



UNA SCENA DI VITA DURANTE IL TERRORE NELLA RIVOLUZIONE FRANCESE

ALESSANDRO GUERRA

Il processo rivoluzionario generato dall'89 francese aveva fin dal suo esordio radicalizzato la visione del popolo e impresso una svolta anche al campo delle passioni, politicizzando la paura. Superato il primo momento di pulsione irrazionale, essa divenne un'occasione per spingere i cittadini all'azione e creare un'elementare forma di solidarietà locale, prima, e nazionale, poi; una nuova coscienza politica capace di favorire un riscatto comunitario.

«Ho udito il tuo passo nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto». Sono queste nella Bibbia le prime parole che l'uomo rivolge a Dio, smarrito e disorientato

dopo aver perso la condizione di perfezione edenica a causa del proprio peccato. È nel libro della Genesi (3, 9-10) che la nudità individua la fragilità umana al cospetto del Signore per aver trasgredito all'ordine di non mangiare il frutto della conoscenza. E in quella nudità la paura, con la quale si inaugurava il racconto della storia dell'uomo. Non più protetto dal rigoglio e dall'innocenza perfetta della natura celeste, l'uomo deve affidarsi necessariamente a qualcosa che lo sovrasti, lo domini governando le sue paure: il mistero religioso o, in ultima analisi, lo stato. Vale a dire «un meccanismo omeostatico di 'alleggerimento' (*Entlastung*) della paura che ne attenua l'impatto potenzialmente invalidante»¹. È in questo senso che la paura umana perde il suo carattere fisiologico, la condizione di panico irrazionale, per acquistare una dimensione storico-culturale che la rende un oggetto di indagine preziosa per chi studia il passato: «Non soltanto le idee ma anche le

1. ZOLO 2008.



emozioni nell'uomo sono manufatti culturali»². La lunga storia dell'uomo è un affastellarsi di paure da cui cercare riparo: dalla primordiale paura della notte, con l'antidoto potente del fuoco, a quella dello spazio infinito; fino alla paura dell'altro o a quella più radicale di tutte, la paura della morte; e per ognuna l'uomo ha elaborato un conforto, trovando prima un dio cui appellarsi, poi una forza più o meno razionale capace, almeno all'apparenza, di dissolvere l'angoscia e governare le passioni.

Studiare la paura non implica semplicemente registrare l'emergenza degli stati d'animo, non è solo una divagazione filosofica e teologica per dar corpo alle ombre. La vulnerabilità emotiva si plasma, modella comportamenti sociali e pratiche relazionali. Nella narrazione delle strategie culturali di sopravvivenza, nella loro continua evoluzione e nella capacità della paura di incidere sulla realtà politica ed economica c'è un modo di fare storia³.

Un'angoscia di fondo ha assediato l'uomo, ne ha segnato i ritmi di vita e la costruzione della quotidianità ponendolo di fronte al problema del male e progressivamente ha generato un meccanismo di colpevolizzazione che trovava soddisfazione in un apparato al tempo stesso sanzionatorio e rassicurante. Una mentalità capace di costringerlo a una guerra continua con se stesso al fine di sperare in una redenzione. La paura evoca il suo contrasto, un metodo in grado di produrre simboli e dispositivi per legittimare una forma superiore di potere a cui l'uomo possa affidarsi per ritrovare il perdono e la speranza⁴. Un potere che nella sua funzione di conciliazione nomina le paure (l'eretico, il ribelle, i vampiri, il peccato, il mostro) per isolarle in confini precisi e le sottrae al destino del singolo individuo, ritessendole in un racconto corale al fine di conferirgli un valore comunitario (sia pure nei termini e nei pregiudizi della cultura del tempo). Definire le paure, classificarle, verificarne gli effetti, inventare modalità di resistenza e superamento, e sanzionarne le cause rendono evidente, dietro l'apparente eterno ritorno delle cose, la forza del mutamento storico; restituiscono l'impressione che la lotta contro le paure è possibile, o quantomeno è una tappa verso qualcosa di nuovo: la liberazione dal peccato, l'emancipazione, il progresso. E proprio dalle istituzioni investite della funzione d'interpretazione della paura (il prete, l'uomo di cultura, il politico) è nato il dispositivo disciplinare che fin dai primi secoli della modernità ne ha fatto un uso strumentale per governare l'individuo e la società: «La paura diviene uno dei sentimenti prioritari attraverso i quali l'individuo moderno definisce il proprio posto nella società e la ricerca di una comunità della sicurezza»⁵.

2. GEERTZ 1987.

3. MORANDI 1949, pp. 704-705.

4. DELUMEAU 1987.

5. LANZILLO 2010.



Come ha scritto Remo Bodei, la paura e il suo doppio positivo, la speranza, nel loro antagonismo, hanno un ruolo eminentemente pragmatico, orientano la volontà degli uomini, costantemente in bilico fra l'obbedienza e la ribellione. La paura tiene gli uomini legati al mondo, l'induce alla rassegnazione; la speranza apre loro continue vie di fuga ma solo per ricondurli inevitabilmente verso un'altra forma di disciplina.

Alla ricerca di una libertà dell'uomo dalle passioni che lo rendono schiavo, Baruch Spinoza ha scritto che opporsi alla paura significava, in termini politici, opporsi all'assolutismo e alla ragion di stato. Lo sforzo degli uomini si identificava dunque, per lui, nella resistenza alle passioni d'incertezza, al gioco di sponda fra paura e speranza: da un lato, la paura ne contiene il desiderio e li assoggetta, dall'altro, la speranza li porta a fuggire il male anziché ad amare la virtù⁶. Il potere sovrano dello stato è nato come meccanismo regolatore di queste passioni, ne ha assorbito il carico di aspettative arrogandosi il monopolio della forza per disciplinare i corpi e punire ogni crimine; ha posto un argine di leggi alla paura o, in altre parole, alla normalità infranta nel tentativo di riportare infine alla pace⁷. Scritto nel mezzo della Rivoluzione inglese, il *Leviatano* di Hobbes⁸ sosteneva che lo stato raccoglie le paure degli individui per cercare pace e sicurezza nell'ordine politico. La Rivoluzione inglese, in tutte le sue fasi, diceva anche che le paure possono essere veicolo di strategie politiche alternative attraverso un loro abile uso pubblico⁹.

La modernità europea si è strutturata su queste coordinate del concetto di paura, ne ha assunto la lenta trasposizione da fattore individuale a norma collettiva, da mistico a ideologico, ma ha subito anche le ambivalenze sociali di un fenomeno che si manifestava tanto dall'alto verso il basso, come paura delle classi dominanti di 'perdere il mondo', quanto nelle paure del popolo e della cultura subalterna nei confronti dell'assolutezza di un potere avvertito come arbitrario. Per meglio dire, la paura è divenuta fatto culturale, ha prodotto simboli e modellato comportamenti, forme di vita che hanno segnato l'esperienza umana; una paura era definita tale se aveva i segni elaborati dalla cultura del proprio tempo, se rispondeva all'ordine del discorso pubblico e ai suoi interpreti e serviva a confortare dal male che evocava, altrimenti diveniva superstizione, crimine da reprimere per ritessere la trama della società, e alterità. Quando questo assioma è collassato, con la fine del tempo sacro e l'avvento di un più solido piano razionale, senza più legami con la provvi-

6. BODEI 1991.

7. FOUCAULT 2017.

8. HOBBS 1651.

9. HILL 1981.



denza, l'uomo si è scoperto solo davanti alle proprie paure, al male. L'avvento della rivoluzione scientifica, di un più solido piano razionale ha svelato inganni e superstizioni, ma ha ampliato anche gli allarmi, scavato nuove inquietudini nell'animo umano. Ed è in questo solco che, con i lumi della ragione, l'uomo ha dovuto rintracciare una nuova fiducia attraverso cui provare ad arginare l'angoscia e afferrare la propria libertà. La nuova consapevolezza aveva portato gli uomini a dire che felicità e sapere perfetto non esistevano come valori assoluti ma erano correlati alla dimensione umana, a un percorso provvisorio che rispondesse ai bisogni e non a costruzioni teologiche e metafisiche assolute. Necessariamente è nel confronto con le grandi catastrofi, in quanto eventi luttuosi che ancora oggi si sottraggono completamente alla sfera del conoscibile, che la rinnovata coscienza dell'uomo venne messa alla prova dalle sue peggiori paure.

Il 1° novembre 1755 la terra tremò a Lisbona. Migliaia di morti e un immane disastro che sconvolse le coscienze europee. Il migliore dei mondi possibili si scoprì in tutta la sua fragilità. Il male è sulla terra, come disse Voltaire. Il padre gesuita Gabriele Malagrida, incurante dei progressi scientifici, provò a spiegare che il terremoto era la punizione divina per i peccati dell'uomo, tornando in tal modo a proiettare la paura nelle coscienze per monopolizzare la speranza attraverso il conforto religioso. Ma era troppo tardi persino per chi ne condivideva il presupposto teologico, come dimostrò la soppressione della Compagnia decisa dal pontefice nel 1773.

Scrutare il male, assecondare le paure riportava l'uomo alla sua natura, come ancora una volta ricordò Voltaire: «L'uomo non è un enigma, come voi vi figurate per riservarvi il piacere di decifrarlo. L'uomo occupa il suo posto nella natura: superiore agli animali cui è simile negli organi; inferiore ad altri esseri, ai quali probabilmente assomiglia per il pensiero. Come tutto ciò che vediamo, è un misto di male e di bene, di piacere e di pena. È provvisto di passioni per agire, e della ragione per governare le sue azioni. Se l'uomo fosse perfetto, sarebbe Dio; le sue pretese contrarietà, che chiamate contraddizioni, sono gli ingredienti necessari del composto umano, che è ciò che deve essere»¹⁰.

L'uomo dell'illuminismo era tornato a essere nudo di fronte all'insondabile, senza più la corazza di grandi narrazioni provvidenzialistiche. È ora che divampa la rivoluzione. C'è una sensibile inversione di ruolo del fenomeno della paura che si generalizza per fissarsi infine nella paura della rivoluzione. Un lungo processo che prende avvio subito dopo il 14

10. BACZKO 2000.

luglio 1789 e in cui, per la prima volta, una fase precisa del movimento storico assume la paura come elemento costitutivo: la Grande paura è quel vasto moto collettivo che rapidamente, subito dopo la presa della Bastiglia, si irradia da un contesto locale a gran parte della Francia rurale. I contadini, già piegati dalla fame, vedono messa in discussione la promessa di libertà del messaggio rivoluzionario, gli sembra di veder allontanarsi la propria emancipazione dal feudo, tutto a favore di una nobiltà che non voleva cedere al nuovo ordine di cose. Voci di bande di briganti e nobili, che scorrazzavano per le campagne incendiando i raccolti e devastando tutto ciò che incontravano, si diffusero di villaggio in villaggio. I contadini si armarono, si organizzarono per difendere quella promessa di libertà. A fatica l'Assemblea nazionale riuscì a imporre la propria voce e placare gli animi, ma dovette concedere la formale abolizione della servitù feudale (4 agosto 1789). Una svolta non priva di implicazioni per il futuro: le paure non si attenuavano più con il rimando a una protezione superiore, ultraterrena, ma chiedevano soddisfazione immediata, si stemperavano nella richiesta di diritti.

Nel magistrale studio sulla Grande paura, Georges Lefebvre ha segnalato non solo il catalogo delle inquietudini più forti che angustiarono la popolazione francese (fame, freddo, carestia, complotto...) e il loro itinerario di antico regime: il progressivo passaggio da fenomeno locale a nazionale, la forza di propagazione delle notizie allarmistiche, la crisi fra individuo e collettività e la tensione fra le classi nutrita da un clima di sospetti reciproci. Quel che è più importante, lo storico francese ha saputo cogliere come il processo rivoluzionario avesse fin dal suo esordio radicalizzato la visione dei francesi e impresso una svolta anche al campo delle passioni, politicizzando la paura. In questo senso, il risultato, l'effetto più evidente della Grande paura fu la capacità del popolo delle campagne di individuare alla base dei propri timori un nemico preciso e con una chiara connotazione sociale e quindi auto-organizzarsi. Superato il primo momento di pulsione irrazionale, la paura divenne infatti un'occasione per spingere i contadini all'azione e creare un'elementare forma di solidarietà locale prima, nazionale poi; offrì loro una nuova coscienza politica e fornì la chiave per un riscatto comunitario facendoli accedere a quella cittadinanza da cui erano stati esclusi fino ad allora¹¹.

11. LEFEBVRE 1953.



Messo di fronte alla forza delle cose, il potere taumaturgico del re vacillò: Luigi XVI non riusciva più a intercettare le emozioni del popolo, a dar loro una risposta convincente e rassicurante. Lo scoppio della guerra nell'aprile 1792, l'invasione degli eserciti della prima Coalizione, la successiva dichiarazione di patria in pericolo costituirono ulteriori elementi di radicalizzazione delle tensioni.

La sovranità popolare occupò il trono lasciato vuoto e rinominò le speranze, i desideri, le paure. Lo sgomento seguito alla deposizione del re nell'agosto 1792, e alla minaccia dell'invasione delle potenze europee coalizzate in soccorso della monarchia e dell'ordine di antico regime, divenne così la leva capace di generare l'entusiasmo con cui i rivoluzionari «volavano» alle frontiere (come enfaticamente ripeteva la propaganda giacobina) riuscendo a trasformare l'iniziale sconfitta nella grandiosa vittoria di Valmy (20 settembre 1792). La forza di compensazione in grado di contenere le paure non si esauriva più in pratiche di mortificazione che alimentavano profezie autoavverantesi, ma venne declinata nella violenza, esplose nel rito collettivo della festa rivoluzionaria con cui segnare la rottura egualitaria delle gerarchie sociali. La rivoluzione divenne così effetto e catalizzatore di dinamiche di lungo periodo che alteravano ab imo comportamenti e mentalità della vita quotidiana¹². È questa la forza della rivoluzione che fa paura.

La scomposizione emotiva, tuttavia, arrivò alla fine a condizionare lo stesso processo rivoluzionario perché andava a nutrire il già duro conflitto ideologico. La tensione positiva della paura a difesa della rivoluzione, la forza capace di attivare la rigenerazione sociale, si rivolgevano ora contro i loro stessi artefici e si saldavano con una pratica politica votata all'annientamento di ogni sospetto.

È il Terrore, ovvero la proceduralizzazione della paura. La repubblica di Robespierre non si sentiva minacciata solamente dalle forze apertamente contrarie alla rivoluzione, contro le quali era legittimo scatenare la più severa repressione; ma per forza di cose doveva investire il reticolo delle società popolari in cui risiedeva l'antagonismo dei sanculotti, suoi principali alleati¹³. Un clima d'incertezza avvolse la Francia coinvolgendo tutti, nessuno poteva sentirsi al sicuro. L'Europa, che prima aveva costituito un serbatoio di speranza perché nella sua rigenerazione era anche la ragione più profonda del trionfo della rivoluzione, nella deriva securitaria finì con l'iden-

12. OZOUF 1982.

13. SERNA 2013.

tificarsi in una sentina d'infezione controrivoluzionaria. Era necessario diffidare di tutti, agire sulla repressione. La Francia rivoluzionaria non poteva tollerare più l'indiscriminata libertà ma doveva vegliare sulle paure rinfocolandole continuamente con nuovi nemici. La necessità di far fronte ai pericoli esterni e a quelli interni richiedeva il massimo sforzo di coesione. La condotta politica del governo rivoluzionario segnava il perimetro del patriottismo, la frontiera che divideva da tutti gli oppositori. Ogni richiesta di autonomia e di riconoscimento della propria differenza era sospetta d'intelligenza col nemico. Il terrore richiedeva virtù, entrambe vivevano di paura: «Guidare il popolo con la ragione e i nemici del popolo con il terrore. Se la forza del governo popolare in tempo di pace è la virtù, la forza del governo in tempo di rivoluzione è a un tempo la virtù e il terrore. La virtù, senza la quale il terrore è cosa funesta; il terrore senza il quale la virtù è impotente»¹⁴.

A nulla valse l'invito ai francesi a non lasciarsi demoralizzare dai nemici, rivolto da Robespierre il giorno prima della sua deposizione e dell'inizio del terrore bianco. Malgrado la disfatta personale, la fine della rivoluzione, la vittoria sulla paura modellata sull'antico regime era netta. Lo dimostrava quella capacità di resistenza popolare che, di nuovo, di fronte alla svolta autoritaria direttoriale, tornò a difendere il proprio diritto a vivere degnamente rifiutando l'arbitrio su cui era incardinato il regime dell'anno III, fino a preferire di gettarsi nella Senna piuttosto che sottostare di nuovo alla paura¹⁵. In Italia, all'arrivo dell'Armée d'Italie di Napoleone Bonaparte (1796) la situazione presentava un quadro diverso.

Fin dal 1789 la paura di un contagio rivoluzionario aveva destato le preoccupazioni degli apparati polizieschi e sollecitato i governi a una stretta repressiva di ogni sospetto. La dinamica eversiva implicita nel messaggio rivoluzionario era riconosciuta pericolosa non più solo per la chiesa quanto per la comunità politica che lo stato accentrava. Era forte il rischio che le idee della rivoluzione potessero far presa sugli «scellerati» e sulle «persone mal disposte»; che l'inquietudine popolare potesse saldarsi con la pratica politica dei nuclei giacobini sparsi per la penisola. I governi furono mossi dalla paura che le idee rivoluzionarie potessero influenzare le persone semplici che non avevano sufficiente «buon senso e criterio per discernere la malignità». I letterati, i filosofi, la gente colta e studiosa che fino a quel momento erano stati il veicolo d'ordine, rischiavano

14. ROBESPIERRE 1794.

15. COBB 1998.



di diventare ora strumento di divisione, «veicolo per cui spargasi il veleno tra i popoli per se stessi inerti e tranquilli»¹⁶. La rivoluzione francese che aveva inaugurato la modernità, infatti, non viveva solo di paure che degeneravano in terrore, ma era essa stessa il soggetto agente in grado di generare paura.

L'annientamento di un sapere alternativo alla conoscenza tradizionale era un tema ben presente nella pubblicistica controrivoluzionaria, preoccupata per l'intrinseco processo egualitario che l'educazione diffusa avrebbe comportato. L'istruzione e l'alfabetizzazione «fino al villano e al facchino di piazza»¹⁷ erano immaginate come lo strumento portante di una politica eversiva che bisognava assolutamente contenere per non compromettere il piano politico autoritario predisposto dalla chiesa e dallo stato. Dapprima cautamente, poi con sempre maggior rigore, in corrispondenza della rottura degli equilibri tradizionali provocata dall'entrata in scena delle masse popolari, l'elaborazione di una nuova economia dei meccanismi di potere era ora pronta per essere sperimentata.

Un potere che esigeva un controllo e una sorveglianza permanenti da parte delle istituzioni pubbliche ed ecclesiastiche, per le quali ogni criminale assumeva ora le fattezze del rivoluzionario; vale a dire colui che, rompendo la concordia sociale, mirava a imporre il proprio interesse di parte sulla norma. E sul rivoluzionario vengono canalizzate le paure di tutta la società. Il nucleo paradigmatico che teneva insieme i diversi soggetti coinvolti nella repressione era, almeno inizialmente, il potenziale loro grado di sedizione. Era tale non solo colui che materialmente perpetrava l'atto di disubbidienza alle norme: a caratterizzarne i contorni legali era sufficiente la semplice intenzione, o la fuoriuscita dall'ordine simbolico tradizionale¹⁸. Mutuandolo dai 'tribunali delle coscienze', le strutture inquisitorie dello stato spronavano perciò allo «zelo di tener sempre vigili e pronte le pratiche e le esplorazioni per conoscere l'indole e il carattere di ogni individuo». Per scongiurare la diffusione delle «moderne massime di libertà e uguaglianza» ci si affidava a «rigorosi processi» contro tutti i sospetti «per rilevare la condotta, i discorsi e le occulte tendenze tanto de' sudditi che degl'esteri»¹⁹.

16. ARCHIVIO DI STATO DI FIRENZE, *Presidenza del Buon Governo 1784-1808. Affari comuni* 151, 30 giugno 1794.

17. MARCHETTI 1797, p. 13.

18. GUERRA 2004.

19. ARCHIVIO DI STATO DI VENEZIA, *Inquisitori di Stato, Comunicate dagli I.s. al Consiglio dei X e al Senato*, b. 195. La missiva è del 18 luglio 1793.



In questa tensione all'uniformità disciplinata dei corpi e delle coscienze si iniziò a colpire come sediziosa la differenza, la diversità come eccedenza dalla norma e dalla morale, secondo un modello che la cultura controriformista aveva ampiamente sperimentato. Non sorprende che la risposta alle paure popolari di fronte all'avanzata delle truppe francesi – tratteggiate come mostruose dalla pubblicistica controrivoluzionaria – fosse ancora una volta il miracolo, la rassicurazione deresponsabilizzante dell'evento soprannaturale. Un'ondata miracolistica punteggiò la marcia dell'esercito di Bonaparte lungo la penisola: Madonne che aprivano gli occhi, prodigi e segni dell'ira divina chiamavano le coscienze alla mobilitazione nel nome dei valori tradizionali; il vessillo della santa fede assurgeva a scudo contro ogni morbo democratico. Di fronte al terrore senza volto dei rivoluzionari si recuperava la terribile paura di Dio, un governo incardinato sui pilastri del trono e dell'altare era l'antidoto al caos di un governo repubblicano. Un ritorno al Medioevo che funzionava come monito contro ogni vertigine del progresso, supponendo la società incapace di sostenere uno sviluppo incontrastato e disordinato e si appuntava su tutti quei soggetti sociali che rivendicavano una nuova consapevolezza politica e un progetto alternativo di società²⁰. Era in fondo questa la sfida che veniva lanciata dalla rivoluzione al secolo che si apriva e la ragione più profonda della paura che incuteva



20. CHEVALIER 1976.

BIBLIOGRAFIA

- B. BACZKO, *Giobbe amico mio. Promesse di felicità e fatalità del male*, Manifestolibri, Roma 2000.
 R. BODEI, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 1991.
 L. CHEVALIER, *Classi lavoratrici e classi pericolose. Parigi nella Rivoluzione industriale*, Laterza, Roma-Bari 1976.
 R.C. COBB, *La mort est dans Paris: enquête sur le suicide, le meurtre et autres morts subites à Paris, au lendemain de la Terreur, octobre 1795-septembre 1801*, Chemin Vert, Paris 1998.
 J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, il Mulino, Bologna 1987.
 M. FOUCAULT, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Feltrinelli, Milano 2017.
 C. GEERTZ, *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna 1987.
 A. GUERRA, *Il vile satellite del trono. Lorenzo Ignazio Thjulén: un gesuita svedese per la controrivoluzione*, Franco Angeli, Milano 2004.
 C. HILL, *Il mondo alla rovescia. Idee e movimenti rivoluzionari nell'Inghilterra del '600*, Einaudi, Torino 1981.
 T. HOBBS, *Leviathan*, Andrew Crooke, London 1651.
 M.L. LANZILLO, *Paura. Strategie di governo di una «strana passione»*, «Filosofia politica» (2010) 1, pp. 29-48.
 G. LEFEBVRE, *La grande paura del 1789*, Einaudi, Torino 1953.
 G. MARCHETTI, *Che importa ai preti ovvero, l'interesse della religione cristiana nei grandi avvenimenti di questi tempi. Riflessioni politico-morali di un amico di tutti dirette a un amico solo* DA G.M.D.E., Cristianopoli 1797.
 C. MORANDI, *Della paura come «chiave della storia»*, «Belfagor» IV (1949) 6.
 M. OZOUF, *La festa rivoluzionaria 1789-1799*, Patron, Bologna 1982.
 M. ROBESPIERRE, *Sui principi di morale politica che devono guidare la Convenzione nazionale nell'amministrazione interna della Repubblica*, Discorso pronunciato il 5 febbraio 1794.
 P. SERNA, *Fratelli di Francia. Storia e storiografia di una rivoluzione divenuta repubblicana (1792-1804)*, Guerini e Associati, Milano 2013.
 D. ZOLO, *La riduzione della paura*, «Cosmopolis» III (2008) 2, pp. 25-31.