

Spazio sacro e fondazione della comunità. Il tragico *òikos* dei villaggi di fondazione del fascismo.

Pier Giorgio Massaretti

1) *Introduzione – Obiettivi e supporti della ricerca.*

Una sorte benevola, o una fatale sequenza ermeneutica, ha permesso che la sfida diagnostica contenuta nel raffinato programma che ci ospita, si ricongiungesse al timido riemergere di alcune mie riflessioni, altrove fatte, dall'evocativa – e criptica – titolazione: (*Occulti Limites*) *I confini invisibili. Arcaicità ed innovatività dei processi di "territorializzazione" nella rete dei villaggi di fondazione fascisti in Libia e in AOI (1932-1942)* (Massaretti, 2005).

Su queste essenziali memorie, cioè, intende innestarsi questo mio personale intervento; animato dall'obiettivo di arricchire gli sforzi condivisi dell'opera collettanea qui ottimizzata (il rammemorante disvelamento del polimorfico intrecciarsi tra l'Utopia e la *fundatio*), con alcuni spunti, che sono storiografici ed epistemologici insieme.

– Il successivo capitolo sarà quindi complessivamente destinato ad un riesame critico dell'espressivo indotto della cultura religiosa nazionale, "antimodernista" e neo-concordataria, sullo sviluppo, giuridico e socio-culturale, della vicenda coloniale italiana.

– Una più documentata e mirata riflessione critica (rispetto quel mio precedente saggio), sulla complessa mitologia genealogica della *fundatio*, che diviene poderosa *episteme* coloniale (cap. 3).

– Nel conclusivo cap. 4, tenterò di illuminare, attraverso la teologia missionaria della *Plantatio Ecclesiae*, il tragico *òikos* dei villaggi di fondazione fascisti. Indispensabili premesse, queste, che mi coadiuveranno a svelare quell'ambigua ibridità, fra tradizione ed innovazione, che caratterizzò il binomio "spazio sacro – sacralità dello spazio" nella riflessione progettuale di quel periodo, nei microeventi comunitari dei villaggi di fondazione libici.

Quali i capisaldi storiografici consolidati in quel mio (*Occulti Limites*)?

a) L'espressiva e genealogica interazione tra «la manipolazione della terra e l'emanazione del diritto»; esoterico statuto mitologico-giuridico, ove si sedimenta lo strategico protagonismo dell'*agricolae mundus*, destinato ad ospitare e divulgare gli arcaici ordinamenti *poietici* dell'architettura, nel «farsi materico dello spazio».

b) La nevralgica ed intatta permanenza del «microcosmo agricolo romano», nella «nuova "communitas" agricola dei villaggi di colonizzazione demografica fascisti».

c) La strategica, catastrofica, tragica ibridazione – un vero e proprio "corto circuito ontologico" (Massaretti, 2002, pp. 493-496) – tra le attese del "colono-missionario" e i doveri del "colono-legionario".

d) L'irrisolvibile contaminarsi tra l'apologetica cattolica e la coercitiva e paternalistica ridondanza della cultura di regime. L'emergere, cioè, di un'esplosiva miscela tra contrastanti scenari geostorici («arcaicità VS innovatività»), capace però di sedimentare inattaccabili, metafisici, modelli di "territorializzazione", che così gran peso ebbero nell'articolarsi della lunga vicenda insediativa nazionale, dalla "Bonifica integrale" sino, addirittura, alla "Riforma agraria" postbellica.

Raffinando tali risultati, l'obiettivo che intendo raggiungere con questo saggio, è quello di sperimentare una complessa indagine interdisciplinare, che sia in grado, anzitutto, di investigare esaurientemente la fondante-ridondante reiterazione, nella "Modernità", degli statuti millenari della *cives* agostiniana. Un ineluttabile perdurare archeologico, che scatenò un catastrofico sovrapporsi-contaminarsi, durante il Ventennio, tra la *civis religio* del regime fascista e l'apologetico impianto teologico-dottrinale della politica missionaria vaticana; per giungere a sedimentarsi, così, in quegli esemplari eventi spaziali – urbani, territoriali ed insediativi –, principale oggetto d'attenzione della coinvolgente indagine complessiva a cui ho l'onore di partecipare.

2) *Lo strategico innesto tra il programma missionario cattolico e la politica di colonizzazione nazionale.*

Le raffinate e documentatissime riflessioni che Cesare Marongiu Buonaiuti (1982) ha prodotto nel suo: *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, costituiscono a tutt'oggi un ancora imbattuto caposaldo storiografico, capace di rendicontare con efficacia il caotico intrecciarsi tra le politiche missionarie della Santa Sede e gli «esperimenti totalitari» (Marongiu Buonaiuti, 1982, p. 5) del colonialismo nazionale.

Consultando quindi, per la massima ma più efficace sintesi, le conclusive “Considerazioni sulla politica religiosa del fascismo in Africa” (pp. 423-443), sarà possibile delineare esaurientemente lo scenario socio-culturale che ha connotato la vicenda storica dei villaggi di “colonizzazione demografica”, nella Libia degli anni Trenta – puntuale obiettivo di questo mio testo.

L'epocale e perdurante conflitto che ha investito, a partire dal periodo post-risorgimentale, la problematica convivenza tra Chiesa cattolica e Stato nazionale¹, all'interno dell'esperienza coloniale fascista assunse un'esemplare coniugazione.

Il rassicurante “patto concordatario” sottoscritto tra Chiesa e Stato del 1929, segnalava una raggiunta ma instabile pacificazione tra i due poteri. Una condivisione di strategie, in cui Vaticano e fascismo, contemporaneamente, intravedevano l'accreditata capacità della dottrina e della cultura cattolica di scatenare consenso. Tuttavia, la pur comune adesione al progetto d'espansione “imperiale” del fascismo², rappresentava per la Chiesa un momento di decisiva differenziazione tra due contrapposte egemonie politiche.

Con la rivendicazione di una totale «libertà missionaria» (Marongiu Buonaiuti, 1982, p. 413), la Chiesa non volle applicare nelle colonie le regolamentazioni concordatarie inerenti soprattutto l'autonomo riconoscimento di figure pastorali metropolitane³. E anche se, per quest'irrisolto conflitto giuridico-amministrativo, le colonie «non furono mai riconosciute come “terre di missione”... non furono mai considerate e trattate come uno strumento di politica indigena nelle colonie» (Marongiu Buonaiuti, 1982, p. 433), un più sofisticato “progetto d'egemonizzazione culturale” impegnò insieme le gerarchie, religiose e civili.

Ponendo una particolare attenzione diagnostica nell'evitare superficiali identificazioni ideologiche, la constatazione di esemplari parallelismi pedagogico-educativi tra la dottrina religiosa e l'invasiva dottrinarietà politica del regime emerge dall'inspessirsi di quelle indagini che, sulla traccia di Michel Foucault – attraverso quei suoi sondaggi ermeneuticamente differenziati (folia, potere, sessualità), perduranti lungo quell'inesausto impegno «ar-

¹ Per rammentare i doverosi riferimenti bibliografici: il capostipite della storiografia nazionale in merito: Jemolo, 1981⁶; le ricerche sistematiche più accreditate ed affidabili di Scoppola, 1967 e 1971; la produzione più mirata di Miccoli, 1973 (a) e 1973 (b).

² L'efficace “Introduzione” del citato testo di Marongiu Buonaiuti – a proposito della responsabile compartecipazione della Chiesa allo sviluppo della politica nazionale, durante il fascismo –, non si lascia contaminare, né da un radicale anticlericalismo (il testo più esemplare: Rossi, 2000), né dal più oculato laicismo “costituente” di Calamandrei o Salvemini (vedi, Salvemini, 1969), e non risolve questa strategica condivisione di obiettivi, in termini di schematica alleanza politica. La sperimentata capacità di «acculturazione» che la cultura cattolica aveva consolidato, soprattutto nell'Italia post-unitaria (vedi l'esemplarità delle encicliche “sociali”: di Leone XIII, «*Rerum Novarum. De conditione operum*»/Sulla condizione degli operai, del 15 mag. 1891; quella istitutiva dell'“Azione Cattolica” di Papa Pio X, «*Il fermo proposito. Ad Italiae episcopos, de Actione catholica*»/Sull'azione cattolica, del 11 giu. 1911: documenti raccolti in Giordani, 1948³), risultava utilissima per «un'azione più coordinata ed intensa di politicizzazione dell'intera popolazione coloniale» (Marongiu Buonaiuti, 1982, p. 5), e materializzava così, concretamente, la coniugazione “missionaria” della presenza della Chiesa in Africa. Un presenzialismo missionario che esemplarmente, nel periodo in analisi, determinò una vasta produzione bibliografica: Carminati, 1932 (a) e 1932 (b); Barsotti, 1939; Brambilla, 1940.

³ «... l'accettazione del principio che anche nei territori coloniali il clero doveva essere metropolitano... avrebbe sconvolto e reso difficile, se applicato in tutti i paesi, l'[egemonica] opera missionaria della Chiesa» (Marongiu Buonaiuti, 1982, p. 414).

cheologico»⁴ – ottimizzano l'inesauribile censimento dei “paradigmi egemonizzativi” che l'Istituzione, il Potere, allestisce per un controllo dei linguaggi e dei sistemi di rappresentazione sociali.

Quelle ricerche che approfondiscono l'edipico infantilismo nelle espressioni di massa della società italiana del Novecento (cfr. Gibelli, 2005) – e che il regime fascista, con oculata attenzione comunicativa, colma di simboli e mitologie (cfr. Gentile, 1993).

Ricerche che sottolineano il ruolo nevralgico della cultura confessionale, dei suoi agenti educativi (cfr. Allegra, 1981, pp. 895-948 e Ferrari, 1986, pp. 931-974)⁵, impegnati a conservare e promuovere quell'edipico *terreno di coltura* psico-sociologico sul quale si impianterà un regime, in continua ricerca di consenso.

Illuminante e conglobante la poderosa indagine di Adriano Prosperi su quei *Tribunali della coscienza* (1996): linguaggi e procedure egemonizzative, quelli cattolici, che – dal terrorizzante spettacolo inquisitorio, alla mistica sublimazione del confessionale –, hanno raffinato quella “guerreggiante” religiosità che ha prodotto martiri ed eroi, e sedimentato nell'immaginario collettivo una dignità morale e religiosa della militanza guerriera che il fascismo proponeva; sino al più fervente eroismo, ad uno straripante martirologio missionario.

La citazione recuperata da: *La presa di Macallè* di Andrea Camilleri, con straordinaria sintesi ed efficacia – nonostante l'impenetrabilità del vernacolo –, illustra quella caotica e retorica mescolanza tra Religione e Civiltà che caratterizzò l'*imprinting* (una speciale «sindrome missionaria») (Massaretti, 1993, p. 119) del colonialismo nazionale:

«E sapete pirchì noi siamo andati a combattere in Abissinia?... In primisi pirchì siamo, grazie a Benito Mussolini, una nazioni forti, armata, capace di conquistarsi un impero. E sapiti che ci faremo noi in questo impero? Ci faremo terre da travagliare per i nostri viddrani, officine per i nostri operai, cantieri per i nostri muratori. Ma soprattutto ci faremo conversione d'anime, tutti devono cridiri alla nostra santa matre chiesa! E voi, picciliddri e picciotti miei, balilla miei, dovete essiri i futuri soldati di Cristo e del Duce, puri di corpo e d'anima, coraggiosi, impavidi, perché il regno di Sua Maistà Vittorio Manuele terzo e quello di Dio onnipotente si allarghi sempre di più su questa terra fino a conquistarla tutta quanta è!» (Camilleri, 2002, p. 149).

Forzate contaminazioni, quelle ora descritte, che – nonostante uno scivoloso e schizofrenico anticlericalismo del duce, un'ambivalente religiosità fascista (cfr. Carlini, 1934, e Cuesta, 1936) – risultarono però nient'affatto antagoniste.

La mistica e l'apologetica cattolica⁶, metabolizzate dall'apologetico eroismo guerriero della mistica fascista (Caravaglios, 1935), produsse fatalmente l'ineluttabile sinergia tra *Etica cristiana e politica fascista* (1938 (a)), tra *Ordine politico e ordine religioso* (1938 (b)), che nel 1938 – in un “impero conquistato” – Pasquale Pennisi teorizzerà.

Un inestricabile groviglio tra un'arcaica religiosità – edenici o francescani modelli morali –, e un'intransigente etica “battagliera”, sosterrà solidamente l'affermarsi di un nuovo ordine

⁴ Per redimere la sintesi impietosa con la quale ho liquidato la ciclopica *episteme* “archeologica” foucaultiana, rimando all'esauriente testo: Sorrentino, 2000, pp. VII-LV.

⁵ Cfr. Luciano Allegra, *Il parroco: un mediatore tra alta e bassa cultura*, in *Intellettuali e potere*, a cura di C. Vivanti, «Storia d'Italia – Annali», 4, Einaudi, Torino 1981, pp. 895-948; Liliana Ferrari, *Il laicato cattolico fra Ottocento e Novecento: dalle associazioni devozionali alle organizzazioni di massa*, in *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini e G. Miccoli, «Storia d'Italia-Annali», 9, Einaudi, Torino 1986, pp. 931-974.

⁶ Esempio, di tale contaminazione, lo svilupparsi della ricerca filosofica del noto teoreta Ernesto Buonaiuti; una mirata selezione dei suoi numerosi scritti – 1923_a: *Apologia del cattolicesimo*, Formaggini, Roma; 1924: *Verso la luce. Saggio di apologetica religiosa*, Campitelli, Foligno; 1928: *Il cristianesimo nell'Africa romana*, Laterza, Roma-Bari; 1933: *La Chiesa romana*, Gilardi e Noto, Milano –, certamente rievoca questo ambiguo intrecciarsi dottrinario.

civile: un rinnovato “patto di solidarietà”⁷, interclassista e teocratico, che fu indispensabile per un governo condiviso delle emergenze collettive della modernità nazionale.

Straordinariamente illuminante, al proposito, fu appunto la vicenda della Libia balbiana, ed in particolare la complessa esperienza dei villaggi di colonizzazione demografica, qui impiantati.

Una già ben dotata bibliografia, a cui si rimanda esemplificativamente⁸, ha delineato con precisione l’epocale storia dei «Ventimila coloni di Balbo», e del loro insediamento nei locali comprensori di colonizzazione. Quello che mi preme qui sottolineare, invece, è il vero e proprio “patto di governo” che, Italo Balbo (dal 1933 governatore della Libia riunificata) e Camillo Vittorio Facchinetti (dal 1936 Vicario Apostolico a Tripoli) non formalmente stipularono, per una gestione “concertata” di quei poderosi trasferimenti migratori in Libia.

La letteratura in proposito – anche da fonti assai lontane⁹ – rileva con chiarezza la sinergia d’intenti tra il capo militare del paese e il capo spirituale dei coloni: una condivisione rispettosa delle lontane competenze istituzionali e delle intrinseche distanze politiche. Lontananze che, però, strategicamente si assottigliarono in corrispondenza di un comune interesse “fondativo”: il Potere Civile istituisce, costruisce materialmente, i comprensori e i “villaggi” di colonizzazione agricola; al Potere Spirituale è affidato il compito di curare – in una forma solidale ed ordinata – questo sparso gregge che, per la sua provenienza dalla profonda provincia nazionale, era multilingue e multiculturale.

Illuminante, per paradosso, l’entusiastica restituzione che Jacques Dubois – significativamente nel 1952 – produce della *Colonizzazione italiana in Libia* (Dubois, 1952).

Come inviato del Ministero delle Colonie dello stato belga, Dubois analizzò diligentemente l’esperienza agricola italiana, allora ancora in corso, nei “comprensori di colonizzazione” libici; ne evidenziò quei nodi strutturali «... che ci offrono *esempi da seguire ed errori da evitare*¹⁰, gli uni e gli altri di uguale interesse per noi».

Evocativa l’interesse che, da economista, egli pone alle dinamiche organizzative e finanziarie dei comprensori di colonizzazione¹¹. Senza timore, quasi con ammirazione, lancia apprezzamenti, dichiaratamente imperialisti: «Gli italiani hanno provato che sono degni delle magnifiche tradizioni amministrative dell’*antica Roma*, e che sono in grado di *colonizzare, con esatta cognizione scientifica, i Paesi di popolazione non evoluta*»¹².

L’attenzione, quasi affettuosa, con cui Dubois descrive le dotazioni e le funzioni del «Centro civile»¹³, i punti propositivi che concludono la sua relazione¹⁴, sono questi elementi che

⁷ Quello enunciato nella citata enciclica di Leone XIII, «*Rerum Novarum. De conditione opificum*»/Sulla condizione degli operai, del 15 mag. 1891 (in Giordani, 1948³).

⁸ Per completezza si rimanda al § 1.3) “Fondazione urbana e colonizzazione agraria – EX COLONIE: Libia”, nella *Bibliografia sistematica* – a cura di P.G. Massaretti – del volume: Culotta, Gresleri, Gresleri, 2007, pp. 313-316.

⁹ Il già citato Marungiu-Buonaiuti, 1982, p. 439, assieme all’osservatorio “sentimentale” di Sabbadin, 1991, p. 176.

¹⁰ Sottolineatura nel testo originario.

¹¹ Esempio, in proposito, la forte attenzione che Federico Cresti (Cresti, 1996), pone all’impegno imprenditoriale dell’Ist. Naz. Fascista per la Previdenza Sociale (INFPS) e dell’Ente di Colonizzazione della Libia (ECL). Ma sono soprattutto i molti interventi di Armando Margini, contenuti nella succitata *Bibliografia sistematica* (nota ²¹), che sottolineano la matura strategia manageriale che ha connotato quest’esperienza; positività attestata dalla continuazione dell’impegno libico dell’INFPS/INPS, nei comprensori agricoli di competenza, almeno sino al 1955 – cfr. Maugini, 1953.

¹² La sottolineatura è mia.

¹³ «L’amministrazione del comprensorio aveva la sua sede al “Centro civile” dove si trovavano riuniti, in un insieme architettonico di sorprendente bellezza, edifici amministrativi, la chiesa, l’infermeria, l’albergo, la sala delle riunioni, la scuola (esistono anche scuole periferiche), il club, la biblioteca, costruite attorno ad una fontana e ad un monumento, dove l’Italia lontana affermava la sua presenza con una bandiera e dei fasci.»: Dubois, 1952, p. 6.

¹⁴ «Possiamo affermare che la politica più saggia è quella, ispirandosi alla direttiva italiana in Libia di dedicarsi alla stabilizzazione e allo sviluppo dei coloni nazionali, che prevede una grande affluenza di cittadini belgi nel Congo...»: Dubois, 1952, p. 13.

attestano, *post quem*, la condivisione di un egemone modello di civilizzazione. Un modello che incentra la sua efficacia strategica nello sforzo di *produrre luoghi e spazi*. Un territorio antropizzato che ospita e regola degli spazi, dimensionalmente regolamentati, e destinati ad accogliere una ritualità collettiva, indistinguibile però nei suoi differenti statuti, civile e religioso.

Questi “Centri rurali”¹⁵, o “borgate rurali”¹⁶, o “villaggi agricoli” – come l’editoria di settore, più poeticamente, identificò questi essenziali nuclei paraurbani¹⁷ –, nella *cives* medioevale ritrovano un formale modello ispirativo¹⁸: qui l’emergente volume della chiesa costituisce l’egemone traccia genealogica dell’intero tessuto urbano; al fine di riprodurre eternamente – attraverso questa “Plantatio Ecclesiae” – l’inarrestabile ri-fondazione del *principium* di un “regno”¹⁹, che è insieme “civico” (l’Impero) e “religioso” (la Chiesa).

3) La nuova “*communitas*” agricola dei villaggi di fondazione fascisti in Africa. Un significativo confronto tra le dinamiche materiali dell’universo agricolo coloniale e il modello sociologico della Chiesa cattolica apostolica romana.²⁰

3.1) *L’epifenomeno della “fondazione”: dall’impero romano all’impero fascista.*

«Si redime la terra... si fondano le città...». È questa la stentorea parola d’ordine che Mussolini – alla guida di un fascismo che si stava depurando dal suo violento immaginario movimentista, per accreditarsi come regime di massa –, lancia nel così detto “Discorso dell’Ascensione”, nella primavera del 1927; e che significativamente riappare, in bella vista, sui tralicci dei cantieri urbani del Pontino e in Africa; o anche sul *colophon* dell’aggressiva e militante rivista coloniale «Etiopia». Un programma di lavoro che Arrigo Serpieri aveva già ottimizzato nella sua teorizzazione della “Bonifica integrale”²¹, e a cui il duce assegnò compiti che andavano ben oltre le indubbie esigenze di razionalizzazione bonificatoria, allora quanto mai sentite. Un progetto politico e culturale insieme, questo, che celebrava la religiosa missione di «redimere» terreni inadatti alla produzione, attraverso il segno più visibile e privilegiato dei processi antropici originari: «fondare la città [...] per scrivere la Legge». Un processo genealogico che, dalla *polis* ellenica, aveva intatto raggiunto l’*urbs* romana.

Un atto di “occupazione” e “regolamentazione” del terreno, quello romano (il *co-lo* di *colere*: che traduce il «coltivare, avere cura, abitare»); un’azione che avviene attraverso una procedura *misurante* (il *co-ndo* di *condere*: che traduce il «fondare, istituire, porre insieme per socializzare»); un’azione capace perciò di produrre il *nomos*, ovvero «le leggi che istituiscono la comunità»²².

Nulla d’innovativo, invero, nell’enunciazione di quell’esemplare parallelismo tra “mondi imperiali”, che connotano simultaneamente la vicenda della Roma imperiale, in senso stretto, e l’ostentata duplicazione retorica che il fascismo ne fece, soprattutto nella ridondante riflessione sull’architettura e sulla città.

¹⁵ Così come sono individuati al primo articolo del RDL 17 maggio 1938, n. 701, che regola la “colonizzazione demografica” dell’impero.

¹⁶ Una diversa denominazione introdotta dal Governo della Libia.

¹⁷ Cfr. *L’edilizia, l’ambiente e la zonizzazione nell’urbanistica rurale*, relazione di E. Fidora, S. Tadolini, M. Zocca al I° Congresso dell’INU (Roma, aprile 1937), ora in INU, 1937, vol. I, parte II, “Urbanistica rurale”, p. 66.

¹⁸ Un rimando che Gustavo Giovannoni anticipava, nel 1931, in *Vecchie città ed Edilizia nuova* (1995, pp. 116-118), ma che formalizzò più puntualmente in un suo testo del 1937 – a seguito della sua partecipazione al “I° Congresso Nazionale di Urbanistica” dell’Inu dello stesso anno, dedicato appunto all’urbanistica “fondata”, nell’Agro Pontino e in colonia –: *I piani regolatori e la fondazione di nuove città* (Giovannoni, 1937, pp. 471-483).

¹⁹ Cfr. Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione* (1999³), al cap. V. “Fondazione II: *Novus ordo saeculorum*”, pp. 205-245.

²⁰

²¹ Cfr. *Introduzione*, in Serpieri, 1957.

²² Vedi il cap. “Sul concetto di *nomos*”, in Schmitt, 1991, pp. 6-12.

Per il genealogico caso romano, la trasversale diagnostica documentale attivata implica la faticosa esigenza di “risalire alle fonti”: pazienti e puntuali sondaggi archeologici dei capisaldi geostorici che hanno innervato la lunga durata dello sperimentale modello imperiale romano, nell'endemica geografia del Mediterraneo; censendo così con Braudel (1953) il ciclico riapparire di un plurimillenario modello di agricoltura in cui «la nuova “economia dell'immagine” nella prima età imperiale» (Zanker, 1991, p. 203), proprio sulla polimorfica materialità del mondo agricolo si incardina la garanzia di conservazione e/o riproduzione del suo *status* gerarchico imperiale. Un messaggio efficacemente recepito, ma acriticamente tradotto, nelle politiche fasciste di colonizzazione demografica, in Italia, ma soprattutto nelle ex colonie.

In relazione allo scenario storiografico ora delineato, non mi sembra troppo azzardato sondare l'esemplare e assai ben documentata fenomenologia della centuriazione romana²³, al fine di rintracciare – nella sua materica ed insieme simbolica espressività socio-economica – una sorta di durevole *imprinting*, capace di illuminare il senso e lo sviluppo addirittura di un accreditato modello culturale del regime.

Un “fotogramma” della Colonna Traiana (inizi del primo secolo d.C.), illustra il rito propiziatorio – la «*lustratio*» –, della fondazione della città. Complesso e spettacolare rito sacrificale di lunghissima permanenza, celebrato dai magistrati preposti alla colonia, in rappresentanza della comunità. Un rito di purificazione ed augurio dedicato ai «coloni fondatori» di una *cives* [Cicerone, *De Divinatione*]; rito prelevato dalle arcaiche pratiche – esorcizzative e propiziatricie – diffuse in tutta la cultura agricola indoeuropea preistorica.

L'incisione del «*sulcus primegenius*» rappresenta una seconda ed indissolubile scena di quest'arcaica ritualità propiziatoria: celebrata dai rappresentanti della comunità nascente, fondatori di città, attraverso questa genealogica fenditura della terra, delineavano il tracciato delle mura e l'orientamento delle porte – «[...] con il vomere inclinato affinché tutte le zolle cadessero all'interno» [Livio, *Ad urbe condita*] –, per separare, *sub iudice*, il “dentro” dal “fuori”; una spettacolare reiterazione sacrale dell'atto fondativo in cui, «la mitica ed ininterrotta presenza dell'*auctoritas* primigenia dei fondatori» (Forti, 1996, p. 322), dà permanenza e stabilità (*traditio*) alla storia del popolo romano; tradizione in virtù della quale «ogni innovazione e ogni mutamento restano legati alla fondazione ma che, nello stesso tempo, contribuisce ad accrescere “le fondamenta gettate dai progenitori”» (Vatter, 1999, p. 232).

Folgorante, perciò, è la descrizione che Maria Cecilia Parra propone di questo scatenante evento fondativo urbano:

«Possiamo parlare di un “piano regolatore”, in toto, programmato ed attuato di volta in volta a secondo delle necessità geografiche, socio-economiche e politiche, ma pur sempre in base a norme di funzionalità. Un piano regolatore che non si esplica soltanto nel dare un assetto alle terre da assegnare ai singoli in regime di proprietà: ed infatti, come a monte della fase strettamente tecnico-agrimensoria stavano operazioni basilari di sistemazione idraulica, di disboscamento o di preparazione per la coltivazione, così si deve pensare che l'organizzazione centuriale comportava anche la definizione di aree destinate ad utilizzo pubblico [...] una vera e propria regolamentazione dei rapporti del territorio con la città, con la rete viaria o con altri servizi primari.» (Parra, 1990, p. 92).

Un atto, quello della fondazione centuriale, che rappresenta anzitutto una «radicale cristallizzazione» fenomenologia (Schiavone, 1989, pp. 98-109), che è contemporaneamente: “rituale” (esoterica e religiosa), “socio-culturale” (suggerente cioè norme, ruoli e comportamenti collettivi), ed “economico-produttiva” (un'autoritaria struttura di controllo della gestione agricola), e attivato con quegli efficienti “processi di misurazione” (i tracciati geometrici del cardo e del decumano), o di “confinamento” (capisaldi religiosi posti all'incrocio dei

²³ Per il più sistematico rendiconto bibliografico-documentale sull'argomento, cfr. Maria Pasquinucci, *Bibliografia*, in Settis, 1984, pp. 297-313.

“limites” dei confini dei fondi²⁴), che ancor’oggi – in forma nient’affatto residuale – segnano il territorio centuriato ancora percepibile.

Troppo fuggacemente – pur se efficacemente – Corrado Barberis, nel suo *Le campagne italiane da Roma antica al Settecento*, attualizza «Il genio dei senatori romani [che] inventarono la piccola proprietà particellare [...] definita da Arrigo Serpieri secoli e millenni dopo. Fondamentale è stata la loro lungimiranza manageriale, nell’aver scoperto il *part-time*: un sistema dove il lavoratore era costretto a cercare un completamento del proprio scarso reddito sulla terra del grande proprietario terriero, offrendo ai patrizi una manodopera contenta di bassi salari» (Barberis, 1997, p. 102), ed integrativo del regime schiavistico che, in forma più estensiva, caratterizzava lo statuto giuridico del lavoro agricolo romano.

Fu questo un ibrido regime, economico-produttivo e socio-culturale, insieme; strettamente connesso a quella tendenza alla «*crystallizzazione agraria* di cui la centuriazione romana fu strumento efficace, sia grazie ai suoi modi di intervento funzionale e strettamente programmatico» (Parra, 1990, p. 89), sia grazie, soprattutto, alla sua capacità di far emanare dalla sacralità che caratterizza l’istituto patrimoniale della centuriazione (ne abbiamo visto precedentemente le procedure rituali che ne informano la fondazione), una specie di protagonismo civico, quasi un patto costituente tra le *gens* e i “numi del pantheon”, in cui gli dei sono «venerati come protettori e custodi dei principi costitutivi dell’*urbs*, garanti cioè di quel patto tra cittadini – il *nomos*²⁵ –, in cui appare sovrana la legge costituzionale, e che distingue con chiarezza il religioso dal civile» (Pugliese Cerratelli, 1994, p. 87).

Un efficiente strumento per fissare, all’interno di quell’esemplare «storia *invisibile* dell’economia romana»²⁶, una rigidissima maglia di statuti giuridico-economici e di ruoli sociali: «Un sistema agrario-mercantile, controllato saldamente da una fascia ristretta di ceti proprietari e da una statalità onnipresente e totalizzante. I suoi elementi determinanti sono la terra, l’autoconsumo, gli schiavi, l’espansionismo militare di rapina, con il conseguente e regolare prelievo forzato dai terriori conquistati» (Schiavone, 1989, p. 28).

La Roma fra il IV e III secolo a.C. – quella che sta uscendo dal definitivo superamento del contrasto tra patrizi e plebei –, vede «al centro della sua struttura sociale e politica una *comunità di piccoli proprietari-contadini-cittadini-soldati* che popolano i terreni centuriati» (Ampolo, 1988, p. 219). È questo il modello che più tardi – quando sarà definitivamente disintegrato –, verrà invece fortemente idealizzato da una parte della cultura aristocratica tardo-repubblicana, al fine di contrapporlo a quello che era vissuto come un grande scadimento dei tempi e dei costumi contemporanei – di origine ellenistica –, nella Roma imperiale²⁷.

Innestandosi su questi dati, l’analisi compiuta da Karl Marx, nel suo *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica*²⁸, evidenzia un elemento storiografico fondamentale per capi-

²⁴ La posa e la messa in opera dei presidi terminali che scandivano e assializzavano il territorio centuriato (i tempietti dedicati dei *termini*; i cippi terminali, ovvero i *decussati in capitibus lapides*); anche queste azioni erano contraddistinte da riti propiziatori in cui doni sacrificali erano collocati nella fossa di alloggiamento del “termine” stesso, secondo una ritualità che esprimeva la sacralità dei confini, similmente a quello del *sulcus primigenius* con cui si delimitavano i confini urbani.

²⁵ Anche se Schmitt ci mette in guardia rispetto una troppo facile traduzione dello stesso *nomos* come “patto”, “regola” o “legge”: cfr. Schmitt, 1991, p. 54-71.

²⁶ «In tutte le manifestazioni documentate delle culture, greca e romana, manca qualunque percezione dell’“economia” come sfera isolata e distinguibile dell’attività degli uomini e della vita di società [...] in cui *oikonomia* (da *oikos*, “casa”) designa soltanto la “conduzione domestica”, l’“amministrazione”, il “buon ordinamento” della casa e delle sue competenze; cfr. Schiavone, 1989, pp. 8 e 15.

²⁷ Oltre, ad esempio, le illuminanti riflessioni in merito di Lellia Cracco Ruggini (1989 e 2001) e di Pierre Gros (1991), non meno informate ed illuminanti sono le pagine letterarie che Marguerite Yourcenar – nel suo memorabile *Memorie di Adriano* (1988³) – a questo universo dedica, attraverso alcune letture intramontabili, sull’*architettura* (p. 121-122), sulla *città* (p. 123-124) e sull’*estetica* (p. 124-125), così come emanano dalle diverse contaminazioni, multiethniche e multiculturali, di quell’impero romano affermato.

²⁸ «L’individuo non può mai presentarsi nell’isolamento in cui si presenta quale semplice lavoratore libero [...] Il suo rapporto con le condizioni oggettive del lavoro è mediato dalla sua esistenza come membro della comunità; d’altra parte l’effettiva esistenza della comunità è determinata dalla forma della sua proprietà e delle condizioni di lavoro» (sottolineatura mia), Marx, 1970, p. 109; vedi anche, Schiavone, 1989, p. 33.

re la resistenza di questo debole attore della scena economica romana – l’agricoltore, appunto –, al momento della grande crisi sociale dell’impero romano nel II secolo a.C.. La comunità agricola romana così formatasi tendeva a conservarsi nel tempo, a durare come soggetto unitario, solo se in grado di riprodurre sempre inalterate le proprie condizioni di partenza, e riprodursi immutatamente, senza svilupparsi, ma solo trasformandosi gradatamente. Ci troviamo così di fronte – seguendo le tracce di Max Weber – ad una formazione sociale la cui sopravvivenza è assicurata solo dall’inalterata conservazione delle condizioni di partenza:

«Soddisfare il bisogno signorile in base ad una divisione interna del lavoro divenne a poco a poco l’obiettivo economico di tutta l’organizzazione dell’*òikos* della centuriazione, e della sua organizzazione per *villae*. Le grandi tenute si sganciarono progressivamente dal mercato cittadino: la massa delle medie e piccole città si vide così privata del suo terreno vitale, quello scambio di lavoro e di beni con la campagna circostante su cui si reggeva l’economia urbana [...] Questo calo della città è rafforzato ulteriormente dalla politica finanziaria dello Stato; anch’essa infatti, man mano che cresce il bisogno pubblico, si organizza in misura crescente su basi di economia rurale, il fisco diventa un *òikos*, che per far fronte alle sue esigenze ricorre il meno possibile al mercato e il più possibile a mezzi propri» (Weber, 1992², pp. 386-387).

Il ciclo produttivo fondamentale – lo sfruttamento agricolo della terra – non mira altro che a riprodurre il proprio impianto genetico, lasciandolo quindi fermo, per quanto possibile, alla sua originaria morfologia.

Un’individuazione, questa, dei caratteri di forte arretratezza (immobilità ed impermeabilità del quadro socio-economico; un radicato massimalismo etico-morale; un’endemica subordinazione politica) che caratterizzavano quell’egemonico modello di *communitas*, e di cui possiamo derivarne un’immutata riproduzione-continuità nell’universo agricolo dell’“Impero fascista”.

Il troppo poco noto racconto, *Uno dei Ventimila. Diario del colono Giacomo Cason (Libia 1938-1959)* (Prestopino, 1995), è certamente utile per introdurre un nodo cruciale della mia riflessione, concentrando l’attenzione su di un caso-modello, «idealtipico», dell’universo coloniale italiano in Africa.

Ingenue rappresentazioni biografiche, quelle dell’illetterato ma sagace contadino friulano, in grado però di rievocare intuitivamente quella che fu la responsabilità di quell’arcaico mondo contadino nel decretare «la genesi dell’insuccesso dell’esperienza coloniale fascista, ed evocativamente sintetizzabile nella “fenomenologica inconciliabilità tra il rutilante e rumoroso spettacolo dell’impero e l’impotente protagonismo che il regime aveva retoricamente affidato a quell’enorme massa contadina, al nostro deamicisiano “sempiterno emigrante”, in attesa da sempre di “pane e lavoro”» (Massaretti, 2000, pp. 111-112).

In questo contesto è Marguerite Yourcenar che, con il suo *Care memorie*, mi aiuta a sviluppare questa stringente considerazione.

Giacomo Cason e la sua famiglia – ovvero il mondo contadino *tout court* – (ecco la citazione) «[...] sono buoni cattolici, come questi si definiscono sotto il lungo pontificato di Pio IX, in un paese dove continua a fiorire una religiosità di tipo gesuitico e rococò, caratterizzata insieme dal rigore dogmatico e dalle frivolezze quasi mondane della Controriforma [...] L’osservanza dei doveri religiosi si confonde in quegli uomini con il rispetto dovuto alle istituzioni, e spesso s’innesta sull’indifferenza o su un cauto o vago scetticismo». Ed ancora: «[...] il Buon Dio [...] Ha fatto il mondo qual è, e questo pensiero toglie a questi cristiani [...] quasi ogni velleità di progresso sociale e riforme» (Yourcenar, 1981, pp. 98 e 99).

Un’umanità, questa ora rappresentata che, nel suo caotico apparato educativo-culturale, «gesuitico e controriformistico»²⁹, è priva di qualsiasi slancio “progettuale”, pro-

²⁹ Cfr. Malaparte, 1961, pp. 369-380, il § “Controriforma”. Nel successivo paragrafo porrò poi l’accento su come il penetrante indotto della teocrazia cattolica ha tragicamente segnato quel mondo, «basico» e/o «altro», di quei nostri contadini “esportati”, e allora travolti dal “corto circuito” scatenato dall’ineluttabile modernizzazione della loro arcaica terrignità.

prio in rapporto a quell'insensata sfida tra conservazione e sviluppo che Georg Simmel, nella sua *Sociologia*, così efficacemente tratteggia:

«L'agricoltore è fin dall'inizio conservatore: il suo lavoro richiede tempi lunghi, istituzioni durevoli, una tenacia costante. L'imprevedibilità del favore del tempo, da cui egli dipende, lo inclina ad un certo fatalismo, che di fronte alle forze esterne si mostra più sopportandole che evitandole [...] A ciò si aggiunge il fatto che l'agricoltore vuole avere soprattutto la pace nel proprio stato, e che di fronte a questo desiderio gli importa poco quale forma questo stato rivela – cosa che i politici delle varie epoche hanno sempre saputo e sfruttato. Le condizioni tecniche creano quindi qui, per i gruppi in cui la conservazione della forma coincide con quella di uno strato agricolo avente la massima ampiezza, la disposizione a ottenere questa conservazione mediante la stabilità e la tenacia, non mediante la labilità dei processi di vita» (Simmel, 1998², p. 513).

Un altro sociologo, poi, Placide Rambaud, discutendo dell'«Evoluzione del lavoro agricolo», nel suo *Società rurale e urbanizzazione*, rimarca e raffina la precedente diagnostica:

«Il lavoro tiene il posto principale della vita quotidiana del contadino: esistere è lavorare, “si lavora per lavorare”, il lavoro è vissuto come fine a se stesso e in un'economia di sussistenza l'uomo si identifica al lavoratore e questo al consumatore di tutti i prodotti della sua fatica.». (in questo caso il richiamo al regime di autosufficienza del colono romano è lampante) [...] Il lavoro è un *bricolage* [...] Gli agricoltori come *bricoleurs* – rimandando a *Il pensiero selvaggio* di Cl. Levi Strauss – [...] fanno “un po' di tutto” [...] per garantirsi contro l'insicurezza degli eventi meteorologici o finanziari e per “occupare” il tempo disponibile» (Rambaud, 1978, p. 65).

Il diario di Giacomo Cason – nello scarnificato racconto del «sogno» della migrazione in Libia; «un sogno veramente da restare incantati», come ci suggerisce lo stesso Cason – attesta, sintomaticamente, lo *status* socio-psicologico di quest'essenziale *quotidianità* contadina; una sobria narrativa che fornisce illuminanti inquadrature della *tragicità* di questo mondo; e che io sinteticamente restituirò, selezionandone alcuni disordinati ma significativi spunti:

- la dignità etico-morale del lavoro, «senza far debiti» (Prestopino, 1995, p. 41);
- l'incredulità e lo stupore per lo spettacolo collettivo che Italo Balbo aveva organizzato, con l'aiuto della stampa, dei fotografi e del cinema, ma soprattutto esaudendo degli atavici bisogni: «[...] da mangiare e da bere per i piccoli e per i grandi, e da vestire per i bambini e *tanti giocattoli*» (Prestopino, 1995, p. 42);
- la consuetudinaria manipolazione “estetica” dello spazio poderale: «la stradella d'accesso, rifatta con pini e cipressi, per produrre una “meraviglia”» (quindi una memoria “casalinga” di consolidati rituali estetici della madrepatria) (Prestopino, 1995, p. 53);
- l'ordinaria promiscuità di lavori agricoli e civili (ancora il *bricolage*);
- la quotidiana ciclicità del lavoro e della vita rurale («Si comincia l'anno sempre con i soliti lavori di aratura e potature, e di sistemare sempre meglio il podere»), che coinvolge, in un'indistinta promiscuità, l'uomo, l'animale, l'ambiente (Prestopino, 1995, p. 78).

Da questo universo originario, così refrattario – «fatto [perciò] di piccole dimensioni fisiche (il borgo, i campi coltivati, la piazza con la chiesa e la parrocchia, la farmacia, la drogheria ed il mercato settimanale), ma anche di un'introversa socialità collettiva (fortemente confessionale, decisamente antiurbana e antitecnica)» (Massaretti, 2002, p. 178) – il colono nazionale viene precipitato in un nuovo ordine socio-culturale e spaziale; che risultò, contemporaneamente, conflittuale e sconcertante.

3.2) “*Plantatio Ecclesiae*” e vocazione fondativa. Il “*kerygma*” missionario e i modelli egemonici della *mistica fascista*.

Le preziose immagini fotografiche qui impiegate³⁰, al fine di illustrare la straordinaria singolarità di quei piccoli universi rurali rappresentati dai villaggi di colonizzazione fascisti in Libia, mettono ben in evidenza – soprattutto nelle aereofoto “Briganti” – come il volume della chiesa fosse un osservatorio privilegiato per la trapiantazione, fisica ed immaginaria, di un territorio ormai privo di percepibili confini fisici/di *limites* (Massaretti, 2005 (a), p. 514). La chiesa perciò – nella sua predestinata capacità di tessere e orientare i nodi urbani dei villaggi – assume la valenza di un metaforico crocevia per un innovativo programma di trasformazione e modernizzazione territoriale: la creazione, eternamente ri-fondata, di un *oikos* primigenio in cui si inscrivono, con un linguaggio arcaico, nuove regole di convivenza (Massaretti, 2005 (a), p. 515):

«Quelle che si vengono così ineluttabilmente costituendo sono le regole di un nuovo “mondo”; caratterizzato da una straordinaria “architettura globale”, fisica ed immateriale, insieme. L’innovativa *architettura* “della Modernità”, questa: «un’effimera costellazione fatta di una significativa promiscuità di vita e di morte»³¹, in cui le arcaiche emanazioni della madre-terra sopravvivono «come un’ombra perturbante all’interno dell’illimitato dominio della *téchne*»³².

Questa apodittica costellazione di “piccoli mondi” – i microuniversi urbani dei villaggi, attorno ai quali gravita un ordinato pullulare di «*oikos* rurali»³³ –, divengono una speciale «*terra di missione* di quell’impresa tecnico-scientifica» (Cacciari, 1997, p. 83) che gli intellettuali³⁴, ma soprattutto gli architetti³⁵, qui sperimentarono.

Un’anomala, multiforme missione quella in cui furono impegnati i professionisti, in Libia. La responsabilità di scatenare una *Plantatio Ecclesiae*³⁶ diversa vocata: che conserva la fondante matrice “universalistica”, presente nella teologia missionaria (la «Dilatazione spaziale della “Chatolica”»; Seumois, 1993, p. 66), ma con un *kerygma* (un pre-annuncio, «... che prepara progressivamente il terreno prima di esporre il messaggio nella sua integrità»; Seumois, 1993, p. 90) che si distingue decisamente dalla sua originaria “predisposizione

³⁰ Illustrazioni recuperate da due fondi ancora del tutto inediti: i) le “aerofoto” dell’archivio privato di Franco Briganti: colonnello dell’Aeronautica, operante presso il Ministero dell’Aeronautica militare sotto la direzione di Italo Balbo. Chiamato dallo stesso Balbo per coordinare il neonato “Ufficio di rilevamento aereo”; seguirà, con questo compito, Balbo in Libia. ii) un’ancora disordinata raccolta fotografica dell’archivio storico delle “Missioni Francescane Lombarde”: l’ordine religioso allora impegnato nella cura del Vicariato di Tripoli.

³¹ Cfr. Walter Benjamin, *Johann Jakob Bachofen*, 1998, pp. 35-57.

³² Cfr. l’*Introduzione* di E. Villari a: Benjamin, 1998, p. 32.

³³ Recupero qui quel significato di *oikos* “casa” che Max Weber impiega nel citato *Storia economica e sociale dell’antichità: i rapporti agrari* (1992², p. 386), non tanto per identificare un elementare e delimitato spazio costruito, quanto piuttosto (vedi nota ⁴⁸) l’economia domestica visibile nel buon funzionamento dell’amministrazione del fondo agricolo, delle sue dotazioni funzionali, ma anche degli arcaici mondi culturali, delle primitive estetiche, che ne contraddistinguono una genealogica e monolitica unitarietà. Per brevità rimando questa riflessione archeologica sul tragico rapportarsi tra spazi fisici e spazi mentali, tipici della cultura contadina pre-industriale, agli illuminanti lavori di Mircea Eliade (1990 e 1997).

³⁴ A proposito del lavoro intellettuale impegnato in una speciale pratica egemonizzativa dell’immaginario africano, per sintesi rimando alle mie riflessioni su Armando Margini – illustre agronomo siciliano che, come direttore dell’Istituto Agronomico per l’Oltremare (IAO) di Firenze nel periodo 1924-1964, era fortemente inserito nell’*establishment* del regime che curava le politiche agronomiche nelle colonie –, contenute in *Armando Margini in Africa: le esplorazioni fotografiche e l’«edificazione della terra»*, in G. Gresleri, P.G. Massaretti, S. Zagnoni, 1993, pp. 83-88; poi specializzate in Massaretti, 2005 (b), pp. 10-25.

³⁵ Informazioni essenziali su quel selezionato gruppo di professionisti impegnato in colonia nell’elaborazione dei progetti architettonici e urbani si rintracciano nei testi: Gresleri G., *La «Libia felix» e i contadini di Balbo*, in G. Gresleri, P.G. Massaretti, S. Zagnoni, 1993, pp. 303-310; Zanella, 2002, pp. 137-157; Capresi V., 2007, pp. 33-59.

³⁶ Un concetto centrale dell’azione missionaria (la Chiesa universale come riferimento di partenza dell’impegno missionario), si ritrova inalterato nella teologia missionaria, dislocata in diverse periodizzazioni storiche della dottrina cattolica, e che – soprattutto nel periodo di travolgente espansione della presenza dell’Occidente nei paesi sottosviluppati (l’epocale affermazione coloniale) – mise in atto una capiente produzione dottrinale; limitando l’indagine al contesto nazionale, per la massima sintesi: Carminati, 1929 e 1941; l’opera in due volumi di Danilo Catarzi, del 1958; Metodio Da Nembro, 1964; ed infine Pavese, 1969.

pre-evangelizzatrice”, per mutarsi in un intransigente *presagio utopico*. Lo scalzamento perciò – rimandando ancora a Cacciari – «dell'*ethos*, in quanto capacità di abitare, di soggiornare, di possedere una radice terranea... per trovare, come unica soluzione del conflitto, la forma utopica del Nessun-Luogo...» (Cacciari, 1997, p. 80); un meta-territorio, quindi, «privo di quel *nomos* che istituisce la Comunità» (Cacciari, 1994, p. 112).

Di questo selettivo strumento fondativo si era armato quel missionario-architetto. Ed illuminato da una Tecnica onnipotente – che aveva ormai riscattato il suo caotico statuto di *hýbris* pre-tecnologico –, l'*homo faber* trasfigura la sua opera di fabbricazione in un eroico atto di fede; capace così di governare (Arendt, 1994³, pp. 97-126).

Quei luoghi fisici, ovvero quegli spazi mentali; quegli «assolati borghi rurali libici – cantierati o pregiudizialmente spopolati – privi cioè dell'umanità che li doveva animare...» (Massaretti, 2005 (b), p. 21), rintracciati sulle lucide pagine di «Libia»; l'instancabile e fatalistica attività produttiva che animava l'*oikos* rurale.

Per quella *gens*, autarchicamente sradicata dal suo universo contadino originario, tali anomali paradigmi furono metabolizzati con la creazione di uno speciale “spazio d'accoglienza”; il ritrovamento del primordiale *arché*: una trasversale forma utopica, però, in cui venivano inesorabilmente ri-scritti, l'incedere ciclico del tempo originario, la limpidezza del loro vernacolo natio; per quella disorientata «umanità errante» (Cacciari, 1997, p. 91).

4) L'ambigua ibridità, tra tradizione ed innovazione, dello “spazio sacro” nei villaggi di fondazione fascisti in Libia.

Nonostante il tradizionale impianto architettonico, le loro arcaiche narrazioni decorative, quei lindi volumi chiesastici non potevano ormai più rappresentare quello spazio d'accoglienza comunitaria che connotava «il tempio dell'antica alleanza... la casa del popolo di Dio» (Militello, 2006, pp. 5-7).

Significativamente – registrato l'avvenuto collasso –, il messaggio pastorale di Padre Facchinetti si teneva ad una rispettosa distanza, concettuale e dottrina, da quei piccoli mondi civici edificati: «... anche nelle *stazioni* [!] più modeste, le autorità, Regi Commissari, Podestà, Segretari Politici, Ufficiali, Soldati, Carabinieri, Insegnanti, personalità di ogni genere, gareggiarono con i Missionari e con il popolo, per rendere omaggio a Colui che veniva nel nome del Signore e rappresenta in Colonia la suprema autorità religiosa»³⁷: non risolvendo quindi, in questa catechistica enunciazione, l'ambigua identità di quel «... Colui che veniva nel nome del Signore»; rimarcando, di contro, una stabile e solidale cooperazione tra gli attori istituzionali e il popolo cristiano «per rendere omaggio...» ad un'ambigua e replicante autorità, religiosa e civile, insieme.

Quindi, anche lo spazio sacro venne là investito in quel catastrofico progetto di “utopica nullificazione... anticomunitaria”, con cui sopra – forse troppo sinteticamente – ho tratteggiato l'inelluttabile metamorfosi della *Plantatio Ecclesiae*?

Il Papato, nel 1940 – con un incomprensibile ma fatale ritardo –, aveva intenzione di intervenire ufficialmente sul problema dell'“Arte sacra nei paesi di missione”³⁸. Ma concretamente il dibattito sull'arte sacra in Italia, negli anni Venti e Trenta, tendeva a schivare il radicale e polemico scontro frontale che fronteggiava opposti schieramenti: gli intellettuali cattolici, che si scagliavano contro un'arte moderna, genericamente definita “novecentesca”; mentre critici e professionisti laici, da parte loro, attestarono la loro attenzione al tema, quasi esclusivamente in occasione delle molte mostre d'argomento sacro, allora organizzate, non intravedendone però il «ruolo centrale nella problematica artistica del tempo, né sollecitando riflessioni specifiche nelle dichiarazioni teorico-programmatiche dei principali artisti dell'epoca...» (Vivarelli, 1987, p. 251).

³⁷ Vicariato Apostolico della Tripolitania, 1936, p. 3 (la sottolineatura è mia).

³⁸ L'apposita mostra programmata fu spostata al 1942, in occasione delle manifestazioni inaugurali dell'Esposizione Universale di Roma; cfr. Vivarelli, 1987, p. 249.

Un non-belligerante scenario, questo, nel quale l'autorità vaticana non intervenne mai esplicitamente, o in una forma dottrinarmente autorevole.

La scelta strategica compiuta fu quella, invece, di scatenare una fattiva e militante campagna di "egemonizzazione culturale", transitante, sia attraverso l'organizzazione di attività di formazione ed incremento informativo del clero³⁹, sia con la promozione delle azioni espositive e mecenatesche coordinate dall'autonoma "Società «Amici dell'arte cristiana»" (Vivarelli, 1987, p. 255). Ma la sede critica ed informativa più prestigiosa fu certamente la nota rivista «Arte cristiana», diretta da Celso Costantini⁴⁰.

Attraverso questa accreditata e specialistica fonte disciplinare, con sicurezza si veniva confermando la mancanza di un organico e responsabile progetto "propositivo", da parte della gerarchia cattolica e della committenza ecclesiastica sul tema, dottrinarmente ambiguo, dell'arte sacra. La soluzione suggerita da Costantini (Costantini, 1912, p. 4) – nello spirito della *Rerum Novarum* leonina – si materializzò nello sforzo che il clero doveva produrre per aprirsi ad un ascolto responsabile della realtà sociale circostante e, proprio attraverso l'arte, fare opera di proselitismo e di attrazione alla fede.

Un chiaro impegno «ecclesiologico e missionario»⁴¹, il suo, ispirato da un ininterrotto lavoro di mediazione interculturale che sfocerà biunivocamente: da una parte, ad un pubblico accreditamento di un'arte sacra "futurista"⁴²; dall'altra, nell'impegno prodigato personalmente da Celso e dal fratello Giovanni a neutralizzare esplicite manifestazioni "di tendenza" – soprattutto nell'occasione di mostra d'arte sacra –, come «...manifestazioni, semplicemente come documenti e come testimonianze di nuovi tentativi... che il consiglio degli uomini di Chiesa e il giudizio del popolo cristiano serviranno a richiamarli e a una più equa valutazione e a un più consapevole rispetto verso la buona tradizione» (Vivarelli, 1987, p. 255).

Un irrisolto conflitto fra tradizione e innovazione, dunque. Un scontro spesso latente, prodotto dal sintonizzarsi/sovrapporsi di diverse occasioni ed eventi.

i) *Ex cathedra*: le dichiarazioni, «inappellabili... veri propri dogmi» – così come attesta la stampa cattolica del periodo – che Pio XI tenne in occasione dell'inaugurazione della nuova sede della Pinacoteca Vaticana (28 ott. 1932), ma soprattutto dell'inaugurazione del monumentale accesso ai Musei e alle Gallerie Vaticane (7 dic. 1932); fu questa l'occasione per la Gerarchia e per il Papa di sostenere:

«Sta in fondo a quella *inconsulta ed indiscreta ricerca del «nuovo»... il disprezzo e il disdegno di ogni imitazione*, come se questa fosse la negazione e la esclusione di ogni novità e di

³⁹ L'Università Cattolica fonda, nel 1921, l'"Istituto «Beato Angelico» per l'arte sacra"; la parallela "Pontificia commissione centrale per l'arte sacra" gestiva le Settimane d'arte sacra per il clero.

⁴⁰ Per informazioni storiche sul gesuita Celso Costantini, segretario della S. Congregazione «De Propaganda Fide»: cfr. la sintetica scheda contenuta nella nota ⁹ del testo della Vivarelli (*idem*, p. 250); il volume di Remo Limonato (1985), è certamente il testo biografico più affidabile.

⁴¹ Galleria nazionale d'arte moderna, Roma: Archivio Ogetti, fasc. "Celso Costantini" – Corrispondenza tra Celso Costantini e Ugo Ogetti, 16 giu. 1932.

⁴² Cfr. il *Manifesto dell'arte sacra futurista*, presentato ufficialmente alla "Mostra internazionale d'arte sacra a Padova", del 1931. Non è questa l'occasione opportuna per sondare dettagliatamente l'intrinseco attrito dottrinario tra Futurismo e Religione; la già ricchissima bibliografia su questo "catastrofico" movimento artistico non è stata tuttavia in grado di dipanare esaustivamente questa sconcertante contaminazione. E se, significativamente, il testo curato da Silvia Evangelisti (1986), riporta il testo futurista più noto in materia – Fillia, *L'architettura sacra futurista*, in «Futurismo», Milano, 2 ott. 1932), sondando però il sistematico lavoro di Luciano Caruso (1980), di ristampa anastatica dei *Manifesti futuristi*, sullo stesso argomento sono emersi almeno otto articoli dello stesso Fillia – da solo o con altri –, ma soprattutto diversi sconosciuti interventi di Alberto Sartoris, di cui quello del 1932 (*I caratteri novatori dell'architettura religiosa*, in «Futurismo», Roma, 12 (rist. anast., n. 204), al tema dell'architettura sacra, appositamente dedicato.

ogni genialità: dove è evidente si fa una sola e medesima cosa di “imitare” e “copiare”: oscura e brutta confusione»⁴³.

ii) Una militante ed egemone apologetica dell'architettura romanica, ad esempio, che Giovannoni produce a Ferrara, nel 1936 (Giovannoni, 1936, pp. 125-152); una genealogica archeologia dell'architettura cattolica, questa, che espone i suoi obiettivi dottrinari nell'agile libretto, del 1935, di Celso Costantini, *Arte Sacra e Novecentismo* («a commento delle direttive di Pio XI, in materia d'arte, connesse con le prescrizioni del Diritto Canonico e con le istruzioni di S. Carlo Borromeo per la costruzione delle chiese» – 1892): un testo «... di alcuna pretesa; ma [che] vuole semplicemente portare una parola di chiarificazione nel campo dell'arte sacra per stabilire la nostra posizione in faccia al novecentismo» (dalla “Ragione di questo opuscolo”) (Costantini, 1935, p. VII-VIII).

iii) In caotica controtendenza – con un epifanico scarto neorinascimentale –, si pone il ciclopico sforzo compiuto dallo stesso Costantini, nel suo *L'arte Cristiana nella missione* (Costantini, 1940, pp. 80-109), di riscattarsi «dai rifacimenti romani e gotici...», per promuovere un'arte, nei paesi di missione, che nasca invece dalla tradizione e dai linguaggi locali.

«Se si vuole che l'architettura missionaria sia veramente cattolica, non basta che essa tenga conto dei nudi concetti costruttivi, ma bisogna che sappia plasmare questi concetti e arricchirli con le formule dell'arte locale, cogliendo la bella occasione di creare un rinascimento cristiano dell'arte indiana, cinese, araba, ecc.» (Costantini, 1940, pp. 81).

Un testo quest'ultimo che, nonostante le coraggiose dichiarazioni programmatiche, si involuppa in dichiarazioni spesso incomprensibili – sino al paradosso –, al fine di far sgorgare, dall'autoctono decorativismo delle pigmentate architetture tribali africane (rintracciabili nelle piccole ma evocative illustrazioni fotografiche del testo), stringenti dichiarazioni “antinoventiste”, in cui risorgenti connotati di “decoro ed imitazione” concorrono inesorabilmente contro il “vano costruttivismo” modernista.

Una lotta inesausta per riassegnare al culto devozionale cristiano, alla ritualità codificata nel diritto canonico, una capacità di produrre “antiche bellezze”.

Minuziosamente raccolte dai Francescani in Libia, alcune incise foto in bianco e nero mostrano la chiesa in costruzione, che genera la trama del tessuto insediativo e lo sviluppo urbano di quei piccoli borghi rurali; ne attestano una radicale lontananza dalla “fideistica” e confacente manualistica che i Costantini pubblicarono nell'immediato dopoguerra⁴⁴.

Immagini che – permettetemi questo sforzo filologico – fanno emergere una specie di tragico doppio “corto circuito” concettuale – e sul quale mi voglio misurare, in un bilancio conclusivo.

Il primo, quello in cui l'esperimento disciplinare dell'architettura prodotta nell'oltremare – soprattutto di quella espressamente impiegata nella costruzione dei villaggi della colonizzazione demografica e dell'edificazione delle chiese qui collocate –, smargina, si distanzia radicalmente dal retorico eclettismo “novecentista” dell'architettura in patria. Un'esperienza progettuale certamente innovativa ed ammirata addirittura a livello internazionale⁴⁵; un

⁴³ I discorsi sono ambedue riportati, contemporaneamente, in «Arte Sacra», lug.-dic. 1932, e nell'opuscolo della Pontificia Commissione Centrale per l'Arte Sacra, *Il monito del Sommo Pontefice in materia d'Arte Sacra*, dello stesso anno; in Vivarelli, 1987, pp. 256-257 (la sottolineatura è mia).

⁴⁴ Per completezza riporto tutta la serie: Costantini C. e Costantini G.: 1945, 1946, 1949; materiale che, per la sua ricca e documentata sistematicità, meriterebbe certamente un più ampio approfondimento monografico.

⁴⁵ La patinata rivista «Libia», ad esempio (cfr. Massaretti, 2005), rendiconta la cronaca dei famelici turisti americani che sciamano, indifferentemente, tra gli scavi archeologici romani ed i rari gioielli di una “restituita romanità”, contenuta nei villaggi agricoli. Un'attenzione, questa, che è anche politica ed imprenditoriale per il management statunitense: Diane Y. Ghirardo (2003), mette in evidenza questa possibile sinergia, che gli eventi bellici interruppero bruscamente.

modello che però non produsse effetti persistenti nella vicenda architettonica nazionale – non penetrò stabilmente, cioè, né la cultura professionale, né l’esperienza formativa dell’architettura nazionale⁴⁶ –, se non in una radicalizzazione “mediterranea”, sostenuta bellicosamente da Carlo Enrico Rava, ed interpretata come un caustico revanscismo nazionalista, autarchico ed antieuropeista⁴⁷.

Il secondo “intoppo” si riscontra, soprattutto nei progetti e nella cantierazione delle stesse chiese. In questo caso un’arcaica *techné* (impianti tipologici canonici; materiali e tecnologie costruttive poveri, naturali ed essenziali), venne impiegata per produrre nuovi effetti, percettivi e di senso. La sperimentazione qui effettuata di linguaggi innovativi, per produrre tradizionali eventi rituali e devozionali, impatta costituzionalmente con una difesa intransigente dei tradizionali modelli dei luoghi di culto – e che proprio sulla ossessiva tutela della tradizione fondavano la loro essenza.

Una “ri-fondazione” miseramente fallita, dunque.

Il tentativo di reiterare – in «un’alleanza di belligeranti...» (Arendt, 1999, p. 241), tra quegli eroici «coloni-legionari» (Massaretti, 1998, p. 495) –, la diffusione universale di una *lex* (quella romana, prima; quella cattolica, poi), destinata ad istituire eternamente l’agostiniano “nuovo inizio”⁴⁸, in quest’esperienza di vana conquista, drammaticamente precipita.

L’architettura qui manipolata, addirittura, divenne la principale testimonianza dell’incontestabile affermarsi di un travolgente *oikos* modernista: che segnò l’ineluttabile perdita di un mitico «*nomos* terraneo... *che teneva insieme*» (Cacciari, 1994, p. 115); e fatalmente da qui si scatenò l’irrimandabile esigenza di un rinnovato pensiero “comunitario”⁴⁹.

⁴⁶ Se, per quanto riguarda la vicenda progettuale in senso stretto, i “più bei nomi” dell’architettura e dell’urbanistica nazionale si misurarono, sia nella produzione concorsuale di “case coloniche tipo”, sia in una strutturata azione di controllo istituzionale e disciplinare sulla produzione architettonica e urbana in colonia – in riferimento al “manifesto” di Marcello Piacentini, *Realizzazione costruttiva dell’Impero. Appello agli architetti italiani*, (1936), venne emanato il RD 12 nov. 1936, n. 2466, *Istituzione di una Consulta centrale e dei Comitati locali per l’edilizia e l’urbanistica nell’AOI e nella Libia* –, per quanto riguarda invece la frequentazione dello stesso tema in ambito universitario, la ricerca di settore contemporanea non ha ancora prodotto nulla di organico.

⁴⁷ Vedi la sequenza di due articoli di Carlo Enrico Rava, 1931 (a), pp. 39-44 e 1931 (b), pp. 25-32.

⁴⁸ «*Initium ergo ut esset, creatus est homo*» (“perché ci fosse un inizio fu creato l’uomo”): Agostino, 1992, p. 169.

⁴⁹ Una vera e propria rifondazione degli statuti sociologici della città moderna che, metabolizzata la catastrofe del Ventennio, durante la rinascita ricostruttiva dell’Italia postbellica, si materializzò esemplarmente in una gamma di sincronici – anche se, nient’affatto sinergici – modelli comunitari. Efficacemente affido a: *Costruire la città dell’uomo. Adriano Olivetti e l’urbanistica* (a cura di C. Olmo, Torino, Edizioni di Comunità, 2001), il compito di portare a sintesi l’inesauribile ed ormai notissimo *management “comunitario”* di A. Olivetti. In parallelo, il recente volume: Gl. Gresleri, M.B. Bettazzi, Gi. Gresleri, *Chiesa e quartiere. Storia di una rivista e di un movimento per l’architettura a Bologna* (Bologna, Compositori, 2004), ha riportato alla luce la complessità “militante” di quello speciale esperimento “progettuale” della diocesi bolognese di G. Lercaro, e del suo illuminato pensiero ecumenico-pastorale sulla città.