stesso scoglio (*Audubon and his Journals*, Scribner, New York, 1898, vol. 1, pp. 360-363).

In vista dell'isola di Anticosti, il mare «era letteralmente coperto di urie comuni e di gazze marine (*Alca torda*)». Più avanti, il cielo era pieno di anatre marine. Sugli scogli del Golfo i gabbiani reali, le sterne (delle specie grande, artica e probabilmente di Foster), i gambecchi semi-palmati, i gabbiani di mare, le alcidae, le melanitte, le oche canadesi (*Anser canadensis*), gli smerghi minori, i cormorani, e così via, nidificavano tutti. I gabbiani di mare erano estremamente numerosi e «tormentano di continuo tutti gli altri uccelli, predano le loro uova, divorano i loro piccoli; essi qui prendono il posto delle aquile e dei falchi».

Sul Missouri, sopra Saint-Louis, nel 1843 Audubon ha osservato avvoltoi e aquile nidificare in colonie. Così menzionava i «lunghi profili delle alte rive, sovrastati da stupende rocce calcaree, con molti curiosi fori al loro interno, nei quali

al tramonto abbiamo visto entrare gli avvoltoi e le aquile»; o per la precisione, come chiarisce E. Coues in una nota (vol. 1, p. 458), avvoltoi tacchino (*Cathartes aura*) e aquile di mare testa bianca (*Haliaëtus leucocephalus*).

Tra i migliori luoghi per nidificare lungo le coste inglesi vi sono le isole Farne, e nell'opera di Dixon *Among the Birds in Northern Shires* si può trovare una vivace descrizione di questi luoghi, dove decine di migliaia di gabbiani, sterne, edredoni, cormorani, corrieri grossi, beccacce di mare, urie e pulcinelle di mare si riuniscono ogni anno: «Avvicinandosi ad alcune isole, la prima impressione è che questo gabbiano (della specie *Larus fuscus*, nota come zafferano) monopolizzi tutto lo spazio a causa della sua massiccia presenza. L'aria ne sembra piena, il terreno e le nude rocce ne sono affollati; e quando finalmente il fondo della nostra barca sfrega sulla spiaggia sassosa e saltiamo impazienti a terra, tutto diviene agitazione fragorosa: una perfetta babele di grida di protesta che si prolunga con insistenza fino a quando non ce ne andiamo» (Dixon, *Among the Birds in Northern Shires*, cit., p. 219).

4. Socievolezza degli animali (si veda p. 91)

Che la socievolezza degli animali fosse maggiore quando essi erano meno cacciati dall'uomo è un fatto confermato da molti esempi, i quali mostrano come gli animali che oggi vivono isolati nelle regioni abitate dall'uomo, in quelle disabitate continuano a vivere in branchi. Così sugli altipiani desertici e privi di acqua del Tibet settentrionale, Prževal'skij ha trovato orsi che vivevano in società. Egli riferisce di numerose «mandrie di yak, asini selvatici, antilopi e perfino di orsi». Questi ultimi, racconta, si nutrono di piccoli roditori estremamente diffusi nella zona, e sono così numerosi che «come mi hanno assicurato gli indigeni, ne hanno visti cento o centocinquanta che dormivano nella stessa caverna» (*Otchet Russkogo Geograficheskogo Obschestva*

[*Rapporto annuale della Società geografica russa*], 1885, p. 11). Le lepri (*Lepus lehmani*) vivono in grandi società sul territorio transcaspiano (N. Zarudnyi, *Recherches zoologiques dans la contrée Transcaspienne*, «Byulleten' Moskovskogo obshchestva ispytately prirody», Moskva, 1889, p. 4). Le piccole volpi della California, che secondo E.S. Holden vivono attorno all'osservatorio di Lick «con una dieta mista a base di bacche di manzanita e polli degli astronomi» («Nature», n. 5, novembre 1891), sembra che siano anch'esse molto socievoli.

Alcuni esempi molto interessanti di amore per la società tra gli animali sono stati offerti recentemente da C.J. Cornish. Tutti gli animali, osserva giustamente, odiano la solitudine. Egli cita anche un divertente esempio dell'abitudine dei cani della prateria di disporre delle sentinelle. Essa è così forte che tengono sempre una sentinella di guardia, anche nel giardino zoologico di Londra e nel Jardin d'Acclimatation di Parigi (Charles John Cornish, *Animals at Work and Play*, Seeley, London, 1896, p. 46).

Kessler aveva pienamente ragione quando faceva notare che le giovani covate di uccelli che si riuniscono in autunno contribuiscono allo sviluppo dei sentimenti di socievolezza. Cornish, in *Animals at Work and Play*, ha dato diversi esempi di giochi tra giovani mammiferi, come gli agnelli che giocano a «seguì il capo» o «sono il re del castello», e che si divertono a fare la corsa a ostacoli; o come i cerbiatti che giocano a una sorta di «ce l'hai», in cui il tocco viene dato con il muso. Per concludere, abbiamo inoltre l'eccellente opera di Gross, *The Play of Animals* (cit.).

5. Ostacoli alla sovrasmoltiplicazione (si veda p. 115)

Hudson, nel suo libro *The Naturalist in La Plata* (cap. III), include un racconto molto interessante su un improvviso aumento del numero di individui di una specie di topi e sulle conseguenze di questa repentina «onda di vita».

«Durante le estati del 1872 e del 1873», scrive, «abbiamo avuto sole in abbondanza ma frequenti acquazzoni, e così i mesi caldi non hanno portato a quell'assenza di fiori selvatici nei campi cui avevamo assistito negli anni precedenti». La stagione è stata molto favorevole ai topi, tanto che «queste piccole creature prolifiche sono in breve diventate così numerose che cani e gatti si alimentavano quasi esclusivamente di loro. Anche le volpi, le donnole e gli opossum se ne cibavano sontuosamente; e persino l'insettivoro armadillo si è messo a dar la caccia ai topi». I volatili sono diventati piuttosto rapaci, tanto che «i pitanghi solforati (*Pitangus*) e i cuculi guira non predavano altro che topi». In autunno è apparso un numero incalcolabile di cicogne e di gufi di palude, venuti anche loro per partecipare al banchetto. Poi è seguito un inverno molto siccitoso; l'erba secca è stata mangiata, o si è trasformata in polvere; e i topi, privi di nascondigli e di cibo, hanno cominciato a morire. I gatti si sono rifugiati nelle case, i gufi di palude – che sono una specie errante – se ne sono andati, mentre le piccole civette delle tane erano così dimagrite che riuscivano appena a volare «e indugiavano vicino alle case tutto il giorno in cerca di qualche raro boccone di cibo». In quello stesso inverno, durante il mese di freddo seguito alla siccità, è morto un numero incredibile di ovini e bovini. Quanto ai topi, Hudson afferma che «dopo il grande contraccolpo, per continuare la specie ne resta a malapena qualche malandato avanzo».

Questa descrizione ha un ulteriore elemento di interesse in quanto mostra come, nelle pianure e negli altipiani, l'improvviso aumento di una specie attrae immediatamente nemici provenienti da altre parti delle pianure, e come le specie che non sono protette dalla loro organizzazione sociale sono destinate a soccombere davanti a tali nemici.

Un altro eccellente esempio su questo argomento ci viene offerto dallo stesso autore nella Repubblica Argentina. Lì la nutria (*Myopotamus coypu*) è un roditore molto comune che ha

la forma di un ratto, ma è grande quanto una lontra. Ha abitudini acquatiche ed è molto socievole. Scrive Hudson:

Di sera sono tutte fuori a nuotare e giocare nell'acqua, conversando tra loro con tonalità strane che suonano come lamenti e pianti di uomini feriti o sofferenti. La nutria, che sotto ai suoi peli lunghi e spessi ha una fine pelliccia, è stata ampiamente esportata in Europa, ma circa sessant'anni fa il dittatore Rosas promulgò un decreto che vietava la caccia a questi animali. Il risultato fu che essi aumentarono e si moltiplicarono eccessivamente; e, abbandonando le loro abitudini acquatiche, divennero terrestri e migratori, sciamando ovunque in cerca di cibo. Improvvisamente un misterioso malanno si abbatté su di loro e li fece rapidamente morire, quasi estinguendoli (*The Naturalist in La Plata*, cit., p. 12).

Lo sterminio da parte dell'uomo, da un lato, e le malattie contagiose, dall'altro, sono dunque i principali ostacoli che limitano le specie, e non la competizione per i mezzi di sussistenza, che può anche non esistere del tutto.

Si potrebbero citare molti esempi che provano come regioni che godono di un clima molto più congeniale della Siberia siano ugualmente poco popolate. Ma nella ben nota opera di Bates troviamo la stessa osservazione anche a proposito del Rio delle Amazzoni: «Vi è, in realtà, una grande varietà di mammiferi, di uccelli e di rettili, ma sono largamente sparpagliati e tutti eccessivamente timorosi dell'uomo. La regione è così estesa, e la sua superficie è così uniformemente ricoperta da foreste, che è solo sporadicamente che si possono vedere animali in abbondanza, quando ci si imbatte in qualche posto che li attrae più di altri» (Bates, *The Naturalist on the River Amazons*, cit., p. 31).

Il fatto è tanto più notevole in quanto la fauna del Brasile, che è povera di mammiferi, non è affatto povera di uccelli, e le foreste brasiliane assicurano a essi una gran quantità di cibo, come attestato da una citazione contenuta in una pagina precedente,

relativa alle società degli uccelli. Eppure le foreste del Brasile, come quelle dell'Asia e dell'Africa, non sono sovrappopolate, ma piuttosto sottopopolate. La stessa cosa è vera per le *pampas* del Sud America, riguardo alle quali W.H. Hudson osserva che è davvero stupefacente come si possa trovare un solo piccolo ruminante in questa immensa distesa erbosa, così perfettamente adatta ai quadrupedi erbivori. Milioni di ovini, bovini ed equini, introdotti dall'uomo, pascolano ora, come è noto, su una porzione di queste praterie. Nelle *pampas* anche gli uccelli terrestri sono pochi, tanto come specie che come numero di individui.

6. *Adattamenti per evitare la competizione (si veda p. 117)*

Numerosi esempi di questo tipo di adattamento possono essere trovati nelle opere di tutti i naturalisti impegnati sul campo. Uno tra i più interessanti riguarda l'armadillo villosa, del quale Hudson dice che «ha saputo trovare una propria via, e di conseguenza prospera, mentre i suoi congeneri stanno velocemente scomparendo. Il suo cibo è dei più vari. Egli preda insetti di ogni tipo, scoprendo vermi e larve a parecchi pollici sotto terra. È ghiotto di uova e di pulcini; si ciba volentieri di carogne quanto l'avvoltoio; e in mancanza di cibo animale, si nutre di vegetali: trifoglio e anche grani di mais. Così, mentre altri animali soffrono la fame, l'armadillo villosa è sempre grasso e vigoroso» (*The Naturalist in La Plata*, cit., p. 71).

L'adattabilità della pavoncella ne fa una specie con un campo d'azione molto vasto. In Inghilterra, «si sente a casa propria sia nelle terre arabili che nelle aree più selvatiche». Nel suo libro *Among the Birds of Northern Shires*, C. Dixon afferma che «la varietà di cibo è ancor più la regola tra gli uccelli predatori» (p. 67). Così, per esempio, apprendiamo dallo stesso autore «che l'albanella reale delle brughiere britanniche non si nutre solo di piccoli uccelli, ma anche di talpe e di topi, di rane, lucertole

e insetti, mentre la maggior parte dei falchi più piccoli si ciba principalmente di insetti» (pp. 60-65).

Il capitolo molto suggestivo che Hudson dedica alla famiglia dei rampichini del Sud America è un'altra eccellente illustrazione dei modi con cui larghe porzioni della popolazione animale evitano la competizione, e allo stesso tempo riescono a diventare molto numerose in una data regione, senza possedere nessuna delle armi normalmente considerate essenziali nella lotta per l'esistenza. Questa famiglia copre un'immensa estensione di territorio, dal Messico meridionale fino alla Patagonia, e di essa sono già note non meno di duecentonovanta specie, riferibili a circa quarantasei generi, la cui caratteristica più notevole è la grande diversità di abitudini dei suoi membri. Non solo i differenti generi e le varie specie possiedono abitudini che sono loro peculiari, ma la stessa specie spesso differisce nei suoi modi di vita nelle diverse località:

Certe specie di *Xenops* e di *Magarornis* si arrampicano in verticale sui tronchi, come i picchi, in cerca di insetti, ma alla maniera delle cince esplorano anche i ramoscelli e il fogliame all'estremità dei rami, così che l'intero albero, dalle radici fino al fogliame della cima, è battuto palmo a palmo. Lo *Sclerurus*, sebbene sia un abitante delle foreste più cupe e sia dotato di artigli molto ricurvi, non cerca mai il suo cibo sugli alberi, bensì esclusivamente a terra, tra le foglie morte che stanno marcendo; ma abbastanza stranamente, quando è spaventato, vola verso il tronco dell'albero più vicino e vi si aggrappa in posizione verticale, restando zitto e immobile, evitando così di essere visto grazie al suo protettivo colore scuro (Hudson, *The Naturalist in La Plata*, cit., cap. XVIII).

E così via. Anche le loro abitudini di nidificazione sono estremamente varie. Infatti, all'interno di uno stesso genere, tre specie costruiscono un nido di argilla a forma di forno, una quarta lo fa con dei ramoscelli sugli alberi, una quinta si rintana sul fianco di una ripa, come il martin pescatore.

Ora, questa famiglia estremamente grande, della quale Hudson dice che «occupa ogni porzione del continente sudamericano, perché davvero non c'è clima, o tipo di suolo, o vegetazione che non ospiti la sua specie appropriata», appartiene, per usare le sue parole, «al gruppo di uccelli tra i più indifesi». Come le anatre menzionate da Severtsov (si veda nel testo), non presentano artigli o becco potenti, anzi «sono creature timide e poco resistenti, senza forza né armi; i loro movimenti sono meno rapidi e vigorosi di quelli di altre specie, e il loro volo è estremamente debole». Ma possiedono – osservano sia Hudson che Azara – «un alto grado di predisposizione alla socialità», sebbene «le abitudini sociali siano in essi limitate da condizioni di vita che rendono necessaria la solitudine». Infatti, non possono costituire le grandi associazioni per la nidificazione che troviamo tra gli uccelli marini perché si nutrono degli insetti degli alberi e devono esplorare con attenzione e separatamente ogni albero, cosa che fanno nel modo più efficiente. Nondimeno, di continuo si chiamano reciprocamente nei boschi, «conversando tra loro attraverso grandi distanze», e si associano in quelle «bande erranti» che ben conosciamo dalle pittoresche descrizioni di Bates. Dal canto suo, Hudson era portato a credere «che ovunque in Sud America i *Dendrocolaptidae* sono i primi a unirsi per agire di concerto, e che gli uccelli di altre famiglie seguono la loro marcia e si associano con essi, sapendo per esperienza che si potrà mietere un abbondante raccolto». Non è necessario aggiungere che Hudson tributa grandi lodi anche alla loro intelligenza. D'altronde, socievolezza e intelligenza vanno sempre mano nella mano.

7. *Origine della famiglia (si veda p. 134)*

Al tempo in cui scrivevo il capitolo incluso nel testo, sembrava che si fosse stabilito un certo accordo tra gli antropologi a proposito della comparsa relativamente tardiva, nelle istituzioni

umane, della famiglia patriarcale, così come la conosciamo presso gli Ebrei o nella Roma imperiale. Tuttavia, in seguito sono state pubblicate alcune opere nelle quali si contestano le idee sostenute da Bachofen e McLennan, poi sistematizzate soprattutto da Morgan e ulteriormente sviluppate e confermate da Post, Kovalevskij e Lubbock. Le più importanti di queste opere sono quella del professore danese C.N. Starcke (*Primitive Family*, D. Appleton and Co., New York, 1889), e quella del professore di Helsingfors E. Westermarck (*The History of Human Marriage*, Macmillan & Co., London, 1891; seconda edizione 1894). Quanto è accaduto a proposito delle forme primitive del matrimonio si è poi replicato anche a proposito delle forme primitive della proprietà della terra. Quando le idee di Maurer e di Nasse sulla comunità di villaggio, sviluppate da tutta una scuola di brillanti esploratori, e quelle di tutti gli antropologi moderni sulla primitiva organizzazione comunistica del clan avevano ormai guadagnato un consenso quasi generale, fecero la loro comparsa opere quali quelle di Fustel de Coulanges in Francia, di Frederic Seebohm in Inghilterra, e di parecchie altre, nelle quali si tentava – più con l'arguzia che con una reale profondità di indagine – di screditare queste idee e di mettere in dubbio le conclusioni alle quali le moderne ricerche erano giunte (si veda la Prefazione di Vinogradov alla sua notevole opera *Villainage in England*, cit.).

In modo simile, quando le idee sull'inesistenza della famiglia nel primo stadio tribale dell'umanità hanno cominciato a essere accettate dalla maggioranza degli antropologi e degli studiosi di diritto antico, esse hanno ineluttabilmente portato a opere come quelle di Starcke e di Westermarck, nelle quali l'uomo è rappresentato, secondo la tradizione giudaico-cristiana, come se fosse iniziato con la famiglia patriarcale, e non fosse mai passato attraverso gli stadi descritti da McLennan, Bachofen o Morgan. Queste opere, tra le quali la brillante *History of Human Marriage* ha avuto una diffusione particolarmente vasta, hanno senza dubbio prodotto un certo effetto: coloro che non hanno avuto la possi-

bilità di leggere i ponderosi volumi che rimandano alla controversia sono divenuti esitanti, mentre alcuni antropologi molto preparati sulla materia, come il professore francese Durkheim, hanno assunto un atteggiamento conciliante ma alquanto indefinito.

Per lo scopo particolare di un'opera dedicata al mutuo appoggio, questa controversia può essere irrilevante. Il fatto che gli uomini abbiano vissuto in *tribù* fin dai primi stadi del genere umano non viene più contestato, neppure da coloro che si scandalizzano all'idea che l'uomo possa essere passato attraverso uno stadio nel quale la famiglia, come noi la conosciamo, non esisteva. L'argomento ha tuttavia un suo interesse e merita di essere menzionato, anche se è giusto notare che sarebbe necessario un intero volume per rendergli piena giustizia.

Quando ci sforziamo di sollevare il velo che nasconde ai nostri occhi le antiche istituzioni, in particolare quelle che hanno prevalso al primo comparire di esseri del tipo umano, siamo costretti a compiere – in assenza di testimonianze dirette – il meticoloso lavoro di rintracciare le origini di ogni istituzione, annotando con cura anche le sue più tenui tracce nelle consuetudini, nei costumi, nelle tradizioni, nei canti, nel folklore, e così via. Poi, combinando i diversi risultati di ciascuno di questi particolari studi, siamo chiamati a ricostruire mentalmente la società che potrebbe rispondere alla coesistenza di tutte queste istituzioni. Si può ora comprendere quale formidabile spiegamento di fatti e quale vasto numero di studi minuti su aspetti particolari siano necessari per arrivare a qualsiasi conclusione certa. Il che è esattamente ciò che troviamo nell'opera monumentale di Bachofen e dei suoi seguaci, e che invece non riscontriamo nei lavori dell'altra scuola. La massa di fatti passata al setaccio da Westermarck è senza dubbio vasta, e la critica contenuta nella sua opera è comunque molto apprezzabile; ma difficilmente riuscirà a indurre coloro che conoscono in originale le opere di Bachofen, Morgan, McLennan, Post, Kovalevskij e così via, e che hanno familiarità con la scuola che ha studiato la

comunità di villaggio, a cambiare le proprie opinioni e accettare la teoria della famiglia patriarcale.

Così, gli argomenti che Westermarck deriva dalle abitudini familiari dei primati non hanno, a mio parere, il valore che egli attribuisce loro. La conoscenza che abbiamo delle relazioni familiari nelle specie socievoli delle scimmie dei nostri giorni è estremamente incerta, mentre le due specie non socievoli degli oranghi e dei gorilla vanno escluse dalla discussione, essendo entrambe, come ho scritto nel testo, specie in palese decadenza. Ancora meno sappiamo delle relazioni che esistevano tra i maschi e le femmine dei primati verso la fine del periodo Terziario. Le specie che vivevano allora sono probabilmente tutte estinte e non abbiamo la minima idea su quale fosse tra loro la forma ancestrale da cui è derivato l'uomo. Tutto ciò che possiamo dire con un minimo di probabilità è che nelle diverse specie di scimmie, che a quel tempo erano estremamente numerose, devono essere esistite varie relazioni familiari e tribali; e che da allora grandi cambiamenti devono essere avvenuti nelle abitudini dei primati, analogamente a ciò che è avvenuto, anche solo negli ultimi due secoli, nelle abitudini di molte altre specie di mammiferi.

La discussione deve dunque essere interamente limitata alle istituzioni umane; ed è nell'esame minuzioso di ogni singola traccia lasciata da ogni istituzione primitiva, *messa in connessione con tutto ciò che sappiamo di tutte le altre istituzioni dello stesso popolo o della stessa tribù*, che risiede la forza principale degli argomenti sostenuti dalla scuola convinta che la famiglia patriarcale sia un'istituzione di origine relativamente tarda.

Esisteva infatti, tra gli uomini primitivi, *un intero ciclo di istituzioni* che diventa pienamente comprensibile se si accettano le idee di Bachofen e Morgan, e che altrimenti appare del tutto incomprensibile. Il che includeva: la vita comunistica del clan, finché esso non fu diviso in singole famiglie paterne; la vita nelle «case lunghe» e in classi d'età ospitate in «case lunghe» differen-

ziate secondo il grado di iniziazione dei giovani (N. Miklucho-Maklaj, H. Schurtz); le restrizioni all'accumulazione personale delle proprietà, di cui ho dato parecchi esempi nel testo; il fatto che le donne prese da un'altra tribù appartenevano all'intera tribù prima di divenire proprietà privata; e molte altre istituzioni simili analizzate da Lubbock. Questo ampio ciclo di istituzioni, che sono decadute e infine scomparse nello stadio di sviluppo caratterizzato dalla comunità di villaggio, sono in perfetto accordo con la teoria del «matrimonio tribale», mentre sono in gran parte ignorate dai seguaci della scuola che teorizza la famiglia patriarcale. Ma non è certamente questo il modo appropriato di esaminare la questione. Gli uomini primitivi non hanno molteplici istituzioni sovrapposte o giustapposte, come noi abbiamo oggi. Hanno *una sola* istituzione, il clan, che incorpora *tutte* le relazioni reciproche tra i membri del clan. Le relazioni di matrimonio e di possesso sono relazioni che concernono l'intero clan. E l'ultima cosa che ci possiamo aspettare dai difensori della teoria della famiglia patriarcale è che ci dimostrino come il suddetto ciclo di istituzioni (che in seguito scompare) possa essere esistito all'interno di aggregati umani che vivevano secondo un sistema che era in contraddizione con tali istituzioni, ovvero il sistema delle famiglie separate governate dal *pater familias*.

Di nuovo, non possiamo riconoscere un valore scientifico al modo in cui i sostenitori della teoria della famiglia patriarcale hanno accantonato alcune serie difficoltà. Morgan ha provato, mediante una considerevole quantità di esempi, che in molte tribù esiste un «sistema di classificazione dei gruppi», strettamente osservato, e che tutti gli individui della stessa categoria si rivolgono gli uni agli altri come se fossero fratelli e sorelle, mentre gli individui di una categoria più giovane si rivolgono alle zie materne come se fossero la propria madre, e così via. Dire che si tratta semplicemente di una *façon de parler* – di un modo di esprimere rispetto legato all'età – è sicuramente una maniera facile di sbarazzarsi della difficoltà di spiegare perché questo

modo particolare di esprimere rispetto, e non qualche altro, abbia prevalso tra tanti popoli di diversa origine, in molti casi sopravvivendo fino ai nostri giorni. Si può senz'altro ammettere che *ma* e *pa* sono le sillabe più facili da pronunciare per un bambino, ma la domanda è: perché questa parte del linguaggio infantile viene usata dagli adulti e assegnata a categorie ben definite di persone? Perché in tante tribù dove la madre e le sorelle sono chiamate *ma*, il padre è chiamato *tiatia* (simile a *diadia*, zio), *dad*, *da* o *pa*? Perché l'appellativo di madre dato alle zie materne è stato in seguito soppiantato da un termine diverso? E così via. Ma quando apprendiamo che presso molti selvaggi la sorella della madre è responsabile dell'allevamento del bambino quanto la madre stessa, e che, se la morte si porta via l'amato bambino, l'altra «madre» (la sorella della madre) si sacrifica per accompagnarlo nel suo viaggio verso l'altro mondo, riconosciamo in questi nomi qualcosa di molto più profondo di una semplice *façon de parler*, o di un modo di testimoniare rispetto. A maggior ragione quando apprendiamo dell'esistenza di un'intera serie di retaggi (accuratamente esaminati da Lubbock, Kovalevskij e Post) che tendono tutti verso un'unica direzione. Ovviamente si può sostenere che la parentela pende verso il lato materno «perché il bambino resta maggiormente con sua madre»; oppure si può spiegare il fatto che i figli di un uomo nati da mogli di tribù differenti appartengano al clan della madre a causa dell'«ignoranza della fisiologia» propria dei selvaggi. Ma questi argomenti non sono neppure approssimativamente adeguati alla serietà delle questioni implicate, soprattutto quando è noto che l'obbligo di portare il nome della madre comporta l'appartenenza al suo clan a pieno titolo, ossia il diritto a tutte le proprietà del clan materno, il diritto alla protezione da parte del clan, il diritto di non essere aggredito da nessuno dei suoi membri e il dovere di vendicare le offese in suo nome.

Anche se per un momento ammettessimo come soddisfacenti queste spiegazioni, scopriremmo presto che a ogni categoria di

fatti andrebbe data una spiegazione specifica, ed essi sono molto numerosi. Solo per citarne alcuni: la divisione in classi dei clan, in un tempo nel quale non esistono divisioni riguardo alla proprietà o alla condizione sociale; l'esogamia e le relative consuetudini, elencate da Lubbock; il patto di sangue e una serie di consuetudini simili tese a dimostrare l'unità della discendenza; la comparsa di divinità familiari che hanno fatto seguito alle divinità claniche; lo scambio delle mogli, che non esiste soltanto tra gli Eschimesi in tempi di calamità, ma che è largamente diffuso in molte altre tribù con origini del tutto diverse; l'allentarsi del legame nuziale via via che si scende ai livelli più semplici della civiltà; i matrimoni plurimi, ovvero diversi uomini che sposano una stessa moglie che appartiene loro a turno; l'abolizione delle restrizioni matrimoniali durante le festività, o nel quinto, sesto o ennesimo giorno; la coabitazione di diverse famiglie nelle «case lunghe»; l'obbligo di allevare l'orfano, che ricade, anche in epoca più tarda, sullo zio materno; il numero considerevole di forme transitorie che mostrano il passaggio graduale dalla discendenza materna a quella paterna; la limitazione del numero dei figli per clan – non per famiglia – e l'abolizione di questa severa clausola in tempi di abbondanza; le restrizioni della famiglia apparse dopo le restrizioni del clan; il sacrificio dei parenti anziani a beneficio della tribù; la *lex talionis* tribale e molte altre usanze e consuetudini che diventano «affari di famiglia» solo quando infine troviamo la famiglia costituita nel senso moderno della parola; le cerimonie nuziali e prenuziali, di cui possono essere trovati esempi notevoli nelle opere di Lubbock e di diversi esploratori russi moderni; l'assenza delle solennità matrimoniali dove la linea di discendenza è matriarcale, e l'apparizione di queste solennità nelle tribù che seguono la linea di discendenza paterna (tutti questi esempi e molti altri ancora¹ mostrano, come osserva Durkheim, che il matrimonio propriamente detto «è appena tollerato e ostacolato da forze antagoniste»); la distruzione, alla morte di un individuo, di tutto ciò che gli apparteneva personal-

mente; e infine, il formidabile dispiegamento di retaggi², miti (in particolare Bachofen e i suoi molti seguaci), folklore, e così via, che vanno tutti nella stessa direzione.

Naturalmente ciò non prova che vi sia stato un periodo nel quale la donna era considerata superiore all'uomo, o era «a capo» del clan; questa è una materia del tutto diversa, e la mia opinione personale è che un tale periodo non sia mai esistito. E non prova neppure che vi sia stato un tempo nel quale non esistevano restrizioni tribali all'unione tra i sessi: sarebbe assolutamente contrario a tutte le prove conosciute. Ma quando tutti i fatti portati recentemente alla luce vengono considerati nella loro dipendenza reciproca, è impossibile non riconoscere che se delle coppie isolate, con i loro figli, hanno potuto esistere anche nei clan primitivi, queste famiglie incipienti furono eccezioni appena tollerate, e non l'istituzione prevalente di quell'epoca.

8. Distruzione delle proprietà personali sulla tomba (si veda p. 143)

In un'opera notevole pubblicata a Leida da J.M. de Groot, *The Religious Systems of China* [Brill, voll. 1-5, 1892-1897, vol. 6 vol., 1910], troviamo la conferma di questa idea. Vi è stato un tempo in Cina (come altrove) in cui tutte le proprietà di una persona defunta venivano distrutte sulla sua tomba: i suoi beni mobili, i suoi effetti personali, i suoi schiavi, i suoi amici e vassalli e naturalmente la sua vedova. Per porre fine a tale usanza fu necessaria una forte reazione da parte dei moralisti. Tra gli zingari dell'Inghilterra la consuetudine di distruggere tutti gli effetti personali sulla tomba è sopravvissuta fino ai nostri giorni. Le proprietà personali della regina degli zingari che è morta qualche anno fa sono state distrutte sulla sua tomba. A quel tempo molti giornali ne hanno parlato.

[Nell'edizione francese le ultime due frasi sono sostituite dal seguente testo] Tutti i beni personali della regina zingara che è morta nel 1896, nei dintorni di Slough, sono stati distrutti sulla sua tomba. Prima è stato ucciso il suo cavallo, che successivamente è stato mangiato. Poi è stata bruciata la sua casetta mobile, così come i finimenti del cavallo e vari oggetti che erano appartenuti alla regina. Parecchi giornali hanno riportato questo fatto.

9. La «famiglia indivisa» (si veda p. 171)

Dopo la pubblicazione del presente testo sono uscite diverse opere notevoli sulla *Zadruga*, o «famiglia composta», della regione slava meridionale, paragonata ad altre forme di organizzazione familiare; si vedano in particolare *Jahrbuch der Internationaler Vereinigung für vergleichende Rechtswissenschaft und Volkswirtschaftslehre* (1897) di Ernest Miler, e *La Zadruga in Bulgaria e Zadruga: proprietà e lavoro in Bulgaria* di I.E. Geszow (entrambi in bulgaro). Va anche segnalato il noto studio di Bogišić (*De la forme dite «inokosna» de la famille rurale chez les Serbes et les Croates*, Thorin, Paris, 1881), che non è stato menzionato nel testo.

10. L'origine delle gilde (si veda p. 191 e p. 223)

L'origine delle gilde è il soggetto di molte controversie. Non vi è il minimo dubbio che le gilde artigiane, o *collegia* di artigiani, esistessero già nell'antica Roma. Si legge, infatti, in un passo di Plutarco che Numa le regolamentò: «Divise il popolo in mestieri [...] ordinando loro di istituire confraternite, feste e riunioni, e indicando il culto che dovevano compiere davanti agli dei, secondo la dignità di ogni mestiere». Tuttavia è quasi certo che non fu il re romano a inventare o istituire i *collegia* dei mestieri: essi esistevano già nell'antica Grecia. Con ogni proba-

bilità, egli semplicemente li sottomise alla legislazione reale, proprio come Filippo il Bello, quindici secoli più tardi, sottomise i mestieri francesi, con loro grande detrimento, alla sorveglianza e legislazione reali. Si dice che anche uno dei successori di Numa, Servio Tullio, abbia promulgato delle leggi riguardanti i *collegia*³.

È dunque più che naturale che gli storici si siano chiesti se le gilde, che ebbero un così grande sviluppo nel dodicesimo secolo, ma anche nel decimo e undicesimo, non fossero una ripresa degli antichi *collegia* romani, tanto più che questi ultimi, come abbiamo visto precedentemente, corrispondevano del tutto alla gilda medievale⁴. È noto infatti che nella Gallia meridionale, fino al quinto secolo, esistevano corporazioni sul modello romano. Inoltre, un'iscrizione trovata a Parigi durante una campagna di scavi, mostra che a Lutezia, sotto Tiberio, esisteva una corporazione di *nautae*; e in una Carta concessa ai «mercanti d'acqua» di Parigi nel 1170, i loro diritti sono citati come esistenti *ab antiquo* (Saint-Léon, *Histoire des corporations de métiers*, cit., p. 51). Dunque non ci sarebbe nulla di straordinario se le corporazioni fossero sopravvissute nella Francia alto-medievale, dopo le invasioni barbariche.

Tuttavia, anche ammettendo ciò, non c'è ragione di sostenere che le corporazioni olandesi, le gilde normanne, gli *artél* russi, gli *amkari* georgiani, e così via, abbiano tutti necessariamente un'origine romana o bizantina. Naturalmente, i rapporti tra i Normanni e la capitale dell'Impero Romano d'Oriente erano molto intensi, e gli Slavi (come è stato provato dagli storici russi, ma soprattutto da Rambaud) vi presero parte attiva. Così, i Normanni e i Russi possono aver importato l'organizzazione romana delle corporazioni dei mestieri nei loro rispettivi paesi. Ma quando vediamo che l'*artél* era l'essenza stessa della vita quotidiana di tutti i Russi già nel decimo secolo, e che esso, sebbene nessun tipo di legislazione abbia mai regolamentato la sua vita fino ai tempi moderni, ha le stesse caratteristiche dei *collegia* romani e delle gilde dei paesi occidentali, siamo ancora più

inclinati a pensare che le gilde dei paesi orientali abbiano un'origine ben più antica dei *collegia* romani. I Romani sapevano molto bene, infatti, che i loro *sodalitia* e *collegia* erano «ciò che i Greci chiamavano *hetairiai*» (Saint-Léon, *Histoire des corporations de métiers*, cit., p. 2); e da quanto sappiamo della storia dei paesi orientali, possiamo concludere, con poca probabilità di errore, che le grandi nazioni dell'Oriente, così come l'Egitto, hanno anch'esse avuto la loro organizzazione in gilde. Le caratteristiche essenziali di questa organizzazione rimangono le stesse ovunque le incontriamo: è un'unione di uomini che svolgono la stessa professione o mestiere. Questa unione, come il clan primitivo, ha i suoi dei e il suo culto, che comprende sempre certi misteri specifici di ogni diversa unione; essa considera tutti i suoi membri come *fratelli e sorelle*, forse (in origine) con tutte le conseguenze che una tale relazione implicava all'interno di una *gens*, o quanto meno con cerimonie che evocavano o simboleggiavano le relazioni claniche tra fratello e sorella. In definitiva, tutti gli obblighi di mutuo appoggio che esistevano nel clan sono poi esistiti in queste unioni, e precisamente l'esclusione della possibilità stessa di un omicidio all'interno della confraternita, la medesima responsabilità collettiva che il clan aveva davanti alla giustizia, e l'obbligo, in caso di dispute minori, di portare la questione davanti ai giudici, o piuttosto agli arbitri, della confraternita. Si può dunque dire che la gilda è modellata sul clan.

Sono quindi propenso a credere che le stesse osservazioni che ho fatto nel testo sull'origine della comunità di villaggio valgano anche per la gilda, l'*artél* e la confraternita artigiana o di vicinato. Quando i legami che in precedenza univano gli uomini nei loro clan si allentarono in conseguenza delle migrazioni, della comparsa della famiglia patriarcale e di una crescente differenziazione delle occupazioni, l'umanità elaborò un nuovo *legame territoriale* nella forma della comunità di villaggio. Ma in seguito un altro legame – questa volta *lavorativo* – venne elaborato nel contesto di una fratellanza immaginaria, di un *clan immaginario*,

che grazie a un patto di sangue che fondava quella fratellanza, il *pobratimstvo* degli Slavi, vincolava tra loro non solo due uomini o un piccolo gruppo di uomini, ma anche un numero ben più esteso di uomini che avevano origini diverse, che provenivano da clan differenti, che talvolta abitavano nello stesso villaggio o città e talvolta in villaggi e città diverse. Nasceva così la *phratry*, l'*hetairiai*, l'*amkari*, l'*artél*, la gilda⁵.

Per quanto riguarda l'idea e la forma di questa organizzazione, i suoi elementi si erano già precisati almeno a partire dal periodo selvaggio. Sappiamo infatti che in tutti i clan dei selvaggi vi sono specifiche organizzazioni segrete – di guerrieri, di stregoni, di giovani, e così via – che custodiscono i «misteri» dei mestieri, grazie ai quali viene trasmesso il sapere riguardante, per esempio, la caccia o la guerra; sono, in una parola, delle associazioni, come appunto le descrive Miklucho-Maklaj. Con ogni probabilità, questi «misteri» sono stati i prototipi delle future gilde⁶.

Riguardo all'opera sopra citata di E.M. Saint-Léon, consentitemi di aggiungere che non solo contiene informazioni molto preziose a proposito dell'organizzazione dei mestieri a Parigi – già presente nel *Livre des métiers* di Boileau – ma raccoglie anche un gran numero di informazioni sui Comuni di diverse parti della Francia, corredate da indicazioni bibliografiche. Tuttavia va ricordato che Parigi era una «città regia» (come Mosca o Westminster), e quindi le istituzioni della libera città medievale non vi hanno mai raggiunto il grado di sviluppo conseguito nelle città libere. Lungi dal rappresentare «l'immagine della tipica gilda», le corporazioni di Parigi erano nate e si erano sviluppate «sotto la tutela diretta della monarchia». Proprio per questa ragione – che l'autore considera un motivo di superiorità, e non di inferiorità, anche se poi dimostra, in diverse parti della sua opera, come l'interferenza del potere imperiale di Roma, e del potere reale in Francia, abbia distrutto e paralizzato la vita delle gilde – le corporazioni parigine non riuscirono mai a conseguire la meravigliosa crescita e influenza su tutta la vita urbana

che le gilde delle città libere avevano raggiunto nel nord-est della Francia, a Lione, Montpellier, Nîmes, e così via, o ancora in Italia, nelle Fiandre, in Germania, ecc.

11. *Il mercato e la città medievale (si veda p. 223 e p. 237)*

In un'opera sulla città medievale (*Markt Und Stadt in Ihrem Rechtlichen Verhaltnis*, Veit, Leipzig, 1896), Rietschel ha sviluppato l'idea che l'origine dei Comuni medievali tedeschi debba essere cercata nel *mercato*. Il mercato locale, posto sotto la protezione di un vescovo, di un monastero o di un principe, raccoglieva attorno a sé una popolazione di commercianti e artigiani, ma non di contadini. Le sezioni in cui le città erano usualmente divise, che si irradiavano dalla piazza del mercato ed erano tutte popolate da artigiani di diversi mestieri, ne sono una prova: normalmente costituivano la Città Vecchia, mentre la Città Nuova era originariamente un villaggio rurale che apparteneva al principe o al re. Le due città erano governate da leggi diverse.

È senz'altro vero che il mercato ha giocato una parte importante nel primo sviluppo di tutte le città medievali, contribuendo ad aumentare la ricchezza dei cittadini e dando loro idee di indipendenza. Ma come ha fatto rilevare Karl Hegel, il noto autore di un'opera generale molto valida sulle città medievali tedesche (*Die Entstehung des deutschen Städtewesens*, Hirzel, Leipzig, 1898), la legge della città non è la legge del mercato, e la sua conclusione è che la città medievale ha avuto una doppia origine (a ulteriore sostegno della posizione assunta dal presente libro): in essa c'erano «due popolazioni poste una a fianco dell'altra: una rurale e l'altra puramente urbana», e la popolazione rurale, che in precedenza viveva sotto l'organizzazione dell'*Allmende*, o della comunità di villaggio, era stata poi incorporata nella città.

Per quanto riguarda le gilde dei mercanti, l'opera di Herman

van den Linden (*Les gildes marchandes dans les Pays-Bas au Moyen Age*, Librairie Clegg, Gand, 1896, in *Recueil de travaux publiés par la Faculté de Philosophie et Lettres*, Université de Gand, vol. xv) merita una speciale attenzione. L'autore segue lo sviluppo graduale della loro forza politica e l'autorità da esse gradualmente acquisita sulla popolazione industriale, soprattutto sui commercianti di tessuti, e descrive la lega costituita dagli artigiani per opporsi al loro potere crescente. L'idea, sviluppata nel presente libro, relativa all'apparizione della gilda dei mercanti in una fase posteriore, che in genere corrispondeva a un periodo di declino delle libertà della città, sembra dunque trovare conferma nelle ricerche di H. van den Linden.

12. Pratiche odierne di mutuo appoggio nei villaggi dei Paesi Bassi (si veda p. 283 e p. 291)

La relazione presentata dalla Commissione agricola dei Paesi Bassi contiene numerosi esempi relativi a questo argomento, e il mio amico Cornelissen è stato così gentile da scegliere per me i passi che vi si riferiscono in quei grossi volumi (*Uitkomsten van het Onderzoek naar den Toestand van den Landbouw in Nederland*, Landbouwcommissie ingesteld, The Hague, 2 voll., 1890).

L'abitudine di affittare una trebbiatrice che poi viene usata a turno in varie fattorie è molto diffusa, come lo è, ai nostri giorni, in quasi tutti gli altri paesi. Ma si può trovare qua e là un Comune che possiede una trebbiatrice per la comunità (si veda vol. 1, xviii, p. 31). Gli agricoltori che non hanno il numero necessario di cavalli per l'aratro, li prendono in prestito dai loro vicini. Anche l'usanza di avere un bue o uno stallone in comune è molto diffusa.

Quando il villaggio deve rialzare un terreno (nelle zone più basse) per costruire una scuola comunale o una nuova casa per uno dei contadini, di solito viene convocato un *bede*. Lo stesso

viene fatto se alcuni agricoltori devono traslocare. In generale, il *bede* è un'usanza molto diffusa, e nessuno, ricco o povero che sia, mancherà di parteciparvi con il suo cavallo e il suo carro.

L'affitto in comune, da parte di parecchi lavoratori agricoli, di un campo dove tenere le vacche di tutti, avviene in molte parti del paese; è anche frequente che l'agricoltore che possiede l'aratro e i cavalli ari anche la terra dei suoi braccianti (si veda vol. 1, XXII, pp. 18 e segg.).

Per quanto riguarda le unioni degli agricoltori costituite per comprare le sementi, esportare verdure in Inghilterra, e così via, esse sono ormai universali. Sono presenti, per esempio, anche in Belgio, dove nel 1896, sette anni dopo la fondazione delle gilde contadine nella parte fiamminga del paese, e solo quattro anni dopo la loro introduzione nella parte vallona, esistevano già duecentosette gilde di questo tipo, con un totale di diecimila membri (*Annuaire de la Science Agronomique*, vol. 1, 1896, pp. 148-149).

[*Nell'edizione francese il testo dell'Appendice 12, il cui titolo diventa Pratiche odierne di mutuo appoggio in alcuni villaggi: Svizzera e Paesi Bassi, è preceduto dalla seguente aggiunta*].

I retaggi della proprietà comunale hanno assunto in Svizzera alcune forme interessanti, sulle quali il dottor Brupbacher ha avuto la bontà di attirare recentemente la mia attenzione, inviandomi le opere citate qui sotto.

Il cantone di Zug comprende due valli, quella di Argeri e il fondo valle di Zug. Il cantone è composto da dieci «Comuni politici», come li definisce il dottor Rüttimann, che aggiunge: «In tutti questi Comuni politici del cantone di Zug, con l'eccezione di Menzingen, Neuheine e Risch, accanto alle terre di proprietà privata, vi sono parti considerevoli di territorio (campi e terreni boschivi) che appartengono a unioni di *Allmend*, grandi e piccole, i cui membri amministrano in comune queste terre. Nel cantone di Zug queste unioni sono note oggigiorno con il nome di corporazioni. Nei Comuni politici di Oberägeri, Unterägeri, Zug, Walchwil, Cham, Steinhausen e Hünenberg, vi è una cor-

porazione per ogni Comune, ma ve ne sono cinque nel Comune di Baar». Il fisco valuta le proprietà di queste corporazioni in 6.786.000 franchi.

Gli statuti di queste corporazioni riconoscono che le proprietà delle *Allmend* sono «proprietà comuni, inalienabili, indivisibili, e non possono essere ipotecate».

I membri di queste corporazioni sono le vecchie «famiglie» dei *burgers*. Tutti gli altri cittadini del Comune, che non appartengono a queste famiglie, non appartengono neppure alla corporazione. Inoltre, alcune famiglie di certi Comuni del cantone di Zug sono *burgers* della comunità di villaggio di Zug. Un tempo c'era la classe dei forestieri residenti (*Beisassen*), che occupava una posizione intermedia tra i *burgers* e i non-*burgers*, ma ora questa classe non esiste più. Solo i *burgers* possiedono dei diritti sull'*Allmend* (o diritti di corporazione), i quali variano nella loro estensione, e in qualche Comune si applicano al possesso di una casa costruita su terreno comunale. Questi diritti, chiamati *Gerechtigkeiten*, oggi possono essere comprati anche dai forestieri.

L'afflusso di forestieri ha così prodotto nella repubblica di Zug lo stesso fenomeno che Miaskowski e Kovalevskij segnalavano in altre parti della Svizzera. Solamente i discendenti delle vecchie famiglie hanno diritto al patrimonio comunale (che resta ancora piuttosto considerevole). Quanto agli abitanti attuali di ogni Comune, essi rappresentano un «Comune politico» che, come tale, non è l'erede dei diritti dell'antico Comune.

Per quanto riguarda il modo in cui, alla fine del diciottesimo secolo, le terre comunali furono divise tra gli abitanti e le forme complicate che ne sono risultate, si veda la descrizione dettagliata che ne fa Karl Rüttimann nella sua opera *Die Zugehörigen Allmend Korporationen*, in Max Giaür, *Abhandlungen zum schweizerischen Recht*, Bd. 2, Bern, 1904 (con una bibliografia sull'argomento).

Un'altra opera recente ci dà una chiara idea dell'antica comu-

nità di villaggio nel Jura bernese: è la monografia di Hermann Rennefahrt, *Die Allmend im Berner Jura*, in Otto von Gierke, *Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte*, Bd. 74, Wilhelm Koebner, Breslau, 1905 p. 227, che comprende anche una bibliografia. In quest'opera si trova un'eccellente esposizione dei rapporti che esistevano tra la Signoria fondiaria e le comunità di villaggio, così come delle regole economiche che erano in vigore all'interno di queste ultime. Vi si trova anche una ricostruzione estremamente interessante delle misure che al tempo della conquista francese furono prese per abolire la comunità di villaggio e costringerla a suddividere le sue terre, al fine di affidarle, escluse le foreste, alla proprietà privata; come pure del completo fallimento di queste leggi. Un'altra parte interessante di quest'opera mostra come i Comuni del Jura bernese siano riusciti, durante questi ultimi cinquant'anni, a trarre maggior profitto dalle loro terre e ad accrescerne la produttività senza ricorrere alla distruzione della proprietà collettiva (*ibid.*, pp. 165-175).

La monografia di Graf, *Die Auftheilung der Allmend in der Gemeinde Schötz* (Wyss, Bern, 1890), narra la stessa storia della comunità di villaggio e della forzata divisione delle terre nel cantone di Lucerna.

Brupbacher, che ha analizzato queste importanti opere pubblicate in Svizzera, mi ha anche inviato quelle che seguono: *Der Ursprung der Eidgenossenschaft aus der Mark-Genossenschaft* di Karl Bürkli (Zürich, 1891); la conferenza di Karl Bücher, *Die Allmende in ihrer wirtschaftlichen und sozialen Bedeutung* («Soziale Streitfragen», XII, Berlin, 1902); e quella di Martin Fassbender, sullo stesso argomento (Leipzig, 1905).

A proposito dello stato attuale della proprietà comunale in Svizzera, si può consultare, tra gli altri, l'articolo *Feldgemeinschaft*, in Reichesberg, *Handwörterbuch der schweizerischen Volkswirtschaft, Sozialpolitik und Verwaltung* (cit., Bd. 1).

Note alle Appendici

1. Si veda Henry Neville Hutchinson, *Marriage Customs in Many Lands*, D. Appleton & Co., New York, 1897.
2. Molte nuove e interessanti forme di questi retaggi sono state raccolte da Wilhelm Rudeck, *Geschichte der öffentlichen Sittlichkeit in Deutschland; moral-historische Studien*, Costenoble, Jena, 1897, analizzato da Émile Durkheim in «Année Sociologique», n. 2, Félix Alcan éditeur, Paris, 1897, p. 312.
3. «*De Servio Tullio. Ab hoc populus Romanus relatus in censum, digestus in classes, curiis atque collegiis distributus*», in Saint-Léon, *Histoire des corporations de métiers*, cit.
4. I *sodalitia* romani, da quanto possiamo giudicare (*ibid.*, p. 9), corrispondevano ai *çof* dei Cabili.
5. Colpisce vedere quanto chiaramente questa stessa idea sia espressa nel ben noto passo di Plutarco riguardante la legislazione di Numa sui «*collegia* dei mestieri» [*Vite parallele*]: «E in questo modo egli fu il primo a bandire dalla città questo spirito che spingeva la gente a dire: ‘Sono un Sabino’, o ‘Sono un Romano’, o ‘Sono un suddito di Tazio’, o ancora ‘Sono un suddito di Romolo’»; in altre parole, a escludere l’idea di una diversa discendenza.
6. L’opera di Heinrich Schurtz, dedicata alle classi di età e alle unioni segrete maschili durante le epoche barbare della civiltà (*Altersklassen und Männerbünde: Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft*, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin, 1902), che ho ricevuto mentre stavo leggendo le bozze di queste pagine, contiene molti fatti che supportano l’ipotesi sopra enunciata sull’origine delle gilde. L’arte di costruire una grande casa comune, in modo da non offendere gli spiriti degli alberi caduti; l’arte di forgiare i metalli, in modo da pacificare gli spiriti ostili; i segreti della caccia, le cerimonie e le danze mascherate che la rendono fruttuosa; l’arte di insegnare ai ragazzi le arti selvagge; i modi segreti per scongiurare le stregonerie dei nemici e, di conseguenza, l’arte della guerra; la costruzione delle barche, delle reti da pesca, delle trappole per gli animali e gli uccelli, e infine l’arte di tessere e di tingere praticata dalle donne: anticamente, tutti questi erano «artifici» e «mestieri» che richiedevano segretezza per essere efficaci. Così, furono trasmessi fin dai tempi più remoti all’interno di società segrete, o «misteri», e solo a coloro che

si erano sottoposti a una difficile iniziazione. Schurtz mostra come la vita dei selvaggi sia pervasa da società segrete (di guerrieri, di cacciatori) che hanno un'origine antica quanto le classi matrimoniali claniche e contengono già tutti gli elementi della futura gilda: segretezza, indipendenza dalla famiglia e a volte dal clan, culto comune di particolari divinità, pasti in comune, giurisdizione interna alla società e confraternita. La fucina e la rimessa delle barche sono infatti dipendenze abituali dei sodalizi maschili; e le «case lunghe» o *palaver* sono costruite da speciali artigiani che sanno come evocare gli spiriti degli alberi caduti.

Indice dei nomi

- A**bbott, William James Lewis **157**
Adalbert (di Praga) **211**
Adlerz, Gottfrid **351**
Æthelwold (di Winchester) **211**
Agostino (sant') d'Ipbona **326**
Alessandro II di Russia **8**
Altum, Johann Bernard Theodor **114, 123**
Ancher, Peder Kofod **230, 231**
Andari, Elissar **22**
Arnold, Wilhelm Christoph Friedrich **195, 208, 226, 232**
Artù (Re), **180**
Audubon, John James **57, 69, 77, 90, 91, 93, 352**
Avakumovič, Ivan **32**
Azara (de), Félix **359**
- B**abeau, Albert Arsène **195, 234, 278, 301**
Bachofen, Johann Jakob **128, 157, 360, 361, 362, 366**
Bacon, Francis (Francesco Bacon) **255**
Bacon, Roger **255**
Bain, Ebenezer **265**
Baker, Samuel White **119, 120**
Bakradze, Dimitrii **197, 199**
Bancroft, Hubert Howe **197**
Barrow, John **136**
Barthold, Friedrich Wilhelm **261**
Bastian, Adolf **162, 163, 199**
Bates, Henry Walter **43, 67, 80, 114, 123, 347, 348, 356, 359**
Baudrillart, Alfred **289, 304**
Baudrillart, Henri **304**

- Becker, Alexander **123**
 Beljaev, Ivan Dmitrievič **208, 228, 232, 262**
 Bentham, Jeremy **154**
 Bering, Vitus Jonassen **90**
 Berneri, Camillo **30, 31, 32, 33**
 Beseler, Georg **196**
 Bethmann-Hollweg (von), Moritz August **196**
 Bink, G.L. **138, 159**
 Blanchard, Émile **79**
 Blavignac, Jean-Daniel **263**
 Bleek, Wilhelm Heinrich Immanuel **159**
 Blyth, Edward **122**
 Bock, Carl Alfred **152, 162**
 Bogišić, Baltazar **367**
 Boileau, Étienne **370**
 Bonnemère, Eugène **195, 301**
 Booth, Charles James **337**
 Botta, Carlo Giuseppe Guglielmo **208, 226, 227, 232, 261, 266**
 Brehm, Christian Ludwig **118**
 Brehm, Alfred Edmund **41, 70, 73, 75, 77, 80, 81, 91, 99, 118, 120, 121, 156**
 Brentano, Ludwig Joseph **265, 269**
 Bréquigny (de), Louis George Oudard Feudrix **232**
 Brink, Bernhard Ten **265**
 Brupbacher, Fritz **373, 375**
 Buber, Martin **23**
 Buchenberger, Adolf **290, 302, 305**
 Bücher, Karl **195, 303, 305, 375**
 Büchner, Ludwig **41, 42, 46, 62, 78, 79, 105, 119, 121, 337, 350**
 Buffon (de), Georges-Louis Leclerc **120**
 Burchell, William John **135**
 Burkett, James P. **22**
 Bürkli, Karl **303, 374**
 Buxbaum, Lehrer L. **119**

Calamandrei, Piero **33**
 Calonne (de), Louis Marie Albéric **233, 234, 263**
 Capponi, Gino Alessandro Giuseppe Gaspardo **265, 268**
 Carpenter, John **233**
 Casalis, Jean-Eugène **200**
 Caterina II di Russia **242**
 Černyševskij, Nikolaj Gavrilovič **116, 123**
 Cesare, Caio Giulio **173, 189**
 Church, Russel M. **20, 22**
 Cibrario, Luigi **234, 269**
 Clements, Dmitri **194**
 Clode, Charles Mathew **231, 233**
 Collins (colonnello) **159**
 Colonna (famiglia) **258**
 Copernico, Niccolò **255**
 Cornelissen, Christiaan **372**
 Cornelius (von), Carl Adolf Wenzeslaus **300**
 Cornish, Charles John **354**
 Corrado I **248**

Coues, Samuel Elliott **73, 81, 86, 118, 353**
Cumming Gordon, Roualeyn **90**
Cunow, Heinrich **197**
Curry, D.C. **22**

D'Orbigny, Alcide Charles Victor Marie Dessalines **57, 70**
Dahn, Felix **195, 226, 228**
Dall, William Healey **142, 161**
Daloz, Victor Alexis Désiré **301**
Dante (Alighieri) **234, 255**
Daresté, Pierre **301**
Dargun, Lothar **158, 195, 332, 337**
Daru, Pierre Antoine Noël Bruno **232**
Darwin, Charles **9, 14, 17, 18, 22, 37, 38, 40, 43, 49, 50, 53, 54, 55, 56, 58, 60, 65, 70, 78, 83, 101, 103, 105, 106, 108, 109, 111, 115, 121, 122, 123, 127, 128, 136, 153, 156, 163, 349**
Darwin, Erasmus **62**
Dasent, George Webbe **180, 198**
De Maria, Carlo **33**
De Stuers, Hubert Joseph Jean Lambert **192, 200**
De Waal, Frans (Fransiscus Bernardus Maria) **22**
Decety, Jean **22**
Demidov, Anatolij Nikolaevič **80**

Desmichels, Louis Alexis **226**
Diodoro Siculo **173**
Dixon, Charles **71, 80, 115, 118, 119, 353, 357**
Doniol, Henry **195, 301**
Doren, Alfred **263**
Drummond, Henry **46**
Durkheim, Émile **361, 365, 376**

Ebrard, E. **79**
Eckermann, Johann **40, 41**
Eckertz, Gottfried **232**
Edoardo III d'Inghilterra **258**
Edoardo VI d'Inghilterra **310, 334**
Efimenko, Aleksandra Jakovlevna **195**
Egiazarov, Solomon Adamovič **230, 335**
Eichhorn, Karl Friedrich **228**
Elphinstone, William George Keith **170**
Emmett, John Thomas **267, 268**
Ennen, Leonard **230, 232, 234, 268**
Enrico V di Franconia **244**
Enrico VII d'Inghilterra **279**
Enrico VIII d'Inghilterra **279, 310**
Erskine, John Elphinstone **161**
Espinás, Alfred **41, 78, 99**

- F**abre, Jean-Henri **79, 348, 349**
 Fagniez, Gustave Charles **233, 264**
 Falke, Johann Friedrich Gottlieb **240, 263, 264, 266**
 Fassbender, Martin **375**
 Federico I Hohenstaufen (detto Barbarossa) **247**
 Federico II di Prussia **280**
 Fée, Antoine Laurent Apollinaire **78**
 Ferdinando I d'Asburgo **241**
 Ferrari, Giuseppe **229, 229, 247, 261, 266**
 Fichard (von), Johann Karl **230**
 Filippo d'Alsazia, poi Filippo I di Fiandra **219**
 Filippo IV di Francia (detto il Bello) **368**
 Finsch, Friedrich Hermann Otto **139, 160, 161**
 Fison, Lorimer **157, 159**
 Forbes, James **98**
 Forel, Auguste-Henri **10, 62, 63, 65, 67, 79, 80, 350, 351**
 Fritsch, Gustav Theodor **159**
 Fustel de Coulanges, Numa Denis **194, 360**
- G**alileo (Galilei) **255**
 Geddes, Patrick **111**
 Gerland, Georg Karl Cornelius **159**
 Geszow, Iwan Ewstratijew **367**
 Giaür, Max **374**
 Giddings, Franklin Henry **47**
 Gierke (von), Otto **375**
 Gill, William **161**
 Giraud-Teulon, Marc Antoine Émile Alexis **157**
 Giry, Arthur **245**
 Glaber, Raoul **212**
 Gleditsch, Johann Gottlieb **61, 349**
 Gobetti, Piero **33**
 Goethe (von), Johann Wolfgang **40, 41**
 Gomme, George Laurence **229, 281, 302**
 Graeber, David **28, 32**
 Graf, Eduard **375**
 Gramich, Viktor **232, 233, 263**
 Green Stopford, Alice **208, 221, 227, 232, 262, 263, 265**
 Green, John Richard **208, 221, 227, 232, 269**
 Grey, George **159, 163**
 Groot (de), Jan Jakob Maria **366**
 Gross, Charles **223, 224, 225, 233, 263, 265**
 Gross, Karl **121, 354**
 Guibert de Nogent **219, 232**
 Guieysse-Bréal, Louise **31**
 Guizot, François Pierre Guillaume **227**
 Gurney, John Henry **72, 81**
 Gutteridge, Joseph **329, 337**

- H**anoteau, Adolphe **199**
 Haygarth, Henry William **121**
 Heath, Richard **300**
 Hedin, Sven Andres **194**
 Hegel (von), Karl **261, 371**
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich **27**
 Henne am Rhyn, Otto **267**
 Heribert (di Colonia) **211**
 Hobbes, Thomas **44, 126, 127,**
 Hodder, Edwin **337, 338**
 Holden, Edward Singleton **354**
 Holm, Gustav Frederik **160**
 Houzeau de Lehaie, Jean-Charles **78, 99, 119**
 Howitt, Alfred William **157, 159**
 Huber, Pierre **79, 80, 101, 349, 350, 351**
 Hudson, William Henry **101, 102, 119, 120, 121, 348, 354, 355, 356, 357, 358, 359**
 Hugues de Salins (arcivescovo di Besançon) **245**
 Humboldt (von), Alexander **8, 98**
 Hutchinson, Henry Neville **376**
 Hüter, Emil **119**
 Huxley, Thomas Henry **43, 56, 57, 78, 121, 127, 156**
- I**adrintsev, Nikolaj Mikhailovič **194**
 Illich, Ivan **29**
- Inama-Sternegg (von), Karl Theodor Ferdinand Michael **196, 226**
 Inbal Ben-Ami, Bartal **22**
 Innes, Cosmo Nelson **267**
 Innocenzo III **259**
 Ivanishev, Nikolaj Dmitrievič **195**
- J**acobsen, Johan Adrian **161**
 Janssen, Johannes **195, 208, 230, 241, 261, 263, 264, 300**
 Jerdon, Thomas Caverhill **74, 79**
 Jhering (von), Rudolf **332, 336**
 Jobbé-Duval, Émile-Louis-Marie **197**
 Johnson, Zachary V. **22**
- K**allsen, Otto **229, 245, 261, 262, 267**
 Kant, Immanuel **7**
 Kaufmann, Georg Heinrich **208, 227**
 Kautsky, Karl Johann **300**
 Kavelin, Konstantin Dmitrievič **195**
 Keller, Ludwig **300**
 Kessler, Karl Fëdorovič **39, 40, 58, 59, 60, 68, 78, 79, 354**
 Kingsley, Mary Henrietta **162**
 Kirk, Thomas William **81**
 Klaus, Aleksandr Avgustovič **195, 306**

Gluckhohn, August **229**
Knowles, James **43, 47**
Knud den Store (Canuto II di Danimarca) **207**
Koenigswarter, Louis-Jean **197, 198**
Kohl (von), Johann Georg **90**
Kolben, Peter **136, 137, 159**
Kondakov, Nikodím Pávlovič **197**
Kostomarov, Nikolaj Ivanovič **208, 228, 230, 262**
Kovalevskij, Maksim Maksimovič **128, 158, 162, 189, 194, 195, 196, 197, 198, 227, 228, 360, 361, 364, 374**
Kozlov, Pětr Kuz'mič **121**
Kropotkin, Aleksandr Alekseevič (Sasha) **9, 13**
Kulisher, Mikhail Ignatevič **262**

Lamarck Jean-Baptiste **17, 18, 22**
Lambert, Joseph Malet **230**
Lamprecht, Karl Gotthard **196, 226, 267**
Landauer, Gustav **30**
Landes, Antony **197**
Lanessan (de), Jean Marie Antoine **41, 78**
Lartet, Édouard **129**
Laveye (de), Émile Louis Victor **195, 303, 305**
Le Vaillant, François **70**

Lebret (si veda Daru) **232**
Lendenfeld (von), Robert J. Lendlmayer **81**
Léo, Henri **208, 226, 227, 232, 261, 266**
Letourneau, Charles Jean Marie **197**
Letourneux, Aristide Horace **199**
Lichtenstein, Martin Heinrich Carl **135, 159**
Lincecum, Gideon **79**
Linden (van den), Herman **371, 372**
Linneo (Carl Nilsson Linnaeus) **64**
Lippert, Julius **158, 195**
Low, Hugh **162**
Lubbock, John **62, 79, 128, 129, 130, 131, 136, 156, 157, 158, 350, 360, 363, 364, 365**
Luchaire, Denis Jean Achille **208, 229, 232, 245, 248, 249, 261, 267**
Lučickij, Ivan Vasilevič **195, 266, 269**
Luigi VI (detto il Grosso) **229**
Luigi XIV **277, 300**
Lumholtz, Carl **138, 159**
Luro, Éliacin **197**

Maclean, John **200**
Maeterlinck, Maurice **351**
Maine, Henry James Sumner **128, 170, 177, 181, 194, 195, 197,**

- 198, 199, 227, 281, 282, 302**
 Mainov, Vladimir Nikolaevič **199**
 Malthus, Thomas Robert **111**
 Markov, Evgenij Lvovič **198**
 Marshall, William Humphrey **281, 302, 385**
 Martial, Louis Ferdinand **160**
 Mason, Peggy **22**
 Maurer, Georg Ludwig Konrad **195, 196, 198, 210, 226, 228, 261, 360**
 McCook, Henry Christopher **67, 79, 351**
 McLennan, John Ferguson **128, 157, 360, 361**
 Meitzen, August **303**
 Melleville, Maximilien **267**
 Miaskowski (von), August **269, 303, 374**
 Michel, Louise **24**
 Michelangelo (Buonarroti) **253**
 Michelet, Jules **208, 226**
 Middendorff (von), Alexander Theodor **161**
 Miklucho-Maklaj, Nikolaj Nikolaevič **139, 160, 163, 363, 370**
 Miler, Ernest **367**
 Miller, Vsevolod Fëdorovič **198**
 Moffat, Robert **135, 147**
 Moggridge, John Traherne **79**
 Möller, Alfred **80**
 Montrouzier, Jean Xavier Hyacinthe **197**
 Moodie, Donald **136**
 Morgan, Lewis Henry **122, 128, 133, 157, 158, 195, 360, 361, 362, 363**
 Morris, William **26, 28**
 Mortiz, Lazarus **262**
 Mosè **7**
 Mucke, Johann Richard **158**
 Müller, Frederik **160, 163**
 Mumford, Lewis **27**
 Munzinger, Werner **200**
- N**asse, Erwin **194, 281, 301, 360**
 Nazarov, A. Yu. **199**
 Newton, A. **122**
 Nicola I di Russia **295**
 Nitzsch, Karl Wilhelm **208, 226, 227, 267**
 Noll, Friedrich Carl **81, 119**
 Nordenskiöld, Nils Adolf Erik Friherre **71, 118**
 Nordmann (von), Alexander Davidovič **71**
 Numa Pompilio **367, 368, 376**
 Nys, Ernest **162, 198, 199, 227**
- O**'Brien, Murrough **303**
 Ochenkowski (von), Władysław **233, 301, 334**
 Orsini (famiglia) **258**
 Orwell, George **29**

Ory, Paul **197**
Overstolzen (famiglia) **258**
Owen, Robert **312**

Palfrey, John Gorham **197**
Pappenheim, Max **231**
Pavlov (Pawlow), Marie **123**
Perrens, François-Tommy **229, 265**
Perrier, Edmond **99**
Perty, Maximilian **78, 81, 105, 121**
Pfeiffer, Ida Laura **152, 162, 163**
Pfister, Christian **245**
Phear, John Budd **195**
Philip, John **159**
Phillips-Wolley, Clive **120**
Piepers, Marinus Cornelis **347**
Plimssoll, Samuel **330, 331, 337**
Plutarco **367, 376**
Polyakov, Ivan Seměnovič **59, 60, 95, 118**
Porter, George Richardson **302**
Posnikov, Aleksandr Sergeevič **195**
Post, Albert Hermann **128, 158, 160, 162, 195, 197, 198, 200, 298, 360, 361, 364**
Powell, John Wesley **200**
Pritchard, William Thomas **162**
Prževal'skij, Nikolaj Michajlovič **353**

Rambaud, Alfred Nicolas **228, 368**
Ranke (von), Franz Leopold **268**
Raumer (von), Friedrich Ludwig Georg **196, 226**
Reclus, Élie **161**
Reclus, Élisée **159, 163**
Reichesberg, Naúm **303, 375**
Rein, Gabriel **195**
Rennefahrt, Hermann **375**
Richter, Johann Paul Friedrich **231**
Rietschel, Siegfried **371**
Rink, Hinrich **160, 161**
Roberto II (detto il Pio) **245**
Rocquain, Théodore Félix **230**
Rogers, James Edwin Thorold **240, 241, 264**
Romanes, George John **62, 78, 79, 80, 119, 120**
Rosas, Juan Manuel José Domingo Ortiz de Rozas y López de Osornio **356**
Roscher, Wilhelm Georg Friedrich **264**
Ross, Denman **194**
Rousseau, Jean-Jacques **56, 57, 121, 127, 153**
Rosselli, Carlo e Nello **33**
Rossi, Ernesto **33**
Rossus, Joannes **279**
Rotari (degli Arodingi) **227**
Rudeck, Wilhelm **376**
Rumohr (von), Carl Friedrich

Ludwig Felix **266**
Ruskin, John **26, 28**
Rüttimann, Karl **373, 374**

Saint-Léon, Étienne Martin
264, 368, 369, 370, 376

Salvemini, Gaetano **33**

Savigny (von), Friedrich Carl **228**

Savonarola, Girolamo **260**

Scherer, Wilhelm **265**

Schimper, Andreas Franz Wilhelm
80

Schmoller (von), Gustav Friedrich
90, 263, 265, 267, 303, 305

Schönberg (von), Gustav **240, 264, 265**

Schrenck (von), Leopold **161**

Schultz, Alwin **264**

Schurtz, Heinrich **363, 376, 377**

Scot, Michael (Michele Scoto)
255

Seebohm, Frederic Arthur **194, 196, 227, 280, 302, 360**

Seebohm, Henry **80, 118, 119**

Semichon, Louis-Ernest **229**

Sergeevič, Vasilij Ivanovič **228, 262**

Servio Tullio **368, 376**

Severtsov, Nikolaj Alekseevič **59, 69, 70, 80, 118, 359**

Shaftesbury (lord), Anthony

Ashley Cooper **331, 337, 338**

Shchapov, Afanasy Prokopievič
199

Silvestre, Jules **197**

Sismondi (de), Jean Charles Léonard Simonde **247, 261, 267, 268**

Smith, Adam **14, 15, 16, 22, 265**

Sohm, Gotthold Julius Rudolph
195, 227

Sokolovsky, Pavel Aleksandrovič
195

Spencer, Herbert **44, 55, 99, 109**

Sproat, Gilbert Malcolm **161**

Stansbury, Howard **105**

Starcke, Carl Nicolai **360**

Steffen, Gustaf Fredrick **263**

Steinthal, Heymann **262**

Steller, Georg Wilhelm **90, 91**

Stieda, Wilhelm **264, 267**

Stobbe, Johann Ernst Otto **196**

Stoltze **152**

Sutherland, Alexander **46, 350**

Sykes, William Henry **79**

Tachart, Guy **136**

Taine, Hippolyte Adolphe **300**

Taplin, George **159**

Temminck, Coenraad Jacob **163**

Tennent, James Emerson **119**

Terssac **305**

Théron de Montaugé, Louis **300**

Thierry, Jacques-Nicolas-Augustin
208, 227, 229, 232, 261

Thrupp, John **198**
Tiberio, Giulio Cesare Augusto **368**
Tolstoj, Lev Nikolaevič **23, 296**
Toulmin Smith, Joshua **230, 231, 264, 266**
Toulmin Smith, Lucy **230, 264, 310, 334**
Toussenet, Alphonse **78**
Tschudi (von), Friedrich **90, 119**
Tuetey, Alexandre **266**
Turgot, Anne Robert Jacques **170**
Tylor, Edward Burnett **128, 131**

Ulrich (di Augusta) **211**

Veniaminov, Innokentij (Popov-Veniaminov, Ivan Evseevič) **143, 144, 146, 161**
Vinogradov, Pavel Gavrilovič **194, 227, 301, 360**
Viollet, Paul Marie **195, 196**
Vitale, Orderico **229**
Voroncov, Vasilij Pavlovič **295, 306, 307**

Wagner, Adolph Heinrich Gotthilf **302**
Wagner, Moritz **109**
Waitz, Theodor **159, 161, 192, 197, 200**

Wallace, Alfred Russel **53, 98, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 117, 122, 123**
Walt (van der), Johan **135**
Walter, Ferdinand **194, 197, 198**
Watt, James **343**
Wauters, Alphonse Guillaume Ghislain **262**
Webb, Martha Beatrice Potter **334, 335, 337**
Webb, Sidney James **334, 335**
Weddell, Hugh A. **105**
Weil, Simone **26, 27, 29, 32**
Westermarck, Edvard **360, 361, 362**
Whewell, William **254, 255, 267**
White, Gilbert **118**
Wied, Wilhelm Friedrich Heinrich **74**
Williamson, Thomas **90**
Willis, Robert **267**
Wilmans, Franz Friedrich Roger **267**
Wilson, Edward Osborne **19**
Winckell, Dietrich Georg Franz aus dem **94, 120**
Wise (famiglia) **258**
Wolfgang (di Ratisbona) **211**
Wood, John George **105, 122**
Woodcock, George **32**
Wunderer, Johann David **230**

Young, Arthur **300**

Young, Larry J. **22**

Yrjö-Koskinen, Freiherr Yrjö

Sakari **195**

Zarudnyi, Nikolaj Alekseevič

70, 354

Zimmermann, Wilhelm **300**

Zöpfl, Heinrich Matthias **262**

Zorn, Friedrich **248**

titoli affini dal catalogo elèuthera

Michail Bakunin

La libertà degli uguali

Giampietro N. Berti

*Un'idea esagerata di libertà
introduzione al pensiero anarchico*

Amedeo Bertolo

Anarchici e orgogliosi di esserlo

Murray Bookchin

L'ecologia della libertà

Murray Bookchin

Per una società ecologica

Francesco Codello

La condizione umana nel pensiero libertario

Eduardo Colombo

Lo spazio politico dell'anarchia

Voltairine De Cleyre

Un'anarchica americana

William Godwin

L'eutanasia dello Stato

Paul Goodman

Individuo e comunità

Tomás Ibáñez
Anarchismo in movimento

Gustav Landauer
La comunità anarchica

Errico Malatesta
Buon senso e utopia

Pierre-Joseph Proudhon
Critica della proprietà e dello Stato

Élisée Reclus
Storia di un ruscello

Rudolf Rocker
Contro la corrente

Antonio Senta
Utopia e azione
per una storia dell'anarchismo in Italia (1848-1984)

Alexander Shubin
Nestor Machno, bandiera nera sull'Ucraina

Lev Tolstoj
Il rifiuto di obbedire

Claudio Venza
Anarchia e potere nella guerra civile spagnola

Colin Ward
Anarchia come organizzazione

finito di stampare nel mese di gennaio 2024
presso Printi, Manocalzati (AV)
per conto di elèuthera, via Jean Jaurès 9, Milano