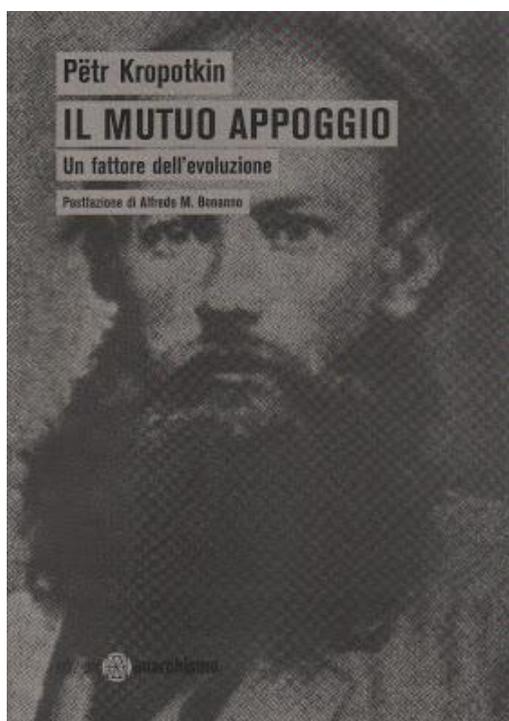


# Il mutuo appoggio

Un fattore dell'evoluzione

Pëtr Kropotkin



# Indice

<b>Introduzione</b>	<b>4</b>
<b>Introduzione di Kropotkin all'edizione del 1902</b>	<b>17</b>
<b>Prefazione di Kropotkin all'edizione del 1914</b>	<b>24</b>
<b>I. Il mutuo appoggio negli animali</b>	<b>27</b>
<b>II. Il mutuo appoggio negli animali (seguito)</b>	<b>44</b>
<b>III. Il mutuo appoggio fra i selvaggi</b>	<b>69</b>
<b>IV. Il mutuo appoggio presso i barbari</b>	<b>91</b>
<b>V. Il mutuo appoggio nella città del Medioevo</b>	<b>112</b>
<b>VI. Il mutuo appoggio nella città del Medioevo (seguito)</b>	<b>132</b>
<b>VII. Il mutuo appoggio ai nostri giorni</b>	<b>153</b>
<b>VIII. Il mutuo appoggio ai nostri giorni (seguito)</b>	<b>176</b>
<b>Conclusioni</b>	<b>194</b>
<b>Appendice</b>	<b>198</b>
Sciami di farfalle, di libellule, ecc. – Necrofori . . . . .	198
Le formiche . . . . .	199
Associazioni di nidificazione . . . . .	201
Socievolezza degli animali . . . . .	202
Ostacoli alla superpopolazione . . . . .	202
Adattamenti per evitare la concorrenza . . . . .	204
Origine della famiglia . . . . .	205
Distruzione della proprietà privata sulle tombe . . . . .	209
La "famiglia indivisa" . . . . .	210
L'origine delle gilde . . . . .	210

Il mercato e la città del Medioevo . . . . .	213
Organizzazione del mutuo appoggio in qualche villaggio del nostro tempo: la Svizzera, i Paesi Bassi . . . . .	214

# Introduzione

Questo libro può considerarsi come uno dei più grandi tentativi di dare una base scientifica all'anarchismo inteso come dottrina sociale. Nessun altro scienziato o filosofo aveva prima portato a termine un tentativo del genere, nessun altro, fino ad oggi, ha cercato di farlo. Ecco perché questo libro, in qualsiasi maniera si considerino le cose, è un “grande” libro e, come tutti i “grandi” libri, ha avuto conseguenze notevoli, non tutte positive.

Non essendo il nostro compito quello degli apologisti, come più volte abbiamo sottolineato, e non avendo il movimento anarchico più bisogno di contributi ottusamente elogiativi, cercheremo di esaminare criticamente – allo stato attuale dello scontro di classe – il valore di quest'opera che permane come qualcosa di organicamente compatto, una costruzione geniale e affascinante, per quanto segnata dal lento trascorrere del tempo.

Esamineremo, nell'ordine, i problemi relativi alla posizione scientifica di Kropotkin (nei riguardi del darwinismo dell'epoca) e nei riguardi dell'evoluzionismo positivista in sede sociologica (Herbert Spencer), rapportando quella posizione agli sviluppi scientifici e sociologici successivi. Poi ci occuperemo del grosso problema del solidarismo comunalista medievale che viene, da Kropotkin, considerato come un esempio cui riferirsi nella storia del “mutuo appoggio”. Questa parte ci porterà alle conclusioni metodologiche che riteniamo fondamentali intorno al determinismo, al rapporto scienza-lotta di classe, al rapporto tra “seme sotto la neve” e volontà rivoluzionaria.

Il cosiddetto darwinismo si può riassumere in quell'insieme di dottrine che studiano la vita associata delle piante e degli animali, i loro rapporti con l'ambiente inorganico e le conseguenti interazioni: usando una parola oggi di moda si tratta di quella ricerca che Ernst Haeckel aveva chiamato “ecologia”. La tesi di Charles Darwin, nella sua primitiva esposizione, si fondava, oltre che sulle sue personali osservazioni di naturalista, anche sugli studi di Jean-Baptiste de Lamarck, di Charles Lyell e sulle riflessioni sulla popolazione di Thomas Robert Malthus. L'aumento dei viventi con la riproduzione, che finisce per superare i limiti della stessa possibilità di conservazione, condiziona la lotta per l'esistenza e quindi determina una selezione naturale, che può essere paragonata alla volontà dell'allevatore che agisce sugli animali domestici, la quale selezione elimina le forme meno valide. Questa eliminazione diventa un elemento di condizionamento della specie, in quanto agisce sulla teorica capacità di differenziazione degli esseri sopravvissuti e permette una modificazione delle variazioni infinite in forme più stabili che consolidano le proprietà che restano fuori della lotta selettiva.

Appare fondamentale, in Darwin, l'idea della molteplicità degli organismi e della loro relazione comune in funzione di una trasformazione ereditaria, che si verifica sul piano generazionale. Mentre, solo in via ipotetica, viene esposta la tesi che questa trasformazione, nell'ambito della storia della terra, sia da collegare al processo di selezione naturale di piccole varianti nella "lotta per l'esistenza", cioè alla teoria della selezione. È questo altro punto che caratterizzerà, poi, il darwinismo, specie nelle sue elaborazioni non precisamente biologiche, ma più ampiamente sociologiche e filosofiche. Il teleologismo sarà l'obiettivo più ricorrente di quelle dottrine che cercheranno di ripresentare le vecchie tesi spiritualiste sotto le nuove spoglie dello scientismo meccanicistico della nuova scienza.

Kropotkin ha presente sia le involuzioni sociologiche di una certa letteratura (come vedremo) ma anche quelle di una certa posizione scientifica che esalterà proprio il lato negativo della "lotta per la vita" (Haeckel, Thomas Henry Huxley), Mettendo l'accento sul lavoro successivo di Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, London 1871, Kropotkin sviluppa il concetto della solidarietà o del "mutuo appoggio" come uno dei fattori dell'evoluzione, fattore che non esclude quello della lotta per l'affermazione del soggetto, ma che deve trovare il proprio posto per evitare una deformazione dei meccanismi reali che consentono l'evoluzione della specie stessa. A proposito del presente lavoro Kropotkin avverte la necessità di precisare: «Si può obiettare a questo libro che tanto gli animali quanto gli uomini vi sono presentati sotto una luce troppo favorevole; che si è insistito sulle loro qualità socievoli, mentre i loro istinti antisociali ed individualisti sono a mala pena considerati. Ma questo era inevitabile. Noi abbiamo udito ultimamente parlar tanto dell'aspra e spietata lotta per la vita che si pretendeva sostenuta 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 asserzioni sono così bene divenute articoli di fede, che era necessario, a bella posta, opporre loro una vasta serie di fatti mostranti la vita animale ed umana sotto un aspetto completamente diverso. Era necessario indicare la capitale importanza che hanno le abitudini sociali nella natura e nell'evoluzione progressiva, tanto delle specie animali quanto degli esseri umani; di provare che esse assicurano agli animali una migliore protezione contro i loro nemici, e molto spesso facilitazioni per la ricerca del loro alimento (provvigioni per l'inverno, migrazioni, ecc.), una maggiore longevità e, di conseguenza, una più grande probabilità di sviluppo delle facoltà intellettuali; in fine era necessario dimostrare che esse hanno dato agli uomini, oltre a questi vantaggi, la possibilità di cercare le istituzioni che hanno permesso all'umanità di trionfare nella sua lotta accanita contro la natura e di progredire, nonostante tutte le vicende della Storia. È questo che ho fatto. Questo è certo un libro sulla legge dell'aiuto reciproco, considerato come uno dei principali fattori dell'evoluzione; ma non è un libro su tutti i fattori dell'evoluzione e sul loro rispettivo valore». (Cfr. a p. 24).

Riassumendo i punti essenziali della posizione di Kropotkin nei riguardi del darwinismo egli accetta la tendenza evolutiva delle forme vitali e critica il cosiddetto principio della "lotta per la vita" ritenendolo insufficiente da solo a spiegare l'evoluzione e sotto-

linea l'importanza del principio solidaristico come complemento al precedente principio che, comunque, viene corretto e limitato a quanto avviene tra specie, classi e gruppi in contrasto fra loro e non viene considerato operante all'interno della stessa specie. C'è da dire che il nominalismo dello stesso Darwin, per quanto riguarda il "contenuto" sperimentale e scientifico del termine "specie", non viene superato dallo stesso Kropotkin che, su questo argomento, resta allo stesso livello degli altri scienziati dell'epoca.

In prospettiva, poi, si colloca la vera polemica di Kropotkin, che non è tanto quella diretta contro Huxley e le sue conclusioni dicotomiche, quanto contro l'elaborazione che l'evoluzionismo darwinista andava assumendo in sede sociologica e filosofica, specie ad opera di Spencer. Questo pensatore, partendo dalle tesi del positivismo comtiano e dalle elaborazioni scientifiche connesse con le intuizioni di Darwin, aveva sviluppato un'interessante posizione con caratteristiche liberali. La massima libertà dell'individuo (contro lo Stato) ma all'interno di quella gradualità dello sviluppo che è caratteristica dell'interpretazione meccanicista dell'evoluzionismo che egli propugnava. Spencer non affermava nulla di rivoluzionario, al contrario egli aveva terrore delle rivoluzioni e riconosceva che riducendo le pretese dello Stato di risolvere tutti i problemi, e sviluppando una "certa" autonomia dell'individuo, si sarebbero ridotte le esplosioni di collera contro lo Stato, determinate, il più delle volte, proprio dalle promesse non mantenute. A confortarlo in questa sua teoria era il fatto che se da un lato egli accettava i concetti scientifici della sua epoca, e quindi elevava il "fatto" ad elemento costruttivo della teoria, dall'altro finiva per costruire un monismo fideistico interrompendo la catena dei fatti nel regno, modificabile ma al momento inconoscibile, della religione. Per questo motivo, secondo Spencer, la realtà, nel suo significato definitivo, risulta "inconoscibile", e il mistero (sempre rinviato indietro all'infinito) indica la separazione tra religione e scienza. Per Kropotkin questa posizione di Spencer non poteva avere che un significato solo: quello reazionario. La religione ha soltanto il compito di distruggere e mistificare la realtà, non può mai avere quello di indicare orizzonti positivi alle capacità di conoscenza dell'uomo.

In Spencer si aveva, quindi, una considerazione della teoria dell'evoluzione nel solo significato di "lotta per la vita", a questo si aggiungeva l'errore di partenza che gli faceva vedere l'uomo primitivo come un essere isolato non capace di sentire lo stimolo solidaristico del vivere in comunità, in più si aveva una grossa componente metafisica e filosofica riprodotte molte caratteristiche del pensiero di Auguste Comte. Così Spencer definisce la teoria dell'evoluzione: "L'evoluzione è una integrazione di materia e una concomitante dissipazione di movimento, durante la quale la materia passa da una omogeneità indefinita e incoerente ad una eterogeneità definita e coerente, e durante la quale il movimento conservato soggiace ad una trasformazione parallela". (*First Principles*, London 1862).

Le considerazioni intorno all'inconoscibile che segnano il limite da un lato e la necessità di procedere per gradi (caratteristica, questa, del pensiero scientifico socialdemocratico e progressista di tutti i tempi) portano Spencer a negare la possibilità della rivoluzione. Egli scrive: "Allo stesso modo che non si può abbreviare la via tra l'infanzia e la maturità,

evitando quel noioso processo di accrescimento e di sviluppo che si opera insensibilmente con lievi incrementi, così non è possibile che le forme sociali più basse divengano più elevate, senza attraversare piccole modificazioni successive". (*The Principles of Sociology*, London 1874-1875).

La lotta contro queste posizioni non poteva, evidentemente, essere condotta dal di dentro dello schema scientifico del darwinismo, nemmeno attraverso un'accumulazione imponente di "dati" favorevoli alla tesi del fattore "mutuo appoggio", da contrapporsi al fattore "lotta per la vita". Essa doveva condursi su di un altro terreno, quello che tenendo conto della volontà dell'individuo si apre all'ammissione che è possibile capovolgere il corso degli eventi, spostare qualitativamente quello che l'accumulazione quantitativa dei dati scientifici non riesce a spostare. E, in effetti, Kropotkin si differenzia da Spencer non solo per la diversa concezione riguardo i fattori dell'evoluzione, ma anche riguardo il problema di fondo dell'impegno qualitativo dell'individuo di fronte alla repressione (lo Stato). Per Kropotkin non si tratta tanto di adeguarsi al male minore, ma di abbattere il male, dalle radici, con quel processo rivoluzionario che però – e qui si colloca il suo pensiero originale e, se si vuole, criticabile – è in corso instancabilmente e si manifesta non solo nelle forme violente dell'insurrezione o dell'azione diretta a distruggere il potere, ma anche nelle forme meno appariscenti ma altrettanto efficaci del "seme sotto la neve".

Vediamo, adesso, in che modo si sono sviluppati, negli anni successivi al lavoro di Kropotkin, sia le ricerche biologiche riguardanti l'evoluzione, sia le riflessioni metodologiche e filosofiche che subentrarono al vecchio positivismo di cui Spencer fu il pensatore più rappresentativo.

Nelle ricerche condotte in biologia negli ultimi decenni si è verificata una ripresa del cosiddetto darwinismo, sia per quanto riguarda il decorso evolutivo degli organismi, sia per quanto riguarda le cause della stessa evoluzione. Si è tornato ad affermare (dopo la parentesi vitalistica o, se si preferisce, del predominio delle dottrine basate sul vitalismo) l'esistenza di una evoluzione come evento biologico di base, mentre le sue cause si è tornato ad interpretarle in funzione del meccanismo selettivo. Una forte accentuazione in questo senso si è avuta a partire dagli anni Quaranta, senza però mancare di mettere in evidenza che diversi elementi (o fattori) devono essere tenuti presenti nell'indagine filogenetica o evolutiva. In questo senso si è indicata tutta una serie di ricerche: la presenza di determinate sostanze chimiche, le condizioni ecologico-fisiologiche delle diverse strutture, le indicazioni provenienti dal comportamento animale. Fermandosi su quest'ultimo elemento, bisogna riconoscere che si è andati molto avanti, cercando di evitare – per quanto possibile – l'equivoco antropocentrico.

La biologia più recente ha distinto tra processi relativi alla microevoluzione e processi della macroevoluzione. Nel primo caso si sono prese in considerazione le unità più basse di gruppi di organismi, nel secondo caso l'origine delle categorie superiori del sistema naturale costituenti le grandi linee dell'evoluzione.

Nel campo delle ricerche microevolutive si è accertato che accanto al fattore della se-

lezione degli esseri più adatti a certe specifiche condizioni ambientali, si collocano fattori diversi come l'esuberanza della prole nella riproduzione e le modificazioni ereditarie. Su quest'ultimo punto ha avuto una grande importanza la riscoperta delle leggi di Gregor Mendel, avvenuta ai primi del secolo scorso, che ha fatto identificare molteplici forme di mutazione. Studiando il comportamento genetico di gruppi di organismi chiamati "popolazioni" si sono scoperti ulteriori fattori dell'evoluzione, come la consistenza genica della popolazione presa in esame, la sua ampiezza, la sua capacità di rinnovamento nelle combinazioni. Anche l'emersione di nuove forme non è stato un fenomeno raro, tanto da dar corso ad un vero problema della "speciazione", riproponendo – a livello morfologico – la difficoltà della caratterizzazione della "specie" che, come abbiamo detto, era stato avvolto in un vago nominalismo a partire dallo stesso Darwin. Indagini più recenti hanno messo in risalto principalmente il fattore determinato dalla grandezza numerica di una popolazione e delle sue variazioni. Questa consistenza può accrescersi o diminuire notevolmente a seguito di eventi estrinseci alla popolazione stessa, come pure a seguito di tendenze intrinseche. Una eventuale diminuzione comporterebbe la rottura di un equilibrio del patrimonio genetico complessivo, con conseguenti mutazioni anche di natura consistente. È proprio qui che si colloca l'interpretazione più coerente della "scelta nella lotta per l'esistenza" che è stata, adesso, liberata da tutte le implicazioni psicologiche e metafisiche che l'accompagnavano costantemente ai tempi di Darwin. A nostro avviso, ci pare scorretto affermare, come fa Ashley Montagu, che abbia finito per prevalere la posizione dei "solidaristi", con in testa Kropotkin, di fronte alla posizione degli "apocalittici", con in testa a tutti Huxley. Quello che è accaduto è che si è modificata la metodologia della scienza più recente – presa in senso generale – con conseguenze notevoli anche per la biologia e per le ricerche di filogenetica. Il concetto di popolazione comprende, al suo interno, gli elementi della selezione, ma comprende anche gli elementi che fanno vedere le possibilità di conservazione dei rapporti di totalità degli organismi all'interno della popolazione stessa, caratteristica che non si spiegherebbe se non attraverso il concetto solidaristico di "mutuo appoggio". Gli organismi della popolazione si trasformano e si conservano, modificando, quindi, la loro struttura morfologica e funzionale, in un rapporto ottimale (o di equilibrio) rispetto alle condizioni ambientali, facendo spuntare una esigenza di adattamento. Come vedremo meglio subito dopo, questa posizione corrisponde ad un nuovo atteggiamento scientifico generale, che valutato in sede politica si potrebbe definire socialdemocratico, atteggiamento che ha finito per prevalere sul precedente atteggiamento di stampo liberale. Questo modo di vedere le cose parte dal concetto di equilibrio, di adeguamento ambientale, o dal concetto di "causalità". Il vecchio presupposto determinista o meccanicista, fondato su valori assoluti, si è modificato in un presupposto relativistico, fondato su valori statistici, ma non per questo si è modificata la pericolosità di fondo di simile posizione. Si ha, pertanto, che nella selezione dell'individuo, le resistenze all'ambiente, le diverse forme di protezione contro nemici e lo sfruttamento di quanto viene conseguito per il proprio fabbisogno vitale, ricevono una valutazione causale in funzione della selezione di gruppo, presupposta agente all'interno

della popolazione.

Il pericolo di questa posizione si ripresenta anche a livello dei modelli macroevolutivi. Le leggi (o meglio, i fattori evolutivi) riscontrati nell'ambito del processo microevolutivo, vengono considerate valide anche a livello macroevolutivo. I salti di transizione – a livello paleontologico – vengono giustificati con la tesi che solo una parte minima ci è pervenuta come documentazione di quella grande varietà di specie e mutazioni che la natura ebbe a realizzare nel corso di milioni di anni. Ciò lascia aperta l'ipotesi dell'equilibrio, dell'adattamento, della collaborazione e della selezione, un insieme di fattori evolutivi, aventi tutti – più o meno – eguale valore scientifico, alimentando modelli di ragionamento che portano avanti ricerche sul campo, a loro volta, prive di una chiara visione dei presupposti metodologici di fondo.

A proposito di questi presupposti c'è da dire che essi risultano più evidenti una volta che si esaminano le deduzioni che nel campo sociologico e filosofico sono state sviluppate, tenendo conto delle analisi fornite dalle indagini biologiche. Al positivismo evoluzionistico, di cui Spencer fu un degno rappresentante, è succeduto un neopositivismo sotto forma di razionalismo apparentemente antidogmatico, ma sostanzialmente figlio dello stesso presupposto borghese che aveva alimentato il liberalismo. Questa volta si tratta di “provare e modificare, correggere gli errori”, come prima si trattava di “lasciar fare, lasciar passare”.

L'insieme di tutti i contributi teorici diretti a mettere in luce il ruolo di questo o quel fattore dell'evoluzione, costituisce, a sua volta, una teoria abbastanza complessa, che si presenta come punto di riferimento per alcune riflessioni di natura metodologica e scientifica in senso generale. La scienza, oggi, ha quasi del tutto abbandonato la posizione meccanicistica del determinismo ottocentesco e l'ha sostituita con una posizione di cauta attesa, di equidistante mancanza di impegno, di prudente valutazione dei risultati. In un certo senso ciò può anche essere giustificato dal grande quantitativo di risultati stravolgenti che si producono in ogni campo della ricerca scientifica, per cui non ci si sorprende più e non è tanto facile che una scoperta scientifica determini una nuova interpretazione del mondo. Anche la filosofia ha cominciato a essere cauta, riducendosi quasi sempre – nei suoi autori più ragionevoli – a metodologia della scienza. Sussistono i territori, sempre più indifendibili, del materialismo dialettico (che serve da supporto a un socialismo di Stato che ne inventa una al giorno per scoraggiare ogni tentativo onesto di riflettere sulle basi filosofiche dal marxismo stesso), e dell'idealismo vecchia maniera che si suddivide in tanti affluenti di ideologie che vanno dal neo-liberalismo al neo-fascismo, senza però avere molto credito.

Quello che sembra imporsi è la posizione socialdemocratica. Questa appare molto ragionevole e allettante. Parte dall'affermazione che non c'è nulla di assoluto, nemmeno la conoscenza oggettiva, per cui tutte le costruzioni scientifiche del passato (anche quel positivismo che aveva alimentato l'evoluzionismo di stampo spenceriano) si elevavano su di una palude, anche quando affermavano di essere costruite sulla roccia. Una delle tesi correnti è quella sviluppata da Karl Popper. Egli afferma che le leggi naturali e le teorie relative sono asserzioni solo parzialmente accettabili come vere, in quanto in se stesse non

sono verificabili, ma solo si può procedere, nei loro confronti, ad un processo sistematico di “falsificazione”, cioè ad una serie di tentativi che possono denunciare quanto di falso in esse si nasconde. Questo rifiuto dell’induzione sembrerebbe togliere alla scienza il suo strumento principale per eliminare i residui metafisici che in essa si nascondono, ma questa corrente di pensatori sostiene che ciò non è vero, che solo una teoria generale del controllo per “congetture e confutazioni”, che si fondi sulla deduzione, può dare il risultato che il positivismo si era illuso di ottenere, cioè l’eliminazione del pericolo metafisico. Queste affermazioni hanno l’aspetto di un accordo che consente di discutere ragionevolmente sui problemi che interessano gli scienziati e i filosofi, senza costruire a priori barriere che rendono poi inutilizzabile ogni contributo critico.

I controlli che vengono suggeriti sono: confronto logico delle conclusioni tra di loro in base al quale si misura la coerenza interna del sistema, esame della forma logica della teoria, per constatare se questa abbia la forma di teoria empirica o di teoria scientifica, oppure se sia solo una tautologia; confronto con le altre teorie, per vedere se la teoria costituisce un progresso scientifico, una volta superati i controlli precedenti; controllo tramite le applicazioni empiriche che si possono realizzare a partire da essa.

Secondo questa posizione la scienza non è un insieme di asserzioni “vere”, per cui una volta stabilite non ci si ritorna più sopra; e non è neppure un sistema organico che avanza definitivamente verso uno stato conclusivo (determinismo del passato). La scienza non è “conoscenza” nel senso di conquista della verità e neppure nel senso di conquista di una verità di seconda categoria come la probabilità. Per cui l’unico metodo è quello “per prova ed errore”, esso si concretizza nel fatto che un teorico propone una soluzione, una teoria. Questa viene accettata a titolo provvisorio dalla scienza. I ricercatori non smetteranno di criticare e controllare la teoria in questione. Critica e controlli si sviluppano parallelamente. Individuati i punti deboli, questi saranno sottoposti a prove, se il controllo dimostra erronea la teoria, essa viene eliminata e sostituita con un’altra.

Riflettendosi sul piano delle ricerche sociali, questa posizione scientifica critica fortemente la possibilità della rivoluzione, cioè di un cambiamento di immensa portata, le cui conseguenze pratiche non è possibile prevedere, data la limitatezza delle nostre esperienze. L’alternativa è quella delle riforme, da una specie di ingegneria gradualistica (Popper), un progetto relativamente più semplice che riguarda istituzioni singole e parziali modifiche. In questo modo, qualora nel fare delle riforme si commettessero errori, il danno sarebbe poco grave, potendo sempre tornare a provare correggendo gli errori precedenti.

Come si vede dalle posizioni monistiche e metafisiche, tipiche di un certo positivismo evolucionista, che accettava come unico o predominante fattore dell’evoluzione la “lotta per la vita”, si è sviluppato un pensiero scientifico e metodologico che ha tratto insegnamento principalmente dalle ricerche scientifiche sul campo biologico, le quali ultime hanno provato l’esistenza di un notevole numero di fattori evolutivi, per poter concludere con una specie di relativismo agnostico che collima con la posizione socialdemocratica. La realtà è, come abbiamo detto, che non si può chiedere alla scienza, in prestito, il fondamento

“oggettivo” per la propria posizione politica d’intervento nella realtà. Ciò non è possibile né per l’autoritarismo marxista e nemmeno per l’antiautoritarismo anarchico. Ridurre il ragionamento a ciò che erroneamente si ritiene essenziale è ancora peggio. Infatti non è affatto essenziale lo scontro tra la concezione dell’evoluzionismo che si basa sulla “lotta per la vita” e la concezione che si basa sul “solidarismo”; le cose non stanno in questo rapporto così semplice. Un allargarsi della ricerca ha dimostrato la presenza e l’interazione di un gran numero di fattori, questa ammissione ha condotto molti pensatori ad una specie di relativismo socialdemocratico, non li ha certo portati verso la rivoluzione sociale. Dal nostro punto di vista non c’è tanta differenza tra chi insegnava che la realtà della natura è la lotta di tutto contro tutti e coloro che insegnano che la realtà della natura non è conoscibile oggettivamente e che quindi dobbiamo solo provare ed eliminare gli errori. Quest’ultima affermazione significa, in parole povere, che il capitalismo e lo sfruttamento non fanno altro che “provare” e modificare gli errori che commettono, per far stare sempre meglio la gente. Conclusione che ci rifiutiamo di accettare. Quello che è scomparso, in questo processo e in questo sviluppo scientifico, è il ruolo della volontà dell’individuo e degli individui associati. Questo ruolo viene preso in considerazione solo nell’eventualità che rientri negli schemi fissati dallo stato di fatto, in caso contrario si entra subito nella categoria dell’errore da correggere per andare avanti. Nessuna creatività, nessuna possibilità di capovolgimento radicale dello stato di cose esistente. Il determinismo cacciato dalla porta è rientrato dalla finestra.

Se il solidarismo è uno dei fattori dell’evoluzione, non mi è sufficiente se lo si colloca – insieme a tutti gli altri fattori – all’interno di una metodologia che finisce per impedirmi di superare il rapporto prova-errore, che blocca qualsiasi salto di qualità. Solo in quest’ultima evenienza l’elemento evolutivo del mutuo appoggio può essermi utile, quando cioè, mutate improvvisamente e violentemente le condizioni oggettive in cui quell’elemento si trovava a operare come il “seme sotto la neve”, esso dà frutti rigogliosi e inaspettati. In caso contrario non è che una delle tante ipotesi scientifiche che è meglio lasciare al lavoro degli specialisti.

Veniamo, adesso, alla seconda parte del libro, quella che tratta del periodo comunista, in cui, secondo Kropotkin, si svilupparono esempi di mutuo appoggio a notevole livello. Su queste pagine di già Camillo Berneri aveva avvertito in merito alla necessità di una lettura critica, potendosi deformare sia l’idea di fondo dell’autore e potendosi giustificare conclusioni contrarie a quelle di partenza.

Gli elementi caratteristici della comunità sono: la comprensione reciproca, la conoscenza determinata della comunanza di sangue, la lingua materna, la pace. Quando gli spostamenti divennero necessariamente più veloci, sia per la spinta di popoli nemici, sia per il progressivo impoverimento del suolo, questi elementi comunitari si trasformarono, riducendosi alla struttura militare di difesa.

Restò intatto l’elemento del possesso comune di un certo territorio. È in pratica questo l’elemento attivo del vivere in comunità. Il comune di villaggio si basa su di un’economia di consumo, ma non è privo di un embrione di quella che sarà poi l’economia di sviluppo. La

caccia e il raccolto di frutti spontanei distruggono in parte il patrimonio, ma l'allevamento e i rudimenti di una coltura costituiscono il tentativo di ripristinare lo stesso patrimonio comune. Anche la funzione di "capo" riceve un condizionamento fortissimo da questo stato di cose. Nessun carisma nel bene e nel male, ma solo un'investitura funzionale. La presenza di un'attività solo distruttiva avrebbe determinato la solidificazione di un'istituzione soltanto a carattere militare, l'ambivalenza degli interessi comunitari finisce per trasformare la matrice dell'istituzione.

L'impronta fortemente individuale assunta da molte attività del comune di villaggio derivò dal valore dato al possesso di fronte al correlativo valore del bene comune da consumarsi. L'individuo crebbe e si sviluppò, fino a raggiungere completa coscienza di se stesso, all'interno di una dimensione comunitaria che, oggettivamente, tendeva ad esaltarlo nel quadro stesso delle istituzioni di gruppo. Il possesso comunitario qualificava il singolo allo stesso modo in cui qualificava il gruppo e il comune di villaggio nel suo insieme. Il tutto era amalgamato dal costume e dal diritto consuetudinario, imperanti nei rapporti all'interno della comunità e tra comunità diverse. La pace e il costume sono legati insieme, ed è solo quando modificazioni reali nelle possibilità di un mantenimento dell'economia di consumo o l'impedimento totale degli sbocchi rompono il legame, che il conflitto si scatena permettendo l'ingresso di culture e tradizioni di estrazione diversa: il diritto romano si sostituisce al diritto consuetudinario, alla comunanza sopravviene la società strutturata in forma moderna, all'economia di consumo e di sviluppo l'economia di distruzione.

In conclusione, due principi vengono contrapposti: la tradizione autoritaria di tipo romano o quella federalista di tipo comunitario. Come ha notato acutamente Martin Buber, si tratta di un tentativo di impostare il discorso positivista inserendo il processo naturalistico all'interno del ragionamento storico. Le contraddizioni di Pierre-Joseph Proudhon vengono assunte e semplificate sotto l'influsso degli antropologi inglesi e tedeschi.

Nell'esame e nella valutazione rivoluzionaria dell'esperienza comunitaria del passato, Kropotkin apre un grosso problema teorico che si viene ad aggiungere al problema storico della ricostruzione dei documenti di un'epoca che è passata sotto valutazioni di tipo contraddittorio. Quello che ci sembra più importante è il problema teorico. È possibile considerare positivamente esperienze verificatesi nei secoli del Medioevo, correndo in questo modo il rischio di apparire reazionari? Non si presta così facilmente il fianco a critiche distruttive che possono dimostrare i limiti morali e sociali di quei secoli e la barbarie che circondava le piccole isole di civiltà?

In sostanza, se Kropotkin ragiona in termini deterministi, la sua visione dello svolgimento storico nella sua integralità non può essere misurata che con strumenti di costruzione idealista. Riguardo il meccanismo di sviluppo della Storia egli non si discosta molto dall'empirismo di fondo che caratterizza tutto il positivismo evoluzionista. Forme e strutture si susseguono, le une spinte dalle altre, determinate da certe condizioni di fondo che prevalentemente hanno carattere economico, religioso, militare. Se a tratti appare lo schema di Proudhon e le letture fatte in gioventù dal Kropotkin geografo in Siberia, non risulta iden-

tificabile un qualsiasi processo meccanico di “movimento ideale”. Da un lato egli colloca le istituzioni di solidarietà, dall’altro quelle di oppressione. Le prime si alimentano delle necessità vitali dell’individuo, le seconde sorgono e si rafforzano a seguito di devianze favorite da specifiche modificazioni nella struttura. Ma anche se costretti sotto l’autorità, gli stimoli della solidarietà e del mutuo appoggio non muoiono mai e risorgono sempre sotto forme diverse.

Infatti, il progetto indagativo del passato non scade mai in un’apologia cieca e ristretta, ma si colloca in una giusta valutazione delle forze agenti in una data epoca storica. Le città medievali, dove si sviluppò al massimo grado il comune di villaggio, non costituiscono modello per nessun aspetto. Sono indicate, con grande simpatia, come un preciso momento storico in cui gli istinti di solidarietà raggiunsero certe realizzazioni. Non vale contrapporre alle affermazioni di Kropotkin che gli uomini che portarono a compimento quelle istituzioni erano artigiani e che il momento di sviluppo storico non aveva ancora fatto sorgere la grande massa dei lavoratori salariati che oggi si chiama proletariato. Una critica in questo senso si dimostra incapace di comprendere il vero significato del lavoro di Kropotkin.

Lo sviluppo del lavoro e dell’arte nelle città medievali non è accidentale, ma corrisponde a certe condizioni rese possibili dalle premesse comunitarie. È lo spirito comunale che determina la grandezza di quelle città, condiziona la loro arte, spinge il popolo a realizzazioni sociali, fissa una concezione della fratellanza, della partecipazione, della simbiosi tra tutto sociale e individuo. L’atmosfera è costantemente mantenuta su questi livelli grazie ad una “idea” centrale, quella “comunale”, che costituisce uno stimolo e un punto di raccordo per ogni interesse individuale. L’individuo non viene ucciso per il rafforzamento di un mostro burocratico, un grande Leviatano che anonimamente prende il posto dei valori della tradizione e del diritto d’usanza; ma viene riassorbito in una dimensione locale che lo riproduce esaltandolo nelle diverse sfere della sua attività di produttore.

Molte riflessioni possono ricavarsi da questa tesi.

Impossibilità di rigettare completamente il passato, in una distruttiva follia, che poi sarebbe l’equivalente del “tanto peggio, tanto meglio”. Gli anarchici si sono sempre rifiutati di seguire questa massima. Se l’organizzazione è il punto di partenza ineliminabile del comunismo anarchico, questa non è pensabile al di là di un concetto di “continuità” che presuppone il valore almeno parziale di quanto si è realizzato in passato. Ma questa accettazione avviene in forma critica, e Kropotkin impiega metodi d’indagine quanto mai cauti.

Rifiuto del mito del passato, anche di quello del comune di villaggio. Infatti, in questa prospettiva sarebbe stato possibile contrabbandare valori non verificabili e fittizi. Non si tratta di un’esaltazione irrazionale del passato, trasferito ad un livello simbolico per essere sfruttato sia pure come strumento di propaganda. Non bisogna dimenticare, in questo senso, l’utilizzazione di massa fatta dal fascismo di certe tradizioni antiche, trasportate a livello mitico.

Presenza di un'idea guida, identificata nell'idea comunale, per il passato e riproposta, per il futuro, nella versione dell'idea federativa. In questo senso Kropotkin utilizza il progetto rivoluzionario nel senso di sollecitazione di forze presenti costantemente nella Storia e non nel senso di instaurazione di ignoti stimoli distruttivi. La continuità evolutiva è assicurata in senso determinista, ma non per questo può, anche oggi, essere rigettata in blocco, potendosi parlare della persistenza di una validità al di là dello schema. In sostanza, la rivoluzione se è fatto sconvolgente e distruttivo, non è mai fatto "totalmente nuovo".

Forma dicotomica del contrasto. La lotta di classe emerge dalla lotta degli interessi economici. Di fronte agli interessi comunitari, di base, emergono e prendono via via corpo interessi di una o più caste di privilegiati: guaritori, sapienti, facitori di pioggia, capi militari. Sono queste caste che si contrappongono a tutto quell'insieme vitale di tradizioni e usanze comunitarie, strappando la Storia dal suo corso naturale – sviluppo comunitario – e imponendo una trasformazione in senso autoritario, sostituendo le consuetudini con il diritto romano, organizzando lo Stato assolutista moderno.

Flessibilità della controparte. È uno degli elementi più difficili da cogliere nello scritto di Kropotkin. Riportandosi a Otto Gierke, Buber ha visto una cristallizzazione in forma bivalente della lotta di classe. Leggendo il testo, ma con attenzione, ci si accorge che la lotta non coinvolge mai il momento razionale dell'idea, che resta agente e valida all'interno di istituzioni che nulla hanno a che vedere con le strutture comunitarie del passato, anzi ne sono la negazione più assoluta. Solo che all'interno di queste istituzioni, per così dire, l'idea resta (seme sotto la neve) allo stato latente. Prendiamo l'esempio delle cooperative, che lo stesso Kropotkin affronta qui stesso e in altri suoi lavori, in sostanza egli denuncia quello che sarà lo sviluppo futuro della società permissiva moderna, la quale sostituendosi al mondo assolutista del passato e alle transitorie gestioni fasciste, ha bisogno del consenso per perpetuare il dominio. La critica delle cooperative, che qualche decennio dopo sarà ripresa da Max Weber con una grossa documentazione riguardante le cooperative dei minatori tedeschi, è indicativa di come l'idea non possa emergere attraverso lo strato dell'istituzione dominante della borghesia, in tempi normali, o meglio si potrebbe dire, attraverso operazioni a carattere riformista: per aversi questa emersione il processo evolutivo deve essere sostituito dal salto qualitativo del processo rivoluzionario.

Continuità logica e storica. La città del futuro si lega all'esperienza comunitaria del passato. Il filo passa attraverso lo sviluppo storico delle istituzioni, rifiutando qualsiasi elaborazione mitica. La costanza ideologica è garantita dall'idea anarchica della comunanza.

La crescita dell'autonomia personale dell'individuo è segno indiscutibile di presenza attiva all'interno del gruppo omogeneo di cui l'individuo fa parte. Purtroppo questa presenza viene costantemente limitata dalla sfera politica in senso stretto, cioè dallo Stato e dal suo potere poliziesco, dalla burocrazia e dal suo potere gestionale, dai padroni e dal loro potere economico.

Il passaggio rivoluzionario deve potere avvenire in modo che, nel corso degli avvenimenti di trasformazione, non prenda il sopravvento un'altra forza repressiva, altrettanto

reazionaria delle forze emerse nel passato, sebbene derivante dallo stesso fenomeno rivoluzionario. Si tratta della tragedia delle rivoluzioni. Se nessun mutamento sostanziale può verificarsi senza rivoluzione, se la giustizia – in senso proudhoniano – non può manifestarsi nell’umanità fuori del fatto rivoluzionario, può aversi, in contrasto, la nascita di una forza nuova, capace ancora una volta di sottomettere il tutto ad una nuova forma di sfruttamento e di dittatura.

Kropotkin è convinto che la spinta in senso rivoluzionario delle vecchie istituzioni, la liberazione delle forme comunitarie implicite nelle strutture autoritarie dove sono costrette e rese inutili, determini l’affrancamento definitivo delle forze produttive. In questo modo, secondo il suo pensiero, il passato o il futuro si collegano, la città dell’utopia resta legata a quanto di più intimo esiste nell’uomo: l’istinto di solidarietà affinosi nei secoli, allenato a sopravvivere in condizioni disastrose, appare in mezzo al più bieco autoritarismo, indistruttibile come la forza che guida l’uomo verso la liberazione.

L’utopia sarebbe pesantemente negativa e getterebbe una luce improduttiva sulla concezione della città del futuro, se venisse tagliata in uno dei due sensi. Indietro, nei riguardi del passato, lasciando libero corso alla fantasia ed accettando solo l’aspetto creativo della rivoluzione. Avanti, nei riguardi del futuro, mitizzando con un processo di trasposizione la reale validità delle esperienze del passato e accettando solo l’aspetto liberatorio della rivoluzione.

Per Kropotkin, la città del futuro, uscita dalla rivoluzione libertaria, sarà prodotto delle due cose, delle due tendenze, la simbiosi produttiva di due elementi che caratterizzano la rivoluzione: la creazione e la liberazione. In essa non sarà più possibile identificare in forma separata questi elementi. La comunità del futuro non sarà quella medievale, o quella che è possibile rintracciare oggi col microscopio all’interno di certi fenomeni sociali fondati su strutture autoritarie. Essa sarà una comunità reale, non romanticamente ideale. Partendo dalla comunanza del bisogno farà propria ed esalterà la comunanza dello spirito. L’idea antiautoritaria, emersa a nuova vita, imporrà nuova determinazione alla stessa comunanza del bisogno, ripartendo le varie soluzioni secondo quanto vengono dettando lo spirito creativo e lo spirito liberatorio nella loro sempre rinnovellata fusione.

Non bisogna però attribuire a Kropotkin intenzioni che egli non ebbe mai e chiarezze che non riuscì a raggiungere. La sua idea del processo sotterraneo dei rapporti di base, il “seme sotto la neve”, anche se oggettivamente può essere ricondotta all’idea “oggettiva” di un movimento solidarista (e quindi rivoluzionario) che si svolge al di là delle condizioni soggettive dei singoli che forniscono i propri contributi partendo dalle proprie decisioni volontarie, non presenta mai la forma che oggi possiamo individuare nel “movimento rivoluzionario degli sfruttati”, inteso come altro dalle organizzazioni specifiche. Per lui la rivoluzione non è qualcosa di ipotizzabile se non la si considera come qualcosa di già in corso, al di là della volontà dei singoli sfruttati, qualcosa che è in marcia nel meccanismo stesso della società e nel meccanismo, ancora più profondo, dell’evoluzione biologica della specie.

C'è una perplessità. Questa tesi lascia intendere che le forze spontanee dell'autorganizzazione si sviluppano parallelamente alle forze della repressione autoritaria, conquistando lentamente posizioni in base ad aggiunte progressive. Non c'è uno spazio preciso, nella teoria di Kropotkin, che lascia vedere i modi e le conseguenze dello scontro tra queste due forze. In caso contrario Kropotkin si sarebbe subito chiesto quale spazio assegnare alla volontà e la nota critica di Errico Malatesta sarebbe stata destituita di fondamento. Ora, per Kropotkin, il modello scientifico di fondo gli suggerisce un'analisi sociale che è quella dell'"aggiunta". Questa permette la crescita dell'ordine spontaneo, che essendo più intelligente dell'ordine imposto attraverso l'autorità, finirà per avere la meglio. Non possiamo tacere la preoccupazione che ci prende riflettendo su tutto ciò. Quest'ordine spontaneo, finché resta nascosto sotto la neve può – dentro certi limiti – risultare utile al potere e quindi da questo essere tollerato; ma quando dovesse venire alla luce, spaccando lo strato ghiacciato, in che modo il potere si comporterà? La risposta a questa domanda è facile: il comportamento del potere sarà sempre quello della distruzione e della guerra, una volta resosi impossibile l'inglobamento e la mistificazione. Ma il guaio più serio è che, trattandosi di uno schema logico fondato sull'aggiunta e non sulla contraddizione, lo stesso seme sotterraneo non si accorgerà di stare crescendo e di essere sul punto di rompere il livello di guardia; per cui potrebbe trovarsi indifeso di fronte alla repressione, nel momento in cui il potere decidesse di attaccare.

E come non pensare che lo stesso schema dell'"aggiunta" non convinse Kropotkin a firmare il "Manifesto dei sedici"? Il livello di crescita dell'ordine spontaneo, cui si era pervenuti, non era forse messo in pericolo dagli Imperi centrali, e quindi non diventava logica la guerra contro di essi?

Il grande scienziato finiva per essere preso nel meccanismo delle sue stesse premesse. La grande bontà dell'uomo si piegava davanti alla ineluttabile "oggettività" della scienza. Quanto gli dovette costare tutto ciò!

Ecco perché *Il mutuo appoggio* è un libro che affascina ancora oggi, proprio perché non è una collezione di verità, ma una palestra di dubbi e di stimoli alla riflessione.

Stockholm, 28 marzo 1979

Alfredo M. Bonanno

## Introduzione di Kropotkin all'edizione del 1902

Due aspetti della vita animale mi hanno specialmente colpito durante i viaggi che feci, da giovane, nella Siberia orientale e nella Manciuria settentrionale. Da una parte vedevo l'estremo rigore della lotta per l'esistenza che quasi tutte le specie animali hanno da sostenere in queste regioni contro una natura inclemente; l'annientamento periodico di un enorme numero di esistenze, dovuto a cause naturali; e, di conseguenza, la povertà della vita, sopra tutto il vasto territorio che ho avuto occasione di osservare. Dall'altra parte, anche in qualche zona ove la vita animale abbonda, non potei constatare – nonostante il mio desiderio di riscontrarla – questa lotta accanita per i mezzi di sussistenza, fra gli animali della stessa specie, che la maggior parte dei darwinisti (benché non sempre Darwin stesso) consideravano come la principale caratteristica della lotta per la vita ed il principale fattore dell'evoluzione.

Le terribili tormenti di neve che s'abbattono al Nord dell'Eurasia alla fine dell'inverno e i nevischi che spesse volte le seguono; i geli e le tormenti di neve che ritornano ogni anno nella seconda metà di maggio, quando gli alberi sono già in fiore e la vita pullula negli insetti; i geli prematuri e talvolta le grosse neviccate in luglio e in agosto, che distruggono miriadi di insetti, ed anche, nelle praterie, le seconde covate degli uccelli; le piogge torrenziali, dovute ai monsoni, che piombano sulle regioni più temperate in agosto e in settembre, causando nelle terre basse immense inondazioni e trasformando, sugli altipiani, spazi vasti come Stati europei in paludi e pantani; infine le grosse cadute di neve ai primi di ottobre, che finiscono per rendere un territorio grande come la Francia e la Germania assolutamente impraticabile ai ruminanti e li distruggono a migliaia; ecco le condizioni nelle quali vidi dibattersi la vita animale nell'Asia settentrionale.

Questo mi fece capire di buon'ora l'importanza primaria nella natura di ciò che Darwin descrive come “gli ostacoli naturali all'eccessiva moltiplicazione”, in confronto alla lotta per i mezzi di esistenza tra gli individui della stessa specie, che si riscontra qua e là, in determinate circostanze, ma che è lontana dall'aver la stessa importanza.

La rarità della vita, lo spopolamento – non l'eccessiva popolazione – essendo il tratto caratteristico di questa immensa parte del globo che noi chiamiamo Asia settentrionale, mi hanno portato da allora seri dubbi (e i miei studi posteriori li hanno confermati) riguardo alla realtà di questa terribile competizione per il nutrimento e la vita in seno ad ogni specie, articolo di fede per la maggior parte dei darwinisti. Fui portato così a dubitare del compito

dominante che si attribuisce a questo genere di competizione nell'evoluzione delle nuove specie.

D'altra parte, trovai ovunque la vita animale abbondante, come, ad esempio, sui laghi, ove ventine di specie e milioni d'individui si riuniscono per allevare la loro prole; nelle colonie di roditori; nelle migrazioni di uccelli che avvenivano in quell'epoca lungo l'Ussuri in proporzioni veramente "americane"; e specialmente in una migrazione di caprioli a cui assistetti, e dove vidi ventine di migliaia di questi intelligenti animali, provenienti da un immenso territorio dove vivevano sparpagliati, fuggire le grosse tempeste di neve e riunirsi per attraversare l'Amur nel punto più stretto – in tutte queste scene della vita animale che si svolgevano sotto i miei occhi, vidi l'aiuto reciproco e il mutuo appoggio praticati in proporzioni che mi spinsero a pensare che quello era un fatto della più alta importanza per il perpetuarsi della vita, per la conservazione di ogni specie, e per il suo ulteriore sviluppo.

Infine, vidi fra i cavalli ed il bestiame semiselvaggio della Transbaikalia, fra tutti i ruminanti selvaggi, fra gli scoiattoli, ecc., che, quando gli animali hanno da lottare contro l'insufficienza di viveri, a seguito di una delle cause che ho ora ricordate, tutti gli individui della specie che hanno subito questa calamità escono dalla prova talmente diminuiti in vigore e salute che *nessuna evoluzione progressiva della specie potrebbe essere fondata su questi periodi di aspra lotta*.

Così, quando più tardi la mia attenzione si rivolse ai rapporti tra il darwinismo e la sociologia, non mi trovai d'accordo con nessuna delle opere scritte su questo importante argomento. Tutti si sforzavano di provare che l'uomo, grazie alla sua alta intelligenza ed alle sue esperienze, poteva moderare l'asprezza della lotta per la vita tra gli uomini; ma essi riconoscevano anche la lotta per i mezzi dell'esistenza di ogni animale contro i suoi congeneri, e di ogni uomo contro gli altri uomini, come "una legge della natura". Io non potevo accettare questa opinione, perché ero persuaso che ammettere una spietata guerra per la vita, in seno ad ogni specie, e vedere in questa guerra una condizione di progresso era formulare un'affermazione non solo senza prove, ma senza l'appoggio dell'osservazione diretta.

Al contrario una conferenza "Sulla legge dell'aiuto reciproco" tenuta ad un congresso di naturalisti russi, nel gennaio 1880, dal prof. Kessler, zoologo molto noto (allora decano dell'università di Pietrogrado), mi colpì in quanto gettava una nuova luce su tutto questo problema. L'idea di Kessler era che, a fianco della *legge della lotta reciproca*, vi è nella natura la *legge dell'aiuto reciproco*, che è molto più importante 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 in *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, *op. cit.*, mi sembrò così giusta e di sì grande importanza, che da quando ne ebbi conoscenza (nel 1883), cominciai a raccogliere documenti per svilupparla. Kessler non aveva fatto che indicarla brevemente nella sua conferenza, e la morte (nel 1881) gli aveva impedito di tornarci sopra.

Su un punto solo non potevo accettare interamente le vedute di Kessler. Egli vedeva

nei “sentimenti familiari” e nelle cure della prole (vedi cap. I) la sorgente delle tendenze solidariste degli animali. Ma determinare fino a qual punto questi due sentimenti hanno contribuito all’evoluzione degli istinti socievoli, e fino a che punto altri istinti hanno agito nella stessa direzione, mi sembra una questione distinta e molto complessa che non possiamo ancora discutere. Soltanto dopo che avremo ben stabilito i fatti dell’aiuto reciproco tra le varie classi degli animali e la loro importanza per l’evoluzione, saremo in grado di studiare ciò che appartiene, nell’evoluzione dei sentimenti socievoli, ai sentimenti familiari e ciò che appartiene alla sociabilità vera e propria; che ha certamente la sua origine nei più bassi gradini dell’evoluzione del mondo animale, fors’anche nelle “colonie animali”. Quindi mi propongo di stabilire l’importanza del fattore dell’aiuto reciproco nell’evoluzione, riservando a ulteriori ricerche l’origine dell’istinto di solidarietà nella natura.

L’importanza del fattore dell’aiuto reciproco “se solamente se ne potesse dimostrare la generalità” non sfuggì al vivace genio naturalista di Goethe. Quando un giorno Eckermann disse a Goethe – si era nel 1827 – che due piccoli reattini, che erano fuggiti, erano stati ritrovati il giorno dopo in un nido di pettirossi, che nutrivano questi uccellini contemporaneamente ai propri piccoli, l’interesse di Goethe fu vivamente destato da questo racconto. Egli vide una conferma della sua concezione panteista, e disse: «Se fosse vero che questo fatto di nutrire un estraneo si riscontra in tutta la natura ed avesse il carattere di una legge generale, molti enigmi sarebbero risolti». Egli tornò su questo argomento il giorno dopo, e pregò insistentemente Eckermann (che era, come è noto, uno zoologo) di farne argomento di studio speciale, aggiungendo che egli poteva scoprire «delle conclusioni di un valore inestimabile». (*Gespräche*, ed. del 1848, vol. III, pp. 219-221). Disgraziatamente, questo studio non fu mai fatto, benché sia possibilissimo che Brehm, che ha accumulato nelle sue opere tanti preziosi documenti relativi all’aiuto reciproco fra gli animali, abbia potuto essere ispirato dall’osservazione di Goethe.

Negli anni 1872-1886 molte opere importanti, trattanti dell’intelligenza e della vita mentale degli animali, furono pubblicate (esse sono citate in una nota del cap. I), e tre di esse si riferivano particolarmente all’argomento che ci interessa; queste sono A. Espinas, *Les sociétés animales*, Paris 1877; J. L. Lanessan, *La lutte pour l’existence et l’association pour la lutte*, conferenza dell’aprile 1881 ed il libro di Ludwig Büchner *Liebe und Liebesleben in der Tierwelt*, del quale apparve una prima edizione nel 1879, e una seconda, molto ampliata, a Lipsia nel 1885. Questi libri sono tutti eccellenti; ma vi è ancora posto per un’opera nella quale l’aiuto reciproco sia considerato non solamente come un argomento a favore dell’origine pre-umana degli istinti morali, ma altresì come una legge della natura ed un fattore dell’evoluzione. Espinas rivolse tutta la sua attenzione su quelle società animali (formiche ed api) che posano su di una divisione fisiologica del lavoro, e benché il suo libro sia pieno di ingegnose suggestioni di ogni sorta, è stato scritto in un’epoca nella quale l’evoluzione delle società umane non poteva essere studiata con le conoscenze che possediamo oggi. La conferenza di Lanessan è più che altro una brillante esposizione del piano generale di un’opera sul mutuo appoggio, che comincia dalle rocce marine e passa in rivista il mondo

delle piante, degli animali e degli uomini. Quanto all'opera di Büchner, benché sia così abbondante di idee e nonostante la sua ricchezza di prove, non ne possiamo accettare il pensiero dominante. Il libro comincia con un inno all'amore, e quasi tutti gli esempi sono scelti con l'intenzione di provare l'esistenza dell'amore e della simpatia fra gli animali. Ma ridurre la socievolezza animale all'*amore* e alla *simpatia* significa ridurre la sua generalità e la sua importanza; analogamente, basando la morale umana soltanto sull'amore e la simpatia personale, non si fa che restringere il significato del sentimento morale nel suo insieme. Non è per amore del mio vicino – che spesso non conosco assolutamente – che sono spinto ad afferrare un secchio d'acqua ed a lanciarmi nella sua casa in fiamme; è un sentimento molto più largo, benché più vago; un istinto di solidarietà e di socievolezza umana. Non è altrimenti per gli animali. Non è l'amore, e nemmeno la simpatia (nello stretto significato della parola) che spinge un branco di ruminanti o di cavalli a formare un cerchio per resistere ad un attacco di lupi; né è l'amore che spinge i lupi a mettersi in branco per cacciare; né è l'amore che spinge i gattini o gli agnelli, a giocare insieme, o una dozzina di specie di giovani uccelli a vivere insieme, in autunno; e non è l'amore né la simpatia personale che spinge migliaia di caprioli, disseminati su di un territorio ampio come la Francia, a formare branchi, diretti tutti verso lo stesso luogo al fine di attraversare un fiume in un determinato punto. È un sentimento infinitamente più largo dell'amore o della simpatia personale, un istinto che s'è a poco a poco sviluppato fra gli animali e fra gli uomini nel corso di una evoluzione estremamente lenta, e che ha insegnato agli animali, come agli uomini, la forza che possono trovare nella pratica dell'aiuto reciproco e del mutuo appoggio, ed inoltre i piaceri che può loro offrire la vita sociale.

L'importanza di questa distinzione sarà facilmente apprezzata da tutti coloro che studiano la psicologia zoologica, e ancor più da coloro che si occupano della morale umana. L'amore, la simpatia ed il sacrificio di sé compiono certamente una funzione immensa nello sviluppo progressivo dei nostri sentimenti morali. Ma non è sull'amore e nemmeno sulla simpatia che la società è basata, nell'umanità: è sulla coscienza della solidarietà umana, – non fosse essa che allo stato d'istinto – sul sentimento incosciente della forza che dà a ciascuno la pratica del mutuo appoggio, sul sentimento della stretta dipendenza della felicità di ciascuno dalla felicità di tutti, e sopra un vago senso di giustizia o d'equità che porta l'individuo a considerare i diritti di ogni altro individuo come uguali ai propri. Su questa larga base si sviluppano i sentimenti morali superiori. Ma questo argomento sorpassa i limiti di quest'opera, e non farò che indicare qui una conferenza, "Giustizia e moralità", che tenni in risposta all'opuscolo di Huxley, *Ethics*, e ove ho trattato questa questione con qualche dettaglio, e gli articoli sull'etica che ho cominciato a pubblicare nella rivista "Nineteenth Century".

Ritenni, dunque, che un libro sull'*aiuto reciproco considerato come una legge della natura e come fattore dell'evoluzione* potrebbe colmare un'importante lacuna. Quando Thomas Henry Huxley pubblicò il suo manifesto di lotta per la vita: "The Struggle for Existence and its Bearing upon Man", in "Nineteenth Century" 23, 1888, pp. 161-180, che secondo me, da-

va un'interpretazione molto errata dei fatti della natura, quali li vediamo nella boscaglia e nella foresta, mi misi in relazione con il direttore della rivista "Nineteenth Century", domandandogli se volesse pubblicare una confutazione metodica delle opinioni di uno dei più eminenti darwinisti. James Knowles accettò questa proposta con la più viva simpatia. Ne parlai anche a Henry Walter Bates, il grande collaboratore di Darwin. "Sì, certamente; è là il vero darwinismo, egli rispose. Ciò che hanno fatto di Darwin è abominevole. Scrivete questi articoli, e quando verranno stampati, vi scriverò una lettera che potrete pubblicare". Disgraziatamente impiegai quasi sette anni a scrivere quegli articoli e, quando apparve l'ultimo, Bates era morto.

Dopo avere esaminato l'importanza dell'aiuto reciproco nelle diverse classi di animali, dovetti esaminare l'ufficio dello stesso fattore nell'evoluzione dell'uomo. Ciò era tanto più necessario in quanto un certo numero di evoluzionisti, che non potevano rifiutarsi di ammettere l'importanza dell'aiuto reciproco negli animali, rifiutavano, come ha fatto Herbert Spencer, di ammetterlo nell'uomo. Nell'uomo primitivo, sostengono costoro, la guerra di ciascuno contro tutti era la legge della vita. Esaminerò, nei capitoli dedicati ai selvaggi e ai barbari, fino a qual punto questa affermazione, che è stata troppo compiacentemente ripetuta, senza critica sufficiente, dopo Hobbes, è confermata da quanto sappiamo dei periodi primitivi dello sviluppo umano.

Dopo aver esaminato il numero e l'importanza delle istituzioni dell'aiuto reciproco, formate dal genio creatore delle masse selvagge e semiselvagge durante il periodo delle tribù, e ancor più durante il successivo periodo dei comuni rurali, e dopo aver constatato l'immenso influsso che queste istituzioni primitive hanno esercitato nell'ulteriore sviluppo dell'umanità fino all'epoca attuale, fui spinto ad estendere le mie ricerche anche alle epoche storiche. Studiai particolarmente quel periodo, così interessante, delle libere repubbliche urbane del Medioevo, delle quali non s'è ancora riconosciuta abbastanza l'universalità né apprezzata l'influenza sulla nostra civiltà moderna. Infine, ho cercato d'indicare brevemente l'immensa importanza che gli istinti di solidarietà, trasmessi all'umanità dalla ereditarietà di una lunghissima evoluzione, agiscono ancor oggi nella nostra società moderna; in questa società che si pretende poggi sul principio "ciascuno per sé e lo Stato per tutti", ma che non l'ha mai realizzato e non lo realizzerà giammai.

Si può obiettare a questo libro che tanto gli animali quanto gli uomini vi sono presentati sotto una luce troppo favorevole; che si è insistito sulle loro qualità socievoli, mentre i loro istinti antisociali ed individualisti sono a mala pena considerati. Ma questo era inevitabile. Noi abbiamo udito ultimamente parlar tanto dell'"aspra e spietata lotta per la vita" che si pretendeva sostenuta 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 asserzioni sono così bene divenute articoli di fede che era necessario, a bella posta, opporre loro una vasta serie di fatti mostranti la vita animale ed umana sotto un aspetto completamente diverso. Era necessario indicare la capitale importanza che hanno le abitudini sociali nella natura e nell'evoluzione progressiva, tanto delle specie animali quanto degli

esseri umani; di provare che esse assicurano agli animali una migliore protezione contro i nemici, e molto spesso facilitazioni per la ricerca dell'alimento (provvigioni per l'inverno, migrazioni, ecc.), una maggiore longevità e, di conseguenza, una più grande probabilità di sviluppo delle facoltà intellettuali, in fine era necessario dimostrare che esse hanno dato agli uomini, oltre a questi vantaggi, la possibilità di cercare le istituzioni che hanno permesso all'umanità di trionfare nella sua lotta accanita contro la natura e di progredire, nonostante tutte le vicende della Storia. È questo che ho fatto. Questo è certo un libro sulla legge dell'aiuto reciproco, considerato come uno dei principali fattori dell'evoluzione; ma non è un libro su tutti i fattori dell'evoluzione e sul loro rispettivo valore. Bisognava che questo primo libro fosse scritto, perché fosse possibile scrivere l'altro.

Sarò l'ultimo a voler diminuire l'ufficio che la rivendicazione dell'"io" dell'individuo ha avuto nell'evoluzione dell'umanità. Tuttavia questo argomento richiede, secondo me, di essere trattato ben più profondamente di quello che sia stato trattato fino ad oggi. Nella storia dell'umanità, la rivendicazione dell'io individuale è stata più volte, e lo è costantemente, qualche cosa di molto diverso, qualche cosa di più ampio e profondo di questo "individualismo" ristretto, di questa "rivendicazione personale" non perspicace e limitata che molti scrittori invocano. E gli individui che hanno fatto la Storia non sono stati soltanto quelli che gli storici hanno presentato come eroi. La mia intenzione, dunque, permettendo le circostanze, è di esaminare particolarmente la parte che ha avuto la rivendicazione dell'"io" individuale nell'evoluzione progressiva dell'umanità. Non posso far qui che qualche osservazione che abbia la portata di carattere completamente generale. Quando diverse istituzioni successive di mutuo appoggio – la tribù, il comune rurale, le corporazioni, la città del Medioevo – cominciarono, nel corso della Storia, a perdere il loro carattere primitivo, ad essere invase da sovrapposizioni parassitarie, e a divenire quindi ostacoli al progresso, la rivolta dell'individuo contro queste istituzioni presentò sempre due aspetti diversi.

Una parte di coloro che insorgevano lottavano per migliorare le vecchie istituzioni o per elaborare una organizzazione migliore, basata sugli stessi principi del mutuo appoggio. Essi tentavano, ad esempio, di introdurre il principio del "compenso" in luogo della legge del taglione, e più tardi il perdono delle offese, o un ideale ancora più elevato di uguaglianza davanti alla coscienza umana, in luogo di un "compenso", proporzionato alla casta dell'individuo leso. Ma a fianco di questi sforzi, altri individui si ribellavano per spezzare le istituzioni protettrici del mutuo appoggio, senza altra intenzione che di accrescere le proprie ricchezze e la propria potenza. In questa triplice lotta, fra le due masse di ribelli e dei partigiani dell'ordine stabilito, si rivela la vera tragedia della Storia. Ma per ricostruire questa lotta e per studiare con sincerità la funzione svolta nell'evoluzione dell'umanità da ciascuna di queste tre forze, occorrerebbero almeno tanti anni quanti ne ho impiegato a scrivere questo libro.

Fra le opere trattanti più o meno lo stesso soggetto, apparse dopo la pubblicazione dei miei articoli sul mutuo appoggio negli animali, bisogna citare: Henry Drummond, *The Lowell Lectures on the Ascent of Man*, London 1894, e Alexander Sutherland, *The Origin*

*and Growth of the Moral Instinct*, London 1898. Questi due libri sono concepiti seguendo le grandi linee dell'opera di Ludwig Büchner *Liebe und Liebesleben in der Tierwelt*, *op. cit.*, sull'amore; e nel secondo di questi libri il sentimento familiare e della parentela, considerato come la sola influenza agente nello sviluppo dei sentimenti morali, è trattato molto ampiamente. Una terza opera, trattante dell'uomo e costruita su di un piano analogo, Franklin Henry Giddings, *The Principles of Sociology*, è apparsa nella sua prima edizione a New York e a Londra nel 1896, e le idee dominanti erano già state indicate dall'autore in un opuscolo del 1894. Ma è alla critica scientifica che lascio la cura di discutere i punti di contatto, di somiglianza e di differenza fra queste opere e la mia.

I vari capitoli di questo libro sono apparsi in "Nineteenth Century" ("Il mutuo appoggio negli animali", settembre e novembre 1890; "Il mutuo appoggio presso i Barbari", gennaio 1892; "Il mutuo appoggio nella città del Medioevo", agosto e settembre 1894; e "Il mutuo appoggio fra i moderni", gennaio e giugno 1896). Riunendoli in un volume, la mia intenzione era di riunire in un' *Appendice* la massa dei documenti, ed inoltre la discussione di vari punti secondari, che non sarebbero stati bene negli articoli della rivista. Ma l' *Appendice* sarebbe stata due volte più grossa del volume, e avrei dovuto, se non abbandonare, almeno aggiornare la pubblicazione. L' *Appendice* del presente libro comprende la discussione di alcuni punti che hanno dato luogo a controversie scientifiche durante questi ultimi anni; nel resto ho intercalato solo quello che era possibile aggiungere senza mutare la struttura dell'opera.

Sono felice in questa occasione di esprimere a James Knowles, direttore di "Nineteenth Century", i miei migliori ringraziamenti, tanto per l'amabile ospitalità che ha offerto ai miei articoli nella sua rivista, appena ne ha conosciuto le idee generali, quanto per l'autorizzazione a riprodurli in volume.

Bromley, Kent 1902

## Prefazione di Kropotkin all'edizione del 1914

Quando la guerra attuale cominciò, coinvolgendo quasi tutta l'Europa in uno scontro tremendo, e questo scontro assunse, in quelle parti del Belgio e della Francia invase dai Tedeschi, un carattere mai prima di allora conosciuto, di distruzione su vasta scala della vita tra i non combattenti e di saccheggio di mezzi di sostentamento della popolazione civile, la "lotta per l'esistenza" divenne la spiegazione preferita da coloro che cercavano di trovare un motivo per questi orrori.

Una protesta contro un simile abuso della terminologia di Darwin comparve allora in una lettera pubblicata sul "Times". In quella lettera si diceva che una simile interpretazione era "poco più che un'applicazione alla filosofia ed alla politica di idee prese dai rozzi fraintendimenti popolari della teoria darwinista (di 'lotta per l'esistenza' e 'volontà di potere', 'sopravvivenza del più adatto' e 'super-uomo', ecc.)"; che c'era, comunque, uno scritto in inglese "che interpretava il processo biologico e sociale non in termini di arrogante forza bruta e di astuzia, ma in termini di cooperazione reciproca".

Dodici anni sono passati dalla prima edizione di questo scritto e si può dire che la sua idea fondamentale – l'idea che il mutuo appoggio rappresenta nell'evoluzione un importante elemento di *progresso* – comincia ad essere riconosciuta dai biologi. Nella maggior parte delle principali opere sull'evoluzione che sono apparse recentemente nel Continente, è già riconosciuto che si devono distinguere due differenti aspetti dello scontro per la vita: lotta *esterna* della specie contro le condizioni naturali avverse e contro le specie rivali, e lotta *interna* per i mezzi di sopravvivenza dentro la specie stessa. Si ammette anche che, sia le implicazioni di quest'ultima e la sua importanza nell'evoluzione sono state esagerate, a scapito delle stesse teorie di Darwin; mentre sono stati sottovalutati l'importanza della socievolezza e l'istinto sociale negli animali per il benessere della specie, contrariamente agli insegnamenti di Darwin.

Ciò nonostante, se l'importanza del mutuo aiuto ed appoggio fra animali comincia a guadagnare riconoscimenti fra i pensatori moderni, non avviene lo stesso per quanto riguarda la seconda parte delle mie tesi – l'importanza di questi due fattori nella storia dell'uomo, per lo sviluppo delle sue progressive istituzioni sociali.

I maestri del pensiero contemporaneo sono ancora inclini ad affermare che le masse hanno poco a vedere con l'evoluzione delle istituzioni sociali dell'uomo e che tutti i pro-

gressi fatti in questa direzione sono dovuti ai capi intellettuali, politici e militari di queste masse inerti.

L'attuale guerra, avendo portato la maggioranza delle nazioni civilizzate d'Europa a stretto contatto, non solo delle realtà della guerra, ma anche delle migliaia di effetti collaterali sulla vita quotidiana, contribuirà sicuramente ad alterare i contenuti degli insegnamenti correnti. Mostrerà quanto del genio creativo e costruttivo delle masse popolari è necessario, quando una nazione deve attraversare un momento difficile della propria storia.

Non sono state le masse delle nazioni d'Europa che hanno preparato l'attuale tragica guerra ed elaborato i suoi barbari metodi: sono stati invece i suoi governanti e i suoi capi intellettuali. In nessun caso le masse popolari hanno avuto voce nella preparazione del presente massacro, ed ancora meno nell'elaborazione dei presenti metodi di guerra, che rappresentano la totale negazione dei valori che consideravamo la migliore eredità della civiltà.

E se il naufragio di questa eredità non sarà totale; se nonostante i crimini commessi durante questa guerra "civilizzata" potremo ancora essere sicuri che gli insegnamenti e le tradizioni di umana solidarietà emergeranno, dopo tutto, intatti dal tragico momento attuale, è perché, insieme agli stermini ordinati dall'alto, vediamo migliaia di quelle manifestazioni di spontaneo mutuo appoggio, delle quali parlo in questo libro nei capitoli dedicati all'uomo.

Le contadine che, vedendo arrancare penosamente per le strade di Kiev i prigionieri tedeschi o austriaci, mettono nelle loro mani pane, mele e a volte anche una moneta; le migliaia di donne e uomini che curano i feriti, senza fare nessuna distinzione tra amici e nemici, ufficiali e soldati; i contadini francesi e quelli russi – uomini anziani lasciati nei villaggi e donne – che decidono di arare e seminare sotto il fuoco nemico i campi di quelli che sono "là"; le cucine in cooperativa e le "popottes communistes" che sono fiorite in tutta la Francia; l'aiuto spontaneo che è arrivato alla nazione belga da parte dell'Inghilterra e degli Stati Uniti, e alla devastata Polonia da parte del popolo russo – tutte queste iniziative implicano un tale immenso lavoro e tanta energia volontaria e liberamente organizzata che ogni carattere di "beneficenza" è perduto in essi e diventano semplice aiuto al prossimo – tutti questi fatti e molti altri simili sono i germi di nuove forme di vita. Essi porteranno a nuove istituzioni, proprio come il reciproco aiuto nei primordi dell'umanità diede in seguito origine alle più progressiste istituzioni della società civile.

Vorrei in particolar modo richiamare ora l'attenzione del lettore sui capitoli di questo libro che trattano delle forme primitive e medievali di mutuo appoggio.

Lo faccio con la più onesta speranza che in mezzo alla miseria ed all'agonia che questa guerra ha diffuso nel mondo, ci sia possibilità di credere che le forze positive degli uomini siano ancora vive, che la loro azione tenda a favorire una migliore comprensione tra gli uomini e infine tra le nazioni.

Brighton, 24 novembre 1914

# I. Il mutuo appoggio negli animali

Il concetto di lotta per l'esistenza come fattore dell'evoluzione, introdotto nella scienza da Darwin e da Wallace, ci ha messi in grado di abbracciare un vasto insieme di fenomeni in una sola categoria, che divenne ben presto la base stessa delle nostre speculazioni filosofiche, biologiche e sociologiche. Un'immensa varietà di fatti: adattamenti, di funzione e di struttura, degli esseri organizzati al loro ambiente; evoluzione fisiologica ed anatomica; progresso intellettuale ed anche sviluppo morale, che noi spiegavamo una volta con tante altre cause diverse, furono riuniti da Darwin in un'unica concezione generale. Egli vi riconobbe uno sforzo continuo, una lotta contro le circostanze sfavorevoli, per lo sviluppo degli individui, delle razze, delle specie e delle società, tendente al massimo della pienezza, della varietà e dell'intensità di vita. Può darsi che, da principio, lo stesso Darwin non si rendesse perfettamente conto dell'importanza generale del fattore che egli allegò a bella prima per spiegare una sola serie di fatti, relativi alla somma delle variazioni individuali all'origine di una specie. Ma egli prevedeva che il termine che introduceva nella scienza avrebbe perso il suo significato filosofico, il solo vero, se fosse stato impiegato esclusivamente nel suo stretto senso – quello di una lotta fra individui isolati, per la semplice conservazione della propria esistenza. Nei primi capitoli della sua opera memorabile, egli insisteva di già perché il termine fosse preso nel suo «senso largo e metaforico, comprendente la dipendenza degli esseri fra di loro, e comprendente inoltre (ciò che è più importante) non soltanto la vita dell'individuo ma anche il successo della sua discendenza». (*On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, London 1859, cap. III).

Benché egli stesso, per i bisogni della sua tesi speciale, abbia impiegato principalmente il termine nel suo senso stretto, ha messo in guardia i suoi continuatori contro l'errore (che pare abbia commesso una volta anche lui) di esagerare la portata di questo ristretto significato. In *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, *op. cit.*, ha scritto alcune pagine potenti per spiegarne il senso proprio, quello largo. Vi rileva come, nelle innumerevoli società animali, la lotta per l'esistenza fra individui isolati sparisca, come la lotta sia sostituita dalla cooperazione, e come questa sostituzione metta capo allo sviluppo delle facoltà intellettuali e morali che assicurano alla specie le migliori condizioni di sopravvivenza. Dichiarò che, in tal caso, i più adatti non sono i più forti fisicamente né i più scaltri, ma coloro che imparano ad unirsi in modo da sostenersi reciprocamente, – tanto i forti quanto i deboli, per la prosperità della comunità. «Le comunità, egli scrive, che racchiudono il più gran numero di membri più simpatici gli uni agli altri, prosperano meglio e allevano il più gran numero di rampolli». (II ed. ingl., p. 163). L'idea della concorrenza

di ciascuno contro tutti, sorta dalla limitata concezione malthusiana, perdeva così la sua ristrettezza nello spirito di un osservatore che conosceva la natura.

Disgraziatamente, questi rilievi, che avrebbero potuto divenire base di ricerche molto feconde, erano tenuti nell'ombra dal cumulo di fatti che Darwin aveva riunito col proposito di dimostrare le conseguenze di una reale competizione per la vita. Inoltre, egli non provò mai a sottomettere ad una più rigorosa indagine l'importanza relativa dei due aspetti sotto i quali si presenta la lotta per l'esistenza nel mondo animale, e non ha mai scritto l'opera, che si proponeva di scrivere, sugli ostacoli naturali alla sovrariproduzione animale, opera che sarebbe stata la pietra di paragone dell'esatto valore della lotta individuale. Molto più, nelle pagine stesse delle quali abbiamo parlato testé, fra i fatti confutanti la ristretta concezione malthusiana della lotta, il vecchio spirito malthusiano riappare, per esempio, nelle osservazioni di Darwin sui pretesi inconvenienti che presenterebbe il mantenere "i deboli di spirito e di corpo" nelle nostre società civili (cap. V). Come se le migliaia di poeti, di scienziati, di inventori, di riformatori, deboli di corpo o infermi, e così pure le altre migliaia dei cosiddetti "pazzi" o "entusiasti, deboli di spirito" non fossero fra le armi più preziose delle quali l'umanità ha fatto uso nella sua lotta per l'esistenza – armi intellettuali e morali, come lo stesso Darwin ha dimostrato in quegli stessi capitoli di *The Descent of Man*.

La teoria di Darwin ebbe la sorte di tutte le teorie che trattano dei rapporti umani. Invece di svilupparla secondo gli indirizzi a lei propri, i suoi continuatori la restrinsero vieppiù. E mentre Herbert Spencer, partendo da osservazioni indipendenti, ma molto analoghe, tentava di allargare la discussione mettendo innanzi questo grande problema: Quali sono i più adatti? (in particolare nell'*Appendice* della III ed. di *The Principles of Ethics*, London 1879), i continuatori di Darwin riducevano la nozione della lotta per l'esistenza al suo più ristretto significato. Essi concepirono il mondo animale come un mondo di eterna lotta fra individui affamati, assetati di sangue, facendo risuonare la letteratura moderna del grido di guerra *Guai ai vinti*, come se fosse quella l'ultima parola della biologia moderna. E, per interessi personali, elevarono la "lotta senza pietà" all'altezza di un principio biologico, al quale l'uomo deve sottomettersi sotto pena di soccombere in un mondo fondato sul reciproco sterminio. Lasciando da parte gli economisti, che non sanno delle scienze naturali che qualche parola presa a prestito dai volgarizzatori di seconda mano, bisogna che riconosciamo che anche i più autorevoli interpreti di Darwin fecero del loro meglio per mantenere queste idee false. Infatti, se prendiamo Th. H. Huxley, che è considerato come uno dei migliori interpreti della teoria dell'evoluzione, ci insegna, nel suo articolo "Struggle for Existence and its Bearing upon Man", che: «Giudicato dal punto di vista morale, il mondo animale è press'ò poco al livello di un combattimento di gladiatori. Le creature sono trattate molto bene e mandate al combattimento; nel quale le più forti, le più vivaci e le più astute sopravvivono per combattere un altro giorno. Lo spettatore non ha nemmeno da abbassare il pollice, perché non è dato alcun quartiere». E, più avanti, nello stesso articolo, ci dice che, come fra gli animali, anche fra gli uomini primitivi, «i più deboli e i più stupidi erano schiacciati, mentre sopravvivevano i più resistenti e i più astuti, coloro che

erano i più adatti a trionfare delle circostanze, ma non i migliori sotto altri rapporti. La vita era una perpetua lotta aperta e, a parte i legami familiari, limitati e temporanei, la guerra di ciascuno contro tutti, della quale parla Hobbes, era lo stato normale dell'esistenza». ("Nineteenth Century", febbraio 1888, p. 165).

Il lettore vedrà dai dati che gli saranno presentati nel resto di quest'opera, a qual punto questo modo di vedere la natura sia poco confermato dai fatti, in ciò che riguarda il mondo animale e l'uomo primitivo. Ma possiamo notare fin d'ora che il modo di vedere di Huxley aveva così poco diritto ad essere considerato come una conclusione scientifica, quanto la teoria contraria di Rousseau che non vedeva nella natura che amore, pace ed armonia, distrutti dall'avvento dell'uomo. Basta, del resto, una passeggiata nella foresta, uno sguardo gettato su qualsiasi società animale, o la lettura di un'opera seria che tratti la vita animale (d'Orbigny, Audubon, Le Vaillant, o di chiunque altro), per portare il naturalista a tener conto del posto che occupa la sociabilità nella vita degli animali, per impedirgli, sia di non vedere nella natura che un campo di strage, sia per non scoprirvi che pace ed armonia. Se Rousseau ha commesso l'errore di sopprimere dalla sua concezione la lotta "col becco e con le unghie", 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 nelle foreste e nella prateria, nelle steppe e sulla montagna, ci accorgiamo subito che, benché vi sia nella natura una somma enorme di guerra fra le specie diverse, e sopra tutto fra le differenti classi di animali, vi è altrettanto, fors'anche più, il mutuo sostegno, l'aiuto reciproco e la mutua difesa tra gli animali appartenenti alla medesima specie o, almeno, alla stessa società. La sociabilità è una legge della natura tanto quanto la lotta tra simili. Sarebbe senza dubbio molto difficile valutare, anche approssimativamente, l'importanza numerica relativa a queste due serie di fatti. Ma se ci appelliamo ad una testimonianza indiretta, e domandiamo alla natura: "Quali sono i più adatti: coloro che sono continuamente in lotta tra loro, o coloro che si aiutano l'un l'altro?", vediamo che i più adatti sono, senza dubbio, gli animali che hanno acquisito abitudini di solidarietà. Essi hanno maggiori probabilità di sopravvivere, e raggiungono, nelle loro rispettive classi, il più alto sviluppo di intelligenza e di organizzazione fisica. Se gli innumerevoli fatti che possono citarsi per sostenere questa tesi sono presi in considerazione, possiamo dire con certezza che il mutuo appoggio è tanto una legge della vita animale quanto lo è la lotta reciproca, ma che, come fattore dell'evoluzione, la prima ha probabilmente un'importanza molto maggiore, in quanto favorisce lo sviluppo delle abitudini e dei caratteri eminentemente adatti ad assicurare la conservazione e lo sviluppo della specie; essa procura inoltre, con minor perdita di energia, una maggiore somma di benessere e di felicità a ciascun individuo.

Di tutti i continuatori di Darwin, il primo, per quanto so, che comprese l'importanza del mutuo appoggio in quanto legge della natura e principale fattore dell'evoluzione progressiva, fu uno zoologo russo ben noto: il decano dell'Università di Pietrogrado, il prof.

Kessler. Egli sviluppò le proprie idee in un discorso pronunciato nel gennaio 1880, qualche mese prima della sua morte, davanti a un congresso di naturalisti russi; ma come tante altre buone cose pubblicate solo in russo questa notevole allocuzione rimase quasi sconosciuta.

Senza parlare degli scrittori anteriori a Darwin, come Tussenel, Fée e tanti altri, molte opere contenenti un certo numero di notevoli esempi di mutuo appoggio, ma aventi principalmente rapporto con l'intelligenza animale, erano apparse prima di questa data. Posso citare quelle di J. C. Houzeau, *Etudes sur les Facultés Mentales des Animaux comparées à celles de l'Homme*, 2 voll., Bruxelles 1872; L. Büchner, *Aus dem Geistesleben der Tiere oder Staaten und Thaten der Kleinen*, Leipzig 1880, e Maximilian Perty, *Über des Seelenleben der Tiere*, Leipzig 1876. Alfred Espinas pubblicò la sua notevolissima opera, *Les sociétés animales* a Parigi nel 1877; in quest'opera faceva risaltare l'importanza delle società animali per la conservazione della specie ed ingaggiava una discussione interessantissima 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 buone cose. Tuttavia se faccio una menzione speciale della conferenza di Kessler, è perché questi ha elevato il mutuo appoggio all'altezza di una legge, molto più importante per l'evoluzione progressiva della legge della lotta reciproca. Le stesse idee furono esposte l'anno seguente (nell'aprile 1881) da Jean-Marie de Lanessan, in una conferenza pubblicata a Parigi nel 1881 con questo titolo: *La lutte pour l'existence et l'association pour la lutte*. L'importantissima opera di G. J. Romanes, *Animal Intelligence*, comparve a Londra nel 1882 e fu seguita l'anno dopo, sempre a Londra, da *Mental Revolution of the Animals*. Già dal 1879 Büchner aveva pubblicata un'altra opera molto notevole, *Liebe und Liebesleben in der Tierwelt*, op. cit., della quale una nuova edizione, molto ampliata, apparve nel 1883. Come si vede, l'idea era diffusa.

Nella sua qualità di vecchio zoologo, Kessler ritenne doveroso protestare contro l'abuso dell'espressione lotta per l'esistenza – applicata in zoologia, o, almeno, contro l'esagerata importanza che viene attribuita a quell'espressione. In zoologia, diceva, e in tutte le scienze che trattano dell'uomo, si insiste incessantemente su quella che viene chiamata la legge spietata della lotta per la vita. Ma si dimentica l'esistenza di un'altra legge, che può esser detta legge del mutuo appoggio, e questa legge, almeno per quanto riguarda gli animali, è molto più importante della prima. Egli faceva notare che il bisogno di allevare la propria prole riunisce gli animali, e che “più gli individui s'uniscono, più si sostengono reciprocamente, e più grandi sono, per la specie, le possibilità di sopravvivenza e di progresso nello sviluppo intellettuale”. “Tutte le classi animali – aggiungeva – e sopra tutte le più elevate, praticano l'aiuto reciproco”, ed egli forniva, in appoggio alla sua idea, esempi tolti dalla vita dei necrofori e dalla vita in comune degli uccelli e di alcuni mammiferi. Gli esempi erano poco numerosi, come conviene ad una prolusione, ma i punti principali erano chiaramente fissati; e, dopo aver indicato che nell'evoluzione dell'umanità l'aiuto reciproco ha una funzione ancora più importante, Kessler concludeva in questi termini: «Certo, non nego la lotta per l'esistenza, ma sostengo che lo sviluppo progressivo del regno animale, e particolarmente dell'umanità, è favorito molto più dal mutuo appoggio che dalla lotta reci-

proca... Tutti gli esseri organizzati hanno due essenziali bisogni: quello della nutrizione e quello della propagazione della specie. Il primo conduce alla lotta e allo sterminio reciproco, mentre che il bisogno di conservare la specie li spinge ad avvicinarsi gli uni agli altri e a sostenersi reciprocamente. Ma sono portato a credere che nell'evoluzione del mondo organico – nella modificazione progressiva degli esseri organici il mutuo aiuto fra gli individui abbia una funzione ben più importante della lotta reciproca». (“Memorie della Società dei Naturalisti di Pietrogrado”, [in russo], vol. XI, 1880).

La giustezza di queste vedute colpì la maggior parte degli zoologi presenti, e Nicolai Severtsov, il cui nome è ben noto agli ornitologi e ai geografi, le confermò e le convalidò con qualche nuovo esempio. Egli citò certe specie di falchi, che praticano il mutuo appoggio. “D'altra parte – egli disse – considerate un uccello socievole, l'anitra; il suo organismo è lontano dall'essere perfetto, ma questo animale pratica il mutuo appoggio ed invade quasi tutta la terra, come se ne può giudicare dalle innumerevoli varietà e specie”.

L'accoglienza benevola che le vedute di Kessler ebbero da parte degli zoologi russi era molto naturale, poiché quasi tutti avevano avuto l'occasione di studiare il mondo animale nelle grandi regioni disabitate dell'Asia settentrionale e della Russia orientale; ora è impossibile studiare simili regioni senza esser condotti alle stesse idee. Mi ricordo l'impressione che mi diede il mondo animale della Siberia quando esplorai la regione del Vitim, in compagnia di quel compiuto zoologo, che era il mio amico Poliakoff. Eravamo tutti e due sotto la recente impressione di *On the Origin of Species*, ma cercammo invano prove dell'aspra concorrenza tra gli animali della stessa specie che la lettura dell'opera di Darwin ci aveva preparato a trovare, anche tenendo conto delle osservazioni del terzo capitolo (*op. cit.*, p. 54). Constatavamo una certa quantità di adattamenti per la lotta – molto spesso per la lotta in comune – contro le avverse circostanze del clima, o contro svariati nemici; e Poliakoff scrisse diverse ed eccellenti pagine sulla reciproca dipendenza dei carnivori, dei ruminanti e dei roditori, in ciò che concerne la loro distribuzione geografica. Constatavi, d'altra parte, un gran numero di fatti di aiuto reciproco, specialmente durante le migrazioni di uccelli e di ruminanti, ma anche nelle regioni dell'Amur e dell'Ussuri, ove pullula la vita animale, non potei che molto di rado, nonostante l'attenzione che vi prestavo, notare fatti di una reale concorrenza, di una vera lotta tra animali superiori di una stessa specie. La medesima impressione si ha dalle opere della maggior parte degli zoologi russi, e questo spiega indubbiamente perché le idee di Kessler furono così bene accolte dai darwinisti russi, mentre queste stesse idee non ebbero nessun seguito presso i discepoli di Darwin dell'Europa occidentale.

Ciò che colpisce subito, quando si comincia a studiare la lotta per l'esistenza sotto i suoi due aspetti, nel senso proprio e in quello metaforico, è l'abbondanza dei fatti di aiuto reciproco, non soltanto per l'allevamento della prole, come riconosce la maggior parte degli evolucionisti, ma anche per la sicurezza dell'individuo, e per assicurargli il nutrimento necessario. In molte categorie del regno animale l'aiuto reciproco è una regola. Si scopre il mutuo appoggio anche fra gli animali inferiori, e bisogna aspettarsi che, un giorno, gli

osservatori scoprono, al microscopio, nella vita acquatica dei fatti di mutuo appoggio inconsciente fra i microrganismi. Vero è che la nostra conoscenza degli invertebrati, ad eccezione delle termiti, delle formiche e delle api, è estremamente limitata; e tuttavia, anche in ciò che concerne gli animali inferiori, possiamo raccogliere alcuni fatti, dovutamente verificati, di cooperazione. Le innumerevoli associazioni di cavallette, di farfalle, di cicindelle, di cicale, ecc., sono in realtà pochissimo conosciute; ma il fatto stesso della loro esistenza indica che esse debbono essere organizzate press'a poco secondo gli stessi principi delle associazioni temporanee delle formiche e delle api per le migrazioni. (Vedi *Appendice: Sciame di farfalle, di libellule, ecc. – Necrofori*). Quanto ai coleotteri, abbiamo fatti di mutuo appoggio perfettamente osservati fra i necrofori. Abbisogna loro materia organica in decomposizione per deporvi le uova, e per assicurare il nutrimento alle larve; ma questa materia organica non deve decomporsi troppo rapidamente: così essi hanno l'abitudine di sotterrare nel suolo cadaveri di ogni specie di piccoli animali che incontrano sul proprio cammino. D'ordinario, vivono isolati; ma quando uno di loro ha scoperto il cadavere di un topo o di un uccello che gli riuscirebbe difficile seppellire da solo, chiama quattro o sei altri necrofori per venire a fine dell'operazione, riunendo gli sforzi; se ciò è necessario, trasportano il cadavere in un terreno molle, e lo seppelliscono, dando prova di molto buon senso, senza litigare per la scelta di colui che avrà il privilegio di deporre le uova nel corpo sepolto. E quando Gledditsch attaccò un uccello morto ad una croce fatta con due bastoni, e sospese un rospo ad un bidone piantato nel suolo, vide i piccoli necrofori unire amichevolmente le loro intelligenze per aver ragione dell'artificio dell'uomo.

Anche fra gli animali che sono ad un bassissimo grado di organizzazione possiamo trovare esempi analoghi. Certi granchi di terra delle Indie occidentali e dell'America del Nord, si riuniscono in grandi branchi per andare fino al mare, ove depongono le uova. Ognuna di queste migrazioni suppone accordo, cooperazione e mutua assistenza. In quanto al grande granchio delle Molucche (*Limulus*), fui colpito (nel 1882, nell'acquario di Brighton) di vedere fino a qual punto questi animali così goffi siano capaci di dar prova di aiuto reciproco per soccorrere un compagno in pericolo. Uno di essi era caduto sul dorso in un angolo del serbatoio, e il suo pesante guscio, dalla forma di casseruola, gli impediva di rimettersi nella posizione naturale, tanto più che vi era in quell'angolo una sbarra di ferro che aumentava ancor più la difficoltà dell'operazione. I suoi compagni gli vennero in aiuto, e per un'ora intera osservai come si sforzavano di aiutare il compagno di prigionia. Essi vennero due alla volta, spinsero il loro amico dal disotto, e, dopo sforzi energici, riuscirono a sollevarlo tutto diritto; ma allora la sbarra di ferro impediva di completare il salvataggio, e il granchio cadeva pesantemente sul dorso. Dopo parecchi tentativi si vedeva uno dei salvatori discendere al fondo del serbatoio e ricondurre altri due granchi, che cominciarono con forze fresche gli stessi sforzi per spingere e sollevare il compagno impotente. Restammo nell'acquario più di due ore e, al momento di andare via, ritornammo a dare un'occhiata nel serbatoio; il lavoro di soccorso continuava ancora! Dopo che ho visto questo, non potei rifiutarmi di credere a quest'osservazione citata dal dott. Erasmus Darwin, che «il granchio comune,

durante la stagione della muta, pone di guardia un granchio dal guscio duro non ancora mutato, per impedire agli animali marini ostili di nuocere agli individui in muta, che sono senza difesa». (G. J. Romanes, *Animal Intelligence*, *op. cit.*, p. 233).

I fatti che mettono in luce l'aiuto reciproco fra le termiti, le formiche e le api sono così ben conosciuti attraverso le opere di A.-H. Forel, di G. J. Romanes, di L. Büchner e di John Lubbock, che posso limitarmi ad alcune indicazioni. Date opere come: P. Huber, *Les fourmis indigènes*, Genève 1861 (rip. popolare delle sue *Recherches sur les mœurs des fourmis indigènes*, Paris et Genève 1810); A.-H. Forel, *Recherches sur les fourmis de la Suisse*, Zürich 1874; e J. T. Moggridge, *Harvesting Ants and Trapdoor Spiders*, London 1873-1874, dovrebbero essere nelle mani di tutti i giovani. Vedi anche E. Blanchard, *Les métamorphoses des insectes*, Paris 1868; J. H. Fabre, *Les souvenirs entomologique*, 8 voll., Paris 1879-1890; E. Ebrard, *Les études des mœurs des fourmis*, Genève 1864; J. Lubbock, *Ants, Bees and Wasps*, 17a ed., London 1915, ed altre analoghe. Se, per esempio, prendiamo in esame un formicaio, non soltanto vi vediamo che ogni specie di lavoro – allevamento della prole, approvvigionamenti, costruzioni, allevamento degli afidi, ecc. – è compiuto seguendo regole di mutuo appoggio volontario, ma bisogna anche che riconosciamo con A.-H. Forel che la caratteristica principale, fondamentale, della vita di molte specie di formiche è il fatto, o piuttosto l'obbligo, per ogni formica, di spartire il proprio nutrimento, già inghiottito e in parte digerito, con ogni membro della comunità che gliene chieda. 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 lo stomaco pieno..., essa gli domanda immediatamente del nutrimento”. La formica, così sollecitata non rifiuta mai; essa apre le mandibole, si mette in posizione e rigurgita una goccia di liquido trasparente che è tosto leccato dalla formica affamata. Questo rigurgito dell'alimento fatto per gli altri è un tratto così caratteristico della vita delle formiche in libertà, ed esse vi ricorrono così costantemente per nutrire delle compagne affamate e per alimentare le larve, che A.-H. Forel considera il tubo digestivo delle formiche come formato di due parti distinte, delle quali l'una, la posteriore, serve all'uso speciale dell'individuo, e l'altra, l'anteriore, serve principalmente ad 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 ancor peggio. Se il rifiuto è stato fatto mentre le sue compagne si accingevano a battersi contro qualche altro gruppo di formiche, esse ritorneranno e si getteranno sulla formica ingorda con una violenza ancor più grande di quella usata sulle stesse nemiche. E se una formica non ha rifiutato di nutrire un'altra, appartenente ad una specie diversa, essa sarà trattata da amica delle compagne di quest'ultima. Tutti questi fatti sono confermati dalle più accurate osservazioni e dalle più definitive esperienze. (Cfr., A.-H. Forel, *Recherches*, *op. cit.*, pp. 243-244, 279). La descrizione di questi costumi fatta da P. Huber è ammirabile. Vi si trovano anche indicazioni relative alla possibile origine dell'istinto (ed. popolare, pp. 158-160). Vedi *Appendice: Le formiche*.

In questa immensa categoria del regno animale che comprende più di mille specie, ed è così numerosa che i Brasiliani pretendono che il Brasile appartenga alle formiche e non agli uomini, la concorrenza fra 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 nella comunità, l'abnegazione dell'individuo passata allo stato di abitudine, e spesso il sacrificio dell'individuo per il benessere comune, sono la regola. Le formiche e le termiti hanno ripudiato la "legge di Hobbes" sulla guerra, e se ne trovano più che bene. Le loro meravigliose abitazioni, le loro costruzioni relativamente più grandi di quelle dell'uomo; le loro sale e granai speciali; i loro campi di grano, i loro raccolti, i loro preparativi per trasformare i grani in malto; i loro metodi razionali per curare le uova e le larve, e per costruire nidi speciali destinati all'allevamento degli afidi, che Linneo ha descritti così pittorescamente come la "vacche delle formiche"; infine il loro coraggio, la loro prontezza e la loro alta intelligenza, tutto ciò è il naturale risultato del mutuo appoggio, che esse praticano in tutti i gradi della loro vita attiva e laboriosa. L'agricoltura delle formiche è così meravigliosa che per molto tempo non vi si è voluto credere. Il fatto è, tuttavia, comprovato da Moggridge, dal dr. Lincecum, da Mac Cook, dal colonnello Sykes, dal dr. Jerdon, che non è possibile dubitarne. Vedi un eccellente riassunto che mette questi fatti in evidenza nell'opera di G. J. Romanes, *Animal Intelligence*, *op. cit.* Vedi anche "Die Pilzgärten einiger Sud-Amerikanischen Ameisen", di A. Möller, in "Botanische Mitteilungen aus den Tropen", di Schimper, 1893. Inoltre, questo modo di vivere ha avuto necessariamente per risultato un altro tratto essenziale della vita delle formiche: il grande sviluppo dell'iniziativa individuale che, a sua volta, ha messo capo allo sviluppo dell'intelligenza elevata e varia dalla quale ogni osservatore rimane colpito. Questo secondo principio non fu dapprima riconosciuto. I primi osservatori parlavano spesso di re, di regine, di capi, ecc.; ma dopo che P. Huber e A.-H. Forel hanno pubblicato le loro minuziose osservazioni, non è possibile dubitare dell'estensione della libertà lasciata all'iniziativa individuale in tutto quello che fanno le formiche, anche nelle loro guerre.

Se non conoscessimo altri fatti della vita animale oltre a quelli che sappiamo delle formiche e delle termiti, potremmo già concludere con certezza che il mutuo appoggio (che conduce alla reciproca fiducia, 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. Ed infatti la formica prospera senza aver alcuno degli organi di protezione dei quali si possono valere gli animali che vivono isolati. Il suo colore la rende molto visibile ai nemici, e gli alti formicai che molte specie costruiscono sono molto in vista nelle praterie e nelle foreste. La formica non è protetta da un guscio duro, e il suo pungiglione, benché dannoso quando centinaia e centinaia di punture forano la carne di un animale, non è di grande valore come difesa individuale; tanto che le uova e le larve delle formiche sono un cibo per un gran numero di abitanti delle foreste. Tuttavia le formiche, unite in società, sono poco distrutte dagli uccelli, e nem-

meno dai formichieri, e sono temute da insetti molto più forti. A.-H. Forel, vuotando un sacco pieno di formiche in una prateria, vide i grilli fuggire, abbandonando le loro tane al saccheggio delle formiche; le cicale, i grilli, ecc., salvarsi in tutte le direzioni; i ragni, gli scarabei e gli stafilini abbandonare la loro preda per non diventare prede essi stessi. Anche i nidi di vespe furono occupati dalle formiche, dopo una battaglia nella quale molte formiche perirono per la comune salvezza. Anche gli insetti più vivaci non possono sfuggire, e A.-H. Forel vide più volte farfalle, zanzare, mosche, ecc., sorprese ed uccise dalle formiche. La loro forza è nella mutua assistenza e nella reciproca fiducia. E se la formica – a parte le termiti, di uno sviluppo ancora più elevato – si trova alla cima di tutta la classe degli insetti per le sue capacità intellettuali; se il suo coraggio non è eguagliato che 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 ancora più del cervello dell’uomo”, non è forse dovuto al fatto che il mutuo appoggio ha interamente sostituito nella comunità delle formiche la lotta reciproca?

Le stesse cose si riscontrano nelle api. Questi piccoli insetti che potrebbero così facilmente essere preda di tanti uccelli ed il cui miele ha tanti amatori di tutte le classi di animali, dal coleottero fino all’orso, non hanno più delle formiche quei mezzi di protezione dovuti al mimetismo o ad altra cosa, senza i quali un insetto che vive isolato potrebbe a malapena sfuggire ad una completa distruzione. Tuttavia, in grazia del mutuo appoggio, esse giungono alla grande diffusione che conosciamo e all’intelligenza che ammiriamo. Con il lavoro in comune, esse moltiplicano le forze individuali, per mezzo di una temporanea divisione del lavoro e della attitudine che ogni ape ha a compiere ogni specie di lavoro quando questo sia necessario, esse giungono ad un grado di benessere e di sicurezza che nessun animale isolato può raggiungere, per quanto forte o ben armato. Spesso esse riescono nelle loro associazioni meglio dell’uomo, quando questi trascura di mettere a profitto un aiuto reciproco ben combinato. Così, quando un nuovo sciame è sul punto di lasciare l’alveare per andare alla ricerca di una nuova dimora, un certo numero di api fanno una ricognizione preliminare delle vicinanze, e se scoprono una dimora conveniente, un vecchio paniere o qualche cosa del genere, ne prendono possesso, lo puliscono e lo sorvegliano talvolta per un’intera settimana, fino a che lo sciame vi si stabilisce. Quanti coloni umani, meno previdenti delle api, periscono in paesi nuovi, per l’errore di non aver compreso la necessità di unire i loro sforzi! Associando le loro intelligenze, riescono a trionfare delle circostanze sfavorevoli, anche nei casi completamente impreveduti e straordinari. All’Esposizione di Parigi (1869), le api erano state poste in un alveare munito di una lastra di vetro, che permetteva al pubblico di vedere all’interno, aprendo uno sportello attaccato alla lastra; siccome la luce prodotta dall’apertura dello sportello le disturbava, finirono per saldare lo sportello alla lastra per mezzo della propoli resinosa. D’altra parte, non mostrano nessuna di quelle inclinazioni sanguinarie né quell’amore per i combattimenti inutili che molti scrittori attribuiscono così violenti agli animali. Le sentinelle che sorvegliano l’entrata dell’alveare uccidono senza pietà le api ladre che cercano di penetrarvi; ma le api straniere che vengo-

no all'alveare per errore non sono attaccate, soprattutto se vengono cariche di polline, o se sono delle giovani api che possono facilmente sbagliare. La guerra non esiste che nei limiti strettamente necessari.

La sociabilità delle api è tanto più istruttiva in quanto gli istinti del saccheggio e della pigrizia esistono anche fra di loro, e vi appaiono ogni volta che il loro sviluppo è favorito da qualche circostanza. Si sa che vi è sempre un certo numero di api che preferiscono una vita di saccheggio alla vita laboriosa delle operaie; e i periodi di carestia, così come i periodi di straordinaria abbondanza, portano ad una recrudescenza di questa classe di saccheggiatrici. Quando i raccolti sono stati ritirati e resta poco da succhiare nelle praterie e nei campi, le api ladre si notano più facilmente; d'altra parte, intorno alle piantagioni di canne da zucchero delle Indie occidentali e alle raffinerie d'Europa il furto, la pigrizia e molto spesso l'ubriachezza diventano nelle api completamente abituali. Vediamo così che gli istinti antisociali esistono fra le portatrici di miele; ma la selezione naturale deve costantemente eliminarle, poiché alla lunga la pratica della solidarietà si mostra ben più vantaggiosa per la specie che lo sviluppo degli individui dotati di istinti predatori. Le più astute e le più aggressive sono eliminate a favore di quelle che capiscono i vantaggi della vita sociale e del mutuo appoggio.

Certo, né le formiche né le api, e neppure le termiti, si sono elevate alla concezione di una più alta solidarietà comprendente l'insieme della specie. A questo riguardo esse non hanno raggiunto un grado di sviluppo quale non lo troviamo del resto nelle nostre sommità politiche, scientifiche e religiose. I loro istinti sociali non si estendono punto al di là dei limiti dell'alveare o del formicaio. Tuttavia, colonie che non contano meno di duecento formicai, e appartenenti a due specie diverse di formiche (*Formica exsecta* e *F. pressilabris*) sono state descritte da A.-H. Forel che le ha osservate sul monte Tendre e sul monte Salève. Forel afferma che i membri di queste colonie si riconoscono tutti fra di loro, e che partecipano tutti alla comune difesa. In Pensilvania Mac Cook vide anche una colonia di 1600-1700 formicai, viventi tutti in perfetto accordo; Walther Bates ha descritto i monticelli delle termiti coprenti grandi superficie nei campos – alcuni di questi monticelli sono rifugi di due o tre specie diverse per la maggior parte legati tra loro da arcate e da gallerie. (W. Bates, *Naturalist on the River Amazons*, London 1864, vol. II, pp. 59 e sgg.). È così che si constatano anche presso gli invertebrati alcuni esempi di associazione di grandi masse d'individui per la protezione reciproca.

Passando subito agli animali più elevati, troviamo un maggior numero di esempi di mutuo appoggio incontestabilmente cosciente; ma bisogna che riconosciamo subito che anche la nostra conoscenza della vita stessa degli animali superiori è ancora molto imperfetta. Un gran numero di fatti sono stati raccolti da eminenti osservatori, ma vi sono intere categorie del regno animale delle quali non conosciamo quasi nulla. Informazioni degne di fede per ciò che si riferisce ai pesci sono estremamente rare, ciò è in parte dovuto alle difficoltà dell'osservazione ed in parte al fatto che non si è ancora studiato sufficientemente questo argomento. In quanto ai mammiferi, Kessler ha già fatto notare come conosciamo

poco il loro modo di vivere. Molti fra essi sono notturni, altri si nascondono sotto terra e quei ruminanti di cui la vita sociale e le migrazioni offrono il più grande interesse, non permettono all'uomo di avvicinare i loro branchi. Intorno agli uccelli abbiamo il maggior numero di notizie, e tuttavia la vita sociale di molte specie non è ancora conosciuta che imperfettamente. Ma non abbiamo da rammaricarci per la mancanza di fatti ben constatati, come vedremo in quello che segue.

Non ho bisogno d'insistere sulle associazioni del maschio e della femmina per allevare i piccoli, per nutrirli nella prima età, o per cacciare in comune; notiamo di sfuggita che queste associazioni sono la regola, anche fra i carnivori meno socievoli e presso gli uccelli da preda. Ciò che dà loro un interesse speciale è che esse sono il punto di partenza di certi sentimenti di tenerezza anche negli animali più crudeli. Si può anche aggiungere che la rarità di associazioni più larghe di quella della famiglia fra i carnivori e gli uccelli da preda, benché sia dovuta in gran parte allo stesso modo di nutrirsi, può anche essere considerata fino ad un certo punto come una conseguenza del cambiamento prodotto nel mondo animale dal rapido aumentare degli uomini. Bisogna notare, infatti, che gli animali di certe specie vivono isolati nelle regioni ove gli uomini sono numerosi, mentre che queste stesse specie o le loro congeneri più prossime vivono in branchi nei paesi disabitati. I lupi, le volpi e molti uccelli da preda ne sono un esempio.

Tuttavia le associazioni che non si estendono al di là dei legami della famiglia sono relativamente di piccola importanza riguardo a ciò che ci interessa, tanto più che conosciamo un gran numero di associazioni per fini più generali quali la caccia, la reciproca protezione ed anche semplicemente per godere la vita. John James Audubon ha già menzionato che certe volte le aquile si associano per la caccia; il suo racconto delle due aquile calve, maschio e femmina, caccianti sul Mississippi, è ben noto. Ma una delle osservazioni più concludenti in questo ordine d'idee è dovuta a Nicolai Severtsov. Mentre studiava la fauna delle steppe russe vide una volta un'aquila appartenente ad una specie della quale i membri vivono generalmente in branchi (l'aquila dalla coda bianca, *Haliaëtus albicilla*) elevarsi alta nell'aria durante una mezz'ora; essa descrisse i suoi larghi cerchi in silenzio quando d'improvviso fece sentire un grido penetrante: al suo grido rispose ben presto un'altra aquila che si avvicinò alla prima e fu seguita da una terza, una quarta e così di seguito fino a che nove o dieci aquile furono riunite e poi disparvero. Nel pomeriggio Severtsov si recò nel luogo verso il quale aveva visto le aquile dileguarsi; nascosto da una delle ondulazioni della steppa, s'avvicinò ad esse e scoprì che s'erano riunite attorno al cadavere d'un cavallo. Le anziane che, secondo l'abitudine, cominciano il pasto per prime, – poiché queste sono le regole di convenienza – erano già appollaiate sui mucchi di fieno nella vicinanza e facevano la guardia, mentre le più giovani continuavano il pasto circondate da bande di corvi. Da questa osservazione e da altre simili Severtsov concluse che le aquile dalla coda bianca si uniscono per la caccia; quando si sono tutte innalzate ad una certa altezza esse possono, se sono dieci, sorvegliare una superficie d'una quarantina di chilometri quadrati ed appena una di esse ha scoperto qualche cosa avverte le altre. (N. Severtsov, *Fenomeni pe-*

*riodici della vita dei mammiferi, degli uccelli e dei rettili di Voroneje*, [in russo], Mosca 1885). Si può senza dubbio obiettare che un semplice grido istintivo della prima aquila, o anche i suoi movimenti potrebbero avere lo stesso effetto di condurre parecchie aquile verso la preda, ma vi è una forte obiezione in favore di una reciproca segnalazione, poiché le dieci aquile si riuniscono prima di discendere sulla preda e Severtsov ebbe in seguito parecchie occasioni di constatare che le aquile dalla coda bianca si riuniscono sempre per divorare un cadavere, e che alcune fra di esse (le più giovani da prima) fanno la guardia mentre le altre mangiano. Infatti l'aquila dalla coda bianca, che è uno dei più bravi e migliori cacciatori, vive generalmente in branco, e Brehm dice che quando essa è tenuta in prigionia sente ben presto affetto per i suoi guardiani.

La sociabilità è un carattere comune a molti altri uccelli da preda. Il nibbio del Brasile, uno dei più "impudenti" ladri, è tuttavia un uccello molto socievole. Le sue associazioni per la caccia sono state descritte da Darwin e da altri naturalisti, ed è un fatto constatato che quando si è impadronito di una preda troppo grossa chiama cinque o sei amici per aiutare a portarla. Dopo una giornata attiva, quando questi nibbi si ritirano per il loro riposo notturno su un albero o su dei cespugli, si riuniscono tutti in branchi percorrendo qualche volta per questo una distanza di quindici chilometri e più, e sono spesse volte raggiunti da molti altri avvoltoi, particolarmente dai *percnoptères*, loro fedeli amici, come dice Alcide-Charles d'Orbigny. Nel nostro continente, nei deserti transcaspiani hanno, secondo N. Zaroudnyi, la stessa abitudine di nidificare insieme. L'avvoltoio socievole, uno degli avvoltoi più forti, deve il nome al suo amore per la società. Questi uccelli vivono in branchi numerosi, e si compiacciono di essere insieme; amano riunirsi in molti per il piacere di volare insieme a grandi altezze. «Essi vivono in ottima amicizia, dice Alfred Brehm, e nella medesima caverna io ho trovato fino a tre nidi l'uno vicino all'altro». (A. Brehm, *La vie des animaux*, vol. III, Paris 1868, p. 477). Gli avvoltoi *Urubus* del Brasile sono tanto socievoli quanto le cornacchie e fors'anche di più. (W. Bates, *Naturalist on the River Amazons*, op. cit., p. 151). I piccoli avvoltoi egiziani vivono in stretta amicizia. Essi giocano per l'aria in stormi e si riuniscono per passare la notte, al mattino se ne vanno tutti insieme per cercare il nutrimento, mai il più piccolo dissidio si manifesta fra essi, – tale è la testimonianza di Brehm che ha avuto parecchie occasioni di osservare la loro vita. Il falco dal collo rosso si trova pure in stormi numerosi nelle foreste del Brasile, ed il gheppio (*Tinnunculus cenchris*) quando lascia l'Europa e raggiunge in inverno le praterie e le foreste dell'Asia, forma compagnie numerose. Nelle steppe del Sud della Russia questi uccelli sono (o piuttosto erano) così socievoli che Alex von Nordmann li vedeva in stormi numerosi con altri rapaci (*Falco Tinnunculus*, *F. Aesulon* e *F. Subbuteo*), mentre si riunivano tutti i pomeriggi verso le quattro e si divertivano fino a tarda sera. Prendevano il volo tutti insieme in linea perfettamente diritta, verso qualche punto determinato e quando lo avevano raggiunto ritornavano immediatamente, seguendo il medesimo tragitto per ricominciare di nuovo. (Vedere il *Catalogue raisonné des oiseaux de la faune pontique*, del viaggio di A. Demidoff, riassunto in A. Brehm, *La vie des animaux*, op. cit., vol. III, p. 160). Durante la loro migrazione gli uccelli da preda, si asso-

ciano spesso. Un volo che F. Seebohm vide attraversando i Pirenei presentava una curiosa riunione di «otto nibbi, una gru e un falcone pellegrino». (*Les oiseaux de Sibirie*, 1901, p. 417).

Presso tutte le specie di uccelli si trovano molto comunemente di questi voli in stormi per il semplice piacere di volare. «Nel distretto di Humber, particolarmente, scrive Ch. Dixon, dei grandi voli di *tringers* si mostrano spesso sui bassifondi verso la fine di agosto e vi soggiornano l'inverno. I movimenti di questi uccelli sono dei più interessanti, in grossi stormi fanno evoluzioni, si disperdono o si riuniscono con la precisione di soldati addestrati; si trovano tra loro, allodole di mare, *sarderlings* e pivieri dal collare». (Ch. Dixon, *Among the Birds in Northern Shires*, London 1900, p. 207).

Sarebbe impossibile enumerare qui le diverse associazioni di uccelli cacciatori, ma le associazioni dei pellicani per la pesca meritano di essere citate a causa del notevole ordine e dell'intelligenza di cui danno prova questi uccelli tardi e goffi. Essi vanno sempre a pescare in branchi numerosi e dopo aver scelto una cala conveniente formano un largo semicerchio di faccia alla riva e lo restringono tornando a nuoto verso il punto di partenza, pigliando così in trappola il pesce che si trova racchiuso in questo cerchio. Sui canali ed i corsi d'acqua stretti si dividono ugualmente in due branchi; ciascuno si dispone a semicerchio per nuotare poi incontro all'altro, proprio esattamente come due squadre di uomini che si avvicinano trascinando due lunghe reti per catturare il pesce compreso tra esse.

Venuta la sera, se ne volano verso un dato luogo, ove passano la notte; luogo sempre lo stesso per ogni branco e nessuno li ha mai visti battersi per il possesso della buca, né dei posti di riposo. Nell'America del Sud, essi si riuniscono in gruppi di quaranta e cinquanta mila individui; gli uni dormono mentre gli altri vegliano e altri ancora vanno a pescare. (Cfr., M. Perty, *Über das Seelenleben der Tiere*, *op. cit.*, pp. 87, 103). Infine sarebbe far torto ai passeri franchi, così calunniati, il non ricordare l'abnegazione con la quale ognuno di essi spartisce il nutrimento che scopre con i membri della società alla quale appartiene. Il fatto era noto ai Greci e la tradizione riferisce che un oratore greco esclamò una volta (cito a memoria): «Mentre vi parlo un passero è venuto a dire ad altri passeri che uno schiavo ha lasciato cadere a terra un sacco di grano, ed essi si recano tutti là per mangiare». Per di più si è fortunati di trovare questa antica osservazione confermata in un piccolo libro recente di G. H. Gurney, il quale non mette in dubbio che il passero franco informi sempre gli altri passeri del luogo dove c'è nutrimento da portare via. Egli aggiunge: «Quando un mucchio di grano è stato battuto per quanto questo sia lontano dal cortile i passeri del cortile hanno sempre il gozzo pieno di grano». (G. H. Gurney, *The House-Sparrow*, London 1885, p. 5). È vero che i passeri sono molto rigorosi nell'escludere dai loro domini qualsiasi invasione di estranei; così i passeri del giardino del Lussemburgo combattono con accanimento tutti gli altri passeri che volessero approfittare alla loro volta del giardino e dei suoi visitatori; ma in seno alle loro proprie comunità praticano il mutuo appoggio, benché a volte vi siano contrasti, com'è naturale, del resto, anche fra i migliori amici.

La caccia e il cibo in comune sono talmente abituali nel mondo dei volatili, che altri

esempi sarebbero poco necessari; ciò è un fatto stabilito. In quanto alla forza che producono tali associazioni, essa è pienamente evidente. I più forti uccelli da preda sono impotenti contro le associazioni dei nostri più piccoli uccelli. Anche le aquile, anche la forte e terribile aquila calzata e l'aquila marziale che ha tal forza da sollevare una lepre o una giovane antilope con i suoi forti artigli, tutte sono costrette ad abbandonare la loro preda a codeste bande di farfallini, i nibbi, che danno una caccia in piena regola alle aquile quando le vedono in possesso di una buona preda. I nibbi danno pure la caccia al rapido falco pescatore e gli tolgono il pesce che ha catturato, ma nessuno li ha mai veduti combattere tra di loro per il possesso della preda così carpita. Nelle isole Kerguelen, il Dott. Couës vide il *Buphagus* – la gallina di mare dei cacciatori di foche – inseguire gabbiani per fare loro rigettare il cibo, mentre, da un'altra parte, gabbiani e rondini di mare si riunivano per disperdere le galline di mare, appena queste si avvicinavano alle loro dimore, particolarmente nel periodo dei nidi. (Cfr., Elliot Couës, "Birds of the Kerguelen Islands", nella "Smithsonian Miscellaneous Collections", vol. XIII, n. 2, p. 11). I vannelli (*Vanellus cristatus*), tanto piccoli, ma tanto vivaci, attaccano audacemente gli uccelli da preda. «Uno degli spettacoli più divertenti è il vederli aggredire un bozzagno, un nibbio, un corvo o un'aquila. Si capisce che sono sicuri della vittoria e si vede la rabbia dell'uccello da preda. In questa circostanza si aiutano mirabilmente gli uni con gli altri e il loro coraggio cresce con il numero». (Cfr., A. Brehm, *La vie des animaux*, op. cit., vol. IV, p. 567). Il vannello ha ben meritato il nome di "buona madre" che i Greci gli davano, perché non manca mai di proteggere gli altri uccelli acquatici contro gli attacchi dei nemici. Perfino le piccole cutrettole bianche (*Motacilla alba*) così comuni nei nostri giardini e la lunghezza delle quali raggiunge appena i venti centimetri, costringono lo sparviero ad abbandonare la caccia. Il vecchio Brehm scrive: «Ho di frequente ammirato il loro coraggio e la loro agilità e mi sono persuaso che occorrerebbe un falcone per catturare uno di essi. Quando una banda di cutrettole ha costretto un uccello da preda a battere in ritirata essi fanno risuonare l'aria con le loro grida trionfanti, poi si separano». (*Ibidem*). Così si riuniscono con lo scopo determinato di dare la caccia al loro nemico; vediamo pure gli uccelli di una foresta riunirsi alla notizia che un uccello notturno è apparso durante il giorno e tutti insieme – uccelli rapaci e piccoli uccelli inoffensivi – danno la caccia all'intruso per farlo rientrare nel suo nascondiglio.

Quale differenza tra la forza di un nibbio, di un bozzogro o d'un falco e quella di piccoli uccelli come la cutrettola, e tuttavia questi piccoli uccelli per la loro azione in comune ed il loro coraggio si mostrano superiori a questi predatori dalle ali e dalle armi potenti! In Europa le cutrettole non cacciano soltanto gli uccelli rapaci che possono essere loro dannosi, ma danno la caccia anche al falco pescatore "piuttosto per divertirsi che per fargli del male"; nell'India, secondo la testimonianza del dott. Thomas C. Jerdon, le cornacchie cacciano il nibbio-govinda "semplicemente per divertirsi". Maximilian Wied ha visto l'aquila brasiliana *urubitinga* circondata da innumerevoli bande di tucani e di rigoli col ciuffo (uccelli molto simili alle nostre cornacchie) che si prendevano gioco di lei. In tutti questi casi i piccoli uccelli, benché molto meno forti dell'uccello da preda, gli si mostrano superiori

per la loro azione in comune. Ecco come un osservatore della Nuova Zelanda, T. W. Kirk, descrive un assalto degli “impudenti” passeri contro un “disgraziato” falco. «Egli udì un rumore affatto insolito, come se tutti i piccoli uccelli del paese si fossero abbandonati ad una grande lite. Guardatosi attorno vide un grosso falco (*C. gouldi* – un charognard) assalito da una banda di passeri. Essi si accanivano a precipitarsi su di lui a ventine e da tutti i lati in una volta. Il disgraziato falco era sopraffatto, ed infine, avvicinandosi ad un cespuglio vi si nascose, mentre i passeri si riunivano in gruppi attorno al cespuglio, continuando e far udire uno schiamazzo ed un frastuono incessanti». (Comunicazione fatta all’Istituto della Nuova Zelanda, “Nature”, 10 ottobre 1891).

Nelle due grandi famiglie delle gru e dei pappagalli si constatano maggiormente i benefici della vita in comune per la sicurezza dell’individuo, il godimento della vita e lo sviluppo delle attività intellettuali. Le gru sono estremamente socievoli e vivono in eccellenti relazioni non soltanto con i loro congeneri, ma anche con la maggior parte degli uccelli acquatici. La loro prudenza è veramente stupefacente, così pure la loro intelligenza; in un momento si rendono conto delle nuove circostanze, ed agiscono in conseguenza di esse. Le loro sentinelle fanno sempre la guardia intorno al branco quando questo è in procinto di mangiare o di riposarsi, ed i cacciatori sanno quanto sia difficile avvicinarsi ad esse. Se l’uomo è riuscito a sorprenderle, esse non ritornano mai nello stesso luogo senza aver mandato prima un esploratore, poi un gruppo di esploratori, e quando questo gruppo di perlustrazione ritorna e riferisce che non vi è pericolo, un secondo gruppo di esploratori è inviato per verificare il primo rapporto prima che l’intero storno si muova. Le gru stringono vere amicizie con le specie affini, e in prigionia non v’è nessun uccello (ad eccezione del pappagallo, socievole ed estremamente intelligente) che nutra una così reale amicizia per l’uomo. “Essi non vedono nell’uomo un padrone, ma un amico e si sforzano di mostrarglielo” conclude Brehm, in seguito ad una lunga esperienza personale. La gru è in continua attività cominciando dalla mattina presto e finendo a tarda notte; ma essa non dedica che qualche ora alla ricerca del cibo, in gran parte vegetale. Tutto il resto del giorno è dedicato alla vita in comune. «Esse raccolgono dei piccoli pezzi di legno o delle piccole pietre, le gettano in aria e si provano a acchiapparle; curvano il loro collo, aprono le loro ali, ballano, saltano, corrono e cercano di manifestare con tutti i mezzi le loro felici disposizioni di spirito, e sempre si conservano belle e graziose». (A. Brehm, *La vie des animaux*, op. cit., vol. IV, pp. 671 e sgg). Poiché vivono in società non hanno quasi nemici, e Brehm, che ha avuto l’occasione di vedere una di esse catturata da un coccodrillo, scrive che al di fuori di questo, non conosce alla gru altri nemici. Tutti sono affascinati dalla loro proverbiale prudenza, ed esse raggiungono ordinariamente un’età molto avanzata. Così non è stupefacente che per la conservazione della specie la gru non abbia bisogno di un gran numero di figli; generalmente non cova che due uova. Quanto alla sua intelligenza superiore, basta dire che tutti gli osservatori sono unanimi nel riconoscere che le sue capacità intellettuali ricordano molto quelle dell’uomo.

Un altro uccello estremamente socievole, il pappagallo, è, come si sa, alla testa di tutta la

razza alata per lo sviluppo della sua intelligenza. Brehm ha così bene riassunto i costumi del pappagallo, che io non posso fare di meglio che citare la seguente frase: «Eccetto durante la stagione degli amori, essi vivono in numerose società, o branchi. Scelgono un luogo nella foresta per dimorarvi e partono di là ogni mattina per la loro spedizione di caccia. I membri di uno stesso gruppo dimorano fedelmente uniti gli uni agli altri e dividono in comune la buona e la cattiva sorte. Si riuniscono tutti, il mattino, in un campo, in un giardino o su un albero per nutrirsi di frutta. Collocano delle sentinelle per vegliare sulla sicurezza del gruppo e sono attenti ai loro avvisi. In caso di pericolo tutti fuggono, aiutandosi gli uni con gli altri, e tutti insieme ritornano alle loro dimore. In una parola, sono sempre strettamente uniti». (*Ibidem*).

I pappagalli amano inoltre la società di altri animali; nell'India, le gazze e i corvi vengono insieme da luoghi distanti parecchie miglia per passar la notte in compagnia dei pappagalli nel folto dei bambù. Quando i pappagalli cacciano, danno prova di un'intelligenza, di una prudenza, di un'attitudine meravigliosa nel lottare contro le avversità. Prendiamo, ad esempio, un branco di cacatoa bianchi dell'Australia. Prima di partire per saccheggiare un campo di grano, cominciano con l'inviare una pattuglia per ricognizione 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 trasmesso è "tutto va bene" una ventina di cacatoa si separano dal grosso del gruppo, prendono il volo nell'aria, poi si dirigono verso gli alberi più vicini al campo. Questa avanguardia esamina anche lungamente le vicinanze e soltanto dopo che ha dato il segnale di avanzare su tutta la linea la banda intera si slancia simultaneamente e saccheggia il campo in un momento. I coloni australiani provano la massima difficoltà nell'ingannare la scaltrezza dei pappagalli; ma se l'uomo, con tutti gli artifici e le armi, riesce ad ucciderne qualcuno, i cacatoa diventano così prudenti e così vigilanti che a partire da questo momento, sventano tutti gli stratagemmi. (Cfr., R. Lendenfeld, *Der zoologischer Garten*, Berlin 1889).

Senza dubbio, l'abitudine della vita in società permette ai pappagalli di raggiungere questo alto livello d'intelligenza quasi umana e quei sentimenti quasi umani che gli riconosciamo. La loro grande intelligenza ha condotto i migliori naturalisti a descrivere qualche specie, particolarmente il pappagallo grigio, come "l'uccello uomo". Quanto al loro reciproco attaccamento, si sa che quando un pappagallo è stato ucciso da un cacciatore, gli altri volano al di sopra del cadavere del loro compagno con grida lamentose ed essi stessi "divengono vittime della loro amicizia", come dice John James Audubon; quando due pappagalli prigionieri, benché appartenenti a due specie diverse, hanno contratto una amicizia reciproca, la morte accidentale di uno dei due amici è seguita qualche volta dalla morte dell'altro che soccombe di dolore e di tristezza. Non è meno evidente che il loro stato di società fornisce loro una protezione infinitamente più efficace di qualsiasi sviluppo del becco e delle ali per quanto perfetto lo si immagini. Pochissimi uccelli rapaci e pochissimi mammiferi osano venire alle prese con i pappagalli, eccetto con quelli delle più piccole specie, e Brehm ha ben ragione di dire dei pappagalli, come dice pure delle gru e delle scimmie

socievoli, che non hanno proprio altri nemici che l'uomo; ed aggiunge: "È molto probabile che i più grandi pappagalli muoiano soprattutto di vecchiaia, anziché soccombere sotto l'artiglio dei nemici". Soltanto l'uomo, grazie alle armi ed all'intelligenza superiore, che deve pure all'associazione, riesce a distruggerli in parte. La loro stessa longevità appare così come un risultato della vita sociale. Non potremmo dire altrettanto della loro meravigliosa memoria, il cui sviluppo deve essere favorito dalla vita in società e dal pieno godimento delle loro facoltà mentali e fisiche fino ad un'età molto avanzata?

Come si vede da quello che precede, la guerra di ciascuno contro tutti non è la legge della natura. Il mutuo appoggio è tanto una legge della natura quanto la lotta reciproca, e questa legge ci apparirà ancor più evidente quando avremo esaminato qualche altra associazione presso gli uccelli e presso i mammiferi. Si può già intravedere l'importanza della legge del mutuo appoggio nell'evoluzione del regno animale, ma il significato di questa legge diverrà ancora più chiaro, dopo che avremo esaminato qualche altro esempio e saremo portati a concludere.

## II. Il mutuo appoggio negli animali (seguito)

Quando la primavera ritorna nelle zone temperate, miriadi di uccelli dispersi nelle calde regioni del Sud si riuniscono in stormi innumerevoli e, pieni di vigore e di gioia, se ne volano verso il Nord per allevare la loro prole. Ogni nostra siepe, ogni nostro boschetto, ogni scogliera dell'Oceano, tutti i laghi e tutti gli stagni di cui l'America del Nord, il Nord dell'Europa, ed il Nord dell'Asia sono disseminati, ci mostrano in questo periodo dell'anno ciò che il mutuo appoggio significa per gli uccelli; quale forza, quale energia e quale protezione esso dia ad ogni essere vivente, per quanto debole e senza difesa possa essere. Prendete, ad esempio, uno degli innumerevoli laghi delle steppe russe, o siberiane. Le rive sono popolate da miriadi d'uccelli acquatici appartenenti almeno ad una ventina di specie diverse, sovente tutte in pace perfetta, proteggendosi le une con le altre.

«A parecchie centinaia di metri dalla riva l'aria è piena di gabbiani, di rondini di mare come fiocchi di neve in un giorno d'inverno. Migliaia di pivieri e di beccacce percorrono la spiaggia, cercando il loro cibo, fischiando e godendo della vita. Più lontano quasi su ogni onda un'anitra si dondola, mentre che al di sopra si possono vedere branchi di anitre *ca-sarka*. Ovunque abbonda la vita esuberante». (N. Severtsov, *Fenomeni periodici della vita dei mammiferi, degli uccelli e dei rettili di Voroneje*, op. cit., p. 251). Ed ecco i briganti, i più forti, i più abili, quelli che “sono organizzati in un modo ideale per la rapina”. Voi potete udire i loro gridi affamati, irritati e lugubri, mentre per ore intere essi spiano l'occasione di portar via in questa massa di esseri viventi, un solo individuo senza difesa. Ma, appena si avvicinano, la loro presenza viene segnalata da una dozzina di sentinelle volontarie, e centinaia di gabbiani e di rondini di mare si mettono a scacciare il predatore. Reso pazzo per la fame, trascura ben presto le sue consuete precauzioni; si precipita improvviso sulla massa vivente, ma assalito da ogni parte è di nuovo forzato a ritirarsi. Disperato si getta ancora sulle anitre selvatiche, ma questi uccelli intelligenti e socievoli, si uniscono rapidamente in gruppi e prendono il volo se il predatore è un'aquila, si tuffano nel lago, se è un falco; oppure sollevano una nube di schizzi d'acqua e stordiscono l'assalitore, se è un nibbio. (Cfr., A. Brehm, *La vie des animaux*, op. cit., vol. IV, p. 760). E mentre la vita continua a pullulare sul lago, il predatore fugge con grida di collera, e cerca se può trovare qualche carogna, o qualche giovane uccello, o un topo campagnolo che non sia ancora abituato ad ubbidire agli avvisi dei suoi compagni. In presenza di questi tesori di vita esuberante il predatore idealmente armato è ridotto ad accontentarsi dei rifiuti.

Più lontano, verso il Nord, negli arcipelaghi artici, «se si naviga lungo la costa per parecchie leghe si vedono tutte le scogliere, tutti i nascondigli dei pendii delle montagne, fino ad una altezza da duecento a cinquecento piedi, letteralmente coperti da uccelli di mare i cui petti bianchi risaltano sulle rocce oscure, come se queste fossero disseminate di macchie di gesso molto fitte. Vicino o lontano l'aria è, per così dire, piena di uccelli». (A. E. Nordenskjold, *The Artic Voyages*, Londra 1879, p. 135). Vedere anche l'eccellente descrizione delle isole Saint-Kilda fatta da Dixon, citato da F. Seebohm, così come in quasi tutti i libri di viaggi nelle regioni artiche.

Ciascuna di queste "montagne di uccelli" è un vivente esempio del mutuo appoggio, come della infinita varietà dei caratteri individuali e specifici che risultano dalla vita in società. L'ostrolega è citata per la sua disposizione ad assalire gli uccelli rapaci. La pantana è nota per la sua vigilanza e diventa facilmente il capo di altri uccelli più placidi. Il volta-pietre quando è circondato da compagni appartenenti a specie più energiche è un uccello piuttosto timoroso, ma si incarica di vegliare sulla comune sicurezza, quando è circondato da uccelli più piccoli. Qui avete i cigni dominatori, là i gabbiani tridattili estremamente socievoli fra i quali le liti sono rare e brevi, le *Uria Troile* polari così amabili e che si accarezzano continuamente l'un l'altra. Se un'oca egoista ha ripudiato gli orfani di una compagna uccisa, a fianco di essa, qualche altra femmina adotta tutti gli orfani che si presentano, ed essa sguazza circondata da cinquanta a sessanta piccoli, che conduce e sorveglia come se fossero tutti la sua vera covata. Finanche a fianco dei pinguini che si rubano reciprocamente le uova, si vedono i pivieri minori le cui relazioni familiari sono così "incantevoli e commoventi" che anche cacciatori appassionati si trattengono dall'uccidere una femmina circondata dai suoi piccini; o anche gli edredoni, presso i quali (come presso le grandi fola-ghe o presso i coroya delle savane), diverse femmine covano insieme nel medesimo nido, o le *Uria Troile* che covano a turno una covata comune. La natura è la varietà stessa, capace di offrire tutte le possibili sfumature dei caratteri, dal più basso al più alto; per questo non può essere ritratta da asserzioni troppo generali. Ancor meno può essere giudicata dal punto di vista del moralista, poiché le vedute di questo sono esse stesse un risultato, in gran parte incosciente, dell'osservazione sulla natura. (Vedi *Appendice: Associazioni di nidificazioni*).

Tanto è comune alla maggior parte degli uccelli riunirsi nella stagione dei nidi che nuovi esempi sono appena 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 masserie ospitano colonie di rondini; le nostre vecchie torri sono il rifugio di centinaia di uccelli notturni e si potrebbero dedicare delle pagine intere alle più incantevoli descrizioni della pace e dell'armonia che regnano in quasi tutte queste associazioni. In quanto alla protezione che gli uccelli più deboli trovano in questa unione è evidente. Elliot Couës, questo eccellente osservatore, vide per esempio piccole rondini delle scogliere fabbricare il nido in vicinanza immediata ad un falco delle praterie (*Falco polyargus*). Questo aveva il suo nido sulla cima di uno di quei minareti di argilla che sono così comuni nei cañons del Colorado, mentre una colonia

di rondini aveva il nido proprio al disotto. I piccoli uccelli pacifici non temevano affatto il loro rapace vicino; non lo lasciavano mai avvicinare alla loro colonia, lo circondavano immediatamente e lo scacciavano in modo che era obbligato a svignarsela al più presto. (Cfr., E. Couës nel "Bulletin U. S. Geol. Survey of Territories", IV, n. 7, pp. 556, 579 e sgg.). Tra i gabbiani (*Larus argentatus*) Poliakoff vide, in una palude della Russia del Nord, che la regione dei nidi di un gran numero di quegli uccelli era sempre sorvegliata da un maschio il quale avvertiva la colonia all'avvicinarsi di un pericolo. In questo caso tutti gli uccelli accorrevano ed assalivano il nemico con grande vigore. Le femmine che avevano cinque o sei nidi su ciascuno dei poggetti della palude osservavano un certo ordine nell'abbandonare i nidi e andare a cercare il cibo. I giovani uccelli che da soli sono assolutamente incapaci di difesa e diventano facile preda dei rapaci non erano mai lasciati soli. (Cfr., "Abitudini di famiglia tra gli uccelli acquatici", [in russo], nei "Processi verbali della Sezione di Zoologia della Sezione dei naturalisti di Pietroburgo", 17 dicembre 1874).

La vita in società non cessa col finire del periodo dei nidi; essa ricomincia sotto altra forma. Le giovani covate si riuniscono in società di giovani, comprendenti generalmente diverse specie. In questo periodo la vita in società è praticata soprattutto per se stessa ed in parte per la sicurezza, ma principalmente per i piaceri che essa procura. Così noi vediamo nelle nostre foreste società formate da giovani sitelle blu (*Sitta caesia*) unite alle cinciallegre, ai fringuelli, ai reattini, ai rampichini ed ad alcuni picchi. (Cfr., Brehm, padre, citato da A. Brehm, *La vie des animaux, op. cit.*, vol. IV, pp. 34 e sgg. Vedere anche G. White, *Natural History of Selborne, Lettera XI*, London 1879). In Spagna si incontra la rondine in compagnia dei cheppi, dei piglia mosche ed anche dei colombi. Nel Far-West americano le giovani allodole vivono in società con i passeri delle savane, e parecchie specie di verdoni e di francolini. (Cfr., E. Couës, "Birds of Dakota and Montana", in "Bulletin U.S. Survey of Territories", IV, n. 7). In realtà sarebbe più facile descrivere le specie che vivono isolate che nominare soltanto le specie che si riuniscono in società autunnali di giovani uccelli, non con lo scopo di cacciare o di nidificare, ma semplicemente per godersi la vita in comune e per passare il tempo in giuochi e distrazioni, dopo aver dato qualche ora ogni giorno alla ricerca del cibo.

Abbiamo, infine, quest'altro meraviglioso esempio di mutuo appoggio tra gli uccelli: le loro migrazioni, soggetto così ampio che oso appena affrontarlo qui. Basterà dire che gli uccelli che hanno vissuto per mesi in piccoli gruppi disseminati su un vasto territorio si riuniscono a migliaia; essi si radunano in un posto determinato per parecchi giorni di seguito, prima di mettersi in cammino, e discutono manifestamente i particolari del viaggio. Alcune specie si dedicano, ogni pomeriggio, a voli preparatori della lunga attraversata. Tutti aspettano i ritardatari, ed infine si slanciano in una data direzione bene scelta, risultante da esperienze collettive accumulate. I più forti volano alla testa dello stormo e si danno il cambio in questo difficile compito. Essi attraversano i mari in grandi stormi comprendenti grossi e piccoli uccelli e quando ritornano, nella primavera seguente, tornano nello stesso luogo, e ciascuno di essi riprende il possesso del nido stesso che aveva costruito o riparato

nell'anno precedente. (Si è detto più volte che i più grossi uccelli trasportano qualche volta alcuni dei più piccoli quando attraversano insieme il Mediterraneo, ma il fatto rimane dubbio. D'altra parte è certo che i piccoli uccelli si uniscono ai più grossi per le migrazioni; il fatto è stato notato più volte ed è stato recentemente confermato da L. Buxbaum a Rauenheim. Egli ha visto diversi stormi di gru con allodole che volavano nel mezzo e sui due fianchi delle loro colonne di migrazione. Cfr., *Der zoologische Garten*, Berlin 1886, p. 133).

Questo argomento, così vasto e ancora così imperfettamente studiato, offre molti esempi notevoli di abitudini solidariste, conseguenza del fatto principale della migrazione, ciascuno dei quali richiederebbe un particolare studio, sì che debbo astenermi dall'entrare in maggiori dettagli. Non posso che ricordare di sfuggita le riunioni numerose ed animate che hanno luogo, sempre nello stesso posto, prima della partenza per i lunghi viaggi verso il Nord o verso il Sud, così pure quelle che si vedono nel Nord, dopo che gli uccelli sono giunti ai loro luoghi di covata sul Yenisei o nelle contee settentrionali dell'Inghilterra. Per diversi giorni di seguito, qualche volta per un mese intero, si riuniscono un'ora ogni mattina, prima di prendere il volo per cercare il cibo, discutendo forse il luogo dove stanno per costruire i loro nidi. (F. Seebohm e Ch. Dixon ricordano questa abitudine). Se, durante la migrazione, le loro colonne sono sorprese da una tempesta, gli uccelli delle specie più diverse sono portati ad avvicinarsi a causa della comune sventura. Gli uccelli che non appartengono propriamente alle specie dei migratori, ma che si trasferiscono lentamente verso il Nord o il Sud, secondo le stagioni, compiono anch'essi questo spostamento a stormi. Ben lontani dall'emigrare isolatamente, al fine che ogni individuo separato si assicuri i vantaggi di un nutrimento o di un rifugio migliore nella nuova regione, si aspettano sempre gli uni con gli altri e si riuniscono in stormi prima di cominciare a muoversi verso il Nord o il Sud secondo la stagione. (Il fatto è notissimo a tutti i naturalisti esploratori, e per quanto riguarda l'Inghilterra si trovano molti esempi nel libro di Ch. Dixon, *Among the Birds in Northern Shires*, *op. cit.*, pp. 165-166. I fringuelli arrivano durante l'inverno in grandi stormi, e press'a poco contemporaneamente, vale a dire in novembre, arrivano stormi di fringuelli dalle montagne; i tordi sasselli frequentano gli stessi luoghi "in grandi compagnie simili" e così di seguito).

Quanto ai mammiferi, la prima cosa che colpisce in quest'immensa classe del regno animale è l'enorme preponderanza numerica delle specie sociali su alcune specie carnivore che non si associano. Gli altipiani, le regioni alpine e le steppe del nuovo e dell'antico continente sono popolate di branchi di cervi, di antilopi, di gazzelle, di daini, di bisonti, di caprioli e di montoni selvatici, che sono tutti animali socievoli. Quando gli Europei andarono a stabilirsi in America, vi trovarono una quantità così considerevole di bisonti che i pionieri erano costretti a fermarsi nella loro marcia quando una colonna di questi animali in migrazione si trovava ad attraversare la strada che essi percorrevano. La sfilata delle loro colonne serrate durava qualche volta due o tre giorni. E quando i Russi presero possesso della Siberia, la trovarono così abbondantemente popolata di caprioli, di antilopi, di scoiattoli e di altri animali socievoli, che la stessa conquista della Siberia non fu che una

spedizione di caccia che durò duecento anni. Le pianure erbose dell’Africa orientale sono ancora coperte di branchi di zebre, di bufali e di antilopi.

Non molto tempo fa i piccoli corsi d’acqua del Nord dell’America e del Nord della Siberia erano popolati da colonie di castori, e fino al XVII secolo tali colonie abbondavano nel Nord della Russia. Le pianure di quattro grandi continenti sono ancora coperte d’innomerevoli colonie di topi, di scoiattoli, di marmotte e di altri roditori. Nelle basse distese dell’Asia e dell’Africa, le foreste sono ancora le dimore di numerose famiglie di elefanti, di rinoceronti e di una profusione di società di scimmie. Nel Nord, le renne si riuniscono in innumerevoli branchi, e verso l’estremo Nord troviamo branchi di buoi muschiati ed innumerevoli bande di volpi polari. Le coste dell’Oceano sono animate da branchi di foche e di trichechi, l’Oceano stesso da una moltitudine di cetacei socievoli; e perfino nel centro del grande altipiano dell’Asia centrale troviamo branchi di cavalli, asini, cammelli, montoni selvaggi. Tutti questi mammiferi vivono in società e in colonie qualche volta di centinaia di migliaia di individui, benché attualmente, tre secoli dopo l’introduzione del fucile, non troviamo più che gli avanzi degli immensi aggregati di un tempo. Quanto insignificante è, invece, il numero dei carnivori! E, di conseguenza, com’è falsa l’opinione di coloro che parlano del mondo animale come vi si dovesse vedere solo leoni o iene che affondano i denti sanguinanti nelle carni delle loro vittime! Si vorrebbe anche pretendere che tutta la vita umana non sia che una successione di guerre e di massacri.

L’associazione e il mutuo appoggio sono la regola presso i mammiferi. Troviamo abitudini socievoli anche presso i carnivori, e non possiamo citare che la tribù dei felini (leoni, tigri, leopardi, ecc.) i cui membri preferiscono l’isolamento alla società e non si riuniscono che raramente in piccoli gruppi. Tuttavia anche fra i leoni «è un’abitudine frequente quella di cacciare in compagnia». (S. W. Baker, *Wild Beasts and their Ways*, vol. I, London 1890, p. 316). Le tribù di zibetti (*Viverridae*) e di donnole (*Mustelidae*) possono anch’esse essere caratterizzate dalla loro vita isolata; ma mi sa che nel secolo scorso lo zibetto comune era più socievole di quello che è oggi; lo si vedeva allora in raggruppamenti molto più numerosi 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 come un tratto caratteristico delle sue numerose specie. È ben noto infatti che i lupi si riuniscono in bande per cacciare, e Friedrich von Tschudi ci ha perfettamente descritto come essi si dispongono in semicerchio, per circondare una mucca passante sul pendio di una montagna, e si slancino all’improvviso, emettendo grandi ululati così da farla cadere in un precipizio. (Cfr., Tschudi, *Thierleben der Alpenwelt*, Leipzig 1865, p. 404). John James Audubon, verso il 1830, vide anche lupi del Labrador cacciare in bande, e una banda, seguire un uomo fino alla sua capanna e uccidere i cani. Durante gli inverni rigidi le bande di lupi diventano così numerose da costituire un pericolo per gli uomini; questo caso avvenne in Francia cinquantacinque anni or sono. Nelle steppe russe essi non assalgono mai i cavalli che a bande; e tuttavia hanno da sostenere combattimenti accaniti, durante i quali i cavalli (secondo la testimonianza di Kohl) prendono talvolta l’offensiva; in tal caso, se i lupi non battono in

ritirata con sufficiente prontezza, corrono il rischio di essere circondati dai cavalli ed uccisi a calci. Si sa che i lupi delle praterie (*Canis latrans*) si uniscono in bande da venti a trenta individui quando danno la caccia ad un bisonte accidentalmente isolato dal suo branco. (J. C. Houzeau, *Etudes sur les Facultés Mentales des Animaux comparées à celles de l'Homme*, vol. II, *op. cit.*, p. 463). Gli sciacalli che sono estremamente coraggiosi e possono essere considerati come i rappresentanti più intelligenti delle tribù dei cani, cacciano sempre in bande; così uniti non temono i più grossi carnivori. (A proposito delle loro associazioni per la caccia, vedi: J. E. Tennent, *Natural History of Ceylon*, London 1861, citato in G. J. Romanes, *Animal Intelligence*, *op. cit.*, p. 432). Quanto ai cani selvatici dell'Asia (*Kholzuns* o *Dholes*) M. Williamson vide le loro bande numerose attaccare tutti i grossi animali, ad eccezione degli elefanti e dei rinoceronti, e vincere gli orsi e le tigri. Le iene vivono sempre in società e cacciano a bande, e le associazioni per la caccia delle *cynhyènes peintes* sono altamente lodate da G. Cumming. Perfino le volpi, che abitualmente sono isolate nei nostri paesi civili, si uniscono talvolta per la caccia. (Vedi la lettera di Emil Huter in: L. Büchner, *Liebe und Liebesleben in der Tierwelt*, *op. cit.*). Quanto alla volpe polare è – o piuttosto era al tempo di G. W. Steller uno degli animali più socievoli, e quando si legge la descrizione che Steller ci ha lasciato della lotta che si ingaggiò fra lo sventurato equipaggio del “Behring” e questi intelligenti piccoli animali, non si sa di che cosa stupirsi di più: dell’intelligenza straordinaria di queste volpi, del mutuo aiuto che si prestavano dissotterrando il cibo nascosto sotto cumuli di pietre o nascosto su di un pilastro (una volpe arrampicatasi lassù gettava il cibo alle sue compagne che erano di sotto) o della crudeltà dell’uomo, spinto alla disperazione da questi predatori. Vi sono anche alcuni orsi che vivono in società non disturbate dall’uomo. Così Steller ha visto l’orso bruno del Kamtchatka in branchi numerosi e si trovano qualche volta gli orsi polari in piccoli gruppi. Anche i non intelligenti insettivori non disdegnano sempre l’associazione. (Vedi *Appendice: Socievolezza degli animali*).

Tuttavia è principalmente fra i roditori, gli ungulati e i ruminanti che troviamo il mutuo appoggio molto sviluppato. Gli scoiattoli sono molto individualisti. Ognuno di essi costituisce il proprio nido per propria comodità ed accumula le proprie provvigioni. Le loro tendenze li portano verso la vita di famiglia e Brehm ha osservato che una famiglia di scoiattoli non è tanto felice, come quando le due nidiate dello stesso anno possono riunirsi coi loro genitori in un remoto angolo della foresta. Non di meno conservano dei rapporti sociali. Gli abitanti dei diversi nidi sono in stretti rapporti, e quando le pigne diventano rare nella foresta da loro abitata, emigrano in gruppi. Gli scoiattoli del Far West, poi, sono socievolissimi. Al di fuori di qualche ora impiegata ogni giorno a cercare il cibo, essi passano la loro vita a giocare in grandi branchi. E quando sono troppo numerosi in una regione, si riuniscono in bande, numerose quasi come quelle delle cavallette, e avanzano verso il Sud, devastando le foreste, i campi ed i giardini; tanto che volpi, puzzole, falchi e uccelli da preda notturni seguono le loro fitte colonne e si nutrono degli scoiattoli che restano indietro, isolati. I *tamias*, genere molto prossimo, sono ancora più socievoli. Sono economi, ed accumulano nei loro sotterranei grandi quantità di radici commestibili e noci,

di cui l'uomo li spoglia, generalmente in autunno. Secondo alcuni osservatori essi conoscono alcune gioie degli avari. E tuttavia restano socievoli. Vivono sempre in grande villaggi. J. J. Audubon aprì d'inverno delle dimore di *hackee* e trovò diversi individui nello stesso sotterraneo, che avevano certamente approvvigionato in comune.

La grande famiglia delle marmotte, con i suoi tre generi degli *Arctomys*, *Cynomys* e *Spermophilus*, è ancora più socievole ed intelligente. Questi animali preferiscono anch'essi vivere ognuno nella propria dimora particolare; ma vivono in grandi villaggi. I terribili nemici dei raccolti della Russia del Sud – i *souslik* – di cui qualche decina di milioni sono sterminati ogni anno dall'uomo, vivono in innumerevoli colonie; e mentre le assemblee provinciali russe discutono gravemente i mezzi per sbarazzarsi di questi nemici della società, essi, a migliaia, godono la vita nel modo più gaio. I loro giochi sono così incantevoli che tutti gli osservatori non possono fare a meno di pagar loro un tributo di lodi, e parlano dei concerti melodiosi che formano i fischi acuti dei maschi e i fischi melanconici delle femmine; poi, riprendendo i loro doveri di cittadini, gli osservatori cercano d'inventare i mezzi più diabolici atti a sterminare questi ladruncoli. Tutte le specie di uccelli rapaci e tutte le specie di bestie da preda essendosi dimostrate impotenti, l'ultima parola della scienza in questa lotta è l'inoculazione del colera! I villaggi dei cani delle praterie in America sono uno fra i più incantevoli spettacoli. A vista d'occhio nella prateria, si vedono piccoli monticelli e su ognuno di essi sta un cane della prateria che sostiene con brevi abbaiamenti un'animata conversazione coi suoi vicini. Quando è segnalato l'avvicinarsi di un uomo, in un momento tutti si cacciano nelle loro dimore e spariscono come d'incanto. Ma quando il pericolo è passato, le piccole creature riappaiono ben presto. Intere famiglie escono dalle gallerie e si mettono a giocare. I giovani si strofinano gli uni contro gli altri, attaccano briga e mostrano la loro agilità tenendosi in piedi, mentre i vecchi fanno la guardia. Si fanno visita reciprocamente, e i sentieri battuti che uniscono tutti i loro monticelli testimoniano la frequenza delle visite. I migliori naturalisti hanno consacrato alcune delle loro più belle pagine alla descrizione delle società dei cani nelle praterie d'America, delle marmotte dell'antico continente e di quelle polari e delle regioni alpestri. Non di meno debbo fare, riguardo alle marmotte, le stesse osservazioni che ho fatto parlando delle api. Esse hanno conservato i loro istinti combattivi, che riappaiono nella prigionia. Ma nelle loro grandi associazioni, davanti alla libera natura, gli istinti anti-sociali non hanno occasione di svilupparsi, e ne risultano una pace ed un'armonia generali.

Anche animali così bellicosi come i topi, che si battono continuamente nelle nostre cantine, sono abbastanza intelligenti per non litigare, quando saccheggiano la nostra credenza, ma si aiutano gli uni con gli altri nelle spedizioni di saccheggio e nelle migrazioni; essi nutrono anche i loro malati. Quanto ai topi castori o topi muschiati del Canada, sono estremamente socievoli. J. J. Audubon non può che ammirare “le loro comunità pacifiche, che non chiedono che di essere lasciate in pace per vivere gioiosamente”. Come tutti gli animali socievoli, essi sono gai e amanti del gioco, si riuniscono facilmente ad altre specie e hanno raggiunto uno sviluppo intellettuale molto elevato. Nei loro villaggi, che sono

sempre situati sulle rive dei laghi e dei fiumi, tengono conto del livello variabile dell'acqua; le loro capanne in forma di cupole, costruite di argilla battuta e di canne, hanno ripostigli separati per i rifiuti organici e le loro sale sono ben tappezzate d'inverno; sono calde e ben ventilate. Quanto ai castori, che sono dotati, come ognuno sa, d'un carattere completamente socievole, le loro dighe meravigliose e i loro villaggi nei quali generazioni vivono e muoiono senza conoscere altri nemici al di fuori della lontra e dell'uomo, dimostrano mirabilmente ciò che il mutuo appoggio può compiere per la sicurezza della specie, per lo sviluppo delle abitudini sociali e l'evoluzione dell'intelligenza; così i castori sono noti a tutti coloro che si interessano alla vita animale. Io voglio soltanto far notare che presso i castori, i topi muschiati e qualche altro roditore, troviamo già ciò che sarà anche il tratto caratteristico delle comunità umane: il lavoro in comune.

Non parlo delle due grandi famiglie che comprendono la gerboa, la cincillà, il roditore delle Pampas e la lepre sotterranea della Russia meridionale, benché si possano considerare questi piccoli roditori come eccellenti esempi dei piaceri che gli animali possono trarre dalla vita in società. Per ciò che riguarda il roditore è interessante notare che questi piccoli animali, eminentemente socievoli, non solo vivono pacificamente insieme in ciascun villaggio, ma durante la notte villaggi interi si scambiano visite reciprocamente. Così la socievolezza si estende a tutta l'intera specie, non solamente ad una società speciale, o a una colonia come abbiamo visto presso le formiche. «Quando un fittavolo distrugge una tana di roditori – ci dice W. H. Hudson, *Naturalist in La Plata*, London 1892, p. 331 – essi vengono di lontano per dissotterrare quelli che sono sotterrati vivi». Questo è un fatto molto noto nella regione di La Plata ed è stato controllato dall'autore. Io dico i piaceri; perché è estremamente difficile determinare se ciò che trae gli animali ad unirsi in società sia il bisogno di reciproca protezione, o semplicemente il piacere di sentirsi circondati da congeneri. In tutti i casi, le lepri, che non vivono in società, e che inoltre non sono dotate di vivi sentimenti verso la famiglia, non possono vivere senza riunirsi per giocare insieme. Dietrich de Winckell, che è considerato come uno degli autori che conoscono meglio le abitudini delle lepri, le descrive come giocatrici appassionate, eccitate a tal segno dai loro giochi che si è visto una lepre prendere una volpe che s'avvicinava per una delle sue compagne. (Cfr., *Handbuch für Jäger und Jagdberechtigte*, Leipzig 1820-1822, citato da A. Brehm, *La vie des animaux*, op. cit., vol. II, p. 223). Quanto al coniglio, esso vive in società e la sua vita di famiglia è ad immagine della vita di famiglia patriarcale; i giovani sono tenuti all'ubbidienza assoluta al padre ed anche al nonno. (Cfr., G.-L. de Buffon, *Histoire naturelle*, Paris a partire dal 1749). Abbiamo in ciò un esempio di due specie, prossime parenti, che non possono soffrirsi – non perché si nutrono pressoché del medesimo cibo, spiegazione data troppo spesso in casi simili, ma molto probabilmente perché la lepre vivacissima ed eminentemente individualista, non può legarsi d'amicizia con questa creatura placida, tranquilla, e sottomessa, quale è il coniglio. I loro temperamenti sono troppo profondamente differenti per non essere un ostacolo alla loro amicizia.

La vita in comune è pure regola per la grande famiglia dei cavalli che comprende i ca-

valli selvaggi e gli asini selvaggi d'Asia, le zebre, i *mustang*, i *cimarones* delle Pampas e quelli semi-selvaggi della Mongolia e della Siberia. Così vivono tutti in numerose associazioni, composte di molti branchi, ognuno costituito da un certo numero di giumente sotto la guida d'uno stallone. Questi innumerevoli abitanti dell'Antico e del Nuovo Continente, male organizzati per resistere sia ai loro numerosi nemici come alle diverse condizioni del clima, sarebbero ben presto spariti dalla faccia della terra senza il loro spirito di socievollezza. All'avvicinarsi di una bestia da preda parecchi gruppi si uniscono immediatamente, la respingono e, qualche volta, le danno la caccia; e né il lupo, né l'orso e neppure il leone possono catturare un cavallo, e neanche una zebra fino a che l'animale non si è distaccato dal branco. Quando la siccità brucia l'erba delle praterie, essi si riuniscono in branchi comprendenti talvolta diecimila individui ed emigrano. Quando si è scatenata nelle steppe una tempesta di neve, tutti i branchi si tengono serrati gli uni agli altri e si rifugiano in un burrone riparato. Ma se la reciproca fiducia sparisce, o se il branco è colto dal panico e si disperde, i cavalli periscono in gran numero, ed i sopravvissuti sono ritrovati dopo l'uragano mezzi morti di stanchezza. L'unione è la loro arma principale nella lotta per la vita, e l'uomo è il loro principale nemico. Davanti alla invadenza dell'uomo, l'antenato del nostro cavallo domestico (*Equus Przewalskii*, così chiamato dal Poliakoff) ha preferito ritirarsi verso gli altipiani più selvaggi e meno accessibili dell'estremità del Tibet, ove continua a vivere circondato da carnivori, sotto un clima tanto cattivo quanto quello delle regioni artiche, ma in una regione inaccessibile all'uomo. A proposito di cavalli, è da rilevare che la zebra *couagga* che non si unisce mai alla zebra *dauw*, vive tuttavia in eccellenti relazioni, non solamente con gli struzzi, che sono ottime sentinelle, ma anche con le gazzelle e così pure con varie specie di antilopi e con gli *gnou*. Abbiamo dunque un caso di antipatia fra il *couagga* e il *dauw* che non può spiegarsi con la loro competizione per lo stesso cibo. Il fatto che il *couagga* viva in buone relazioni con ruminanti che si nutrono della stessa erba esclude quest'ipotesi; deve esserci qualche incompatibilità di carattere, come nel caso della lepore e del coniglio. (Cfr., fra gli altri, Clive Phillips-Wolley, *Big Game Shooting*, London 1902-1903, che contiene ottimi esempi di specie differenti viventi insieme nell'Est dell'Africa).

Molti notevoli esempi di vita in società si possono trarre dai costumi della renna e particolarmente di questa grande categoria di ruminanti che potrebbe comprendere i caprioli, il daino rossiccio, le antilopi, le gazzelle, lo stambecco, e tutti i componenti delle tre numerose famiglie delle Antilopi, dei Capridi e degli Ovidi. La loro vigilanza per impedire l'attacco ai branchi da parte dei carnivori, l'ansietà che mostrano tutti gli individui di un branco di camosci, fino a che tutti non sono riusciti a valicare un passaggio difficile di rocce a picco, l'adozione di orfani, la disperazione della gazzella il cui maschio o anche un compagno dello stesso sesso è stato ucciso, i giuochi dei giovani, e tanti altri fatti possono essere ricordati. Ma probabilmente l'esempio di mutuo appoggio più notevole si riscontra nelle migrazioni dei caprioli quali ne vidi una volta sul fiume Amur. Quando, recandomi dalla Transbaikalia a Merghen, attraversai l'altopiano e la catena del Gran Khinghan che lo

cinge, e, più lontano, verso Est, le alte praterie situate tra Nonni e l'Amur, constatai che i caprioli erano poco numerosi in quelle regioni disabitate. Il nostro cacciatore tunguso, che stava per ammogliarsi, e che di conseguenza era spinto dal desiderio di procurarsi tante pellicce quanto più fosse possibile, percorreva i fianchi delle colline per giornate intere alla ricerca di caprioli. In compenso alle sue fatiche non arrivava neppure ad ucciderne uno al giorno; ed era un valente cacciatore. Due anni più tardi, io risalii l'Amur e verso la fine di ottobre raggiunsi la estremità inferiore di quella gola pittoresca che attraversa l'Amur nel Dôoussé-alin (Piccolo Khingan), prima d'entrare nelle basse terre dove incontra il Sungari. Trovai i Cosacchi dei villaggi di questa gola nella maggiore agitazione, perché migliaia e migliaia di caprioli erano in procinto di traversare l'Amur nel punto dove era più stretto, allo scopo di giungere alle terre più basse. Durante parecchi giorni consecutivi, sopra una lunghezza di una sessantina di chilometri lungo il fiume, i Cosacchi fecero una carneficina di caprioli, mentre questi attraversavano l'Amur che cominciava già a portare ghiaccioli in gran numero. Migliaia erano uccisi tutti i giorni e tuttavia l'esodo continuava. Di simili migrazioni non se ne sono mai vedute né prima né dopo; e quella deve esser stata causata dalle nevi precoci ed abbondanti del Grand-Khingan, forzando quegli intelligenti animali a tentare uno sforzo per arrivare alle basse terre a Est delle montagne Dôoussé. Infatti qualche giorno più tardi il Dôoussé-alin fu ricoperto da una distesa di neve da due a tre piedi di spessore. Ora, quando ci si presenta l'immenso territorio (grande quasi quanto la Gran Bretagna) nel quale erano sparsi i branchi di caprioli che avevano dovuto riunirsi per una migrazione intrapresa in circostanze eccezionali, ci si può immaginare quanto fosse difficile a quei branchi intendersi per traversare l'Amur in un dato punto, più al Sud, là dove si restringe di più, non si può che ammirare lo spirito di solidarietà di questi intelligenti animali. Il fatto non è meno meraviglioso se consideriamo che i bisonti dell'America del Nord mostravano un tempo le stesse qualità solidariste. Si vedevano pascolare in gran numero nelle pianure, ma questi grandi assembramenti erano composti da un'infinità di piccoli branchi che non si mescolavano mai. Tuttavia quando la necessità si faceva sentire, tutti i gruppi, quantunque sparsi sopra un immenso territorio, si riunivano, come ho precedentemente accennato, e formavano quelle immense colonne composte da migliaia di individui.

Dovrei dire qualche parola almeno delle "famiglie composte" degli elefanti, del loro reciproco attaccamento e del modo accorto con cui pongono le loro sentinelle, e dei sentimenti di simpatia sviluppatasi in una tale vita di stretto sostegno reciproco. Secondo Samuel W. Baker gli elefanti si uniscono in gruppi più numerosi di "famiglie composte". «Ho frequentemente osservato – egli scrive – nella regione di Ceylon, conosciuta sotto il nome di Regione del Parco, delle tracce di elefanti in gran numero provenienti evidentemente da branchi considerevoli che s'erano uniti per compiere una generale ritirata da un territorio che essi consideravano come pericoloso». (*Wild Beasts and their Ways*, vol. I, *op. cit.*, p. 102). Potrei menzionare i sentimenti socievoli dei cinghiali e trovare una parola di lode per la loro capacità di associazione nel caso di un attacco da parte di un animale da preda.

“I maiali assaliti dai lupi fanno altrettanto”, Hudson, *op. cit.*). L’ippopotamo e il rinoceronte potrebbero trovare il loro posto in un’opera dedicata alla socievolezza tra gli animali. Parecchie pagine interessanti potrebbero descrivere il reciproco affetto e la socievolezza delle foche e dei trichechi, ed in fine si potrebbero ricordare i sentimenti così eccellenti che esistono tra i cetacei socievoli. Ma bisogna dire ancora qualche cosa sulle società delle scimmie che presentano molto interesse, poiché sono il *trait d’union* che ci porta alla società degli uomini primitivi.

Quasi superfluo è dire che questi mammiferi, che si trovano in cima alla scala del mondo animale e rassomigliano di più all’uomo per la loro struttura e la loro intelligenza, sono eminentemente socievoli. Certo dobbiamo aspettarci di incontrare ogni sorta di varietà di caratteri e di abitudini in questa grande divisione del regno animale la quale comprende centinaia di specie. Ma, tutto considerato, si può dire che la socievolezza, l’azione in comune, la reciproca protezione ed un grande svolgimento dei sentimenti, che sono un risultato della vita sociale, caratterizzano la maggior parte delle specie delle scimmie: presso le più piccole specie come presso le più grandi la socievolezza è una regola della quale conosciamo poche eccezioni. Le scimmie notturne preferiscono la vita isolata; i cappuccini (*Cebus capucinus*), i *mono* 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; pare che i gorilla non si riuniscano mai in branchi. Ma tutte le altre specie della tribù delle scimmie – scimpanzè, *sajou*, *saki*, mandrilli, babbuini, ecc. – sono socievoli al massimo grado. Esse vivono in grandi branchi e si uniscono anche ad altre specie diverse dalle loro. Le aquile stesse non osano assalirle. La maggior parte di esse sono del tutto infelici quando sono in solitudine. Le grida di dolore di una di loro fanno accorrere immediatamente tutto il branco ed esse respingono audacemente gli attacchi della maggior parte dei carnivori e degli uccelli rapaci. Le aquile non osano aggredirle. Sempre in branchi saccheggiano i campi, e le vecchie prendono cura della sicurezza della comunità. Le piccole *ti-ti*, la cui dolce figura colpì tanto Humboldt, s’abbracciano e si proteggono vicendevolmente quando piove, attorcigliando la loro coda attorno al collo delle loro compagne tremanti di freddo. Parecchie specie mostrano la massima sollecitudine per i loro feriti, e non abbandonano una compagna ferita durante la ritirata, fino a che non si sono accertate che è morta e che sono impotenti a richiamarla in vita. James Forbes narra nelle sue *Memorie d’Oriente* che alcune di queste scimmie mostrarono una tale perseveranza nel reclamare dai suoi compagni cacciatori il cadavere d’una femmina, che si comprende bene perché testimoni di questa scena straordinaria risolvessero di mai più tirare sopra nessuna specie di scimmie. (Cfr., G. J. Romanes, *Animal Intelligence*, *op. cit.*, p. 233). Presso certe specie si vedono parecchi individui unirsi per rivoltare le pietre e cercare le uova di formiche che possono trovarsi sotto. Le amadriadi non solamente pongono le sentinelle, ma sono state vedute fare la catena per trasportare il bottino in luogo sicuro; ed il loro coraggio è molto noto. La descrizione di Brehm sulla battaglia campale che la sua carovana ebbe a sostenere contro le amadriadi per poter continuare la strada nella vallata del Mensa, in Abissinia,

è diventata classica. (*La vie des animaux, op. cit.*, vol. I, p. 82; C. Darwin, *The Descent of Man, op. cit.*, cap. III. La spedizione di Peter Kozloff, del 1899-1901, ebbe a sostenere un combattimento simile nel Nord del Tibet). La piacevolezza delle scimmie dalla lunga coda e l'affetto reciproco che regna nelle famiglie dei scimpanzé sono noti alla maggior parte dei lettori. E se troviamo tra le scimmie più elevate due specie, l'orango ed il gorilla, che non sono socievoli, occorre rammentare che ambedue – limitate d'altronde a piccolissimi spazi, l'una nel centro dell'Africa, l'altra nelle due isole del Borneo e di Sumatra – sono, secondo ogni apparenza, le ultime rappresentanti di due specie in altri tempi molto più numerose. Il gorilla almeno sembra essere stato socievole nei tempi remoti, se le scimmie menzionate nel *Periplo* erano proprio gorilla.

Così vediamo, anche con questo breve esame, che la vita in società non è l'eccezione nel mondo animale. Essa è la regola, la legge della natura, che raggiunge il suo completo sviluppo negli animali vertebrati più elevati. Le specie che vivono isolate o in piccole famiglie sono relativamente in piccolissimo numero ed i loro rappresentanti sono rari. Di più, sembra molto probabile che al di fuori di qualche eccezione, gli uccelli ed i mammiferi che non si riuniscono oggi in branchi, vivessero in società prima che l'uomo invadesse il globo, precedentemente alla guerra permanente che ha intrapresa contro di essi e alla distruzione delle loro prime fonti di nutrimento. “Non ci si associa per morire”, fu la osservazione profonda di Alfred Espinas; e Jean-Charles Houzeau, che conosceva la fauna di certe regioni d'America, quando questo paese non era ancora stato modificato dall'uomo, ha scritto nel medesimo senso.

L'associazione si riscontra nel mondo animale in tutti i gradi dell'evoluzione, e, secondo la grande idea di Herbert Spencer, così brillantemente sviluppata da F. Périer, *Les colonies animales*, Paris 1877, essa è all'origine stessa dell'evoluzione nel regno animale. Ma, a misura che l'evoluzione progressiva si compie, vediamo l'associazione divenire man mano più cosciente. Essa perde il suo carattere semplicemente fisico, cessa di essere unicamente istintiva, diventa ragionata. Nei vertebrati superiori, è periodica, ossia gli animali vi ricorrono per la soddisfazione di un bisogno speciale, la propagazione della specie, le migrazioni, la caccia o la reciproca difesa. Si produce anche accidentalmente, quando uccelli, per esempio, si associano contro un saccheggiatore, o quando mammiferi si uniscono sotto la pressione di eccezionali circostanze per emigrare. In quest'ultimo caso è una vera deroga volontaria ai costumi abituali. L'unione appare qualche volta a due o più gradi – la famiglia, da prima, poi il gruppo ed infine l'associazione dei gruppi, abitualmente sparpagliati, ma che si uniscono in caso di necessità, come abbiamo visto presso i bisonti e presso altri ruminanti. L'associazione può prendere anche una forma più elevata, assicurando maggiore indipendenza all'individuo senza privarlo dei vantaggi della vita sociale. Tra quasi tutti i roditori, l'individuo ha la sua dimora particolare nella quale può ritirarsi, quando preferisce restar solo; ma queste dimore sono disposte in villaggi e in città, in guisa da assicurare a tutti gli abitanti i vantaggi e le gioie della vita sociale. Infine, presso varie specie, come quelle dei topi, delle marmotte, delle lepri, ecc., la vita sociale è mantenuta

a onta del carattere litigioso e di altre tendenze egoiste dell'individuo isolato. Così l'associazione non è imposta, come nel caso delle formiche e delle api, dalla struttura fisiologica degli individui; essa è osservata per i benefici del mutuo appoggio, o per i piaceri che essa procura. Questo, naturalmente, si mostra in tutti i gradi possibili e con la maggiore varietà dei caratteri individuali e specifici, e la varietà stessa degli aspetti che assume la vita in società è una conseguenza e, per noi, una prova di più della sua generalità. (Appare molto strano leggere in un articolo, già citato, di Huxley la seguente parafrasi di una ben nota frase di Rousseau: "I primi uomini che sostituirono la pace reciproca alla guerra reciproca, qualunque sia stato il motivo che li costrinse a compiere questo progresso – crearono la società". Cfr., "The Struggle for Existence and its Bearing upon Man", *op. cit.*, p. 165. La società non è stata creata dall'uomo, essa è anteriore all'uomo).

La sociabilità – vale a dire il bisogno dell'animale di associarsi con i suoi simili, – l'amore della società per la società stessa e per la "gioia di vivere" sono fatti che cominciano solamente ora a ricevere dagli zoologi l'attenzione che meritano. (Monografie come il capitolo su "La musica e la danza nella natura" nel libro di W. H. Hudson, *Naturalist in La Plata*, *op. cit.*, e il lavoro di Ch. Gross, *Les Jeux des animaux*, *op. cit.*, hanno di già gettato una viva luce su questo istinto che è assolutamente universale nella natura). Sappiamo che tutti gli animali, cominciando dalle formiche a finire agli uccelli ed ai mammiferi più elevati, amano giocare, lottare, muoversi, cercare di acchiapparsi l'un l'altro, attaccar briga, ecc. E mentre molti giochi sono per così dire una scuola dove i giovani apprendono il modo di condursi nella vita, altri, oltre ai loro scopi utilitari, sono, come la danza ed i canti, semplici manifestazioni di un eccesso di forza. È la "gioia di vivere", il desiderio di comunicare in una maniera qualunque con altri individui delle stesse specie o anche di un'altra specie; sono manifestazioni della socievolezza, nel senso proprio della parola, tratto distintivo di tutto il regno animale. (Non solo numerose specie di uccelli hanno l'abitudine di riunirsi, spesso in un luogo determinato, per divertirsi e per danzare, ma secondo le osservazioni di W. H. Hudson, tutti i mammiferi e gli uccelli – non vi sono probabilmente eccezioni – si abbandonano frequentemente a ricreazioni, canti, danze ed esercizi più o meno organizzati ed accompagnati da rumori e da canti). Che il sentimento sia venuto dal timore provato all'avvicinarsi di un uccello da preda, o da un "eccesso di gioia" che prorompe quando gli animali sono in buona salute e particolarmente quando sono giovani, o che sia semplicemente il bisogno di dare libero corso ad un eccesso d'impressioni e di forza vitale, la necessità di comunicare le impressioni, di giocare, di schiamazzare, o soltanto di sentire la prossimità di altri esseri simili si fa sentire in tutta la natura, ed è, come ogni altra funzione fisiologica, un tratto distintivo della vita e della facoltà di ricevere delle impressioni. Questo bisogno giunge al più alto grado di svolgimento e ad una più bella manifestazione nei mammiferi, particolarmente tra i giovani, e soprattutto tra gli uccelli; ma si fa sentire in tutta la natura ed è stato accuratamente osservato dai migliori naturalisti, compreso P. Huber, anche nelle formiche. Lo stesso istinto spinge le farfalle a formare quelle immense colonie delle quali abbiamo già parlato.

L'abitudine di riunirsi per ballare, e di decorare i luoghi dove gli uccelli eseguono le danze è bene illustrata dalle pagine che Darwin ha scritte su questo soggetto in *The Descent of Man, op. cit.*, cap. XIII. I visitatori del Giardino Zoologico di Londra conoscono pure il "berceau" del *Ptilonorhynchus holosericeus* dell'Australia. Ma questa abitudine di danzare sembra molto più diffusa che non si credesse un tempo, e W. H. Hudson dà, nel suo libro ammirevole su La Plata, una interessantissima descrizione (occorre leggerla nell'originale) delle danze complicate eseguite da gran numero di uccelli: francolini, *jacana*, vannelli, ecc.

L'abitudine di cantare in coro, che si trova in diverse specie di uccelli, appartiene alla stessa categoria di istinti sociali. Questa abitudine è sviluppata nel modo più stupefacente nel chakar (*Chauna chavarría*), che gli Inglesi hanno così male soprannominato "urlone dal ciuffo". Questi uccelli si adunano talvolta in branchi immensi, e cantano spesso tutti in coro. W. H. Hudson li trovò una volta in branchi innumerevoli, disposti tutti intorno ad un lago delle pampas, in gruppi ben determinati di circa cinquecento uccelli ciascuno.

"Ben presto, scrive egli, un gruppo vicino a me cominciò a cantare e sostenne il suo canto per tre o quattro minuti; quando cessò, il gruppo vicino riprese lo stesso canto e dopo questo seguirono gli altri man mano, fino a che le note dei gruppi posti sull'altra riva ritornarono ancora una volta a me, chiare e potenti, ondeggiando nell'aria al di sopra del lago – poi svanirono, divenendo via via più flebili fino a che il suono si riavvicinò di nuovo a me vicino".

In altra occasione, lo stesso scrittore vide una intera pianura coperta da una quantità innumerevole di rigoli col ciuffo, non in ordine serrato, ma in coppie sparse, ed in piccoli gruppi. Verso le ventidue, "d'improvviso, l'intera moltitudine che copriva la palude per una estensione di parecchie miglia intonò con grande voce uno straordinario canto della sera... Era un concerto tale, che si sarebbe meritato una cavalcata di centinaia di miglia per ascoltarlo". (Per i cori delle scimmie vedere Brehm).

Aggiungiamo che, come tutti gli animali socievoli, il rigolo si addomestica facilmente e diventa affezionato all'uomo. "Essi sono uccelli molto dolci e pochissimo litigiosi", ci dice Hudson, quantunque formidabilmente armati. La vita in società rende inutili le loro armi. Gli esempi citati mostrano che la vita in società è l'arma più potente nella lotta per la vita, presa nel senso più largo del termine, e sarebbe agevole darne ancora altre prove, se fosse necessario insistere. La vita in comune rende i più deboli insetti, i più deboli mammiferi, capaci di lottare e di proteggersi contro i più terribili carnivori e contro gli uccelli rapaci; essa favorisce la longevità; rende le diverse specie capaci di allevare la loro prole con un minimo di perdita di energia. L'associazione fa sussistere certe specie animali, benché sia scarsissima la loro natalità. In grazia dell'associazione, gli animali che vivono in branchi possono emigrare in cerca di nuove dimore. Dunque, pur ammettendo pienamente che la forza, la sveltezza, i colori protettori, la furbizia, la resistenza alla fame ed alla sete, ricordati da Darwin e da Wallace, siano tante qualità che favoriscono l'individuo e la specie in certe circostanze, noi affermiamo che la socievolezza rappresenta un grande vantaggio in tutte le condizioni di lotta per la vita. Le specie che, volontariamente o no, abbandona-

no quest'istinto di associazione sono condannate a sparire; invece gli animali che meglio sanno unirsi hanno le maggiori probabilità di sopravvivenza e di evoluzione più complete, quantunque possano essere inferiori ad altri animali in ciascuna delle facoltà enumerate da Darwin e da Wallace, al di fuori di quella intellettuale. I vertebrati più elevati e particolarmente gli uomini sono prova di quest'asserzione. Quanto all'intelligenza, se tutti i darwinisti sono d'accordo con Darwin nel pensare che è l'arma più possente nella lotta per la vita ed il fattore più potente di progressiva evoluzione, essi ammetteranno pure che l'intelligenza è una qualità eminentemente sociale. Il linguaggio, l'imitazione e le esperienze accumulate sono altrettanti elementi di progresso intellettuale del quale l'animale non socievole è privo. Così noi troviamo alla testa delle differenti classi d'animali le formiche, i pappagalli, le scimmie, che uniscono tutti la maggiore socievolezza al più alto grado di svolgimento dell'intelligenza. I meglio dotati per la vita sono dunque gli animali più socievoli, e la socievolezza appare come uno dei principali fattori dell'evoluzione, sia direttamente, assicurando il benessere della specie, e diminuendo nel contempo l'inutile dispendio di energia, sia indirettamente, favorendo lo sviluppo dell'intelligenza.

Si aggiunga, essere evidente che la vita in società sarebbe assolutamente impossibile senza un corrispondente incremento dei sentimenti sociali, e particolarmente di un certo senso di giustizia collettiva tendente a diventare un'abitudine. Se ciascun individuo abusasse costantemente dei suoi personali vantaggi, senza che gli altri intervenissero in favore di chi ne viene leso, nessuna vita sociale sarebbe possibile. Sentimenti di giustizia si sviluppano quindi, più o meno, presso tutti gli animali che vivono a gruppi. Qualunque sia la distanza da cui vengono le rondini o le gru, ognuna ritorna al nido che essa costruì o riparò l'anno precedente. Se un passero pigro vuole appropriarsi di un nido che un compagno sta costruendo, o cerca di portar via da quello qualche fucello di paglia, il gruppo dei passerii interviene contro il poltrone, ed è chiaro che se quest'intervento non fosse regola, mai gli uccelli potrebbero, come fanno, associarsi per nidificare. Gruppi distinti di pinguini hanno ciascuno posti distinti dove si riposano ed altri dove pescano, e non se li disputano. Gli armenti di bestiame in Australia hanno posti fissi che ogni gruppo occupa e dai quali non si discostano mai; e così di seguito. (Cfr., H. W. Haygarth, *Bush Life in Australia*, London 1848, p. 58). Vi è un gran numero di osservazioni relative alla concordia che regna tra le associazioni di nidi degli uccelli, nei villaggi dei roditori e nei branchi di erbivori; d'altra parte noi non conosciamo che pochissimi animali socievoli che litighino continuamente come fanno i topi nelle cantine, o i trichechi che si battono per il posto al sole sulla riva. La socievolezza mette così un limite alla lotta fisica e lascia posto allo svolgimento dei migliori sentimenti morali. Il grande sviluppo dell'amore materno in tutte le classi degli animali, anche nel leone e nella tigre, è molto noto. Quanto agli uccelli giovani e ai mammiferi che vediamo associarsi costantemente, la simpatia – e non l'amore – giunge a un grande sviluppo nelle loro associazioni. Lasciando da parte i fatti veramente commoventi di affetto reciproco e di compassione che sono stati riferiti tra animali domestici e animali in prigione, abbiamo un gran numero di esempi verificati di compassione fra gli animali

selvaggi in libertà. Max Perty e L. Büchner hanno fornito gran numero di fatti di questo tipo. Per non citare che qualche esempio: un tasso ferito fu trasportato da un altro subito soccorso; si sono visti topi nutrire una coppia di topi ciechi (*Über des Seelenleben der Tiere*, *op. cit.*, pp. 64 e sgg.). Brehm vide egli stesso due cornacchie le quali nutrivano nel cavo di un albero una terza cornacchia ferita; la ferita datava già da parecchie settimane (cfr. “Der Hausfreund”, 1874, p. 115; L. Büchner, *Liebe und Liebesleben in der Tierwelt*, *op. cit.*, p. 203). Blyth ha visto cornacchie dell’India nutrire due o tre loro compagne cieche, ecc. Il racconto di J. C. Woo a proposito di una donnola che accorse a sollevare e a trasportare una compagna ferita gode di una popolarità ben meritata (*Man and Beast*, p. 344). E altrettanto l’osservazione del capitano Stansbury, durante il suo viaggio verso l’Utah (osservazione citata da Darwin); vide un pellicano cieco nutrito, e nutrito bene, da altri pellicani che gli portavano pesci da una distanza di quarantacinque chilometri. (Cfr., L. H. Morgan, *The American Beaver and his works*, Philadelphia 1868, p. 272; C. Darwin, *The Descent of Man*, *op. cit.*, cap. IV). Più di una volta, durante il suo viaggio in Bolivia e in Perù, H. A. Wedell vide che quando un branco di vigogne era inseguito dappresso dai cacciatori, i maschi più forti rimanevano indietro con lo scopo di proteggere la ritirata del branco. Quanto agli episodi di compassione per i compagni feriti, gli zoologi esploratori ne citano continuamente. Tali fatti sono del tutto naturali, essendo la compassione un risultato necessario della vita in società. La compassione prova pure un grado molto alto di generale intelligenza e di sensibilità. Essa è il primo passo verso lo svolgimento dei più alti sentimenti morali. È pure un fattore potente di ulteriore evoluzione.

Se i compendi che sono stati fatti nelle pagine precedenti sono giusti, s’impone una domanda necessaria: fino a qual punto questi fatti sono compatibili con la teoria della lotta per la vita, quale l’hanno esposta Darwin, Wallace e i loro discepoli? Voglio rispondere brevemente a questa domanda. Anzitutto non vi è naturalista che possa dubitare che l’idea di una lotta per la vita, estesa a tutta la natura organica, non 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: con quali armi questa lotta è meglio sostenuta? e quali sono le più adatte per questa lotta? – differiranno grandemente secondo l’importanza data ai due differenti aspetti della lotta: l’uno diretto, la lotta per il nutrimento e la sicurezza di individui separati, e l’altro la lotta per la lotta che Darwin descriveva come “metaforica”, lotta molto spesso collettiva contro le circostanze avverse. Nessuno può negare che vi sia, in seno a ciascuna specie, una certa lotta reale per il nutrimento, meno in certi periodi. Ma la questione è sapere se la lotta ha le proporzioni ammesse da Darwin e anche da Wallace, e se questa lotta ha esercitato nell’evoluzione del regno animale il compito che le si attribuisce.

L’idea della quale l’opera di Darwin è imbevuta, è certamente quella di una reale competizione che si raggiunge in seno ad ogni gruppo animale, per la nutrizione, la sicurezza dell’individuo e la possibilità di lasciare una discendenza. Il grande naturalista parla spesso di regioni che sono così piene di vita animale che non potrebbero contenerne di più; da questa superpopolazione egli deriva la necessità della lotta. Ma quando cerchiamo nella

sua opera prove reali di questa lotta, dobbiamo confessare che non ne troviamo che possano convincerci. Se ci riferiamo al paragrafo intitolato: “La lotta per la vita è tanto più aspra quanto più ha luogo tra gli individui e le varietà della stessa specie”, non vi riscontriamo quell’abbondanza di prove e di esempi che di solito troviamo negli scritti di Darwin. La lotta tra individui della stessa specie non è confermata, in questo paragrafo, da nessun esempio; è data come un assioma, e la lotta fra specie imparentate non è provata che da cinque esempi, di cui uno almeno (concernente due specie di tordi) sembra da porsi in dubbio. Una specie di rondini è accusata di aver determinato il decrescimento di un’altra specie di rondini dell’America del Nord; il recente accrescimento di grossi tordi (*Muissel-thrush*) nella Scozia ha causato la decrescenza del tordo cantore (*Song-thrush*); il topo bruno ha rimpiazzato il topo nero in Europa; in Russia la piccola piattola ha scacciato ovunque il suo grande congenere; ed in Australia l’ape sciamatrice, che vi è stata importata, stermina rapidamente la piccola ape senza pungiglione. Due altri casi, ma che sono relativi ad animali domestici, sono citati nel precedente paragrafo. Ma Wallace, che richiama gli stessi fatti, rileva in una nota sopra i tordi della Scozia: «Tuttavia il prof. A. Newton m’informa che queste specie non si nuocciono nel modo qui raccontato». (A. R. Wallace, *Darwinism. A Exposition fo the Theory of Natural Selection with some of Its Applications*, London 1889, p. 34). Quanto al topo bruno si sa che in conseguenza delle sue abitudini di anfibio, resta di solito nelle parti basse della abitazioni (cantine, fogne, ecc.), come pure sulle rive dei canali e dei fiumi; esso intraprende anche lunghe emigrazioni in branchi innumerevoli. Il topo nero preferisce invece restare nelle nostre stesse case, sotto i soffitti e nelle scuderie, o nei granai. Così è molto più esposto ad essere sterminato dall’uomo, ed è per questo che non si ha diritto di affermare che il topo nero viene sterminato, o affamato, dal topo bruno, e non dall’uomo. Ma quando cerchiamo maggiori particolari per stabilire fino a qual punto il decrescere d’una specie è stato prodotto dall’accrescimento di un’altra specie, Darwin con la sua buona fede abituale, ci dice: “Noi possiamo vagamente intravedere il perché la competizione debba essere più implacabile tra le specie le quali occupano quasi la stessa area della natura; ma probabilmente in nessun caso potremmo dire esattamente, perché una specie trionfi, anziché un’altra, nella grande battaglia della vita”.

Quanto a Wallace, che cita gli stessi fatti sotto un titolo leggermente modificato: «La lotta per la vita tra gli animali e le piante strettamente imparentati è spesso delle più aspre», (*ibidem*), fa l’osservazione seguente (i corsivi sono miei) che dà tutt’altro aspetto ai fatti qui sopra citati: «*In certi casi*, senza dubbio, si ha la vera guerra tra le due specie, la più forte uccidendo la più debole, ma *questo non è in nessun modo necessario*, e vi possono essere dei casi nei quali la specie più debole fisicamente trionferà per il suo potere di più rapida riproduzione, per la sua maggiore resistenza ai mutamenti del clima, o per la sua più grande abilità nello sfuggire ai comuni nemici». (*Ib.*).

In tali casi ciò che viene chiamato competizione può non essere affatto una vera competizione. Una specie soccombe, non perché sia sterminata, o affamata, da un’altra specie, ma perché non si adatta bene alle nuove condizioni, mentre l’altra vi si adatta. Di nuovo

qui l'espressione di "lotta per la vita" è impiegata in senso metaforico, e non può averne altro. In quanto ad una reale competizione tra individui della stessa specie, della quale si è dato esempio in un altro passo relativo ai bestiami dell'America del Sud durante un periodo di siccità, il valore di quell'esempio è diminuito dal fatto che si tratta di animali domestici. In condizioni simili i bisonti emigrano allo scopo d'evitare la lotta. Per quanto dura sia la lotta delle piante – e questo è abbondantemente provato – non possiamo che ripetere la notazione 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 residenza. Cosicché domandiamo di nuovo: fino a qual segno la competizione esiste realmente in ogni specie animale? Su che cosa viene basata questa opinione?

Occorre fare la stessa osservazione riferendoci all'argomento indiretto a favore di una implacabile competizione ed una lotta per la vita in seno ad ogni specie, argomento che è tratto "dallo sterminio delle varietà transitorie", rammentato così di frequente da Darwin. Si sa che, per lungo tempo, egli fu tormentato dalla difficoltà che vedeva nell'assenza di una continuata catena di forme intermedie tra le specie prossime, e che egli trovò la soluzione di questa difficoltà nel supposto sterminio di forme intermedie. («Ma si può affermare che quando parecchie specie prossime parenti abitano lo stesso territorio, dovremmo trovare senza dubbio oggidì molte forme di transizione. Secondo la mia teoria queste specie parenti discendono da un antenato comune, e durante il corso delle modificazioni, ciascuna si è adattata alle condizioni di vita della propria regione ed ha soppiantato e sterminato le varietà primitive e così pure tutte le varietà transitorie tra il suo stato passato e presente». (*On the Origin of Species by Means of Natural Selection, op. cit.*, cap. VI, e tutto il paragrafo "Sull'estinzione"). Però un'attenta lettura dei differenti capitoli nei quali Darwin e Wallace parlano di tale soggetto, ci trae ben presto alla conclusione che non bisogna intendere "sterminio" nel senso proprio della parola; l'osservazione che fece Darwin sulla espressione "lotta per la vita" si applica pure alla parola "sterminio". Non deve essere presa nel senso letterale, bensì dev'essere capita "nel senso metaforico".

Se partiamo dalla supposizione che un dato spazio è popolato da animali in così grande numero da non poterne contenere altri e che, di conseguenza, si manifesta un'aspra concorrenza tra tutti gli abitanti, essendo ogni animale costretto a combattere contro tutti i suoi congeneri per assicurarsi il suo cibo quotidiano, allora l'apparizione di una nuova varietà trionfatrice significherebbe in molti casi (benché non sempre) l'apparizione di individui capaci di appropriarsi di più della loro porzione di mezzi di sussistenza; ed il risultato sarebbe che questi individui trionferebbero per la fame, prima sulla varietà primitiva che non possiede le nuove modificazioni e poi sulle varietà intermedie che non le posseggono al medesimo grado. È possibile che da principio Darwin si sia rappresentato in questo modo l'apparizione di nuove varietà; almeno l'impiego frequente della parola "sterminio" dà questa impressione. Ma Darwin e Wallace conoscevano troppo bene la natura per non accorgersi che questo processo di cose non è il solo possibile, e che esso non è affatto necessario. Se le condizioni fisiche e biologiche d'una data regione, l'estensione dell'area

occupata da una specie, e le abitudini dei membri di questa specie restassero invariabili – in queste condizioni l'apparizione subitanea d'una nuova varietà potrebbe significare infatti l'annientamento per la fame e lo sterminio di tutti gli individui non dotati ad un grado sufficiente delle nuove qualità caratteristiche della nuova varietà. Ma un tale concorso di circostanze è precisamente ciò che non vediamo nella natura. Ogni specie tende continuamente a estendere il suo territorio; le migrazioni verso nuovi domini sono la regola, tanto presso la pigra lumaca, quanto presso il rapido uccello; le condizioni fisiche si trasformano incessantemente in ogni data regione; e le nuove varietà di animali si formano in un gran numero di casi – forse nella maggioranza dei casi – non per lo sviluppo di nuove armi capaci di strappare il nutrimento ai loro simili – il nutrimento non è che una delle centinaia di varie condizioni necessarie alla vita, ma, come lo stesso Wallace mostra in un attraente paragrafo su la “divergenza dei caratteri” (*Darwinism, op. cit.*, p. 107), queste differenti varietà si formano per l'adozione di nuove abitudini, lo spostamento verso nuove dimore e l'avvezzarsi a nuovi alimenti. In tali casi non vi sarà sterminio e neppure competizione, poiché il nuovo adattamento viene ad attenuare la competizione, se pur essa è mai esistita. Tuttavia, vi sarà, dopo un certo tempo, assenza di forme intermedie, semplicemente per effetto della sopravvivenza dei meglio dotati alle nuove condizioni – e ciò sempre certamente nell'ipotesi dello sterminio della forma ancestrale. È appena necessario aggiungere che se ammettiamo, con Spencer, con tutti i lamarckiani e con Darwin stesso, l'influsso moderatore degli ambienti sulle specie, diventa ancora meno necessario ammettere lo sterminio delle forme intermedie.

L'importanza della migrazione e dell'isolamento dei gruppi animali, che ne è la conseguenza, per l'evoluzione delle nuove varietà ed in seguito delle nuove specie, fu accennata da Moritz Wagner e pienamente riconosciuta dallo stesso Darwin. Le ricerche successive non hanno fatto che accentuare l'importanza di questo fattore, esse hanno mostrato come una grande estensione dell'area occupata da una specie – estensione che Darwin considerava con ragione come una condizione importante per l'apparizione di nuove varietà – può combinarsi con l'isolamento di certi gruppi, risultando da mutamenti geologici locali, o da ostacoli topografici. Qui è impossibile entrare nella discussione di questa importante questione, ma qualche osservazione potrà rilevare l'azione combinata di queste differenti cause. Si sa che gruppi di una data specie di animali si avvezzano spesso ad una nuova specie di alimenti. Per esempio, gli scoiattoli, quando vi è carestia di pigne nelle foreste di larici, si trasferiranno nelle foreste di abeti, ed il cambiamento di nutrizione ha su di loro certi effetti fisiologici ben noti. Se questo mutamento di condizioni non dura, se l'anno seguente le pigne si troveranno di nuovo in abbondanza nelle fitte foreste di larici, è evidente che nessuna nuova specie di scoiattoli sarà stata prodotta da questo fatto. Ma se una parte del vasto spazio occupato da essi subisce un cambiamento di condizioni fisiche, se, per esempio, il clima diventa dolce o vi è una siccità locale (due cause che produrrebbero un accrescimento delle foreste di abeti rispetto alle foreste di larici), e se qualche altra circostanza viene a spingere gli scoiattoli a stabilirsi nel limite della regione inaridita, avremo

allora una nuova varietà, vale a dire una specie novella principiante, senza che sia avvenuto niente che meritasse il nome di sterminio tra gli scoiattoli. Un accrescimento sempre più grande di scoiattoli della nuova varietà, meglio adatti alle circostanze, avverrebbe ogni anno e gli anelli intermedi della catena sparirebbero col passare del tempo, senza essere stati affamati da rivali malthusiani. È ciò precisamente che vediamo prodursi in conseguenza dei grandi cambiamenti che avvengono nei vasti spazi dell'Asia centrale, e che risultano dalla progressiva siccità in queste regioni dopo il periodo glaciale.

Prendiamo un altro esempio. Alcuni geologi hanno dimostrato che l'attuale cavallo selvaggio (*Equus Przewalski*) è il prodotto di una lenta evoluzione che si è compiuta durante le epoche pliocene e quaternarie, ma che durante questo periodo gli antenati del cavallo non furono confinati in un limitato spazio del globo. Essi hanno fatto invece parecchie e lunghe migrazioni nel Vecchio e nel Nuovo Mondo, ritornando, secondo ogni probabilità, dopo un certo tempo, ai pascoli che avevano precedentemente abbandonato. Secondo Maria Pavloff, la quale ha fatto uno studio speciale sul soggetto, essi emigrano dall'Asia in Africa, vi restano un certo tempo e ritornano poi in Asia. Che questa doppia migrazione sia o no confermata, il fatto che gli antenati del nostro cavallo domestico abbiano vissuto in Asia, in Africa ed in America è stabilito in modo irrefutabile. Di conseguenza, se non troviamo ora, in Asia, le catene intermedie tra il cavallo selvaggio attuale e i suoi antenati asiatici della fine dell'epoca terziaria, ciò non significa affatto che quegli anelli siano stati distrutti. Nessuno sterminio di questo tipo è mai avvenuto. Non si è neppure forse avuta una eccessiva mortalità tra le specie originarie; gli individui appartenenti alle specie e varietà intermedie sono morti in modo comune – spesso in mezzo a pascoli abbondanti e i loro resti sono seppelliti nel mondo intero.

Insomma, se accuratamente esaminiamo questo soggetto e se rileggiamo attentamente ciò che Darwin stesso scrisse, vediamo, che se vogliamo impiegare la parola “sterminio” parlando delle varietà di transizione, occorrerà prenderla in senso metaforico. Quanto alla “competizione”, anche questo termine continuamente è usato da Darwin (vedete, per esempio, il paragrafo “Sulla estinzione”) in un senso figurato, come un modo di dire, piuttosto che con l'intenzione di dare l'idea d'una reale lotta tra due gruppi della stessa specie per i mezzi d'esistenza. Comunque sia, l'assenza di forme intermedie non è argomento che provi questa competizione.

In realtà il principale argomento in favore di un'aspra competizione, per i mezzi di sussistenza, succedutasi incessantemente in seno ad ogni specie animale, per servirmi dell'espressione di Patrick Geddes, è “l'argomento aritmetico” preso a prestito da Malthus.

Ma questo argomento non è affatto sicuro. Potremmo esaminare alcuni villaggi nel Sud-est della Russia, i cui abitanti hanno una vera abbondanza di nutrimento, ma non hanno nessuna organizzazione sanitaria; e, vedendo che durante gli ultimi ottant'anni, nonostante un tasso di nascite del sessanta per mille, la popolazione è restata stazionaria, si potrebbe concludere che tra gli abitanti ci sia stata una terribile competizione per la vita. Tuttavia la verità è che se di anno in anno la popolazione è rimasta la stessa, ciò è avvenuto per la

semplice ragione che un terzo dei nuovi nati è morto prima di avere raggiunto i sei mesi, la metà nei quattro anni successivi, e, su cento bambini soltanto diciassette o diciotto hanno raggiunto l'età di vent'anni. I nuovi venuti se ne andavano prima di raggiungere l'età in cui avrebbero potuto diventare concorrenti. È evidente che se tale è il corso delle cose fra gli uomini, deve essere peggio tra gli animali. Nel mondo degli uccelli la distruzione delle uova avviene in terribili proporzioni, a tal punto che le uova sono il principale nutrimento di diverse specie al principio dell'estate; e che cosa dire dei temporali, delle inondazioni che distruggono in America ed in Asia milioni di nidi, e dei subitanei cambiamenti di temperatura che uccidono in massa giovani mammiferi? Ogni uragano, ogni inondazione, ogni sbalzo della temperatura, ogni visita di topo ad un nido di uccelli, porta via questi concorrenti che sembrano, in teoria, così terribili.

Quanto ai fenomeni di moltiplicazione estremamente rapida di cavalli e di bestiame in America, di maiali e di conigli nella Nuova Zelanda ed anche di animali selvaggi importati dall'Europa (qui il loro accrescimento è limitato dall'uomo non dalla concorrenza), fatti che si citano per provare la sovrappopolazione, ci sembrano invece opposti a tale teoria. Se i cavalli ed il bestiame hanno potuto moltiplicarsi così rapidamente in America, ciò prova semplicemente che, nonostante il grande numero dei bisonti e di altri ruminanti che vi erano in altri tempi nel Nuovo Mondo, la popolazione erbivora era ancora al di sotto di quella che le praterie avrebbero potuto nutrire. Se milioni di nuovi venuti hanno trovato un nutrimento abbondante, senza perciò affamare la primitiva popolazione delle praterie, dobbiamo piuttosto desumere che gli Europei trovarono gli erbivori in troppo piccolo, non in troppo grande numero. E abbiamo buone ragioni di credere che la mancanza di popolazione animale sia lo stato naturale delle cose per il mondo intero, con pochissime eccezioni temporanee a questa regola. Infatti il numero degli animali in una data regione è determinato, non dalla maggiore quantità di nutrimento che questa regione può fornire, ma al contrario dai prodotti delle annate più cattive. Per questa unica ragione, la competizione non può quasi essere una condizione normale; ma altre cause intervengono ancora per abbassare la popolazione animale anche al di sotto di questo livello. Se prendiamo i cavalli ed il bestiame che passano tutto l'inverno nelle steppe della Transbaikalia, li troviamo magri e sfiniti alla fine dell'inverno. Tuttavia sono sfiniti non per insufficienza di nutrimento per tutti loro – l'erba seppellita sotto un lieve strato di neve c'è dappertutto abbondante – bensì a causa della difficoltà di raggiungere l'erba sotto la neve, e questa difficoltà è la stessa per tutti i cavalli. Per giunta bisogna dire che i giorni di nevischio sono frequenti al principio della primavera, e se sopravviene una serie di questi giorni i cavalli si spossano sempre più. Poi si scatena una tempesta di neve che obbliga gli animali già sfiniti a privarsi di cibo per parecchi giorni ed allora muoiono in gran numero. Le perdite durante la primavera sono così enormi che, se la stagione è stata un po' più cruda del solito, queste perdite non sono neppure coperte dalle nuove nascite, tanto più che tutti i cavalli sono spossati e che i giovani puledri nascono deboli. In questo modo il numero dei cavalli e del bestiame rimane sempre al di sotto di quello che potrebbe essere, se fosse determinato dalla quantità di cibo.

Tutto l'anno vi è dell'alimento per un numero di animali cinque o dieci volte superiore, e tuttavia il loro numero non cresce che molto lentamente. Ma per poco che il proprietario faccia provvista di fieno, per quanto piccola sia, e che ne distribuisca agli animali durante i giorni di nevischio, o di neve troppo abbondante, constata l'accrescimento del suo gregge. Quasi tutti gli erbivori allo stato libero e molti dei roditori nell'Asia e nell'America essendo in simili condizioni, possiamo dire con certezza che il loro numero non è limitato dalla competizione, e che in nessuna epoca dell'anno hanno da lottare gli uni contro gli altri per il nutrimento, e che se restano molto lontani dalla superpopolazione, è il clima, non la competizione che ne è la causa.

L'importanza degli ostacoli naturali alla superpopolazione e la maniera con la quale essi infirmano l'ipotesi della competizione per la vita, ci sembra non siano state mai prese in sufficiente considerazione. Gli ostacoli, o piuttosto alcuni di essi, sono nominati, ma raramente viene studiata in particolare l'azione loro. Tuttavia se consideriamo gli effetti della competizione e gli effetti delle riduzioni naturali, dobbiamo subito riconoscere come questi ultimi sono molto più importanti. Così, Bates rileva il numero veramente spaventoso delle formiche alate che sono distrutte durante il loro esodo. I corpi morti o mezzo morti delle "formica de fuego" (*Myrmica soevisima*) che erano stati portati sul fiume durante la tempesta «erano ammassati in una colonna d'un pollice o due di altezza e di larghezza, colonna che continuava senza interruzione su parecchi chilometri lungo la riva». (W. Bates, *Naturalist on the River Amazons*, *op. cit.*, vol. II, pp. 86-95). Delle miriadi di formiche sono così distrutte in mezzo ad una ricca natura che potrebbe nutrirne cento volte di più che non ne nutra attualmente. Johann Bernard Altum, un naturalista tedesco che ha scritto un libro interessantissimo su gli animali nocivi delle nostre foreste, riferisce anche molti fatti dimostranti l'immensa importanza degli ostacoli naturali. Dice che in conseguenza della tempesta o del tempo freddo ed umido durante l'esodo bombice del pino (*Bombyx pini*) furono distrutti in quantità incredibile, e nella primavera del 1871 tutti i bombici disparvero d'improvviso, probabilmente uccisi da un seguito di notti fredde. (B. Altum, *Waldbeschädigungen durch Tiere und Gegenmittel*, Berlin 1889, pp. 207 e sgg.). Molti altri esempi simili, relativi agli insetti, potrebbero essere citati. Altum cita anche gli uccelli nemici del bombice del pino e l'immensa quantità di uova di questa farfalla distrutte dalle volpi; ma aggiunge che i funghi parassiti che le infettano periodicamente sono nemici molto più temibili di qualsiasi uccello perché distruggono i bombici su grandi spazi tutti in una volta. Quanto a certe specie di topi (*Mus sylvaticus*, *Arvicola arvalis* e *A. agrestis*), lo stesso autore dà una lunga lista dei loro nemici, ma vi aggiunge questa osservazione: «Tuttavia i più terribili nemici dei topi non sono gli altri animali, bensì i bruschi mutamenti del tempo, quali avvengono quasi ogni anno. Le alternative dei geli e del calore li distruggono in innumerevole quantità; un solo cambiamento di temperatura può ridurre migliaia di topi ad alcuni individui. D'altra parte un inverno caldo, o un inverno che viene gradatamente, li fa moltiplicare in proporzioni minacciose, a dispetto di qualsiasi nemico; tale fu il caso nel 1871 e nel 1876» (*ib.*, pp. 13 e 187); così la competizione, nel caso dei topi, sembra un

fattore di ben lieve importanza in paragone alla temperatura. Dei fatti analoghi sono stati osservati fra gli scoiattoli.

In quanto agli uccelli, si sa quanto soffrano per i bruschi cambiamenti di tempo. Le tempeste tardive di neve sono distruggitrici di uccelli tanto nelle lande inglesi che in Siberia; e Ch. Dixon ha visto i *tetras* così provati durante certi inverni eccezionalmente rigidi, abbandonare le loro lande in gran numero: “È accertato che ne sono stati presi fino nelle strade di Sheffield. Le piogge persistenti, aggiunge egli, sono loro quasi altrettanto fatali”.

D'altra parte le malattie contagiose che colpiscono continuamente la maggioranza delle specie animali le distruggono in tal numero che le perdite non possono essere riparate durante parecchi anni, neppure tra gli animali che si riproducono più rapidamente. Così, circa sessant'anni fa, i *souslick* disparvero improvvisamente nella regione della Sarepta, nella Russia del Sud-est, a causa di qualche epidemia; e durante lungo tempo non si vide più nessun *souslick* in questa regione. Occorsero molti anni prima che tornassero così numerosi come erano prima. (Cfr., A. Becker, [in russo], nel “Bollettino della Società dei Naturalisti di Mosca”, 1889, p. 625).

Fatti simili, tendenti tutti a menomare l'importanza che si è data alla competizione, potrebbero essere citati in grande numero. (Vedi *Appendice: Ostacoli alla superpopolazione*). Certo si potrebbe replicare, citando queste parole di Darwin, che tuttavia ciascun essere organizzato, “in qualche periodo della sua vita, durante qualche stagione dell'anno, in ogni generazione, o ad intervalli, ha da lottare per la propria vita e dove subire grandi perdite”; ed i meglio dotati sopravvivono durante questi periodi di aspra lotta per la vita. Ma se l'evoluzione del mondo animale fosse fondata esclusivamente, o anche principalmente, sulla sopravvivenza dei meglio dotati durante i periodi di calamità; se la selezione naturale fosse limitata nella sua azione a periodi eccezionali di siccità o ad improvvisi cambiamenti di temperatura o a inondazioni, la decadenza sarebbe la regola nel mondo animale. Coloro che sopravvivono ad una carestia, o ad una violenta epidemia di colera o di vaiolo spurio, o di difterite, quali noi li vediamo nei paesi non civilizzati, non sono né i più forti, né i più sani, né i più intelligenti. Nessun progresso potrebbe essere basato su questa sopravvivenza tanto più che tutti i sopravvissuti escono abitualmente dalla prova con la salute indebolita, come, per esempio, quei cavalli della Transbaikalia che abbiamo testé ricordato, o gli equipaggi delle spedizioni artiche, o la guarnigione di una fortezza che, dopo aver vissuto per parecchi mesi a mezza razione, esce da questa prova con la salute rovinata, presentando in seguito una mortalità del tutto anormale. Tutto quello che la selezione naturale può fare durante le epoche calamitose, è di risparmiare gl'individui dotati della più grande resistenza per qualsiasi specie di privazioni. Altrettanto è dei cavalli e del bestiame siberiani. Essi sono resistenti, possono in caso di necessità nutrirsi della betulla polare; resistono al freddo ed alla fame. Ma un cavallo siberiano non può portare la metà del peso che un cavallo europeo porta facilmente; la vacca siberiana dà metà del latte di una vacca del Jersey, e gli indigeni dei paesi non civilizzati non potrebbero venire paragonati agli Europei. Essi tollerano di più il freddo e la fame, ma la loro forza fisica è inferiore a quella di un eu-

ropeo ben nutrito, ed i loro progressi intellettuali sono discretamente lenti. “Il male non può produrre il bene”, come efficacemente dice Tchernychevsky in un notevole saggio sul darwinismo, (“Russkaya Mysl”, settembre 1888: “La teoria del beneficio della lotta per la vita, prefazione a diversi trattati di botanica, zoologia e di vita umana”, [in russo], a firma: Un vecchio trasformista).

Molto fortunatamente la competizione non è la regola nel mondo animale né nel genere umano. Essa è ristretta negli animali a periodi eccezionali, e la selezione naturale trova migliori occasioni per operare. Delle condizioni migliori sono create dalla eliminazione della concorrenza per mezzo del reciproco aiuto e del mutuo appoggio. «Uno dei più frequenti modi d'azione della selezione naturale è l'adattamento di alcuni individui d'una data specie ad un modo di vivere un poco differente, il che li rende capaci di occupare un nuovo posto nella natura». (Ch. Darwin, *On the Origin of Species*, op. cit., cap. IV). Nella grande lotta per la vita, per la più grande pienezza e per la più grande intensità di vita, con la minore perdita di energia, la selezione naturale cerca sempre i mezzi di evitare la competizione quando è possibile. Le formiche si uniscono in gruppi e in colonie; esse accumulano provviste, allevano il bestiame; evitano così la competizione: e la selezione naturale sceglie tra le formiche le specie che sanno meglio evitare le competizioni con le loro conseguenze necessariamente perniciose. La maggior parte dei nostri uccelli si ritira lentamente verso Sud quando viene l'inverno, o si riunisce in innumerevoli società, ed intraprende lunghi viaggi, evitando così la competizione. Molti roditori cadono in letargo quando viene l'epoca nella quale comincerebbe la competizione, mentre altri roditori raccolgono il nutrimento per l'inverno e si riuniscono in grandi villaggi per assicurare la necessaria protezione al loro lavoro. La renna emigra verso il mare quando i licheni sono troppo secchi nell'interno. I bisonti attraversano immensi continenti allo scopo di trovare nutrimento in abbondanza. I castori, quando diventano troppo numerosi sopra un fiume, si dividono in due rami e si separano; i vecchi discendono il fiume ed i giovani lo risalgono – ed evitano la concorrenza. E quando gli animali non possono, né addormentarsi né emigrare né ammassare provvigioni né allevare essi stessi quelli che li nutrono, come le formiche allevano gli afidi, fanno come quelle cincie, che A. R. Wallace (*Darwinism*, op. cit., cap. V), ha descritte in modo così attraente; esse fanno ricorso a nuove specie di nutrimento e così ancora evitano la competizione. (Vedi *Appendice: Adattamenti per evitare la concorrenza*).

“Niente competizione! La competizione è sempre nociva alla specie e vi sono numerosi mezzi per evitarla!”. Tale è la tendenza della natura, non sempre pienamente realizzata, ma sempre presente. Essa è la parola d'ordine che ci danno il cespuglio, la foresta, il fiume, l'oceano. “Unitevi! Praticate il mutuo appoggio! Esso è il mezzo più sicuro per dare a ciascuno ed a tutti la maggiore sicurezza, la migliore garanzia di esistenza e di progresso fisico, intellettuale e morale”. Ecco ciò che la Natura ci insegna; ed è quello che fanno quegli animali che hanno raggiunto la più alta posizione nelle loro rispettive classi. È pure ciò che l'uomo, l'uomo più primitivo, ha fatto; ed è per questo che l'uomo ha potuto raggiungere la posizione che occupa ora, come stiamo per vedere, nei seguenti capitoli, consacrati al

mutuo appoggio nelle umane società.

### III. Il mutuo appoggio fra i selvaggi

L'immensa parte rappresentata dal mutuo aiuto e dal mutuo appoggio nell'evoluzione del mondo animale è stata brevemente analizzata nei precedenti capitoli. Occorre ora gettare uno sguardo sulla parte rappresentata dai medesimi agenti nella evoluzione del genere umano. Abbiamo visto come siano rare le specie animali o gli individui che vivono isolati, e come numerose siano quelle che vivono in società sia per la mutua difesa, sia per la caccia, o per accumulare provvigioni, o per allevare i rampolli, o semplicemente per godere della vita in comune. Abbiamo anche visto che sebbene avvengano guerre tra le diverse classi di animali e le diverse specie, o anche le diverse tribù della stessa specie, la concordia ed il mutuo appoggio sono la regola nell'interno della tribù e della specie; ed abbiamo visto che le specie che meglio sanno unirsi ed evitare la concorrenza hanno le maggiori probabilità di sopravvivenza e di ulteriore sviluppo progressivo. Esse prosperano; invece le specie non socievoli deperiscono.

Sarebbe dunque affatto contrario a quello che sappiamo della natura, se gli uomini facessero eccezione ad una regola così generale: che una creatura disarmata come fu l'uomo alla sua origine, avesse trovato la sicurezza ed il progresso non nel mutuo soccorso, come gli altri animali, ma nella sfrenata concorrenza per vantaggi personali, senza riguardo agli interessi della specie. Per uno spirito avvezzo all'idea dell'unità nella natura, una tale affermazione sembra assolutamente insostenibile. Tuttavia, per quanto improbabile ed antifilosofica fosse, non ha mai mancato di partigiani. Vi sono sempre stati scrittori per giudicare con pessimismo il genere umano. Essi lo conoscono più o meno superficialmente nei limiti della loro esperienza; essi sanno della Storia ciò che dicono gli annalisti. Sempre attenti alle guerre, alle crudeltà, all'oppressione, e a nient'altro; e ne concludono che il genere umano non è altro che una fluttuante aggregazione di individui, sempre pronti a battersi l'un l'altro e trattenuti dal far questo unicamente per l'intervento di qualche autorità.

Questo fu l'atteggiamento che assunse Hobbes, e mentre alcuni dei suoi successori del secolo XVIII si sforzavano di provare che in nessuna epoca della sua esistenza, neppure nella più primitiva condizione, l'uomo ha vissuto in uno stato di continua guerra, e che è stato socievole anche allo "stato di natura", e che fu l'ignoranza, piuttosto che le cattive tendenze naturali, che spinse il genere umano agli orrori delle prime epoche storiche, la scuola di Hobbes affermava, al contrario, che il preteso "stato di natura" non era altro che una guerra permanente tra individui accidentalmente riuniti a casaccio per il semplice capriccio della loro bestiale esistenza. È vero che la scienza ha fatto progressi dopo Hob-

bes e che abbiamo per ragionare su questo soggetto basi più sicure delle speculazioni di Hobbes e di Rousseau. Ma la filosofia di Hobbes ha tuttavia ancora numerosi ammiratori; ed abbiamo avuto ultimamente tutta una scuola di scrittori i quali, applicando la terminologia di Darwin ben più che le sue idee fondamentali, ne hanno tratto argomenti in favore delle opinioni di Hobbes sull'uomo primitivo e sono anche riusciti a dare ad esse apparenza scientifica. Thomas Henry Huxley, come si sa, si pose a capo di questa scuola ed in un articolo scritto nel 1888, presentò gli uomini primitivi come tigri o leoni, privi di qualsiasi concezione etica, spingenti la lotta per l'esistenza fino ai più crudeli eccessi, conducenti una vita di "libero combattimento continuo". Per citare le sue proprie parole, «al di fuori dei legami ristretti e temporanei della famiglia, la guerra di cui parla Hobbes di ognuno contro tutti era lo stato normale dell'esistenza». ("The Struggle for Existence and its Bearing upon Man", *op. cit.*, p. 165).

Si è fatto notare più d'una volta che l'errore principale di Hobbes e così pure dei filosofi del XVIII secolo, era di supporre che il genere umano sia cominciato sotto la forma di piccole famiglie isolate, un po' simili alle famiglie "limitate e temporanee" dei grandi carnivori, mentre ora si sa in modo certo che non avvenne così. Ben inteso non abbiamo testimonianze dirette relative al modo di vivere dei primi esseri umani. Non siamo nemmeno certi dell'epoca della loro prima apparizione; i geologi odierni inclinano a vederne la traccia nel Pliocene o anche nel Miocene, che sono sedimenti del periodo Terziario. Ma abbiamo il metodo indiretto che ci permette di gettare qualche luce fino a questa remota antichità. Una indagine minuziosa delle istituzioni sociali dei popoli primitivi è stata fatta durante gli ultimi quarant'anni, ed essa ha rivelato tra le istituzioni attuali delle tracce di istituzioni molto più antiche, che sono sparite da lungo tempo, ma tuttavia hanno lasciato indiscutibili vestigia della loro anteriore esistenza. Tutta una scienza consacrata alle origini delle umane istituzioni s'è così svolta con i lavori di J. Bachofen, Mac Lennan, L. H. Morgan, Edward Tylor, H. Maine, A. Post, M. Kovalevsky, J. Lubbock e parecchi altri. Questa scienza ha stabilito con certezza che l'umanità *non ha* cominciato sotto forma di piccole famiglie isolate.

Lontano dall'essere una primitiva forma di organizzazione, la famiglia è un prodotto molto tardo della evoluzione umana. Per quanto lontano possiamo risalire nella paleo-etnologia del genere umano, troviamo gli uomini viventi in società, in tribù simili a quelle dei mammiferi più elevati; ed è stata necessaria una evoluzione estremamente lenta e lunga per condurre queste società all'organizzazione, la quale, a sua volta, dovette subire anch'essa un'altra lunghissima evoluzione perché i primi germi della famiglia, poligama o monogama, potessero apparire. Così società, bande, tribù e non famiglie, furono le primitive forme dell'organizzazione del genere umano presso i suoi antenati più remoti. A ciò è arrivata l'etnologia dietro laboriose ricerche. E in questo ha semplicemente messo capo a quello che uno zoologo avrebbe potuto prevedere. Nessuno dei mammiferi superiori, eccetto qualche carnivoro e qualche specie di scimmie, la decadenza delle quali è indubitabile, oranghi e gorilla, vive in piccole famiglie erranti isolate nei boschi. Tutte le altre

vivono in società. Darwin, d'altronde, ha sì bene capito che le scimmie viventi isolate non avrebbero giammai potuto trasformarsi in esseri umani, da essere indotto a considerare l'uomo come discendente da una specie relativamente debole, ma socievole, qual è quella dello scimpanzè, piuttosto che da una specie più forte, ma non socievole, quale il gorilla. (Cfr., *The Descent of Man, op. cit.*, fine del cap. II). La zoologia e la paleontologia sono così d'accordo nell'ammettere che il branco, non la famiglia, fu la prima forma della vita sociale. Le prime società umane furono semplicemente uno sviluppo ulteriore di quelle società che costituivano l'essenza stessa della vita degli animali più elevati. Certi antropologi che accettano completamente le teorie qui sopra esposte per ciò che riguarda l'uomo, ammettono tuttavia che le scimmie vivono in famiglie poligame sotto la guida di "un maschio forte e geloso". Non so fino a qual punto quest'affermazione sia basata su osservazioni conclusive. Ma il passo di A. Brehm, *La vie des animaux, op. cit.*, al quale ci si riferisce qualche volta, non può comunque essere considerato come concludente in questo senso. Esso si trova nella sua descrizione generale delle scimmie, ma le sue descrizioni più particolareggiate delle specie separate, non lo confermano o lo contraddicono. Anche per quello che si riferisce ai circoptechi, Brehm è affermativo nel dire che «essi vivono quasi sempre in branchi e raramente in famiglie». (*Ib.*, p. 59). Quanto alle altre specie, il grande numero di individui componenti i loro branchi, che comprendono sempre molti maschi rende la famiglia poligama più che dubbia. È evidente che sono necessarie più ampie osservazioni.

Se ora ci atteniamo all'evidenza positiva, vediamo che le prime tracce dell'uomo datanti dal periodo glaciale, o dal principio dell'epoca post-glaciale, provano chiaramente che in questi tempi l'uomo viveva in aggruppamenti. Gli utensili in pietra sono trovati molto di rado isolati, anche quando datano da quell'epoca così remota della età della pietra o di un'epoca che si crede ancor più lontana; al contrario, ovunque si scopre un utensile di silice si è certi di trovarne altri e il più delle volte in gran quantità. All'epoca nella quale gli uomini abitavano nelle caverne o sotto ricoveri di roccia in compagnia di mammiferi oggi scomparsi, riuscendo appena a fabbricare asce di silice della foggia più grossolana, conoscevano già i vantaggi della vita in società. Nelle vallate degli affluenti della Dordogna la superficie delle rocce è in certi luoghi completamente coperta di caverne che furono abitate dagli uomini paleolitici. (Cfr., J. Lubbock, *Prehistoric Times*, London 1865, V ed., 1890). Qualche volta queste caverne, un tempo abitate, sono sovrapposte per piani, e ricordano certamente molto più le colonie dei nidi di rondine che le tane dei carnivori. Quanto agli strumenti in silice scoperti in queste caverne, per servirmi delle parole di Lubbock, si può dire senza esagerazione che sono "innumerevoli". La stessa cosa è vera per le altre stazioni paleolitiche. Sembra anche dopo le ricerche di E. Lartet, che presso gli abitanti paleolitici della regione d'Aurignac nel Sud della Francia, la tribù intera prendesse parte ai pasti in occasione del seppellimento dei morti. Così gli uomini vivevano in società ed avevano anche in quest'epoca così remota, principi di culto della tribù.

Il fatto è ancora meglio provato nel secondo periodo più recente dell'età della pietra. Le tracce dell'uomo neolitico sono trovate in quantità innumerevole, di modo che possiamo ri-

costruire sotto molti aspetti la sua maniera di vivere. Allorché la grande calotta di ghiaccio dell'epoca glaciale (che doveva estendersi dalle regioni polari fino all'interno della Francia, della Germania centrale e della Russia centrale e che, in America, ricopriva il Canada e una grande parte di ciò che oggi forma gli Stati Uniti) cominciò a sciogliersi, le superfici sbarazzate dal ghiaccio furono dapprima coperte da paludi e da pantani e, più tardi, da una moltitudine di laghi. Questa distesa di una superficie di ghiaccio è ammessa oggi dalla maggior parte dei geologi che hanno studiato specialmente l'età glaciale. L'istituto geologico russo s'è di già acconciato a questa opinione per quel che concerne la Russia, e la maggior parte degli specialisti la sostengono per quel che concerne la Germania. Quando i geologi francesi studieranno con maggiore attenzione i depositi glaciali, dovranno riconoscere che quasi tutto il piano centrale della Francia era coperto di ghiaccio. Laghi si formarono in tutte le depressioni delle vallate, prima che le loro acque avessero scavato quei canali permanenti che, in un'epoca posteriore, sono diventati i nostri fiumi. E dappertutto dove noi esploriamo, in Europa, in Asia o in America, le rive dei laghi, letteralmente innumerevoli 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 densità relativa della popolazione a quell'epoca. Le "stazioni" dell'uomo neolitico si seguono da vicino le une alle altre sopra i terrapieni che segnano ora le rive degli antichi laghi. E in ciascuna di queste stazioni gli strumenti di pietra si sono trovati in tale quantità che è certo che quei luoghi furono abitati per secoli da tribù abbastanza numerose. Veri laboratori di strumenti di silice, attestanti il gran numero di operai che vi si riunivano, sono stati scoperti dagli archeologi.

Le tracce d'un periodo più progredito, caratterizzato già dall'uso di qualche stoviglia, si trovano negli ammassi di conchiglie della Danimarca. Come è noto, questi ammassi si mostrano sotto forma di mucchi di due o tre metri di spessore, da trenta a cinquanta metri o più di lunghezza e sono così comuni, lungo certe parti della costa, che durante molto tempo vennero considerati come prodotti naturali. Tuttavia "non contengono nulla che non abbia in un modo o nell'altro servito all'uomo", e sono così pieni di prodotti dell'industria umana, che durante un soggiorno di due giorni a Milgaard, Lubbock non dissotterò meno di 191 frammenti di utensili di pietra e quattro frammenti di stoviglie. (Cfr., *Prehistoric Times*, op. cit., pp. 232 e 242). Lo spessore e l'estensione di questi ammassi di conchiglie provano che per successive generazioni le coste della Danimarca furono abitate da centinaia di piccole tribù viventi insieme pacificamente come vivono ai giorni nostri le tribù fuegine che pure accumulano mucchi di conchiglie.

Quanto alle abitazioni lacustri della Svizzera, che rappresentano una tappa più evoluta della civiltà, presentano maggiori prove della vita e del lavoro sociale. Si sa che anche al tempo dell'età della pietra le rive dei laghi svizzeri erano sparse di villaggi; ciascuno di questi era formato da parecchie capanne costruite in una piattaforma, la quale era sostenuta da numerosi pilastri piantati nel fondo del lago. Non meno di trentaquattro villaggi, la maggior parte dell'età della pietra, sono stati scoperti sulle rive del lago Lemano, trentadue

nel lago di Costanza, quarantasei nel lago di Neuchâtel, e ciascuno di questi villaggi attesta l'immensa somma di lavoro che fu compiuto in comune dalla tribù, non dalla famiglia. Già si è fatto osservare che la vita degli uomini delle abitazioni lacustri dovette essere esente da guerre. E molto probabilmente è così, a giudicare da ciò che conosciamo dei popoli primitivi, i quali vivono in villaggi simili costruiti su palafitte lungo le coste del mare.

Si vede, anche da questo rapido sunto, che le nostre cognizioni sull'uomo primitivo non sono così limitate e che, fino ad ora, sono piuttosto opposte che favorevoli alle speculazioni di Hobbes. Le nostre conoscenze possono essere completate, su molti punti, dalla diretta osservazione di quelle tribù primitive che sono attualmente allo stesso livello di civiltà degli abitanti dell'Europa nelle epoche preistoriche.

È stato sufficientemente dimostrato da E. Tylor e J. Lubbock che le tribù primitive che incontriamo attualmente non sono affatto esemplari degeneri di un genere umano che avrebbe conosciuto una più alta civiltà, come si è talvolta sostenuto. Tuttavia, agli argomenti che si sono già opposti alla teoria della degenerazione, si può aggiungere ciò che segue. Salvo qualche tribù che si annida sulle montagne meno accessibili, i "selvaggi" formano una specie di cinta che circonda le nazioni più o meno civilizzate, ed occupano le estremità dei nostri continenti la maggior parte delle quali presenta ancora, o presentava fino a poco tempo fa, i caratteri delle primitive epoche post-glaciali. Tali sono gli Esquimesi ed i loro congeneri della Groenlandia, dell'America artica e del Nord della Siberia, e nell'emisfero meridionale, gli Australiani, i Papuani, i Fuegini ed in parte i Boscimani; invece all'interno delle zone civilizzate tali popoli primitivi si incontrano solo nell'Himalaya, nelle montagne dell'Australia e nelle pianure del Brasile. Occorre rammentare che l'età glaciale non ebbe fine tutta d'un colpo e nello stesso tempo su tutta la superficie della terra. Essa dura ancora nella Groenlandia. Dunque in un'epoca nella quale i paesi del litorale dell'Oceano Indiano, del Mediterraneo o del golfo del Messico godevano già un clima più caldo e diventavano la sede di una civiltà più elevata, territori immensi in mezzo all'Europa, nella Siberia e nel Nord America e nell'Australasia meridionale restavano nelle condizioni primitive dell'epoca post-glaciale, condizioni che li rendevano inaccessibili alle nazioni civili delle zone torride e sub-torride. Quei territori erano a quest'epoca ciò che sono ora i terribili *ourman* del Nord-ovest della Siberia; e le loro popolazioni, inaccessibili e senza contatto con la civiltà, conservano i caratteri dell'uomo della primitiva epoca post-glaciale. Più tardi, quando il prosciugamento rese questi paesi più adatti all'agricoltura, furono popolati di immigranti più civilizzati; e, mentre una parte dei primitivi abitanti veniva assimilata ai nuovi venuti, altri emigrarono più lontano e si stabilirono dove noi li troviamo oggi. I territori che abitano ora sono ancora (o erano recentemente) sotto-glaciali quanto ai loro caratteri fisici; le loro arti ed i loro stessi strumenti sono gli stessi di quelli dell'età neolitica; e, nonostante la differenza delle razze e le distanze che le separano, il loro modo di vita e le loro istituzioni sociali hanno una somiglianza notevole. Così dobbiamo considerarli come frammenti di popolazioni delle primitive epoche post-glaciali che occupavano allora le zone oggi civilizzate.

La prima cosa che ci colpisce quando cominciamo a studiare i primitivi è la complessità della loro organizzazione nei legami del matrimonio. Presso la maggior parte di essi la famiglia, nel senso che attribuiamo a questa parola, si trova appena in germe. Ma non sono neppure delle vaghe aggregazioni di uomini e di donne che si uniscono senz'ordine secondo il loro capriccio momentaneo. Tutti hanno un ordinamento determinato, che è stato descritto a grandi linee da L. H. Morgan sotto il nome di organizzazione per "genti" o per *clan*. (J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, Stuttgart 1861; L. H. Morgan, *Ancient Society. Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, New York 1877; J. F. MacLennan, *Studies in Ancient History*, prima serie, nuova edizione, 1886, seconda serie, 1898; L. Fison e A. W. Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, Melbourne 1880. Questi quattro scrittori – come l'ha ben rilevato Giraud Teulon – partendo da fatti differenti e da differenti idee generali e seguendo differenti metodi sono giunti alla stessa conclusione. Dobbiamo a Bachofen la conoscenza della famiglia materna e della successione materna; a Morgan il sistema di parentela malese e turanica ed un abbozzo molto perspicace sulle principali fasi dell'evoluzione umana; a MacLennan la legge dell'esogamia; e a Fison e Howitt le grandi linee o lo schema delle società coniugali in Australia. Tutti e quattro arrivano all'origine tribale della famiglia. Quando Bachofen attirò per primo l'attenzione sulla famiglia materna, nella sua opera, che fece epoca, e quando Morgan descrisse l'organizzazione per *clan* – tutti e due s'accordarono nel riconoscere l'estensione quasi generale di queste forme di organizzazione e nel sostenere che le leggi del matrimonio erano la base stessa dei progressi successivi dell'evoluzione umana – furono accusati d'esagerazione. Tuttavia le ricerche più attive continuate da una falange di storici del diritto antico, hanno provato che tutte le razze umane mostrano tracce di fasi analoghe di sviluppo del costume del matrimonio tali quali le vediamo attualmente in vigore presso certi selvaggi. Vedansi le opere di A. Post, L. Dargun, M. Kovalevsky, J. Lubbock e dei loro numerosi continuatori: Lippert, Mucke, ecc.).

Senza entrare in particolari i quali ci condurrebbero troppo lontano essendo il soggetto così vasto – ci basterà dire che è provato oggi che il genere umano ha traversato, ai suoi inizi, una fase che può essere descritta come quella del "matrimonio comune"; vale a dire che nella tribù i mariti e le donne erano in comune senza molti riguardi alla consanguineità. Ma è anche certo che s'imposero alcune restrizioni a queste libere relazioni da un periodo molto remoto. Dapprima il matrimonio fu vietato tra i figli di una madre e le sorelle di questa madre, le sue nipoti e le sue zie. Più tardi fu anche vietato tra i figli e le figlie d'una stessa madre, e nuove restrizioni seguirono a queste. L'idea di una *gens* o di un *clan* comprendente tutti i presenti discendenti di uno stesso stipite (o piuttosto tutti quelli che s'erano riuniti in gruppo) si svolse, ed il matrimonio all'interno del *clan* fu interamente proibito. Il matrimonio restò ancora "comune" ma le donne o il marito dovevano essere presi in un altro *clan*. E quando una *gens* diventava troppo numerosa, e si divideva in parecchie *gentes*, ciascuna di esse divisa in classi (generalmente quattro), il matrimonio non era autorizzato che tra certe classi ben definite. Queste sono le condizioni

che ritroviamo ora tra gli Australiani che parlano il kamilaroi. Quanto alla famiglia i primi germi ne apparvero in seno all'organizzazione dei *clan*. Una donna catturata in guerra in un qualche *clan*, e che prima avrebbe appartenuto alla *gens* intera, può essere tenuta, in un'epoca posteriore, dal rapitore, soddisfacendo certe condizioni verso la tribù. Poteva essere condotta da lui in una capanna separata, dopo avere versato un certo tributo ai *clan*, e così si costituiva all'interno della *gens* la famiglia patriarcale separata, la cui apparizione segna una fase affatto nuova della civiltà. (Vedi *Appendice: Origine della famiglia*).

Ora, se consideriamo che questo regime complicato si svolse tra uomini che erano al più basso grado che si conosca dell'evoluzione, e che si mantenne in società che non subirono nessuna specie d'autorità fuorché l'opinione pubblica, vediamo subito come gli istinti sociali dovevano essere profondamente radicati nella natura umana, anche allo stadio più basso. Un selvaggio che è capace di vivere sotto una tale organizzazione e di sottomettersi liberamente a regole che urtano costantemente i suoi personali desideri non è assolutamente una bestia priva di principi etici e ignara di freno alle sue passioni. Ma questo fatto diventa più notevole se si considera l'estrema antichità della organizzazione del *clan*. Oggi si sa che i Semiti primitivi, i Greci d'Omero, i Romani preistorici, i Germani di Tacito, i primi Celti ed i primi Slavoni hanno tutti avuto il periodo d'organizzazione per *clan*, analogo a quello degli Australiani, dei Pellirosse, degli Esquimesi e degli altri abitanti della "cinta dei selvaggi". (Per i Semiti e gli Ariani vedere specialmente *La legge primitiva*, [in russo], del prof. Maxim Kovalevsky, Mosca 1886 e 1887; così le conferenze che egli ha fatto a Stoccolma e pubblicato in francese: *Tableau des origines de la famille et de la propriété*, Stockholm 1890, che sono un'ammirevole analisi di questa questione. Consultare anche A. Post, *Die Geschlechtsgenossenschaft der Urzeit*, Oldenbourg 1875). Così bisogna ammettere, sia che l'evoluzione dei costumi matrimoniali segua lo stesso cammino tra tutte le razze umane, sia che i rudimenti dell'organizzazione del *clan* abbiano preso origine presso qualche antico costume dei Semiti, degli Ariani, dei Polinesiani, ecc., prima della loro separazione in razze distinte, e che questi usi si conservarono fino ad ora tra le razze separate da lungo tempo dal ceppo comune. Comunque sia, queste due alternative implicano una tenacia ugualmente notevole dell'istituzione, poiché tutti gli assalti dell'individuo non poterono distruggerla, dopo decine di migliaia d'anni di esistenza. La persistenza dell'organizzazione del *clan* mostra quanto sia falso rappresentare l'umanità primitiva come un'agglomerazione disordinata di individui ubbidienti soltanto alle loro passioni individuali e traenti vantaggio dalla loro forza ed abilità personali contro tutti gli altri rappresentanti della specie. L'individualismo sfrenato è prodotto moderno, non è una caratteristica dell'umanità primitiva. Sarebbe qui impossibile discutere l'origine delle restrizioni al matrimonio. Mi si permetta soltanto di far notare che una divisione in gruppi, simile agli *Hawaien* di L. H. Morgan, esiste fra gli uccelli; le giovani covate vivono separate dai loro parenti. Una simile divisione si troverebbe facilmente anche in qualche mammifero. Quanto alla proibizione del matrimonio fra fratelli e sorelle, essa è derivata probabilmente non da speculazioni relative ai cattivi effetti della consanguineità, speculazioni che non sembrano peraltro probabili, ma al fine

d'evitare la precocità troppo facile di simili matrimoni. Con una così stretta coabitazione, la necessità di tale restrizione s'imponeva imperiosamente. Devo anche rilevare che, esaminando l'origine dei nuovi costumi, dobbiamo ricordarci che i selvaggi hanno, come noi, i loro "pensatori" ed i loro sapienti: stregoni, dottori, profeti, ecc., dei quali le cognizioni e le idee precorrono quelle delle masse. Con le loro associazioni segrete (anche questo un tratto quasi universale) sono certamente capaci di esercitare un potente influsso ed imporre dei costumi l'utilità dei quali può non essere ancor stata riconosciuta dalla maggioranza della tribù.

Prendiamo ora i selvaggi contemporanei e cominciamo dai Boscimani i quali sono ad un livello molto basso di sviluppo – così basso che non hanno abitazioni e dormono in buche scavate nella terra, qualche volta protetti da un piccolo riparo. Si sa che quando gli Europei si stabilirono nei loro territori e sterminarono gli animali selvaggi, i Boscimani si misero a rubare il bestiame dei coloni. Allora cominciò una guerra di sterminio troppo orribile per essere narrata qui. Cinquecento Boscimani furono massacrati nel 1774, tremila nel 1808 e 1809 dall'alleanza dei coloni, e così di seguito. Furono avvelenati come topi, uccisi da cacciatori imboscati davanti la carcassa di qualche animale, massacrati ovunque venivano incontrati. (Cfr., Collins, in J. Philip, *Researches in South Africa*, London 1828, citato da Th. Waitz, *Anthropologic der Naturvolker*, Leipzig 1859-1871, vol. II, p. 334). Ne consegue che le nostre cognizioni relative ai Boscimani tolte in gran parte da quegli stessi che li hanno sterminati, sono molto limitate. Tuttavia sappiamo che quando gli Europei arrivarono, i Boscimani vivevano in piccole tribù (o *clan*) e che questi *clan* formavano qualche volta confederazioni; e che avevano l'abitudine di cacciare in comune e si dividevano il bottino senza litigare; che essi non abbandonavano mai i feriti e davano prova di grande affezione verso i compagni. Lichtenstein racconta una storia molto commovente su di un boscimano che stava per annegare in un fiume e fu salvato dai compagni. Essi si spogliarono delle loro pellicce per coprirlo, e mentre restavano a tremare di freddo, lo asciugarono, gli sfregarono il corpo davanti al fuoco e lo spalmarono con un grasso caldo fino a che l'ebbero richiamato in vita. Quando i Boscimani trovarono in Johan van der Walt un uomo che li trattava bene, gli espressero la loro riconoscenza con una affezione delle più commoventi. (Cfr., H. Lichtenstein, *Reisen im südlichen Africa*, vol. II, Berlin 1911, pp. 92-97). Burchell e Moffat li presentano entrambi come esseri buoni, disinteressati, fedeli alle promesse e riconoscenti, qualità che non possono svolgersi se non sono sviluppate in una società strettamente unita. (Cfr., Th. Waitz, *Anthropologic der Naturvolker*, *op. cit.*, vol. II, pp. 335 e sgg. Vedere anche G. Fritsch, *Die Eingeboren Afrika's*, Breslau 1872, pp. 386 e sgg.; e *Drei Jahre in Süd Afrika*, Breslau 1868. Anche W. Bleck, *A Brief Account of Bushmen Folklore*, Capetown 1875). Quanto al loro amore per i figli, basta dire che quando un europeo desidera impadronirsi di una donna boscimana come schiava, le rapisce il figlio; è sicuro che la madre verrà a farsi schiava per condividere la sorte del suo figliuolo. (Cfr., E. Reclus, *Nouvelle Géographie Universelle*, Paris 1876-1894, vol. XIII, p. 475).

Gli stessi costumi sociali caratterizzano gli Ottentotti, che sono appena più evoluti dei

Boscimani. J. Lubbock li descrive come “i più sudici animali”, e infatti essi sono sudici. Una pelliccia sospesa al collo e portata fino a che cade a pezzi compone tutto il loro vestiario; le loro capanne non sono che alcuni pali uniti e coperti di stuoie; nessun genere di mobili all’interno. Benché possiedano buoi e montoni e sembra abbiano conosciuto l’uso del ferro prima della venuta degli Europei, occupano ancora uno dei gradi più bassi della scala del genere umano. E tuttavia coloro che li hanno visti da vicino lodano altamente la loro socievolezza e la loro premura nell’aiutarsi reciprocamente. Se si dà qualcosa ad un ottentotto, egli lo divide immediatamente con tutti quelli che sono presenti – questa abitudine, si sa, ha colpito vivamente Darwin, presso i Fuegiani. Un ottentotto non può mangiare solo, e se anche è affamato, chiama presso di sé quelli che passano per dividere il suo nutrimento; ed allorché P. Kolben espresse il suo stupore a questo soggetto, ricevette questa risposta: “È l’usanza ottentotta”. Ma non è solamente un’usanza ottentotta; è un’abitudine quasi universale tra “selvaggi”. Kolben che conosceva bene gli Ottentotti, e non ha affatto passato sotto silenzio i loro difetti, non poteva lodare abbastanza la loro moralità tribale.

«La loro parola è sacra – scriveva – essi non conoscono nulla della corruzione e degli artifici ingannatori dell’Europa. Vivono in una grande quiete e non sono che raramente in guerra coi vicini. Sono tutta bontà o buon volere gli uni verso gli altri... I regali e le cortesie reciproche sono certamente uno dei loro godimenti. La rettitudine degli Ottentotti, la loro celerità nell’esercizio della giustizia, come la loro castità, sono cose nelle quali superano tutte, o quasi tutte, le nazioni del mondo». (P. Kolben, *The Present State of the Cape of Good Hope*, tradotto dal tedesco da Medley, London 1731, vol. I, pp. 59, 71, 333, 336 e sgg.).

Tachart, Barrow, e Moodie (cfr., Th. Waitz, *Anthropologic der Naturvolker*, *op. cit.*, vol. II, pp. 335 e sgg.) 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 vi sia mai dato sulla terra» (*op. cit.*, vol. I, p. 332) scriveva una frase che è stata continuamente ripetuta poi nelle descrizioni dei selvaggi. Quando gli Europei incontrano una razza primitiva, cominciano generalmente per fare una caricatura dei suoi costumi; ma quando un uomo intelligente è restato più a lungo fra questi primitivi, li descrive generalmente come “la migliore” o “la più dolce” razza della terra. Gli stessi termini sono stati applicati agli Ostiachi, ai Samoiedi, agli Esquimesi, ai Daiachi, agli Aleutini, ai Papusi, ecc., dalle migliori autorità. Rammento pure di averlo letto a proposito dei Tongusi, dei Tchaucktichi, dei Sioux, e di parecchi altri. La frequenza stessa di questi grandi elogi ci dice più che non i libri.

Gli indigeni dell’Australia non sono ad un più alto grado di sviluppo dei fratelli loro dell’Africa del Sud. Le loro capanne hanno lo stesso carattere. Molto spesso un leggero riparo, una specie di paravento fatto con alcuni rami, è la sola difesa contro i venti freddi. Per il vitto sono dei più indifferenti; essi divorano cadaveri spaventosamente putrefatti e ricorrono al cannibalismo in caso di carestia. Quando furono conosciuti per la prima volta dagli Europei, non avevano che utensili di pietra o d’osso dei più rudimentali. Qualche tribù non possedeva neppure piroghe e non conosceva il commercio di scambio. Tuttavia

quando i loro usi e costumi furono accuratamente studiati, si trovò che vivevano sotto quella organizzazione complessa del *clan* della quale ho parlato sopra. (Gli indigeni che vivono al Nord di Sydney e parlano il kamilaroi sono i meglio studiati sotto questo aspetto, nell'eccellente opera già citata di L. Fison e A. W. Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*. Vedere anche A. W. Howitt "Further Note on the Australian Class Systems", nel "Journal of the Anthropological Institute", vol. XVIII, p. 31 nel quale l'autore mostra la grande estensione della stessa organizzazione in Australia).

Il territorio che essi abitano è generalmente diviso tra le differenti gentes o *clan*; ma i territori per la pesca e per la caccia di ogni *clan* sono posseduti in comune, ed i prodotti della caccia e della pesca appartengono a tutto il *clan*, come pure gli strumenti della caccia e della pesca. (Cfr., G. Taplin, *The Folklore, Manners, ecc., of Australian Aborigines*, Adelaide, 1879, p. 11). I pasti sono presi in comune. Come molti altri selvaggi, osservano alcune regole relative alle stagioni nelle quali certe gomme e certe piante possono essere raccolte. (Cfr., J. Grey, *Journal of Two Expeditions of Discovery in North-West and Western Australia*, London 1841, vol. II, pp. 237 e 298). Quanto alla loro moralità non possiamo fare di meglio che riassumere le seguenti risposte, date alle domande della Società Antropologica di Parigi, da Carl Lumholtz, missionario che soggiornò nel Nord del Queensland. ("Bulletin de la Société d'Anthropologie", 1888, vol. XI): «Il sentimento d'amicizia esistente fra loro è ad un alto grado. Essi sovengono ai bisogni dei deboli; i malati sono premurosamente curati e non sono mai né abbandonati né uccisi. Queste popolazioni sono cannibali, ma non mangiano che raramente componenti della loro propria tribù (quelli che sono immolati per principio religioso, suppongo); mangiano soltanto gli stranieri. I genitori amano i loro figli, giocano con essi e li carezzano. L'infanticidio è generalmente approvato. I vecchi sono trattati molto bene e non vengono mai mandati a morte. Nessuna religione, non idoli, solamente il timore della morte. Il matrimonio è poligamo, le liti che sorgono nell'interno della tribù sono troncate da duelli con spade e scudi di legno. Non schiavi e nessuna istruzione; niente stoviglie, nessun vestimento, eccetto qualche volta un grembiule portato dalle donne. Il *clan* si compone di duecento individui, divisi in quattro classi di uomini e quattro di donne; il matrimonio non è permesso che tra certe classi e mai nell'interno della *gens*». (*Ib.*, p. 652)

Quanto ai Papusi, prossimi parenti di questi ultimi, abbiamo la testimonianza di G. L. Bink, che soggiornò nella Nuova Guinea, principalmente nella baia di Geelwink, dal 1871 al 1883. Ecco il riassunto delle sue risposte allo stesso questionario.

«Essi sono socievoli e gai; ridono molto. Piuttosto pusillanimi che coraggiosi. L'amicizia è relativamente forte tra gli individui appartenenti a diverse tribù ed è ancora più forte all'interno della tribù. Un amico paga spesso il debito del suo amico, stabilendo 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 sono uccisi – a meno che non si tratti di uno schiavo malato da molto tempo. I prigionieri di guerra sono qualche volta mangiati. I fanciulli sono molto vezzeggiati ed amati. I prigionieri di guerra vecchi e deboli sono uccisi, gli altri sono venduti come schiavi. Non hanno né religione né idoli né alcuna

autorità; il più attempato della famiglia è il giudice. In caso di adulterio un'ammenda deve essere pagata ed una parte di questa ammenda ritorna alla *négoria* (la comunità). Il suolo è posseduto in comune, ma il raccolto appartiene a quelli che lo fanno rendere. Hanno le stoviglie e conoscono il commercio per cambio – l'uso è che il mercante dà loro le merci, con le quali tornano alle loro dimore e riportano i prodotti indigeni che egli desidera; se questi prodotti non possono essere dati, le merci europee sono da loro rese». (*Ib.*, p. 386). (La stessa cosa è praticata dai Papusi di Kaïmani-Bay, i quali godono una grande reputazione di onestà. «Non accade mai che il papuso sia infedele alla sua promessa» dice O. Finsch nel *Neuguinea und seine Bewohner*, Bremen 1865, p. 829). Essi sono “cacciatori di teste” e praticano la vendetta del sangue. Qualche volta, dice Finsch, la faccenda è portata davanti al Raja di Namototte, che la risolve, imponendo un'ammenda.

Quando sono trattati bene, i Papusi sono assai buoni. Miklukho-Maclay sbarcò sulla costa orientale della Nuova Guinea con un solo compagno; vi restò due anni tra le tribù descritte come cannibali, e le lasciò con rimpianto; più tardi vi tornò per restare ancora un anno con loro, e mai ebbe a lagnarsi per cattive maniere da parte loro. Egli però aveva per regola di non dire mai, sotto nessun pretesto, qualche cosa che non fosse assolutamente vera, né di fare una promessa che non poteva mantenere. Questa povera gente, che non sa nemmeno come fare il fuoco e lo conservano gelosamente nelle loro capanne per non lasciarlo estinguere, vive in un comunismo primitivo senza darsi dei capi. Nell'interno dei loro villaggi non accadono liti delle quali meriti parlare. Lavorano in comune appena quanto basta per il cibo di ogni giorno; e la sera s'abbigliano più elegantemente che possono e ballano. Come tutti i selvaggi amano molto la danza. Ogni villaggio ha la sua *barla* o *balai* – “la lunga casa” o “la grande casa” – per gli uomini non ammogliati, per la riunione sociale e per la discussione degli affari comuni – ciò che è anche un tratto comune della maggior parte degli abitanti delle isole dell'Oceano Pacifico, degli Esquimesi, dei Pellirosse, ecc. Gruppi interi di villaggi sono in relazioni amichevoli e si fanno visita reciprocamente in massa.

Disgraziatamente i conflitti non sono rari, non a causa della superpopolazione del paese, o di “un'aspra concorrenza”, o di altre simili invenzioni d'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 essere la causa della malattia. Tutti i nemici possibili sono passati in rivista, ciascuno confessa le sue piccole liti, ed infine la causa è scoperta. Un nemico di un villaggio vicino ha chiamato il male sul malato, ed un attacco contro questo villaggio è deciso. È la ragione delle liti abbastanza frequenti, anche tra i villaggi della costa, senza parlare dei cannibali della montagna che sono considerati come stregoni e veri nemici, quantunque, allorché si conoscono più da vicino, ci si accorga che sono esattamente la stessa specie di gente dei loro vicini della costa. (“Atti della Società geografica di Russia”, [in russo], 1880, pp. 161, e sgg. Pochi libri di viaggio danno un miglior riassunto dei piccoli particolari della vita dei selvaggi, quanto i frammenti di note di Maclay).

Si potrebbero scrivere pagine interessanti sull'armonia che regna nei villaggi polinesiani delle isole del Pacifico, ma essi appartengono ad una fase più avanzata della civiltà. Così prendiamo ora i nostri esempi all'estremo Nord. Però occorre ancora nominare, prima di lasciare l'emisfero meridionale, che anche i Fuegiani, la reputazione dei quali è tanto cattiva, appaiono sotto una luce migliore da quando cominciano ad essere conosciuti meglio. Alcuni missionari francesi che sono rimasti tra loro "non hanno conosciuto nessun atto di malevolenza, del quale possano lagnarsi". Nei loro *clan*, composti da centoventi a centocinquanta persone, i Fuegiani praticano lo stesso comunismo primitivo dei Papusi; essi dividono tutto in comune, e trattano molto bene i loro vecchi: la pace regna tra le tribù. (Cfr., L. F. Martial, *Mission scientifique au Cap Horn*, Paris 1883, vol. I, pp. 183-201).

Gli Esquimesi ed i loro congeneri più affini, i Tlinket, i Koloche e gli Aleutini sono gli esemplari più simili di ciò che l'uomo può essere stato durante il periodo glaciale. I loro utensili differiscono di poco da quelli dell'uomo paleolitico, ed alcune tribù non conoscono neppure la pesca: essi infilzano semplicemente il pesce con una specie di arpione". (Cfr., G. Holm, *Expédition à l'Est du Groenland*, 1883). Conoscono l'uso del ferro, ma lo ricevono dagli Europei o lo trovano su bastimenti naufragati. La loro organizzazione sociale è molto primitiva, quantunque siano già usciti dalla fase del "matrimonio comune" anche con le restrizioni del *clan*. Essi vivono in famiglie, ma i legami della famiglia sono spesso spezzati: i mariti e le mogli sono spesso scambiati. (In Australia, si sono visti interi *clan* scambiarsi tutte le donne per scongiurare una calamità. A. Post, *Studien zur Entwicklungsgeschichte des Familienrechts*, Oldenburg 1890, p. 342. Una maggiore fraternità, ecco il loro specifico contro le calamità). Le famiglie rimangono tuttavia riunite in *clan*; e come potrebbe essere altrimenti? Come potrebbero sostenere la dura lotta per la vita a meno di unire strettamente tutte le forze? Così fanno; ed i legami delle tribù sono più stretti là dove la lotta per la vita è più dura, per esempio nel Nord-est della Groenlandia. La "lunga casa" è la loro dimora abituale e parecchie famiglie vi alloggiano, separate le une dalle altre da piccoli tramezzi di pelliccia in pezzi con un comune passaggio sul davanti. Qualche volta la casa ha la forma di una croce, in questo caso un fuoco comune è mantenuto nel centro. La spedizione tedesca che passò un inverno vicino ad una di questa "lunghe case" ha potuto accertare che «nessuna lite ha turbato la pace, nessuna disputa ci fu per l'uso di questo stretto passaggio durante l'intero inverno. I rimproveri, o anche le parole scortesie, sono considerati come una offesa se non vengono pronunciati secondo la forma legale tradizionale, la canzone scherzosa, cantata dalle donne, il "nith-song"». (H. Rink, "The Eskimo Tribes", in "Meddelelser om Grönland", vol. XI, 1887, p. 26). Una stretta coabitazione ed una stretta dipendenza mutua bastano per mantenere per secoli e secoli questo profondo rispetto degli interessi della comunità che caratterizza la vita degli Esquimesi. Anche nella loro maggiore comunità, «l'opinione pubblica forma il vero tribunale, e la ordinaria punizione è un biasimo al colpevole presente la comunità». (*Ib.*, p. 24). Gli Europei allevati nel rispetto del diritto romano sono raramente capaci di comprendere la forza dell'autorità della tribù. «Infatti, scrive Rink, ciò non è una eccezione, bensì la regola, che gli uomini bianchi che

sono restati dieci o venti anni tra gli Esquimesi, se ne tornarono senz'aver niente appreso sulle idee tradizionali che formano la base dello stato sociale degli indigeni. L'uomo bianco, che sia missionario o commerciante, ha l'opinione dogmatica, ben arretrata, che il più volgare europeo sia superiore all'indigeno più distinto». (*Ib.*, p. 31).

La vita degli Esquimesi è basata sul comunismo. Ciò che si prende alla pesca o alla caccia appartiene al *clan*. Ma in parecchie tribù, particolarmente nell'Ovest, sotto la influenza dei Danesi, la proprietà privata penetra nelle istituzioni. Tuttavia esse hanno un mezzo particolare per ovviare agli inconvenienti che nascono dall'accumularsi di ricchezze personali, il che distruggerebbe ben presto l'unità della tribù. Quando un uomo è divenuto ricco, convoca tutta la gente del suo *clan* ad una grande festa, e dopo che tutti hanno mangiato bene, distribuisce loro tutta la sua fortuna. Sotto il fiume Yukon, Dall ha visto una famiglia aleutina distribuire in questa maniera 10 fucili, 10 vestiti completi di pelliccia, 200 collane di perle di vetro, numerose coperte, 10 pellicce di lupo, 200 di castoro e 500 di zibellino. Dopo ciò i donatori si tolsero i loro abiti festivi, e donarono anche quelli, e mettendo delle vecchie pellicce in pezzi, rivolsero alcune parole al loro *clan*, dicendo che, benché fossero ora più poveri di qualunque di loro, avevano guadagnato la loro amicizia. (Cfr., W. H. Dall, *Alaska and its Resources*, Cambridge, USA, 1870). Queste distribuzioni di ricchezze sembrano essere un'abitudine ordinaria presso gli Esquimesi ed hanno luogo in certe stagioni, dopo un'esposizione di tutto ciò che si sono procurati durante l'anno. Dall l'ha visto nel territorio dell'Alaska, Jacobsen ad Igitok nella vicinanza dello stretto di Bering; Gilbert Sproat menziona lo stesso fatto presso gli Indiani di Vancouver. Rink, che descrive le esposizioni periodiche di cui abbiamo ora parlato, aggiunge: "Il principale uso delle ricchezze è la distribuzione periodica". Egli ricorda anche (*op. cit.*, p. 31) «la distruzione dei beni al medesimo scopo», quello di mantenere l'uguaglianza. A mio avviso, queste distribuzioni rivelano un'antichissima istituzione, contemporanea della prima apparizione della ricchezza personale; essa deve essere stata un mezzo per ristabilire l'uguaglianza tra i membri del *clan*, quando era rotta dall'arricchirsi di qualcuno. Le nuove ripartizioni di terre e l'annullamento periodico di tutti i debiti che hanno avuto luogo nelle epoche storiche in tante differenti razze (Semiti, Ariani, ecc.), devono essere state un avanzo di questo antico uso. E la consuetudine di bruciare col morto o di distruggere sulla sua tomba tutto ciò che gli era personalmente appartenuto – consuetudine che troviamo presso tutte le razze primitive – deve aver avuto la stessa origine. Infatti, mentre tutto ciò che è personalmente appartenuto al morto è bruciato o distrutto sulla sua tomba, nulla è distrutto di ciò che gli è appartenuto in comune con la tribù, per esempio i battelli, o gli strumenti comuni per la pesca. La distruzione non tocca che la proprietà personale. In un'epoca posteriore questa abitudine diventa una cerimonia religiosa: le si dà un'interpretazione mistica, ed è imposta dalla religione, quando l'opinione pubblica sola si mostra incapace di imporla a tutti. Ed infine la si sostituisce, sia bruciando soltanto modelli dei beni del morto (come si fa in Cina), sia semplicemente portando i suoi beni fino alla sua tomba e riportandoli a casa alla fine della cerimonia – usanza che è ancora in vigore presso gli Europei per le spade, le

croci ed altri segni di distinzione. (Vedi *Appendice: Distruzione della proprietà privata sulle tombe*).

L'altezza della moralità mantenuta in seno ai *clan* esquimesi è spesso stata citata. Però le seguenti note sui costumi degli Aleutini, prossimi parenti degli Esquimesi, daranno meglio un'idea della morale dei selvaggi nel suo insieme. Esse sono state scritte dopo un soggiorno di dieci anni presso gli Aleutini, da un uomo dei più pregevoli, il missionario russo Veniaminoff. Le riassumo conservando, quanto è possibile, le sue proprie parole: «La resistenza – egli dice – è il loro carattere principale. Essa è semplicemente prodigiosa. Non solo si bagnano ogni mattina nel mare gelato e stanno nudi sulla riva, respirando il vento gelido, ma la loro resistenza, anche quando hanno da fare un duro lavoro con un nutrimento insufficiente, sorpassa tutto ciò che si può immaginare. Durante una carestia prolungata, l'aleutino pensa ai suoi figli: dà loro tutto quello che ha, e lui digiuna. Essi non sono inclini al furto: ciò fu rilevato anche dai primi emigrati russi. Non che essi non rubino mai; ogni aleutino confesserà d'aver rubato qualche cosa, ma ciò non è mai che una inezia, una vera bagatella. Commovente è l'affezione dei genitori verso i figli, benché non si mostri mai a parole, o con carezze. Si ottiene difficilmente una promessa da un aleutino, ma una volta che ha promesso, egli terrà la parola qualunque cosa possa accadere. [Un aleutino aveva fatto dono di un pesce salato a Veniaminoff; il pesce fu, nella precipitazione della partenza, dimenticato sulla riva. Egli lo portò a casa. Non ebbe occasione di inviarlo al missionario che nel seguente mese di gennaio; ed in novembre e dicembre vi fu una grande carestia di alimenti nell'accampamento. Ma nessun aleutino affamato toccò il pesce, ed in gennaio fu inviato alla sua destinazione]. Il loro codice di moralità è insieme serio e severo. È considerato vergognoso temere una morte inevitabile; domandare grazia ad un nemico; morire senza aver mai ucciso un nemico; essere accusato di furto; fare naufragare un battello nel porto; essere spaventato di andare per mare quando è grosso; essere il primo a cadere ammalato in conseguenza della mancanza di cibo in una spedizione, o durante un lungo viaggio; mostrare cupidigia quando il bottino viene diviso – e in tal caso ciascuno dà la propria porzione a quello che si è mostrato avido, per svergognarlo; il 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; fare rimprovero a chicchessia con tono sprezzante. Ugualmente vergognoso è mendicare; vezzeggiare la moglie in presenza di altre persone e danzare con lei; concludere un mercato da sé; la vendita deve sempre essere fatta per mediazione d'una terza persona, che fissa il prezzo. Per una donna è vergognoso il non saper cucire, danzare, né fare ogni specie di lavori femminili; carezzare suo marito, o i suoi figli, o anche parlare al marito alla presenza di uno straniero». (Veniaminoff, *Memorie relative al distretto di Unalashka*, [in russo], 3 voll., Pietrogrado 1840. Dall ha dato estratti in inglese di queste memorie nell'*Alaska*. Una descrizione simile della morale degli Australiani si trova in "Nature", XLII, p. 639).

Così è la morale aleutina, della quale si potrebbe dare una idea più completa, narrando

pure i loro racconti e le loro leggende. Voglio ancora aggiungere che, allorché Veniaminoff scriveva (nel 1840), non era stato commesso che un solo omicidio nell'ultimo secolo in una popolazione di 60.000 abitanti, e che fra 1800 Aleutini non una sola violazione di diritto comune era avvenuta da più di quarant'anni. Ciò non parrà strano se rileviamo che i rimproveri, il disprezzo, l'uso di parole volgari sono assolutamente sconosciuti nella vita aleutina. I fanciulli stessi non si battono mai e non si dicono mai parole ingiuriose. Tutto ciò che possono dire è: "tua madre non sa cucire", o "tuo padre è guercio". È interessante notare che parecchi scrittori (A. Th. Middendorff, F. Schrenk, O. Finsch) hanno descritto gli Ostiachi e i Samoiedi quasi con le stesse parole: "Anche quando sono ubriachi le loro liti sono insignificanti". "Durante cento anni un solo omicidio fu commesso nella tundra". "I loro fanciulli non si picchiano mai". "Si può lasciare qualsiasi cosa, per anni, nella tundra, anche cibo o acquavite e nessuno la toccherà". E così di seguito. Gilbert Sproat non è "mai stato testimone di una battaglia tra due indigeni che non abbiano bevuto" presso gli Indiani Aht dell'isola di Vancouver. "Le liti sono rare anche fra i fanciulli". (Cfr. Rink, *op. cit.*). E così di seguito.

Molti caratteri della vita selvaggia restano, tuttavia, un enigma per gli Europei. Il grande sviluppo della solidarietà nella tribù ed i buoni sentimenti verso i loro simili che animano i primitivi potrebbero essere provati da un grandissimo numero di testimonianze degne di fede. E tuttavia, non è meno certo che questi stessi selvaggi praticano l'infanticidio; che in certi casi abbandonano i loro vecchi, e che ubbidiscono ciecamente alle regole della vendetta del sangue. Occorre dunque spiegare la coincidenza di fatti che, per uno spirito europeo, sembrano a prima vista così contraddittori. Ho già detto che il padre aleutino si priverà durante giorni e settimane per dare tutti i viveri che possiede a suo figlio, e che la madre boscimana si fa schiava per seguire suo figlio; e si potrebbero riempire intere pagine descrivendo le relazioni veramente tenere che corrono tra il selvaggio e i suoi figli. I viaggiatori hanno citato molti esempi. Qui la descrizione dell'amore di una madre; là voi vedete un padre abbandonarsi ad una folle corsa traverso la foresta, portando sulle spalle suo figlio morso da un serpente: o anche è un missionario che racconta la disperazione dei genitori per la morte dello stesso fanciullo che, neonato, egli aveva salvato, qualche anno prima, dalla immolazione; oppure voi apprendete che la "madre selvaggia" allatta generalmente i suoi bambini fino all'età di quatt'anni, e che alla morte d'un bambino particolarmente amato, la madre, o sua zia, si uccidono per prenderne cura nell'altro mondo. (Cfr., Gill, citato nell'*Anthropologie* di Gerland e Waitz, vol. V, p. 640. Vedere anche pp. 6-36, dove sono citati molti episodi di amore paterno e di amore filiale).

Fatti simili s'incontrano in abbondanza; in modo che se vediamo questi stessi parenti affezionati praticare l'infanticidio, siamo obbligati a riconoscere che quest'uso (cioè quelle che ne sono state le trasformazioni ulteriori) ha dovuto avere origine sotto la pressione della necessità come un obbligo verso la tribù e come un espediente per allevare i figli già cresciuti. Il fatto sta che i selvaggi non si moltiplicano "senza nessuna restrizione" come afferma qualche scrittore inglese. Al contrario, prendono ogni specie di misura per diminuire

le nascite. Tutta una serie di restrizioni, che gli Europei troveranno certamente stravaganti, sono imposte a tale effetto, e vi si ubbidisce strettamente e, in onta a tutto, i primitivi non possono allevare tutti i loro bambini. Però si è notato che appena riescono ad accrescere i loro mezzi di sussistenza in modo regolare, incominciano ad abbandonare l'usanza dell'infanticidio. Insomma, i genitori ubbidiscono di malavoglia a questa obbligazione, ed appena lo possono ricorrono ad ogni specie di compromesso per salvare la vita dei neonati. Come così bene l'ha dimostrato il mio amico Elie Reclus (*Les Primitifs*, Paris 1885), inventano i giorni di nascita felici ed infelici e risparmiano i fanciulli nati nei giorni felici; tentano di differire la sentenza per qualche ora e dicono allora che se il piccino ha vissuto un giorno, deve vivere tutta la sua vita naturale. (Gerland, *op. cit.*, vol. V, p. 636). Essi odono gridi di piccini provenienti dalla foresta e dicono che sono presagio di sventura per la tribù se sono stati uditi; e siccome non hanno l'uso di dare a balia né hanno asili per bambini lattanti per liberarsi dei loro nati, ciascuno di essi indietreggia davanti alla cruda necessità di compiere la crudele sentenza: preferiscono esporre il bambino nel bosco piuttosto che togliergli la vita con la violenza. L'ignoranza, non la crudeltà, mantiene l'infanticidio; ed invece di moralizzare i selvaggi con sermoni, i missionari farebbero meglio a seguire l'esempio di Veniaminoff, che ogni anno, fino ad un'età molto avanzata, traversava, in un cattivo battello, il mare di Okhotsk, dove viaggiava, portato dai cani, tra i suoi Tckukutchi, dando loro pane e strumenti da pesca. Arrivò così, lo so da lui stesso, a fare sparire completamente l'infanticidio.

Le stesse osservazioni si applicano all'usanza che osservatori superficiali descrivono come parricidio. Abbiamo visto già che il costume di abbandonare i vecchi non è così diffuso come pretendono alcuni scrittori. Si è enormemente esagerato questo uso, ma si trova quest'usanza presso tutti i selvaggi; essa ha la stessa origine dell'abbandono dei bambini. Quando un "selvaggio" sente che è un fardello per la sua tribù; quando ogni mattina la sua parte di nutrimento è tanta di meno per la bocca dei bambini che non sono tanto stoici quanto i loro genitori e gridano quando hanno fame; quando occorre che ogni giorno egli sia portato lungo le rive pietrose, o attraverso la foresta vergine sulle spalle di gente più giovane (mancano le vetture per i malati e gl'indigenti nei paesi selvaggi), incomincia a ripetersi ciò che vecchi contadini russi dicono ancora oggi: "*Tchouyôi vek zaiedàïou, pora no pokôï*" (Vivo la vita degli altri, è tempo di ritirarmi). Ed egli si ritira. Fa come il soldato, in questi casi. Quando la salvezza del proprio battaglione dipende da un'avanzata, ed egli non può andare avanti, e sa che morirà se resta indietro, il soldato prega il suo migliore amico di rendergli un 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. Il vecchio chiede egli stesso di morire; insiste su quest'ultimo dovere verso la comunità, ed ottiene il consenso della tribù; egli scava la sua tomba; invita i suoi parenti all'ultimo pasto d'addio. Tanto è vero che il selvaggio considera la morte come una parte dei suoi doveri verso la comunità che (come racconta Moffat) non solo ricusa di essere salvato, ma una donna che doveva essere immolata sulla tomba del marito e che fu salvata da missionari e condotta in

un'isola fuggì di notte, traversò a nuoto un largo braccio di mare per raggiungere la tribù, e morire sulla tomba. (Erskine, citato nell'*Anthropologie* di Gerland e Waits, vol. V, p. 640). Ciò è divenuto per essi un affare di religione. Ma i selvaggi, in generale, provano tanta ripugnanza a togliere la vita, eccetto in combattimento, che nessuno di essi vuole assumersi il compito di spargere sangue umano. Ricorrono allora a tutte le specie di stratagemmi, che sono stati falsamente interpretati. Nella maggior parte dei casi abbandonano il vecchio nei boschi, dopo avergli dato più della sua porzione del comune nutrimento. Spedizioni antiche hanno fatto lo stesso, quando non potevano più portare i loro compagni malati. "Vivete qualche giorno di più! Forse arriverà qualche inatteso soccorso".

Allorché i nostri dotti dell'Occidente si trovano in presenza di tali fatti, non possono capirli. Sembrano loro inconciliabili con un alto sviluppo della moralità nella tribù, e preferiscono gettare il dubbio sulla esattezza di osservazioni degne di fede, invece di spiegare l'esistenza parallela di due serie di fatti: un'alta moralità nella tribù, e, nello stesso tempo, l'abbandono dei genitori e l'infanticidio. Ma se questi stessi Europei dovessero dire ad un selvaggio che gente, estremamente amabile, amante teneramente i propri figli, e così impressionabile che piange quando vede una disgrazia simulata sulla scena in Europa a qualche passo dai tuguri dove i fanciulli muoiono letteralmente di fame, a sua volta il selvaggio non li comprenderebbe. Ricordo di avere tentato invano di far comprendere ai miei amici Tongusi la nostra civiltà individualista; essi non vi arrivano, e ricorrevano alle più fantastiche supposizioni. Il fatto è che un selvaggio, allevato alle idee di solidarietà della tribù – per il bene come per il male – è incapace di comprendere un europeo "morale", che non conosce nulla di questa solidarietà, proprio come la maggioranza degli Europei sono incapaci di conoscere il selvaggio. Ma se uno dei nostri sapienti avesse vissuto qualche tempo con una tribù mezzo affamata che spesso non possiede neppure il nutrimento per un solo uomo per gli otto giorni successivi, egli avrebbe probabilmente compreso i motivi dei selvaggi. Così pure se il selvaggio avesse soggiornato tra noi e avesse ricevuta la nostra educazione forse comprenderebbe la nostra indifferenza europea verso i vicini, e le nostre commissioni parlamentari per impedire lo sterminio dei fanciulli messi a balia. "Le case di pietra fanno i cuori di pietra", dicono i contadini russi. Occorrerebbe dapprima far vivere il selvaggio in una casa di pietra.

Le stesse osservazioni si adattano ai cannibali. Se teniamo conto dei fatti che sono stati messi in luce durante una recente discussione su questo argomento alla Società Antropologica di Parigi, come accessorie osservazioni sparse nelle opere che trattano dei "selvaggi", siamo costretti a riconoscere che anche questa usanza deve la sua origine alla stretta della necessità. Più tardi fu accresciuta dalla superstizione e dalla religione, fino alle proporzioni spaventose che raggiunse nelle isole Fidji e in Messico. È accertato che fino a oggi i selvaggi si vedono costretti a divorare cadaveri in stato di putrefazione molto avanzata ed in caso di assoluta carestia si sono dovuti dissotterrare cadaveri umani per sfamarsi, anche in tempo d'epidemia. Questi sono fatti verificati. Ma se ci riportiamo alle condizioni che l'uomo dovette affrontare durante il periodo glaciale, in un clima freddo e umido, non avendo che

pochissimo cibo vegetale a sua disposizione, se teniamo conto della terribile rovina che lo scorbuto fa ancora tra i primitivi insufficientemente nutriti, e se rammentiamo che la carne fresca ed il sangue erano i soli ricostituenti che essi conoscessero, è necessario ammettere che l'uomo, il quale fu da principio un animale granivoro, divenne carnivoro durante il periodo glaciale. In quest'epoca trovava in quantità renne, ma le renne emigrano spesso nelle regioni artiche, e qualche volta lasciano del tutto un territorio per parecchi anni. In questi casi spariscono le ultime risorse dell'uomo. In così terribili frangenti gli Europei stessi hanno fatto ricorso al cannibalismo, ed è ciò che hanno fatto i selvaggi. Fino ai tempi nostri essi divorarono talvolta i cadaveri dei loro morti, ed hanno divorato i cadaveri di quelli che stavano per morire. Dei vecchi si uccisero, convinti che con la loro morte rendevano un servizio alla tribù. Ed è perciò che il cannibalismo è considerato da certi selvaggi come avente origine divina, come qualche cosa comandata da un celeste messaggio. Più tardi però il cannibalismo perdette il suo carattere di necessità e sopravvisse quale superstizione. Si mangiano i propri nemici per ereditarne il coraggio. In un'epoca ancora posteriore si mangiava, allo stesso scopo, l'occhio o il cuore del nemico, invece fra le altre popolazioni aventi numerosi preti e una mitologia progredita, i cattivi dèi, assetati di sangue umano, furono inventati e sacrifici umani domandati dai preti per calmare gli dèi. In questa fase religiosa della sua esistenza il cannibalismo raggiunse caratteri ripugnanti. Il Messico è un esempio molto noto; ed alle isole Fidji nelle quali il re poteva mangiare non importa quale dei suoi sudditi, troviamo una potente casta di preti, una teologia complicata (Cfr., W. T. Pritchard, *Polynesian Reminiscences*, London 1866, p. 363) e uno sviluppo completo dell'autocrazia. Così il cannibalismo derivato dalla necessità divenne, in un'epoca posteriore, una istituzione religiosa, e sotto questa forma sopravvisse lungo tempo dopo che era sparito dalle tribù che certamente l'avevano usato in epoche precedenti, ma che non avevano raggiunta la fase teocratica dell'evoluzione. In certi casi queste consuetudini sono state conservate come una sopravvivenza del tempo antico, come una tradizione religiosa.

Sto per terminare le mie note citando un altro costume che dà pure luogo alle più errate conclusioni. È il costume della vendetta del sangue. Tutti i selvaggi vivono nel sentimento che il sangue sparso debba essere vendicato col sangue. Se qualcuno è stato ucciso, l'uccisore deve morire; se qualcuno è stato ferito, il sangue dell'aggressore deve essere sparso. Non vi è eccezione 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. Questo è il concetto della giustizia secondo i selvaggi – concetto che esiste ancora nell'Europa occidentale per ciò che riguarda l'omicidio. Allorché l'offensore e l'offeso appartengono alla stessa tribù, la tribù e la persona offesa aggiustano la faccenda. Si deve notare che in caso di sentenza di morte, nessuno vuole assumersene l'esecuzione. Ciascuno getta la sua pietra o dà con l'ascia il suo colpo, evitando attentamente di dare un colpo mortale. In un'epoca posteriore sarà il sacerdote che colpirà la vittima con un coltello sacro. Ancora più tardi sarà il re, fino a che la civiltà inventa il carnefice pagato. Si vedano su questo soggetto le profonde osservazioni di A. Bastian in *Der Mensch in der Geschichte, Die Blutrache*, Leipzig

1860, vol. III, pp. 1-36. Un avanzo di quest'uso molto antico, mi riferisce il prof. E. Nys, è sopravvissuto fino ai giorni nostri nelle esecuzioni militari. Fino alla metà del XIX secolo, si aveva l'abitudine di caricare il fucile di dodici soldati, designati per tirare sul condannato, con dodici cartucce con le palle ed una cartuccia vuota. Siccome i soldati non sanno quale di essi aveva quest'ultima, ciascuno può tranquillizzare la sua coscienza pensando di non essere l'uccisore. Ma quando l'offensore appartiene ad un'altra tribù e questa tribù per una qualche ragione ricusa un risarcimento, allora la tribù offesa decide di vendicarsi essa stessa. I popoli primitivi considerano gli atti di ciascuno come un affare che riguarda tutta la tribù; poiché nulla si può fare senza avere avuto la generale approvazione, arrivano facilmente all'idea che il *clan* è responsabile degli atti di ciascun membro. Per conseguenza la giusta rivincita può venire presa su non importa quale membro del *clan* dell'offensore, o su uno dei suoi parenti. (In Africa, ed altrove pure, un'abitudine molto diffusa è che se è stato commesso un furto, il *clan* vicino debba restituire l'equivalente della cosa rubata, e poi cercare lui stesso il ladro. Cfr., A. Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, Leipzig 1887, vol. I, p. 77). Può spesso accadere, tuttavia, che le rappresaglie vadano più lontano dell'offesa. Nel tentare di infliggere una ferita, si può uccidere l'offensore, o ferirlo più di quanto si avesse l'intenzione di fare, e ciò è causa di nuove vendette; cosicché i primi legislatori presero cura di specificare che le rappresaglie sarebbero limitate occhio per occhio, dente per dente, e sangue per sangue. (Si veda: M. Kovalevsky, *Costumi moderni e le leggi antiche*, [in russo], vol. II, Mosca 1886, che contiene importanti considerazioni su questo particolare soggetto).

È da osservare, tuttavia, che simili casi di vendetta presso i popoli primitivi sono infinitamente più rari di quello che ci si potrebbe aspettare, benché presso alcuni di essi il numero raggiunga proporzioni anormali, specialmente presso i montanari, spinti verso le alture dalle invasioni straniere, tali i montanari del Caucaso e soprattutto del Borneo, i Daiachi. Presso questi – ci è stato detto recentemente – gli odi sono così feroci che un giovane non può ammogliarsi né essere dichiarato maggiorenne prima d'aver portato la testa d'un nemico. Questo orribile costume è stato ampiamente descritto in un'opera inglese moderna. (Si veda C. Bock, *The Head-Hunters of Borneo*, London 1881. Però, Hugh Law, il quale è stato per lungo tempo governatore del Borneo, mi diceva che la "caccia alle teste" descritta in quel libro è molto esagerata. Egli parla al contrario dei Daiachi assolutamente con gli stessi termini di simpatia di Ida Pfeiffer. Si può aggiungere che Mary Kingsley, nel suo libro sull'Africa occidentale, parla con le stesse espressioni di simpatia dei Fans che erano precedentemente stati rappresentati come "i pii terribili cannibali"). Sembra d'altronde che quest'asserzione sia molto esagerata. Per di più, la "caccia alle teste" dei Daiachi prende tutt'altro aspetto quando si sa che il preteso cacciatore di teste non è spinto affatto da passione personale. Se cerca di uccidere un uomo, lo fa per ubbidire a ciò che considera obbligo morale verso la tribù, esattamente come il giudice europeo che, per ubbidienza allo stesso principio, evidentemente falso, vuole pure "sangue per sangue", consegnando l'assassino condannato al carnefice. Tutti e due, il daiaco ed il giudice, proverebbero fin

anche del rimorso se qualche simpatia li movesse e li spingesse a risparmiare l'assassino. Perciò i Daiachi, quando si metta da parte gli omicidi che commettono per soddisfare al loro concetto di giustizia, sono dipinti da tutti coloro che li conoscono come un popolo molto simpatico. Così Carl Bock, lo stesso autore che ha fatto una sì terribile descrizione della caccia alle teste, scrive: «Per ciò che si riferisce alla moralità, si devono assegnare i Daiachi ad un gradino elevato nella scala della civiltà..., il brigantaggio ed il furto sono affatto sconosciuti fra essi. Sono anche molto veritieri... Se non si otteneva sempre da essi "tutta" la verità, almeno ciò che si otteneva era sempre la verità. Vorrei potere dire altrettanto dei Malesi», (*op. cit.*, pp. 209 e 210).

La testimonianza di Bock è pienamente confermata da quella di Ida Pfeiffer: «Riconosco pienamente, scrive, che mi piacerebbe viaggiare più a lungo tra essi. Li trovo generalmente onesti, buoni e riservati... ed anche molto più di ogni altro popolo che conosco». (Ida Pfeiffer, *Meine zweite Weltreise*, Wien 1856, vol. I, pp. 116 e sgg.). Si veda pure Muller e Temminch, *Dutch Possessions in Archipelagic India*, ricordato da Elisée Reclus nella *Nouvelle Géographie Universelle*, *op. cit.*, vol. XIII. Stoltze usa quasi le stesse parole parlando di loro. I Daiachi non hanno generalmente che una moglie e la trattano bene. Sono socievolissimi, ed ogni mattina l'intero *clan* esce per pescare, andare a caccia o coltivare il giardino in gruppi numerosi. I loro villaggi consistono in grandi capanne, ciascuna delle quali è abitata da una dozzina di famiglie e, qualche volta, da parecchie centinaia di persone, viventi pacificamente insieme. Mostrano un grande rispetto per le donne ed amano molto i figli; quando uno di questi cade malato, le donne lo curano a turno. In generale mangiano e bevono moderatamente. Tale è il daiaco nella sua vita quotidiana.

Sarebbe una faticosa ripetizione dare altri esempi della vita selvaggia. Dappertutto dove andiamo, troviamo le stesse attitudini sociali, lo stesso spirito di solidarietà. E quando ci sforziamo di penetrare nella notte dei tempi lontani, troviamo la stessa vita del *clan*, le stesse associazioni d'uomini per quanto siano primitivi, riguardo al mutuo appoggio. Darwin aveva dunque interamente ragione allorché vedeva nelle qualità sociali dell'uomo il fattore principale della sua ulteriore evoluzione, ed i volgarizzatori di Darwin sono assolutamente in errore quando sostengono il contrario.

«La poca forza e rapidità dell'uomo – scrive Darwin – la sua mancanza di armi naturali, ecc., sono difetti più che controbilanciati, primieramente dalle sue attività intellettuali, le quali, rileva egli altrove, sono state principalmente o anche esclusivamente acquisite per il beneficio della comunità; e secondariamente dalle sue qualità sociali che lo conducono a dare appoggio ai suoi simili ed a ricevere il loro». (*The Descent of Man*, *op. cit.*, cap. II).

Nel secolo XVIII il selvaggio e la sua vita "allo stato di natura" furono idealizzati. Ma oggi i dotti si sono portati all'estremo opposto, particolarmente da quando alcuni di essi, desiderosi di mostrare l'origine animale dell'uomo, ma non avendo familiari 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 che l'idealizzazione di Rousseau. Il selvaggio non è un ideale di virtù, ma non è neppure

un ideale di selvatichezza. L'uomo primitivo ha tuttavia una qualità, prodotta e mantenuta dalle necessità stesse delle sue dure lotte per la vita – egli identifica la propria esistenza con quella della tribù; senza questa qualità, il genere umano non avrebbe mai toccato il livello al quale è ora giunto.

I primitivi, come abbiamo già detto, identificano talmente la loro vita con quella della propria tribù che ciascuno dei loro atti, per quanto sia insignificante, è considerato un affare che concerne tutti. La loro condotta è regolata da un'infinità di regole di convenienza orali, che sono il frutto della comune esperienza sopra ciò che è bene e ciò che è male, vale a dire vantaggioso o nocivo, per la loro tribù. I ragionamenti sui quali sono basate le loro regole di convenienza sono qualche volta estremamente assurdi; molte di queste regole sono nate dalla superstizione; e in generale, in tutto ciò che fa, il selvaggio non vede che le immediate conseguenze dei suoi atti; egli non può prevedere le loro conseguenze indirette ed ulteriori. In ciò egli non fa che esagerare un difetto che Bentham rimprovera ai legislatori civilizzati. Ma, assurde o no, il selvaggio ubbidisce alle prescrizioni del diritto comune, per quanto fastidiose possano essere. Ubbidisce loro più ciecamente di quanto l'uomo civile ubbidisca alle prescrizioni della legge scritta. Il diritto comune è la sua religione; i suoi stessi costumi. L'idea del *clan* è sempre presente al suo spirito, e il dominio di se stesso ed il sacrificio di se stesso nell'interesse del *clan* s'incontrano quotidianamente. Se il selvaggio ha infranto una delle più piccole regole della tribù, egli è perseguitato dallo scherno delle donne. Se la infrazione è grave, è torturato notte e giorno per il timore d'aver attirata una calamità sulla tribù. Se accidentalmente ha ferito qualcuno del suo *clan*, ed ha così commesso il maggiore di tutti i delitti, diventa del tutto misero; fugge nei boschi pronto ad uccidersi, a meno che la tribù non lo assolva, infliggendogli un castigo corporeo o spargendo il suo sangue. (Cfr., A. Bastian, *Mensch in der Geschichte*, *op. cit.*, vol. III, p. 7, ed anche J. Grey, *op. cit.*, p. 238). All'interno della tribù tutto è messo in comune; ogni boccone di cibo è diviso tra tutti quelli presenti; e se il selvaggio è solo nei boschi, non incomincia a mangiare prima d'aver gridato ben forte, per tre volte, l'invito ad andare a condividere il suo pasto, a chiunque potrebbe udirlo. (Miklukho-Maclay, *op. cit.*, lo stesso uso presso gli Ottentotti e presso i Cafri si nota fino ai giorni nostri).

Insomma, nell'interno della tribù, la regola di "ciascuno per tutti" è sovrana, tanto che la famiglia distinta non ha ancora spezzato l'unità tribale. Ma tale regola non si estende ai *clan* vicini, o alle tribù vicine, neanche in caso di federazione per la reciproca protezione. Ogni tribù o *clan* è una unità separata. Ciò è assolutamente come presso i mammiferi e gli uccelli; il territorio è approssimativamente diviso tra le diverse tribù, e salvo che in tempo di guerra, i limiti sono rispettati. Nel penetrare nel territorio dei vicini, si deve mostrare che non si hanno cattive intenzioni. Più uno grida alto il suo avvicinarsi e vieppiù guadagna fiducia; e se si entra in una casa, si deve deporre l'ascia sulla soglia. Nessuna tribù, però è obbligata a spartire il cibo con le altre; può farlo o non farlo. In questo modo la vita del selvaggio è distinta in due serie di azioni e si mostra sotto due differenti aspetti morali; da una parte le relazioni interiori della tribù, dall'altra le relazioni del diritto comune. Così

quando si è in guerra, le più ripugnanti crudeltà possono venire considerate come tanti titoli all'ammirazione della tribù. Questa doppia concezione della morale s'incontra attraverso tutta l'evoluzione del genere umano, e si è mantenuta fino ai giorni nostri. Noi, gli Europei, abbiamo ottenuto qualche progresso, non molto grande, per sbarazzarci di questa doppia concezione della morale; ma bisogna dire che, se abbiamo esteso le nostre idee di solidarietà – almeno in teoria – alla nazione, ed in parte alle altre nazioni, d'altra parte abbiamo indebolito i legami di solidarietà all'interno delle nostre nazioni, ed anche in seno alle nostre famiglie.

L'apparizione di una famiglia separata in mezzo al *clan* smuove necessariamente l'unità stabilita. Una famiglia separata significa beni distinti e l'accumularsi delle ricchezze. Abbiamo visto come gli Esquimesi ovviavano a questi inconvenienti; uno studio molto interessante è seguire, nel corso dell'età, le differenti istituzioni (comunità, villaggi, gilde, ecc.), per mezzo delle quali le masse si sono sforzate di mantenere l'unità della tribù a dispetto degli agenti che miravano a distruggerla. Da un'altra parte, i primi rudimenti del sapere, che apparvero in un'epoca molto remota, allorché si confondevano con la stregoneria, diventarono un potere nelle mani dell'individuo che poteva usarne contro la tribù. Erano segreti accuratamente custoditi e trasmessi ai soli iniziati, nelle società di stregoni, di maghi e di preti che troviamo presso tutti i selvaggi. Nel tempo stesso le guerre e le invasioni crearono l'autorità militare; così le caste guerresche, le associazioni delle quali acquistarono anche grandi poteri. Tuttavia in nessun periodo della vita umana le guerre sono state lo stato normale di esistenza. Mentre i guerrieri si sterminavano a vicenda ed i sacerdoti celebravano questi massacri, le masse continuavano la loro vita giornaliera, e continuavano il loro lavoro d'ogni giorno. Una ricerca delle più attraenti è quella di seguire la vita delle masse, di studiare i mezzi con i quali esse conservarono la loro propria organizzazione sociale, basata sul loro concetto d'onestà, d'aiuto reciproco e di mutuo appoggio – il diritto comune, in una parola, – anche sotto i regimi più ferocemente teocratici o autocratici.

## IV. Il mutuo appoggio presso i barbari

Non si può studiare l'uomo primitivo senza essere colpiti profondamente dalla socialità della quale dà prova fin dai primi passi nella vita. L'esistenza di società umane è dimostrata dalle vestigia che troviamo dell'età paleolitica e neolitica; e quando studiamo i selvaggi contemporanei, il cui genere di vita è ancora quello dell'uomo neolitico, li troviamo strettamente uniti dall'organizzazione, estremamente antica, del *clan*, che permette loro di associare le forze individuali, ancora così deboli, per godere della vita in comune e di progredire. L'uomo non è un'eccezione nella natura. Egli pure si conforma al grande principio del mutuo appoggio, che dà le migliori probabilità di sopravvivenza su quelli che sanno meglio aiutarsi nella lotta per la vita. Tali sono le conclusioni alle quali siamo giunti nel precedente capitolo.

Tuttavia, quando arriviamo ad un grado più alto della civiltà ed attingiamo alla Storia, che ha già qualche cosa da dire su questo periodo, siamo colpiti dalle lotte e dai conflitti che essa rivela. Gli antichi legami sembrano essere interamente spezzati. Si vedono razze combattere altre razze, tribù contro tribù, individui contro individui; e dal caos e dall'urto di queste forze ostili, il genere umano esce diviso in caste, asservito a despoti, separato in Stati sempre pronti a farsi guerra. Il filosofo pessimista, basandosi su questa storia del genere umano, conclude trionfalmente che la guerra e l'oppressione sono l'essenza stessa della natura umana; che gli istinti di guerra e di rapina dell'uomo non possono essere contenuti in certi limiti che da una potente autorità, che lo costringe alla pace e dà a qualche raro uomo di "élite" l'occasione di preparare una vita migliore per il genere umano nei tempi futuri.

Invece, dacché la vita giornaliera condotta dagli uomini durante il periodo storico, è sottoposta ad un'analisi più accurata, ed è ciò che è stato fatto recentemente in numerosi e pazienti studi relativi alle istituzioni dei tempi remotissimi, questa vita appare sotto un aspetto del tutto differente. Se lasciamo 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 studiano, sono quelli che esagerano la parte della vita umana votata alle lotte e ne trascurano i lati pacifici. I giorni sereni e soleggiati sono perduti di vista nelle tempeste e negli uragani. Anche nell'epoca nostra, i voluminosi documenti che prepariamo ai futuri storici con la nostra stampa, i nostri tribunali, i nostri uffici governativi, ed anche i romanzi e le opere poetiche, sono macchiati dalla stessa parzialità. Trasmettono alla posterità le più minuziose descrizioni d'ogni guerra, di ogni battaglia o scaramuccia, di ogni contestazione, di ogni atto di violenza, di ogni specie di sofferenza individuale; ma

appena rilevano qualche traccia degli innumerevoli atti di solidarietà e di devozione che ognuno di noi conosce per propria esperienza; tengono appena conto di ciò che forma l'essenza stessa della vita quotidiana – gli istinti ed i costumi sociali. Non c'è da stupire se le testimonianze del passato furono così inesatte. Gli annalisti, infatti, non hanno mai mancato di raccontare le più piccole guerre e le calamità delle quali i loro contemporanei ebbero a soffrire; ma non hanno prestato nessuna attenzione alla vita delle masse, benché queste abbiano vissuto lavorando pacificamente, mentre soltanto un piccolo numero di uomini guerreggiavano fra loro. I poemi epici, le iscrizioni sui monumenti, i trattati di pace, quasi tutti i documenti storici, hanno il medesimo carattere; hanno trattato della violazione della pace non della pace stessa. Cosicché lo storico, anche meglio intenzionato, fa inconsciamente un quadro inesatto dell'epoca che si sforza di illustrare. Per trovare la proporzione reale tra i conflitti e l'unione, occorre ricorrere all'analisi minuziosa di migliaia di piccoli fatti e di indicazioni incidentali, conservate per caso tra le reliquie del passato; occorre poi interpretarle con l'aiuto dell'etnologia comparata e, dopo aver tanto udito parlare di tutto quanto ha diviso gli uomini, abbiamo da ricostruire pietra su pietra le istituzioni che li hanno tenuto uniti.

Ben presto occorrerà riscrivere la Storia con un nuovo piano, al fine di tenere conto di quelle due correnti della vita umana e di apprezzare la parte rappresentata da ciascuna di esse nell'evoluzione. Ma, in attesa, possiamo trarre profitto dall'immenso lavoro preparatorio che è stato fatto recentemente con l'intento di ritrovare le linee principali della seconda corrente, così trascurata fino ad ora. Dai tempi meglio conosciuti della Storia, possiamo già trarre qualche esempio della vita delle masse, con l'intento di rilevare la parte rappresentata in esse dal mutuo appoggio; e per non estendere troppo il lavoro, possiamo dispensarci dal risalire fino agli Egizi o anche fino all'antichità greca o romana. Infatti l'evoluzione del genere umano non ha avuto il carattere di una successione ininterrotta. Parecchie volte ebbe fine in una data regione, in una certa razza, ed è ricominciata altrove, fra altre razze. Ma ad ogni nuovo inizio ricomincia con le stesse istituzioni del *clan* che abbiamo veduto già presso i selvaggi. Cosicché, se prendiamo l'ultima rinascenza, quella della nostra civiltà attuale ai suoi inizi, nei primi secoli dell'era nostra, tra quelli che i Romani chiamavano i "barbari", avremo tutta la scala dell'evoluzione, cominciando dalle *gentes* e terminando con le istituzioni dei tempi nostri. Le pagine seguenti saranno consacrate a tale studio.

I dotti non hanno ancora stabilito bene le cause che, circa duemila anni fa, spinsero dall'Asia in Europa, nazioni intere, e produssero quelle grandi migrazioni di barbari che posero fine all'impero romano d'Occidente. Una causa si presenta non di meno allo spirito del geografo, quando considera le rovine di città popolate nei deserti dell'Asia centrale, o segue il letto dei fiumi oggi asciutti e le depressioni riempite in altri tempi da grandi laghi dei quali non restano che semplici stagni. È la siccità; una siccità recente, la quale è cominciata con il periodo post-glaciale ed è continuata nei tempi storici con una rapidità che non eravamo, in altri tempi, pronti ad ammettere. Si incontrano nell'Asia centrale, occidentale e settentrionale innumerevoli tracce di laghi del periodo pliocene ora scom-

parsi. D'altra parte conchiglie, delle medesime specie di quelle che vivono oggi nel mare Caspio, sono sparse sopra la superficie del suolo all'Est di questo mare, fino a mezza strada del lago Aral; e si trovano depositi recenti verso il Nord, fino a Kazan, e tracce di golfi dipendenti dal mar Caspio, e che si supponeva altre volte fossero antichi letti dell'Amur, solcano il territorio turcomanno. Dobbiamo naturalmente tenere conto delle oscillazioni che non sarebbero che temporanee e periodiche. Ma a parte queste, la siccità progressiva è evidente e procede con una inattesa rapidità. Anche per le parti relativamente umide del Sud-ovest della Siberia, la serie di monografie degne di fiducia, pubblicate da Nikolai Yadrintsef, mostrano che i villaggi sono stati costruiti su ciò che era, ottant'anni fa, il fondo dei laghi del gruppo Tchani; mentre gli altri laghi dello stesso gruppo che coprivano centinaia di chilometri quadrati circa cinquanta anni fa, sono ora semplici stagni. Insomma, il disseccamento del Nord-ovest dell'Asia segue una marcia di cui noi possiamo contare le tappe per secoli, in luogo di servirci delle unità di tempo geologiche delle quali abbiamo l'abitudine di parlare. Contro questo fenomeno della natura l'uomo è impotente. Quando gli abitanti del Nord-ovest della Mongolia e del Turkestan orientale videro che l'acqua li abbandonava, non ebbero altra via che scendere verso le larghe valli conducenti alle terre più basse e respingere verso Ovest gli abitanti delle pianure. Civiltà intere sono scomparse così; com'è ora provato dalle notevoli scoperte fatte in Mongolia sull'Orkhon, nella depressione di Lukchan, nei deserti di Takla-maklan, attorno al Lobnor, ecc. (Cfr., i lavori di Nikolai Yadrintsef, Dmitri Clements, Sven Hedin, Peter Kozlof, ecc.). Popolazioni su popolazioni furono così riversate in Europa, forzando altri popoli a spostarsi e ad avanzare sempre per vari secoli verso Ovest, o verso Est, alla ricerca di nuove dimore più o meno stabili. Durante l'emigrazione, le razze si mescolarono alle altre razze, gli aborigeni con gli immigrati; gli Ariani con gli Uralo-Altaici; e non vi sarebbe stato niente di stupefacente, se le istituzioni sociali che le avevano tenute unite nelle loro contrade d'origine fossero completamente sparite durante le stratificazioni di razze che si formarono in Europa e in Asia. Ma non fu così. Queste istituzioni subirono unicamente le modificazioni richieste dalle nuove condizioni di esistenza.

Quando i Teutoni, i Celti, gli Scandinavi ed altri entrarono per la prima volta in contatto con i Romani, erano in uno stato di organizzazione sociale di trapasso. Le unioni per *clan*, basate su un'origine comune, supposta o reale, li avevano mantenuti uniti durante parecchie migliaia di anni. Ma queste unioni non rispondevano al loro scopo, in quanto non vi erano famiglie separate nel seno della *gens* o del *clan*. Tuttavia, per le cause che abbiamo già ricordate, la famiglia patriarcale separata si sviluppava lentamente, ma sicuramente, all'interno del *clan*: ed alla lunga ciò significava evidentemente l'accumularsi individuale della ricchezza e del potere e la loro trasmissione ereditaria. Le frequenti migrazioni dei barbari, e le guerre, che ne erano le conseguenze, non fecero che affrettare la divisione delle genti in famiglie separate, mentre la dispersione delle diverse popolazioni e la loro mescolanza con stranieri offrivano nuove facilità per l'ultima disintegrazione delle unioni, basate fino ad allora sulla comune origine. I barbari erano così nell'alternativa, o di vedere i loro *clan*

dispersi in gruppi separati di famiglie, tra le quali le più ricche, soprattutto, se potevano unire alle loro ricchezze le funzioni sacerdotali o la gloria militare, dovevano riuscire ad imporre la loro autorità ad altri; oppure scoprire qualche nuova forma d'organizzazione, basata su qualche nuovo principio.

Parecchie tribù non ebbero la forza di resistere allo scioglimento; esse si disgregarono e furono perdute per la Storia. Ma le più vigorose serbarono la loro coesione ed uscirono da questa prova con una nuova organizzazione – il *comune rurale* – che le mantenne unite durante i quindici secoli successivi o anche di più. La concezione di un comune territorio, acquistato e protetto dagli sforzi comuni, nacque e sostituì le tradizioni in decadenza di una origine comune. Gli dèi comuni perdettero gradatamente il loro carattere antico e furono dotati di carattere territoriale e locale. Diventarono gli dèi o i Santi d'un determinato luogo; la terra fu identificata con i suoi abitanti. Unioni territoriali si svolsero al posto delle unioni consanguinee del passato; e questa nuova organizzazione offriva certi vantaggi incontestabili nelle nuove circostanze. Essa riconosceva l'indipendenza della famiglia ed insieme l'accresceva; il comune rurale rinunciava al diritto degli affari interiori nel seno di ogni famiglia; dava maggiore libertà all'iniziativa personale; essa non era da principio ostile all'unione tra individui di ceppo differente e, nello stesso tempo, manteneva la coesione necessaria d'azione e di pensiero; infine, era abbastanza forte per opporsi alle tendenze dominatrici della minoranza di stregoni, di preti o di guerrieri di professione. Il comune rurale divenne così la cellula fondamentale della futura organizzazione, ed in molte nazioni ha conservato lo stesso carattere fino ai giorni nostri.

Ora si sa, e non lo si contesta quasi più, che il comune rurale non era un carattere specifico degli Slavi e neppure degli antichi Teutoni. Esisteva in Inghilterra durante il periodo sassone così bene come sotto la dominazione normanna, esso è sopravvissuto in parte fino al diciannovesimo secolo; era alla base della organizzazione sociale dell'antica Scozia, della antica Irlanda, e dell'antico Paese di Galles. (Se mi conformo in ciò alle opinioni di C. Nasse, M. Kovalevsky e A. Vinegradov, per non nominare che gli specialisti moderni, e non a quelle di F. Seebohm – Denman Ross non può essere citato che a memoria – non è unicamente a causa della scienza profonda e della concordanza di vedute di questi tre scrittori, neanche a causa della loro perfetta conoscenza del comune rurale sotto tutte le forme in Inghilterra come altrove – conoscenza il cui difetto si fa molto sentire nell'opera, nondimeno pregevole, di Seebohm. La stessa osservazione è maggiormente applicabile ai così eleganti scritti di Numa-Denis Fustel de Coulanges, le cui opinioni e le appassionate interpretazioni degli antichi testi gli sono particolari). In Francia, i possedimenti comunali e le distribuzioni di terre arabili dell'assemblea dei villaggi persistettero dai primi secoli dell'era nostra fino a Turgot, il quale trovò le assemblee rurali "troppo rumorose" e ne cominciò l'abolizione. Il comune rurale sopravvisse alla dominazione romana in Italia, e riapparve dopo la caduta dell'impero romano. Esso era la regola presso gli Scandinavi, gli Slavi, i Finni (nella *pittâyâ*, come pure, probabilmente, nella *kihlakunta*), presso i Curi ed i Livi. Il villaggio rurale nell'India antica e moderna, ariana e non ariana, è reso noto dalle

opere di Henry James Sumner Maine, che hanno fatto epoca; William George Elphinstone l'ha descritto fra gli Afgani. Lo troveremo ugualmente negli *oulou* dei Mongoli, nella *thaddart* dei Cabili, nella *dessa* dei Giavanesi, nella *kota* o *tofa* dei Malesi, e sotto altri nomi in Abissinia, in Sudan, nell'interno dell'Africa, presso gli indigeni dalle due Americhe, fra tutte le grandi e le piccole tribù dell'arcipelago del Pacifico. In breve, noi non conosciamo una sola razza umana o una sola nazione che non abbia avuto il suo periodo di villaggio rurale. Questo solo fatto distrugge la teoria secondo la quale il villaggio rurale in Europa sarebbe stato un risultato del servaggio. Esso è anteriore al servaggio, ed anche la sottomissione al servaggio fu impotente a spezzarlo. Esso fu una fase universale dell'evoluzione, una inevitabile trasformazione dell'organizzazione per *clan* almeno per tutti i popoli che hanno rappresentato, o ancora rappresentano, qualche parte nella Storia. I lavori concernenti i comuni rurali sono tanto numerosi che non si può citarne che qualcuno. Le opere di Henry Maine, F. Seebohm e L. Walter (*Das alte Wallis*, Bonn 1859) sono sorgenti di informazioni popolari e ben conosciute in Scozia, in Irlanda e nel Galles. Per la Francia, P. Viollet, *Précis de l'histoire du droit français: Droit privé et Droit public*, Paris 1886, e parecchie delle sue monografie nella Biblioteca della Scuola dei Codici; A. Babeau, *Le Village sous l'ancien régime*, Paris 1878; E. Bonnemère, H. Doniol, ecc. Per l'Italia e la Scandinavia le principali opere sono citate nel libro di E.-L. Laveleye, *De la Propriété et des ses formes primitives*, tr. tedesca di K. Bücher. Per i Finni, Rein, *Föreläsningar*, vol. I, p. 16; Yrjö Koskinen, *Finnische Geschichte*, Leipzig 1874, e varie monografie. Per i popoli della Livonia e Curlandia, Loutchitzsky in "Severnyi Vestnik", [in russo], 1891. Per i Teutoni oltre le opere ben conosciute di G. Maurer, Sohm (*Altdeutsche Reichs und Gerichts-Verfassung*) così pure F. Dahn, ("Urzeit, Völkerwanderung", in "Langobardische Studien", 1881-1890), J. Janssen, Wilhelm Arnold, ecc. Per l'India oltre a H. Maine e alle opere che cita John Phear, *The Aryan Village in India and Ceylon*, London 1880. Per la Russia e gli Slavi del Sud, vedasi Kavelin, Posnikoff, Sokolovsky, Kovalevsky, Efimenko, Ivanicheff, Klaus, ecc. (un copioso indice bibliografico, fino al 1880, nello "Shornik Svedeniy ob obschinye" della Società Geografica Russa). Per le conclusioni generali oltre alla *Propriété Primitive* di Laveleye, vedasi L. H. Morgan, *Ancient Society. Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, op. cit.; J. *De la Propriété et des ses formes primitives*, tr. tedesca di K. Bücher, op. cit., *Kulturgeschichte der Menschheit in ihrem organischen Aufbau*, Stuttgart 1886-87; A. Post, Dargun, ecc. Vedere anche le conferenze di Kovalevsky, *Tableau des origines et de l'évolution de la famille et de la propriété*, Stockholm 1890. Molte monografie speciali dovrebbero essere indicate; si possono trovare i loro titoli nelle eccellenti liste date da P. Viollet in *Précis de l'histoire du droit français: Droit privé et Droit public*, op. cit. Per gli altri popoli vedere più avanti.

Il villaggio rurale era una produzione naturale, e per questa ragione un'assoluta uniformità nella sua struttura non era possibile. In generale era un'unione tra famiglie considerate come di origine comune e possedenti un certo territorio in comune. Ma presso certi popoli, per il favore di varie circostanze, le famiglie non si affrettarono a ramificarsi in

famiglie nuove e, quantunque diventate numerosissime, restarono indivise. Cinque, sei ed anche sette generazioni continuarono allora a vivere sotto il medesimo tetto, o entro il medesimo recinto, tenendo casa in comune, possedendo in comune il bestiame e prendendo i pasti insieme, al focolare familiare. In questo caso erano sotto il regime che in etnologia si chiama “famiglia composta” o “famiglia indivisa” come la vediamo ancora in tutta la Cina, in India, nella *zadruga* degli Slavi meridionali, in Danimarca, ed occasionalmente nella Russia del Nord e nell’Ovest della Francia. Parecchi scrittori sono disposti a considerare la famiglia come uno stato intermedio fra il *clan* e il comune rurale, e non c’è dubbio che in molti casi i comuni rurali sono derivati da famiglie indivise. Tuttavia, considero la famiglia composta come un fatto di ordine differente. La troviamo all’interno della *gentes*; e d’altra parte non possiamo affermare che la famiglia composta sia esistita in qualche periodo della Storia senza appartenere, sia a una *gens*, sia ad un comune rurale, sia ad un *Gau*. Concepisco i primi villaggi rurali come nati lentamente ma in modo diretto dalla *gentes*, e costituiti, secondo le razze, secondo le condizioni locali, sia di parecchie famiglie composte, sia di famiglie semplici e di famiglie composte, sia infine (particolarmente nel caso di nuovi collocamenti) di famiglie semplici solamente. Se questo modo di vedere è giusto, non si avrà il diritto di stabilire la serie: *gens*, famiglia composta, villaggio rurale, non avendo il secondo termine della serie lo stesso valore etnologico degli altri due. (Vedi *Appendice: La “famiglia indivisa”*). Presso altri popoli o in altre circostanze che non sono ancora bene determinate, le famiglie non raggiunsero le stesse proporzioni; i nipoti e qualche volta i figli stessi lasciavano la casa appena ammogliati, e ciascuno di essi creava una nuova famiglia. Ma, indivise o no, raggruppate o sparse nei boschi, le famiglie dimoravano unite in villaggi comuni; parecchi villaggi si raggruppavano in tribù e le tribù in federazioni. Tale fu l’organizzazione che si svolse fra i pretesi “barbari”, quando essi incominciarono a stabilirsi in un modo più o meno duraturo in Europa.

Occorse una lunghissima evoluzione prima che le *gentes* o *clan* riconoscessero l’esistenza distinta della famiglia patriarcale in una capanna separata; ma anche dopo che ciò era stato riconosciuto, il *clan* fu lento nell’ammettere l’eredità personale dei beni. Alcuni oggetti che erano appartenuti personalmente all’individuo erano distrutti nella sua tomba, o sotterrati con lui. Il comune rurale, al contrario, riconosceva pienamente l’accumularsi privato della ricchezza nella famiglia e la sua trasmissione ereditaria. Ma la ricchezza era concepita esclusivamente sotto forma di beni mobili, comprendenti il bestiame, gli utensili, le armi e la casa d’abitazione, la quale, come tutte le cose che possono essere distrutte dal fuoco, rientrano nella stessa categoria. (Cfr., O. Stobbe, *Beitrag zur Geschichte des deutschen Rechts*, Braunschweig 1865, p. 62). In quanto alla proprietà fondiaria, il comune rurale non la conosceva; esso non poteva conoscere niente di simile e, in generale, non la riconobbe fino ai giorni nostri. La terra era la proprietà comune della tribù, o del popolo intero, ed il comune rurale stesso possedette la sua parte di territorio per lungo tempo, finché la tribù non reclamò una nuova ripartizione dei lotti assegnati ai diversi villaggi. Il dissodamento delle foreste e del suolo vergine, essendo quasi sempre opera dei comuni, o almeno di parec-

chie famiglie insieme – sempre con il consenso del comune –, le parti dissodate diventano proprietà di ciascuna famiglia per un lasso di quattro, dodici o vent’anni; dopo di che si consideravano come facenti parte delle terre coltivabili che si possedevano in comune. La proprietà privata o il possesso “perpetuo” era anche incompatibile con i principi e i concetti religiosi del comune rurale, come lo era con i principi della *gens*; cosicché occorre un lungo influsso della legge romana e della Chiesa cristiana, che accettò ben presto i principi romani, per abituare i barbari all’idea della proprietà fondiaria individuale. Non s’incontra, nel primo periodo barbaro, traccia di proprietà fondiaria individuale che presso popoli come i Batavi e i Franchi della Gallia che erano stati per un certo tempo sotto l’influsso di Roma imperiale. (Vedere K. T. Inama-Sternegg, “Die Ausbildung der grossen Grundherrschaften in Deutschland”, in “Staats- und Sozial- wissenschaftliche Forschungen” di G. Schmoller, vol. I, Leipzig 1878. Vedere pure G. Bessler, *Neubruich nach dem älteren deutschen Recht*, pp. 11-12, riportato da M. Kovalevsky, *Costume moderno e legge antica*, [in russo], *op. cit.*, vol. I, p. 134). E tuttavia, anche quando questo modo di proprietà o possesso per un tempo illimitato fu riconosciuto, il possessore d’un dominio separato restò comproprietario dei terreni incolti, delle foreste e dei pascoli. Di più vediamo continuamente, in particolare nella storia della Russia, che allorché alcune famiglie, agendo separatamente, si impadronirono di terre appartenenti a tribù considerate straniere, queste famiglie non tardarono ad unirsi, a costituirsi in villaggio rurale che, alla terza, o quarta generazione, cominciava a professare la comunità di origine.

Ogni serie d’istituzioni, in parte ereditate dal periodo dei *clan*, sono sorte su questa base fondamentale: la proprietà in comune della terra, durante la lunga successione di secoli che occorsero per condurre i barbari sotto il dominio di Stati ordinati secondo il sistema romano o bizantino. Il comune rurale non era unicamente un’unione per garantire a ciascuno una parte equa della terra comune; esso rappresentava pure una unione per la coltivazione della terra in comune, per il mutuo appoggio sotto tutte le forme possibili, per la protezione contro la violenza e per un accrescimento ulteriore del sapere, dei concetti morali come dei vincoli nazionali. Nessun mutamento nei costumi riguardo la giustizia, la difesa armata, l’educazione, o i rapporti economici, poteva essere fatto senza esser stato deciso dall’assemblea del villaggio, della tribù o della confederazione. Il comune, essendo una continuazione della *gens*, ereditò tutte le sue funzioni. Era una *universitas*, un *mir* – un mondo a sé.

La caccia in comune, la pesca in comune e la coltivazione degli ortaggi e delle piantagioni di alberi fruttiferi erano stati regola per le antiche *gentes*. L’agricoltura in comune diventò regola nei comuni rurali dei barbari. È vero che ci sono poche testimonianze dirette su questo punto, e nella letteratura antica abbiamo i passi di Diodoro e di Giulio Cesare relativi agli abitanti delle isole Lipari (una tribù di Celtiberi) e agli Svevi. Ma non manchiamo di testimonianze indirette per provare che l’agricoltura in comune era praticata da certe tribù di Teutoni, di Franchi e da quella degli antichi Scozzesi, dagli Irlandesi e dai Galli. (G. Maurer, *Markgenossenschaft*, Erlangen 1856; K. G. Lamprecht, “Wirtschaft und Recht

der Franken zur Zeit der Volksrechte”, in “Historischer Taschenbuch”, 1883; F. Seebohm, *The English Village Community*, London 1883, cap. VI, VII e IX). Quanto alle sopravvivenze di quest’abitudine, sono quasi innumerevoli. Anche nella Francia, completamente romanizzata, la coltura in comune era ancora abituale circa venticinque anni fa, e in Bretagna, nel Morbihan. (Ch. Letourneau, nel “Bulletin de la Soc. d’Anthropologie”, 1888, vol. XI, p. 476). L’antico *cyvar* gallo, o associazione di lavoratori, come la coltivazione in comune della terra attribuita all’epoca del villaggio, sono affatto comuni tra le tribù del Caucaso meno toccate dalla civiltà. (L. Walter, *Das alte Wallis*, *op. cit.*, p. 323; D. Bakradze e N. Khoudadof, “Atti della Società geografica del Caucaso”, [in russo], vol. XIV, parte I). Fatti simili si incontrano costantemente tra i contadini russi. Si sa anche che parecchie tribù del Brasile, dell’America centrale e del Messico avevano l’abitudine di coltivare in comune i loro campi e che questa stessa abitudine è molto diffusa presso i Malesi, nella Nuova Caledonia, fra parecchie razze e presso altri popoli. (H. H. Bancroft, *The Native Races*, San Francisco 1850; Th. Waitz, *Anthropologic der Naturvolker*, *op. cit.*, vol. III, p. 423; E. Montrosier, nel “Bulletin Soc. d’Anthropologie”, 1870; A. Post, *Studien zur Entwicklungsgeschichte des Familienrechts*, *op. cit.*, ecc.). Insomma, l’agricoltura in comune è così abituale presso gli Ariani, gli Uralo-Altaici, i Mongoli, i negri, i pellerossa, i Malesi, e i Melanesiani che possiamo considerarla come una forma di agricoltura primitiva che, senza essere la sola possibile, fu una forma universale. (Un certo numero di opere, di Ory, Luto, Laudes e Sylvestre sul comune rurale nell’Annam, analizzate da E. Jobbé-Duval, nella “Nouvelle Revue historique de droit français et étranger”, ottobre e dicembre 1896, mostrano che il comune aveva in questo paese la stessa forma che in Germania e in Russia. Un ottimo studio sul comune rurale nel Perù, prima dello stabilirsi del potere degli Incas, è: Heinrich Cunow, *Die Soziale Verfassung des Inka-Reichs*, Stuttgart 1896. Il possesso della terra in comune e la coltivazione in comune sono descritti in quest’opera).

La coltivazione in comune non implica però necessariamente il pasto generale in comune. Di già sotto il regime dei *clan* vediamo spesso che quando i battelli carichi di frutta o di pesce entrano nel villaggio, il cibo che recano è diviso fra tutte le capanne e le “lunghe case” abitate sia da parecchie famiglie, sia da giovani; questo cibo è cotto separatamente in ogni focolare. Così l’abitudine di mangiare in un cerchio più intimo di parenti o di associati esisteva già nel periodo primitivo della organizzazione per tribù. Essa diventa regola nel comune rurale. Anche gli alimenti prodotti in comune erano generalmente divisi tra le diverse case dopo che una parte era stata conservata per l’uso collettivo. Però la tradizione del pasto in comune fu religiosamente conservata. Si profitto di qualsiasi occasione, quali la commemorazione degli antenati, le feste religiose, l’inizio e la fine dei lavori dei campi, le nascite, i matrimoni ed i funerali, per far partecipare la comunità ad un pasto in comune. Ancora oggi quest’uso, conosciuto bene in Inghilterra sotto il nome di “cena della raccolta”, è uno degli ultimi a sparire. D’altra parte, anche quando si aveva cessato da molto tempo di lavorare e seminare i campi in comune, diversi lavori agricoli continuarono e continuano ancora ad essere compiuti dalla comunità. Certe parti del terreno sono

in molti casi coltivate in comune, sia a beneficio degli indigenti, sia per riempire granai comunali, sia per servirsene nelle feste religiose. I canali irrigatori sono scavati e riparati in comune. Le praterie comunali vengono falciate in comune; e lo spettacolo d'un comune russo falciante una prateria – gli uomini che rivaleggiano d'ardore nel falciare mentre le donne rivoltano l'erba e la raccolgono in mucchi – è molto impressionante; si vede là che cosa il lavoro umano potrebbe e dovrebbe essere. In queste circostanze il fieno viene diviso tra le diverse case, ed è evidente che nessuno ha diritto di prendere fieno dal mucchio del vicino senza il suo permesso. Ma questa regola è osservata in una curiosa maniera presso gli Osseti del Caucaso: quando il cuculo canta ed annuncia che arriva la primavera e che i prati saranno ben presto rivestiti d'erba, tutti quelli che ne hanno bisogno, hanno il diritto di prendere nel mucchio del vicino il fieno necessario per il bestiame. (Cfr., M. Kovalevsky, *Il costume moderno e la legge antica, op. cit.*, vol. I, p. 115). Ciò è una specie di riaffermazione di antichi diritti comunali, che sembra mostrare come l'individualismo sfrenato sia contrario alla natura umana.

Allorché un viaggiatore europeo sbarca in qualche piccola isola del Pacifico e, vedendo a una certa distanza un gruppo di palme, s'incammina in questa direzione, è stupito di scoprire che i piccoli villaggi sono riuniti da strade selciate da grosse pietre, molto comode per i piedi nudi degl'indigeni e molto simili alle "vecchie strade" delle montagne svizzere. Delle strade simili furono tracciate dai "barbari" in tutta l'Europa; e occorre avere viaggiato nei paesi non civilizzati e poco popolosi, lontano dalle principali vie di comunicazione, per raffigurarsi bene l'enorme lavoro che deve essere stato compiuto dalle comunità barbare al fine di conquistare le immense foreste e le paludi che coprivano l'Europa or sono duemila anni. Isolate, delle famiglie deboli e senza utensili, non sarebbero mai riuscite; la natura selvaggia avrebbe avuto il sopravvento. Solamente i comuni rurali, lavorando insieme, potevano rendersi padroni delle foreste vergini, delle paludi impraticabili e delle steppe sconfiniate. Le strade primitive, le chiatte per traversare i fiumi, i ponti di legno tolti in inverno e ricostruiti dopo le grandi piene, i recinti e le palizzate dei villaggi, i forti e le torricelle dei quali il territorio era disseminato, tutto ciò fu opera dei comuni barbari. Ed allorquando un comune diventava troppo numeroso, un nuovo pollone si distaccava da esso. Un nuovo comune si formava a qualche distanza dall'antico, sottomettendo man mano i boschi e le steppe al potere dell'uomo. Il sorgere stesso delle nazioni europee non fu che un germogliare di comuni rurali. Ancora oggi i contadini russi, se non sono del tutto abbattuti dalla miseria, emigrano in comunità, e coltivano il terreno e costruiscono case in comune quando si stabiliscono sulle rive del fiume Amur o in Canada. Gli Inglesi, quando incominciarono a colonizzare l'America, ritornarono all'antico sistema; si raggrupparono così nei comuni rurali. (Cfr., J. G. Palfrey, *A Compendious History of New England. From the Discovery by Europeans to the First General Congress of the Anglo-American Colonies*, Boston 1873, vol. II, p. 13; indicato in H. Maine, *Village-Communities in the East and West*, London 1871, pp. 201).

Il comune rurale fu l'arma principale dei barbari nella loro penosa lotta contro una

natura ostile. Esso fu pure la forma di unione che opposero agli abili ed ai forti, dai quali l'oppressione avrebbe potuto facilmente svilupparsi in quelle epoche agitate. Il barbaro immaginario – l'uomo che si batte e che uccide per semplice capriccio – non è esistito più che il selvaggio "sanguinario". Il vero barbaro, al contrario, viveva sotto un regime di istituzioni numerose e complesse, nate da considerazioni su ciò che poteva essere utile, o nocivo, alla tribù, o alla confederazione, e queste istituzioni erano religiosamente trasmesse di generazione in generazione, sotto forma di versi, di canzoni, di proverbi, di triadi di sentenze e d'insegnamenti. Più studiamo queste istituzioni dell'epoca barbara, più scopriamo come erano stretti i legami che univano gli uomini nei loro villaggi. Qualunque lite fosse sorta tra due individui, veniva trattata come un affare pubblico; 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 le scuse, fatte ad un tempo all'individuo ed al comune. (Cfr., M. e Jannette Königswarter, *Etudes sur le développement des sociétés humaines*, Paris 1850). Se una lite terminava con colpi e ferite, colui che aveva assistito e non si era intromesso tra i combattenti veniva trattato come se egli stesso avesse inferto le ferite. Questa è almeno la legge dei Calmucchi, il cui diritto tradizionale mostra la maggiore somiglianza con le leggi dei Teutoni, degli antichi Slavoni, ecc.

La procedura giudiziaria era imbevuta dello stesso spirito. Ogni disputa era dapprima trattata davanti a mediatori e arbitri, e generalmente essi l'appianavano, avendo l'arbitraggio una parte molto importante nelle società barbare. Ma, se il caso era troppo grave per essere risolto in questo modo, veniva portato davanti l'assemblea del comune che doveva "trovare la sentenza" e che la pronunciava sotto una forma condizionale; vale a dire: "tale compenso era dovuto, se il male fatto ad un altro era provocato"; e il male doveva essere provato, o negato, da sei o dodici persone, confermantì o neganti il fatto con giuramento. Nel caso di contraddizione tra le due serie di "congiurati", si sarebbe ricorso alla prova (con il duello, il fuoco o in altro modo). Una tale procedura, che restò in vigore durante più di duemila anni, dice abbastanza da se stessa; mostra, come fossero stretti i legami tra i membri del comune. Per di più, non v'era altra autorità per appoggiare le decisioni dell'assemblea comunale che la sua propria autorità morale. La sola minaccia possibile era di mettere fuori della legge il ribelle, ma quella stessa minaccia era reciproca. Un uomo, scontento dell'assemblea, poteva dichiarare che abbandonava la tribù e passava ad un'altra tribù, – minaccia terribile, perché chiamava ogni specie di sciagure sulla tribù che s'era mostrata ingiusta verso uno dei suoi membri. (Questa abitudine è ancora in vigore presso molte tribù africane e non). Una ribellione contro una giusta decisione della legge della consuetudine era semplicemente "inconcepibile" come l'ha così ben detto H. Maine, «perché la legge, la moralità ed i fatti non si distinguevano gli uni dagli altri in quel tempo». (*Village Communities, op. cit.*, pp. 65, 68 e 199). L'autorità morale del comune era tanto forte, che anche in un'epoca molto posteriore, allorché i comuni rurali caddero in potere dei signori feudali, conservarono i loro poteri giudiziari: essi permettevano soltanto al signore o al suo mandatario di "trovare" la sentenza condizionale secondo la legge del costume che

egli aveva giurato di osservare, e di riscuotere a favore proprio l'ammenda (o *fred*) dovuta al comune. Ma per lungo tempo il signore stesso, se restava comproprietario dei terreni incolti del comune, doveva sottomettersi alle decisioni del comune per gli affari pubblici. Nobile, o ecclesiastico, doveva ubbidire all'assemblea del popolo – *Wer daselbast Wasser und Wied genusst, muss gehorsam sein* –. “Chi fa uso qui del diritto dell'acqua e dei pascoli, deve ubbidienza”, tale era la vecchia legge. Anche quando i contadini diventarono servi di un signore, questi doveva presentarsi davanti l'assemblea del popolo quando gli veniva intimato. (Cfr., G. Maurer, *Einleitung zur Geschichte der Markverfassung*, München 1854, par. 29 e 97, il quale è del tutto categorico su questo oggetto. Afferma che «tutti i membri del comune, i signori laici come il clero, spesso anche i comproprietari parziali, *Markberechtigte*, ed anche stranieri alla Mark (comune), erano sottoposti alla sua giurisdizione», p. 312. Questo concetto restò localmente in vigore fino al secolo XV).

Nel loro concetto della giustizia, i barbari poco differivano dai selvaggi. Essi ritenevano che un assassinio dovesse essere seguito dalla morte dell'uccisore; che le ferite dovessero essere punite con ferite assolutamente uguali, e che la famiglia oltraggiata fosse tenuta ad eseguire la sentenza della legge. Era un dovere sacro, un dovere verso gli antenati, che doveva venir compiuto in piena luce, mai in segreto, e che doveva essere messo a conoscenza pubblica. Così i passi più ispirati delle saghe e dei poemi epici in generale sono quelli che glorificano ciò che supponevano essere la giustizia. Gli dèi stessi l'aiutavano. Tuttavia il carattere predominante della giustizia dei barbari è, da una parte, di limitare il numero di quelli che possono essere implicati in un dissenso, e dall'altra parte di estirpare l'idea che il sangue chiedi sangue, che una ferita chiami la stessa ferita, e di sostituirvi il sistema del compenso. I codici barbari, che erano raccolte di regole del diritto del costume riunite per uso dei giudici, permisero dapprima, indi incoraggiarono ed infine resero obbligatorio, il compenso in luogo della vendetta. (Cfr., M. e Jannette Königswarter, *Etudes sur le développement des sociétés humaines*, op. cit., p. 50; J. Thrupp, *Historical Law Tracts*, London 1843, p. 106). Ma coloro che hanno presentato il compenso come un'ammenda, come una specie di licenza data al ricco di fare quello che voleva, si sono completamente ingannati. Il compenso (*Wergeld*) del tutto differente dall'ammenda o dal *fred* era generalmente così elevato per ogni specie di lesioni, che certamente non era un incoraggiamento a tali offese. (I Königswarter hanno mostrato che il *fred* traeva la sua origine da un'offerta che si doveva fare per placare gli antenati. Più tardi lo si pagò al comune per violazione della pace; e, più tardi ancora, al giudice, al re, o al signore, quando questi si appropriarono dei diritti del comune). In caso d'omicidio esso eccedeva generalmente ciò che potevano essere le sostanze dell'assassino. «Dieci volte diciotto vacche» è il compenso presso gli Osseti, i quali non sanno contare al di là di diciotto; invece presso le tribù africane esso arriva a 800 vacche o a 100 cammelli con i loro piccini, o a 416 montoni nelle tribù più povere». (A. Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, op. cit., vol. I, pp. 64 e sgg.; cfr., M. Kovalevsky, *Costumi moderni e la legge antica*, op. cit., vol. II, pp. 164-189). Nella grande maggioranza dei casi l'omicida non poteva pagare il compenso, cosicché non aveva altra uscita, che quella di fare decidere, col

suo pentimento, la famiglia lesa ad adottarlo. Ancora oggi, presso certe tribù del Caucaso, quando una inimicizia tra due famiglie, implicante vendetta, ha termine, l'aggressore tocca con le sue labbra il seno della più vecchia donna della tribù e diventa un "fratello di latte" per tutti gli uomini della famiglia lesa. (Cfr., O. Miller e M. Kovalevsky, "Nelle comunità di montanari della Kabardia", [in russo], in "Vestnik Evropy", aprile 1884. Presso i Shakhe-seven della steppa di Maugan, le liti sanguinose finiscono sempre con un matrimonio tra le due parti ostili. Cfr., Markof, nell'*Appendice* degli "Atti della Società Geografica del Caucaso", [in russo], XIX, I, p. 21). Presso parecchie tribù africane l'aggressore deve dare sua figlia o sua sorella in matrimonio ad uno dei membri della famiglia aggredita; presso altre tribù deve sposare la donna che ha reso vedova; e in tutti i casi diventa un membro della famiglia, e viene consultato negli affari importanti. (Cfr., A. Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, *op. cit.*, vol. I, il quale cita una serie di fatti mostranti il concetto di equità radicato presso i barbari africani. Si arriva alle stesse conclusioni dopo un serio esame del diritto comune presso i barbari).

Lontani dal fare poco conto della vita umana, i barbari non conoscevano niente, proprio niente, degli orribili castighi introdotti in un'epoca posteriore dalle leggi laiche o canoniche sotto l'influenza romana, o bizantina. Poiché, se il codice sassone ammetteva assai facilmente la pena di morte, anche in caso d'incendio o di saccheggio armato, gli altri codici barbari la pronunciavano esclusivamente in caso di tradimento verso il proprio comune o la propria tribù, e di sacrilegio contro gli dèi del comune; era questo il solo mezzo per placarli.

Tutto ciò, come si vede, è ben lontano dalla morale "dissoluta" che si attribuiva ai barbari. Al contrario, non possiamo che ammirare i profondi principi morali elaborati dagli antichi comuni rurali, quali sono stati espressi nelle triadi galliche, nelle leggende del re Arthur, nei commentari di Brehon, nelle vecchie leggende tedesche, ecc., o ancora più manifesti nei proverbi dei barbari moderni. (Vedere il pregevole capitolo *Le droit de la vieille Irlande*, ed anche "Le Haut-Nord", negli *Etudes de droit international et de droit politique*, del prof. E. Nys, Bruxelles 1896). Nella sua introduzione al *The Story of Burnt Njal*, Edimburgh 1861, G. W. Dasent riassume così, con molta esattezza, le qualità di un normanno quali si mostrano nelle saghe: «Fare apertamente ciò che si deve compiere, come un uomo che non teme né nemici, né demoni, né destino; ... essere libero ed ardito in tutte le proprie azioni; essere dolce e generoso verso gli amici e tutti quelli del proprio *clan*, essere severo e minaccioso verso i propri nemici (quelli che sono sotto la legge del taglione) ma anche verso di essi compiere tutti i doveri obbligatori... Non rompere un armistizio, non maledire, non calunniare. Non dire nulla contro un uomo che non si oserebbe ripetergli in faccia. Non respingere mai un uomo che cerca un rifugio o il cibo, fosse egli un nemico» (p. XXXV).

Gli stessi principi ed anche migliori si rivelano nella poesia epica e nelle triadi galliche. «Agire secondo uno spirito di dolcezza e principi di equità, e ciò sia verso i nemici o gli amici, e riparare i torti sono i più alti doveri dell'uomo: il male è la morte, il bene è la vita», grida il poeta legislatore. (L. Walter, *Das alte Wallis*, *op. cit.*, pp. 343-350). "Il mondo sarebbe

folia se le convenzioni fatte dalle labbra non dovessero essere rispettate”, – dice la legge di Brehon. E l’umile *shamaniste* mordoviano, dopo aver lodato le stesse qualità, aggiungerà ancora, nei suoi principi di diritto del costume, che «tra vicini la vacca e la scodella del latte sono in comune; che la vacca deve essere munta per voi, e per colui che può aver bisogno di latte; che il corpo di un fanciullo arrossa sotto i colpi, ma che il volto di chi colpisce arrossisce di vergogna» e così di seguito. (Mainof, “Saggio delle pratiche giudiziarie dei Mordovi”, negli “Atti etnografici della Società geografica russa”, [in russo], 1885, pp. 236, 257). Molte pagine potrebbero essere riempite di principi simili, espressi dai “barbari”.

Ancora un carattere degli antichi comuni rurali merita speciale nota. È l’estensione graduale dei legami di solidarietà in associazioni sempre più numerose. Non soltanto le tribù si federavano in colonie, ma anche le colonie, benché di differente origine, si riunivano in confederazioni. Certe unioni erano così strette che, presso i Vandali, per esempio, una parte della loro confederazione essendosi separata per andare verso il Reno, e di là in Spagna ed in Africa, quelli che erano rimasti rispettarono, durante quarant’anni consecutivi, le divisioni della terra e i villaggi abbandonati dai loro antichi confederati, e non ne presero possesso, fino a che non furono assicurati, da inviati, che i loro confederati non avevano più l’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 ed anche al di là. Quanto alle leghe tra parecchie nazioni, esse erano molto frequenti. I Sicambri s’erano uniti con i Charuschi e gli Svevi, i Quadi con i Sarmati; i Sarmati con gli Alani, i Carpi con gli Unni. Più tardi vediamo anche il concetto di nazione svilupparsi gradatamente in Europa, molto tempo prima che qualche organizzazione somigliante ad uno Stato si fosse costituita in qualche parte del continente occupato dai barbari. Queste nazioni – poiché è impossibile ricusare il nome di nazione alla Francia merovingia o alla Russia dell’XI e del XII secolo – non erano tuttavia mantenute unite da niente altro che da un comune linguaggio, e da un tacito accordo tra le piccole repubbliche per eleggere i loro duci in una famiglia speciale.

Certo, le guerre erano inevitabili: migrazione significa guerra; ma Henry Maine ha già pienamente dimostrato nel suo pregevole studio sulle origini della legge internazionale nelle relazioni tra le tribù, che «l’uomo non è mai stato abbastanza feroce o abbastanza stupido per sottomettersi ad un male quale la guerra senza fare un certo sforzo per impedirla», ed egli ha dimostrato come sia considerevole il numero delle antiche istituzioni che ebbero lo scopo di impedire o di attenuare la guerra. (H. Maine, *International Law*, London 1888, pp. 11-13; cfr., E. Nys, *Les origines du droit international*, Bruxelles 1894). In realtà l’uomo è ben lontano dall’essere la creatura bellicosa come si pretende, a tal punto che quando i barbari si furono stabiliti perdettero così rapidamente le loro abitudini guerresche che ben presto furono costretti a conservare dei “duci” speciali seguiti dalle “scholae” o bande di guerrieri incaricati di proteggerli contro le possibili intrusioni. Essi preferirono i lavori tranquilli alla guerra; così il carattere pacifico dell’uomo fu la causa dello specializzarsi del mestiere di guerriero, che condusse più tardi alla servitù e a tutte le guerre del “periodo

degli Stati” della storia del genere umano.

Lo storico trova quindi difficoltà nel mettere in luce le istituzioni dei barbari. Ad ogni passo si incontrano piccole indicazioni che non si saprebbero spiegare con i soli documenti storici. Ma si proietta piena luce sul passato, quando si risale alle istituzioni delle numerosissime tribù che vivono ancora con una organizzazione sociale quasi identica a quella dei nostri antichi barbari. Qui, non abbiamo l'impiccio della scelta, poiché le isole del Pacifico, le steppe e gli altopiani dell'Africa sono veri musei storici, contenenti esemplari di tutti gli stati intermedi possibili che hanno attraversato il genere umano per passare dalle *gentes* selvagge all'organizzazione statale. Esaminiamo qualcuno di questi esemplari.

Se prendiamo il comune rurale dei Buriati (Mongoli), particolarmente della steppa Koudinsk sul Lena superiore, che sono maggiormente sfuggiti all'influenza russa, troviamo in essi fedeli rappresentanti dello stato barbaro che segna la transizione tra l'allevamento del bestiame e l'agricoltura. (Uno storico russo, il prof. Schiapof di Kazan, che fu esiliato in Siberia nel 1862, ha fatto una efficace descrizione delle loro istituzioni negli "Atti della Società geografica della Siberia orientale", [in russo], vol. V, 1874). Questi Buriati vivono ancora in "famiglie indivise" cioè, quantunque ogni figlio quando si ammoglia si stabilisca in una capanna separata, tuttavia le capanne di tre generazioni almeno restano nello stesso recinto, ed i membri della famiglia indivisa lavorano in comune nei campi e possiedono in comune i focolari uniti e il bestiame, ed anche i "parchi dei vitelli" (piccoli tratti di terreno circondati da una palizzata all'interno della quale si fa crescere l'erba tenera per l'allevamento dei vitelli). In generale, i pasti sono presi separatamente in ciascuna capanna; ma, quando si mette della carne ad arrostitire, tutti i membri della famiglia indivisa, da venti a sessanta, prendono parte, in compagnia, al festino. Parecchie famiglie indivise stabilite in uno stesso luogo, come le famiglie più piccole che abitano lo stesso villaggio (avanzi in maggior parte di antiche famiglie indivise) formano l'*oulou* o il comune rurale; parecchi *oulou* formano una tribù, e le quarantasei tribù o *clan* della steppa Koudinsk sono unite in una confederazione. Federazioni più ristrette sono composte da una parte delle tribù per scopi speciali in caso di necessità. La proprietà fondiaria privata è sconosciuta, essendo la terra posseduta in comune da tutti i membri degli *oulou* o piuttosto che dalla confederazione; se ciò diventa necessario, la terra viene distribuita tra i differenti *oulou* della assemblea popolare della tribù, e tra le quarantasei tribù dell'assemblea della confederazione. Notevole è che la stessa organizzazione prevale presso i 250.000 Buriati della Siberia orientale, benché vivano da tre secoli sotto l'autorità russa, e siano al corrente delle istituzioni russe.

In onta a tutto ciò, delle ineguaglianze di beni si sviluppano rapidamente tra i Buriati, particolarmente dacché il governo russo dà una esagerata importanza ai loro *taïcha* (principi eletti), considerati come ricevitori responsabili delle imposte e rappresentanti delle confederazioni nelle relazioni amministrative ed anche commerciali con i Russi. Ciò procura ad alcuni numerose occasioni di arricchirsi, mentre l'impoverimento del più gran numero coincide con l'appropriazione delle terre buriate da parte dei Russi. Ma è abitudine presso i Buriati, particolarmente quelli Koudinsk – ed una abitudine è più che una legge – che se

una famiglia ha perduto il bestiame, le più ricche famiglie le donano alcune vacche ed alcuni cavalli, affinché possa risollevarsi. Quanto all'indigente, egli non ha famiglia, prende i suoi pasti nelle capanne dei suoi congeneri; entra in una capanna, si siede presso il fuoco, – per diritto, non per carità – e prende parte al pasto che è sempre diviso in parti eguali; dorme dove ha consumato il pasto della sera. In generale gli usi comunisti dei Buriati colpirono talmente i conquistatori russi della Siberia, che dettero loro il nome di “*Bratskiye*” – “I fraterni” – e scrissero a Mosca: “Presso di loro tutto è in comune; tutto ciò che hanno lo dividono tra di loro”. Ancor ora, presso i Buriati del Lena quando si tratta di vendere grano, o di inviare alcune bestie per essere vendute ad un macellaio russo, le famiglie dell'*oulou*, o della tribù, riuniscono il grano e le bestie e li vendono come un sol tutto. Ogni *oulou* ha, di più, del grano messo in serbo perché sia pronto in caso di bisogno; ha il suo forno comunale (il forno solito degli antichi comuni francesi) e il suo fabbro ferraio, il quale, come il fabbro dei comuni dell'India, essendo un membro del comune non è mai pagato per l'opera che fa per i suoi compagni del comune. (Cfr., H. Maine, *Village-Communities in the East and West*, op. cit., pp. 193-196). Deve lavorare gratuitamente e se utilizza il suo tempo libero nel fabbricare piccole placche di ferro cesellato ed argentato delle quali i Buriati ornano i vestiti, può all'occasione venderne ad una donna di un altro *clan*, ma alle donne del suo proprio *clan* questi ornamenti devono essere dati in dono. Le vendite e gli acquisti non devono avvenire nel comune, e la regola è così severa che allorché una famiglia ricca prende un lavoratore, questo lavoratore deve essere preso in un altro *clan* o tra i Russi. Quest'abitudine non è evidentemente particolare ai Buriati, ed essa è così diffusa tra i barbari moderni, Ariani o Uralo-Altaici, che doveva essere stata universale presso i nostri antenati.

Il sentimento dell'unione all'interno della confederazione è mantenuto dagli interessi comuni della tribù, dalle assemblee comunali, e dalle feste che avvengono contemporaneamente alle assemblee. Questo stesso sentimento è mantenuto pure da un'altra istituzione, l'*aba*, o caccia in comune, che è una reminiscenza di un passato antichissimo. Ogni autunno, le quarantasei tribù del Koudinsk si riuniscono per questa caccia, il cui prodotto è diviso tra tutte le famiglie. Di più, delle *aba* nazionali sono convocate di quando in quando per affermare l'unità di tutta la nazione buriate. In questo caso, tutte le tribù buriate, che sono ripartite su centinaia di chilometri all'Ovest ed all'Est del lago Baikal, sono tenute ad inviare i loro cacciatori delegati. Migliaia di uomini si riuniscono, portando ciascuno provviste per un intero mese. La parte di ciascuno deve essere uguale, e prima di essere mischiate le une con le altre, tutte le parti sono pesate da un antico eletto (sempre “con la mano”: le bilance sarebbero una profanazione dell'antico costume). Dopo ciò, i cacciatori si dividono in bande di venti, e ciascuna banda se ne va a caccia seguendo un piano ben stabilito. In queste *aba* tutta la nazione buriata rivive le tradizioni epiche di un'epoca nella quale una potente lega riuniva tutti i suoi membri. Aggiungiamo che cacce comunali simili sono del tutto abituali presso i pellerossa ed i Cinesi sulle rive dell'Ussuri (*kada*). (Cfr., Nazarov, *Il territorio del Nord dell'Ussuri*, [in russo], Pietrogrado 1887, p. 65).

I Cabili, i costumi dei quali sono stati così ben descritti da due esploratori francesi (A. Hanoteau e A. Letourneux, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, III vol., Paris 1883), ci mostrano dei “barbari” già più progrediti quanto all’agricoltura. I loro campi irrigati e concimati, sono coltivati con cura, e nei terreni montagnosi ogni pezzo di terra coltivabile è trattata con la vanga. I Cabili hanno conosciuto molte vicissitudini nella loro storia; hanno adottato per un certo tempo la legge musulmana per le eredità, ma si avvezzavano male e sono ritornati, cinquant’anni or sono, all’antica legge del costume delle tribù. Così il possesso dei terreni ha presso da loro un carattere misto, e la proprietà privata fondiaria esiste a fianco del possesso comunale. Attualmente la base della loro organizzazione è il comune rurale, il *thaddart* che è formato generalmente da parecchie famiglie composte (*kharouba*), rivendicanti una comune origine, ed anche da piccole famiglie straniere. Parecchi villaggi si raggruppano in *clan* o tribù (*ârch*); parecchie tribù formano la confederazione (*thak’ebilt*); e parecchie confederazioni possono talvolta costituire una lega, soprattutto quando si tratta d’armarsi per la difesa.

I Cabili non riconoscono altra autorità che quella della *djemmâa* o assemblea dei comuni rurali. Tutti gli uomini adulti vi prendono parte, all’aria aperta, o in un edificio speciale fornito di sedili di pietra, e le decisioni della *djemmâa* sono prese all’unanimità: vale a dire che le discussioni continuano fino a che tutti quelli che sono presenti accettano di sottomettersi a qualche decisione. Poiché non vi sono affatto “autorità” in un villaggio rurale, per prendere una decisione questo sistema è stato usato dal genere umano dappertutto dove si sono avuti comuni rurali, ed è ancora in vigore là dove i costumi continuano ad esistere, cioè tra parecchie centinaia di milioni di uomini. La *djemmâa* nomina il potere esecutivo – l’anziano, lo scriba ed il tesoriere; essa fissa le imposte e dirige la ripartizione delle terre comuni, come pure ogni specie di lavori di utilità pubblica. Molti lavori sono eseguiti in comune; le strade, le moschee, le fontane, i canali d’irrigazione, le torri alte per proteggersi dai saccheggi, i recinti, ecc., sono fatti dal comune; invece le grandi strade, le grandi moschee e le grandi piazze del mercato sono opera della tribù. Molte vestigia di coltivazione in comune continuano ad esistere e le case sono ancora costruite dappertutto con l’aiuto di tutti gli uomini e di tutte le donne del comune. Gli “aiutanti” sono d’uso molto frequente, vengono chiamati per la coltivazione dei campi, per le messi, ecc. In quanto al lavoro professionale, ciascun comune ha il suo fabbro, che gode della sua parte di terra del comune e lavora per il comune; quando la stagione dei lavori s’avvicina, questo operaio visita ogni casa e ripara gli strumenti e gli aratri senza richiedere nessuna paga. La costruzione di nuovi aratri viene considerata come un’opera sacra che non si può in nessuna maniera retribuire con denaro, né con nessuna altra forma di salario.

Poiché i Cabili conoscono di già la proprietà privata, vi sono i poveri ed i ricchi tra di loro. Ma come tutte le persone che vivono molto vicine le une alle altre e fanno come la povertà comincia, la considerano come una disavventura che può colpire chiunque. “Non dire che non porterai mai il sacco del mendicante e che non andrai mai in prigione” dice un proverbio dei contadini russi; i Cabili lo mettono in pratica, e non si può scoprire nes-

suna differenza di contegno tra ricchi e poveri; quando il povero chiama “un aiutante”, il ricco va a lavorarne il campo, precisamente come il povero farà a sua volta. (Quando si chiama un “aiuto” occorre offrire un pasto agli invitati. Uno dei miei amici del Caucaso mi disse che in Georgia, quando un povero ha bisogno di un “aiuto” prende a prestito da un ricco un montone o due per preparare il pasto, i membri del comune forniscono, oltre al loro lavoro, tante provviste quante gliene occorrono per soddisfare il suo debito. Una simile abitudine esiste presso i Mordovi). Per giunta, le *djemmâa* riserbano certi campi e giardini, qualche volta coltivati in comune, per i membri più poveri. Molti costumi simili continuano ad esistere. Poiché le famiglie povere non possono comprare la carne, essa viene comprata regolarmente con il denaro delle multe, o con i doni fatti alla *djemmâa* o anche col prodotto dei pagamenti fatti per l’uso dei tini comunali per fare l’olio d’oliva; questa carne viene distribuita in parti uguali a quelli che non hanno i mezzi di comprarne essi stessi. Quando un montone o un bue giovane è ucciso da una famiglia per suo proprio uso e non è giorno di mercato, il fatto è annunciato per le strade dallo strillone del villaggio affinché i malati e le donne incinte possano andare a prenderne quanto ne desiderano. Il mutuo appoggio si manifesta in tutta la vita dei Cabili; se uno di essi durante un viaggio all’estero, incontra un altro Cabili in bisogno deve venirgli in aiuto, dovesse arrischiare la propria fortuna o la propria vita; venendo egli meno a ciò, la *djemmâa* di colui che non è stato soccorso può portare querela a quella dell’uomo egoista, ed essa riparerà immediatamente al danno. In ciò ritroviamo un costume familiare a quelli che hanno studiato le corporazioni dei mercanti nel Medioevo. Ogni straniero che entra in un villaggio cabilo ha diritto al riparo nell’inverno, e i suoi cavalli possono pascolare sulle terre comunali durante ventiquattro ore. Ma in caso di necessità può contare sopra un’assistenza quasi illimitata. Così durante la carestia del 1867-68, i Cabili accolsero e nutrirono tutti quelli che cercavano rifugio nei loro villaggi, senza distinzione d’origine. Nel distretto di Dellys, non vi sono state meno di 12.000 persone, provenienti da tutte le parti dell’Algeria, ed anche dal Marocco, nutrite così. Mentre si moriva di fame in Algeria, non vi fu un solo caso di morte dovuto a questa causa nel territorio dei Cabili. Le *djemmâa*, privandosi esse stesse del necessario, organizzarono i soccorsi, senza mai chiedere nessun aiuto al governo, senza far intendere la più lieve lagnanza; esse consideravano ciò come un dovere naturale. Mentre tra i coloni europei ogni specie di misure di polizia erano prese per impedire i furti ed il disordine risultanti dall’affluenza degli stranieri, niente di simile fu necessario sul territorio dei Cabili: le *djemmâa* non avevano affatto bisogno né di aiuto né di protezione dal di fuori. (Cfr., A. Hanoteau e A. Letourneux, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, op. cit., vol. II, p.58). Lo stesso rispetto agli stranieri è la regola prima dei Mongoli. Il mongolo che ha rifiutato ospitalità ad uno straniero deve pagare interamente il “prezzo del sangue” se lo straniero ha sofferto per questa causa. (Cfr., A. Bastian, *Mensch in der Geschichte*, op. cit., vol. III, p. 231).

Non posso che citare rapidamente due altri caratteri fra i più interessanti della vita dei Cabili; l’*anaya* o protezione assicurata dei pozzi, dei canali, delle moschee, delle piazze del

mercato, di certe strade, ecc., in caso di guerra, ed i *çof*. Nell'*anaya* abbiamo una serie di istituzioni tendenti insieme a diminuire i mali della guerra ed a prevenire i conflitti. Così la piana del mercato è *anaya*, soprattutto se è situata su una frontiera e mette in comunicazione i Cabili con gli stranieri; nessuno osa turbare la quiete del mercato, e se scoppia un tumulto è immediatamente sedato dagli stranieri che sono riuniti nella città del mercato. La strada che le donne percorrono per recarsi dal villaggio alla fonte è pure *anaya* in tempo di guerra, e così via. Quanto al *çof* è una forma molto diffusa di associazione, avente certi caratteri comuni con i *Bürgschaften* o *Gegilden* del Medioevo. Esse sono società per la mutua protezione e per qualunque specie di svariati bisogni intellettuali, politici e morali – i quali non possono essere soddisfatti dall'organizzazione territoriale del comune, del *clan* e della confederazione. Il *çof* non conosce limiti di territorio; recluta i suoi membri nei differenti villaggi, anche tra gli stranieri; e li protegge in tutte le eventualità possibili della vita. È uno sforzo per aggiungere al raggruppamento territoriale un raggruppamento extraterritoriale con l'intenzione di rispondere alle affinità reciproche di ogni specie che si producono, senza riguardo ai confini. La libera associazione internazionale, che consideriamo come uno dei grandi progressi del tempo nostro, ha così la sua origine nell'antichità barbara. I montanari del Caucaso ci offrono un grande numero di esempi dello stesso genere, estremamente istruttivi. Nello studiare i costumi presenti degli Osseti – le loro famiglie composte, la loro comunità ed i loro concetti della giustizia – M. Kovalevsky, in un'opera notevole: *Costume moderno e legge antica*, [in russo], *op. cit.*, ha metodicamente rintracciato le disposizioni analoghe dei vecchi codici barbari ed ha colto sul vivo le origini del feudalismo. Presso altri gruppi del Caucaso, intravediamo talvolta come il comune rurale sia nato allorché esso non discendeva dalla medesima tribù, ma si costituì per la volontaria unione di famiglie d'origine distinta. Ciò fu recentemente il caso di alcuni villaggi khivsuri i cui abitanti prestarono giuramento di "comunità e fraternità". (N. Koudadof, "Note sopra i Kivsuri", [in russo], negli "Atti della Società geografica del Caucaso", XIV, vol. I, Tiflis 1890, p. 68). Fecero pure il giuramento di non sposare le fanciulle nate in seno alla loro unione; questo mostra un ritorno curioso alle antiche regole della *gens*. In un'altra regione del Caucaso, il Daghestan, vediamo stabilirsi relazioni feudali tra due tribù tutte e due conservanti nello stesso tempo i loro comuni (ed anche tracce delle antiche "classi" dell'organizzazione per *gens*); è un esempio vivente di ciò che è accaduto al tempo della conquista dell'Italia e della Gallia da parte dei barbari. I Lezghini, i quali avevano conquistato parecchi villaggi georgiani e tartari nel distretto di Zakataly, non li ripartirono tra le famiglie dei conquistatori; costituirono un *clan* feudale che comprende oggi 12 focolari in tre villaggi e che possiede non meno di venti villaggi georgiani e tartari in comune. I conquistatori divisero le proprie terre tra le loro tribù, e queste le divisero in parti uguali tra le proprie famiglie; ma non si immischiarono affatto nelle *djemmâa* dei loro tributari i quali praticano ancora l'uso seguente, segnalato da Giulio Cesare: la *djemmâa* decide ogni anno quale parte di territorio comune deve essere coltivata, questo spazio è diviso in tante parti quante sono le famiglie, e le parti sono estratte a sorte. È degno di nota che, mentre s'incontra un certo

numero di proletari tra i Lezghini, i quali vivono sotto un regime di proprietà privata per le terre e di proprietà comune per i servi, essi sono rari tra i loro servi georgiani che continuano a possedere le terre in comune. (Dm. Bakradze, "Note sul distretto di Zakakaly", [in russo], negli "Atti della Società geografica del Caucaso", vol. XIV, tomo I, p. 264). Le "squadre di operai in comune" sono molto frequenti presso i Lezghini come pure presso gli Osseti. Il diritto abituale dei montanari del Caucaso è pressoché quello dei Longobardi, o dei Franchi Salici, e parecchie delle sue disposizioni servono a comprendere la procedura giudiziaria degli antichi barbari. Poiché hanno un carattere molto impressionabile, fanno tutto quanto possono per evitare che le liti abbiano una soluzione funesta. Così, presso i Khivsuri le spade sono subito snudate quando sorge una lite, ma se una donna si slancia e getta tra i combattenti il fazzoletto che porta sulla testa, le spade rientrano subito nel fodero e la lite cessa. L'acconciatura del capo della donna è *anaya*. Se una lite non viene troncata a tempo e termina con un omicidio, la somma da sborsare come compenso è così considerevole che l'aggressore è interamente rovinato per tutta la vita, a meno che non venga adottato dalla famiglia danneggiata; se ha fatto ricorso alla spada in una lite di nessuna importanza ed ha inferto ferite, perde per sempre la considerazione della sua tribù. In tutte le dispute vi sono intermediari che s'incaricano d'accomodare l'affare: essi scelgono i giudici tra i membri del *clan* – sei per le questioni piccole, e dieci o quindici per quelle più gravi –; gli osservatori russi attestano l'assoluta incorruttibilità dei giudici. Il giuramento ha tale valore che tutti gli uomini che godono la stima generale sono dispensati dal prestarlo; basta una semplice affermazione, tanto più che nelle questioni gravi, il khivsuro non esita mai a riconoscere la propria colpevolezza (parlo, beninteso, del khivsuro che non è ancora stato toccato dalla civiltà). Il giuramento è soprattutto riservato per certi casi quali le controversie relative alla proprietà, nelle quali si tratta di fare un certo apprezzamento, in più della semplice constatazione dei fatti; in queste occasioni gli uomini la cui affermazione deve decidere della disputa, agiscono con la massima circospezione. Per regola generale, ciò non è certamente per una mancanza d'onestà, o di rispetto dei diritti dei loro congeneri che caratterizzano le società barbare del Caucaso.

Le popolazioni dell'Africa offrono una così grande varietà di società estremamente interessanti, comprendenti tutti i gradi intermedi dal comune rurale primitivo fino alle monarchie barbare e dispotiche, che mi è necessario abbandonare l'idea di dare qui i risultati, sia pure succinti, di uno studio comparato delle loro istituzioni. (Vedere A. Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, op. cit.; W. Munzinger, *Über das Recht und Sitten der Boges*, Wintherthur 1859; E. Casalis, *Les Basoutos*, Paris 1859; J. Maclean, *Kafir Laws and Customs*, Mount Coke 1858, ecc.). Basti dire che anche sotto il più orribile dispotismo dei loro piccoli re, le assemblee dei comuni, attenendosi al diritto del costume restano sovrane per una parte importante degli affari. La legge dello Stato permette al re di mandare a morte non importa chi, per un semplice capriccio, o anche semplicemente per soddisfare la sua ghiottoneria; ma il diritto del costume del popolo continua a mantenere la rete di istituzioni di mutuo appoggio che si ritrovano presso altri barbari o che sono esistite presso i nostri antenati. In alcune tribù

più favorite (nel Bornu, in Uganda, in Abissinia e soprattutto presso i Bogos) certe disposizioni del diritto del costume denotano sentimenti veramente improntati di gentilezza e di grazia.

I comuni rurali degli indigeni delle due Americhe hanno lo stesso carattere. Si è trovato che i Tupi del Brasile vivono nelle “lunghe case” occupate da *clan* interi coltivanti in comune i loro campi di frumenti e di manioca. Gli Arani, di una civiltà molto più progredita, avevano l’abitudine di coltivare i loro campi in comune; ed è lo stesso per gli Oucaga, i quali sotto un regime di comunismo primitivo e di “lunghe case”, avevano imparato a costruire buone strade e a coltivare varie industrie domestiche sviluppate quanto quelle del principio del Medioevo in Europa. (Cfr., Th. Waitz, *Anthropologic der Naturvolker*, op. cit., vol. III, pp. 423 e sgg.). Tutte queste popolazioni vivevano sotto il regime del diritto del costume simile a quello di cui abbiamo dato esempi nelle precedenti pagine. Ad un’altra estremità della terra troviamo il feudalismo malese, ma questa feudalità è impotente a sradicare i *negaria*, o comuni rurali, dei quali ciascuno possiede in società almeno una parte del terreno, e che quando si presenta la necessità, fanno distribuzioni di terre fra i differenti *negaria* della tribù. (Cfr., A. Post, *Studien zur Entwicklungsgeschichte des Familienrechts*, op. cit., pp. 270 e sgg.). Presso gli Alfuri di Minahasa troviamo l’avvicendamento comunale dei raccolti; presso le tribù indiane del Wyandot abbiamo le redistribuzioni periodiche delle terre nella tribù, e la coltivazione da parte del *clan*; in tutte le parti di Sumatra dove le istituzioni musulmane non hanno ancora totalmente distrutta l’antica organizzazione, troviamo la famiglia composta (*souka*) ed il comune rurale (*kota*) che conserva il suo diritto sulle terre, anche se una parte di questa terra è stata dissodata senza la sua autorizzazione. (Cfr., J. W. Powell, *Annual Report of the Bureau of Ethnography*, Washington 1881, citato in A. Post, *Studien zur Entwicklungsgeschichte des Familienrechts*, op. cit., p. 280). Vale a dire che in ciò ritroviamo tutti i costumi per proteggersi reciprocamente e per prevenire i litigi e le guerre, costumi che sono stati brevemente indicati nelle precedenti pagine come caratteristici del comune rurale. Si può dire anche che quanto più il costume del possesso in comune della terra è stato mantenuto nella sua integrità, più miti e migliori sono le abitudini. Victor De Stuers afferma in modo positivo che presso le tribù nelle quali l’istituzione del comune rurale è stata meno snaturata dai conquistatori, vi è minore disuguaglianza di condizione e minore crudeltà, anche nelle prescrizioni della legge del taglione. Al contrario, ovunque il comune rurale è stato interamente dissolto, «gli abitanti hanno sofferto la più terribile oppressione dai loro padroni dispotici». (Citato da Th. Waitz, *Anthropologic der Naturvolker*, op. cit., vol. V, p. 141). Ciò è affatto naturale. Quando Waitz rileva che le tribù che hanno conservato le loro confederazioni tribali posseggono uno sviluppo più elevato ed hanno una letteratura più ricca delle tribù che hanno perduto i loro vincoli di unione, non fa che constatare quanto poteva essere previsto. Nuovi esempi ci indurrebbero a noiose ripetizioni – tanto è visibile la somiglianza tra le società barbare sotto tutti i climi e presso tutte le razze. Lo stesso processo evolutivo è compiuto dal genere umano con una meravigliosa analogia. Allorché l’organizzazione in *clan* fu attaccata dall’interno

dalla famiglia separata e dall'esterno dallo smembramento delle tribù emigranti e dalla necessità di ammettere degli stranieri di diversa discendenza, – allora il comune rurale, basato su un concetto territoriale, fece la sua apparizione. Questa nuova apparizione che è derivata naturalmente dalla precedente – il *clan* – permise ai barbari di attraversare un periodo molto agitato della loro storia senza venire dispersi in famiglie isolate che avrebbero soggiaciuto nella lotta per la vita. Nuove forme di coltivazione si svilupparono sotto la nuova organizzazione; l'agricoltura raggiunse uno sviluppo che è stato raramente superato fino ad oggi; le industrie domestiche furono portate ad un alto grado di perfezione. I deserti furono conquistati, furono attraversati da strade e popolati da gruppi di gente usciti come sciami dalle comunità d'origine. Furono stabiliti mercati e costruite fortificazioni, come pure santuari per il culto comune. Il concetto di una più larga unione estesa ad intere popolazioni ed a parecchie popolazioni di diverse origini fu lentamente elaborato. L'antica concezione della giustizia, la quale non conteneva che un'idea di vendetta, subì una lenta e profonda modificazione – la riparazione del danno cagionato si sostituì alla vendetta. La legge del costume, che è ancora la legge della vita quotidiana per i due terzi e più del genere umano, fu elaborata sotto questa organizzazione, come pure un sistema di abitudini tendente ad impedire l'oppressione delle masse da parte della minoranza, la potenza della quale ingrandiva in proporzione delle facilità offerte all'accumulazione delle ricchezze particolari. Tale fu la nuova forma che presero le tendenze delle masse verso il mutuo appoggio. E il progresso – economico, intellettuale e morale – che il genere umano compì sotto questa nuova forma popolare di organizzazione fu così grande, che gli Stati, quando più tardi cominciarono a costituirsi, presero semplicemente possesso, nell'interesse della minoranza, di tutte le funzioni giudiziarie, economiche, amministrative esercitate precedentemente, nell'interesse di tutti, dal comune rurale.

## V. Il mutuo appoggio nella città del Medioevo

La socievolezza e il bisogno di aiuto e appoggio mutui sono talmente inerenti alla natura umana che in nessuna epoca storica troviamo gli uomini viventi in piccole famiglie isolate, combattenti le une contro le altre per assicurarsi i mezzi di sussistenza. Al contrario, le moderne ricerche, come abbiamo visto nei due precedenti capitoli, mostrano che fin dal principio della vita preistorica, gli uomini formarono associazioni di *gentes*, *clan* o tribù, conservate dall'idea di una comune origine e dall'adorazione di antenati comuni. Per migliaia e migliaia di anni, questa organizzazione servì da legame tra gli uomini, benché non vi fosse stata autorità di nessuna specie ad imporla; essa esercitò un profondo influsso sul progresso ulteriore del genere umano; e quando i legami della comune origine furono allentati per le grandi migrazioni, mentre lo sviluppo della famiglia separata all'interno del *clan* distruggeva l'antica unità, una nuova forma di unione si sviluppava, territoriale al principio: fu allora il comune rurale che creò il genio sociale dell'uomo. Questa istituzione mantenne, a sua volta, l'unione necessaria, permettendo all'uomo di continuare lo sviluppo ulteriore delle forme di vita sociale, superare uno dei periodi più cupi della Storia senza lasciare la società sciogliersi in incerte aggregazioni di famiglie e di individui, e di elaborare gran numero di istituzioni secondarie, delle quali più d'una ha sopravvissuto fino ai giorni nostri. Passiamo ora ad esaminare questo nuovo svolgimento della tendenza, sempre viva, verso il mutuo appoggio. Se cominciamo dai comuni rurali dei cosiddetti barbari, in un'epoca nella quale vediamo sbocciare una nuova civiltà dopo la caduta dell'Impero romano, abbiamo da studiare nuovi aspetti che le tendenze sociali delle moltitudini presero nel Medioevo, particolarmente nelle corporazioni e nelle città medioevali.

Lontano dall'essere animali combattivi, ai quali spesso sono stati paragonati, i barbari dei primi secoli dell'era nostra – come tanti Mongoli, Africani e Arabi, ecc., che sono ancora nello stesso stato – i barbari preferirono invariabilmente la pace alla guerra. Alcune tribù fecero eccezione: quelle che erano state ricacciate durante le grandi migrazioni nei deserti o su montagne brulle si trovarono così forzate a depredare periodicamente i loro vicini più favoriti. Ma a parte quelle, la grande moltitudine dei Teutoni, dei Sassoni, dei Celti, degli Slavi, ecc., ritornarono alla loro vanga ed al loro gregge molto presto, appena si furono stabiliti nei territori recentemente conquistati. I più antichi codici barbari ci presentano già società composte da pacifici comuni agricoli e non da orde di uomini in guerra gli uni contro gli altri. Questi barbari popolarono il suolo di villaggi e di fattorie,

dissodarono le foreste, costruirono ponti sui torrenti, colonizzarono deserti che erano prima del tutto inabitabili, ed abbandonarono le arrischiate spedizioni guerresche a bande, *scholae*, o compagnie, raccolte da capi temporanei, che andavano errando, offrendo il loro spirito avventuroso, le loro armi e le loro conoscenze guerresche, a protezione dei popoli, i quali desideravano soprattutto la pace. (W. Arnold, *Wanderungen und Ansiedelungen der deutschen Stämme zumeist nach Hessischen Ortsnamen*, Marburg 1875, p. 431, afferma pure che la metà delle terre lavorabili oggi nel centro della Germania deve essere stata dissodata dal sesto al nono secolo. W. Nitzsch, *Geschichte des deutschen Volkes*, Leipzig 1883, vol. I, condivide questa opinione). Questi guerrieri, con le loro bande, venivano, restavano qualche tempo, poi partivano; essi continuavano nei loro dissensi di famiglia; ma la grande massa del popolo continuava a coltivare la terra, non prestando che scarsa attenzione a quei guerrieri che cercavano di imporre il loro dominio, fintanto che non menomavano l'indipendenza dei comuni rurali. (Cfr., C. Botta, *Storia d'Italia dal 1789 al 1814*, Parigi 1832, vol. I, p. 37). A poco a poco i nuovi invasori dell'Europa crearono il regime del possesso della terra e della coltura del suolo, che sono ancora in vigore tra centinaia di milioni d'uomini; elaborarono il sistema dei compensi per i danni, invece della legge del taglione delle antiche tribù; impararono i primi rudimenti dell'industria; nel tempo stesso che fortificavano i loro villaggi con muri e palizzate e innalzavano torri e forti in terre nelle quali rifugiarsi in caso di nuova invasione, abbandonarono il compito di difendere quelle torri e quei forti a quelli che si specializzavano nel mestiere della guerra.

Ed è così che le tendenze pacifiche dei barbari, e non gli istinti guerreschi che loro si attribuiscono, li asservirono in seguito ai capi militari. È evidente, che il genere di vita delle bande armate offriva maggiori possibilità di arricchirsi di quelle che i lavoratori della terra potessero avere nelle loro comunità agricole. Ancora oggi vediamo che uomini armati si riuniscono talvolta per massacrare i Matabeli e per spogliarli dei loro greggi, benché i Matabeli non desiderino che la pace e siano disposti ad accettarla ad alto prezzo. Le *scholae* d'altri tempi non erano certamente molto più scrupolose delle *scholae* di oggi. Le mandrie di bestiame, il ferro (che a quell'epoca aveva un prezzo alto) e gli schiavi erano procurati in questo modo; e benché la maggior parte di questi acquisti fossero sperperati sul posto nelle cerimonie gloriose delle quali la poesia epica parla tanto, una parte del bottino serviva all'acquisto di nuove ricchezze. (La somma da pagare per il furto di un semplice coltello era di 15 solidi, e per le ferrature di un mulino, 45 solidi. Cfr., su questo soggetto, K. G. Lamprecht, "Wirtschaft und Recht der Franken zur Zeit der Volksrechte", in "Historischer Taschenbuch", *op. cit.*, p. 52. Secondo la legge ripuaria, la spada, la lancia o l'armatura di ferro di un guerriero raggiungeva il valore di almeno 25 vacche, o di due anni di lavoro di un uomo libero. Una corazza sola corrispondeva nella legge salica [Desmichels, citato da Michelet] a 36 staia di frumento). Vi era abbondanza di terre incolte e non mancavano uomini pronti a coltivarle, se potevano solamente ottenere il bestiame e gli arnesi necessari. Interi villaggi rovinati dalle epizoozie, dalle pestilenze, dagli incendi e dalle incursioni di nuovi immigranti, 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* dei compagnonaggi armati offriva a questi contadini alcune bestie per una nuova installazione, ferro per fare un aratro, se non l'aratro stesso, la sua protezione contro nuove incursioni e l'assicurazione di un certo numero d'anni liberi da qualsiasi obbligo prima che cominciassero a sciogliersi dal debito contratto, quelli si stabilivano sopra la loro terra; poi dopo una lotta penosa per i cattivi raccolti, contro le inondazioni, le epidemie, quando questi pionieri incominciavano a rimborsare i debiti, delle obbligazioni di servitù venivano loro imposte dal protettore militare del territorio. Molte ricchezze si accumulavano certamente in questo modo, ed il potere seguiva sempre la ricchezza. (La principale ricchezza dei capi consistette durante lungo tempo in domini personali popolati in parte di schiavi prigionieri, ma soprattutto di uomini liberi condotti a stabilirvisi nel modo da noi descritto. Sull'origine della proprietà vedere: K. T. Inama-Sternegg, "Die Ausbildung der grossen Grundherrschaften in Deutschland", in "Staats- und Sozial- wissenschaftliche Forschungen" di G. Schmoller, vol. I, *op. cit.*; F. Dahn, *Urgeschichte der germanischen und romanischen Völker*, Berlin 1881; G. Maurer, *Geschichte der Dorfverfassung in Deutschland*, Erlangen 1865-1866; F. Guizot, *Essais sur l'histoire de France*, Paris 1857; H. Maine, *Village-Communities in the East and West*, *op. cit.*; C. Botta, *Storia d'Italia dal 1789 al 1814*, *op. cit.*; Seeböhm, P. G. Vinogradov, J. R. Green, ecc.). Però più penetriamo nella vita di quest'epoca, verso il VI ed il VII secolo dell'era nostra, più vediamo che un altro elemento, oltre la ricchezza e la forza militare, fu necessario per costituire l'autorità oligarchica. Fu un elemento di leggi e di diritto, il desiderio delle masse di mantenere la pace, e di stabilire ciò che esse consideravano come giusto, che dette ai capi delle *scholae* – re, duchi, *kniaze* ed altri – la forza che raggiunsero due o tre secoli più tardi. Questa stessa idea di giustizia, concepita come una vendetta equa per ogni torto, idea che si era sviluppata sotto il regime della tribù, si ritrova attraverso la storia delle istituzioni posteriori e, più che le cause militari ed economiche, quest'idea divenne la base sulla quale si fondò l'autorità dei re e dei signori feudali.

Una delle principali preoccupazioni dei comuni rurali barbari (così pure presso i nostri contemporanei barbari) fu di mettere termine, al più presto possibile, alla vendetta che produceva il concetto corrente di giustizia. Quando una lite nasceva, il comune interveniva immediatamente, e dopo che l'assemblea popolare aveva inteso l'affare, fissava il compenso da pagare alla persona lesa o alla sua famiglia (*wergeld*); oltre al *fred*, o l'amenda per la violazione della pace, che doveva essere pagata al comune. I dissensi interni erano facilmente quietati in questa maniera. Ma quando, nonostante tutte le misure prese per prevenirli, dissensi sorgevano tra due differenti tribù o due confederazioni di tribù, la difficoltà stava nel trovare un arbitro capace di formulare una sentenza la cui decisione fosse accettata dalle due parti, tanto per la sua imparzialità quanto per la sua conoscenza della legge antica. (Cfr., H. Maine, *International Law*, *op. cit.*). Questa difficoltà era grandissima, in quanto le leggi del costume delle differenti tribù e confederazioni variavano, per il compenso dovuto, secondo i differenti casi. In questo modo si prese l'abitudine di scegliere

l'arbitro tra centinaia di famiglie o tribù, stimate per aver conservato la legge antica nella sua purezza e versate nella conoscenza dei canti, triadi, saghe, ecc., per mezzo dei quali la legge si perpetuava nelle memorie. Così, questa tradizione della legge divenne una specie d'arte, un "mistero" accuratamente trasmesso in certe famiglie di generazione in generazione. Così in Islanda ed in altri paesi scandinavi, ad ogni *Allthing*, o assemblea nazionale, un *lëvsögrnathr* recitava a memoria la legge intera a edificazione dell'assemblea. In Irlanda vi era, come si sa, una classe speciale di uomini reputati per le loro conoscenze delle vecchie tradizioni, e proprio per questo godenti di una grande autorità come giudici. (Cfr., J. O'Donovan et a., *Ancient Laws and Institutes of Ireland*, Dublin 1865-1901, *Introduzione*; E. Nys, *Etudes de droit international et de droit politique*, vol. I, *op. cit.*, pp. 86 e sgg. Tra gli Osseti gli arbitri di tre dei più vecchi villaggi godono di una reputazione speciale. Cfr., M. Kovalevsky, *Costumi moderni e leggi antiche*, *op. cit.*, vol. II, p. 217). Quando vediamo d'altra parte negli annali russi certe tribù del Nord-ovest della Russia, spinte dal crescente disordine che risultava dalla lotta dei "clan contro clan" appellarsi ai *varingiar* normanni perché fossero loro giudici e comandassero delle *scholae* guerresche; quando vediamo i *kniaze*, o duchi, venire eletti in una medesima famiglia normanna per duecento anni consecutivi, occorre riconoscere che gli Slavi supponevano nei Normanni una migliore conoscenza della legge che sarebbe stata accettata dalle loro differenti popolazioni. In questo caso il possesso dei caratteri runici per la trasmissione degli antichi costumi, era un segnalato vantaggio a favore dei Normanni; ma in altri casi, vi sono vaghi indizi che mostrano che ci si appellava "al più antico" ramo della popolazione, a quello che si credeva il ramo originario, per fornire giudici, le decisioni dei quali erano accettate come giuste; mentre in un'epoca posteriore vediamo una tendenza notevole a scegliere gli arbitri tra il clero cristiano, che si atteneva ancora al principio fondamentale del Cristianesimo, obliato oggi, secondo il quale le rappresaglie non sono un atto di giustizia. È permesso pensare che questo concetto, che si collega a quello della "tanistry" tenga un posto importante nella vita di quell'epoca; ma non sono ancora state fatte ricerche in questo senso. A quell'epoca il clero cristiano apriva le chiese come luoghi d'asilo per quelli che fuggivano vendette sanguinose, ed agiva volentieri come arbitro nei casi criminali, opponendosi sempre al vecchio principio tribale che chiedeva una vita per una vita, una ferita per una ferita. Insomma, più penetriamo profondamente nella storia delle istituzioni primitive, meno troviamo elementi a favore della teoria militare dell'origine dell'autorità. L'autorità, che più tardi diventò una sorgente d'oppressione, sembra, al contrario, dovere la sua origine alle tendenze pacifiche delle masse.

In tutti questi casi il *fred*, che ammontava spesso alla metà del compenso, ritornava all'assemblea del popolo, e da tempi immemorabili lo si impiegava ad opere di utilità e di difesa comune. Vi è ancora la stessa destinazione (l'erezione delle torri) presso i Cabili e presso certe tribù mongole; e noi abbiamo prove certe che anche parecchi secoli più tardi, le ammende giudiziarie, a Pskov ed in parecchie città francesi e tedesche, continuarono ad essere impiegate per le riparazioni delle mura della città. (È espressamente dichiarato

nella carta di San Quintino dell'anno 1002 che il riscatto delle case condannate ad essere demolite a seguito di una condanna 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 si prendeva del denaro a prestito da questo fondo per le mura). Dunque è del tutto naturale che le ammende fossero rimesse a chi "trovava la sentenza", al giudice, obbligato in cambio a mantenere una *schola* di uomini armati per la difesa del territorio, e per l'esecuzione delle sentenze. Questo diventò un uso universale nei secoli VIII e IX, anche quando la persona eletta per trovare le sentenze era un vescovo. Vi è là in germe la combinazione di ciò che chiameremmo oggi potere giudiziario e potere esecutivo. Ma le attribuzioni del duca o del re erano strettamente limitate a queste due funzioni. Non era il padrone del popolo – appartenendo ancora il potere all'assemblea del popolo – neanche era il comandante della milizia popolare; quando il popolo prendeva le armi, marciava comandato da un capo particolare, eletto lui pure, che non era un suddito ma un uguale del re. (Cfr., R. Sohm, *Fränkische Rechts- und Gerichtsverfassung*, Weimar 1871, p. 23; pure W. Nitzsch, *Geschichte des deutschen Volkes*, op. cit., vol. I, p. 788). Il re era padrone soltanto sul suo dominio personale. Nel linguaggio dei barbari la parola *konung*, *koning* o *cyning*, sinonimo della parola latina *rex*, non aveva altro significato che quello di capo o comandante temporaneo d'un gruppo di uomini. Il comandante di una flottiglia di battelli, o anche di un semplice battello pirata era pure un *konung*, e fino ad oggi il capo della pesca in Norvegia è chiamato *Not-Kong* – "il re delle reti". (Vedere le eccellenti osservazioni su questo soggetto di A. Thierry, *Lettres sur l'histoire de France*, Paris 1842, VII lettera. Le traduzioni barbare di certe parti della Bibbia sono molto istruttive su questo punto). La venerazione che si attribuì più tardi alla persona del re non esisteva ancora, e mentre il tradimento della tribù era punito con la morte, l'uccisione di un re poteva venire riscatta dal pagamento di una indennità; la sola differenza era che un re era valutato più caro di un uomo libero. Trentasei volte più di un nobile, secondo la legge anglosassone. Nel codice di Rothari l'uccisione di un re è tuttavia punita con la morte; ma, senza voler richiamare l'influsso romano, questa nuova disposizione fu introdotta, nel 646, nella legge longobarda – come fa rilevare Carlo Botta – per proteggere il re contro la legge del taglione. Il re essendo lui stesso, in questo momento, l'esecutore delle sue sentenze, come lo fu altra volta la tribù, doveva essere protetto da una disposizione speciale, tanto più che parecchi re longobardi, prima di Rothari, erano stati uccisi uno dopo l'altro. (Cfr., C. Botta, *Storia d'Italia dal 1789 al 1814*, op. cit., vol. I, pp. 66-90). Ed allorché il re Knu (o Canuto) uccise un uomo della sua *schola*, la saga lo rappresenta convocante i suoi compagni ad un *thing* dove si mise in ginocchio implorandone il perdono. Gli fu accordato, ma non prima che avesse promesso di pagare nove volte il compenso d'uso, del quale un terzo era per lui stesso per compensare la perdita di uno dei suoi uomini, un terzo per i parenti dell'uomo ucciso ed un terzo era il *fred* alla *schola*. (Cfr., G. Kaufmann, *Deutsche Geschichte*, vol. I, *Die Germanen der Urzeit*, Leipzig 1880, p. 133). Occorse un cambiamento completo dei concetti correnti, sotto il doppio influsso della Chiesa e dei giuristi versati in diritto romano, perché un'idea di santità si attaccasse alla

persona del re.

Saremmo trascinati fuori dai limiti di questo saggio, se volessimo seguire lo svolgimento graduale dell'autorità della quale abbiamo or ora indicato gli elementi. Storici quali i coniugi Green per l'Inghilterra, A. Thierry, Michelet e A. Luchaire per la Francia, Kaufmann, J. Janssen, W. Arnold ed anche W. Nitzsch per la Germania, Botta per l'Italia, Biélaëff, Kostomaroff ed i loro continuatori per la Russia e molti altri, hanno sufficientemente narrata questa storia. Hanno mostrato come le popolazioni, dapprima libere avessero consentito a "nutrire" una parte dei loro difensori militari, per diventare a poco a poco serve di questi protettori; come l'uomo libero fosse spesso ridotto alla dura necessità di diventare il "protetto" sia della Chiesa, sia di un signore; come ogni castello di signore o di vescovo diventasse un riparo di briganti, come il feudalismo fosse imposto, in una parola, e come le crociate, liberando i servi che prendevano la croce, dessero il primo impulso all'emancipazione del popolo. Tutto questo non ha bisogno di essere ridetto qui, essendo nostro scopo principale seguire il genio costruttivo delle moltitudini nelle loro istituzioni di mutuo appoggio.

Al momento in cui le ultime vestigia della libertà barbara sembravano vicine a sparire, la vita europea prese una nuova direzione. L'Europa, caduta sotto il dominio di migliaia di governatori, sembrava camminare, con le civiltà anteriori, verso un regime di teocrazie e di Stati dispotici, od anche un regime di monarchie barbare come quelle che troviamo ai giorni nostri in Africa; ma allora si produsse un movimento simile a quello che diede origine alle antiche città greche. Con una unanimità che sembra quasi inconcepibile e che per lungo tempo non fu compresa dagli storici, i raggruppamenti urbani di ogni specie, fino i piccoli borghi, cominciarono a scuotere il giogo dei loro padroni spirituali e temporali. Il villaggio fortificato si sollevò contro il castello del signore, lo sfidò dapprima, lo assalì in seguito o finalmente lo distrusse. Il movimento si estese da luogo a luogo, trascinando tutte le città d'Europa ed in meno di cento anni delle città libere sorgevano sulle coste del Mediterraneo, del Mar 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, della Spagna. Dovunque scoppiava la stessa rivolta, con le stesse manifestazioni, passando per le stesse fasi, conducente agli stessi risultati. Ovunque gli uomini trovarono o sperarono trovare qualche protezione dietro le mura della loro città, istituirono le loro "giurande" e le loro "fraternità", le loro "amicizie" uniti in un'idea comune, o indirizzandosi arditamente verso una nuova via di solidarietà e di libertà. Riuscirono così bene che in trecento o quattrocento anni cambiarono la faccia dell'Europa. Coprirono i paesi di belli e sontuosi edifici, testimoniando il genio delle libere unioni di uomini liberi, la bellezza e la potenza di espressione delle quali non è stata più uguagliata: essi consegnarono alle successive generazioni tutte le arti, tutte le industrie, delle quali la nostra presente civiltà, con tutte le sue conquiste e le sue promesse per l'avvenire, non è che uno sviluppo. E se cerchiamo di scoprire le forze che hanno prodotto questi grandi risultati, le troviamo non nel genio di singoli eroi, non nella potente organizzazione dei grandi Stati o nelle capacità politiche dei loro governanti,

ma in questa stessa corrente di mutuo appoggio e di aiuto che abbiamo veduto all'opera nel comune rurale e che ritroviamo nel Medioevo, vivificata e rafforzata da una nuova specie d'uomini, animata dal medesimo spirito, ma formata su un nuovo modello: le corporazioni.

Oggi è provato che il feudalismo non implicava la dissoluzione del villaggio rurale. Quantunque il signore fosse riuscito ad imporre il lavoro servile ai contadini, e si fosse appropriato dei diritti che prima appartenevano al comune rurale (imposta, manomorta, diritto sull'eredità e sui matrimoni) i contadini avevano tuttavia conservato i due diritti fondamentali del loro comune: il possesso in comune della terra e l'auto-giurisdizione. Nel tempo antico, quando un re mandava il suo prevosto in un villaggio, i contadini lo ricevevano con i fiori in una mano e le armi nell'altra, domandandogli quale legge egli aveva l'intenzione d'applicare; quella che troverebbe nel villaggio, o quella che portava con sé? Nel primo caso gli offrivano i fiori e lo ricevevano; nel secondo caso lo respingevano con le loro armi. (Cfr., F. Dahn, *Urgeschichte der germanischen und romanischen Völker*, op. cit., vol. I, p. 96). Più tardi accettarono l'inviato del re o del signore che non potevano respingere; ma conservarono la giurisdizione dell'assemblea popolare e nominavano essi stessi sei, sette, o dodici giudici, che sedevano con il giudice del signore alla presenza della assemblea ed agivano sia come arbitri, sia per trovare la sentenza. Nella maggioranza dei casi, il giudice imposto non aveva nient'altro da fare che confermare la sentenza e prelevare il *fred* d'uso. Questo prezioso diritto di auto-giurisdizione, che in quell'epoca significava auto-amministrazione ed auto-legislazione, era stato conservato attraverso tutte le lotte. Anche i giureconsulti dei quali era attorniato Carlo Magno non poterono abolirlo; furono obbligati a confermarlo. Nello stesso tempo per tutti gli affari concernenti il dominio della comunità, l'assemblea del popolo conservava la supremazia e (come ha mostrato Maurer) rivendicava spesso la sottomissione del signore stesso negli affari del possesso di terre. Nessuno sviluppo del feudalismo poté vincere questa resistenza: e quando nel IX e X secolo, le invasioni dei Normanni, degli Arabi, degli Ugri ebbero provato che le *scholae* militari valevano poco per arrestare gl'invasori, un movimento generale incominciò in tutta Europa per proteggere i villaggi con mura di pietra e con cittadelle. Migliaia di centri fortificati furono innalzati grazie all'energia dei comuni rurali, e una volta che furono costruite le mura, e che un comune interesse si trovò creato in questo nuovo santuario – le mura della città – i comuni capirono che potevano d'ora in poi resistere alle usurpazioni dei nemici interni, i signori, come pure alle invasioni straniere. Una nuova vita di libertà cominciò a svolgersi in queste cinte fortificate. La città del Medioevo era nata. Se io seguo così le teorie difese da lungo tempo da G. Maurer (*Geschichte der Städteverfassung in Deutschland*, Erlangen 1869) è perché egli ha chiaramente dimostrato come il comune si sia trasformato in città medievale per una evoluzione ininterrotta e che solamente questa maniera di vedere può spiegare l'universalità del movimento comunalista. F. C. Savigny e K. F. Eichhorn, ed i loro continuatori, hanno certamente provato che le tradizioni dei municipi romani non erano mai sparite. Ma essi non fanno nessun conto del periodo dei comuni rurali che, presso i barbari, precedettero le città. Il fatto è che, ogni volta che la civiltà cominciò

di nuovo, in Grecia, a Roma, o nell'Europa centrale, essa passò per le identiche fasi – la tribù, il comune rurale, la città libera, lo Stato – ciascuno rappresentante una evoluzione naturale della fase precedente. Beninteso, l'esperienza di ciascuna civiltà non va perduta. La Grecia, influenzata essa stessa dalle civiltà orientali, influenzò Roma, e Roma ha influito sulla nostra civiltà; ma ciascuna di queste civiltà cominciò del pari con la tribù. Se non possiamo dire che i nostri Stati sono la continuazione dello Stato romano, non possiamo nemmeno dire che le città del Medioevo in Europa, comprese la Scandinavia e la Russia, furono una continuazione delle città romane. Esse erano una continuazione dei comuni rurali barbari, influenzati fino ad un certo punto dalle tradizioni delle città romane.

Nessun periodo della Storia può meglio mostrare il potere creativo delle masse popolari quanto il X e l'XI secolo, allorché i villaggi e le piazze fortificati del mercato, – come “oasi nella foresta feudale”, – cominciarono a liberarsi dal giogo dei signori, e lentamente prepararono la futura organizzazione della città; ma disgraziatamente, è un periodo sul quale le informazioni storiche sono particolarmente rare: conosciamo i risultati, ma sappiamo poco circa i mezzi con i quali furono ottenuti. Al riparo delle loro mura, le assemblee popolari delle città – sia completamente indipendenti, sia rette dalle principali famiglie nobili o commercianti – conquistarono e conservarono il diritto di eleggere il difensore militare della città ed il supremo magistrato, o almeno di scegliere tra quelli che aspiravano a tale posto. In Italia i giovani comuni licenziavano continuamente i loro *difensori* o *domini*, combattendo quelli che ricusavano di andarsene. La stessa cosa accadeva nell'Est. In Boemia, i ricchi ed i poveri insieme (*bohemicæ gentis inagni et parvi, nobiles et ignobiles*) prendevano parte all'elezione (cfr., M. Kovalevsky, *Modern Customs and Ancient Laws of Russia*, London 1891, lettura 4), mentre che le *viétchè* (assemblee del popolo), delle città russe eleggevano regolarmente i loro duci scelti sempre nella famiglia dei Rurick, – facevano le loro convenzioni con essi e rinviavano i loro *Rniaz*, se ne erano malcontenti. (Furono necessarie molte ricerche prima di poter stabilire questo carattere del periodo che è stato chiamato periodo *udyelnyi*; queste ricerche si trovano nelle opere di Biélaièff, *Resoconti tratti dalla storia russa*; Kostomaroff, *Gli inizi dell'autocrazia in Russia*, e particolarmente in quella del prof. Serghievitch, *Il Vyeche e il principe*. Si troveranno indicazioni su questo periodo: in inglese nell'opera di M. Kovalevsky, citata; in francese in A. N. Rambaud, *Histoire de la Russie*, Paris 1878; così in un breve riassunto dell'articolo “Russie” dell'ultima edizione della *Chamber's Encyclopaedia*). Alla stessa epoca, nella maggior parte delle città dell'Ovest e del Sud d'Europa, la tendenza era di prendere per difensore un vescovo eletto dalla città stessa; e tanti vescovi si misero alla testa della resistenza per la protezione delle “immunità” delle città e la difesa delle loro libertà, così che molti di essi furono, dopo la morte, considerati come santi e diventarono i patroni di varie città: san Uthelred di Winchester, sant'Ulrico di Asburgo, san Volfango di Ratisbona, sant'Eriberto di Colonia, sant'Adalberto di Praga e così via. Molti abati e monaci diventarono pure santi patroni di città, per aver sostenuto le parti dei diritti del popolo. (Cfr., G. Ferrari, *Storia delle rivoluzioni d'Italia*, Milano 1870-1872, vol. I, p. 257; O. Kallsen, *Die deutschen Städte im Mittelalter*, Halle 1891,

vol. I). Con questi nuovi difensori – laici o ecclesiastici – i cittadini conquistarono l'intera autorità giuridica ed amministrativa per le loro assemblee popolari. (Vedere le pregevoli osservazioni di G. L. Gomme sulle Assemblee popolari a Londra: *The Literature of Local Institutions*, London 1886, p. 76. Occorre però rilevare che nelle città regie le assemblee del popolo non ottennero mai l'indipendenza che ebbero altrove. È anche certo che le città di Mosca e di Parigi furono scelte dai re e dalla Chiesa come culle della futura autorità regia dello Stato, perché queste città non possedevano la tradizione di assemblee popolari avvezze ad agire sovranamente in ogni cosa).

Tutto il progresso di liberazione si compì per una successione impercettibile di atti di devozione alla causa comune, fatti da uomini del popolo – da eroi sconosciuti, i nomi dei quali nemmeno sono stati conservati dalla Storia. Il meraviglioso movimento della Tregua di Dio (*tregua Dei*) con il quale le masse popolari si sforzavano di porre un limite agli interminabili dissensi delle famiglie nobili, partì dalle giovani città, in cui cittadini ed i vescovi si sforzarono di estendere ai nobili la pace che avevano stabilito all'interno delle loro mura. (Cfr., A. Luchaire, *Les communes françaises*, Paris 1890; Kluckhohn, *Geschichte des Gottesfrieden*, Leipzig 1857. L. Semichon, *La paix et la trêve de Dieu*, 2 voll., Paris 1869, hanno cercato di rappresentare il movimento comunale come risultato di questa istituzione. In realtà, la Tregua di Dio, ed anche la lega formata sotto Luigi il Grosso allo scopo di protezione ed insieme contro il brigantaggio dei nobili e contro le invasioni normanne, fu un movimento assolutamente popolare. Il solo storico che richiami quest'ultima lega – Oderic Vitalis – la descrive come un "comune popolare". Cfr., A. Thierry, *Récits des temps mérovingiens précédés de considérations sur l'histoire de France*, Paris 1868, vol. IV, p. 191 e nota). Di già in questa epoca le città commerciali d'Italia, ed in particolare Amalfi, che eleggeva i suoi consoli dall'844, e cambiava frequentemente i suoi dogi nel X secolo (cfr., G. Ferrari, *op. cit.*, vol. I, pp. 152, 263, ecc.), crearono la legge del costume marittimo e commerciale che doveva più tardi essere un modello per tutta l'Europa; Ravenna elaborò la sua organizzazione delle arti, e Milano che aveva fatta la sua prima rivoluzione nel 980, diventò un grande centro di commercio, godendo le sue corporazioni piena indipendenza dal secolo XII. (Cfr., F.-T. Perrens, *Histoire de Florence*, Paris 1880-1890, vol. I, p. 188; G. Ferrari, *op. cit.*, vol. I, p. 283). Lo stesso per Bruges e Gand; così pure per parecchie città della Francia nelle quali il *Mahl* o *Forum* era divenuto una istituzione affatto indipendente. (Cfr., A. Thierry, *Essai sur l'histoire du Tiers-Etat*, Paris 1875, p. 414, nota). Da questo periodo incominciò l'abbellimento artistico delle città con i monumenti che ammiriamo ancora e che attestano altamente il movimento intellettuale del tempo. "Le basiliche furono allora rinnovate in tutto il mondo" scrive Raoul Glaber nella sua cronaca, e qualcuno dei più bei monumenti dell'architettura del Medioevo data da questo periodo; la meravigliosa vecchia chiesa di Brema fu costruita nel IX secolo, San Marco di Venezia fu terminato nel 1071, e il bel duomo di Pisa nel 1063. In realtà, il movimento intellettuale che è stato descritto sotto il nome di Rinascenza del XII secolo (cfr., F. Rocquain, *La Renaissance au XII siècle*, negli *Etudes sur l'histoire de France*, Paris 1875, pp. 55-117) e di Razionalismo del XII secolo –

questo precursore della Riforma (cfr., N. Kostomarov, *I razionalisti del XII secolo*, nelle sue *Monografie e ricerche*, [in russo], – datano da quest’epoca, quando la maggior parte delle città erano ancora semplici agglomerati di piccoli comuni rurali, o di parrocchie, chiusi in un recinto fortificato.

Tuttavia, oltre il principio del comune rurale, occorre un altro elemento per dare a questi centri crescenti in libertà e in lumi, l’unità di pensiero e di azione e l’iniziativa che fecero la loro forza nel XII e XIII secolo. La diversità crescente delle occupazioni, dei mestieri e delle arti e l’estensione del commercio con i paesi lontani, facevano desiderare una nuova forma di unione, e l’elemento necessario per questa unione fu dato dalle corporazioni. Si sono scritte molte opere su queste associazioni che sotto il nome di corporazioni, fratellanze, amicizie o *droujestva*, *minne*, *artel* in Russia, *esnaif* in Serbia ed in Turchia, *amkari* in Georgia, ecc., presero uno sviluppo così considerevole nel Medioevo e rappresentarono una parte così importante nell’emancipazione delle città. Ma occorsero più di sessant’anni agli storici per riconoscere l’universalità di questa istituzione ed il suo vero carattere. Oggi soltanto, dopo che centinaia di statuti delle corporazioni sono stati pubblicati e studiati e che si conoscono i loro rapporti d’origine con i *collegiae* romani e le antiche unioni della Grecia e dell’India possiamo parlarne con piena conoscenza di causa; e possiamo affermare con certezza che queste fratellanze rappresentano uno sviluppo dei principi stessi che abbiamo visto in azione, nelle *gentes* e nei comuni rurali. (Si troveranno fatti molto interessanti relativi all’universalità delle corporazioni in J. N. Lambert, *Thousand Years of Guild life*, Hull 1891. Sugli Amkari della Georgia vedasi S. Eghiazarov, “Gorodskiye Tsekhi” [Organizzazione degli Amkari transcaucasici], [in russo], nelle “Memorie della Società geografica del Caucaso”, XIV, vol. II, 1891). Nulla può dare meglio l’idea delle fratellanze del Medioevo di quelle corporazioni temporanee che si formavano a bordo delle navi. Quando un bastimento dell’Hansa aveva compiuto la sua prima mezza giornata di viaggio dopo aver lasciato il porto, il capitano (*Schiffer*) riuniva tutto l’equipaggio ed i passeggeri sul ponte e teneva loro il discorso seguente, così come lo riferisce un contemporaneo: “Poiché siamo ora alla mercé di Dio e delle onde, diceva egli, ciascuno di noi deve essere uguale all’altro, e poiché siamo circondati da tempeste, da alte onde, da pirati e da altri pericoli, dobbiamo stabilire un ordine rigoroso per condurre il nostro viaggio a buon termine. Ecco perché ci accingiamo a dire le preghiere per chiedere un buon vento e buon risultato, e seguendo la legge marittima ci accingiamo a nominare coloro che occuperanno il posto di giudici (*Schöffen-stellen*)”. Dopo di ciò l’equipaggio eleggeva un *Vogt* e quattro scabini che dovevano compiere l’ufficio di giudici. Alla fine del viaggio, il *Vogt* e gli scabini abdicavano alle loro funzioni rivolgendosi all’equipaggio nel modo seguente: “Ciò che è avvenuto a bordo del bastimento, dobbiamo perdonarcelo reciprocamente e considerarlo come morto (*tot und ab sein lassen*). Ciò che abbiamo giudicato buono, l’abbiamo fatto per la causa della giustizia. E perciò vi preghiamo tutti, in nome di un’onestà giustizia, di obliare qualunque animosità che possiate sentire uno contro l’altro, e di giurare sul pane e sul sale di non più serbare rancore. Se qualcuno però si considera come leso, si deve appellare al *Vogt* di terra

e chiedergli giustizia prima del tramonto del sole”. Al momento dello sbarco il fondo delle ammende del *fred* era consegnato al *Vogt* del porto per essere distribuito ai poveri. (Cfr., D. Wunderer, “Reisebericht” nel “Frankfurter Archiv”, vol. II, p. 245; citato da J. Jansen, *Geschichte des deutschen Volkes*, Freiburg 1878-1894, vol. I, p. 335).

Questo semplice racconto dipinge senza dubbio meglio di qualsiasi descrizione lo spirito delle gilde del Medioevo. Di simili organizzazioni se ne formavano ovunque c’era un gruppo di uomini – pescatori, cacciatori, mercanti, viaggiatori, operai di costruzioni o artigiani stabili – riuniti per un intento comune, così vi era a bordo di un bastimento l’autorità navale del capitano; ma, per il risultato stesso dell’impresa comune, tutti gli uomini a bordo, ricchi e poveri, padroni e uomini dell’equipaggio, capitano e marinai accettavano di essere uguali nelle reciproche relazioni, di essere semplicemente uomini impegnati ad aiutarsi gli uni con gli altri e a regolare i loro eventuali dissensi davanti ai giudici eletti da tutti. Così pure quando un certo numero di artigiani – muratori, carpentieri, tagliatori di pietre, ecc. – si riunivano per una costruzione, per esempio una cattedrale, essi appartenevano tutti ad una città che aveva il suo ordinamento politico, e ciascuno di essi apparteneva per di più alla sua propria arte; ma erano uniti inoltre per le imprese comuni, che conoscevano meglio di chiunque, e si organizzavano in un corpo, si univano con stretti legami, quantunque temporanei; fondavano la gilda per l’erezione della cattedrale. (Cfr., L. Ennen, *Der Dorn zu Köln. Historische Einleitung*, Colonia 1871, pp. 46-50). Possiamo vedere gli stessi fatti anche oggi nel *çof* dei Cabili; i Cabili hanno i loro comuni rurali, ma quest’associazione non basta per tutti i bisogni dell’unione, politici, commerciali e personali, ed essi costituiscono la fraternità più stretta del *çof*. (Vedere il precedente capitolo).

Quanto ai caratteri sociali delle gilde del Medioevo, qualsiasi statuto di gilda può darne un’idea. Prendiamo per esempio lo *skraa* di qualche gilda primitiva danese: vi leggiamo dapprima una esposizione dei sentimenti di fraternità generale che devono regnare nella gilda, poi vengono le regole relative all’auto-giurisdizione in caso di litigio tra due fratelli, o tra un fratello e uno straniero; poi i doveri sociali dei fratelli sono enumerati. Se la casa di un fratello è bruciata, o se egli ha perduto il suo bastimento, o se ha sofferto durante un pellegrinaggio, tutti i fratelli devono venirgli in aiuto. Se un fratello cade gravemente ammalato, due fratelli devono vegliare presso il suo letto fino a che non sia fuori pericolo, e se muore, i fratelli devono sotterrarlo – grande faccenda in tempo di epidemie – accompagnarlo in chiesa ed alla tomba. Dopo la sua morte devono soccorrere i figli se sono nel bisogno; molto spesso la vedova diventa una “sorella” della gilda. (Cfr., K. Ancher, *Om gamle Danske Gilder og deres Undergang*, Copenhagen 1875, statuto di una *Knu* gilda).

Questi due caratteri principali s’incontrano in tutte le fratellanze formate non importa con quale scopo. Sempre i componenti si trattano come fratelli, e si danno il nome di fratelli e sorelle; tutti essendo uguali davanti alla gilda. (Sulla condizione delle donne nelle gilde vedere le osservazioni dell’*Introduzione* di Lucy Toulmin Smith all’opera di suo padre, *English Guilds*, London 1870. Uno degli statuti di Cambridge [p. 251] dell’anno 1503 è formale nella frase seguente: “*Thys Statute is made by the comyne assent of all the brether-*

*me and sisterne of alhallowe yelde*". "Questo statuto è fatto con l'assenso comune di tutti i fratelli e le sorelle della gilda di Tutti i Santi"). Essi possedevano il "*cheptel*" (bestiame, terre, bastimenti, luoghi di coltivazione, o "fondi") in comune. Tutti i fratelli prestavano giuramento di obliare gli antichi dissensi; e, senza imporsi reciprocamente di non litigare di nuovo, convenivano che nessuna lite doveva degenerare in vendetta o condurre ad un processo davanti ad altra corte fuori del tribunale degli stessi fratelli. Se uno era implicato in una contesa con uno straniero alla gilda, essa lo doveva sostenere, avesse ragione o torto; vale a dire, sia che fosse ingiustamente accusato di aggressione, o che fosse stato realmente aggressore, essa doveva sostenerlo e condurre le cose ad una conclusione pacifica. Eccetto che non si trattasse di aggressione segreta – nel qual caso sarebbe stato trattato come proscritto – la fraternità lo difendeva. Nel Medioevo solamente l'aggressione segreta era considerata come assassinio. La vendetta dal sangue compiuta nella piena luce, era giustizia; uccidere in una disputa non era assassinio, purché l'aggressore attestasse il suo desiderio di emendarsi e di riparare il male che aveva fatto. Delle tracce profonde di questa distinzione essenziale esistono ancora nei codici penali moderni, particolarmente in Russia. Se i parenti dell'uomo colpito volevano vendicarsi dell'offesa immediatamente con una nuova aggressione, la fratellanza gli procurava un cavallo per fuggire, o un battello, un paio di remi, un coltello e un acciarino; se restava in città, dodici fratelli lo accompagnavano per proteggerlo; e nello stesso tempo si occupavano di condurre gli accordi per la riappacificazione. I fratelli andavano davanti la corte di giustizia per sostenere con giuramento la veridicità delle dichiarazioni del loro fratello, e se veniva riconosciuto colpevole, non lo abbandonavano a completa rovina, né diventava schiavo; se non poteva pagare il compenso dovuto, essi lo pagavano, come facevano le *gens* in epoca precedente. Ma quando un fratello aveva mancato alla fede verso i fratelli della gilda, o verso altri, era escluso dalla fratellanza "con la fama di uomo da nulla" (*tha scal han maeles af brödriscop met nidings nafn*). (K. Ancher, *op. cit.*, questo vecchio libretto contiene molte notizie perdute di vista dai ricercatori più recenti).

Tali erano le idee dominanti di queste fratellanze che a poco a poco si estesero a tutta la vita del Medioevo. Infatti, noi conosciamo gilde in tutte le professioni possibili; gilde di servi, gilde di uomini liberi e gilde miste di servi e di uomini liberi; gilde formate per uno scopo speciale quale la caccia, la pesca, una impresa commerciale, disciolte quando questo scopo determinato era raggiunto; le gilde duravano secoli per certe professioni o certi mestieri. Le gilde di servi rappresentano una parte importante nelle rivolte di questi ultimi e furono, a causa di ciò, proibite parecchie volte di seguito nella seconda metà del IX secolo. Naturalmente le interdizioni del re restarono lettera morta. Nello stesso tempo che le attività prendevano forme diverse, il numero delle gilde cresceva. Così non vediamo soltanto mercanti, artigiani, cacciatori, contadini uniti a questi legami; vediamo pure gilde di preti, di pittori, di maestri di scuole primarie e di maestri d'Università, gilde per rappresentare la Passione, per costruire una chiesa, per sviluppare i misteri di una data scuola, di un'arte o di un mestiere, o di una ricreazione speciale – anche gilde tra i mendicanti, i

carnefici e le prostitute, tutte organizzate sotto il doppio principio dell'auto-giurisdizione e del mutuo appoggio. I pittori italiani del Medioevo erano pure organizzati in gilde, le quali in un'epoca posteriore divennero le Accademie d'arte. Se le opere dell'arte italiana di quest'epoca sono impresse da un carattere che permette ancora oggi di distinguere le varie scuole di Padova, Bassano, Treviso, Verona, ecc., quantunque fossero tutte sotto l'influenza di Venezia, ciò è dovuto – come I. Paul Richter ha rilevato – al fatto che i pittori di ogni città appartenevano ad una gilda distinta, in buoni rapporti con le gilde delle altre città, ma conducenti una vita propria. Il più antico statuto che conosciamo è quello di Verona, che data del 1303, ma è certamente copiato da qualche statuto più antico. Tra le obbligazioni dei membri si trova: “Assistenza fraterna in ogni specie di necessità”, “ospitalità verso gli stranieri quando attraversano la città, che così si possano ottenere informazioni su certe cose che si può desiderare conoscere”, e “obbligo di offrire soccorso in caso di debolezza”. (Cfr., “Nineteenth Century”, novembre 1890, agosto 1892). Per la Russia, abbiamo la prova manifesta che il suo consolidamento fu tanto opera dei suoi *artel* o associazioni di cacciatori, di pescatori e di mercanti quanto della fioritura dei comuni rurali; oggi ancora il paese è pieno di *artel*. (Le principali opere sugli *artel* sono citate nell'articolo “Russie” dell'*Encyclopaedia Britannica*, vol. IX, p. 84).

Queste poche osservazioni mostrano quanto fosse inesatta l'opinione di quelli che per primi studiarono la gilda, allorché credettero vedere l'essenza di essa nella sua festa annuale. Infatti, il giorno del pasto comune era il giorno stesso o l'indomani del giorno della elezione degli *aldermen*; si discutevano allora i cambiamenti da portare agli statuti e spessissimo era il giorno in cui si giudicavano le controversie tra fratelli e in cui si rinnovava il giuramento alla gilda. (Vedere, ad esempio, i testi delle gilde di Cambridge dati da T. Smith, *English Guilds*, op. cit., pp. 274-276, dove si vede che “il giorno generale e principale” era quello delle “elezioni”, o anche Ch. M. Clode, *The Early History of the Guild of the Merchants Taylors*, London 1888, vol. I, p. 45, ecc. Per il rinnovamento dell'alleanza, vedere la “Saga di Jomsviking”, citata da Pappenheim, *Altdänische Schutzgilden. Ein Beitrag zur Rechtsgeschichte der germanischen Genossenschaft*, Breslau 1885, p. 167). Sembra molto probabile che quando le gilde cominciarono ad essere perseguitate, molte di esse non iscrissero nei loro statuti che il giorno del pasto, o quello delle loro cerimonie religiose e non fecero allusioni alle funzioni giudiziarie della gilda che in termini vaghi; ma queste funzioni non sparirono che in un'epoca molto posteriore. La domanda: “Chi sarà il mio giudice?” non ha più senso oggi, dacché lo Stato si è appropriato l'ordinamento giudiziario, confidato ora alla sua burocrazia; ma era di importanza grandissima nel Medioevo tanto più che l'auto-giurisdizione significava auto-amministrazione. Occorre pure rilevare che la traduzione delle parole sassoni e danesi “*guild-bretheren*” o “*brödrae*”, dal vocabolo latino *convivii* deve aver concorso alla confusione che abbiamo segnalata. I pasti in comune, come la festa dell'antica assemblea popolare del *clan* – il *mahl* o *malum* – o l'*aba* dei Buriati, od oggi il banchetto della parrocchia e la cena del raccolto, era una semplice affermazione della fratellanza. Questo pasto simboleggia il tempo in cui tutto era in comune nel *clan*. In questo giorno almeno

tutto apparteneva a tutti; tutti sedevano alla stessa tavola e prendevano parte allo stesso pasto. In un'epoca molto posteriore, il pensionato all'ospizio della gilda di Londra sedeva in un dato giorno a fianco del ricco scabino. Quanto alla distinzione che parecchi scrittori hanno tentato di stabilire tra la "*frith gilda*" degli antichi Sassoni e le gilde chiamate "sociali" o "religiose", essa non esiste; tutte le gilde erano "*frith gilde*" nel senso in cui abbiamo parlato e tutte erano religiose nel senso in cui un comune rurale o una città posti sotto un santo speciale sono religiosi o sociali. (Vedere le eccellenti osservazioni sulla "*frith gilde*" dei coniugi Green in *The conquest of England*, London 1883, pp. 229-230). Se le gilde hanno preso così grande estensione in Asia, in Africa ed in Europa, se hanno vissuto migliaia di anni, ricomparendo sempre rinnovate quando condizioni analoghe ne motivavano l'esistenza, è perché esse sono molto di più che associazioni per mangiare, o associazioni per l'esercizio di un culto in un dato giorno, o confraternite per i funerali. Le gilde rispondevano ad un profondo bisogno della natura umana, e riunivano tutte le attribuzioni di cui lo Stato si appropriò più tardi per la sua burocrazia e la sua polizia. Esse erano più di questo, perché rappresentavano associazioni per l'appoggio mutuo in tutte le circostanze e per tutti gli incidenti della vita, "con opera e consiglio"; erano anche associazioni per il mantenimento della giustizia – differenti in questo dallo Stato, perché in tutte le occasioni interveniva un elemento umano, fraterno, invece dell'elemento formalista che è la caratteristica essenziale dell'intervento dello Stato. Quando uno compariva davanti al tribunale della gilda, il fratello aveva da rispondere ad uomini che lo conoscevano bene ed erano stati precedentemente al suo fianco nel loro lavoro giornaliero, al pasto comune, durante il compimento dei doveri fraterni: a degli uomini che erano suoi eguali e veramente suoi fratelli, non a teorici della legge, né a difensori degli interessi degli altri. (Vedere *Appendice: L'origine delle gilde*).

Una istituzione così ben fatta per soddisfare i bisogni d'unione senza privare l'individuo della sua iniziativa, non poteva che estendersi, accrescersi e rafforzarsi. La difficoltà era di trovare una forma che permettesse di federare le unioni delle gilde senza invadere il campo di quelle dei comuni rurali e di federare le une e le altre in un tutto armonico. Quando questa combinazione fu trovata e una successione di circostanze favorevoli ebbe permesso alle città di affermare la loro indipendenza, esse lo fecero con un'unità di pensiero che non può che suscitare la nostra ammirazione, anche nel nostro secolo delle strade ferrate, dei telegrafi e della stampa. Centinaia di "carte" nelle quali le città proclamavano la loro indipendenza ci sono pervenute, ed in tutte, malgrado l'infinita varietà di particolari, che dipendono dalla emancipazione più o meno completa, si trova la stessa idea dominante. La città si organizzava in una federazione di piccoli comuni rurali e di gilde.

«Tutti quelli che appartengono all'amicizia della città – si legge in una Carta data nel 1188 ai cittadini d'Aire da Filippo, conte di Fiandra – hanno promesso e confermato con la fede ed il giuramento, che si aiuteranno l'un l'altro come fratelli in ciò che è utile ed onesto. Che se uno commette contro l'altro qualche delitto con parole o con azioni, quello che sarà stato offeso non farà vendetta per sé o per i suoi, ma presenterà querela, ed il colpevole

farà ammenda del delitto secondo l'arbitrato di dodici giudici eletti. E se colui che ha fatto il torto e chi l'ha ricevuto, avvertito per tre volte, non vuol sottomettersi a questo arbitramento, sarà escluso dall'amicizia, come cattivo e spergiuro». (*Recueil des ordonnances des rois de France*, vol. XII, p. 563; citato da A. Thierry, *Récits des temps mérovingiens précédés de considérations sur l'histoire de France*, op. cit., vol. VII, p. 241, della decima ed. delle *Opere complete*). Ciascuno conserverà in ogni occasione fedeltà al suo giuramento e gli darà aiuto e consiglio secondo ciò che avrà dettato la giustizia, dicono le carte d'Amiens e d'Abbeville. Entro i confini del comune tutti gli uomini si aiuteranno reciprocamente, secondo il loro potere, e non tollereranno in nessun modo che qualcuno tolga qualcosa o faccia pagare taglia ad uno di essi, leggiamo nelle carte di Soissons, Compiègne, Senlis, e molti altri dello stesso tipo. (Cfr., A. Luchaire, *Les communes françaises*, op. cit., pp. 45-46). E così di seguito con innumerevoli varianti sullo stesso tema. Comune! nome nuovo, nome detestabile! Per esso i censuari (*capite censi*) sono liberati da ogni servitù mediante un semplice censo annuale; per esso non sono condannati, per infrazione alle leggi, che ad un'ammenda legalmente determinata; per esso cessano di essere sottoposti ad altri gravami pecuniari dai quali sono oppressi i servi. (Cfr., Guibert of Nogent. *De vita sua sive monodiarum libri tres*, in J. P. Migne, *P. L.* vol. 156, coll. 837-962, citato da A. Luchaire, op. cit., p. 14).

La stessa onda di emancipazione si sparse nel XII secolo attraverso tutto il continente, trascinando insieme le più ricche città e i più poveri villaggi. E se possiamo dire che in generale le città italiane furono le prime a liberarsi, non possiamo designare nessun centro dal quale il movimento si sarebbe propagato. Molto spesso un piccolo borgo dell'Europa centrale prendeva l'iniziativa per la sua regione, e grandi agglomerazioni accettavano la carta della piccola città come modello per la loro. Così la carta di una piccola città, Lorris, fu adottata da ottantatré città nel Sud-ovest della Francia; quella di Beaumont diventò il modello di più di cinquecento paesi e città nel Belgio e nella Francia. Dei deputati speciali erano inviati dalle città presso i loro vicini per ottenere una copia del loro statuto e la costituzione del comune era stabilita sopra questo modello. Tuttavia non si copiavano semplicemente gli uni con gli altri: essi regolavano le proprie "carte" secondo le concessioni che avevano ottenuto dai loro signori; ed il risultato era che le "carte" dei comuni del Medioevo, come fa rilevare uno storico, offrono la stessa varietà dell'architettura gotica delle chiese e delle cattedrali. Vi si trova la stessa idea di fondo, la cattedrale simboleggiante l'unione delle parrocchie e delle gilde nella città – e la stessa varietà infinita nella ricchezza dei particolari.

L'auto-giurisdizione era il punto essenziale, e auto-giurisdizione significava auto-amministrazione. Ma il comune non era semplicemente una parte "autonoma" dello Stato – queste parole ambigue non erano ancora state inventate allora – esso era uno Stato in se stesso. Aveva diritti di guerra e di pace, di federazione e di alleanza con i suoi vicini. Era sovrano nei propri affari e non si curava di quelli degli altri. Il potere politico supremo poteva essere rimesso interamente ad un foro democratico, come era il caso di Pskov, il cui *viétché* inviava e riceveva ambasciatori, concludeva trattati, accettava e rinviava principi,

o ne faceva a meno durante decine d'anni: oppure il potere era esercitato o usurpato da un'aristocrazia di mercanti o anche di nobili, come avveniva in centinaia di città d'Italia o del centro dell'Europa. Il principio, tuttavia, rimaneva immutato: la città era uno Stato e, ciò che era ancora più notevole, quando il potere della città era usurpato dalle suddette aristocrazie di mercanti e nobili, la vita interiore della città non ne risentiva che poco ed il carattere democratico della vita giornaliera non spariva; è che l'uno e l'altro dipendevano poco da ciò che si potrebbe chiamare la forma politica dello Stato.

Il segreto di questa apparente anomalia, è che una città del Medioevo non era uno Stato accentrato. Durante i primi secoli della sua esistenza, la città poteva appena essere chiamata Stato per quanto riguarda la sua organizzazione interna, perché il Medioevo non conosceva l'attuale accentramento delle varie funzioni né tanto meno l'accentramento territoriale del nostro tempo. Ogni gruppo aveva la sua parte di sovranità. La città era generalmente divisa in quattro quartieri, o in cinque, sei o sette sezioni, che si dipartivano da un centro; ogni quartiere o sezione corrispondendo pressoché ad un dato mestiere o professione che vi dominava, ma contenendo tuttavia gli abitanti di differenti condizioni e posizioni sociali nobili, mercanti e semi-servi. Ogni sezione o quartiere costituiva un gruppo del tutto indipendente. A Venezia, ogni isola formava una comunità politica indipendente. Essa aveva i mestieri organizzati, il commercio del sale, la giurisdizione, l'amministrazione, il foro; e la nomina di un doge per la città non cambiava niente all'indipendenza interiore delle unità. (Cfr., Le Bret, *Storia dello Stato di Venezia*, Lepizig 1769-1777, vol. I, p. 393; vedere pure Marin, citato da C. Botta, *Storia d'Italia dal 1789 al 1814*, op. cit., vol. I, p. 500). A Colonia vediamo gli abitanti divisi in *Geburschaften* e *Heimschaften* (vicinie), cioè gilde di vicinanza, che datano dal periodo franco. Ciascuna aveva il suo giudice (*Burrichter*) e i dodici scabini eletti (*Schoffen*), il suo prevosto ed il suo *greve*, o comandante della milizia locale. (Cfr., W. Arnold, *Verfassungsgeschichte der deutschen Freistädte. Im Anschluß an die Verfassungsgeschichte der Stadt Worms*, Gotha 1854, vol. II, pp. 227 e sgg.; *Quellen zur Geschichte der Stadt Köln*, ed. da L. Ennen e G. Eckertz, 6 voll., Köln 1860-1879, vol. I, pp. 228-229). La storia dei primi tempi di Londra, prima della conquista – dice Green – è quella «d'una quantità di piccoli gruppi disseminati nel recinto delle mura, ciascuno sviluppatosi in una vita propria e con le proprie istituzioni, gilde, *soke*, cappelle, ecc., gruppi consolidatosi lentamente in unione municipale». (*Conquest of England*, op. cit., p. 453). E se consultiamo gli annali delle città russe, Novgorod e Pskov, tutte e due relativamente ricche di particolari locali, troviamo le sezioni (*konest*) consistenti in strade (*oculitsa*) indipendenti, delle quali ciascuna, benché principalmente popolata da artigiani di un dato mestiere, aveva pure fra i suoi abitanti mercanti e proprietari, e formava un comune separato. Questo aveva la responsabilità comunale per tutti i membri in caso di delitto, la giurisdizione e l'amministrazione indipendenti dagli scabini delle strade (*ulitschanskye starosty*), il sigillo particolare e, in caso di bisogno, il foro a parte, la propria milizia, come pure i preti, eletti dalla sezione che aveva così la propria vita collettiva e le imprese collettive. (Cfr., M. Bie-laef, *Histoire de Russie*, voll. II e III, citato in A. N. Rambaud, *Histoire de la Russie*, op. cit.,

cap. VII).

La città del Medioevo ci appare così come una doppia federazione; dapprima di tutti i capi di famiglia costituenti piccole unioni territoriali – la strada, la parrocchia, la sezione – e poi degli individui uniti da giuramento in gilde secondo le loro professioni; la prima era un prodotto del comune rurale, origine della città, invece la seconda era una creazione posteriore di cui l'esistenza era dovuta alle nuove condizioni.

La garanzia della libertà, dell'auto-amministrazione e della pace era lo scopo principale della città del Medioevo; ed il lavoro, come vedremo tra poco parlando delle gilde di mestieri, ne era la base. Ma la "produzione" non assorbiva tutta l'attenzione degli economisti del Medioevo. Con il loro spirito pratico, essi compresero che «il consumo doveva essere garantito al fine d'ottenere la produzione; e per conseguenza il principio fondamentale di ogni città era di provvedere alla sussistenza comune ed all'alloggio dei poveri come dei ricchi (*gemeine notdurft und gemach armer und reicher*)». (W. Gramich, *Verfassung und Verwaltungsgeschichte der Stadt Würzburg im 13 bis zum 15 Jahrhundert*, Würzburg 1882, p. 34). L'acquisto dei viveri e di altre cose di prima necessità (carbone, legna, ecc.), prima che fossero passati per il mercato, o in condizioni particolarmente favorevoli, dalle quali altri erano esclusi, – in una parola la *preemptio* era completamente vietata. Tutto doveva passare dal mercato ed essere offerto in vendita a tutti, fino a quando la campana avesse chiuso il mercato. Allora soltanto il venditore al minuto poteva comprare ciò che restava, ed anche allora il suo profitto doveva essere soltanto un "onesto guadagno". Quando un battello portava un carico di carbone a Würzburg, il carbone non poteva essere venduto che al minuto durante gli otto primi giorni, ogni famiglia non avendo diritto a più di cinquanta panieri. Il resto del carico poteva essere venduto all'ingrosso, ma il mercante al minuto non poteva rivenderlo che con un profitto onesto (*zittlicher*), il profitto disonesto (*unzittlicher*) essendo strettamente proibito. (Cfr., W. Gramich, *op. cit.*). La stessa cosa era a Londra (*Liber albus*, citato da W. Ochenkowski, *Englands wirtschaftliche Entwicklung im Ausgange des Mittelalters*, Jena 1879, p. 161) e, di fatto, dappertutto. Di più, quando il frumento era comprato all'ingrosso da un fornaio dopo la chiusura del mercato, ogni cittadino aveva il diritto di reclamare una parte del frumento (circa un mezzo quarterone) per il proprio uso, al prezzo all'ingrosso, a condizione che lo reclamasse prima del contratto finale del mercato, e reciprocamente ogni panettiere poteva reclamare lo stesso diritto, se un cittadino comprava del grano per rivenderlo. Nel primo caso il frumento non aveva che da essere portato al mulino della città per essere macinato a sua volta ad un prezzo convenuto, ed il pane poteva essere cotto al *forno bannale* o forno comunale. (Cfr., G. Fagniez, *Etudes sur l'industrie et la classe industrielle à Paris au XIII et XIV siècle*, Paris 1877, pp. 155 e sgg. Occorre appena aggiungere che la tassa sul pane, come sulla birra, non si stabiliva che dopo esperimenti accurati relativi alla quantità del pane e della birra che si poteva ottenere da una data quantità di grano. Gli Archivi d'Amiens possedevano i particolari di queste esperienze: cfr., A. Calonne, *La vie municipale au XVme siècle dans le Nord de la France*, Paris 1880, pp. 77-93. Gli Archivi di Londra pure: cfr., W. Ochenkowski, *Englands*

*wirtschaftliche Entwicklung im Ausgange des Mittelalters*, op. cit., p. 165). Insomma, se una carestia colpiva la città tutti ne soffrivano più o meno; ma a parte queste calamità, finché esistevano le città libere, nessuno vi poteva morire di fame, come disgraziatamente avviene troppo spesso oggi.

Tutti questi regolamenti appartengono a periodi progrediti della vita delle città, invece che ai primi tempi, nei quali la città stessa comprava tutti i viveri necessari al consumo dei cittadini. I documenti recentemente pubblicati da Ch. Gross sono del tutto decisivi su questo punto e confermano pienamente le sue conclusioni tendenti a provare che i carichi di viveri «erano comprati da certi ufficiali civici, a nome della città, e distribuiti tra i mercanti della città, nessuno potendo comprare le merci sbarcate nel porto a meno che le autorità municipali non avessero rifiutato di comprarle». Questo sembra sia stato, aggiunge egli, un uso comune in Inghilterra, in Irlanda, nel paese del Galles ed in Scozia. (*The Guild Merchant*, Oxford 1890, vol. I, p. 135). Questi documenti provano che tale uso esisteva a Liverpool (vol. II, pp. 148-150), a Waterford in Irlanda, a Neath nel Galles, e a Linlithgow e a Thurso in Scozia. I volumi di Gross mostrano pure che gli acquisti erano fatti in vista della distribuzione, non solo tra i cittadini mercanti, ma «*upon all citsains and commynalte*» (p. 136, nota) o, come dice il regolamento di Thurso del XVII sec., per «offrire ai mercanti, artigiani e *habitants* del detto borgo, affinché possano averne la loro parte secondo i loro bisogni e le loro abilità». Anche nel XVI secolo troviamo che gli acquisti comunali di grano erano fatti «per la comodità e vantaggio in ogni cosa di questa Città e Camera di Londra e di tutti i cittadini abitanti di essa quanto è in nostro potere», come scrive il sindaco nel 1565 (*for the comoditie and profit in all things of this... Citie and Chamber of London, and of all the Citizens and Inhabitants of the same as moche as in us lieth*). (Ch. M. Clide, *The early History of the Guild of Merchant Taylors*, London 1888, vol. I, p. 381, *Appendice* 10; ed anche l'*Appendice* successiva che mostra gli acquisti fatti nel 1546). A Venezia si sa che tutto il commercio del grano era in mano alla Città; i «quartieri», dopo aver ricevuto i cereali dagli amministratori delle importazioni, dovevano inviare a ciascun cittadino la quantità che gli era stata accordata. (Cfr., L. Cibrario, *Les conditions économiques de l'Italie au temps de Dante*, Paris 1865, p. 44). In Francia, la città d'Amiens aveva la consuetudine di comprare del sale e di distribuirlo a tutti i cittadini al prezzo di costo; ed ancor oggi si vedono in molte città francesi delle *halles* che erano in altri tempi depositi municipali di frumento e di sale. (Cfr., A. De Calonne, *La vie municipale au XVme siècle dans le Nord de la France*, op. cit., pp. 12-16). Nel 1485, la città autorizzava l'esportazione ad Anversa di una certa quantità di grano, «gli abitanti d'Anversa erano sempre pronti a favorire i mercanti ed i cittadini di Amiens». (*Ib.*, pp. 73-77 e i testi). Vedere anche A. Babeau, *La ville sous l'ancien régime*, Paris 1880. In Russia ciò era un uso abituale a Novgorod e a Pskov.

Tutto ciò che si riferisce agli acquisti comunali per l'uso dei cittadini sembra non sia ancora stato studiato abbastanza dagli storici che si sono occupati di quest'epoca, ma si trovano qua e là alcuni fatti interessantissimi che gettano una nuova luce sull'argomento. Così tra i documenti di Ch. Gross, un regolamento di Kilkenny, dell'anno 1367, ci informa

come i prezzi delle merci erano fissati. “I mercanti ed i marinai, scrive Ch. Gross, dovevano, sotto la fede del giuramento, fissare il prezzo di costo delle merci e delle spese di trasporto. Poi il sindaco della città o due probiviri fissavano il prezzo al quale dovevano essere vendute”. La stessa regola era in vigore a Thurso per le mercanzie provenienti “dal mare o dalla terra”. Questo modo di “stabilire il prezzo” risponde così bene al concetto stesso del commercio quale lo si comprendeva nel Medioevo, che deve essere stato quasi universale. Era un antico costume fare fissare il prezzo da un terzo; e, per tutti gli scambi nell’interno della città, era certamente un’abitudine molto diffusa quella di rivolgersi per il prezzo a “probiviri” – ad un intermediario – e non al venditore né al compratore. Ma questo stato di cose ci conduce ancora più lontano nella storia del commercio, – ad un’epoca nella quale era l’intera città che faceva commercio dei suoi prodotti, e dove i mercanti non erano che commissionari, commessi della città, incaricati di vendere la mercanzie che la città esportava. Un decreto di Waterford, pubblicato pure da Ch. Cross, dice “che qualsiasi specie di merci, di qualsiasi natura fossero... dovevano essere comprate dal sindaco e dal podestà che, essendo compratori del comune (a nome della città) per quel dato momento, dovevano ripartirle tra gli uomini liberi della città (eccezione fatta dei beni propri dei cittadini liberi e degli abitanti)”. Non si può spiegare questa ordinanza se non ammettendo che tutto il commercio esterno della città fosse fatto dai suoi agenti. Di più abbiamo la prova diretta che tale era il caso a Novgorod ed a Pskov. Erano “la sovrana Novgorod” e “sovrana Pskov” che mandavano le loro carovane di mercanti verso i paesi lontani.

Sappiamo pure che in quasi tutte le città del Medioevo del Centro e dell’Ovest d’Europa, le gilde dei mestieri avevano l’uso di comprare in comune tutte le materie prime necessarie e di fare vendere il prodotto del loro lavoro dai loro commessi. È probabile che la stessa cosa sia avvenuta per il commercio estero – tanto più che, fino al secolo XIII, non soltanto i mercanti d’una stessa città erano considerati al di fuori come responsabili in corpo dei debiti contratti da uno di essi, ma la città intera era responsabile dei debiti di ciascuno dei suoi mercanti. Solo nel XII e XIII secolo le città del Reno abolirono questa responsabilità con trattati speciali. (Cfr., *Quellen zur Geschichte der Stadt Köln*, ed. da L. Ennen e G. Eckertz, *op. cit.*, vol. I, pp. 491-492). Infine abbiamo il notevole documento d’Ipswich pubblicato da Ch. Gross, dal quale sappiamo che la gilda dei mercanti di quella città era composta di tutti quelli che avevano la franchigia della città, e che pagavano il loro tributo (“*leur hanse*”) alla gilda, il comune intero discutendo le misure da prendere per il bene della gilda dei mercanti ed assegnandole certi privilegi. La gilda mercantile d’Ipswich sembra essere stata così più un corpo di commessi della città che una gilda privata comune.

Insomma, meglio conosciamo la città del Medioevo, più vediamo che non era una semplice organizzazione politica per la difesa di date libertà politiche. Era un tentativo su una ben più vasta scala di quella del comune rurale, per organizzare una stretta unione di aiuto e di appoggio mutuo per il consumo, per la produzione e per la vita sociale nel suo insieme, senza porre gli impedimenti dello Stato, ma lasciando piena libertà di espressione al genio creatore di ciascun gruppo, nelle arti, mestieri, scienze, commercio e politica. Vedremo

meglio fino a qual punto riuscì questo tentativo quando avremo analizzato, nel capitolo seguente, l'organizzazione del lavoro nella città del Medioevo e le relazioni delle città con la popolazione delle campagne che le circondavano.

## VI. Il mutuo appoggio nella città del Medioevo (seguito)

Le città del Medioevo non furono organizzate su di un piano prestabilito, dalla volontà esterna d'un legislatore. Ognuna di esse fu un prodotto naturale nel pieno significato della parola – un risultato sempre variabile delle lotte fra forze che si accordavano e si riaccordavano tra loro, secondo le loro capacità, la sorte dei conflitti e l'appoggio che trovavano nell'ambiente sociale. E questo è il perché non vi sono due città in cui l'ordinamento interno e le sorti siano identici. Ciascuna, presa separatamente, da un secolo all'altro si trasforma. E tuttavia, se volgiamo uno sguardo complessivo a tutte le città dell'Europa, le differenze locali e nazionali spariscono, e siamo colpiti dalla meravigliosa somiglianza che troviamo tra tutte, quantunque ciascuna si sia sviluppata da se stessa, indipendentemente dalle altre ed in differenti condizioni. Una piccola città del Nord della Scozia, con la sua popolazione di lavoratori e di rudi pescatori; una ricca città delle Fiandre con il suo commercio estero, il suo lusso, il suo amore per il piacere e la sua vita animata; una città italiana ricca per il suo commercio con l'Oriente e coltivante tra le sue mura un gusto artistico ed una civiltà raffinata; una povera città agricola nella regione dei laghi e delle paludi della Russia, sembrano avere pochi punti in comune. Tuttavia le linee principali della loro organizzazione e dello spirito che le anima si rassomigliano per un'aria di famiglia molto marcata. In ogni parte vediamo le stesse federazioni di piccoli comuni e di corporazioni, le stesse "città minori" soggette alla città madre, le stesse assemblee del popolo e gli stessi emblemi della sua indipendenza. Il *defensor* della città, sotto nomi differenti ed insegne differenti, rappresenta la stessa autorità e gli stessi interessi. Le sussistenze alimentari, il lavoro ed il commercio sono ordinati su piani molto simili; le lotte interne ed esterne sono sostenute con le stesse ambizioni; e per di più, le formule stesse usate in quelle lotte, negli annali, nelle ordinanze e nelle cariche sono identici; ed i monumenti architettonici, siano di stile gotico, romano o bizantino, esprimono le stesse aspirazioni e lo stesso ideale: sono concepiti e costruiti nella stessa maniera. Molte differenze non sono che differenze di tempi, invece che differenze reali fra le città sorelle che si trovano in varie parti dell'Europa. L'unità dell'idea direttrice e l'identità dell'origine compensano le differenze di clima, di posizione geografica, di ricchezza, di lingua e di religione. Perciò possiamo parlare della città del Medioevo come di una fase ben definita della civiltà; e quantunque ogni ricerca, facendo scaturire le differenze locali ed individuali, presenti vivo interesse, possiamo in ogni caso delineare a grandi linee lo svolgimento comune a tutte le città.

Gli studi trattanti questo soggetto sono molto numerosi; ma non vi è ancora un'opera che tratti le città del Medioevo in generale. Per i comuni francesi il lavoro di A. Thierry, *Récits des temps mérovingiens précédés de considérations sur l'histoire de France*, *op. cit.*, resta classico, e A. Luchaire, *Les communes françaises*, *op. cit.*, ne sono un eccellente complemento. Per le città d'Italia, la grande opera di J.-Ch. Simonde de Sismondi, *Histoire des républiques italiennes du moyen âge*, Paris 1826, 16 voll.; C. Botta, *Storia d'Italia dal 1789 al 1814*, *op. cit.*; G. Ferrari, *Storia delle rivoluzioni d'Italia*, *op. cit.*, e C. von Hegel, *Geschichte der Stadtverfassung von Italien seit der Zeit der römischen Herrschaft bis zum Ausgang des zwölften Jahrhunderts*, vol. I, Leipzig 1847, sono le principali fonti di notizie generali. Per la Germania abbiamo: G. Maurer (*Geschichte der Städteverfassung in Deutschland*, *op. cit.*; F. W. Barthold *Geschichte der deutschen Städte und des deutschen Bürgerthums*, Leipzig 1850-1852; e come opere recenti, C. von Hegel, *Städte und Gilden der germanischen Völker*, Leipzig 1891; e O. Kallsen, *Die deutschen Städte im Mittelalter*, *op. cit.*; come pure J. Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, Freiburg 1876, di cui la traduzione francese apparve nel 1892. Per il Belgio, A. 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*, Bruxelles 1869-78. Per la Russia, le opere di Biélaïeff, Kostomarof e Serghievitch. Infine per l'Inghilterra possediamo una delle migliori opere sulle città di una regione estesa: J. R. Green e consorte, *Town Life in Fifteenth Century*, London 1894, 2 voll. Abbiamo anche una grande abbondanza di storie locali ben conosciute e parecchie eccellenti opere di storia generale ed economica che ho spesso citato nei due capitoli precedenti. La ricchezza di questa letteratura consiste tuttavia principalmente in studi separati, qualche volta ammirevoli, sulla storia di certe città, particolarmente italiane o tedesche, sulle corporazioni, la questione agraria, i principi economici dell'epoca, l'importanza economica delle corporazioni o dei mestieri, le leghe tra le città (la *Hansa*), l'arte comunale. Un'incredibile messe d'informazioni è contenuta nelle opere di questa seconda categoria, delle quali solo qualcuna tra le più importanti è qui citata.

Certo la protezione che era accordata alla piazza del mercato dai primi tempi barbari ha rappresentato una parte importante, ma non esclusiva, nell'emancipazione della città del Medioevo. Gli antichi barbari non avevano commercio nell'interno dei loro comuni rurali; non commerciavano con gli stranieri che in determinati luoghi ed in dati giorni; e affinché lo straniero potesse recarsi al luogo degli scambi senza rischio di essere ucciso in qualche baruffa tra due famiglie nemiche, il mercato era sempre sotto la protezione speciale di tutte le famiglie. Era un luogo inviolabile, come il santuario all'ombra del quale si teneva. Tra i Cabili, esso è ancora *anaya*, così come il sentiero lungo il quale le donne trasportavano l'acqua del pozzo; non vi si deve apparire armati, neppure durante le guerre tra le tribù. Nel Medioevo, il mercato godeva universalmente della stessa protezione. (J. M. Kulischer, in un eccellente saggio sul commercio primitivo "Zeitschrift für Völkerpsychologie", vol. X, p. 380, mostra anche che, secondo Erodoto, gli Agrippini erano 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 a loro si domandava spesso di agire come arbitri tra vicini. Vedasi *Appendice: Il mercato e le città del Medioevo*). La vendetta del sangue non poteva compiersi sul terreno dove si andava per commerciare, né per un dato raggio all'intorno. Se si accendeva una disputa tra la folla varia dei compratori e venditori, doveva essere giudicata da quelli che tenevano il mercato sotto la loro protezione – il tribunale della comunità, o dal vescovo, o dal signore, o dal giudice del re. Uno straniero che veniva per commerciare era un ospite, e gli si dava questo nome. Anche il signore che non si faceva scrupolo di derubare un mercante sulla via maestra, rispettava il *Weichbild*, cioè il palo che era piantato sulla piazza del mercato che portava sia le armi del re, sia un guanto, sia l'immagine del santo del luogo, o semplicemente una croce, secondo che il mercato era sotto la protezione del re, del signore, della chiesa locale, o dell'assemblea del popolo – il *viétché*. Si sono sollevate ultimamente discussioni sul *Weichbild* e la legge del *Weichbild* che restano ancora oscure. (Cfr., H. Zöptl, *Alterthümer des deutschen Reichs und Rechts*, Leipzig 1860, vol. III, p. 29; O. Kallsen, *Die deutschen Städte im Mittelalter*, op. cit., vol. I, p. 316). La spiegazione qui sopra sembra essere la più probabile; ma, beninteso, occorre sia confermata da nuove ricerche. È anche evidente che, per impiegare una espressione scozzese, la *mercet cross*, la croce del mercato, può essere considerata come un emblema della giurisdizione della Chiesa, ma la troviamo a volte nelle città episcopali ed in quelle dove l'assemblea del popolo era sovrana.

È facile capire come l'auto-giurisdizione della città potesse nascere dalla speciale giurisdizione del mercato, quando quest'ultimo diritto era accordato volentieri o no, alla città stessa. Questa origine delle libertà, di cui troviamo la traccia in molti casi, imprimeva necessariamente un dato carattere al loro ulteriore sviluppo. Da ciò una predominanza della parte commerciante della comunità. I borghesi, che possedevano una casa nella città, al suo sorgere, ed erano proprietari dei terreni di essa, costituivano spesso una corporazione mercantile che teneva in suo potere il commercio della città; e quantunque al principio qualsiasi borghese, ricco o povero, poteva fare parte della corporazione dei mercanti e il commercio esercitato dalla città intera mediante i suoi commissari, la corporazione diventò a poco a poco una specie di corpo privilegiato. Essa escludeva gelosamente gli stranieri, che ben presto affluirono nelle città libere, dal fare parte della corporazione e riserbava i vantaggi del commercio a qualche famiglia che aveva appartenuto alla "borghesia" al momento della emancipazione. Era certamente un danno questo costituirsi di un'oligarchia mercantile. Ma già nel X secolo ed ancora più durante i due secoli successivi, i principali mestieri, organizzati pure in corporazioni, furono abbastanza potenti per opporsi alle tendenze oligarchiche dei mercanti.

Ogni corporazione d'artigiani faceva allora la vendita comune dei suoi prodotti e l'acquisto in comune delle materie prime. I suoi membri erano mercanti ed operai ad un tempo. Ed è così che la predominanza presa dalle antiche corporazioni di operai, al principio stesso della vita della città assicurò al lavoro manuale l'alta posizione che occupò in seguito. Per tutto ciò che concerne le corporazioni mercantili vedere l'opera molto completa di

Ch. Gross, *The Guild Merchant*, *op. cit.*, così anche le osservazioni dei Green, *Town Life in Fifteenth Century*, *op. cit.*, capp. V, VIII, X; e la critica a questo soggetto di A. Doren nei "Schmoller Forschungen", vol. XII. Se le considerazioni indicate nel capitolo precedente, secondo le quali il commercio era in origine comunale, si trovano verificate, sarà consentito suggerire come ipotesi possibile, che la corporazione mercantile fosse un corpo incaricato del commercio nell'interesse della città intera e non diventato che gradatamente una corporazione di mercanti facenti del commercio essi stessi; mentre era riservato ai mercanti avventurieri della Grande Bretagna, ai *povolniki* di Novogorod, mercanti e colonizzatori liberi, ed ai "mercanti personali" d'aprire nuovi mercati e nuovi rami di commercio per loro stessi. In succinto, occorre notare che l'origine della città del Medioevo non può essere attribuita a nessun fattore speciale. Fu il risultato di molti fattori più o meno importanti. Infatti, in una città del Medioevo il lavoro manuale non era segno di inferiorità; conservava, al contrario, le tracce di rispetto del quale era circondato nei comuni rurali. Il lavoro manuale, in uno dei "misteri" era considerato come un pio dovere verso i cittadini; una funzione pubblica (*Amt*) considerevole come qualunque altra. Produttori e trafficanti erano allora penetrati da un'idea di "giustizia" verso la comunità, di rispetto dei "diritti" tanto del produttore quanto del consumatore, che sembrerebbe molto strana al giorno d'oggi. L'opera del conciatore, del bottaio, del calzolaio deve essere "buona ed onesta opera", si scriveva in quel tempo. Il legno, il cuoio o il filo che l'artigiano usava, doveva essere del "buon" legno, del "buon" cuoio o del "buon" filo; il pane doveva essere cotto "con giustizia" e così di seguito. Se trasportiamo questo linguaggio nella nostra vita moderna, sembra affettato e poco naturale; ma era naturale e semplice allora, perché l'artigiano del Medioevo non produceva per un compratore sconosciuto, o per mandare le sue mercanzie su di un mercato sconosciuto. Egli lavorava dapprima per la sua corporazione; per una fraternità di uomini che si conoscevano reciprocamente, che conoscevano la tecnica del mestiere, e che, stabilendo il prezzo di ciascun prodotto, tenevano calcolo dell'abilità spiegata nella fabbricazione e della somma di lavoro che era occorsa. Poi era la corporazione, non il produttore particolare, che offriva la merce per la vendita al comune, e questi, a sua volta, offriva alla fraternità dei comuni alleati le mercanzie che esso esportava, assumendo la responsabilità della loro buona qualità. Un simile ordinamento faceva nascere in ogni corpo d'arte l'ambizione di offrire merci che non fossero di qualità inferiore; i difetti tecnici o le falsificazioni diventavano un soggetto che riguardava il comune intero, perché diceva un'ordinanza: «Ciò distruggerebbe la fiducia pubblica». (J. Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, *op. cit.*, vol. I, p. 325; W. Gramich, *Verfassung und Verwaltungsgeschichte der Stadt Würzburg im 13 bis zum 15 Jahrhundert*, *op. cit.*; o qualunque raccolta di Ordinanze). La produzione essendo così un dovere sociale, posto sotto il controllo dell'intera *amitas*, il lavoro manuale, fino a tanto che la città libera fu viva, non poté cadere nel discredito in cui è al presente.

Una differenza tra maestro ed apprendista o tra maestro ed operaio (*compayne*, *Geselle*) esisteva dall'origine nelle città del Medioevo; ma fu dapprima una semplice differenza

d'età e di abilità, non di ricchezza e di potere. Dopo un tirocinio di sette anni, e dopo aver dimostrato il proprio sapere e le proprie capacità con un'opera d'arte, l'apprendista diventava lui stesso maestro. Fu solamente molto più tardi, nel secolo XVI, dopo che il potere regio ebbe distrutto il comune e l'organizzazione delle arti, che fu possibile diventare un maestro in virtù di semplice eredità o per ricchezza. Ma fu anche un'epoca di decadenza generale delle industrie e delle arti del Medioevo.

Non vi era affatto posto per il lavoro fisso nei primi tempi fiorenti delle città medievali, ma ancora meno per salariati isolati. L'opera dei tessitori, degli arcieri, dei fabbri, dei pannettieri, ecc., era fatta per la corporazione e per la città; e quando si fissavano operai per i lavori di costruzione, lavoravano come corporazioni temporanee (come lo fanno ancora negli *artel* russi) dove l'opera veniva pagata in blocco. Il lavoro per un padrone non cominciò ad impiantarsi che molto più tardi; ma, anche in questo caso, l'operaio era meglio pagato che non oggi nei mestieri più retribuiti, e molto più che non era generalmente pagato in Europa durante tutta la prima metà del secolo XIX. Thorold Rogers ha familiarizzato i lettori inglesi con questa idea; ma la stessa cosa è pur vera per tutto il resto d'Europa come lo mostrano le ricerche di J. Falke e di G. Schönberg, come molti altri dati. Nel secolo XV un muratore, un carpentiere, o un fabbro ferraio era pagato ad Amiens 4 *sol* al giorno, ciò che corrispondeva a quarantotto libbre di pane, o all'ottava parte d'un piccolo bue. In Sassonia il salario del *Geselle* nei lavori di costruzione, era tale, per servirmi delle parole di Falke, che egli poteva comprare con i guadagni di sei giorni tre montoni ed un paio di scarpe. (Cfr., J. Falke, "Geschichtliche Statistik der Preise im Königreich Sachsen", in "Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik", vol. I, pp. 373-393, e vol. II, p. 66; citato in J. Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, op. cit., vol. I, p. 339; J. D. Blavignac, *Comptes et Dépenses de la construction du clocher de Saint-Nicolas a Fribourg en Suisse*, Genève 1858, giunge ad una conclusione simile. Per Amiens, De Calonne, *La vie municipale au XVme siècle dans le Nord de la France*, op. cit., p. 99 e *Appendice*. Per un accostamento molto completo ed una rappresentazione grafica dei salari nel Medioevo in Inghilterra e loro equivalenti in pane e carne si veda il pregevolissimo articolo e i grafici di G. Steffen, in "Nineteenth Century" del 1891 e *Studier öfver lönsystemets historia i England*, Stockholm 1895). I doni degli operai (*Geselle*) alle cattedrali sono pure una testimonianza del loro relativo benessere, per non dire niente dei doni magnifici di certe corporazioni d'artigiani, né di ciò che avevano costume di spender in feste ed in banchetti. Per non citare che un esempio tra tutti quelli che possono essere trovati nelle opere di J. Falke e di G. Schönberg, i sedici operai calzolai (*Schusterknechte*) della città di Xanten sul Reno, dettero per l'erezione di un baldacchino e di un altare nella chiesa 75 goulden di sottoscrizione e 12 goulden della loro cassa particolare, e il denaro valeva, secondo i più esatti calcoli, dieci volte quanto vale oggi). Più conosciamo la città del Medioevo, e più ci accorgiamo che in nessun tempo il lavoro ha goduto d'una prosperità e d'un rispetto pari ai tempi fiorenti di quest'istituzione.

Vi è di più. Non soltanto molte aspirazioni dei moderni radicali erano già attuate nel

Medioevo, ma idee che oggi sono trattate come utopie erano allora accettate come indiscutibili realtà. Così, si ride quando diciamo che il lavoro deve essere piacevole, ma «ciascuno deve trovare piacere nel proprio lavoro», dice una ordinanza di Kutteberg nel Medioevo, «e nessuno potrà, che non faccia niente (*mit nichts thun*) appropriarsi di ciò che gli altri hanno prodotto con il loro studio ed il loro lavoro, poiché le leggi devono proteggere lo studio ed il lavoro». (J. Janssen, *op. cit.*, vol. I, p. 343). In occasione delle attuali discussioni sulla giornata di otto ore, sarà bene anche rammentare un'ordinanza di Ferdinando I, relativa alle miniere imperiali di carbone, che regolava la giornata del minatore ad otto ore «come era costume in altri tempi» (*wie vor Alters herkommen*), ed era vietato lavorare il pomeriggio del sabato. Più di otto ore di lavoro erano molto rare, ci dice Janssen, ma meno di otto ore era un fatto comune. In Inghilterra nel secolo XV, dice Rogers, «gli operai non lavoravano che quarantotto ore la settimana». (Th. Rogers, *The Economical Interpretation of History*, London 1891, p. 303). Così pure, la mezza giornata di riposo del sabato, che consideriamo come una conquista moderna, era in realtà una istituzione antica del Medioevo; era il pomeriggio del bagno per una gran parte dei membri del comune, mentre il dopo mezzogiorno del mercoledì era riservato al bagno dei *Geselle*. (J. Janssen, *op. cit.* Vedere pure A. Schultz, *Deutsches Leben im XIV und XV Jahrhundert*, grande ed., Wien 1892, pp. 97 e sgg.). A Parigi la giornata di lavoro variava da sette alle otto ore d'inverno, a quattordici d'estate in certi mestieri; invece in altri mestieri, era da otto a nove ore d'inverno a dieci-dodici d'estate. Ogni lavoro era sospeso il sabato e circa venticinque altri giorni (*jours de commun de vile foire*) per quattro ore; la domenica ed altri trenta giorni di feste non si lavorava affatto. La conclusione generale è che l'operaio del Medioevo lavorava meno ore, tutto compreso, dell'operaio di oggi. Cfr., E. Martin Saint-Léon, *Histoire des Corporations de Métiers. Depuis leur origines jusqu'à leur suppression en 1791*, Paris 1909, p. 121). E quantunque le refezioni scolastiche non esistessero affatto – probabilmente perché nessun fanciullo arrivava digiuno a scuola – una distribuzione di denaro per il bagno ai fanciulli i cui parenti trovavano difficile provvedere, era in uso in parecchi luoghi. Quanto ai Congressi del Lavoro, erano frequenti nel Medioevo. In certe parti della Germania gli operai di un dato mestiere, appartenenti a differenti comuni, avevano l'abitudine di riunirsi ogni anno per discutere questioni relative al loro mestiere: anni d'apprendimento, anni di viaggio, salari, ecc.; e nel 1572 le città anseatiche riconobbero formalmente il diritto dagli operai di riunirsi in Congressi periodici, e di prendere tutte le determinazioni che loro piacerebbe, che non fossero contrarie alle disposizioni della città, relativamente alla qualità delle mercanzie. Si sa che consimili Congressi del Lavoro, in parte internazionali come l'*Hansa* stessa, furono tenuti da panettieri, fonditori, fabbri-ferrai, tintori, armaioli e bottai. (W. Stieda, “Hansische Vereinbarungen über städtisches Gewerbe im XIV und XV Jahrhundert”, in “Hansische Geschichtsblätter”, 1886, p. 121. G. Schönberg, “Zur wirtschaftlichen Bedeutung des deutschen Zunftwesens”, in “Hildebrands Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik”, vol. IX, 1867; così pure W. Roscher, *passim*).

L'organizzazione dei corpi dei mestieri esigeva una sorveglianza stretta degli artigiani

della corporazione, e speciali giurati erano sempre nominati a questo scopo. Ma occorre notare che, fino a quando le città godettero della loro vita libera, non si sollevarono lagnanze per questa vigilanza; invece quando lo Stato intervenne, confiscando le proprietà delle corporazioni e distruggendo la loro indipendenza, in favore dei suoi propri impiegati, le lagnanze divennero innumerevoli. (Si vedano le profonde osservazioni di Lucy Toulmin Smith sulla spoliazione delle corporazioni per opera del re, nell'*Introduzione a English Guilds*). In Francia la stessa spoliazione e l'abolizione della giurisdizione delle corporazioni da parte del potere reale cominciarono nel 1306 e il colpo finale fu dato nel 1382. (G. Fagniez, *Etudes sur l'industrie et la classe industrielle à Paris au XIII et XIV siècle*, op. cit., pp. 52-54). D'altra parte gli immensi progressi realizzati in tutte le arti sotto il regime delle corporazioni nel Medioevo sono la prova migliore che tale sistema non era d'ostacolo all'iniziativa individuale. (Adam Smith ed i suoi contemporanei sapevano bene ciò che condannavano quando scrivevano contro l'ingerenza dello Stato nel commercio, e contro i monopoli creati dallo Stato. Disgraziatamente continuatori purtroppo superficiali misero le corporazioni del Medioevo e le ingerenze dello Stato nel medesimo sacco senza fare distinzione tra un editto di Versailles ed una ordinanza di corporazione. È appena necessario dire che gli economisti che hanno seriamente studiato questo soggetto, come G. Schönberg [autore del ben noto corso di *Economia politica*] non cadono in un errore simile. Ma, recentemente ancora, confusioni di questo genere passano per "scienza" economica). Il fatto è che la corporazione del Medioevo, come la parrocchia di oggi, la "strada" o "il quartiere", non era un corpo di cittadini posto sotto il controllo di funzionari di Stato; era un'unione di tutti gli uomini che si occupavano d'un dato mestiere: compratori-giurati delle materie prime, venditori di mercanzie manufatte, maestri operai, compagni ed apprendisti. Per l'ordinamento interno di ogni mestiere, la relativa assemblea era sovrana, fintanto che essa non usurpava i diritti delle altre corporazioni, nel qual caso l'affare era portato davanti alla corporazione delle corporazioni – la città. Ma vi era nella corporazione qualche cosa di più di tutto ciò. Essa aveva il suo proprio potere giudiziario, la sua forza armata, le sue assemblee generali, le sue tradizioni di lotte, di glorie e d'indipendenza, le sue relazioni dirette con le altre corporazioni dello stesso mestiere in altre città; era, in una parola, un organismo completo che esisteva, perché rappresentava un insieme di funzioni vitali. Quando la città prendeva le armi, la corporazione marciava in compagnia separata (*Schaar*), armata con le sue proprie armi (anche più tardi, dei suoi cannoni, amorosamente ornati dalla corporazione), comandata da propri capi, eletti da essa. Era un'unità così indipendente nella federazione quanto le repubbliche di Uri o di Ginevra lo erano cinquant'anni fa nella confederazione svizzera. Ne consegue che il paragonare la corporazione ad un sindacato operaio o ad una trade-union moderna, spogli di tutti gli attributi della sovranità dello Stato e ridotti a qualche funzione d'importanza secondaria, è così poco ragionevole, come paragonare Firenze o Bruges ad un comune francese, vegetante sotto il Codice Napoleonico, o ad una città russa posta sotto la legge municipale di Caterina II. Tutte e due hanno sindaci eletti, e quest'ultima ha anche le sue corporazioni di mestiere, ma la differenza è – tutta la differenza

che c'è tra Firenze e Fontenay-les-Oies o Tsarevokokchaisk, o anche tra un doge veneziano ed un sindaco moderno che si toglie il cappello davanti all'impiegato del sottoprefetto.

Le corporazioni del Medioevo sapevano mantenere la loro indipendenza, e più tardi particolarmente nel secolo XIV, allorché in seguito a parecchie cause che ben presto indicheremo, la vecchia vita municipale subì una profonda modificazione, i giovani mestieri si mostrarono abbastanza forti per acquistare la giusta parte nella gestione degli affari della città. Le masse, organizzate in "arti minori", si sollevarono per togliere il potere dalle mani di un'oligarchia che ingrandiva, e la maggioranza riuscì in questo compito, aprendo così una nuova era di prosperità. È vero che in certe città la sommossa fu soffocata nel sangue, e che vi furono esecuzioni in massa di operai, come accadde a Parigi nel 1306 ed a Colonia nel 1371. In questo caso le franchigie delle città caddero rapidamente in decadenza, e la città fu sottomessa gradatamente alla autorità centrale. Ma la maggioranza delle città aveva conservata sufficiente vitalità per uscire da questa lotta con un rinnovato vigore ed una nuova vita. Un nuovo periodo di ringiovanimento fu la loro ricompensa. Vi fu un fiorimento di vita che si manifestò con splendidi movimenti d'architettura, con un nuovo periodo di prosperità, con un rapido progresso, tanto nella tecnica quanto nell'invenzione, con un nuovo movimento intellettuale che portò al Rinascimento e alla Riforma. (A Firenze le sette arti minori fecero la loro rivoluzione nel 1270-1282; i risultati sono stati ampiamente descritti da F.-T. Perrens, *Histoire de Florence*, *op. cit.*; e soprattutto da G. Capponi, *Storia della repubblica di Firenze*, Firenze 1876, vol. II, ed. tedesca, vol. I, pp. 58-80. A Lione, al contrario, dove gli operai minatori si sollevarono nel 1402, subirono una sconfitta e perdettero il diritto di nominare loro stessi i propri giudici. Le due parti vennero probabilmente ad un compromesso. A Rostock lo stesso movimento accadde nel 1313; a Zurigo nel 1336; a Berna nel 1363; a Brunswick nel 1374, e l'anno seguente ad Amburgo; a Lubeca nel 1376-1384, ecc. Vedasi G. Schmoller, "Strassburg zur Zeit der Zunftkämpfe und die Reform seiner Verfassung und Verwaltung im XV Jahrhundert", in "Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik", 1875; e G. Schmoller, "Strassburgs Blüte und die volkswirtschaftliche Revolution im XIII Jahrhundert", in "Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik", 1875; L. Brentano, *Arbeitergilden der Gegenwart*, 2 voll., Leipzig 1871-1872; Eb. Bain, *Merchant and Craft Guilds*, Aberdeen 1887, pp. 26-47, 75, ecc. Quanto all'opinione di Ch. Gross relativa alle stesse lotte in Inghilterra, si vedano le osservazioni dei Green in *Town Life in the Fifteenth Century*, *op. cit.*, vol. II, pp. 190-217; anche il capitolo sulla questione operaia e tutto questo volume sono estremamente interessanti. Le opinioni di Brentano sulle lotte dei mestieri, espresse principalmente nei paragrafi III e IV del suo saggio *On the History and Development of Guilds*, nel volume di Toulmin Smith, *English Guilds*, sono classiche su questo soggetto e si può dire che sono state confermate senza tregua dalle ricerche che si sono susseguite).

La vita della città del Medioevo fu una successione di aspre battaglie per conquistare la libertà e per conservarla. È vero che una razza forte e tenace di borghesi si era sviluppata durante queste accanite lotte; è vero che l'amore ed il rispetto per la città materna erano sta-

ti nutriti da queste lotte e che le grandi cose compiute dai comuni del Medioevo furono una conseguenza diretta di quest'amore. Ma i sacrifici che i comuni ebbero da sopportare nella lotta per la libertà furono tuttavia crudeli e lasciarono delle tracce profonde di divisione fino nella loro vita interna. Pochissime città erano riuscite, per un concorso di circostanze favorevoli ad ottenere la libertà con un sol colpo, e questo piccolo numero la perdettero in generale con uguale facilità; la maggior parte dovette combattere cinquanta o cent'anni di seguito, spesso di più, prima che i diritti ad una vita libera fossero riconosciuti, poi ancora un centinaio d'anni per stabilire la libertà su di una base salda – gli statuti del XII secolo non essendo che una delle prime assise della libertà. Per non dare che un esempio, Cambrai fece la sua prima rivoluzione nel 907, e dopo tre o quattro altre rivolte, ottenne la sua costituzione nel 1076. Questa fu abrogata due volte (1107 e 1138) e due volte ottenuta di nuovo (nel 1127 e 1180). In totale 223 anni di lotta prima di conquistare il diritto all'indipendenza. Lione, dal 1195 al 1320. La città del Medioevo era un'oasi fortificata in mezzo ad un paese immerso nella sottomissione feudale, e doveva farsi largo con la forza delle armi. Per una successione di circostanze, alle quali abbiamo fatto allusione nel capitolo precedente, ogni comune rurale era a poco a poco caduto sotto il giogo di qualche signore, laico o clericale. La casa di questo s'era ingrandita fino a diventare un castello, ed i suoi fratelli d'arme erano ora i peggiori avventurieri, sempre pronti a spogliare i contadini. Oltre i tre giorni la settimana durante i quali i contadini dovevano lavorare per il signore, avevano da sopportare ogni specie di tasse, per il diritto di seminare e di fare il raccolto, d'essere lieti o tristi, di vivere, di sposarsi, o di morire. Il peggio erano i continui saccheggi, esercitati da briganti armati appartenenti a qualche signore vicino, al quale piaceva considerare i contadini come la famiglia del loro padrone ed esercitava su essi, sul loro bestiame e sui loro raccolti, la vendetta con la quale perseguitava il loro signore. Ogni prateria, ogni campo, ogni fiume, ogni strada intorno alla città, ed ogni uomo nella campagna appartenevano ad un signore.

L'odio dei borghesi contro i baroni feudali è espresso in modo molto caratteristico nei termini dei differenti statuti che i signori furono costretti a firmare. Enrico V è obbligato a firmare nello statuto, accordato a Spira nel 1111, che egli libera i borghesi da «l'orribile ed esecrabile legge della manomorta, che ha immerso la città nella più profonda miseria», (*“von dem scheusslichen und nichtswürdigen Gesetze, welches gemein Budel genant wird”*). (O. Kallsen, *Die deutschen Städte im Mittelalter, op. cit.*, vol. I, p. 307). Il decreto di Baiona scritto verso il 1273 contiene passi come questo: «I popoli sono anteriori ai signori: è il popolo minuto, più numeroso degli altri, che, volendo vivere in pace, fece dei signori per contenere ed abbattere i forti», e così di seguito. (A. Giry, *Manuel de diplomatie*, Paris 1894, vol. I, p. 117, citato da A. Luchaire, *Les communes françaises, op. cit.*, p. 24). Uno statuto sottoposto alla firma del re Roberto è ugualmente caratteristico. Gli si fa dire: “Non ruberò né buoi, né altri animali. Non m'impadronirò dei mercanti, né prenderò il loro denaro, né imporrò taglie. Dal giorno dell'Annunciazione fino al giorno di Ognissanti non prenderò né cavallo, né giumenta, né puledro nelle praterie. Non brucerò i mulini, né ruberò la farina. Non

proteggerò affatto i ladri, ecc.” (documento riprodotto dal A. Luchaire, *op. cit.*). Lo statuto “accordato” dall’Arcivescovo di Besançon, Ugo, nel quale egli è costretto ad enumerare tutti i misfatti dovuti ai suoi diritti della manomorta, è pure caratteristico. (Si veda A. Tuetey, “Etude sur le droit municipal au XIIIe et au XIVE siècle en Franche-Comté, et en particulier à Montbéliard” nelle “Mémoires de la Société d’émulation de Montbéliard”, II serie, vol. II, pp. 124 e sgg.). Accadeva lo stesso un po’ dappertutto.

La libertà non poteva essere conservata con tali vicini, e le città erano forzate a fare la guerra fuori delle loro mura. I borghesi inviavano emissari per sollevare rivolte nei villaggi, ricevevano dei villaggi nelle loro corporazioni e guerreggiavano direttamente contro i nobili. In Italia, dove vi era un grandissimo numero di castelli feudali, la guerra prendeva proporzioni eroiche, ed era condotta con un feroce accanimento da ambedue le parti. Firenze sostenne durante settantasette anni una serie di guerre sanguinose al fine di liberare il suo contado dai nobili; ma quando la conquista fu compiuta (nel 1181) tutto era da ricominciare. I nobili si ricollegarono; costituirono le loro leghe in opposizione alle leghe delle città, e ricevendo nuovi rinforzi sia dall’imperatore, sia dal Papa, fecero durare le guerre ancora centotrent’anni. Le cose accaddero nello stesso modo a Roma, in Lombardia, in tutta Italia.

I cittadini spiegano in queste guerre prodigi di valore, d’audacia, di tenacia. Ma gli archi e le asce degli artigiani e dei borghesi non avevano sempre vantaggio negli scontri con cavalieri coperti d’armature, e molti castelli resistettero alle ingegnose macchine ed alla perseveranza dei cittadini. Qualche città, come Firenze, Bologna e altre in Francia, Germania e Boemia, riuscirono ad emancipare i villaggi circonvicini, e furono compensate dei loro sforzi da una prosperità ed una tranquillità straordinarie. Ma anche nelle stesse città, e ancor più nelle città meno forti e meno intraprendenti, i mercanti e gli operai, esausti delle guerre e ignari dei propri interessi, finirono per firmare trattati con i quali sacrificavano i contadini. I signori furono forzati a giurare alleanza alla città; i loro castelli nelle campagne demoliti, e dovettero costruire le loro case e risiedere in città, di cui divennero concittadini; ma conservarono in cambio la maggior parte dei diritti sui contadini, i quali non ottennero che un sollievo parziale dalle loro rivendicazioni. I borghesi non capirono che diritti uguali a quelli della città potevano essere accordati ai contadini, sui quali dovevano contare per trovare le provvigioni, ed il risultato fu che un abisso profondo si scavò tra la città ed il villaggio. In certi casi i contadini cambiarono semplicemente padrone, perché la città comprava i diritti dai baroni e li vendeva in parti ai propri cittadini. (Questo sembra sia stato spesso il caso in Italia. In Svizzera Berna comprò le città di Thun e di Burgdorf). Il servaggio fu mantenuto, e non è che molto più tardi, verso la fine del XIII secolo, che la rivoluzione degli operai cominciò a porvi fine abolendo il servaggio personale, ma spossò nello stesso tempo i servi della gleba. (Questo fu almeno il caso delle città toscane: Firenze, Lucca, Siena, ecc., di cui le relazioni tra città e contadini sono meglio conosciute. Cfr., Lutchitzkiy, “Schiavitù e schiavi russi in Firenze nei secoli quattordicesimo e quindicesimo”, [in russo], nella “Izvestia” dell’Università di Kiev, 1885; l’autore cita K. F. Rumohr, “Ursprung der Be-

sitzlosigkeit der Colonien in Toscana”, in “Italienische Forschungen”, 1830. Tutto ciò che concerne le relazioni tra le città ed i contadini avrebbe però bisogno di maggiori studi di quelli fatti fin qui). Occorre aggiungere che i risultati di una tale politica furono ben presto sentiti dalle città medesime; la campagna diventò nemica della città.

La guerra contro i castelli ebbe un'altra conseguenza fatale. Trasse le città in una lunga sequela di guerre tra loro; e ciò ha dato origine alla teoria, in voga ai nostri giorni, che le città perdettero la loro indipendenza, a causa delle rivalità e delle lotte reciproche. Gli storici imperialisti hanno particolarmente sostenuto questa teoria che però non si trova confermata dalle ricerche moderne. È vero che in Italia le città si combattevano le une contro le altre con ostinata animosità, ma in nessuna altra parte queste lotte raggiunsero le stesse proporzioni; ed anche in Italia, le guerre delle città, particolarmente quelle del primo periodo, ebbero le loro cause speciali. Non erano (come hanno già dimostrato Sismondi e Ferrari) che una semplice continuazione della guerra contro il castello – il principio della libera municipalità e della libera federazione entrava inevitabilmente in lotta contro la feudalità, l'imperialismo ed il papato. Molte città che avevano potuto scuotere solo parzialmente il giogo del vescovo, del signore, o dell'imperatore, furono letteralmente 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 speciali (che ebbero un contraccolpo parziale anche in Germania) spiegano perché le città italiane, delle quali alcune cercavano di aver l'appoggio dell'imperatore per combattere il papa, mentre altre chiedevano l'appoggio della Chiesa per resistere all'imperatore, fossero ben presto divise in due campi, ghibellini e guelfi, e perché la stessa divisione si riproducesse in ogni città. (Le generalizzazioni di Giuseppe Ferrari sono spesso troppo teoriche per essere sempre esatte; ma le sue opinioni sulla parte avuta dai nobili nelle guerre tra le città sono basate su un gran numero di fatti autentici).

L'immenso progresso economico realizzato dalla maggior parte delle città italiane anche nel tempo in cui le guerre furono accanite, e le alleanze facilmente concluse tra le città, mostrano meglio il carattere di queste lotte e finiscono per abbattere la teoria della quale abbiamo parlato. (Solamente le città che sostennero ostinatamente la causa dei baroni, come Pisa e Verona, perdettero in queste guerre. Per molte città che combatterono a fianco dei baroni, la disfatta fu anche il principio della liberazione e del progresso). Di già negli anni 1130-1150 si erano formate leghe potenti. Alcuni anni più tardi, allorché Federico Barbarossa invase l'Italia, sostenuto dai nobili e da qualche città retrograda, marciò contro Milano, il popolo pieno d'entusiasmo, fu sollevato in molte città da predicatori popolari. Crema, Piacenza, Brescia, Tortona, ecc., sorsero alla riscossa; le insegne delle corporazioni di Verona, Padova, Vicenza e Treviso sventolarono fianco a fianco nel campo dei comuni contro le insegne dell'imperatore e dei nobili. L'anno dopo la Lega lombarda fu creata, e sessant'anni più tardi, la vediamo rafforzata da molte altre città, formanti un'organizzazione solida che aveva la metà del suo tesoro federale per la guerra a Genova e l'altra metà a Venezia. (Cfr., G. Ferrari, *Storia delle rivoluzioni d'Italia*, op. cit., vol. II, pp. 18, 104 e sgg., C.

Botta, *Storia d'Italia dal 1789 al 1814*, op. cit., vol. I, p. 432). In Toscana Firenze si mise a capo di un'altra lega potente alla quale Lucca, Bologna, Pistoia, ecc., appartenevano, e che rappresentò una parte importante nello schiacciare i nobili nel centro d'Italia. Altre leghe, più piccole, erano frequenti. Così, nonostante le meschine rivalità che generavano facilmente la discordia, le città si univano per la difesa comune della libertà. Più tardi soltanto, quando le città divennero piccoli Stati, le guerre scoppiarono tra loro, come è fatale allorché gli Stati si mettono in lotta per la supremazia o per il possesso di colonie.

Leghe simili si formarono in Germania allo stesso fine. Quando, sotto i successori di Corrado, il paese fu in preda ad interminabili lotte tra i nobili, le città della Westfalia fecero una lega contro i cavalieri, in cui una delle clausole era di non prestare denaro ad un cavaliere che continuasse a ricettare merci rubate. (Cfr., J. Falke, *Die Hansa als Deutsche See und Handelsmacht*, Berlin 1863, pp. 31, 55). I cavalieri "vivevano di rapine ed uccidevano chi loro piaceva di uccidere" – risulta dalle lagnanze formulate dal *Wormser Zorn*; le città del Reno (Magonza, Colonia, Spira, Strasburgo e Basilea) presero allora l'iniziativa di una lega che contò ben presto sessanta città alleate, repressero le depredazioni e mantennero la pace. Più tardi la lega delle città della Svezia, divisa in tre "distretti di pace" (Asburgo, Costanza e Ulma) ebbe lo stesso scopo, ed allorché queste leghe furono spezzate, avevano abbastanza vissuto per mostrare che mentre quelli, che si è cercato di presentare come pacificatori: i re, gli imperatori e la Chiesa, fomentavano la discordia ed erano essi medesimi impotenti contro i cavalieri predatori, era dalle città che era venuto l'impulso, per il ristabilimento della pace e dell'unione. (Per Aix-la-Chapelle e Colonia sappiamo per testimonianze dirette che furono i vescovi di queste due città – di cui uno fu comprato – che aprirono le porte al nemico). Le città, non gli imperatori, furono le vere fondatrici dell'unità nazionale. (Vedere i fatti, ma non sempre le conclusioni di W. Nitzsch, *Geschichte des deutschen Volkes*, op. cit., vol. III, pp. 133 e sgg.; così O. Kallsen, *Die deutschen Städte im Mittelalter*, op. cit., vol. I, pp. 458 e sgg.).

Federazioni analoghe furono organizzate allo stesso scopo tra piccoli villaggi; ed ora che l'attenzione è stata svegliata su questo soggetto da A. Luchaire possiamo sperare di saperne ben presto di più. Sappiamo che un certo numero di villaggi si riunirono in piccole federazioni nel contado di Firenze e che fu lo stesso nelle vicinanze di Novgorod e di Pskov. Quanto alla Francia, si sa, in maniera certa, che una federazione di diciassette villaggi di contadini esistette nel Laonnese quasi per cento anni (fino al 1256) e combatté vigorosamente per la propria indipendenza. Esistevano anche nelle vicinanze di Laon tre altre repubbliche campagnole, che avevano prestato giuramento su statuti simili a quelli di Laon e di Soissons; i loro territori erano contigui, esse si aiutavano reciprocamente nelle loro guerre di indipendenza. A. Luchaire pensa che parecchie federazioni simili si sono dovute formare in Francia nel XII e XIII secolo, ma che i documenti che vi si riferiscono siano per la maggior parte andati perduti. Non essendo protette da mura, potevano facilmente essere distrutte dai re e dai signori; ma in date circostanze favorevoli, avendo trovato aiuto da una lega di città, o protezione nelle loro montagne, tali repubbliche rurali sono diventa-

te le unità indipendenti della confederazione svizzera. (Sul comune del Laonnais che fino alla ricerche di M. Melleville, *Histoire de la ville de Laon et de ses institutions*, Paris 1846, fu confuso con il comune di Laon, vedasi A. Luchaire, *op. cit.*, pp. 75 e sgg. Per le prime corporazioni di contadini e le unioni ulteriori, vedasi R. Wilman, "Die ländlichen Schutzgilden Westphaliens" in "Zeitschrift für Kulturgeschichte", nuova serie, vol. III, citato in "Kulturgeschichte" di Henne-am-Rhyn, vol. III, p. 249).

Le unioni tra città a scopi pacifici erano molto frequenti. Le relazioni che si erano stabilite durante il periodo di liberazione non furono rotte più avanti. Qualche volta, quando gli scabini di una città tedesca, dovendo pronunciare un giudizio in un caso nuovo e complicato, dichiaravano di non conoscere la sentenza (*des Urteiles nich weise zu sein*), inviavano delegati in un'altra città per ottenere questa sentenza. La stessa cosa avveniva ugualmente in Francia, (cfr., A. Luchaire, *op. cit.*, p. 149); e si sa che Forlì e Ravenna hanno reciprocamente naturalizzato i cittadini ed hanno accordato tutti i diritti nelle due città. Era anche nello spirito dell'epoca sottomettere una contestazione sollevata tra due città, o nell'interno di una città, ad un altro comune preso come arbitro. (Due città importanti come Magonza e Worms cercarono di regolare una contestazione politica mediante l'arbitrato. A seguito di una guerra civile che si dichiarò in Abbeville, Amiens agì nel 1231 come arbitro. (Cfr., A. Luchaire, *op. cit.*, p. 149 e così di seguito). Quanto ai trattati commerciali tra città, essi erano del tutto arbitrari. (Si veda per esempio W. Stieda, "Hansische Vereinbarungen über städtisches Gewerbe im XIV und XV Jahrhundert", in "Hansische Geschichtsblätter", *op. cit.*, p. 114). Unioni per regolare la fabbricazione e la capacità dei tini nel commercio dei vini, delle "unioni per il commercio delle aringhe", ecc., non erano che avanguardie della grande federazione commerciale della Lega fiamminga e più tardi della grande Lega della Germania del Nord, la cui storia, da sé sola, fornirebbe molte pagine che darebbero un'idea dello spirito di federazione che caratterizzava gli uomini di quest'epoca. Abbiamo appena bisogno di aggiungere che le città del Medioevo hanno più di tutte contribuito con le unioni anseatiche allo sviluppo delle relazioni internazionali, della navigazione e delle scoperte marittime di tutti gli Stati dei primi diciassette secoli dell'era nostra.

In breve, federazioni tra le piccole unità territoriali, come tra uomini uniti da lavori comuni nelle rispettive corporazioni, e le federazioni tra città e gruppi di città costituiscono l'essenza stessa della vita e del pensiero in quest'epoca. Il periodo compreso tra il X e il XVI secolo della nostra era potrebbe dunque essere descritto come un immenso sforzo per stabilire l'aiuto e l'appoggio reciproco in vaste proporzioni, il principio di federazione e di associazione essendo applicato in tutte le manifestazioni della vita umana ed in tutti i gradi possibili. Questo sforzo fu in gran parte coronato da successo. Unì uomini che prima erano divisi; assicurò loro molta libertà, e raddoppiò le loro forze. In un tempo in cui il particolarismo era prodotto da tante circostanze, in cui le cause di discordie e di gelosie avrebbero potuto essere così numerose, è confortante vedere città, sparse su un vasto continente, avere tanto in comune ed essere pronte a confederarsi per il compimento di tanti scopi comuni. A lungo andare soccombettero davanti a nemici potenti. Per non avere

capito il principio del mutuo appoggio abbastanza largamente, commisero esse stesse errori funesti. Ma non perirono per gelosie reciproche, ed i loro errori non provenivano da mancanza di spirito federativo.

I risultati di questo nuovo progresso dell'umanità nella città del Medioevo furono immensi. Al principio del secolo XI le città d'Europa erano piccoli gruppi di capanne miserevoli, ornati solamente di chiese basse e tozze delle quali il costruttore sapeva appena come fare la volta; le arti – non vi erano altro che tessitori e fabbri-ferrai – erano nella loro infanzia; il sapere non si trovava che in qualche raro monastero. Trecentocinquanta anni più tardi la faccia d'Europa era mutata. Il territorio era sparso di ricche città, circondate da spesse mura, ornate esse stesse di torri e di porto, delle quali ciascuna era un'opera d'arte. Le cattedrali, d'uno stile pieno di grandezza e decorate con abbondanza, innalzavano verso il cielo i loro campanili d'una purezza di forme e d'un ardore di immaginazione che noi ci sforzeremmo inutilmente di raggiungere oggi. Le arti ed i mestieri avevano raggiunto un grado di perfezione in molte manifestazioni che non possiamo vantarci di avere superato, se stimiamo l'abilità inventiva dell'operaio e la perfezione del suo lavoro, più che la rapidità nell'esecuzione. Le navi delle città libere solcavano in tutte le direzioni i mari interni d'Europa; uno sforzo di più ed andranno attraverso gli oceani. Su grandi spazi di territorio il benessere aveva sostituito la miseria; il sapere si era sviluppato, diffuso, metodi scientifici si elaboravano, le basi della fisica erano state poste, e le vie erano state preparate per tutte le invenzioni meccaniche delle quali il nostro secolo è così orgoglioso. Tali furono i cambiamenti magici compiuti in Europa in meno di quattrocento anni. E se ci si vuole rendere conto dello perdite delle quali l'Europa soffrì per la distruzione delle città libere, occorre paragonare il secolo XVII con il XIV o il XIII. La prosperità che caratterizzava in altri tempi la Scozia, la Germania, le pianure d'Italia è scomparsa; le strade sono cadute nell'abbandono; le città sono spopolate, il lavoro è asservito, l'arte è in decadenza, il commercio stesso declina. (Cfr., C. Innes, *Early Scottish History*, Edinburgh 1861 e *Scotland In Middle Ages*, Edinburgh 1861. K. G. Lamprecht, *Deutsches wirtschaftliche Leben im Mittelalter*, Leipzig 1885-1886, analizzata da G. Schmoller nel suo "Jahrbuch", vol. XII; J.-Ch. Simonde de Sismondi, *Tableau de l'agriculture toscane*, Genève 1801, pp. 226 e sgg. I territori appartenenti a Firenze si riconoscono alla prima occhiata dalla loro prosperità).

Se le città del Medioevo non ci avessero lasciato nessun monumento scritto a testimonianza del loro splendore, e non avessero lasciato che i monumenti d'architettura che vediamo ancora oggi in tutta Europa, dalla Scozia fino all'Italia, da Girona in Spagna fino a Breslavia in territorio slavo, potremmo già affermare che il periodo in cui le città ebbero una vita indipendente fu quello del più grande sviluppo dello spirito umano dall'era cristiana fino al XVII secolo. Se guardiamo, ad esempio, un quadro del Medioevo rappresentante Norimberga con le sue torri, i suoi campanili slanciati, di cui ciascuno porta l'impronta di un'arte liberamente creatrice, possiamo appena concepire che trecento anni prima la città non era che un ammasso di misere capanne. E la nostra ammirazione non fa che crescere, quando entriamo nei particolari dell'architettura e dei fregi di ciascuna delle innumerevoli

chiese, campanili, case municipali, porte di città, ecc., che troviamo in Europa, tanto lontano verso l'Est come la Boemia e le città, oggi morte, della Galizia polacca. Non unicamente l'Italia, patria delle arti, ma tutta l'Europa è coperta di questi monumenti. Il fatto stesso che fra tutte le arti, l'architettura – arte sociale per eccellenza – ha toccato il suo più alto sviluppo, è significativo. Per arrivare al grado di perfezione che ha raggiunto, questa ha dovuto essere il prodotto d'una vita eminentemente sociale.

L'architettura del Medioevo ha raggiunto la sua grandezza non soltanto perché fu il fiorire spontaneo di un mestiere, come si è detto recentemente, non soltanto perché ogni costruzione, ogni decorazione architettonica era l'opera di uomini che conoscevano con l'esperienza delle loro proprie mani gli effetti artistici che si possono ottenere dalla pietra, dal ferro, dal bronzo, o anche da semplici travi e calcina; non soltanto perché ogni monumento era il risultato dell'esperienza collettiva accumulata in ciascun "mistero" o mestiere – l'architettura medioevale fu grande, perché essa nacque da una grande idea. J. T. Ennett, *Six Essays*, London 1891, ha scritto pregevolissime pagine relative al carattere dell'architettura del Medioevo. Willis nella sua *Appendice* all'opera di W. Whewell, *History of inductive Science*, London 1837, vol. I, pp. 261-262, ha mostrato la bellezza delle proporzioni meccaniche nelle costruzioni del Medioevo. «Una nuova costruzione decorativa fu creata, egli scrive, che non lottava contro la costruzione meccanica, non cercava di superarla, ma al contrario veniva a completarla, ad armonizzare con essa. Ogni trave, ogni modanatura diventa un sostegno del peso; e per la molteplicità degli appoggi che si sostengono gli uni con gli altri e per la suddivisione dei pesi che ne risultava, l'occhio era soddisfatto dalla stabilità della struttura, malgrado l'aspetto curiosamente esile delle parti separate». Non si saprebbe meglio caratterizzare un'arte che zampilla dalla vita sociale della città. Come l'arte greca, essa scaturì da una concezione di fratellanza e di unità generata dalla città. Aveva un'audacia che non può acquistarsi che con le lotte audaci e le vittorie; esprimeva il vigore, perché il vigore impregnava tutta la vita della città. Una cattedrale, una casa comunale simboleggiavano la grandezza d'un organismo di cui ciascun muratore e ciascun tagliatore di pietra era un costruttore; ed un monumento del Medioevo non appariva mai uno sforzo saltuario, dove migliaia di schiavi avrebbero eseguita la parte assegnata ad essi dalla immaginazione d'un solo uomo – tutta la città vi ha contribuito. L'alto campanile si alzava su una costruzione che aveva la grandezza in se stessa, nella quale si poteva sentire palpitare la vita della città; ciò non era una costruzione assurda come la torre in ferro di 300 metri di Parigi, né una fabbrica in pietra fatta per nascondere la bruttezza d'una armatura di ferro come la Tower Bridge a Londra. Come l'Acropoli d'Atene, la cattedrale di una città del Medioevo era innalzata con l'intenzione di glorificare la grandezza della città vittoriosa, di simboleggiare l'unione delle sue arti e dei suoi mestieri, di esprimere la fierezza di ogni cittadino in una città che era la sua propria creazione. Spesso, compiuta la seconda rivoluzione dei giovani mestieri si vide la città incominciare una nuova cattedrale al fine d'esprimere l'unione nuova, più larga, più vasta, che era allora chiamata alla vita.

I mezzi dei quali si disponeva per queste grandi imprese erano di una modicità stupe-

facente. La cattedrale di Colonia fu cominciata con una spesa annuale di soli 500 marchi: un dono di 100 marchi fu iscritto come una grande donazione; ed anche quando i lavori si avvicinavano al termine ed i doni affluivano sempre più, la spesa annuale in denaro restò di circa 5000 marchi e non eccedette mai i 14 mila. (Cfr., L. Ennen, *Der Dorn zu Köln. Historische Einleitung, op. cit.*). La cattedrale di Basilea fu pure costruita con risorse così modiche. Ma ogni corporazione contribuiva per parte sua con pietre, con lavori ed invenzioni decorative al monumento comune. Ogni corporazione vi esprimeva i suoi principi politici, raccontava in bronzo ed in pietra la storia della città, glorificando i principi di “Libertà, Uguaglianza e Fratellanza”, lodando gli alleati della città e votando i suoi nemici al fuoco eterno. (Queste tre statue sono tra le decorazioni esterne di Notre Dame di Paris). Ed ogni corporazione attestava il suo amore al monumento comunale decorandolo di vetrate, di pitture di “cancelli degni d’essere le porte del Paradiso” come disse Michelangelo, o decorando di sculture di pietra i più piccoli angoli dell’edificio. L’arte del Medioevo, come l’arte greca, non conosceva quei magazzini di curiosità che chiamiamo musei o Gallerie Nazionali. Una statua era scolpita, una decorazione in bronzo era fusa, o un quadro ora dipinto per essere messo al proprio posto in un monumento d’arte comunale. Là era vivo, era parte di un tutto, e contribuiva all’unità dell’impressione prodotta dal tutto. Delle piccole città, anche delle piccole parrocchie (si confronti J. T. Ennett, *Six Essays, op. cit.*, p. 36) rivaleggiavano con le grandi agglomerazioni in questi lavori e le cattedrali di Laon e di Sant-Ouen cedono di poco a quella di Reims, o alla casa del comune di Brema, o al campanile dell’assemblea del popolo di Breslavia. “Nessuna opera deve essere intrapresa dal comune se non è concepita secondo il gran cuore del comune, composto dai cuori di tutti i cittadini, uniti in una comune volontà” – tali sono le parole del Consiglio di Firenze; e questo spirito appariva bene in tutte le opere comunali di una utilità sociale: i canali, le terrazze, i vigneti ed i giardini frutteti intorno a Firenze, o i canali irrigatori che solcano le pianure della Lombardia, o il porto e l’acquedotto di Genova, in breve, tutti i lavori di questo genere furono compiuti da quasi tutte le città. (Cfr., J.-Ch. Simonde de Sismondi, *Histoire des républiques italiennes du moyen âge*, vol. IV, p. 172; vol. XVI, p. 356. Il grande canale, Naviglio grande, che porta le acque del Ticino fu cominciato nel 1179, cioè dopo la conquista dell’indipendenza, e fu terminato nel XIII secolo. Sulla decadenza che seguì, vedasi vol. XVI, p. 355).

Tutte le arti avevano progredito nella stessa maniera nelle città del Medioevo. Le arti del nostro tempo non sono nella maggior parte che una continuazione di quelle che si erano sviluppate in quest’epoca. La prosperità delle città fiamminghe era basata sulla fabbricazione di bei tessuti di lana. Firenze al cominciare del XIV secolo, prima della peste nera, fabbricava dai 10.000 a 100.000 panni di stoffa di lana, che erano valutati 1.200.000 fiorini d’oro. Nel 1336, Firenze contava da 8 a 10.000 ragazzi e fanciulle nelle sue scuole primarie, 1.000 o 1.200 ragazzi nelle sue sette scuole secondarie e da 550 a 600 studenti nelle sue quattro università. I trenta ospedali comunali contenevano più di 1.000 letti, per una popolazione di 90.000 abitanti. (Cfr., G. Capponi, *Storia della repubblica di Firenze, op.*

*cit.*, vol. II, pp. 249 e sgg.). Più di una volta scrittori autorevoli hanno avanzato l'opinione che l'educazione era in generale ad un livello molto più elevato che si supponga di solito. Ed era certamente così nella città democratica di Norimberga. La cesellatura dei metalli preziosi, l'arte del fonditore, i bei ferri lavorati furono creazioni dei "misteri" del Medioevo, che riuscirono ad eseguire ciascuno nel proprio campo tutto ciò che era possibile fare con la mano, senza l'aiuto di un potente motore.

Con la mano e con l'invenzione perché, per servirci delle parole del Whewell: «La pergamena e la carta, la stampa e la incisione, il vetro e l'acciaio perfezionati, la polvere da cannone, gli orologi, i telescopi, la bussola, il calendario riformato, la notazione decimale; l'algebra, la trigonometria, la chimica, il contrappunto (invenzione che equivale ad una nuova creazione della musica); tutte queste cognizioni ci vengono da ciò che è chiamato con tanto disprezzo il "Periodo stazionario"». (W. Whewell, *History of inductive Science*, *op. cit.*, vol. I, p. 252).

È vero, come dice Whewell, che nessuna di queste scoperte era stata il risultato di qualche nuovo principio; ma la scienza del Medioevo aveva fatto più che la scoperta propriamente detta di nuovi principi. Aveva preparato la scoperta di tutti i nuovi principi che conosciamo all'epoca attuale nelle scienze meccaniche: aveva abituato il ricercatore ad osservare i fatti e a ragionare su di essi. Era la scienza induttiva, quantunque non avesse ancora pienamente capito l'importanza ed il potere della induzione; ed essa poneva già le basi della meccanica e della fisica. Francesco Bacone, Galileo e Copernico furono i discendenti diretti di Ruggero Bacone e di un Michele Scot come la macchina a vapore fu un prodotto diretto delle ricerche continuate nelle università italiane di quell'epoca sul peso dell'atmosfera, e degli studi tecnici e matematici che caratterizzarono Norimberga.

Ma perché prendere la pena d'insistere sui progressi delle scienze e delle arti nella città del Medioevo? Non è bastare menzionare le cattedrali nel dominio dell'abilità tecnica, o la lingua italiana e il poema di Dante nel dominio del pensiero per dare immediatamente la misura di ciò che la città medioevale creò durante i quattro secoli che essa visse?

Le città del Medioevo hanno reso un immenso servizio alla civiltà europea. Esse le hanno impedito di avviarsi verso le teocrazie e gli Stati dispotici dell'antichità; le hanno dato la varietà, la fiducia in se stessa, la forza d'iniziativa e le immense forze intellettuali e materiali che possiede oggi e che sono la miglior garanzia della sua attitudine a resistere ad una nuova invasione che venga dall'Oriente. Ma perché dunque questi centri di civiltà che avevano tentato di rispondere a bisogni così profondi della natura umana e che erano sì pieni di vita, non vissero di più? Perché furono colpiti da debolezza senile nel XVI secolo, e dopo avere respinto tanti assalti dal di fuori ed avere trovato dapprima un nuovo vigore nelle loro lotte interne, perché finalmente soccomberono essi sotto questi doppi attacchi?

Varie cause contribuirono a questo risultato, certe avevano le loro radici in un lontano passato, altre venivano dalle colpe commesse dalle città stesse.

Verso la fine del XV secolo, potenti Stati, ricostruiti sul vecchio modello romano, cominciarono già a costituirsi. In ogni regione qualche signore feudale, più abile, più avido di

ricchezze e spesso meno scrupoloso dei suoi vicini era riuscito ad appropriarsi di più ricchi domini personali, più contadini nelle sue terre, più cavalieri nel suo seguito, più tesori nei suoi scrigni. Aveva scelto per sua residenza un gruppo di villaggi ben situati, dove non si era ancora sviluppata la libera vita municipale – Parigi, Madrid o Mosca – e con il lavoro dei suoi servi, ne aveva fatto città regie fortificate. Là attirava compagni d’arme, dando loro con liberalità villaggi, e mercanti, offrendo la sua protezione nel commercio. Il germe d’un futuro Stato, che cominciava gradatamente ad assorbire altri centri simili, era così formato. Giureconsulti, versati nello studio del diritto romano, abbondavano in questi centri, razza d’uomini tenaci ed ambiziosi, usciti dalla borghesia; detestavano sia la alterigia dei signori come ciò che chiamavano lo spirito ribelle dei contadini. La forma stessa del comune rurale, che i loro codici ignoravano, ed i principi di federalismo loro ripugnavano come un’eredità dei “barbari”. Il cesarismo, sostenuto dalla menzogna del consenso popolare e dalla forza delle armi, tale era il loro ideale, e lavoravano alacremente per quelli che promettevano di attuarlo. (Si paragonino le ottime considerazioni di L. Ranke sull’essenza del diritto romano nel *Weltgeschichte*, Leipzig 1896, vol. IV, tomo 2, pp. 20-31. Come le osservazioni di J.-Ch. Simonde de Sismondi sulla parte rappresentata dai giuristi nella costituzione dell’autorità regia, *Histoire des Français*, *op. cit.*, vol. VIII, pp. 85-99. L’odio popolare contro questi *Weise Doctoren und Beutelschneider der Völks*, scoppiò con tutta la sua forza nei primi anni del XVI secolo, nei sermoni all’inizio della Riforma).

La Chiesa cristiana, altra volta ribelle alla legge romana ed ora sua alleata, lavorò nello stesso senso. Il tentativo di costituire l’Impero teocratico d’Europa essendo fallito, i vescovi più intelligenti e più ambiziosi prestarono allora il loro concorso a quelli sui quali contavano per ricostruire il potere dei re d’Israele e degli imperatori di Costantinopoli. La Chiesa consacrò questi primi dominatori, li coronò come rappresentanti di Dio sulla terra, mise a loro servizio la scienza e lo spirito politico dei suoi ministri, le sue benedizioni e le sue maledizioni, le sue ricchezze e le simpatie che aveva conservato fra i poveri. I contadini che le città non avevano potuto o voluto liberare, vedendo che i borghesi non riuscivano a metter fine alle guerre interminabili tra nobili – guerre per le quali pagavano sì caro – volgevano le loro speranze verso il re, l’imperatore o il gran principe; e mentre li aiutavano a schiacciare i potenti proprietari dei feudi, li aiutavano a costituire lo Stato centralizzato. Infine, le invasioni dei Mongoli e dei Turchi, le guerre sante contro i mori della Spagna, come le terribili guerre che scoppiarono ben presto tra i centri della nascente sovranità, l’Île de France e la Borgogna, la Scozia e l’Inghilterra, l’Inghilterra e la Francia, la Lituania e la Polonia, Mosca e Tver, ecc., contribuirono allo stesso risultato. Potenti Stati furono costituiti; le città ebbero ormai da resistere, non solamente a vaghe federazioni di signori, ma anche a centri solidamente organizzati, che avevano armate di servi a loro disposizione.

Il peggio fu che queste autocrazie crescenti trovarono appoggi a causa delle divisioni che si erano formate in seno alle città stesse. L’idea fondamentale della città del Medioevo era grande, ma essa non era abbastanza vasta. L’aiuto ed il sostegno reciproco non potevano essere limitati ad una piccola associazione; dovevano estendersi tutto intorno, senza

che i dintorni assorbissero l'associazione. Ma sotto questo aspetto il cittadino del Medioevo aveva commesso un grave errore fin da principio. Invece di vedere nei contadini e negli operai che si riunivano sotto la protezione delle sue mura, tanti ausiliari che avrebbero contribuito da parte loro alla prosperità della città – come fu veramente il caso – una profonda divisione venne tracciata tra “le famiglie” dei vecchi borghesi ed i nuovi venuti. Ai primi furono riservati tutti i benefici derivanti dal commercio comunale e dalle terre comunali; niente fu lasciato agli ultimi eccetto il diritto di servirsi liberamente dell'abilità delle loro mani. La città fu così divisa: da una parte i “borghesi” o “il comune”, e dall'altra “gli abitanti”. (L. Brentano ha ben capito gli effetti perniciosi della lotta tra i “vecchi borghesi” e i nuovi venuti. A. Miaskowski, in “Schmoller Staats- und sozialwissenschaftliche Forschungen”, Leipzig 1878-1879, vol. II, 1879, nella sua opera sui comuni della Svizzera, ha indicato la stessa cosa per i comuni rurali). Il commercio, che era dapprima comunale, diventò il privilegio di “famiglie” di mercanti e di artigiani, e non vi fu più che un passo da fare, perché divenisse un privilegio individuale o il privilegio di gruppi di oppressori; questo passo era inevitabile, e fu fatto.

La stessa divisione si stabilì nella città propriamente detta ed i villaggi vicini. Il comune aveva tentato, sul principio, di emancipare i contadini; ma le sue guerre contro i signori divennero, come abbiamo già detto, guerre per liberare la città stessa dai signori anziché per liberare i contadini. La città lasciò al signore i suoi diritti sui contadini, a patto di non molestarla più e di diventare un concittadino. Ma i nobili “adottati” dalla città e residenti ora nelle sue mura, non fecero che continuare l'antica guerra nella cinta stessa della città. Loro dispiaceva sottomettersi ad un tribunale di semplici artigiani e di mercanti e continuarono nelle loro antiche ostilità di famiglie, nelle loro guerre private per le strade. Ogni città aveva ora i suoi Colonna e i suoi Orsini, i suoi Overstolze ed i suoi Wise. Traendo cospicue rendite dalle terre che avevano conservate, si circondarono di numerosi clienti, feudalizzando i costumi e le abitudini della città stessa. E quando i dissensi cominciarono a farsi sentire tra gli artigiani, offrirono le loro spade e le loro compagnie armate per troncare le liti con combattimenti, invece di lasciare che i dissensi trovassero soluzioni più pacifiche, che non mancavano mai d'essere trovate nel tempo antico. Il più grave ed il più funesto errore della maggior parte delle città fu di prendere per base della sua ricchezza il commercio e l'industria a detrimento dell'agricoltura. Si ripeté in tal modo l'errore già commesso dalle città della Grecia antica, e perciò caddero negli stessi delitti. (Il commercio degli schiavi tolti in Oriente non cessò mai nelle repubbliche italiane fino al secolo XV. Deboli tracce se ne trovano in Germania e altrove. Si veda, L. Cibrario, *Della schiavitù e del servaggio*, Milano 1868-1869; così Lutchitzkiy, “Schiavitù e schiavi russi in Firenze nei secoli quattordicesimo e quindicesimo”, *op. cit.*). Divenute estranee all'agricoltura, un grande numero di città si trovarono necessariamente trascinate verso una politica nemica ai contadini. Questo divenne sempre più evidente al tempo di Eduardo III (J. R. Green, *History of the English People*, London 1878, vol. I, p. 455) e della *Jacquerie* in Francia, delle guerre ussite e delle guerre dei contadini in Germania. D'altra parte la politica commerciale le

impegnava nelle imprese lontane. Colonie furono fondate dagli Italiani nel Sud-est, dalle città tedesche nell'Est, dalle città slave verso l'estremo Nord-est. Si cominciò a mantenere milizie mercenarie per la guerra coloniale, e ben presto anche per la difesa della città stessa. Furono contratti prestati in proporzioni così smisurate che demoralizzarono completamente i cittadini; e le liti interne imperarono ad ogni elezione, nella quale la politica coloniale, nell'interesse solamente di alcune famiglie, era in gioco. La divisione tra ricchi e poveri diventò più profonda, e nel secolo XVI, in ogni città, l'autorità regia trovò alleati solleciti ed un appoggio tra i poveri.

Vi fu ancora un'altra causa della rovina delle istituzioni comunali, più profonda ed insieme di un ordine più elevato di tutte le precedenti. La storia delle città del Medioevo presenta uno dei meravigliosi esempi del potere delle idee e dei principi sui destini del genere umano e della differenza assoluta di risultati che accompagnano ogni profonda modificazione delle idee direttive. La fiducia in se stessi ed il federalismo, la sovranità di ogni gruppo e la costituzione del corpo politico dal semplice al complesso, erano le idee direttive del secolo XI. Ma da quest'epoca, le opinioni erano interamente cambiate. Gli studenti di diritto romano ed i prelati della Chiesa, strettamente uniti dall'epoca di Innocenzo III, erano pervenuti a paralizzare l'idea – l'antica idea greca – che presiedette alla fondazione delle città. Durante due o trecento anni predicarono dall'alto del pulpito, insegnarono nell'Università, pronunciarono al banco del Tribunale, che occorreva cercare la salvezza in uno Stato fortemente centralizzato, posto sotto un'autorità semi-divina. (Si vedano le teorie espresse dai giureconsulti di Bologna, di già al Congresso di Roncaglia nel 1158). Questo sarebbe un uomo, dotato di pieni poteri, un dittatore, che solo potrebbe essere e sarebbe il salvatore della società; in nome della salute pubblica egli potrebbe allora commettere qualunque specie di violenza: bruciare uomini e donne sul rogo, farli perire con indescrivibili torture, immergere province intere nella più abietta miseria. E non mancarono di mettere queste teorie in pratica con inaudita crudeltà, dappertutto ove potevano arrivare la spada del re, o il fuoco della Chiesa, o tutti e due in una volta. Con questi insegnamenti e questi esempi, continuamente ripetuti e forzanti l'opinione pubblica, lo spirito stesso dei cittadini fu modellato in nuova maniera. Ben presto nessuna autorità fu trovata eccessiva, nessuna esecuzione a fuoco lento parve troppo crudele, poiché era compiuta "per la sicurezza pubblica". E con questa nuova direzione dello spirito, e questa nuova fede nella potenza d'un uomo, il vecchio principio federalista svanì ed il genio creatore stesso nelle masse si estinse. L'idea romana trionfava, ed in queste circostanze lo Stato accentrato trovò nella città una preda facile.

Firenze nel XV secolo offre l'esempio di questo mutamento. Prima una rivoluzione popolare era il segnale d'un nuovo slancio. Ora, quando il popolo spinto dalla disperazione insorge, non ha più idee costruttive; nessuna idea nuova lo illumina. Un migliaio di rappresentanti entrano nel consiglio comunale invece di quattrocento; cento uomini entrano nella Signoria invece di ottanta. Ma una rivoluzione in cifre non vuol dire niente. Lo scontento del popolo cresce e delle nuove rivolte scoppiano. Allora si fa appello ad un salvatore

– al “tiranno”. Egli massacra i ribelli, ma il disgregamento del corpo comunale continua, peggio che mai. E quando dopo una nuova rivolta il popolo di Firenze si rivolge all’uomo più popolare della città, Girolamo Savonarola, il monaco risponde: “Oh, mio popolo, tu sai bene che non posso occuparmi di affari dello Stato... purifica la tua anima, e se in questa disposizione di spirito tu riformi la tua città, allora, popolo di Firenze, tu avrai inaugurata la riforma di tutta l’Italia!”. Le maschere del carnevale ed i cattivi libri sono bruciati, si fa decretare una legge per la carità, un’altra contro gli usurai – e la democrazia di Firenze resta ciò che essa era. Lo spirito dell’antico tempo è morto. Per aver avuto troppa fiducia nel governo, i cittadini hanno cessato d’aver confidenza in loro stessi; sono incapaci di trovare nuove vie. Lo Stato non deve più che intervenire e schiacciare le ultime libertà.

E tuttavia la corrente dell’aiuto e dell’appoggio mutuo non è del tutto inaridita nelle moltitudini; continua a scorrere, anche dopo questa disfatta. Si ingrossa di nuovo con una forza formidabile agli appelli comunisti dei primi propagatori della Riforma, e continua ad esistere anche dopo che le masse, non essendo riuscite a realizzare la vita che speravano inaugurare sotto l’ispirazione della religione riformata, caddero sotto la dominazione d’un potere autocratico. Il flusso scorre ancora oggi e cerca di trovare una nuova manifestazione che non sarà più lo Stato, né la città del Medioevo, né il comune rurale dei barbari, né il *clan* dei selvaggi, ma parteciperà di tutte queste forme e sarà loro superiore per una concezione più larga e più profondamente umana.

## VII. Il mutuo appoggio ai nostri giorni

La tendenza al reciproco aiuto ha nell'uomo un'origine così lontana, ed è così profondamente fusa con tutta l'evoluzione della razza umana, da esser conservata dal genere umano fino all'epoca attuale, attraverso tutte le vicissitudini della Storia. Si svolse soprattutto durante i periodi di pace e di prosperità; ma, anche quando le più gravi calamità oppressero gli uomini – quando regioni intere furono devastate dalle guerre, e popolazioni numerose furono decimate dalla miseria, o gemettero sotto il giogo della tirannia – la stessa tendenza continuò ad esistere nei villaggi e tra le classi più povere delle città; continuò ad unire gli uomini tra loro e, a lungo andare, reagì anche sulle minoranze dominatrici, combattive e devastatrici che l'avevano respinta come una sciocchezza sentimentale. Ed ogni volta che il genere umano dovette creare una nuova organizzazione sociale, corrispondente ad una nuova fase della sua evoluzione, è da questa medesima tendenza, sempre viva, che il genio costruttivo del popolo trasse l'ispirazione e gli elementi del nuovo progresso. Le nuove istituzioni economiche e sociali, in quanto furono una creazione delle masse, i nuovi sistemi di morale e le nuove religioni hanno avuto origine dalla stessa sorgente; ed il progresso morale della nostra razza, visto nelle sue grandi linee, appare come un estendersi graduale dei principi del reciproco aiuto, dalla tribù alle agglomerazioni sempre più numerose, fino a che abbraccerà un giorno tutta l'umanità con le sue differenti credenze, le sue lingue e le sue razze diverse.

Dopo avere attraversato lo stato di tribù selvaggia, poi di comune rurale, gli Europei erano arrivati nel Medioevo a trovare una nuova forma d'ordinamento che aveva il vantaggio di lasciare una grande larghezza all'iniziativa individuale, pure rispondendo largamente al bisogno mutuo di appoggio dell'uomo. Una federazione di comuni rurali, coperta da una rete di corporazioni e di fraternità, vide la luce nella città del Medioevo. Gli immensi risultati raggiunti con questa nuova forma d'unione – il benessere per tutti, lo sviluppo delle industrie, delle arti, delle scienze, e del commercio – sono stati analizzati nei due precedenti capitoli; abbiamo anche tentato di spiegare perché, verso la fine del XV secolo, le repubbliche del Medioevo – circondate dai domini dei signori feudali ostili, incapaci di liberare i contadini dalla servitù e corrotte a poco a poco dalle idee del cesarismo romano – si trovarono condannate a diventare preda degli Stati militari che cominciarono a svilupparsi.

Tuttavia, prima di sottomettersi durante i tre secoli successivi all'autorità assorbente dello Stato, le moltitudini del popolo fecero un formidabile sforzo per ricostituire la società sull'antica base del reciproco aiuto e del mutuo appoggio. Si sa oggi che il grande movi-

mento della Riforma non fu una semplice rivolta contro gli abusi della Chiesa cattolica. Aveva anche il suo ideale costruttivo, e questo ideale era la vita in comunità, fraterne e libere. Quelli fra i primi scritti e i primi sermoni della riforma che toccavano di più il cuore delle masse erano imbevuti di idee di fratellanza economica e sociale. I “Dodici Articoli” e le professioni di fede del medesimo genere, che circolavano tra i contadini e gli operai tedeschi e svizzeri, non sostenevano solamente il diritto di ciascuno di interpretare la Bibbia seguendo il proprio giudizio: domandavano anche la restituzione delle terre comunali ai comuni rurali, e l’abolizione delle servitù feudali. Sempre vi si faceva appello alla “vera” fede – una fede di fratellanza. Nella stessa epoca, decine di migliaia di uomini e di donne si univano nelle confraternite comuniste di Moravia, dando loro tutti i beni e formando istituti numerosi e prosperi, organizzati secondo i principi del comunismo. (Numerosi studi, concernenti questo soggetto, una volta molto negletto, si pubblicano oggi in Germania. Le opere di L. Keller, *Ein Apostle der Wiedertäufer*, Leipzig 1882 e *Geschichte der Wiedertäufer*, Leipzig 1882; di Cornelio Schrevelio, *Geschichte des Münsterischen Aufruhrs*, Amsterdam 1659 e di J. Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, op. cit., possono essere citate come le fonti principali. I primi saggi per familiarizzare i lettori inglesi con i risultati delle ricerche fatte in Germania in questo senso sono stati realizzati in una pregevolissima piccola opera di R. Heath, *Anabaptism from its Rise at Zwickau to its Fall at Münster, 1521-1536*, London 1895, [*Baptist Manuals*, vol. I]; i tratti caratteristici del movimento vi sono bene indicati e le informazioni bibliografiche abbondano. Si veda anche K. Kautsky, *Communism in Central Europe in the Time of Reformation*, London 1897). Massacri in massa arrestarono questo movimento popolare molto esteso, e fu con la spada, il fuoco e la tortura che i giovani Stati si assicurano la loro prima e decisiva vittoria sulle masse. (Pochi dei nostri contemporanei si rendono conto insieme dell’estensione di questo movimento e dei mezzi con i quali fu soppresso. Ma quelli che scrissero immediatamente dopo la grande guerra dei contadini stimarono da 100.000 a 150.000 uomini il numero dei contadini massacrati dopo la loro disfatta in Germania. Si veda W. Zimmermann, *Allgemeine Geschichte des grossen Bauernkrieges*, Stuttgart 1855. Per le misure prese nei Paesi Bassi per sopprimere il movimento, si veda R. Heath, *Anabaptism from its Rise at Zwickau to its Fall at Münster, 1521-1536*, op. cit.).

Durante i tre secoli successivi, gli Stati, tanto sul continente quanto nelle isole britanniche, lavorarono sistematicamente ad annientare tutte le istituzioni nelle quali la tendenza all’aiuto reciproco aveva in altre occasioni trovato la sua espressione. I comuni rurali furono privati delle assemblee popolari, dei tribunali, e dell’amministrazione indipendente; le loro terre furono confiscate. Le corporazioni furono spogliate dei beni e delle franchigie e poste sotto il controllo dello Stato, ed alla mercé del capriccio e della venalità dei suoi funzionari. Le città furono spogliate della sovranità, e le principali istituzioni della loro vita interna: l’assemblea del popolo, la giustizia e l’amministrazione elettiva, la parrocchia e la corporazione sovrana – furono distrutte; i funzionari dello Stato presero possesso di ciascuna delle parti le quali formavano un tutto organico. Sotto questa politica funesta e

durante le guerre senza fine che essa generò, delle regioni intere, altra volta popolose e ricche, furono totalmente rovinare e devastate, delle città fiorenti diventarono borghi insignificanti; le strade stesse che le univano ad altre città divennero impraticabili. L'industria, l'arte e la scienza caddero in decadenza. L'istruzione politica, scientifica e giuridica fu messa al servizio dell'idea dell'accentramento dello Stato. Si insegnò nelle Università e nelle Chiese che le istituzioni che avevano permesso agli uomini di manifestare in altro tempo il loro bisogno d'aiuto reciproco, non potevano essere tollerate in uno Stato bene ordinato. Lo Stato solo poteva rappresentare i legami d'unione tra i soggetti. Il federalismo ed il "particolarismo" erano i nemici del progresso, e lo Stato era il solo iniziatore del progresso, la sola vera guida verso il progresso. Alla fine del XVIII secolo i re nell'Europa centrale, il Parlamento nelle isole britanniche, e la Convenzione rivoluzionaria in Francia, benché tutti questi paesi fossero in guerra gli uni contro gli altri, erano d'accordo tra loro nel dichiarare che nessuna unione distinta tra cittadini dovesse esistere nello Stato; che i lavori forzati o la morte erano i soli castighi che convenissero ai lavoratori che osavano entrare nelle "coalizioni". "Nessuno Stato nello Stato!". Lo Stato soltanto e la Chiesa di Stato dovevano occuparsi degli affari d'interesse generale, mentre i sudditi dovevano rappresentare indeterminate agglomerazioni di individui, senza alcun legame speciale, obbligati a fare appello al governo ogni volta che sentivano una comune necessità. Fino alla metà del XIX secolo, questa fu la teoria e la pratica nell'Europa. Si guardavano con diffidenza finanche le società commerciali e industriali. Quanto ai lavoratori, le loro associazioni erano trattate come illegali in Inghilterra fino alla metà del XIX secolo e nel resto d'Europa fino a questi venti ultimi anni. Tutto il sistema della nostra educazione di Stato fu tale che fino all'epoca attuale, anche in Inghilterra, una grande parte della società considerò come una misura rivoluzionaria la concessione di quei medesimi diritti che ciascuno, fosse egli uomo libero o servo, esercitava cinquecento anni prima nell'assemblea popolare del suo villaggio, nella corporazione, nella parrocchia, nella città.

L'assorbimento di tutte le funzioni da parte dello Stato favorì necessariamente lo svolgersi di un individualismo sfrenato, ed insieme limitato nelle sue vedute. A misura che il numero delle obbligazioni verso lo Stato andava crescendo i cittadini si sentivano dispensati dalle obbligazioni degli uni verso gli altri. Nella corporazione – e nel Medioevo, ciascuno apparteneva a qualche corporazione o fratellanza – due "fratelli" erano obbligati a vegliare ciascuno a sua volta il fratello malato; oggi si considera come sufficiente dare al vicino l'indirizzo dell'ospedale pubblico più prossimo. Nella società barbara, il solo fatto d'assistere ad un combattimento tra due uomini, sopravvenuto in conseguenza di una lite, e non impedire che avesse uno scioglimento funesto, esponeva a persecuzioni come assassinio; ma con la teoria dello Stato protettore di tutti, lo spettatore non ha necessità di mischiarsene; c'è l'agente di polizia che interviene, o no. E mentre in un paese selvaggio, presso gli Ottentotti, per esempio, sarebbe scandaloso mangiare senza avere chiamato ad alta voce tre volte per domandare se c'è qualcuno che desidera prendere parte al pasto, tutto ciò che un rispettabile cittadino deve fare oggi, è pagare le imposte e lasciare che gli affamati

se la cavino come possono. Così la teoria, secondo la quale gli uomini possono e devono cercare la loro felicità nel disprezzo dei bisogni degli altri, trionfa su tutta la linea – nel diritto, nella scienza, nella religione. È la religione del giorno, e dubitare della sua efficacia significa essere un pericoloso utopista. La scienza proclama che la lotta di ciascuno contro tutti è principio dominante della natura, come delle società umane. La biologia attribuisce 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" dello stesso principio. La religione stessa dei predicatori della Chiesa è una religione d'individualismo, leggermente mitigata da rapporti più o meno caritatevoli verso il prossimo, particolarmente la domenica. Uomini di azione "pratica" e teorici, uomini di scienza e predicatori religiosi, uomini di legge e politicanti, tutti sono concordi su di un punto: l'individualismo, dicono, può ben essere più o meno addolcito nelle sue conseguenze più aspre mediante la carità, ma resta la sola base certa per la conservazione della società ed il suo progresso ulteriore.

Sembrerà, per conseguenza, inutile cercare istituzioni e abitudini di mutuo aiuto nella società moderna. Che cosa potrebbe restare? Però, appena tentiamo di capire come vivono milioni di esseri umani, ed incominciamo a studiare le loro relazioni quotidiane, siamo colpiti dalla parte immensa che i principi di aiuto reciproco e di mutuo appoggio hanno ancora nella vita umana. Benché la distruzione delle istituzioni di mutuo appoggio sia stata proseguita, in pratica ed in teoria da più di trecento o quattrocento anni, centinaia di milioni di uomini continuano a vivere con tali istituzioni, le conservano piamente e si sforzano di ristabilirle là dove hanno cessato di esistere. Inoltre, nelle nostre scambievoli relazioni, ciascuno di noi ha i suoi moti di rivolta contro la fede individualista che oggi domina, e le azioni nelle quali gli uomini sono guidati dalle loro inclinazioni d'aiuto reciproco costituiscono una così grande parte nei nostri rapporti giornalieri che se tali azioni venissero soppresse, ogni specie di progresso morale verrebbe immediatamente arrestato. La società umana stessa non potrebbe conservarsi per la durata di una sola generazione. Questi fatti, in maggior parte trascurati dai sociologi, e tuttavia di capitale importanza per la vita e per il progresso del genere umano, ci accingiamo ad analizzarli, cominciando dalle istituzioni permanenti di reciproco aiuto e passando agli atti di mutuo aiuto che originano dalle simpatie personali o sociali.

Quando consideriamo la costituzione attuale della società in Europa siamo immediatamente colpiti da questo fatto che, quantunque tanti sforzi si siano fatti per distruggere il comune rurale, questa forma di unione continua ad esserci – ora vedremo fino a quale grado – e che molti tentativi si fanno oggi, sia per ricostruirlo sotto una forma o un'altra, sia per trovargli qualche sostituto. La teoria corrente, per ciò che riguarda il comune rurale, è che nell'Occidente d'Europa sia morto della sua morte naturale, perché il possesso della terra in comune, è stato trovato incompatibile con i bisogni dell'agricoltura moderna. Ma la verità è, che in nessuna parte il comune rurale è sparito con l'acconsentimento di coloro che lo componevano; dappertutto, al contrario, occorsero alle classi dirigenti parec-

chi secoli di sforzi persistenti, quantunque non sempre coronati da successo, per abolire il comune e confiscare le terre comunali.

In Francia i comuni rurali cominciarono ad essere privati della loro indipendenza e ad essere spogliati delle loro terre dal XVI secolo. Però, fu solo nel secolo successivo, quando la massa dei contadini fu ridotta, per i tributi e le guerre, allo stato di asservimento e di miseria descritto da tutti gli storici che la depredazione delle terre comunali diventò facile e raggiunse proporzioni scandalose. “Ciascuno se ne è appropriato secondo la propria convenienza... sono state ripartite... per spogliare i comuni... ci si è serviti di debiti simulati”. (Editto di Luigi XIV, del 1667, citato da parecchi autori. Otto anni prima questa data i comuni erano stati posti sotto la gestione dello Stato). Naturalmente il rimedio dello Stato a tali mali fu di asservire a sé ancora più i comuni o di depredarli esso stesso. Infatti, due anni più tardi tutta la rendita in danaro dei comuni venne confiscata dal re. In quanto all'appropriazione delle terre comunali da parte dei privati, il male imperò continuamente, e nel secolo seguente i nobili ed il clero avevano già preso possesso di immense estensioni di terra – la metà dello spazio coltivato seguendo certe stime – spesso per lasciarle incolte. “Nei beni di un grande proprietario, anche se ha milioni di rendita, si è sicuri di trovare la terra non coltivata”, come afferma Arthur Joung. “Un quarto delle terre ridivenne incolto”; “durante gli ultimi cento anni la terra è ritornata allo stato selvaggio”; “La Sologne già fiorente è diventata una palude ed una foresta”, e così di seguito. (Cfr., Théron de Montaugé, citato da I. Taine, *Origines de la France contemporaine*, Paris 1875-1873, vol. I, p. 442). Tuttavia i contadini mantenevano ancora le loro istituzioni comunali, e fino all'anno 1787 le assemblee popolari dei villaggi, composte da tutti i capifamiglia, avevano l'abitudine di riunirsi all'ombra del campanile, o di un albero, per dividere e suddividere ciò che avevano conservato dei loro campi, per ripartire le imposte e per eleggere i membri esecutivi, esattamente come il *mir* russo fa ancora oggi. Ciò è provato dalle ricerche di Babeau. (*Le Village sous l'ancien régime*, *op. cit.*).

Il governo trovò le assemblee popolari “troppo rumorose”, troppo disubbidienti e le sostituì, nel 1787, con consigli eletti, composti da un podestà o da tre a sei sindaci, scelti tra i più ricchi contadini. Due anni più tardi l'assemblea Costituente rivoluzionaria che era sopra questo punto d'accordo con l'antico regime, rettificò interamente la legge (14 dicembre 1789) e fu la volta dei borghesi del villaggio di depredare le terre comunali, ciò che s'affrettarono a fare durante tutto il periodo rivoluzionario. Però, il 16 agosto 1792 la Convenzione, sotto la pressione delle insurrezioni contadine, decise di restituire ai comuni le terre che erano state tolte loro, da due secoli, dai signori, laici e religiosi (nell'Est della Francia, la legge confermò solamente ciò che i contadini avevano già fatto essi stessi; in altre parti della Francia la legge restò lettera morta); ma essa ordinò nello stesso tempo che queste terre fossero divise in parti eguali e solamente tra i contadini più ricchi (i cittadini attivi) – misura che provocò nuove insurrezioni e fu abrogata l'anno dopo, nel 1793; fu dato allora l'ordine di dividere le terre comunali fra tutti i membri del comune, ricchi e poveri, “attivi ed inattivi”.

Queste due leggi, però, erano così opposte alle aspirazioni dei contadini che non furono ubbidite, e in ogni luogo dove i contadini avevano potuto riprendere possesso d'una parte delle loro terre, le tennero indivise. Ma allora vennero i lunghi anni di guerra, e le terre comunali furono semplicemente confiscate dallo Stato (nel 1794) come ipoteche per i prestiti dello Stato stesso; così furono divise in parti stabilite e messe in vendita; poi furono di nuovo restituite ai comuni e confiscate ancora una volta (nel 1813). Infine nel 1816, ciò che ne restava, cioè più di 5.000.000 di ettari di terre meno produttive, fu reso ai comuni rurali. Dopo il trionfo della reazione borghese nel Termidoro, le terre comunali furono dichiarate dominio dello Stato (24 agosto 1794) e messe in vendita, con le terre confiscate alla nobiltà, per essere depredate dalla "bande nere" della piccola borghesia. È vero che si arrestò questa depredazione l'anno seguente (legge del 2 Pratile, anno V) e la legge precedente fu abrogata; ma allora i comuni dei villaggi furono semplicemente aboliti, e sostituiti da consigli cantonali. Sette anni più tardi (9 Pratile, anno XII, cioè nel 1801) i comuni rurali furono ristabiliti, ma dopo esser stati privati di tutti i loro diritti. Il sindaco ed i revisori erano nominati dal governo nei 36.000 comuni della Francia! Questo sistema fu mantenuto fin dopo la rivoluzione del 1830, quando i consigli comunali eletti furono introdotti di nuovo ritornando alla legge del 1787. Quanto alle terre comunali, lo Stato ne prese ancora nel 1813, le depredò, e non le restituì che parzialmente ai comuni nel 1816. Si veda la collezione classica delle leggi francesi, di D. Dalloz, *Répertoire méthodique & alphabétique de Législation de Doctrine & Jurisprudence en matière de droit civil, commercial, criminel, administratif, de droit des gens & de droit public*, Paris 1845-1873, 49 volumi; si vedano anche le opere di H. Doniol, E. Bonnemère, A. Babeau e di tanti altri. Però non finirono lì le tribolazioni dei comuni. Ogni nuovo regime vide nelle terre comunali un mezzo per ricompensare i suoi partigiani, e tre leggi, la prima nel 1837 e l'ultima sotto Napoleone III, furono promulgate per indurre i comuni rurali a dividere i loro territori. Tre volte queste leggi dovettero essere abrogate, a causa dell'opposizione che incontrarono nei villaggi; ma ogni volta si prendeva qualche cosa, e Napoleone III, sotto il pretesto di incoraggiare i metodi perfezionati dell'agricoltura, accordava dei grandi territori, presi dalle terre comunali, a parecchi dei suoi favoriti.

Quanto all'autonomia dei comuni rurali, che cosa poteva restarne dopo tanti colpi? Il podestà ed i sindaci non erano considerati che funzionari non pagati del meccanismo dello Stato. Oggi, sotto la Terza Repubblica, è difficile fare qualsiasi cosa in un comune senza mettere in moto l'enorme macchina dello Stato, fino ai prefetti ed ai ministri. È appena credibile, e tuttavia è vero che quando, per esempio, un contadino vuole pagare con denaro la sua parte per la manutenzione di una strada comunale, invece d'andare lui stesso a rompere le pietre necessarie, occorre l'approvazione di non meno di dodici differenti funzionari dello Stato. Cinquantadue documenti diversi devono essere compilati e scambiati fra costoro, prima che sia permesso al contadino di pagare questo denaro al Consiglio municipale. E tutto è in proporzione. (Questa procedura è così assurda che non si potrebbe crederla possibile se i cinquantadue atti differenti non fossero enumerati in particolare

da uno scrittore pienamente autorevole nel “Journal des Economistes”, aprile 1893, p. 94; parecchi altri esempi dello stesso genere sono dati dallo stesso autore).

Ciò che accadde in Francia accadde dappertutto in Occidente e nel Centro d'Europa. Anche le date principali dei grandi assalti che ebbero a subire le terre dei contadini corrispondono. Per l'Inghilterra, la sola differenza è che la spoliazione fu compiuta con atti separati, anziché con grandi misure generali – con minore fretta, ma più completamente che in Francia. L'appropriazione delle terre comunali, fatta da parte dei signori, cominciò pure nel XV secolo, dopo la disfatta dell'insurrezione dei contadini del 1380 – come si vede dalla *Storia* del Rossus e da uno statuto di Enrico VII, dove queste appropriazioni sono menzionate e qualificate di enormità e di danni pregiudicanti il bene comune. (*Enormitees and myschefes as be hurtfull... to the common wele*. Si veda: W. Ochenkowski, *Englands wirtschaftliche Entwicklung im Ausgange des Mittelalters*, op. cit., dove tutta questa questione è discussa con una conoscenza profonda dei testi). Più tardi una grande inchiesta fu cominciata, come si sa, sotto Enrico VIII, con lo scopo d'impedire l'accaparramento delle terre comunali; ma essa terminò con la sanzione di ciò che era stato fatto. (Cfr. I. Nasse, *Über die mittelalterliche Feldgemeinschaft und die Einhegungen des XVI Jahrhunderts in England*, Bonn 1869, pp. 4-5; P. G. Vinogradov, *Villainage in England*, Oxford 1892). Le terre comunali continuarono ad essere depredate, ed i contadini scacciati dalle terre. Ma è soprattutto a partire dalla seconda metà del XVIII secolo che, in Inghilterra come altrove, ci si applicò sistematicamente a distruggere perfino le vestigia della proprietà comunale. Non vi è dunque ragione di stupirsi che le proprietà comunali siano sparite, ma è sorprendente, al contrario, che certune abbiano potuto essere conservate, anche in Inghilterra, fino ad essere molto diffuse ancora all'epoca dei progenitori della generazione attuale. (Cfr., F. Seebohm, *The English Village Community*, op. cit., pp. 13-15). Lo scopo stesso degli “Decreti di Chiusura” (*Enclosure Acts*), come ha mostrato Seebohm, era di sopprimere questo sistema, il quale fu così bene soppresso a seguito di quasi quattromila atti promulgati tra il 1760 e 1844 che deboli tracce soltanto sono oggi conservate. Le terre dei comuni rurali furono prese dai signori, ed in ciascun caso speciale l'approvazione fu sanzionata da un atto del Parlamento. («L'esame particolareggiato di ogni decreto di chiusura mostrerà chiaramente che il sistema che abbiamo ora descritto [proprietà comunale] è il sistema che il decreto di chiusura aveva lo scopo di distruggere». (F. Seebohm, op. cit., p. 13). E più avanti: «Essi erano generalmente redatti con gli stessi vocaboli, cominciando dall'espone che i campi e le proprietà comunali erano dispersi in piccoli pezzi, mescolati gli uni agli altri e situati in maniera scomoda; che diverse persone ne possedevano parti e si avevano diritti in comune... e che era da desiderarsi che fossero distribuiti bene e recintati, e una parte distinta venisse affittata a ciascun proprietario» (p. 14). La lista di Porter conteneva 3867 decreti simili, di cui il maggior numero data dagli anni 1770, 1780 e 1800-1820. Lo stesso in Francia.

In Germania, in Austria, nel Belgio il comune fu pure distrutto dallo Stato. I casi nei quali i proprietari dei beni comunali distribuivano essi stesse le loro terre erano rari (in Svizzera, vediamo un certo numero di comuni rovinati dalle guerre, che hanno perduto

le loro terre e che si sforzano di recuperarle), che dappertutto gli Stati favorivano l'appropriazione privata, oppure costringevano alla divisione. L'ultimo colpo dato alla proprietà comunale nell'Europa centrale data pure dalla metà del secolo XVIII. In Austria, il governo ricorse alla forza bruta per costringere i comuni a dividere le loro terre, ed una commissione speciale fu nominata due anni più tardi a questo scopo. In Prussia, Federico II, in parecchie delle sue ordinanze (nel 1752, 1763, 1765, 1769) raccomanda al *Justizcollegien* di costringere i contadini alla spartizione. Nella Slesia si prese una decisione speciale a tale scopo nel 1771. La stessa cosa accadde nel Belgio, e siccome i comuni non ubbidivano, una legge fu promulgata nel 1847 che dava potere al governo di comprare le praterie comunali per rivenderle al minuto, e di procedere ad una vendita forzata della terra comunale appena si trovava un acquirente. (Cfr., A. Buchenberger, *Agrarwesen und Agrarpolitik*, in A. Wagner, *Handbuch der politischen Oekonomie*, Leipzig 1892, vol. I, pp. 280 e sgg.).

In breve, parlare della morte naturale dei comuni rurali "in virtù delle leggi economiche" è tanto una cattiva celia quanto parlare di morte naturale dei soldati che cadono sul campo di battaglia. Il fatto è che i comuni rurali si sono mantenuti più di mille anni, e che in ogni luogo dove i contadini non furono rovinati dalla guerra e dalle tasse, non cessarono di perfezionare i loro metodi di coltivazione. Ma, siccome in conseguenza dell'accrescimento della popolazione e dello sviluppo delle industrie, il valore della terra che la nobiltà aveva acquistato, sotto l'ordinamento dello Stato, cresceva, con un potere mai avuto in regime feudale questa nobiltà si impadronì delle migliori parti delle terre comunali e fece tutto ciò che poté per distruggere le istituzioni comunali.

E tuttavia le istituzioni del comune del villaggio rispondono così bene ai bisogni ed alle concezioni dei coltivatori del suolo che, a dispetto di tutto, l'Europa è oggi ancora coperta delle vestigia viventi dei comuni rurali e la vita della campagna, in Europa è ancora piena delle abitudini datate dal periodo dei comuni. Anche in Inghilterra, nonostante tutte le misure radicali prese contro l'antico ordine delle cose, questo ha prevalso fino al principio del XIX secolo. Gomme – uno dei rari dotti inglesi che si sono occupati di questo argomento – mostra nella sua opera che molte tracce della proprietà in comune del suolo si incontrano in Scozia; il *runrig tenancy* è stato conservato nel Forfarshire fino al 1813, mentre in certi villaggi di Inverness il costume era, fino al 1801, di fare la lavorazione della terra per tutto il comune, senza tracciare limiti e dividere dopo che la lavorazione era stata fatta. Nella parrocchia di Kilmorie (isola di Arran) la distribuzione dei campi fu in pieno vigore "fino a questi ultimi venticinque anni", e la commissione Crofters trovò tale sistema ancora in vigore in certe altre isole. (Cfr., G. L. Gomme, "The Village Community with special Reference to its Origin and Forms of Survival in Great Britain", in "Contemporary Science Series", London 1890, pp. 141-143. Si vedano anche i suoi *Primitive Folkmoths*, London 1880, pp. 98 e sgg.). In Irlanda, il comune si mantenne fino alla grande carestia; e quanto all'Inghilterra, le opere di A. Marshall sulle quali C. Nasse e Henry Maine hanno attirato l'attenzione, non lasciano nessun dubbio sul fatto che il sistema del comune rurale era molto diffuso in quasi tutte le contee inglesi, anche al principio del XIX secolo.

(«In quasi tutta l’Inghilterra e particolarmente nelle contee del Centro e dell’Est, ma anche dell’Ovest – nel Wiltshire per esempio – nel Sud come nel Surrey – nel Nord, come nel Yorkshire vi sono vasti campi comunali. Sopra 316 parrocchie della Contea di Northampton 89 sono in questa condizione; più di 100 nella contea di Oxford; circa 50.000 acri nella contea di Warwick; la metà della contea di Berk; più della metà del Wiltshire; nella contea di Huntingdon, sopra una superficie totale di 240.000 acri, 130.000 sono praterie comunali, terreni incolti e campi comunali». (A. Marshall, citato da H. Maine, *Village Communities in the East and West*, *op. cit.*, pp. 88-89). Appena venticinque anni fa, Henry Maine fu «grandemente sorpreso dal numero di titoli di proprietà irregolari, implicanti necessariamente l’esistenza anteriore di una proprietà collettiva e di una coltivazione in comune» che egli scoperse durante una breve inchiesta. (*Ibidem*, p. 88). Si veda anche la quinta conferenza. Le vaste distese dei “commons”, terre comunali incolte, esistenti ancora oggi nel Surrey sono molto conosciute. E poiché le istituzioni comunali si sono conservate sì lungo tempo, è certo che un gran numero di abitudini e di costumi di mutuo appoggio potrebbero essere scoperti oggi anche nei villaggi inglesi, se gli scrittori di questo paese, prestassero qualche attenzione alla vita dei villaggi. (Ho consultato un grande numero di libri che trattano la vita delle campagne inglesi; vi ho trovato descrizioni attraentissime del paesaggio, ecc., ma quasi nulla sulla vita di tutti i giorni ed i costumi dei lavoratori).

Le istituzioni comunali si trovano, piene di vita, in molte parti della Francia, della Svizzera, della Germania, dell’Italia, della Scandinavia e della Spagna, per non dire dell’Est dell’Europa. In queste regioni, la vita dei villaggi resta impregnata di abitudini e di costumi comunali; e quasi ogni anno la letteratura di questi Paesi è arricchita di opere serie trattanti questo soggetto e quelli che ad esso si collegano. Occorre dunque che limiti i miei esempi ai più tipici. La Svizzera è incontestabilmente uno dei migliori. Non solamente le cinque repubbliche di Uri, Schwytz, Appenzell, Glaris e Unterwald conservano una parte considerevole delle loro terre in proprietà indivise e sono governate dalle loro assemblee popolari, ma anche negli altri cantoni i comuni rurali sono rimasti in possesso di una larga autonomia e parti considerevoli del territorio federale restano ancora proprietà comunale. (In Svizzera, anche le terre non riscattate dei contadini caddero sotto la dominazione dei signori, e grandi parti dei beni di quest’ultimi furono prese dai nobili nel XVI e XVII secolo. Cfr., A. Miaskowski, nel “Schmoller Staats- und sozialwissenschaftliche Forschungen”, *op. cit.*, vol. II, 1879, pp. 12 e sgg.). Ma la guerra dei contadini in Svizzera non terminò con una disfatta schiacciante degli stessi come in altri Paesi, ed una gran parte dei diritti comunali e delle terre comunali furono conservati. L’autonomia dei comuni, è infatti il fondamento stesso delle libertà svizzere. – “L’Ober-Allmig” del cantone di Schwytz comprende 18 parrocchie e più di 30 villaggi e casali separati. (Cfr., K. Burkli, *Der Ursprung der Eidgenossenschaft aus der Markgenossenschaft und die Schlacht am Morgarten*, Zürich 1891). I due terzi di tutte le praterie alpestri ed i due terzi di tutte le foreste della Svizzera sono fino ad oggi terre comunali; ed un gran numero di campi, di orti, di torbiere, di cave, ecc., sono posseduti dai comuni. Nel cantone di Vaud, dove i capi famiglia hanno diritto

di prendere parte alle deliberazioni dei loro consigli comunali eletti, lo spirito comunale è particolarmente vivo. Verso la fine dell'inverno la gioventù di parecchi villaggi si reca a passare alcuni giorni nei boschi, per abbattere gli alberi e farli discendere, lasciandoli scivolare lungo i ripidi pendii; il legno da costruzione e la legna da ardere sono poi divisi tra le famiglie, o venduti a loro beneficio. Queste escursioni sono delle vere feste del lavoro umano. Sulle rive del lago di Ginevra una parte dei lavori necessari per i terrapieni dei vigneti è fatta in comune, ed in primavera, se il termometro minaccia di scendere al di sotto dello zero prima del levarsi del sole, il vegliatore chiama tutti gli abitanti i quali accendono fuochi con paglia e concime per proteggere le loro vigne dal gelo con una nube artificiale. In quasi tutti i cantoni, i comuni rurali posseggono delle "Bürgernutzen": un certo numero di cittadini, discendenti o eredi di antiche famiglie, che posseggono in comune un certo numero di vacche; oppure hanno in comune qualche campo, o vigneti, il cui prodotto è diviso tra loro; oppure il comune affitta certe terre a beneficio dei cittadini. (Cfr., A. Miaskowski, in "Schmoller Staats- und sozialwissenschaftliche Forschungen", *op. cit.*, vol. I, 1879, p. 15. Vedi gli articoli "Domänen" e "Allmend"; N. Reichesberg, *Handwörterbuch der Schweizerischen Volkswirtschaft*, Bern 1903).

Si può considerare come certo che dappertutto dove i comuni hanno conservato numerose attribuzioni che fanno di essi parti viventi dell'organismo nazionale, e là dove non sono stati ridotti all'estrema miseria, non mancano mai di coltivare bene le loro terre. Così le proprietà comunali in Svizzera fanno un vivo contrasto con i miserabili "commons" d'Inghilterra. Le foreste del cantone di Vaud e del Vallese sono benissimo amministrate, secondo le regole di silvicoltura moderna. Altrove gli appezzamenti dei campi comunali, che cambiano di proprietario in conseguenza del sistema delle redistribuzioni sono bene coltivati e particolarmente ben concimati. Le praterie delle alte regioni sono ben tenute e le strade rurali in buono stato. E quando ammiriamo gli "châlet" svizzeri, le strade di montagna, il bestiame dei contadini, i terrapieni dei vigneti o le scuole della Svizzera, occorre rammentare che spesso il legno da costruzione per i padiglioni è preso dai boschi comunali, e la pietra dalle cave comunali, le vacche sono sorvegliate su praterie comunali; e le strade, così come le scuole, sono state costruite dal lavoro comunale. Evidentemente in Svizzera, come dappertutto, il comune ha immensamente perduto delle sue attribuzioni, e la "corporazione", limitata ad un piccolo numero di famiglie, si è sostituita all'antico comune rurale. Ma ciò che resta delle attribuzioni dell'antico comune è ancora, secondo l'opinione di coloro che hanno studiato questo soggetto, pieno di vitalità. (Si veda una serie di opere, riassunte in uno degli eccellenti capitoli che K. Bücher ha aggiunto alla traduzione tedesca del lavoro di E.-L. Laveleye, *De la Propriété et des ses formes primitives*, *op. cit.* Cfr., anche A. Meitzen, "Das Agrar- und Forst-Wesen, die Allmenden und die Landgemeinden der Deutschen Schweiz", in "Jahrbuch für Staatswissenschaft", 1880, IV (analisi delle opere di Miaskowski); M. O'Brien, "Notes in a Swiss Willage" in "Macmillan's Magazine", ottobre 1885. Vedi *Appendice: Organizzazione del mutuo appoggio in qualche villaggio del nostro tempo: la Svizzera, i Paesi Bassi*).

È appena necessario dire che un gran numero di abitudini e di costumi di mutuo appoggio sono rimasti nei villaggi svizzeri: riunioni serali per sgusciare le noci, volta a volta in ogni casa; veglie per cucire il corredo di una giovane che tra poco si sposerà; appello di “aiuti” per costruire le case e portare dentro le messi, come per ogni specie di lavoro del quale può avere bisogno uno dei membri della comunità; abitudine di fare il cambio di fanciulli di un cantone con quelli di un altro, allo scopo di far loro imparare due lingue, la francese e la tedesca, ecc.; sono questi costumi del tutto abituali; e le nuove esigenze che possono sorgere sono accolte con lo stesso spirito. (I regali per le nozze, che concorrono spesso materialmente in questo paese a sollievo delle giovani famiglie, sono evidentemente un residuo delle abitudini comunali). Nel cantone di Glaris la maggior parte delle praterie alpestri sono state vendute in un periodo di calamità; ma i comuni continuano ancora a comprare campi, e quando i campi nuovamente comprati sono stati lasciati in possesso a differenti membri del comune, per dieci, venti o trent’anni, ritornano al fondo comune, che viene distribuito secondo i bisogni di ciascuno. Si formano inoltre un grande numero di piccole società per provvedere a qualcuna delle necessità della vita – pane, formaggio e vino – col lavoro comune sia pure su piccola scala, e la cooperazione agricola si diffonde nella Svizzera con la massima facilità. Associazioni di dieci o trenta contadini, che comprano praterie e campi in comune e li coltivano come comproprietari, si trovano facilmente; e in quanto alle latterie cooperative per la vendita del latte, del burro e del formaggio sono organizzate ovunque. Infatti, la Svizzera è stata il paese di origine di questa forma di cooperazione. Essa offre, di più, un immenso campo per lo studio di ogni specie di piccole e grandi società, formate per la soddisfazione dei diversi bisogni moderni. In certi luoghi della Svizzera si trovano quasi in ogni villaggio associazioni per la protezione contro l’incendio, per la navigazione, per il mantenimento degli scali sulle rive di un lago, per la canalizzazione dell’acqua ecc., senza parlare delle società, molto diffuse, di arcieri, di tiratori, di topografi, “di esploratori di sentieri”, ecc., effetto del militarismo moderno dei grandi Stati.

Ma la Svizzera non è in nessun modo una eccezione in Europa, perché le stesse istituzioni e le stesse abitudini si riscontrano nei villaggi della Francia, dell’Italia, della Germania, della Danimarca, ecc. Abbiamo ora visto ciò che fu fatto in Francia dai diversi governi per distruggere il comune rurale; e per permettere alla borghesia di rendersi padrona delle terre; ma a dispetto di tutto ciò, un decimo del territorio utilizzabile per la coltura, cioè 5.460.000 ettari, comprendenti la metà di tutte le praterie naturali e quasi un quinto di tutte le foreste del Paese, resta proprietà comunale. Le foreste forniscono legna per il riscaldamento dei membri del comune, ed il legno da costruzione è tagliato in gran parte con un lavoro comunale, con tutta la regolarità desiderabile; i pascoli sono liberi per il bestiame dei membri del comune; e ciò che resta dei campi comunali è diviso e suddiviso in alcune parti della Francia, ad esempio nelle Ardenne, nel modo abituale. (I comuni posseggono 1.843.000 ettari di foreste, sui 10.041.000 di tutto il territorio, e 2.807.100 ettari di prati naturali su 4.610.500 ettari che vi sono in Francia. Gli 809.500 ettari che restano sono campi,

orti ecc.).

Questa sorgente di approvvigionamento supplementare che aiuta i più poveri contadini a passare un'annata di cattivo raccolto, senza essere forzati a vendere i loro pezzi di terra o senza dovere ricorrere a funesti prestiti, ha certamente la sua importanza, sia per gli operai coltivatori, sia per i piccoli proprietari contadini che sono quasi tre milioni. Si potrebbe anche domandare se la piccola proprietà rurale potrebbe mantenersi senza queste risorse complementari. Ma l'importanza morale delle proprietà comunali, per quanto piccole siano, è ancora più grande del loro valore economico. Esse conservano nella vita della campagna un nocciolo dei costumi e delle abitudini del mutuo appoggio che agì quale freno potente sullo sviluppo dell'individualismo senza pietà, dell'avidità, che la piccola proprietà sviluppa anche troppo facilmente. Il mutuo appoggio, in tutte le circostanze possibili della vita del villaggio, fa parte della vita quotidiana in tutta la Francia. In ogni luogo incontriamo sotto differenti nomi le *charroi*, cioè il libero aiuto dei vicini per mettere dentro le messi, per la vendemmia, o per costruire una casa; dappertutto troviamo le stesse riunioni serali come quelle che abbiamo notato in Svizzera; dappertutto i componenti del comune si associano per ogni specie di lavoro. Quasi tutti quelli che hanno scritto sulla vita dei villaggi in Francia menzionano tali abitudini. Ma la cosa migliore sarebbe dare qui alcuni estratti di lettere che ho ricevuto da un amico al quale avevo domandato di comunicarmi le sue osservazioni su questo soggetto. Esse mi vengono da un uomo anziano che è stato per quattro anni sindaco del suo comune nel Mezzogiorno della Francia (nell'Ariège); i fatti che menziona gli sono noti per lunghi anni di osservazione personale, ed hanno il vantaggio di essere presi in una regione limitata, invece di essere stati presi su una vasta zona. Alcuni possono sembrare insignificanti, ma nel loro insieme dipingono bene un piccolo angolo della vita dei villaggi.

In parecchi comuni nei dintorni di Foix (valle del Barguillière) è ancora in vigore un antico uso chiamato *l'emprout* (il prestito); quando in un podere si ha bisogno di molte braccia per fare alacremente un lavoro, per esempio, quando si tratta di raccogliere patate, falciare il fieno, è convocata la gioventù dei dintorni: giovani e fanciulle accorrono, fanno il loro lavoro ridendo, con ardore e gratuitamente; e poi la sera, dopo un gioioso pasto, si balla.

In questi stessi comuni, quando una fanciulla si sposa, le giovani fanciulle del vicinato vengono gratuitamente ad aiutare la fidanzata a fare il corredo. In parecchi comuni del cantone d'Ax (Ariège), le donne e le fanciulle filano ancora molto. Quando si tratta di dividere il filo in una famiglia, grande riunione di amici della famiglia per aiutare gratuitamente a fare l'operazione in una sola sera che termina con un pasto. In molti comuni dell'Ariège ed altri dipartimenti del Sud-ovest quando si tratta di spogliare dal loro involucro le spighe di mais, l'operazione si fa gratuitamente con l'aiuto dei vicini ai quali si regalano castagne e vino. E dopo bevuto, la gioventù balla.

In altri comuni per fare l'olio di noci i giovani, giovanotti e fanciulle, si riuniscono le sere d'inverno, in casa del proprietario che vuol fare l'olio; alcuni rompono, altri sbucciano

le noci, gratuitamente. Le giovani vanno a maciullare la canapa nelle case la sera, gratuitamente; ed i giovanotti vengono nel corso della serata, per cantare e per ballare. Nel comune di L., quando si tratta di trasportare dei covoni ogni famiglia ricorre a tutti quelli che sono giovani e vigorosi per fare questo faticoso lavoro. E queste rudi giornate sono trasformate in giorni di festa, perché ciascuno considera un onore servire buoni pranzi ai lavoratori. Nessun'altra remunerazione è data agli operai. Ciascuno fa il lavoro per gli altri, a titolo di ricambio. Lavoro per lavoro. (I georgiani fanno ancora di più nel Caucaso; il pasto essendo una spesa alla quale un povero non può provvedere, un montone è fornito da quegli stessi vicini che sono venuti per aiutare nel lavoro).

Nel comune di S., i pascoli in comune aumentano d'anno in anno a tal punto che quasi per intero il terreno del comune diventa comunale. I mandriani comunali sono scelti per elezione da tutti i proprietari di bestiame, le donne prendono parte a questo scrutinio se sono esse le proprietarie del bestiame. I tori necessari per la riproduzione sono in comune.

Nel comune di M., i quaranta o cinquanta greggi sono riuniti in tre o quattro greggi durante la bella stagione e condotti sull'alta montagna. Ogni proprietario, quando è il suo turno, diventa guardiano per una settimana del grande gregge di cui le sue pecore fanno parte. Due vaccari comunali sono pagati dai proprietari di vacche, in proporzione del numero delle vacche di ciascun proprietario. Due tori sono comprati e mantenuti coi fondi del bilancio municipale.

Nel piccolo villaggio di C., una trebbiatrice è stata comprata da tre coltivatori che se ne servono successivamente: ciascuna delle tre famiglie è aiutata dalle altre due, perché occorrono almeno quindici persone per servirsi della trebbiatrice. Tre altre trebbiatrici sono state comprate da tre coltivatori che le affittano a dieci lire al giorno. Il proprietario della trebbiatrice è là per dare loro i covoni. Quanto alle quindici o venti persone necessarie per il servizio della trebbiatrice, sono, oltre i componenti la famiglia che ha preso a nolo la trebbiatrice, parenti e amici che vengono ad aiutare gratuitamente, a titolo di ricambio. I pasti sono offerti dalla famiglia della quale si trebbia il grano.

Nel nostro comune di R., fu necessario alzare i muri del cimitero. La commissione dipartimentale diede 200 lire e 200 furono date da due persone. Queste 400 lire servirono per pagare la calce e gli operai specializzati. Tutto il lavoro fu fatto gratuitamente con giornate di lavoro volontario; ognuno acconsentì a raccogliere la sabbia e a trasportarla, a trasportare l'acqua, a fare la calcina, a servire gli operai (tutto come nella *djemmâa* dei Cabili). Così accomodammo pure, con giornate volontarie, le strade rurali. Altri comuni costruirono, pure in tale maniera, le loro fontane. Il torchio per la vendemmia ed altri strumenti di minore importanza sono spesso forniti dal Comune.

Due persone che risiedono nell'Ariège, interrogate dal nostro amico, gli scrissero ciò che segue. Ad O. (Ariège), qualche anno fa non si aveva il mulino per macinare il grano del paese. Il comune s'impose di costruirlo. Restava da affidare il mulino ad un mugnaio. Per impedire frodi e parzialità, fu stabilito che il grano fosse macinato gratuitamente e che il mugnaio fosse pagato in ragione di due lire per ogni persona capace di mangiare del pane.

Nel St. G. (Ariège) poche persone sono assicurate contro l'incendio. Quando una famiglia è vittima di un sinistro, ecco come si procede e come si è proceduto anche recentemente a B. e ad A. Tutti danno qualcosa ai danneggiati dall'incendio; chi una pentola, chi un lenzuolo da letto, chi una sedia, ecc. Si monta così una modesta casa; si alloggiano gratuitamente i disgraziati; e ciascuno concorre alla costruzione di una nuova casa. Pure gli abitanti dei villaggi vicini danno qualche soccorso. Gli abitanti di M. sono in procinto di fondare una cassa di assicurazione contro l'incendio che ha per base il mutuo appoggio.

Queste abitudini di aiuto reciproco – delle quali potremmo dare molti altri esempi – spiegano senza dubbio la facilità con la quale i contadini francesi si associano per servirsi, ciascuno a sua volta, dell'aratro con il tiro di cavalli, del torchio, o della macchina da battere, quando un solo membro del villaggio li possiede; e si capisce come si uniscano per compiere in comune ogni specie di lavoro agricolo. I canali sono stati arginati, le foreste rese coltivabili, alberi piantati, paludi prosciugate dai comuni rurali da tempo immemorabile e la stessa cosa continua anche oggi. Qualche anno fa, a La Borne, nel Lozère, colline aride furono trasformate in fertili giardini dal lavoro comunale. «Lo spazio faceva difetto, essi hanno innalzato terrapieni; mancando la terra, l'hanno portata sulle spalle. Su questi terrapieni hanno piantato castagneti, vigneti, pescheti, numerosi alberi fruttiferi, legumi. Per fertilizzare questo terreno artificiale hanno costruito dei *Béals* o canali lunghi da 3 a 5 chilometri, ed anche più; recentemente ne hanno scavato uno di 16 o 17 chilometri». (A. Baudrillart, in H. Baudrillart, *Les populations agricoles de la France*, vol. III, Paris 1893, p. 479).

Allo stesso spirito dobbiamo anche il notevole successo ottenuto recentemente dai sindacati agrari, o associazioni di contadini e proprietari. Non fu che nel 1884 che le società di più di diciannove persone furono tollerate in Francia, e non occorre dire che quando questa "pericolosa esperienza" fu tentata – prendo a prestito le parole delle Camere – tutte le "precauzioni" possibili che possono essere inventate dai funzionari, furono prese. A dispetto di tutto ciò, la Francia incominciò ad essere piena di sindacati. In principio erano semplicemente fondati allo scopo di comprare concimi e grani, le frodi avendo raggiunto proporzioni colossali in questi due commerci; ma a poco a poco estesero le loro funzioni in diverse direzioni, comprendendo la vendita dei prodotti agricoli e il miglioramento permanente delle terre. (Il *Journal des économistes*, agosto 1892, maggio e agosto 1893, ha dato qualcuno dei risultati delle analisi fatte nei laboratori agricoli di Gand e di Parigi. L'estensione delle falsificazioni è veramente incredibile, come le astuzie degli "onesti negozianti". In certe semenze di fieno vi era il 32% di grani di sabbia, colorata in modo da ingannare un occhio esercitato; altri campioni contenevano dal 52 a 22% soltanto di seme buono, il resto era seme di cattive erbe. Delle sementi di legumi contenevano l'11% di un'erba velenosa (nigella); una farina per ingrassare il bestiame conteneva il 36% di solfati e così di seguito). Così nel Mezzogiorno della Francia, i gravi danni della fillossera hanno fatto sorgere un gran numero di associazioni di viticoltori; da dieci a trenta vignaioli formarono un sindacato, comprarono una macchina a vapore per pompare l'acqua, ed organizzarono

le installazioni necessarie per irrorare i vigneti ciascuno a turno. (Cfr., A. Baudrillart, *op. cit.*, p. 309). In origine un vignaiolo si assumeva l'onere di fornire l'acqua e parecchi altri si accordavano per servirsene. Ciò che completa di caratterizzare questo genere di associazione, è che non vi è contratto tra il proprietario dell'acqua ed il compratore. Tutto riposa sulla parola data; non si sono avuti esempi di dissensi tra le due parti. Delle associazioni nuove, per garantire le terre dalle inondazioni, per l'irrigazione, per la manutenzione dei canali, si formarono continuamente, e l'unanimità dei contadini della regione, unanimità richiesta dalla legge, non è un ostacolo. Altrove troviamo le *fruitières*, associazioni per l'industria del latte, alcune delle quali si dividono in parti uguali il burro e il formaggio, senza tenere conto del rendimento di ciascuna mucca. Nell'Ariège troviamo anche un'associazione di otto comuni distinti, per la coltivazione in comune delle terre, che essi hanno riunite. Nello stesso dipartimento sindacati per l'assistenza medica gratuita sono stati formati in 172 comuni su 337; associazioni di consumatori sorgono in rapporto con i sindacati; e così di seguito. (Cfr., A. Baudrillart, *op. cit.*, pp. 300-341, ecc.). Tersac, presidente del sindacato Saint-Gironnais (Ariège) scrisse al mio amico più o meno in questi termini: "Per l'esposizione di Tolosa, la nostra associazione ha raggruppato i proprietari di bestie che ci sembravano degne di essere esposte. La società si assunse di pagare la metà delle spese di trasporto e di esposizione; un quarto fu pagato da ogni proprietario e l'ultimo quarto da quelli espositori che ebbero ottenuto premi. Il risultato fu che molti presero parte all'esposizione, i quali non avrebbero mai potuto farlo. Quelli che hanno ottenuto le più alte ricompense (350 franchi) hanno dato il 10% del loro premio; invece quelli che non hanno avuto premio non hanno speso che 6 o 7 franchi ciascuno". "Una vera rivoluzione ha luogo nei nostri villaggi, scrive Baudrillart, con queste associazioni che prendono in ogni regione un carattere particolare".

Si può dire la stessa cosa della Germania. Dappertutto dove i contadini hanno potuto resistere alla depredazione delle terre le hanno conservate in proprietà comune. Questo stato di cose è predominante nel Wüttemberg, nel Ducato di Baden, nell'Hohenzollern, e nella provincia assiana Starkenberg. (Nel Wüttemberg 1.629 comuni su 1.910 hanno beni comunali, possedendo nel 1863 più di 400.000 ettari di terreno. Nel ducato di Baden 1.256 comuni su 1.582 hanno terre comunali, nel 1884-1888 possedevano 49.200 ettari di campo in coltura comunale e 273 mila ettari di foreste, cioè il 46% della superficie totale delle foreste. In Sassonia il 39% della superficie totale è di proprietà comunale. Cfr., G. Schmoller nel suo "Jahrbuch", 1886, p. 359. Nel Hohenzollern quasi due terzi delle praterie e nello Hohenzollern-Hechingen, 44% di tutti i beni fondiari sono posseduti dai comuni rurali, cfr., A. Buchenberger, *Agrarwesen und Agrarpolitik*, in A. Wagner, *Handbuch der politischen Oekonomie*, *op. cit.*, vol. I, p. 300). Le foreste comunali sono in generale molto ben tenute in Germania, e nelle migliaia di comuni il legno da costruzione e quello da ardere sono divisi ogni anno tra gli abitanti. Il vecchio costume del *Lesholztag* è molto diffuso: quando suona la campana del villaggio tutti vanno nella foresta a prendere tanta legna da ardere quanta ne possono portare. (Si veda K. Bücher, che in un capitolo speciale aggiunto alla *Ureigen-*

thum di E.-L. Laveleye, *De la Proprietè et des ses formes primitives*, tr. tedesca di K. Bücher, *op. cit.*, ha raccolto tutte le informazioni relative ai comuni rurali in Germania). Nella Westfalia, si trovano comuni nei quali tutta la terra è coltivata come una sola proprietà comune, con i perfezionamenti dell'agronomia moderna. Quanto ai vecchi usi ed abitudini comunali, essi sono in vigore nella maggior parte della Germania. L'appello degli "aiuti" che sono vere feste del lavoro, è abituale nella Westfalia, nell'Assia e nel Nassau. Nelle regioni molto boschive il legno da costruzione per costruire una casa nuova è preso generalmente nella foresta comunale, e tutti i vicini si uniscono per costruire la casa.

Gli usi di aiuto reciproco si incontrano anche intorno alle grandi città; così nei sobborghi di Francoforte c'è un costume tra i giardinieri, che, nel caso in cui uno cade malato, tutti vanno la domenica a coltivare il suo giardino. (Cfr., K. Bücher, *op. cit.*, pp. 89-90).

In Germania, come in Francia, da quando i governanti soppressero le leggi contro le associazioni dei contadini – ciò non fu che nel 1884-1888 – queste unioni cominciarono a svilupparsi con meravigliosa rapidità, malgrado tutti gli ostacoli legali con i quali si cercò di impedirle. (Per questa legislazione ed i numerosi ostacoli che la burocrazia e la sorveglianza opposero a queste associazioni, vedere A. Buchenberger, *Agranvesen und Agrarpolitik*, *op. cit.*, vol. II, pp. 342, 363, 560 nota). «Il fatto sta, scrive Buchenberger, che nelle migliaia di comuni rurali, nei quali ogni specie di concime chimico e di foraggio razionale erano sconosciuti, questi due perfezionamenti moderni sono diventati di impiego comune e hanno preso una estensione del tutto impreveduta grazie alle associazioni», (vol. II, p. 507). Ogni specie di strumenti economizzanti il lavoro, macchine agricole ed anche migliori razze di animali, sono comprati oggi grazie a queste associazioni, e diversi accordi sono presi per migliorare la qualità dei prodotti. Unioni per la vendita dei prodotti agricoli sono formate, come pure unioni per il miglioramento permanente delle terre. (Buchenberger, *op. cit.*, vol. II, p. 510). L'Unione generale della corporazione agricola comprende un'unione di 1.679 società. In Slesia, un insieme di 12.000 ettari di terra è stato recentemente prosciugato da 73 associazioni; 182.000 ettari in Prussia, con 516 associazioni; in Baviera vi sono 1.715 unioni di prosciugamento e di irrigazione.

Dal punto di vista dell'economia sociale tutti questi sforzi dei contadini sono certamente di poca importanza. Essi non possono effettivamente sollevare, e meno ancora definitivamente, la miseria alla quale i coltivatori del suolo sono votati in tutta l'Europa. Ma dal punto di vista morale, nel quale ci mettiamo in questo momento, la loro importanza non potrebbe essere abbastanza stimata. Provano che, anche sotto il sistema dell'individualismo senza pietà che prevale oggi, le masse agricole conservano pienamente le loro tradizioni di aiuto reciproco. Dacché i governi rallentano le ferree leggi con le quali hanno spezzato tutti i legami tra gli uomini, questi legami si stringono ancora immediatamente, malgrado le difficoltà politiche, economiche e sociali, che sono numerose; e si ricostituiscono sotto le forme che meglio rispondono ai bisogni moderni, mostrando in quale direzione e sotto quale forma il progresso ulteriore debba essere raggiunto.

Potrei facilmente moltiplicare questi esempi prendendoli in Italia, in Spagna, in Da-

nimarca, ecc., ed indicandone certi tratti interessanti che sono propri a ciascuno di questi paesi. (Si veda *Appendice: Organizzazione del mutuo appoggio in qualche villaggio del nostro tempo: la Svizzera, i Paesi Bassi*). Le popolazioni slave dell'Austria e della penisola dei Balcani, tra le quali la "famiglia composta" o "unione indivisa" esiste ancora, dovrebbero pure essere menzionate. (Per la penisola dei Balcani, vedasi E.-L. Laveleye, *De la Propriété et des ses formes primitives*, tr. tedesca di K. Bücher, *op. cit.*). Però mi affretto a passare alla Russia, nella quale la tendenza al mutuo appoggio prende certe forme nuove ed impreviste. Di più, per il comune rurale in Russia, abbiamo il vantaggio di possedere una somma enorme di materiali, riuniti durante la colossale inchiesta di casa in casa, che è stata fatta recentemente da parecchi *zemstvo* (consigli dipartimentali) e che comprende una popolazione di quasi venti milioni di contadini nelle differenti regioni. I fatti concernenti il comune rurale contenuti in quasi cento volumi (su 450) di questa inchiesta sono stati classificati e riassunti in un'eccellente opera russa da "V. V.", [Vorontsof], *Il comune rurale*, [*Krestianskaya Obschina*], Pietrogrado 1892; quest'opera oltre al suo valore teorico, è una raccolta ricca di fatti su questo argomento. L'inchiesta ora nominata ha dato vita ad un gran numero di opere nelle quali la questione del comune rurale moderno esce per la prima volta dal dominio della generalità e si trova poggiata sulla solida base di fatti sufficientemente particolareggiati e controllati.

Due conclusioni importanti possono essere tratte dalla raccolta delle testimonianze riunite dalle inchieste russe. Nella Russia centrale, dove un terzo almeno dei contadini sono stati ridotti ad una completa rovina (per le gravi imposte, le troppo piccole dimensioni delle parti assegnate al tempo della loro liberazione, una pigione eccessiva e il severissimo prelevamento delle tasse dopo i raccolti mancati) si ebbe, durante i primi venticinque anni che seguirono l'emancipazione dei servi, in seno agli stessi comuni rurali, una tendenza pronunciata verso la costituzione delle proprietà individuali. Molti contadini rovinati, senza cavalli, abbandonarono la terra alla quale avevano diritto nel comune, e questa terra diventò spesso la proprietà di quella classe di contadini più fortunati che si arricchivano con il commercio, o di commercianti di fuori che compravano terra per prelevare affitti eccessivi sui contadini. Occorre anche aggiungere che un vizio nella legge del 1861, concernente il riscatto della terra, presentava grandi facilità per l'acquisto a poco prezzo delle terre dei contadini, e che quasi sempre i funzionari usavano la loro potente influenza in favore della proprietà individuale e contro la proprietà comunale. (Il riscatto doveva essere pagato annualmente per 49 anni. A misura che gli anni passavano e che gran parte della somma era stata pagata, diventava sempre più facile "riscattare" la piccola parte che restava da pagare, e poiché ciascun lotto di terra poteva essere riscattato separatamente, i trafficanti se ne avvantaggiavano per comprare dai contadini rovinati la terra per metà del suo valore, in seguito una legge fu promulgata per mettere un termine a queste manovre). Tuttavia, negli ultimi vent'anni, un potente soffio di opposizione all'appropriazione individuale della terra si fece sentire di nuovo nei villaggi della Russia centrale, e sforzi energici sono stati fatti dalle masse dei contadini che tengono il posto di mezzo tra i ricchi e i poverissimi,

per difendere il comune rurale. Quanto alle pianure fertili del Sud, che sono ora la parte più popolosa e la più ricca della Russia europea, furono nella maggior parte colonizzate, durante il XIX secolo, sotto il sistema dell'occupazione o dell'appropriazione individuale, sanzionata dallo Stato. Ma da quando i metodi perfezionati dell'agricoltura con l'aiuto delle macchine sono stati introdotti nella regione, proprietari campagnoli hanno a poco a poco cominciato a trasformare loro stessi le proprietà individuali in possessi comunali, e si trova oggi, in questo granaio d'abbondanza della Russia, un gran numero di comuni di origine recente, che si sono formati spontaneamente. ("V. V.", [Vorontsof], *Il comune rurale*, [in russo], *op. cit.*, ha raccolto tutti i fatti relativi a questo movimento. Riguardo il rapido sviluppo agricolo del mezzogiorno della Russia e la diffusione delle macchine, i lettori inglesi troveranno informazioni nei rapporti dei loro consoli di Odessa, di Taganrog, ecc.).

La Crimea e la regione situata al Nord della Crimea (la provincia di Tauride) per le quali possediamo documenti particolareggiati, sono un eccellente esempio di questo movimento. Questo territorio cominciò ad essere colonizzato, dopo la sua annessione nel 1783, da Piccoli e Grandi Russi, da abitanti della Russia Bianca e da Cosacchi, da uomini liberi e da servi fuggiaschi che vennero isolatamente o in piccoli gruppi da tutte le parti della Russia. Si occuparono dapprima dell'allevamento del bestiame e quando cominciarono più tardi a coltivare il suolo, ciascuno ne coltivò tanto, quanto i suoi mezzi gli permettevano. Ma quando, continuando l'immigrazione ed essendo stati introdotti gli aratri perfezionati, la terra si trovò ad essere molto ricercata, aspre contese si sollevarono tra i coloni. Queste dispute durarono anni, fino a che i coloni che non erano precedentemente uniti da nessun mutuo legame, vennero a poco a poco all'idea che un termine doveva essere messo alle discordie con l'introduzione della proprietà comune della terra. Adottarono decisioni stipulando che la terra che essi possedevano individualmente diventasse d'ora innanzi proprietà comunale, e si misero a ripartirla tra gli abitanti secondo le regole abituali del comune rurale. Il movimento prese lentamente una grande estensione, e sopra una parte sola di territorio, gli statistici contarono 161 villaggi nei quali la proprietà comunale era stata introdotta dagli stessi proprietari campagnoli, principalmente negli anni 1855-1885, per sostituire la proprietà privata. Tutta una varietà di tipi del comune rurale fu così liberamente creata dai coloni. In certi casi procedettero con una grande circospezione. In un villaggio cominciarono a mettere in comune tutte le praterie, ma solamente una piccola parte dei campi – due ettari per uomo –; il resto dai campi continuò ad essere proprietà individuale. Più tardi, nel 1862-1864, il sistema fu esteso, ma fu soltanto nel 1884 che la proprietà comunale fu introdotta completamente. (Cfr., "V. V.", [Vorontsof], *Il comune rurale*, [in russo], *op. cit.*, pp. 1-14). Ciò che accresce l'interesse per questa trasformazione, è che ebbe luogo non solamente fra i Grandi Russi, che sono abituati alla vita del villaggio rurale, ma anche fra i Piccoli Russi, che hanno avuto il tempo di dimenticarlo sotto la dominazione polacca, fra i Greci, i Bulgari ed anche i Tedeschi. Costoro hanno da lungo tempo creato nelle loro prospere colonie sul Volga, un tipo speciale di comune rurale mezzo industriale. (Riguardo il comune rurale mennonito si veda A. Klaus, *Nostre colonie*, [Naski Kolonii], Pietrogrado

1869).

I Tartari musulmani della Tauride possiedono la loro terra sotto la legge consuetudinaria musulmana, che è la proprietà personale limitata; ma anche presso di loro il comune rurale europeo si è introdotto in qualche caso. 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 caratteristico per tutta la fertile regione delle steppe del Sud. Ma esempi isolati si incontrano anche nella Piccola Russia. Così in un certo numero di villaggi della provincia di Tchernigov, i contadini erano una volta proprietari personali delle loro terre; avevano titoli legali distinti per i propri terreni ed erano abituati ad affittare ed a vendere queste terre secondo la propria volontà. Ma verso il 1850 un movimento si delineò fra di loro in favore della proprietà comunale, il principale argomento fu il numero crescente delle famiglie indigenti. L'iniziativa della riforma fu presa da un villaggio, gli altri lo seguirono; l'ultimo caso segnalato data dal 1882. Naturalmente si sono avute lotte tra poveri, che reclamavano di regola la proprietà comunale, ed ricchi che preferivano generalmente la proprietà individuale; le lotte durarono spesso anni. In certi luoghi, l'unanimità, valevole allora per legge, essendo impossibile ad ottenersi, il villaggio si divise in due villaggi, l'uno sotto il regime della proprietà individuale, l'altro sotto quello della proprietà in comune; stettero così fino a che questi due villaggi si furono uniti in un solo comune; qualche volta continuarono ad essere separati. Quanto alla Russia centrale, è un fatto che in molti villaggi che tendevano alla proprietà individuale, si rilevò dopo il 1880 un movimento pronunciato in favore del ristabilimento del comune rurale. Proprietari contadini che avevano vissuto anni sotto il sistema individualista ritornarono in massa alle istituzioni comunali. Così c'è un numero considerevole di ex servi che non hanno ricevuto che un quarto dei lotti accordati dalla legge di emancipazione, ma li hanno ricevuti liberi da ogni diritto di riscatto ed in proprietà individuale. Restarono sotto questo regime fino al 1890, quando si produsse tra loro un grande movimento (nelle provincie di Oursk, Riazan, Tambov, Orel, ecc.), in favore della messa in comune dei lotti e dell'introduzione del comune rurale. Così, anche i "liberi agricoltori" (*volnyie khlebopashtsy*) che erano stati liberati dal servaggio con la legge del 1803 ed avevano comprato i loro lotti, per ogni famiglia separatamente, sono ora quasi tutti sotto il sistema comunale che hanno introdotto loro stessi. Tutti questi movimenti sono di origine recente, e dei Russi di altre regioni vi si aggiungono. Così i Bulgari, nel distretto di Tiraspol, dopo essere rimasti per sessant'anni sotto il sistema della proprietà personale hanno introdotto il comune rurale nelle annate 1876-1882. I Tedeschi mennoniti di Berdiansk lottarono nel 1890 per ottenere il comune rurale, ed i piccoli proprietari contadini (*Kleinwirtschaftliche*) tra i battisti tedeschi facevano un'agitazione allo stesso scopo. Ancora un esempio: nella provincia di Samara, il governo russo creò verso il 1840, a titolo di esperimento, 103 villaggi sotto il regime della proprietà individuale. Ogni famiglia ricevette uno splendido podere di 40 ettari. Nel 1890, i contadini di 72 villaggi, su 103, avevano già notificato il loro desiderio di introdurre il comune rurale. Traggo questi

esempi dalla pregevole opera di “V.V.”, [Vorontsof], *Il comune rurale*, [in russo], *op. cit.*, che si è limitato a classificare i fatti riportati nell’inchiesta da casa in casa della quale abbiamo di già parlato.

Questo moto in favore della proprietà comunale è fortemente in opposizione alle teorie economiche correnti, secondo le quali la coltura intensiva è incompatibile con il comune rurale. Ma ciò che si può dire di meglio riguardo queste teorie, è che esse non sono mai state sottoposte alla prova dell’esperienza: appartengono al dominio della metafisica politica. I fatti che abbiamo davanti a noi mostrano al contrario che, dappertutto dove i contadini russi, grazie al concorso di diverse circostanze, sono meno miserabili del solito, e dappertutto dove si incontrano uomini istruiti e di iniziativa tra loro vicini, il comune rurale diventa il mezzo stesso per introdurre vari perfezionamenti nell’agricoltura e nell’insieme della vita del villaggio. Qui, come altrove, l’aiuto reciproco è una migliore guida verso il progresso che la guerra di ciascuno contro tutti, come si vedrà dai fatti che seguono.

Sotto il governo di Nicola I molti funzionari della corona e proprietari di servi forzavano i contadini ad adottare la coltura in comune di una parte delle terre del villaggio, allo scopo di riempire ogni anno i granai delle provviste comunali, e quindi accordare prestiti di grano ai membri bisognosi del comune. Queste coltivazioni, unite nello spirito dei contadini ai peggiori ricordi del servaggio, furono abbandonate appena questo fu abolito; ma oggi i contadini cominciano a riprenderle per loro proprio conto. In un distretto (Ostrogojsk, governo di Kursk) l’iniziativa di una sola persona fu sufficiente per fare rivivere la coltivazione comunale nei quattro quinti di tutti i villaggi. Si osserva lo stesso fenomeno in parecchi altri luoghi. In un dato giorno convenuto, i membri del comune si recano al lavoro; il ricco con il suo aratro o un carro, il povero recante solo le sue braccia, e nessuna valutazione del lavoro di ciascuno è fatta. Il raccolto serve poi a fare prestiti ai più poveri del comune, senza imporre nessuna condizione di rimborso; oppure il prodotto del raccolto serve a sostenere gli orfani e le vedove, o anche lo si impiega per la chiesa del villaggio, o per la scuola, o per rimborsare un debito comunale. (Esistono simili colture comunali in 159 villaggi su 195 nel distretto di Ostrogojsk; in 150 su 187 in quello di Slaviansoserbsk; in 107 comuni di quello di Alexandrovsk, 93 di Nikolaievsk, 35 di Elisabethgrad. In una colonia tedesca coltivare in comune serve a pagare un debito comunale. Tutti si uniscono per lavorare, anche se il debito non è stato contratto che da 94 membri su 155).

Che i lavori i quali entrano, per così dire, nella vita di tutti i giorni del villaggio (manutenzione delle strade e dei ponti, delle dighe e del prosciugamento, canalizzazione delle acque di irrigazione, taglio dei boschi, messa a dimora di alberi, ecc.) siano eseguiti da interi comuni, che le terre siano affittate ai proprietari vicini da tutto il comune, e che le praterie vengano falciate da tutto il comune – giovani e vecchi, uomini e donne, tutti prendono parte al lavoro nel modo descritto da Tolstoj – è ben ciò che ci si può aspettare da gente che vive sotto il sistema del comune rurale. (Si troverà l’enumerazione dei lavori comunali, di cui gli statistici degli *Zemstvo* presero conoscenza durante la loro inchiesta, in “V.V.”, [Vorontsof], *Il comune rurale*, [in russo], *op. cit.*, pp. 459-600). Questi fatti si incontrano

ogni giorno in tutta la Russia. Ma il comune rurale non si oppone più al perfezionamento dell'agricoltura moderna, quando ne può sopportare le spese e quando le conoscenze, fino ad ora riservate ai soli ricchi, arrivano a penetrare fino nella casa del contadino.

Abbiamo detto che gli aratri perfezionati si sparsero rapidamente nella Russia meridionale e che, in molti casi, i comuni contribuirono a diffonderne l'uso. Così il comune compra un aratro e lo prova su di una parte della terra comunale; si indicano poi ai costruttori i perfezionamenti necessari, e questi operai sono spesso aiutati dal comune per intraprendere la costruzione di aratri a buon prezzo sotto forma di piccole industrie rurali. Nel distretto di Mosca, in cinque anni, 1.560 aratri furono comprati dai contadini, l'impulso venne dai comuni che affittavano le terre, precisamente con lo scopo di introdurre una coltura perfezionata.

Nel Nord-est (Viatka) le piccole associazioni di contadini che circolano con le loro vagliatrici (costruite dalla piccola industria nei villaggi di un distretto metallurgico) hanno diffuso l'uso di queste macchine nei distretti vicini. Il grandissimo numero di trebbiatrici, che si trovano nelle provincia di Samara, Sarotov e Kherson, è dovuto alle associazioni di contadini, che sono in condizione di comprare una macchina costosa, mentre il contadino isolato non potrebbe farlo. E mentre leggiamo in quasi tutti i trattati di economia che il comune rurale fu condannato a sparire quando la rotazione triennale dovette essere sostituita dalla rotazione quinquennale delle colture, vediamo in Russia, che molti comuni rurali prendono essi stessi l'iniziativa per introdurre la rotazione perfezionata dei raccolti. Prima di accettarlo i contadini riservano generalmente una parte dei campi comunali per sperimentare i prati artificiali e il comune compra grano. (Nel governatorato di Mosca, l'esperienza era generalmente fatta sul campo che era riservato per la coltura comunale menzionata qui sopra). Se l'esperimento riesce, il comune supera tutte le difficoltà di ripartire i campi, in modo da potere applicare il sistema di cinque o sei avvicendamenti di coltura.

Questo sistema è ora in uso in centinaia di villaggi nei governatorati di Mosca, Tver, Smolensk, Viatka e Pskov. (Numerosi esempi di questi perfezionamenti e di altri analoghi furono dati nel "Messaggero ufficiale", 1894, nn. 256-258. Associazioni di contadini "senza cavalli" cominciarono a formarsi anche nella Russia meridionale. Un altro fatto estremamente interessante è lo svolgersi subitaneo nel Mezzogiorno della Siberia occidentale di numerose cascate cooperative per fare il burro. Centinaia se ne fondarono a Tobolsk e a Tomsk senza che si sappia bene dove era nato questo movimento. L'iniziativa venne da operatori della Danimarca, che avevano l'abitudine di esportare il burro di qualità superiore, e di comprare per loro proprio uso in Siberia burro di qualità inferiore. Ora un importante commercio d'esportazione è stato creato dai loro sforzi). E là dove si può disporre di un po' di terra, i comuni danno anche una parte del loro dominio per farne orti. Infine, l'estensione rapida che hanno preso ultimamente in Russia i piccoli poderi modello, i giardini, i verzieri, le bigattiere creati nelle scuole dei villaggi, sotto la direzione dei maestri di scuola, o di un contadino di buona volontà, è dovuta anche al sostegno che tutte

queste creazioni hanno trovato nei comuni di campagna.

Dei perfezionamenti permanenti, quali i prosciugamenti ed i lavori di irrigazione, sono spesso intrapresi dai comuni. Così, in tre distretti della provincia di Mosca – in gran parte industriali – importanti lavori di prosciugamento sono stati compiuti durante questi ultimi dieci anni, su grande scala, in 180 o 200 villaggi differenti, tutti i membri del comune lavorando loro stessi con la vanga. Ad un'altra estremità della Russia, nelle aride steppe di Novo-ouzen, più di un migliaio di argini, per formare stagni, furono così costruiti, e molte centinaia di pozzi profondi scavati dai comuni; e in una ricca colonia tedesca del Sud-est i membri del comune, tanto gli uomini quanto le donne, lavorarono, per cinque settimane consecutive, per innalzare un argine lungo tre chilometri, destinato all'irrigazione. Che cosa potrebbero fare uomini isolati in questa lotta contro la siccità del clima? Che cosa si sarebbe potuto ottenere dallo sforzo individuale quando la Russia meridionale fu colpita dall'invasione delle marmotte, e tutti gli abitanti della regione, ricchi e poveri, comunisti ed individualisti, dovettero lavorare con le loro mani per combattere il flagello? Non sarebbe stato di nessuna utilità invocare l'aiuto dei gendarmi; il solo rimedio era l'associazione.

Ed ora, dopo avere parlato dell'aiuto reciproco e del mutuo appoggio, messi in pratica dai lavoratori del suolo nei paesi "civili", vedo che potrei riempire un grosso volume di esempi presi nella vita di centinaia di milioni di uomini che sono pure sotto la tutela di Stati più o meno centralizzati, ma che non si trovano in contatto con la civiltà moderna e le idee moderne. Potrei descrivere l'ordinamento interno di un villaggio turco e il suo tessuto di mirabili costumi e tradizioni di mutuo appoggio. Nello scorrere le mie annotazioni piene di esempi della vita dei contadini del Caucaso, incontro fatti commoventi di mutuo appoggio. Seguo la traccia degli stessi costumi nella *djemmâa* araba e nella *purra* degli Afgani, nei villaggi della Persia, dell'India e di Giava, nella famiglia indivisa dei Cinesi, negli accampamenti semi-nomadi dell'Asia centrale e presso i nomadi dell'estremo Nord. Se consulto gli appunti presi a caso nelle opere concernenti l'Africa, li trovo pieni di fatti consimili; degli aiuti richiesti per ritirare le messi, delle case costruite da tutti gli abitanti del villaggio – qualche volta per riparare alle devastazioni causate dai filibustieri civilizzati – di gente che si soccorre reciprocamente in caso di disgrazia, che protegge il viaggiatore e così di seguito. Quando scorro opere quali il compendio della legge consuetudinaria dell'Africa, di Post, capisco il perché nonostante la tirannia, l'oppressione, il brigantaggio, le incursioni, le guerre fra tribù, i re avidi, gli stregoni e i sacerdoti ingannatori, i mercanti di schiavi e altre calamità, queste popolazioni non si sono disperse tra i boschi; perché hanno conservato una certa civiltà, e sono rimaste esseri umani invece di cadere al livello delle famiglie sparse degli oranghi che tendono a sparire. Il fatto è che i mercanti di schiavi, i ladri d'avorio, i re guerrieri, gli eroi che hanno acquistato la loro gloria sterminando i Matabeli o i Malgasci – tutti passano e spariscono, lasciando tracce di sangue e di fuoco; ma il nocciolo delle istituzioni, le abitudini ed i costumi di mutuo appoggio, che si sono sviluppati nella tribù e nel comune rurale, restano; e mantengono gli uomini uniti in società, aperti al progresso della civiltà e pronti a riceverla quando sarà giunto il giorno in cui si

apporterà loro la civiltà e non più colpi di fucile.

Ciò è vero anche per le nostre nazioni civili. Le calamità naturali ed artificiali vengono e spariscono. Popolazioni intere sono ridotte periodicamente alla miseria o alla fame; le sorgenti stesse della vita sono inaridite per milioni di uomini, ridotti al pauperismo delle città; l'intelligenza, la ragione e i sentimenti di milioni di uomini sono viziati con insegnamenti concepiti per l'interesse di una minoranza. Tutto ciò costituisce certamente una parte della nostra esistenza. Ma il nocciolo di istituzioni, di abitudini e di costumi di mutuo appoggio resta vivo tra milioni di uomini di cui si compongono le masse; li mantiene uniti; ed essi preferiscono attenersi ai loro costumi, alle loro credenze, alle loro tradizioni, piuttosto che accettare la dottrina di una guerra di ciascuno contro tutti, che si presenta sotto il nome di scienza, ma che non è affatto scienza.

## VIII. Il mutuo appoggio ai nostri giorni (seguito)

Quando si esamina da vicino il modo di vivere delle popolazioni rurali d'Europa, ci si accorge che, malgrado tutto ciò che è stato fatto negli Stati moderni per distruggere il comune rurale, resti importanti della proprietà comunale del suolo sono stati conservati, e la vita giornaliera dei contadini rimane ancora impregnata di abitudini e di costumi di aiuto e di appoggio mutuo. Si constata pure che, da quando gli ostacoli legali all'associazione rurale sono stati tolti, or sono alcuni anni, si formò rapidamente tra i contadini tutta una rete di libere associazioni per differenti scopi economici – essendo la tendenza di questo nuovo movimento quella di ricostruire una specie di unione mirante allo stesso scopo dei comuni rurali di altri tempi. Essendo queste le conclusioni alle quali siamo arrivati nel precedente capitolo, abbiamo ora da esaminare le istituzioni di mutuo appoggio che possono esistere nel nostro tempo tra le popolazioni industriali.

Durante i tre ultimi secoli, le condizioni per lo sviluppo di tali istituzioni sono state tanto sfavorevoli nelle città quanto nei villaggi. Infatti, quando le città del Medioevo furono sottomesse nel secolo XVI dagli Stati militari nascenti, tutte le istituzioni che serbavano l'unione nelle corporazioni e le città, tra gli operai, i padroni ed i mercanti, furono violentemente distrutte. L'autonomia e l'auto-giurisdizione della corporazione e della città furono abolite; il giuramento di fedeltà tra i fratelli della corporazione diventò un atto di fellonia verso lo Stato; i beni delle corporazioni furono confiscati allo stesso modo delle terre dei comuni rurali, e l'organizzazione interna e tecnica di ogni mestiere fu accaparrata dallo Stato. Leggi sempre più severe furono fatte per impedire agli operai di unirsi in qualche modo. Per un dato tempo, alcune vestigia di antiche corporazioni furono tollerate; le corporazioni dei mercanti poterono sopravvivere a condizione di accordare generosamente sussidi ai re, e corporazioni di artigiani continuarono ad esistere, in quanto organi dell'amministrazione centrale. Qualcuna trascina ancora oggi una esistenza insignificante. Ma ciò che costituiva altra volta la forza della vita del Medioevo e della sua industria è sparito da molto tempo, sotto il peso schiacciante dello Stato centralizzato.

In Inghilterra, paese che presenta il migliore esempio di politica industriale degli Stati moderni, vediamo il Parlamento cominciare la distruzione delle corporazioni fin dal XV secolo; ma fu soprattutto nel secolo successivo che si procedette con misure decisive. Enrico VIII non solo distrusse l'organizzazione delle corporazioni, ma ne confiscò i beni, mettendovi – come dice Lucy Toulmin Smith – ancora minori pretesti e cerimonie che per con-

fiscare i beni dei Monasteri. (Cfr., *English Guilds, op. cit., Introduzione*, p. 43). Edoardo VI ne terminò l'opera e dalla seconda metà del XVI secolo vediamo il Parlamento giudicare tutti i dissensi tra operai e mercanti, mentre prima venivano giudicati in ciascuna città, dalla città stessa. L'atto di Edoardo VI – il primo del suo regno – ordinava di rimettere alla corona «tutte le fraternità, le confraternite e le corporazioni che esistevano nel regno d'Inghilterra e del paese del Galles e nelle altre proprietà del re, e tutti i castelli, le terre ed i domini ed altri beni loro appartenenti o a qualcuno di loro». (*Ibidem*). Si veda anche W. Ochenkowski, *Englands wirtschaftliche Entwicklung im Ausgange des Mittelalters, op. cit.*, capitoli II e V. Il Parlamento ed il re non solo fecero una legge riguardo queste contestazioni, ma mirando agli interessi della Corona nelle esportazioni, presero ben presto a fissare il numero degli apprendisti in ogni mestiere e regolarono minuziosamente la tecnica stessa di ogni lavorazione: il peso dei materiali, il numero dei fili in ciascun metro di stoffa. Con pochi successi, bisogna dirlo, poiché le contestazioni e le difficoltà tecniche che erano state regolate da secoli tramite convenzioni tra le corporazioni, dipendendo strettamente le une dalle altre, e dalle città federate, sfuggivano completamente alla competenza dello Stato centralizzato. L'ingerenza continua dei suoi funzionari paralizzava infatti i mestieri e riduceva i più ad una rovina completa; così che gli economisti del XVIII secolo, levandosi contro i regolamenti delle industrie dello Stato, non fecero che esprimere il malcontento generale. L'abolizione di questa ingerenza da parte della Rivoluzione francese fu accolta come un atto di liberazione, e l'esempio della Francia fu seguito tosto in altri paesi.

Per il regolamento dei salari lo Stato non ebbe maggiore successo. Nelle città del Medioevo quando la divisione tra maestri, apprendisti e giornalieri diventò sempre più accentuata, nel secolo XV, associazioni di apprendisti (*Gesellenverbände*) aventi talvolta un carattere internazionale, erano opposte alle associazioni dei padroni e dei mercanti. Ormai fu lo Stato che intraprese il regolamento dei dissensi e con lo Statuto di Elisabetta del 1563, i Giudici di Pace ebbero a fissare i salari, al fine di assicurare un'esistenza "conveniente" ai giornalieri e agli apprendisti. Ma i giudici si mostrarono impotenti a conciliare gli interessi in conflitto, e ancora più a forzare i padroni ad ubbidire alle loro decisioni. La legge diventò gradatamente lettera morta e fu abrogata alla fine del 1700. Tuttavia, mentre lo Stato abbandonava così la funzione di regolare i salari, continuava a proibire severamente le associazioni dei giornalieri e degli operai dirette a far crescere i salari, o a conservarli ad un certo livello. In tutto il secolo XVIII lo Stato fece le sue leggi contro le società operaie, e nel 1799 proibì definitivamente ogni specie di unione, sotto pena di castighi severi. In ciò il Parlamento inglese non fece che seguire l'esempio della Convenzione rivoluzionaria francese, la quale aveva promulgato una legge draconiana contro le associazioni operaie, qualsiasi associazione tra un dato numero di cittadini essendo considerata come un attentato contro la sovranità dello Stato, che era supposto stendesse la sua protezione ugualmente sopra tutti i sudditi. L'opera di distruzione delle unioni del Medioevo fu così compiuta. Nella città e nel villaggio lo Stato regnò da allora sopra aggregazioni di individui senza coesione, pronto ad impedire con le più severe misure la ricostituzione di ogni specie di associazione. Tali

erano gli ostacoli tra i quali la tendenza al mutuo appoggio ebbe ad aprire il suo cammino nel XIX secolo.

C'è bisogno di dire che anche tali misure non potevano distruggere questa tendenza? Durante tutto il secolo XVIII, le unioni operaie furono continuamente ricostituite. (Si veda Sidney e Beatrice Webb, *History of Trade Unionism*, London 1894, pp. 21-38). Non furono neppure arrestate dalle persecuzioni crudeli che ebbero luogo in virtù delle leggi del 1797 e 1799. Ogni difetto nella sorveglianza, ogni indugio dei padroni a denunciare le corporazioni, furono messi a profitto. Sotto la maschera di società di amici, di club per i funerali o di confraternite segrete, le associazioni si diffusero nelle industrie tessili, fra coltellinai di Sheffield, fra i minatori, forti organizzazioni furono formate per sostenere i diversi corpi di mestiere durante gli scioperi e le persecuzioni. (Si veda nell'opera di Sidney e Beatrice Webb le associazioni che esistevano a quell'epoca. Sembra che gli operai di Londra non siano mai stati meglio organizzati che nel 1810-1820).

L'abrogazione delle leggi sulle associazioni nel 1825, dette un nuovo impulso a questo movimento. Unioni e federazioni nazionali furono formate nei mestieri; e quando R. Owen fondò la "Grand National Consolidated Trades' Union", essa riunì mezzo milione di soci in alcuni mesi. L'Associazione Nazionale per la Protezione del lavoro comprendeva circa 150 unioni distinte, che pagavano quote alte e comprendevano circa 100.000 membri. L'Unione degli operai muratori e l'Unione dei minatori erano pure forti organizzazioni. (*Ib.*, p. 107). È vero che questo periodo di libertà relativa non durò lungo tempo. Le persecuzioni ricominciarono, verso il 1830, e furono seguite da condanne feroci, dal 1832 al 1844. La Grande Unione Nazionale dei Mestieri fu sciolta, e dappertutto i padroni, come il Governo nei suoi propri laboratori, forzarono gli operai a rinunciare ad ogni rapporto con le associazioni ed a firmare per questo motivo il "Documento". I componenti dell'Unione furono perseguitati in massa, in virtù dell'"Decreto dei Padroni e dei Servitori", gli operai potevano essere arrestati e condannati per una semplice lagnanza di cattiva condotta fatta dal padrone. (Parlo qui ispirandomi all'opera dei Webb che è piena di documenti confermantici ciò che espone). Gli scioperi furono soppressi in modo autocratico e le più stupefacenti condanne furono pronunciate semplicemente per avere annunciato uno sciopero, o per avere agito come delegato – senza parlare della repressione militare delle sommosse degli scioperanti, né delle condanne che seguirono gli atti di violenza diventati frequenti. Praticare il mutuo appoggio in tali condizioni era tutt'altro che facile. Tuttavia, nonostante gli ostacoli, di cui la nostra generazione può appena farsi un'idea, la rinascita di associazioni ricominciò nel 1841, e l'organizzazione degli operai continuò poi con perseveranza. Dopo una lunga lotta, che durò più di cento anni, fu conquistato il diritto di associazione e all'epoca attuale quasi un quarto degli operai regolarmente impiegati, vale a dire circa 1.500.000 fanno parte dei sindacati (*trade-unions*). (Grandi cambiamenti si sono prodotti dal 1840 nell'attitudine delle classi ricche verso le associazioni. Tuttavia verso il 1860, i padroni si concertarono per un formidabile sforzo tendente a schiacciare le associazioni con il congedo in massa di popolazioni intere. Fino al 1869 il fatto solo di aderire ad uno sciopero e l'annuncio di esso

per via di affissi, per non dire degli assembramenti e riunioni, furono spesso puniti come atti di intimidazione. Fu soltanto nel 1875 che venne abrogato il “Decreto dei Padroni e dei Servitori”, furono permesse le riunioni pacifiche, e gli atti di “violenza e di intimidazione” durante lo sciopero caddero nel dominio del diritto comune. Tuttavia durante lo sciopero dei lavoratori dei *docks* nel 1887 si dovette spendere il denaro inviato per il soccorso degli scioperanti per sostenere davanti ai tribunali il diritto del *picketing* cioè il diritto degli operai di tenere le loro sentinelle nelle vicinanze delle officine, per invitare i lavoratori che vi si recavano a fare causa comune con gli scioperanti. Le persecuzioni di questi ultimi anni minacciano sempre più di rendere illusori i diritti conquistati).

Quanto agli altri Stati europei, basti dire che fino ad una data molto recente, tutte le specie di unioni erano perseguitate come cospirazioni. Non di meno, ne esistono in ogni luogo, benché debbano prendere spesso forma di società segrete; l'estensione e la forza delle organizzazioni del lavoro, e particolarmente quella dei Cavalieri del Lavoro, negli Stati Uniti e nel Belgio, sono stati sufficientemente messi in evidenza dai grandi scioperi dopo il 1890. Si deve però ricordare che oltre alle persecuzioni, il semplice fatto di appartenere ad una società operaia comporta sacrifici considerevoli di denaro, di tempo, di lavoro non pagato, ed implica continuamente il rischio di perdere il proprio impiego per il semplice fatto di appartenere all'unione. (Una contribuzione settimanale di 60 pence su guadagni di 18 scellini o di uno scellino su 25 scellini rappresenta molto più di 9 sterline su una rendita di 300 sterline: questa contribuzione è presa in gran parte sul nutrimento; e la contribuzione è subito duplicata quando lo sciopero è dichiarato da una delle associazioni. La descrizione grafica della vita dei membri delle *trade-unions*, per un buon operaio, pubblicata dai Webb [*op. cit.*, pp. 341 e sgg.] dà una efficace idea della somma di lavoro data da un membro di un'unione). Inoltre, ogni membro di una società ha sempre da affrontare lo sciopero; e la spaventosa realtà dello sciopero è che il credito limitato di una famiglia operaia presso il panettiere e il prestatore su pegni è presto esaurito, la paga dello sciopero non porta lontano, anche per il semplice nutrimento, e la fame si legge ben presto sul volto dei fanciulli. Per chi vive in contatto intimo con gli operai, uno sciopero che si prolunga è uno spettacolo dei più strazianti; e si può facilmente concepire ciò che era uno sciopero, quarant'anni fa, in Inghilterra, e ciò che è ancora in quasi tutte le contrade d'Europa, soprattutto le più povere. Ancora oggi gli scioperi terminano spesso con la rovina completa e l'emigrazione forzata di intere popolazioni; ed in quanto alla fucilazione degli scioperanti, per la più lieve provocazione, o anche senza provocazione, è ancora cosa normale in Europa. (Si vedano, per esempio, le discussioni sugli scioperi di Falkenau, in Austria, davanti al Reichstag austriaco, il 10 maggio 1894, nelle quali il fatto è stato pienamente riconosciuto dal Ministero e dai proprietari della miniera di carbone. Consultare ugualmente la stampa inglese di quell'epoca).

Tuttavia, ogni anno, vi sono migliaia di scioperi e di serrate padronali in Europa e in America – e le lotte le più lunghe e le più terribili sono, in generale, quelle che si chiamano “scioperi di solidarietà”, intrapresi dagli operai per sostenere i compagni licenziati in

massa, o per difendere i diritti di associazione. E mentre una parte della stampa è disposta a spiegare gli scioperi con la “intimidazione”, quelli che hanno vissuto tra gli scioperanti parlano con ammirazione dell’aiuto e del sostegno mutuo che sono costantemente praticati nel corso di essi. Tutti hanno sentito parlare dell’enorme somma di lavoro fornita dagli operai volontari per organizzare soccorsi durante lo sciopero dei lavoratori dei *docks* di Londra; oppure dei minatori inglesi che, dopo avere essi stessi non lavorato durante molte settimane, pagarono un contributo di 4 scellini la settimana ai fondi dello sciopero, dopo che avevano ripreso il lavoro; della vedova del minatore che durante il grande sciopero nel Yorkshire nel 1894, portò ai fondi degli scioperanti i risparmi che suo marito aveva potuto fare durante tutta la vita; dall’ultima pagnotta di pane che è sempre divisa con i vicini; dei minatori di Radstock che avendo il vantaggio di possedere grandi giardini con ortaglie, invitarono quattrocento minatori di Bristol a prendersi la loro parte di cavoli e patate, e così via. Tutti i corrispondenti dei giornali, durante il grande sciopero dei minatori del Yorkshire, nel 1894, erano a conoscenza di molti fatti simili, ma tutti non volevano dare particolari così “fuori posto” ai loro rispettivi giornali. (Si troveranno molti fatti consimili nel “Daily Chronicle” ed alcuni nel “Daily News” dell’ottobre e del novembre 1904).

Il sindacato non è tuttavia la sola forma con la quale si manifesti il bisogno di mutuo appoggio dell’operaio. Vi sono anche le associazioni politiche, considerate da molti operai come più adatte delle società operaie a condurre al benessere generale, che non hanno finora che scopi limitati. Beninteso, il semplice fatto dell’appartenere ad un corpo politico non può essere considerato quale manifestazione di tendenza all’aiuto reciproco. Sappiamo tutti che la politica è il campo sul quale gli elementi puramente egoistici della società formano le combinazioni più complesse con le aspirazioni altruistiche. Ma ogni politico sperimentato sa che i grandi movimenti politici sono stati quelli che avevano grandi scopi, spesso lontanissimi, e che i più potenti sono stati quelli che hanno provocato l’entusiasmo più disinteressato. Tutti i grandi movimenti storici hanno avuto questa impronta distinta e, per la nostra generazione, il socialismo è di questo tipo. “Sono agitatori pagati” dicono quelli che non conoscono niente della questione. Ma la verità è, per parlare unicamente di quanto so personalmente, che se avessi tenuto un diario in questi ultimi ventiquattro anni e vi avessi scritto tutte le devozioni e i sacrifici che ho incontrato nel partito socialista, il lettore di questo giornale avrebbe avuto costantemente la parola eroismo sulle labbra. Però gli uomini dei quali avrei parlato non erano eroi; erano uomini comuni, ispirati da una grande idea. Qualunque giornale socialista – ve ne sono a centinaia in Europa soltanto – ha la stessa storia di sacrifici senza speranza di compenso, e più spesso anche senza nessuna personale ambizione. Ho visto famiglie vivere senza sapere che cosa avrebbero mangiato domani – il marito “boicottato” da ogni parte nella sua piccola città, perché lavorava al giornale, e la donna sostenere tutta la famiglia col lavoro di cucitrice. Una tale condizione durò anni, fino a quando la famiglia si ritirò alla fine, senza una parola di rimprovero, dicendo semplicemente: “Continue, noi non ne possiamo più!”. Ho visto uomini, morenti per tisi, e consapevoli di questo, correre tuttavia tutto il giorno nella neve e nella nebbia,

per parlare in comizi qualche settimana prima di andare a morire all'ospedale con queste parole: "Ora, amici miei, sono finito; i dottori dicono che non ho più che qualche settimana da vivere. Dite ai compagni che sarò felice se verranno a vedermi". Ho visto fatti, dei quali si direbbe "sono idealizzati" se li riferissi qui; ed i nomi stessi di questi uomini, appena conosciuti al di fuori di una stretta cerchia di amici, saranno ben presto dimenticati, quando gli amici, essi pure, scompariranno. In realtà, non so veramente ciò che si deve ammirare di più, la devozione senza limiti di alcuni individui, o la somma totale dei piccoli atti di devozione della grande maggioranza. Ogni mazzo di giornali venduti ad un soldo, ogni comizio, ogni centinaio di voti guadagnati per una elezione socialista, rappresentano una somma di energia e di sacrificio, dei quali quelli che sono al di fuori del movimento non hanno la minima idea. Ciò che è stato fatto oggi dai socialisti, in passato è stato fatto anche da ogni avanzato partito popolare, politico o religioso. Tutto il progresso passato è opera di tali uomini ed è stato compiuto grazie a simili sacrifici.

Le associazioni cooperative, specie in Inghilterra, sono spesso descritte come compagnie di azionisti individualisti; e nello stato attuale, la cooperazione tende senza dubbio a produrre un egoismo cooperativo, non soltanto nella comunità, ma anche tra i cooperatori stessi. Nondimeno è certo che nella sua origine il movimento aveva essenzialmente un carattere di mutuo appoggio. Ancora oggi, i suoi più ardenti promotori sono persuasi che la cooperazione condurrà l'umanità ad una più perfetta armonia nelle sue relazioni economiche, e non è possibile il soggiornare in qualcuna delle piazze forti delle cooperative nel Nord dell'Inghilterra, senza convincersi che il più grande numero, la massa dei cooperatori, condivide questa opinione. La maggior parte di essi perderebbe qualunque interesse al movimento, se non avesse questa fede, e bisogna riconoscere che, durante gli ultimi anni, un ideale più alto di benessere generale e di solidarietà tra produttori ha cominciato ad avere corso tra i cooperativisti. Vi è oggi senza dubbio una tendenza a migliori relazioni tra i proprietari dei laboratori cooperativi e gli operai.

L'importanza della cooperazione in Inghilterra, Olanda e Danimarca è molto nota; in Germania, particolarmente sul Reno, le società cooperative sono già un fattore importante della vita industriale. (Le 31.473 associazioni di produzione e di consumo sul Reno medio facevano, verso il 1890, per 460.937.500 lire di affari all'anno; esse prestarono durante l'anno 91.875.000 lire). Tuttavia, è forse la Russia che offre il migliore campo di studio delle cooperazioni sotto un'infinita varietà di aspetti. In Russia è uno sviluppo naturale, un'eredità del Medioevo, e mentre una società cooperativa stabilita formalmente dovrebbe lottare contro un gran numero di difficoltà legali e sospetti burocratici, le cooperative spontanee – gli *artel* – costituiscono l'essenza stessa della vita dei contadini russi. La storia della formazione della Russia e della colonizzazione della Siberia è una storia degli *artel* (o corporazioni) per la caccia ed il commercio esercitato dai comuni rurali; e ai nostri giorni troviamo dappertutto *artel*. Si incontrano nei gruppi di contadini venuti dallo stesso villaggio per lavorare in una manifattura, in tutti i mestieri dell'arte edile, tra i pescatori e i cacciatori, tra i deportati che si trasportano in Siberia e durante il loro soggiorno al bagno,

tra i facchini nelle stazioni ferroviarie, alla Borsa e nelle dogane ed infine in tutte le industrie rurali che occupano 7 milioni di uomini. In breve, esse esistono in alto e in basso nel mondo dei lavoratori, temporaneamente o in modo permanente, per la produzione e per il consumo, sotto tutti i possibili aspetti. Fino ad oggi molti luoghi di pesca sugli affluenti del mar Caspio sono sfruttati da immensi *artel*, ed il fiume Ural appartiene all'insieme dei cosacchi dell'Ural, che dividono e suddividono tra i loro villaggi, senza nessuna ingerenza delle autorità, i luoghi di pesca, forse i più ricchi del mondo. La pesca è sempre fatta dagli *artel* sull'Ural, il Volga e nei laghi del Nord della Russia. Ma oltre a queste organizzazioni permanenti, vi sono *artel* temporanei, innumerevoli, formati con ogni specie di scopi. Quando dieci o venti contadini vengono da qualche luogo in una grande città per lavorare come tessitori, falegnami, muratori, costruttori di battelli, ecc., formano sempre un *artel*. Affittano delle camere, prendono una cuoca (molto spesso la moglie di uno di loro compie questa mansione), eleggono un "capoccia", e fanno i loro pasti in comune, ognuno pagando la sua parte di nutrimento e di alloggio all'*artel*. Un convoglio di condannati in viaggio per la Siberia fa sempre così, e il decano eletto è l'intermediario ufficialmente riconosciuto tra i condannati ed il capo militare del convoglio. Nelle prigioni di lavori forzati si trova la stessa organizzazione. Gli impiegati delle ferrovie, i fattorini della Borsa e delle dogane, i messi di città nelle capitali, organizzati in potenti *artel* e tutti responsabili per ciascun membro, godono di una così buona reputazione che le maggiori somme di denaro e di biglietti di banca sono consegnate senz'altro nelle mani dei membri di questi *artel* dai mercanti. Nei mestieri relativi alle costruzioni si formano degli *artel* che comprendono da 10 a 200 soci, e gli imprenditori seri, per le costruzioni o per le strade ferrate, preferiscono sempre trattare con un *artel* che con operai ingaggiati separatamente. Gli ultimi tentativi del Ministero della Guerra per trattare direttamente con gli *artel* di produzione formati ad hoc nelle piccole industrie, e di far loro delle ordinazioni di scarpe e di ogni sorta di mercanzia di rame e di ferro, sembra diano piena soddisfazione. E quando sette o otto anni fa si affittò un'officina metallurgica della Corona (*Votkinsk*) ad un *artel* di operai, fu un vero successo.

Vediamo così in Russia, come la vecchia istituzione del Medioevo, non essendo intralciata dallo Stato nelle sue manifestazioni non ufficiali, sia sopravvissuta interamente fino ad oggi, ed assuma la più grande varietà di forme secondo i bisogni delle industrie e del commercio moderni. Quanto alla penisola dei Balcani, l'Impero turco e il Caucaso, le vecchie corporazioni vi sussistono completamente. Gli *esnaf* della Serbia hanno interamente conservato il loro carattere del Medioevo; regolano i mestieri e sono istituzioni di mutuo appoggio per il lavoro e in caso di malattia; (British Consular Report, aprile 1889); invece gli *amkari* del Caucaso, e particolarmente di Tiflis, aggiungono a queste funzioni un influsso considerevole sulla vita municipale. (Un eccellente studio di C. Egiazarof su questo soggetto è stato pubblicato in russo nelle "Zapiski" ["Memorie della Società geografica del Caucaso"], vol. VI, tomo 2, Tiflits 1891).

A fianco delle associazioni di cooperazione, dovrei forse menzionare anche le *friendly*

*societies* inglesi, i club degli *Odd Fellows*, i club organizzati nei villaggi e nelle città per pagare il medico, i club per comprare gli abiti, per i seppellimenti, i piccoli club, molto frequenti tra gli operai delle manifatture che pagano un contributo di alcuni soldi la settimana, e poi tirano a sorte la somma di una sterlina che si può impiegare in qualche acquisto importante, e molti altri. Una somma abbastanza considerevole di spirito sociale e di giovialità anima queste società e questi club, anche se “il dare e l’aver” di ciascuno dei soci è strettamente sorvegliato. Ma vi sono tante altre associazioni che chiedono ai loro membri di sacrificare il loro tempo, la loro salute, la loro vita, se occorre, per un interesse comune, che noi possiamo dare numerosi esempi di queste migliori forme di mutuo appoggio.

L’associazione dei battelli di salvataggio in Inghilterra, e simili istituzioni in tutti gli altri paesi europei, devono essere citate in prima linea. La più vecchia ha ora più di trecento battelli lungo le coste delle isole britanniche, ed essa ne avrebbe due volte di più, se non fosse per la povertà dei pescatori, che non hanno sempre i mezzi per comprare un battello di salvataggio. Gli equipaggi sono tuttavia composti di volontari, dei quali la prontezza a sacrificare la propria vita per andare in soccorso di persone che sono loro estranee, è messa ogni anno a dura prova; ogni anno apporta la perdita di parecchi tra i più bravi. E se domandiamo a questi uomini che cosa li spinge ad esporre la vita, anche quando non c’è probabilità di successo, la risposta sarà, più o meno, simile a quella che ho udita: una terribile tempesta di neve, soffiando sulla Manica, sconvolgeva ogni cosa sulla costa piana e sabbiosa di un piccolo villaggio del Kent, ed un piccolo battello cabotiere, carico di arance, andò ad incagliarsi sulle sabbie. In queste acque poco profonde, non si poté avere un battello di salvataggio a fondo piatto, di modello semplice, e mettersi in mare con una tempesta simile era andare incontro ad un disastro quasi certo. Tuttavia, gli uomini si imbarcarono, lottarono per molte ore contro il vento, e la barca si capovoltò due volte. Un uomo annegò e gli altri furono gettati sulla spiaggia. Uno di questi ultimi, un bravissimo guardiacoste, fu trovato la mattina dopo, tutto pesto e mezzo gelato, nella neve. Gli domandai come erano arrivati a fare uno sforzo così disperato. “Non lo so nemmeno io!”, fu la risposta. “Noi vedevamo il naufragio davanti a noi; tutto il villaggio stava sulla spiaggia, e ci dicevano che sarebbe stato da pazzi mettersi in mare, che non avremmo mai potuto resistere. Vedevamo cinque o sei uomini aggrappati all’albero fare cenni disperati. Dicevamo tutti che occorreva tentare qualche cosa, ma che potevamo fare? Passò un’ora, due ore e restavamo tutti là. Ci sentivamo molto a disagio. Poi, ad un tratto, attraverso il rumore della tempesta, ci sembrò udire delle grida – essi avevano un ragazzo con loro. Non potemmo trattenerci più a lungo. Tutti insieme gridammo: ‘È necessario andare!’. Le donne lo dissero pure; esse ci avrebbero trattati da vigliacchi se non fossimo andati, quantunque il giorno dopo ci dissero che eravamo stati dei pazzi. Come un sol uomo ci slanciammo sulla barca e partimmo. Essa si capovoltò, ma noi ci aggrappammo. La cosa più triste fu vedere il povero annegato vicino alla barca e non poter fare niente per salvarlo. Poi venne un’onda spaventosa, la barca si capovoltò di nuovo, e venimmo gettati sulla riva. Gli uomini furono salvati dal battello di D., il nostro fu raccolto a due leghe da qui. Mi si trovò il mattino dopo sulla neve”.

Lo stesso sentimento animava pure i minatori della valle di Rhonda, quando lavoravano per arrecare soccorso ai loro compagni nella miniera inondata. Avevano perforato trentadue metri di carbone per raggiungere i compagni sepolti; ma quando non restava più che perforare tre metri, il grisou li avvolse. Le lampade si spensero e i soccorritori dovettero ritirarsi. Lavorare in simili condizioni sarebbe stato rischiare di saltare in aria ad ogni istante. Ma i colpi dei minatori sepolti continuavano a farsi sentire; gli uomini erano sempre vivi e invocavano soccorso... Molti minatori si offrono come volontari per lavorare con ogni rischio, e mentre discendevano nella miniera, le loro donne li guardavano con lacrime silenziose, ma non dicevano una parola per trattenerli.

Questo è il fondo della psicologia umana. A meno che gli uomini siano impazziti sul campo di battaglia, essi “non possono restare lì”, udire invocare soccorso e non rispondere. L’eroe si slancia, ed è ciò che fa l’eroe, tutti sentono che lo avrebbero pur dovuto fare. I sofismi del cervello non possono resistere al sentimento dell’aiuto reciproco, perché questo sentimento è stato nutrito da migliaia di anni di vita umana sociale e da centinaia di migliaia di anni di vita pre-umana in società.

Ma che cosa dire di quegli uomini che si annegarono nella Serpentina, alla presenza di una folla tra cui non una persona si è mossa per andare al loro soccorso? Si domanderà. “Che cosa dire del fanciullo che cadde nel canale del Regent’s Park – pure davanti la folla della domenica – e non fu salvato che per la presenza di spirito di una donna di servizio che lanciò un cane di Terranova al suo soccorso?”. La risposta è molto facile: l’uomo è insieme un prodotto dei suoi istinti ereditari e della sua educazione. Tra i minatori e i marinai le occupazioni comuni e il contatto giornaliero degli uni con gli altri creano un sentimento di solidarietà, nello stesso tempo che i pericoli che li circondano conservano il coraggio e l’audacia. Nelle città, al contrario, assenza di comuni interessi produce l’indifferenza, mentre il coraggio e l’audacia non hanno che raramente occasione di esercitarsi, per cui spariscono o prendono un altro indirizzo. Di più, la tradizione di eroe della miniera o del mare è viva tra i minatori e i pescatori dei villaggi, essa è cinta di una aureola poetica. Ma quali sono le tradizioni di una folla eterogenea di Londra? La sola tradizione che possa esservi in comune dovrebbe essere creata dalla letteratura; ma una letteratura che corrisponda ai racconti villerecci esiste appena. Il clero è così sollecito nel dimostrare che tutto ciò che viene dalla natura umana è peccato, e che tutto il bene nell’uomo ha origine soprannaturale, che passa più spesso sotto silenzio i fatti che non possono essere citati come esempi di ispirazione divina o di grazia venuta dall’alto. In quanto agli scrittori laici, la loro attenzione è principalmente diretta verso una sola specie di eroismo, l’eroismo che esalta l’idea dello Stato. È perciò che ammirano l’eroe romano o il soldato nella battaglia, mentre passano davanti all’eroismo del pescatore senza farvi attenzione. Il poeta e il pittore potrebbero naturalmente essere commossi dalla bellezza del cuore umano in se stesso; ma conoscono di rado la vita delle classi povere; e mentre possono cantare o dipingere l’eroe romano o l’eroe militare in un apparato convenzionale, non possono né dipingere né cantare in modo commovente l’eroe che agisce nei modesti ambienti che essi ignorano. Se si arrischiano a fare ciò, non

riescono a produrre che una pagina di retorica.

L'evasione da una prigione francese è estremamente difficile; tuttavia un prigioniero fuggì da una prigione della Francia nel 1884 o 1885. Riuscì a nascondersi tutto un giorno intero, quantunque fosse dato l'allarme e che i contadini delle vicinanze fossero alla sua ricerca. La mattina dopo stava nascosto in un fosso, molto vicino ad un piccolo villaggio. Forse aveva intenzione di rubare qualche alimento o qualche vestito allo scopo di abbandonare l'uniforme di prigioniero. Mentre era nascosto nel suo fosso, un incendio scoppiò nel villaggio. Vide una donna uscire correndo da una delle case in fiamme e udì le sue grida disperate per salvare un bambino nei piani superiori della casa che bruciava. Nessuno si mosse per rispondere al suo appello. Allora il prigioniero fuggitivo uscì dal rifugio, si lanciò attraverso il fuoco e, il viso bruciato e gli abiti in fiamme, riportò il bambino sano e salvo e lo consegnò a sua madre. Naturalmente fu subito arrestato dal gendarme del villaggio che solo allora si mostrò. Fu ricondotto in prigione. Se avesse difeso un guardiano contro il colpo di un compagno si sarebbe di lui fatto un eroe. Ma il suo atto era semplicemente umano, non incoraggiava l'ideale dello Stato, lui stesso non lo attribuì ad una subitanea ispirazione della grazia divina; ciò bastò per lasciare quest'uomo nell'oblio. Forse sei o dodici mesi furono aggiunti alla sua condanna per aver rubato "gli effetti dello Stato", la divisa della prigione.

Le innumerevoli società, club ed unioni per i piaceri della vita, per lo studio, per le ricerche, per l'educazione, ecc., che si sono sviluppati ultimamente in così gran numero che occorrerebbero parecchi anni solo per catalogarle, sono un'altra manifestazione della stessa tendenza, sempre all'opera, per l'associazione ed il mutuo appoggio. Alcune di queste associazioni, simili alle covate di giovani uccelli di differenti specie che si riuniscono in autunno, sono interamente consacrate a dividersi in comune le gioie della vita. Ogni villaggio dell'Inghilterra, della Svizzera, della Germania, ecc., ha i suoi club di cricket, di football, di tennis, di palla, di canti e di musica. Vi sono anche società molto più numerose, come l'Alleanza dei Ciclisti, che hanno preso subito un immenso sviluppo. Per quanto i membri di questa alleanza non abbiano niente altro in comune che il loro amore per il ciclismo, si è già formata, tra di loro, una specie di massoneria per l'aiuto reciproco, specie nei piccoli angoli ritirati che non sono invasi dai ciclisti; essi considerano il Club dell'Alleanza dei Ciclisti, nei villaggi, come una specie di "casa" ed all'assemblea annuale dei ciclisti si annodano molte amicizie durevoli. I *Kegelbrader*, i fratelli del Giuoco dei Birilli, in Germania, formano un'associazione simile; lo stesso le società di ginnastica (300.000 membri in Germania), le associazioni di canottaggio in Francia, gli *Yachting Club*, ecc. Queste associazioni non modificano certamente le stratificazioni economiche della società; ma soprattutto nelle piccole città concorrono a livellare le distinzioni sociali, e siccome tendono tutte ad unirsi in grandi federazioni nazionali ed internazionali, aiutano lo sviluppo di relazioni amichevoli tra ogni specie di uomini nelle varie parti del globo. I club alpini, il *Jagdschutzverein* in Germania, che conta più di 100.000 membri: cacciatori, guardie forestali, professionisti, zoologi o semplici amatori della natura; e la Società Ornitologica Internazionale, la quale

comprende zoologi, allevatori e semplici contadini in Germania, hanno lo stesso carattere. Queste società non hanno in alcuni anni prodotto soltanto una quantità di lavori molto utili, che solo le grandi associazioni possono fare (carte, capanne di rifugio, strade di montagna, studi della vita animale, di insetti nocivi, di migrazioni di uccelli, ecc.), ma hanno creato nuovi legami tra gli uomini. Due alpinisti di differente nazionalità che si incontrano nella capanna di un rifugio al Caucaso, il professore e il contadino ornitologi che soggiornano nella stessa casa, non sono più stranieri l'uno per l'altro; e la Società dello Zio Toby, a Newcastle che ha già persuaso più di 260.000 ragazzi e giovani fanciulli a non distruggere mai nidi di uccelli e di essere buoni verso 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. Non possiamo omettere, sia pure in questa indicazione sommaria, le migliaia di Società scientifiche, letterarie, artistiche e pedagogiche. Fino ad oggi i corpi scientifici, strettamente controllati e spesso sovvenzionati dallo Stato, si sono in generale svolti in una cerchia troppo stretta; spesso si è voluto considerarli come espedienti per ottenere stipendi dallo Stato, e la ristrettezza stessa dei loro limiti ha certamente generato meschine rivalità. Tuttavia, è vero che le distinzioni di nascita, di partiti politici e di credenze sono attenuate fino ad un certo punto da tali associazioni; e nelle piccole città lontane, le Società scientifiche, geografiche o musicali, particolarmente quelle che fanno appello ad una larga cerchia di amatori, divengono piccoli centri di vita intellettuale, una specie di legame tra la piccola città e il vasto mondo, come pure un luogo dove uomini di condizioni molto differenti si incontrano su un piede di uguaglianza. Per apprezzare completamente il valore di tali centri, occorre averne visti, per esempio, in Siberia.

In quanto alle innumerevoli Società pedagogiche che incominciano soltanto a battere in breccia il monopolio dello Stato e della Chiesa per l'insegnamento, è certo che diverranno da qui a poco il potere direttivo in quest'ordine di cose. Alle "Unioni Fröbel" dobbiamo già il sistema dei Giardini d'infanzia; e ad un grande numero di associazioni pedagogiche, regolari o no, dobbiamo l'alto livello dell'educazione delle donne in Russia, quantunque questa Società e questi gruppi abbiano avuto sempre da combattere una forte opposizione da parte di un potente governo. (L'Accademia di medicina per le donne – che ha dato alla Russia una gran parte delle sue 700 dottoresse laureate – le quattro università di donne – circa 1.000 allieve nel 1887 – chiuse in quell'anno e riaperte nel 1895 – e la Scuola commerciale superiore per le donne sono interamente opera di società private. A simili Società dobbiamo l'alto livello che i licei femminili hanno raggiunto da quando furono aperti verso il 1860. Questi 100 licei, ripartiti nell'impero russo – più di 70.000 allieve – corrispondono alle *High Schools* delle fanciulle in Inghilterra; ma tutti i professori hanno titoli universitari). Quanto alle diverse Società pedagogiche della Germania, è un fatto molto noto che esse hanno avuto la parte più importante nell'elaborazione dei metodi moderni di insegnamento scientifico nelle scuole popolari. In tali associazioni il maestro trova anche il suo miglior sostegno. L'istitutore di villaggio, sovraffaticato di lavoro e troppo mal retribuito, sarebbe troppo miserabile senza il loro aiuto. (Il *Verein für Verbreitung gemeinnützlicher*

*Kenntnisse*, quantunque di soli 5.500 membri ha di già aperto più di 1.000 biblioteche e scuole pubbliche, organizzato migliaia di conferenze e pubblicato opere molto importanti).

Tutte queste associazioni, Società, fraternità, alleanze, istituti, ecc., che si devono contare ora a decine di migliaia in Europa e delle quali ciascuna rappresenta una somma immensa di lavoro volontario, senza ambizione e poco o non pagato – che cosa sono se non tante manifestazioni, sotto una varietà infinita di aspetti, della stessa tendenza perpetua nell'uomo verso l'aiuto reciproco ed il mutuo appoggio? Durante quasi tre secoli si impedì all'uomo di tendere la mano agli altri uomini, anche per scopi letterari, artistici o per l'educazione. Le Società non potevano formarsi che sotto la protezione dello Stato o della Chiesa, o come società segrete, alla maniera dei massoni. Ma ora che la resistenza è stata spezzata, sciamano in tutte le direzioni, si estendono in tutti i molteplici rami dell'attività umana, divengono internazionali, contribuiscono incontestabilmente, in un grado che non può essere ancora pienamente apprezzato, ad abbattere le barriere innalzate dagli Stati tra le differenti nazionalità. A dispetto delle gelosie generate da rivalità commerciali, e delle provocazioni all'odio che fanno sentire ancora il fantasma di un passato che svanisce, la coscienza di una solidarietà internazionale si sviluppa tra i migliori spiriti del mondo, come pure tra le nostre masse operaie, dopo che hanno conquistato il diritto ai rapporti internazionali; e questo spirito di solidarietà internazionale ha di già contribuito ad impedire una guerra europea durante l'ultimo quarto di secolo.

Le associazioni religiose di carità che rappresentano tutto un mondo, devono anche essere citate qui. Non vi è dubbio che la grande moltitudine dei loro membri sia animata dagli stessi sentimenti di mutuo aiuto che sono comuni a tutto il genere umano. Disgraziatamente i pastori religiosi preferiscono dare a questi sentimenti un'origine soprannaturale. Molti di loro affermano che l'uomo non ubbidisce coscientemente all'ispirazione di mutuo aiuto fino a quando non è illuminato dagli insegnamenti della religione speciale che essi rappresentano, e, con sant'Agostino, la maggioranza di loro non riconosce tali sentimenti nel "selvaggio pagano". Di più, mentre il cristianesimo primitivo, come tutte le altre religioni, era un appello ai grandi sentimenti umani di aiuto scambievole e di simpatia, la Chiesa cristiana ha aiutato lo Stato a distruggere tutte le istituzioni di reciproco aiuto e di mutuo appoggio formatesi già anteriormente o che si sviluppavano al di fuori di essa; invece dell'aiuto reciproco che ogni selvaggio considera come "dovuto" al suo alleato, la Chiesa cristiana predica la "carità" che prende un carattere di ispirazione divina e, di conseguenza, implica una certa superiorità di colui che dà su colui che riceve. Con questa riserva, e senza l'intenzione di offendere, quelli che si considerano come un corpo eletto, quando compiono atti semplicemente umani, possiamo certamente considerare il numero immenso delle associazioni religiose di carità come un risultato della stessa tendenza al mutuo aiuto.

Tutti questi fatti mostrano che l'inseguimento spietato dell'interesse personale, senza riguardo ai bisogni degli altri, non è la sola caratteristica della vita moderna. Parallela a questa corrente, che reclama così orgogliosamente la direzione degli affari umani, vediamo che una lotta ostinata è sostenuta dalle popolazioni rurali e industriali al fine di restaurare

istituzioni durevoli di aiuto e di appoggio mutuo; e scopriamo, in tutte le classi della società, un movimento molto largo verso lo stabilimento di una varietà infinita di istituzioni più o meno permanenti allo stesso scopo. Ma quando passiamo dalla vita pubblica alla vita privata degli individui moderni, scopriamo tutto un altro mondo di aiuto e di sostegno mutuo, che la maggior parte dei sociologi non rileva, perché è limitato al cerchio stretto della famiglia e dell'amicizia personale.

Pochissimi scrittori di sociologia vi hanno posto attenzione. Rudolf von Ihering ha tuttavia scritto su questo argomento ed il suo caso è molto istruttivo. Quando questo grande giurista tedesco incominciò la sua opera filosofica (*Der Zweck im Rechte*, 2 volumi, Leipzig 1877-1883), aveva l'intenzione di analizzare "le forze attive che producono il progresso della società e lo mantengono" e così dare "la teoria dell'uomo sociale". Analizzò da prima l'azione delle forze egoiste, compreso il sistema attuale del salario e della coercizione in tutta la varietà delle leggi politiche e sociali; e seguendo il piano accuratamente elaborato della sua opera, aveva l'intenzione di consacrare l'ultimo capitolo alle forze morali – il senso del dovere e l'amore reciproco – che concorrono allo stesso scopo. Ma quando venne a studiare le funzioni sociali di questi due fattori, dovette scrivere un secondo volume due volte più grosso del primo; e tuttavia non trattò che dei fattori personali, che non occuperanno in questo libro che alcune linee. L. Dargun riprese la stessa idea in *Egoismus und Altruismus in der Nationalökonomie*, Leipzig 1885, aggiungendo qualche nuovo fatto. L. Büchner, *Liebe und Liebesleben in der Tierwelt*, *op. cit.*, e parecchie parafrasi di quest'opera pubblicate in Inghilterra ed in Germania trattano lo stesso soggetto.

Nell'attuale sistema sociale, ogni legame di unione durevole tra gli abitanti di una stessa strada o di un vicinato è stato distrutto. Nei quartieri ricchi delle grandi città le persone vivono senza conoscere i loro vicini. Ma nelle viuzze popolose tutti si conoscono molto bene e si trovano continuamente a contatto gli uni con gli altri. Naturalmente le liti si accendono nelle piccole strade, come altrove; ma raggruppamenti si formano secondo le affinità personali, e in questi gruppi il mutuo aiuto è praticato ad un punto del quale le classi ricche non hanno nessuna idea. Se prendiamo, per esempio, i fanciulli di un quartiere povero che giocano in una strada o in un cimitero, o su un prato, noi ci accorgiamo subito che esiste tra loro una stretta unione, nonostante i combattimenti accidentali, e che questa unione li protegge contro ogni disgrazia. Se uno dei piccini si china curiosamente sopra l'apertura di una fogna: "Non restare là, in questo buco c'è la febbre!". "Non salire su questo muro, il treno ti ucciderà se cadi dall'altra parte!". "Non avvicinarti al fosso! non mangiare quei frutti – c'è del veleno!". Tali sono i primi insegnamenti che i monelli ricevono quando si mescolano ai loro compagni di strada. Quanti fanciulli che giocano sul lastrico delle strade intorno alle "case operaie modello" o sulle rive e i ponti dei canali, sarebbero schiacciati dalle vetture o annegati nelle torbide acque, se non trovassero questa specie di mutuo appoggio! E quando un biondo piccolo Giacomino è scivolato nella fossa senza riparo del cortile del lattaio o una piccola Lizzie dalle rosee guance è, malgrado tutto, caduta nel canale, la giovane nidiata di fanciulli manda tali grida che tutto il vicinato ode l'allarme e si

slancia al soccorso.

Poi c'è l'alleanza che formano le madri: "Non potete figurarvi, mi diceva una dottoressa che vive in un quartiere povero, quanto si aiutino a vicenda. Se una donna non ha preparato niente per il bambino che attende, e quanto ciò accade spesso! – tutte le vicine le portano qualche cosa per il neonato. Una delle vicine prende sempre cura dei bambini, e qualche altra viene ad occuparsi della casa, mentre la madre è a letto". Questa abitudine è generale. Tutti coloro che hanno vissuto tra i poveri lo diranno. In mille modi le madri si aiutano vicendevolmente e prestano cure a bambini che non sono i propri. Occorre una certa abitudine – buona o cattiva, lasciamo decidere a loro stesse – ad una dama delle classi ricche per renderla capace di passare davanti ad un bambino tremante ed affamato in strada senza badare a lui. Ma le madri delle classi povere non hanno questa abitudine. Esse non possono sopportare la vista di un fanciullo affamato; occorre che gli diano da mangiare, e lo fanno. "Quando i fanciulli della scuola chiedono pane, incontrano raramente, o piuttosto mai, un rifiuto" – mi scrive una signora mia amica che ha lavorato molti anni a Whitechapel in relazione con un club operaio. Ma farò forse bene a tradurre anche alcuni passi della sua lettera: "Che dei vicini vengano a curarvi, in caso di malattia, senza ombra di compenso, un uso affatto generale tra gli operai. Così pure quando una donna ha figli piccoli ed esce per lavorare, un'altra madre si prende sempre cura di loro. Se nella classe operaia non si aiutassero a vicenda non potrebbero vivere. Conosco molte famiglie che si aiutano di continuo reciprocamente con denaro, con nutrimento, con combustibili, per allevare i bambini, o anche in caso di malattia o di morte. 'Il tuo' e 'il mio' è molto meno stretto fra i poveri che tra i ricchi. Si prestano a vicenda costantemente le scarpe, gli abiti, i cappelli, ecc., – tutto ciò che può occorrere al momento – come ogni specie di utensili di casa. L'inverno passato i membri dell'United Radical Club misero insieme un po' di denaro e cominciarono, dopo Natale, a distribuire minestra e pane gratuitamente ai fanciulli delle scuole. A poco a poco ebbero 1.800 fanciulli da servire. Il denaro veniva da fuori, ma tutta l'opera era fatta dai soci del club. Alcuni di loro, che si trovavano senza lavoro, venivano alle quattro del mattino per lavare e per sbucciare i legumi; cinque donne venivano alle nove o alle dieci (dopo avere sbrigato le proprie faccende di casa) per fare la cucina e restavano fino alle sei o alle sette per lavare i piatti. All'ora del pasto, tra mezzogiorno e l'una e mezza, venti o trenta operai venivano per aiutare a servire la minestra, ciascuno prendendo quanto più poteva dalla durata del proprio pasto. Ciò durò due mesi. Nessuno fu pagato".

La mia amica rammenta anche diversi casi particolari, dei quali i seguenti sono caratteristici: "Anna W. fu posta da sua madre in casa di una vecchia donna (in Wilmot Street), che doveva incaricarsi di vigilarla e nutrirla. Quando la madre morì, la vecchia, che era lei stessa poverissima, tenne con sé la fanciulla senza ricevere un soldo. Quando anche la vecchia morì, la bambina, che aveva allora cinque anni e che naturalmente era stata trascurata durante la malattia, era in cenci; ma fu presa immediatamente dalla signora S., la moglie di un calzolaio, che aveva lei stessa sei figli. Ultimamente, mentre il marito fu malato, non avevano quasi da mangiare, né gli uni né gli altri. L'altro giorno la signora M., madre di sei

figli, curò la signora M. G. durante la sua malattia e prese in casa il maggiore dei bambini... Ma avete bisogno di tali fatti? Sono del tutto normali... Conosco anche la signora D. (Oval, Hackney Road) che ha una macchina da cucire e che cuce continuamente per altri, senza accettare compenso, quantunque abbia lei stessa da prendere cura di cinque figli e di suo marito... E così via”.

Per chi conosce un poco la vita delle classi operaie è evidente che se l'aiuto reciproco non fosse esercitato largamente, non potrebbero venire a capo di tutte le difficoltà che le circondano. Non è che per caso che una famiglia operaia può attraversare la vita senza trovarsi ad affrontare circostanze come quelle del brutto periodo descritto dall'operaio nastrario Gutteridge, nella sua autobiografia. (*Light and Shadows in the Life of an Artisan*, Coventry 1893). E se tutti non vanno a scontrarsi contro tali vicende, lo devono al reciproco aiuto. Nel caso di Gutteridge, fu una vecchia serva miserabilmente povera lei stessa, che sorse nel momento in cui la famiglia si avvicinava alla catastrofe finale, e portò un po' di pane, di carbone e un po' di latte che aveva ottenuti a credito. In altri casi sarà un altro, qualche vicino che verrà a salvare la famiglia. Ma senza l'aiuto di qualche altro povero, quanti sarebbero tratti, ogni anno, ad una irreparabile rovina!

Molti ricchi non possono capire come i poveri possano aiutarsi vicendevolmente, perché non possono farsi una giusta idea di quelle quantità infinitesimali di nutrimento o di denaro da cui dipende spesso la vita di un infelice delle classi più povere. Lord Shaftesbury aveva capito questa terribile verità quando creò il Fondo delle piccole mercanti di fiori e di crescione, sul quale si facevano prestiti di una lira sterlina e qualche volta di due, per permettere alle giovani fanciulle di comprare un paniere e dei fiori nell'inverno quando sono nel crudo bisogno. Il prestito era concesso alle giovani che non avevano “*six pence*”, ma che non mancavano mai di trovare qualche altro povero pronto a garantire cauzione per esse. «Di tutte le opere nelle quali mi sono trovato mischiato – scrive lord Shaftesbury – considero quella delle piccole venditrici di crescione, come la meglio riuscita. Cominciammo nel 1872, sborsammo da 800 a 1000 prestiti e non perdemmo 50 sterline in tutto quel periodo... Ciò che è stato perduto – e fu ben poco in queste circostanze – è stato per malattia o per morte, non per frode». (E. Hodder, *The Life and Work of Seventh Earl of Shaftesbury*, vol. III, London 1885-1886, p. 322). Parecchi altri fatti in: Ch. Booth, *Life and Labour in London*, vol. I, London 1886 e Beatrice Potter, “Pages from a Work Girl's Diary”, in “Nineteenth Century”, settembre 1888, p. 310, ecc.

Plimsoll, dopo avere vissuto qualche tempo tra i poveri con 7 scellini e 6 pence la settimana dovette riconoscere che il sentimento di benevolenza che egli aveva avuto cominciando quella vita, “si cambiò in ammirazione e rispetto cordiale” quando vide come le relazioni dei poveri tra di loro abbondino di fatti di aiuto reciproco e di sostegno, ed allora conobbe i semplici modi con i quali questo sostegno viene dato. Dopo molti anni di esperienze, la sua conclusione fu che «quando vi si riflette seriamente, quali erano quegli uomini, tale è pure la grande maggioranza della classe operaia». (S. Plimsoll, *Our Seamen*, ed. popolare, London 1870, p. 110). Prendere a carico gli orfani, anche nelle più povere

famiglie, è un'abitudine così diffusa che si può considerare come regola generale; così tra i minatori si trovò, dopo due esplosioni a Warren Vale e a Lund Hill che “quasi un terzo degli uomini uccisi, come potevano testimoniare i comitati rispettivi, mantenevano parenti oltre alla moglie e ai figli”. «Avete riflettuto, aggiunge Plimsoll, a ciò che questo rappresenta? Persone ricche, o anche molto agiate fanno lo stesso, non ne dubito. Ma considerate la differenza. Considerate ciò che la somma di uno scellino sottoscritto da ogni operaio per aiutare la vedova di un compagno, o di sei pence per aiutare un compagno a pagare la spesa supplementare di un seppellimento, rappresenti, per chi guadagna sedici scellini la settimana ed ha moglie e spesso cinque o sei figli da mantenere». (*Our Seamen, op. cit.*, p. 110). E continua: «Non vorrei mai dir male dei ricchi, ma penso che vi sono molte ragioni di domandare se queste qualità sono così sviluppate tra loro; poiché non soltanto la maggior parte non conosce molto bene i bisogni, ragionevoli o no, dei loro parenti prossimi, ma neppure quelle qualità che non esercitano tra loro così spesso. La ricchezza sembra spesso soffocare i buoni sentimenti di quelli che la posseggono, e le loro simpatie diventano se non minori, almeno, per così dire, “stratificate”; essi le riservano alle sofferenze della propria classe, ed anche alle sciagure di coloro che sono al di sopra di loro. Raramente si volgono verso gli inferiori e sono più disposti ad ammirare un atto di coraggio... che ad ammettere la forza d'animo costantemente messa alla prova e la tenerezza che sono i tratti caratteristici della vita quotidiana di una moglie di operaio inglese» (*ib.*), e, aggiungerò io, degli operai del mondo intero. Tali sottoscrizioni sono in uso generale tra gli operai, anche nei casi molto più comuni di quando la morte colpisce una famiglia, e l'aiuto nel lavoro è un fatto dei più frequenti nella loro vita.

Le stesse abitudini di aiuto reciproco e di mutuo appoggio si incontrano d'altronde anche tra le classi ricche. Certo, quando si pensi alla durezza che mostrano spesso i padroni verso i loro operai, si è portati a vedere la natura umana sotto l'aspetto pessimista. Si rammenta l'indignazione che si sollevò durante il grande sciopero dello Yorkshire nel 1894, quando vecchi minatori avendo preso carbone da un pozzo abbandonato, furono denunciati dai proprietari delle miniere. Ed anche se lasciamo da parte gli orrori dei periodi di lotta e di guerra sociale, quali le stragi di migliaia di operai fatti prigionieri dopo la caduta della comune di Parigi – chi potrebbe leggere, per esempio, le rivelazioni dell'inchiesta sul lavoro che è stata fatta in Inghilterra verso il 1840, o ciò che scrive Lord Shaftesbury sullo «sciupio di vite umane nelle manifatture nelle quali si mettono i fanciulli presi nelle Workhouse o semplicemente comprati in tutto il paese per essere venduti come schiavi ai manifatturieri» (E. Hodder, *Life of the Seventh Earl of Shaftesbury, op. cit.*, vol. I, pp. 131-138) – chi potrebbe leggere ciò senza essere vivamente impressionato della viltà della quale l'uomo è capace quando la sua cupidigia è in giuoco? Ma occorre dire anche che la responsabilità di un tale trattamento non deve venire gettata interamente sulla criminalità della natura umana. Gli insegnamenti degli scienziati, ed anche di una gran parte del clero, non erano, fino ad un'epoca molto recente, insegnamenti di diffidenza e di odio verso le classi povere? La scienza non insegnava che da quando era stato abolito il servaggio, nessuno era

obbligatoriamente povero, se non per colpa dei suoi propri vizi? Quanto poco numerosi nella Chiesa erano quelli che avevano il coraggio di biasimare gli “assassini dei fanciulli”, mentre il gran numero insegnava che le sofferenze dei poveri ed anche la schiavitù dei negri facevano parte del piano divino! Il non conformismo inglese non era soprattutto una protesta popolare contro il duro trattamento dei poveri da parte dei rappresentanti della Chiesa anglicana ufficiale?

Con tali guide spirituali, i sentimenti delle classi ricche diventano necessariamente, come fece rilevare Plimsoll, non tanto smussati quanto “stratificati”. Raramente si voltano verso i poveri, dai quali le persone agiate sono separate per il loro modo di vivere, e che non conoscono nei loro veri aspetti migliori nella vita quotidiana. Ma tra loro se teniamo conto degli effetti della cupidigia e delle spese futili imposte dalla ricchezza stessa – tra loro, nella cerchia della famiglia, degli amici, i ricchi praticano lo stesso aiuto reciproco e mutuo appoggio dei poveri. Rudolf von Ihering e L. Dargun hanno perfettamente ragione dicendo che se si potesse fare una statistica di tutto il denaro che passa da una mano all’altra sotto forma di soccorso o di prestito amichevole, la somma totale sarebbe enorme, anche a paragone delle transazioni del mondo commerciale. E se potessimo aggiungerci, come dovremmo, ciò che è speso in ospitalità, in piccoli servizi scambievoli, senza contare il riassetto degli affari altrui, i doni e le elemosine, saremmo certo colpiti dell’importanza di tali passaggi nell’economia nazionale. Anche nella società che è governata dall’egoismo commerciale, l’espressione corrente: “siamo stati trattati duramente da questa casa” mostra che vi è un trattamento amichevole, opposto al duro trattamento che non conosce che la legge; e qualunque commerciante sa quante case commerciali siano salvate ogni anno dal fallimento per il sostegno amichevole di altre case.

In quanto ai doni di carità ed alla somma di lavoro per il benessere generale che forniscono volontariamente tante persone agiate, tanti operai e tanti uomini della classe professionale (medici, ecc.) ciascuno conosce la parte di queste due categorie di beneficenza nella vita moderna. Se il desiderio di acquistare notorietà, potenza politica, o qualche distinzione sociale, guasta spesso il vero carattere di questo genere di beneficenza, non è possibile dubitare che l’impulso non venga, nella maggioranza dei casi, dagli stessi sentimenti di mutuo aiuto. Bene, spesso gli uomini che hanno acquistato ricchezze non vi trovano la soddisfazione che si aspettavano. Altri cominciano a sentire che, benché gli economisti presentino la ricchezza come una ricompensa del merito, la loro propria ricompensa è esagerata. La coscienza della solidarietà umana comincia a farsi sentire; e quantunque la vita della società sia organizzata in modo da soffocare questi sentimenti con mille artifici, prende spesso il sopravvento; molti tentano allora di trovare un’uscita a questo bisogno profondamente umano dando la loro ricchezza o le loro forze a qualche cosa che secondo la loro idea aiuterà il benessere generale. Riassumendo, né il potere schiacciante dello Stato centralizzato né gli insegnamenti dell’odio reciproco e della lotta spietata che dettero, ornandoli degli attributi della scienza, gentili filosofi e sociologi, hanno potuto distruggere il sentimento di solidarietà umana, profondamente radicato nell’intelletto e nel cuore del-

l'uomo, e fortificato da una evoluzione anteriore. Ciò che è il prodotto del progresso dai suoi primi periodi non potrebbe essere dominato da uno degli aspetti di questo stesso progresso. Ed il bisogno di reciproco aiuto e di mutuo appoggio che aveva trovato un ultimo asilo nella stretta cerchia della famiglia, o tra i vicini dei quartieri poveri delle grandi città, nei villaggi, o nelle associazioni segrete di operai, si afferma di nuovo nella stessa società moderna, e rivendica il suo diritto di essere, come è sempre stato, il fattore principale del progresso. Queste sono le conclusioni alle quali siamo necessariamente condotti, quando consideriamo con attenzione ogni gruppo dei fatti brevemente indicati in questi due ultimi capitoli.

## Conclusione

Se consideriamo ora gli insegnamenti che possono essere tratti dall'analisi della società moderna, riallacciandoli all'insieme delle testimonianze relative all'importanza del reciproco aiuto nell'evoluzione del mondo animale e del genere umano, possiamo riassumere la nostra inchiesta nella maniera che segue.

Nel mondo animale abbiamo visto che la maggioranza delle specie animali viventi in società, trovano nell'associazione la loro migliore arma per la "lotta per la vita", considerata, beninteso, nel senso largo di Darwin – non come una lotta per i soli mezzi di sussistenza, ma come una lotta contro tutte le condizioni naturali sfavorevoli alla specie. Le specie animali nelle quali la lotta per la vita è stata ridotta ai suoi più stretti limiti, e l'abitudine dell'aiuto reciproco ha raggiunto il più grande sviluppo, sono invariabilmente le più numerose, le più prospere, le più aperte al progresso. La mutua protezione ottenuta in questo modo, la possibilità di arrivare ad una età avanzata e di accumulare esperienza, uno stato intellettuale più progredito, e lo svolgersi di abitudini sempre più sociali, assicurano la conservazione della specie, la sua estensione e il suo perfezionamento progressivo. Le specie non socievoli, al contrario, sono destinate a deperire.

Passando poi all'uomo, l'abbiamo visto vivente in clan o in tribù all'alba stessa dell'età della pietra; abbiamo segnalato un grande numero di istituzioni sociali sviluppate già durante lo stato selvaggio primitivo, nel clan e nella tribù; ed abbiamo constatato che i più antichi costumi e abitudini, nati in seno alle tribù, dettero al genere umano l'embrione di tutte le istituzioni che determinarono più tardi le linee principali del progresso. È dalla tribù selvaggia che il comune rurale dei barbari pervenne a svilupparsi; ed un nuovo ciclo più largo del precedente, di costumi, di abitudini e di istituzioni sociali, di cui un gran numero sono ancora viventi tra noi, si formò da allora, prendendo per base il principio della proprietà in comune di un dato territorio e la sua difesa in comune, sotto la giurisdizione dell'assemblea del villaggio, ed avendo per centro la federazione dei villaggi che discendevano da uno stesso ceppo o erano supposti tali. E quando nuovi bisogni spinsero gli uomini a fare un passo avanti, lo fecero costituendo le città, che rappresentavano una doppia rete di unità territoriali (comuni rurali), combinati con le corporazioni – queste ultime essendo formate per esercitare in comune un'arte o un'industria qualsiasi, o per il soccorso e la difesa reciproca.

Infine, nei due ultimi capitoli, sono stati citati fatti per mostrare che quantunque lo sviluppo dello Stato sul modello di Roma imperiale, abbia violentemente posto fine a tutte le istituzioni di mutuo appoggio del Medioevo, questo nuovo aspetto della civiltà non può

durare. Lo Stato basato su vaghe aggregazioni di individui, solo legame di unione, non consegue il suo fine. Allora la tendenza all'aiuto reciproco spezza le leggi di bronzo dello Stato; riappare e si afferma di nuovo in una infinita serie di associazioni tendenti ad inglobare tutte le manifestazioni della vita sociale e a prendere possesso di tutto ciò di cui l'uomo ha bisogno per vivere e per riparare le perdite causate dalla vita.

Ci si obietterà probabilmente che l'aiuto reciproco, pur essendo uno dei fattori dell'evoluzione, non rappresenta che un solo aspetto dei rapporti umani; che a lato di questa corrente, per quanto potente sia, esiste ed è sempre esistita l'altra corrente – l'affermazione dell'"io", dell'individuo. Questa affermazione si manifesta non solo negli sforzi dell'individuo per conseguire una superiorità personale o una superiorità di casta, economica, politica o spirituale, ma anche in una funzione più importante, quantunque meno evidente: quella di spezzare i legami, sempre esposti a diventare troppo rigidi, che la tribù, il comune rurale, la città o lo Stato impongono all'individuo. In altri termini, vi è l'affermazione dell'"io" dell'individuo, considerato come un elemento di progresso.

È evidente che nessuna esposizione dell'evoluzione sarà completa se non si terrà conto di queste due correnti dominanti. Ma l'affermazione di un 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 glorificati da tempi immemorabili. In verità, fino ad oggi, questa corrente sola ha attirato l'attenzione del poeta epico, dell'annalista, dello storico e del sociologo. La Storia, quale è stata scritta fino ad oggi, non è, per così dire, che una descrizione delle vedute e dei mezzi con i quali la teocrazia, il potere militare, l'autocrazia e più tardi la plutocrazia sono stati prodotti, stabiliti e mantenuti. Le lotte tra queste differenti forze formano l'essenza stessa della Storia. Possiamo dunque ammettere che si conosce già il fattore individuale nella Storia del genere umano, benché ancora resti un vasto campo di nuovi studi da fare su questo argomento, considerato dal punto di vista che è stato ora indicato. Al contrario, il fattore del mutuo appoggio non ha attirato nessuna attenzione. Gli scrittori della generazione presente e passata lo negano puramente e semplicemente o lo volgono in ridicolo. Era dunque necessario mostrare la parte immensa che questo fattore rappresenta nell'evoluzione del mondo animale ed in quella delle società umane. Solo quando ciò sarà perfettamente riconosciuto diverrà possibile procedere ad una comparazione tra i due fattori.

Tentare una valutazione, anche approssimativa, della loro importanza relativa, mediante qualche metodo statistico sarebbe evidentemente impossibile. Una sola guerra – lo sappiamo tutti – può produrre più male immediato e conseguente, di centinaia di anni di azione ininterrotta di produzione di bene da parte dell'aiuto reciproco. Ma, quando vediamo che nel mondo animale lo svolgersi progressivo e il mutuo appoggio vanno alla pari, mentre la lotta all'interno della specie corrisponde spesso a periodi di regresso; quando osserviamo che presso l'uomo il successo anche nella lotta e nella guerra, è proporzionato allo sviluppo del mutuo appoggio in ciascuna nazione, città, partito o tribù che entrano in conflitto; e che, nel corso dell'evoluzione la guerra stessa fu, fino ad un certo punto, messa

al servizio dell'incremento del mutuo appoggio nelle nazioni, città e clan – vediamo già il suo influsso dominante, quale elemento di progresso. Vediamo inoltre che la pratica del mutuo appoggio e i suoi sviluppi, hanno creato le condizioni stesse della convivenza sociale, nella quale l'uomo ha potuto svolgere le sue arti, le sue cognizioni e la sua intelligenza; e che i periodi nei quali le istituzioni basate sull'aiuto reciproco hanno preso il maggiore sviluppo sono pure stati i periodi dei più grandi progressi nelle arti, nell'industria e nella scienza. Lo studio della vita interna della città del Medioevo e delle antiche città greche dimostra infatti che il mutuo appoggio, quale fu praticato nelle corporazioni e nel clan greco, combinato con la larga iniziativa lasciata all'individuo e ai gruppi per l'applicazione del principio federale, dette al genere umano le due più grandi epoche della sua storia: quella delle antiche città greche e quella delle città del Medioevo. Al contrario, la rovina delle istituzioni di mutuo appoggio durante i successivi periodi della Storia, quando lo Stato stabilì il suo dominio, corrisponde in tutti e due i casi ad una rapida decadenza.

Quanto al subitaneo progresso industriale che si è manifestato nel nostro secolo, e che generalmente si attribuisce al trionfo dell'individualismo e della concorrenza, ha una origine molto più profonda. Le grandi scoperte del XV secolo, particolarmente quella della pressione atmosferica, come una serie di altre scoperte di fisica e astronomia, furono fatte sotto il regime della città del Medioevo. Ma una volta fatte queste scoperte, l'invenzione del motore a vapore e tutta la rivoluzione che implicava la conquista di questa nuova forza motrice, dovevano seguire necessariamente. Se le città del Medioevo fossero durate abbastanza per condurre le loro scoperte fino a questo punto, le conseguenze etiche del rivolgimento effettuato dal vapore avrebbero potuto essere differenti; ma lo stesso rivolgimento nelle industrie e nelle scienze avrebbe avuto luogo inevitabilmente. Ci si può anche domandare se la decadenza generale delle industrie che seguì la rovina delle città libere e che fu così grande nella prima parte del XVIII secolo, non ritardò considerevolmente l'apparizione della macchina a vapore, come il rivolgimento industriale che ne fu la conseguenza. Quando consideriamo la stupefacente rapidità del progresso industriale dal XII al XV secolo nella tessitura delle stoffe, nella lavorazione dei metalli, nell'architettura e nella navigazione, e pensiamo alle scoperte scientifiche alle quali condusse questo progresso alla fine del XV secolo, siamo indotti a domandarci se il genere umano non fu ritardato nel possesso di tutti i vantaggi di queste conquiste dalla depressione generale delle arti e delle industrie in Europa che seguì alla decadenza delle città medievali. La scomparsa dell'operaio artista, la rovina delle grandi città e la cessazione delle loro relazioni non potevano certamente favorire la rivoluzione industriale. Sappiamo, infatti, che James Watt perdette vent'anni e più della sua vita per rendere la sua invenzione utilizzabile, perché non riusciva a trovare nel secolo XVIII ciò che avrebbe trovato molto facilmente nella Firenze o nella Bruges del Medioevo – artisti capaci di capire le sue indicazioni, di eseguirle in metallo e di dare loro la finezza artistica e la precisione che richiede la macchina a vapore.

Attribuire il progresso industriale del nostro secolo a questa lotta di ciascuno contro tutti, da esso proclamata, è ragionare come un uomo che non sapendo la causa della piog-

già l'attribuisce alla vittima che ha immolata davanti al suo idolo di argilla. Per il progresso industriale come per ogni altra conquista sulla natura, il mutuo appoggio e le buone relazioni tra gli uomini sono certamente, come sono stati sempre, molto più vantaggiosi della lotta reciproca.

Ma è soprattutto nel dominio della morale che l'importanza dominante del principio dell'appoggio mutuo appare in piena luce. Che esso sia il vero fondamento delle nostre concezioni etiche, sembra sufficientemente evidente. Quali che siano le nostre opinioni sulla prima origine del sentimento o dell'istinto del mutuo appoggio – che gli si assegni una causa biologica o soprannaturale – è forza riconoscerne l'esistenza fin nei più bassi gradini del mondo animale; e da essi possiamo seguire la sua ininterrotta evoluzione malgrado l'opposizione di un gran numero di forze contrarie, attraverso tutti i gradi dello sviluppo umano, fino all'epoca attuale. Anche le nuove religioni che apparvero ogni tanto – e sempre in epoche nelle quali il principio dell'appoggio mutuo era o cadeva in decadenza, nelle teocrazie e negli Stati dispotici dell'Oriente o al declinare dell'Impero romano – anche le nuove religioni non hanno fatto che affermare di nuovo questo stesso principio. Esse trovarono i loro primi seguaci tra gli umili, negli strati più bassi e più oppressi della società, dove il principio del mutuo appoggio era il fondamento necessario della vita giornaliera: e le nuove forme di unione che furono introdotte nelle comunità primitive dei buddisti e dei cristiani, nelle confraternite morave, ecc., presero il carattere d'un ritorno alle migliori forme dell'appoggio mutuo nella vita della tribù primitiva.

Ma ogni volta che un ritorno a quell'antico principio fu tentato, l'idea fondamentale andava allargandosi. Dal clan l'aiuto reciproco si estese alle tribù, alla federazione delle tribù, alla nazione, e infine – almeno come ideale – all'intero genere umano. Nello stesso tempo il principio si perfezionava. Nel buddismo primitivo, presso i primi cristiani, negli scritti di qualcuno dei dottori musulmani, nei primi tempi della Riforma, e particolarmente nelle tendenze morali e filosofiche del XVIII secolo e della nostra propria epoca, il completo abbandono dell'idea di vendetta, o di "giusta retribuzione" del bene per il bene e del male per il male – è affermata sempre più vigorosamente. La concezione più alta che ci dice: "nessuna vendetta per le ingiurie" e che ci consiglia di dare più che non ci si aspetti di ricevere dai nostri simili, è proclamata come il vero principio della morale – principio superiore alla semplice nozione di equivalenza, di equità e di giustizia, e conducente a maggiore felicità. È fatto un appello all'uomo di comportarsi così, non solo per l'amore, che è sempre personale o si estende al massimo alla tribù, ma per la coscienza di essere tutt'uno con tutti gli esseri umani. Nella pratica del mutuo appoggio, che risale fino ai più lontani principi dell'evoluzione, troviamo così la sorgente positiva e sicura delle nostre concezioni etiche; e possiamo affermare che il grande fattore del progresso morale dell'uomo fu il mutuo appoggio e non la lotta. Ed anche ai giorni nostri, è in una più larga estensione di esso che vediamo la migliore garanzia per una più alta evoluzione della nostra specie.

## Appendice

### Sciami di farfalle, di libellule, ecc. – Necrofori.

M. C. Piepers ha pubblicato nel “Natuurkundig Tijdschrift voor Nederlands Indie”, 1891, vol. L., p. 198 (analizzato nel “Naturwissenschaftliche Rundschau”, 1891, vol. VI, p. 573) ricerche interessanti sui grandi voli delle farfalle che si osservano nelle Indie orientali olandesi. Pare che questi voli debbano la loro origine alle grandi siccità, causate dal monzone occidentale. Essi generalmente avvengono nei primi mesi nei quali incomincia a soffiare il monzone, e vi si incontrano generalmente degli individui dei due sessi delle *Catopsilia* (*Callidryas*) *crocale*, ma talvolta lo sciame si compone di individui appartenenti a tre specie differenti del genere *Euphœa*. L'accoppiamento sembra pure essere lo scopo di tali voli. È d'altronde molto probabile che questi voli non siano il risultato di un'azione concertata, ma piuttosto un effetto dell'imitazione, o di un desiderio di seguirsi a vicenda.

Henry Walter Bates ha visto, nel Rio delle Amazzoni, la *Callidryas* *gialla* e la *Callidryas* *aranciata* «raccolgersi in una massa densa e compatta, talvolta su due o tre metri di circonferenza, tenendo le ali alzate, in modo che la riva sembrava screziata di aiuole di croco. Le loro colonne migratorie, traversanti il fiume da Nord a Sud, si seguivano senza interruzione, dal cominciare del giorno fino al tramonto del sole». (*Naturalist on the River Amazons*, *op. cit.*, p. 131).

Le libellule nelle loro grandi migrazioni attraverso le Pampas, si riuniscono in sciami innumerevoli, ed i loro immensi sciami si compongono di individui appartenenti a diverse specie. (Cfr., W. H. Hudson, *Naturalist in La Plata*, *op. cit.*, pp. 130 e sgg.).

Uno dei caratteri delle cavallette (*Zoniopoda tarsata*) è pure quello di vivere in sciami. (Cfr., Hudson, *op. cit.*, p. 125).

J. H. Fabre di cui i *Souvenirs entomologiques* (otto piccoli volumi, Paris 1879-1890) sono molto noti, si è dato molta pena per mettere in dubbio ciò che egli chiama con maggiore veemenza che giustizia “l'aneddoto di Clairville” su quattro necrofori chiamati per aiutare il seppellimento. Egli non contesta evidentemente il fatto che parecchi necrofori collaborino al seppellimento: ma non può ammettere (in questo caso come in altri analoghi contesta l'intelligenza negli animali e non vuol ammettere che “l'istinto”) che vi sia stato un concorso cosciente. «Sono dei lavoratori occasionali, dice egli, mai dei requisiti. Vengono accolti senza entusiasmo, ma anche senza gratitudine. Non vengono chiamati, vengono tollerati». (Vol. VI, p. 136).

Lasciando da parte la questione di sapere se vi sia “convocazione o no” rileviamo nello stesso autore questo fatto interessante, che la collaborazione, almeno tra i necrofori è interamente disinteressata. Tre o quattro maschi e una femmina avendo aiutato il seppellimento di una talpa, non restano per approfittarne che due necrofori. Ogni volta non è che una coppia che si trova nella fossa mortuaria. Dopo aver prestato man forte gli altri si sono ritirati. (*Ib.*, p. 124).

Non insisto sopra le obiezioni appassionate che Fabre fa contro l’osservazione di Gleditsch. Secondo me le esperienze di Fabre confermano pienamente l’idea che Gleditsch s’era fatta dell’intelligenza dei necrofori.

Si sa che spessissimo due scarabei s’aiutano a rotolare una palla, fatta con sterco bovino, per trarla fino alla tana di uno dei due. Allorché si tratta di spingerla su un pendio, l’aiuto del compagno diventa prezioso. Si è lungamente pensato che questa associazione avesse lo scopo di deporre un uovo nella palla e di preparare così il nutrimento alla larva. Tuttavia risulta dalle osservazioni dello stesso naturalista (*Souvenirs entomologiques, op. cit.*) che la palla molto spesso non contiene uova e serve semplicemente di nutrimento per uno o per i due scarabei. L’aiuto, in questo caso, sarebbe interessato da parte del compagno che viene ad aiutare nel rotolare la palla, ed esso è intelligentemente accettato da quello dei due scarabei stercorari che ha formato la palla. Qualche volta, vi è stato un tentativo di furto da parte del camerata.

Aggiungiamo che dopo aver letto attentamente gli otto volumi del sapiente entomologo, non si può che convincersi maggiormente che il mutuo aiuto è l’essenza stessa della vita nelle grandi divisioni della classe degli insetti.

## Le formiche

Le *Recherches sur les mœurs des fourmis*, di Pierre Huber (Genève 1810) di cui Joël Cherbuliez ha pubblicato nel 1861 un’edizione popolare (*Les fourmis indigènes*) nelle “Bibliothèque Genevoise”, e della quale ci dovrebbero essere delle edizioni popolari in tutte le lingue, non è soltanto la migliore opera sopra questo argomento, ma anche un modello di ricerche veramente scientifiche. Darwin aveva ragione di considerare Huber come un naturalista superiore anche a suo padre. Questo libro dovrebbe essere letto da tutti i giovani naturalisti, non solamente per i fatti che contiene, ma come una lezione di metodo nelle ricerche. L’allevamento delle formiche nei formicai artificiali di vetro, e le esperienze positive fatte dagli osservatori che seguirono, compreso John Lubbock, si trovano già nell’ammirevole opera di Huber. Quelli che hanno letto le opere di A.-H. Forel e di Lubbock sanno che tanto il professore svizzero come lo scrittore inglese cominciarono i loro libri con l’intenzione critica di rifiutare le affermazioni di Huber relative agli istinti ammirabili di reciproco aiuto delle formiche, ma dopo attente ricerche non poterono che confermarle. Sventuratamente è un tratto caratteristico della natura umana vedere volentieri che l’uomo è capace di cam-

biare l'azione delle forze della Natura, ma rifiutare nello stesso tempo di ammettere fatti scientificamente stabiliti tendenti a ridurre la distanza tra l'uomo ed i suoi fratelli animali.

Si vede facilmente che Alexander Sutherland, *Origin and Growth of Moral Instinct*, *op. cit.*, cominciò il suo libro con l'intenzione di provare che tutti i sentimenti morali sono nati dall'affetto dei genitori e dall'amore familiare, sentimenti che sono il monopolio degli animali a sangue caldo; così si sforza di menomare l'importanza della simpatia e della cooperazione delle formiche. Cita il libro di L. Büchner, *Liebe und Liebesleben in der Tierwelt*, *op. cit.*, e conosce le esperienze di Lubbock. Quanto alle opere di P. Huber e di A.-H. Forel, se ne sbarazza con la frase seguente: «Ma tutto o quasi tutto (gli esempi di Büchner trattanti della simpatia tra le api) falsato da una cert'aria di sentimentalismo... che fa di queste opere piuttosto dei libri scolastici che delle vere opere scientifiche e si può fare lo stesso rimprovero (i corsivi sono miei) ad alcuni degli aneddoti più conosciuti di Huber e di Forel». (Vol. I, p. 298).

Sutherland non specifica a quali “aneddoti” egli alluda, ma sembra che non abbia mai avuto occasione di leggere i lavori di Huber e di Forel. I naturalisti che conoscono queste opere non vi trovano affatto “aneddoti”.

Qui si può menzionare l'opera recente del professore Gottfried Adlerz sopra le formiche in Svezia (“Myrmecologiska Studier: Svenska Myror och des Lefnadförhållanden”, nel “Bihang til Svenska Academiens Handlingar”, vol. XI, n. 18, 1886, pp. 136-137). È appena necessario dire che il professore svedese conferma pienamente tutte le osservazioni di P. Huber e di A.-H. Forel relative al mutuo appoggio nella vita delle formiche, compresa quella spartizione del cibo che ha tanto meravigliato quelli che non avevano saputo vederla.

Adlerz cita pure delle esperienze molto interessanti che confermano ciò che Huber aveva di già osservato: che le formiche di due differenti formicai non si assalgono sempre tra loro. Egli fece un esperimento con la formica *Tapinoma erraticum*. Un'altra prova fu fatta con la formica comune, *Rufa*. Messo un formicaio in un sacco, egli lo vuotò a sei piedi da un altro formicaio. Non vi fu battaglia, ma le formiche del secondo formicaio si misero a trasportare le larve del primo. In generale ogni volta che Adlerz mise in presenza delle operaie con le larve, prese le une e le altre in due differenti formicai, non vi fu battaglia; ma se le operaie erano senza le larve, un combattimento cominciava. (Cfr., pp. 185-186).

Adlerz completa anche le osservazioni di A.-H. Forel e di Robin Mac Cook sopra le “colonie” di formiche, composte da molti formicai differenti, e che secondo i suoi calcoli, arrivano ad una media di 300.000 *Formica exsecta* in ogni formicaio, conclude che tali “nazioni” possono contare ventine ed anche centinaia di milioni di individui.

Il libro di Maurice Maeterlinck sulle api, scritto mirabilmente, sarebbe utilissimo, benché non contenga affatto delle osservazioni nuove, se non fosse guastato da tante “parole” metafisiche.

## Associazioni di nidificazione

Il giornale di J. Audubon (*Audubon and his Journals*, New York 1898, p. 35), soprattutto nelle parti dove narra la sua vita sulle coste del Labrador e del fiume di San Lorenzo verso il 1830, contiene eccellenti descrizioni sulle associazioni di nidificazione formate da uccelli acquatici. Nel parlare di Rocher, una delle isole della Maddalena o isole d'Amherst, egli scrive: «A undici ore, trovandomi sul ponte, distinsi nettamente la cima dell'isola e la credetti coperta da parecchi piedi di neve: sembrava ce ne fosse su ogni rilievo, su ogni sporgenza della scogliera». Ma non era neve; erano gabbiani bianchi tutti posati quietamente sopra le loro uova o sopra la loro covata appena dischiusa, le teste volte al vento, toccandosi quasi tra loro ed in linea regolare. L'aria, su uno spazio di centinaia di metri, a qualche distanza intorno allo scoglio «era piena di gabbiani volanti, come se una tempesta di neve fosse al di sopra di noi. Dei gabbiani *kittawacke* e delle *Uriatroile* vivevano sul medesimo scoglio». (*Journals*, vol. I, pp. 360-363).

In vista dell'isola d'Anticosti, il mare «era letteralmente coperto dalle *Uriatroile* e dai pinguini comuni (*Alca torva*)». Più lontano, l'aria era piena di anitre vellutate. Sopra gli scogli del Golfo martin pescatori, rondini di mare (la grande specie, la specie artica ed anche probabilmente la specie di Foster), *Tringa pusilla*, gabbiani, pinguini, macrose nere, oche selvatiche (*Anser canadensis*), smerghi minori, marangoni, ecc., vivevano tutti insieme. I gabbiani erano estremamente abbondanti; «essi molestano senza posa tutti gli altri uccelli, divorandone le uova ed i piccoli; essi rappresentano la parte delle aquile e dei falchi». (*Ib.*).

Sul Missouri, al di sopra di Saint-Louis, Audubon vide, nel 1843, avvoltoi e aquile che avevano fatto i nidi in colonie. Così registra: «Un lungo seguito di coste alte, sovrastate da enormi scogli calcarei, forati da molte buche di strano aspetto, dove vedemmo, verso il crepuscolo, entrare degli avvoltoi e delle aquile e forse delle *Cathartes aura* e delle aquile di mare dalla testa bianca (*Haliäetus leucocephalus*), come rileva E. Couës in una nota». (Vol. I, p. 458).

Uno dei luoghi più propizi alle covate sulle coste inglesi si trova nelle isole Farne. Il lavoro di Ch. Dixon, *Among the Birds in Northern Shires*, *op. cit.*, offre un'animata descrizione di queste terre, dove migliaia di grossi gabbiani, di starne, di anitre dal piumino, di marangoni, di corrieri piccoli, di beccacce di mare, di polcinelle di mare, si riuniscono ogni anno. «Quando ci si avvicina a certe isole, la prima impressione è che il gabbiano (il gabbiano dal mantello bruno) monopolizzi tutto il terreno, tanto lo si vede in gran numero. L'aria ne sembra piena; il terreno e le rocce ne sono ingombre; e quando finalmente il nostro battello tocca la scogliera e noi saltiamo vivacemente sulla riva, tutto risuona e si agita intorno a noi – è un terribile schiamazzo di gridi di protesta prolungati con insistenza, fino a che noi non lasciamo il posto». (*Ib.*, p. 219).

## Socievolezza degli animali

Il fatto che la sociabilità degli animali si manifestava di più allorché erano meno cacciati dall'uomo è confermato da molti esempi mostranti che gli animali che vivono oggi isolati nei paesi abitati dall'uomo, continuano a vivere in branchi nelle regioni disabitate. Così sugli altopiani deserti ed aridi del Nord del Tibet, Nikolai Prejvalsky trovò orsi viventi in società. Egli parla di numerose "mandrie di buoi, di asini selvatici, d'antilopi ed anche di orsi". Questi ultimi, dice, si nutrono di piccoli roditori che s'incontrano in quantità in queste regioni, e sono così numerosi, che "gli indigeni mi hanno affermato averne trovato cento o centocinquanta che dormivano nella stessa caverna". ("Rapporto annuale della Società geografica russa" del 1885, p. 11, [in russo]). Le lepri (*Lepus lehmani*) vivono in grandi società sul territorio transcaspiano (N. Zaroudnyi, "Ricerche zoologiche nella regione transcaspiana", [in russo], in "Bollettino della Società dei naturalisti di Mosca", 1889, p. 4). Le piccole volpi di California che, secondo E. S. Holden, vivono nei dintorni dell'osservatorio di Lick ed hanno "un regime composto a metà di bacche di manzanita e a metà di polli dell'osservatorio" ("Nature", novembre 1891) sembra pure siano esseri molto socievoli.

Alcuni esempi molto interessanti dell'amore per la società presso gli animali sono stati citati ultimamente da C. J. Cornish, *Animals at Work and Play*, London 1896. Tutti gli animali, quest'ultimo osserva giustamente, detestano la solitudine. Egli cita anche un divertente esempio delle abitudini dei cani delle praterie di porre delle sentinelle. Quest'abitudine è così inveterata che ne hanno sempre uno di guardia, anche al giardino zoologico di Londra e al giardino di acclimazione di Parigi (p. 46).

Kessler aveva ben ragione di far notare che le giovani covate di uccelli, riunendosi in autunno, contribuiscono allo sviluppo del sentimento di socievolezza. C. J. Cornish, ha dato molti esempi di giochi di giovani mammiferi, come agnelli che giocano "*marchons à la queue leu-leu*" o "al re detronizzato" ed esempi del loro gusto per la "corsa con gli ostacoli" (*steeple-chases*); egli cita anche cerbiatti che giocano ad una specie di "*chat-coupé*" colpendosi l'un l'altro con una musata. Abbiamo l'eccellente opera di Ch. Groos, *The Play of Animals*, New York 1898.

## Ostacoli alla superpopolazione

Hudson, nel suo libro *Naturalist in La Plata* (*op. cit.*, cap. III), narra in modo molto interessante la moltiplicazione rapida di una specie di sorci e le conseguenze di questa improvvisa "onda di vita".

"Durante l'estate del 1872-1873, egli scrive, avemmo molti giorni di sole, e nello stesso tempo frequenti temporali, in modo che durante i mesi caldi non mancavamo di fiori campestri, come avveniva generalmente gli altri anni". La stagione fu così molto favorevole ai topi, e "queste piccole creature prolifiche furono in breve così abbondanti che i cani ed i

gatti se ne nutrivano quasi esclusivamente. Le volpi, le donnole, le sarighe si rimpinzavano; anche l'armadillo insettivoro si mise a dar la caccia ai topi”.

Le galline diventavano del tutto rapaci, i “tiranni gialli (*Pitangus*) e i *Guiras* non si nutrivano che di topi”. Nell'autunno innumerevoli cicogne e i gufi *brachyotes* arrivarono per prendere anch'essi parte al generale festino. Poi venne un inverno di siccità continua, l'erba secca fu mangiata o si ridusse in polvere; ed i topi privi di rifugio e di nutrimento, morirono in massa. I gatti rientrarono nelle case, i gufi *brachyotes* – che sono viaggiatori – abbandonarono la regione; mentre le piccole civette terricole furono costrette ad un regime così ridotto che diventarono appena capaci di volare “e s'aggiravano attorno alle case tutto il giorno alla ricerca di qualche nutrimento”. I montoni ed il bestiame perirono in numero incredibile in quell'inverno, durante un mese di freddo che seguì la siccità. Quanto ai topi, Hudson scrive che “appena qualche miserabile avanzo ne sussistette per perpetuare la specie dopo questa grande strage”.

Quest'esempio offre pure un altro interesse; mostra come nelle pianure e negli altipiani, l'accrescimento improvviso di una specie, attiri immediatamente nemici venuti di fuori, e come le specie che non trovano protezione nella loro organizzazione sociale debbono necessariamente soccombere.

Lo stesso autore ci dà un altro eccellente esempio osservato nella Repubblica Argentina. Il *Coypou* (*Myopotamus coipù*) è, in questo paese, un roditore molto comune – ha la forma di un topo, ma è tanto grosso quanto una lontra. Esso è acquatico e molto socievole. «La sera, scrive Hudson, si vedono nuotare e giocare nell'acqua, conversando tra loro mediante strani suoni, che sembrano gemiti e pianti di uomini feriti. Il *Coypou* che ha una bella pelle fine sotto i suoi peli grossolani, fu oggetto di grande esportazione nell'Europa; ma circa sessanta anni fa, il dittatore Rosas promulgò un decreto che vietava la caccia a questi animali. Il risultato fu che si moltiplicarono eccessivamente; abbandonarono le loro abitudini acquatiche, divennero terrestri e migratori, e dei branchi di *Coypou* si sparsero per tutte le coste in cerca di nutrimento. D'improvviso una malattia s'abbatté sopra di essi, e li sterminò rapidamente; la specie fu quasi spenta». (*Ib.*, p. 12). Da una parte lo sterminio per opera dell'uomo, dall'altra le malattie contagiose, ecco gli ostacoli principali che impediscono lo sviluppo d'una specie, e non la lotta per i mezzi di sussistenza, che può non manifestarsi affatto.

Si potrebbe citare un gran numero di fatti che provano come regioni che godono di un clima migliore della Siberia siano tuttavia poco popolate di animali. Così, nell'opera ben conosciuta di Henry Walter Bates, troviamo la stessa osservazione riguardo le rive del fiume Amazzoni.

«Vi si trova, scrive Bates, una grande varietà di mammiferi, d'uccelli e di rettili, ma sono molto sparsi e tutti molto timorosi davanti l'uomo. La regione è così vasta e così uniformemente coperta di foreste, che non è che a lunghi intervalli che si vedono animali in abbondanza in qualche luogo più attraente degli altri». (*Naturalist on the River Amazons*, *op. 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, come si è visto in una precedente citazione, relativa alle società di uccelli. E però, non è l'eccesso di popolazione, bensì il contrario, che caratterizza le foreste del Brasile, come quelle dell'Asia e dell'Africa. La stessa cosa è vera per le pampas dell'America del Sud; Hudson rileva che è del tutto meraviglioso che non si trovi che un solo piccolo ruminante su quest'immensa distesa erbosa, la quale mirabilmente converrebbe a quadrupedi erbivori. Milioni di montoni, di bestiame e di cavalli, introdotti dall'uomo, pascolano ora, come si sa, sopra una parte di queste praterie. Nelle pampas anche gli uccelli terrestri sono poco numerosi, tanto come specie che come individui.

## Adattamenti per evitare la concorrenza

Numerosi esempi di adattamento sono menzionati nelle opere di tutti i naturalisti esploratori. Uno tra gli altri, molto interessante, è quello dell'armadillo veloso, del quale Hudson dice: «Egli ha saputo crearsi una via a sé, e ciò fa sì che prosperi, mentre i suoi congeneri spariscono rapidamente. Il suo cibo è dei più vari. Divora ogni specie di insetti, scoprendo vermi e larve a parecchi pollici sotto terra. È ghiotto di uova e di giovani uccelli; si nutre di carogne volentieri come un avvoltoio; e quando manca di cibo animale, si mette a regime vegetale – trifoglio ed anche mais. Così, mentre altri animali soffrono la fame, l'armadillo chiamato è sempre grasso e vigoroso». (*Naturalist in La Plata, op. cit.*, p. 71).

La facoltà di adattamento dei vannelli li mette nel numero delle specie delle quali l'area di propagazione è molto ampia. In Inghilterra «il vannello si adatta così bene sui terreni coltivati come sui terreni aridi». (*Ib.*). Ch. Dixon, *Among the Birds in Northern Shires, op. cit.*, p. 67, scrive: «La varietà di nutrimento è ancor più la regola negli uccelli da preda». Così, ad esempio, apprendiamo dallo stesso autore (pp. 60-65) «che l'abuzzago delle lande della Gran Bretagna si nutre non solamente di uccellini, ma anche di talpe, e di topi, di rane, di lucertole e d'insetti, e che la maggior parte dei piccoli falchi si nutrono largamente di insetti».

Il capitolo così interessante che W. H. Hudson consacra alla famiglia dei rampicanti dell'America del Sud è un altro eccellente esempio dei mezzi ai quali hanno fatto ricorso un grande numero d'animali per evitare la concorrenza, cosicché si moltiplicano in certe regioni, senza possedere nessuna delle armi considerate generalmente come essenziali nella lotta per l'esistenza. La famiglia che abbiamo ora citato si incontra sopra una immensa estensione dal Messico meridionale alla Patagonia. Se ne conoscono già non meno di 290 specie, ripartite in circa 46 generi, ed il loro carattere più notevole è la grande differenza di abitudini dei membri. Non solo i differenti generi o le differenti specie hanno abitudini loro particolari, ma la stessa specie ha delle abitudini di vita diverse secondo le differenti località. «Certe specie di *Uenops* e di *Magarornis*, s'arrampicano come picchi, verticalmente lungo i tronchi d'alberi per cercare insetti, ma alla maniera delle cinciallegre esplorano

pure i piccoli rami ed il fogliame all'estremità dei rami; in modo che l'intero albero dalla radice fino alle foglie della cima è loro terreno di caccia. Lo *Sclerurus*, benché abiti nelle foreste più cupe, e possieda artigli molto ricurvi, non cerca mai il nutrimento sugli alberi, ma esclusivamente sul terreno, tra le foglie morte; ma ciò che sembra abbastanza bizzarro, quando è spaventato, vola verso un tronco dell'albero più vicino e vi si attacca in una posizione verticale, e resta senza muoversi, silenzioso, sfuggendo agli sguardi in grazia del suo colore scuro". E così via. In quanto alle abitudini di nidificare, esse variano molto. Così in un solo genere, tre specie costruiscono un nido d'argilla in forma di forno, una quarta lo fa con ramicelli sugli alberi, una quinta si scava un buco sul pendio di una ripa, come fa il martin pescatore.

Ora, questa immensa famiglia, della quale Hudson dice che "occupa tutta l'America del Sud; poiché non c'è clima, né suolo, né vegetazione dove non se ne trovi qualche specie adatta, questa famiglia appartiene – per impiegare le sue parole – agli uccelli più privi di armi naturali". Come le anitre rammentate da Siévertoff non posseggono né artigli, né becco potente: "Essi sono esseri timorosi, senza resistenza, senza forza, e senz'armi; i loro movimenti sono meno vivaci e meno vigorosi che quelli di altre specie, ed il loro volo è debole". Ma possiedono – osservano Hudson e Felix de Asara – "disposizioni sociali in un grado eminente", benché "le abitudini sociali siano contrastate in essi dalle condizioni di una vita che rende loro necessaria la solitudine". Non possono riunirsi in grandi associazioni per covare, come fanno gli uccelli delle Indie, perché si nutrono degli insetti degli alberi ed è loro necessario esplorare separatamente ogni albero – ciò fanno con grande cura ciascuno per sé, ma di continuo si chiamano gli uni con gli altri nei boschi "conversando insieme a grandi distanze"; e si associano per formare "stormi viaggiatori" che sono molto ben conosciuti per le pittoresche definizioni di Bates. Hudson, da parte sua, pensa "che in tutta l'America del Sud i *Dentocolaptidae* sono i primi ad unirsi per agire di concerto, e che gli uccelli di altre famiglie li seguono e si associano con essi, sapendo per esperienza che potranno così procurarsi un ricco bottino". Occorre appena aggiungere che Hudson loda altamente anche la loro intelligenza. La socievolezza e l'intelligenza camminano sempre alla pari.

## Origine della famiglia

Mentre scrivevo il capitolo sui selvaggi un certo accordo sembrava essersi stabilito tra gli antropologi circa l'apparizione relativamente tardiva, nelle istituzioni umane, della famiglia patriarcale, quale la vediamo presso gli Ebrei, o nella Roma imperiale. Tuttavia sono state pubblicate poi opere nelle quali si contestano le idee sostenute da Johann Jakob Bachofen e D. H. MacLennan, sistemate particolarmente da Lewis Henry Morgan e ulteriormente svolte e confermate da L. Post, Maxim Kovalevsky e John Lubbock. Le più importanti di queste opere sono quella del professore danese C. N. Starcke, *La famille primitive*, Genève

e Paris 1884, e quella del professore di Helsingfors, Edward Westermarch, *The History of human Marriage*, London 1891, II ed. 1894. Per questo problema delle forme primitive del matrimonio è accaduta la stessa cosa che per il problema delle istituzioni primitive della proprietà fondiaria. Quando le idee di Georg Ludwig Maurer e di William Edward Nasse sul comune rurale, sviluppate da tutta una scuola di esploratori di valore, come le idee degli antropologi moderni sulla costituzione comunista primitiva del *clan*, ebbero ottenuto un consenso quasi generale – provocarono l'apparizione di opere quali quelle di Numa-Denis Fustel de Coulanges in Francia, di Frederic Seebohm in Inghilterra e parecchie altre, nelle quali ci si sforzava – con maggiore splendore che con reale profondità – di screditare queste idee, di mettere in dubbio le conclusioni alle quali le moderne ricerche erano arrivate (vedere la prefazione del professore Pavel Gravitovich Vinogradov alla sua notevole opera, *Villainage in England*). Così pure, quando le idee sopra l'inesistenza della famiglia nella primitiva epoca del *clan* cominciarono ad essere accettate dalla maggioranza degli antropologi e degli studiosi del diritto antico, provocarono libri come quelli di Starcke e di Westermarck, nei quali l'uomo è rappresentato, secondo la tradizione ebraica, come avesse incominciato con la famiglia patriarcale, e non fosse mai passato per gli stati descritti da Mac Lennan, Bachofen o Morgan. Queste opere, in particolare la splendida *Histoire du mariage humaine*, sono state molto lette ed hanno prodotto un certo effetto; quelli che non avevano letto le voluminose opere sostenenti la tesi opposta divennero esitanti, mentre alcuni antropologi, conoscitori profondi di questo argomento, come il professore francese Durkheim, presero un atteggiamento conciliante ma non molto netto.

Questa controversia esce un poco dal soggetto di un'opera sul mutuo appoggio. Il fatto che gli uomini hanno vissuto in tribù dalle prime età del genere umano non è contestato, neppure da coloro che sono urtati dall'idea che l'uomo abbia potuto passare un periodo nel quale la famiglia, quale la comprendiamo, non esisteva. Tuttavia il soggetto ha il suo interesse e merita d'essere ricordato. Aggiungiamo soltanto che occorrerebbe un volume per trattarlo a fondo.

Quando ci sforziamo di sollevare il velo che nasconde le antiche istituzioni, e in particolare quelle che datano dalla prima comparsa di esseri del tipo umano, ci occorre – in assenza di testimonianze dirette – compiere un lavoro dei più difficili, il quale consiste nel risalire all'origine di ciascuna istituzione, notando accuratamente le più tenui tracce che essa ha lasciato nelle consuetudini, nei costumi, nelle tradizioni, nei canti, nel folclore, ecc.; poi, raccogliendo i diversi risultati di ciascuno di questi studi, occorre ricostruire mentalmente una società nella quale tutte queste istituzioni sarebbero coesistite. Si esplica il formidabile insieme di fatti ed il numero enorme di studi minuziosi su punti particolari, necessari per condurre a conclusioni certe. È ben questo che si trova tuttavia nell'opera monumentale di Bachofen e dei suoi continuatori, ma ciò manca nelle opere della scuola avversa. Il cumulo dei fatti raccolti da Westermarck è senza dubbio grande, e l'opera sua è certamente molto pregevole come saggio critico; ma egli non potrà certo condurre coloro che hanno studiato le opere di Bachofen, di Morgan, di Mac Lennan, di Post, di Kovalevsky,

ecc., e che hanno familiari le opere della scuola del comune rurale, a cambiare opinione e ad ammettere la teoria della famiglia patriarcale.

Così gli argomenti tratti da Westermarck delle abitudini familiari dei primati non hanno affatto, e nostro parere, il valore che loro si attribuisce. Ciò che sappiamo delle relazioni di famiglia nelle specie socievoli delle scimmie contemporanee è molto incerto, invece le due specie non socievoli degli oranghi e dei gorilla devono essere messe fuori discussione, perché tutte e due sono, come ho indicato nel testo, specie che vanno sparendo. Ne sappiamo ancora meno sulle relazioni tra i maschi e le femmine presso i primati sul finire del periodo terziario. Le specie che vivevano allora sono probabilmente tutte estinte ed ignoriamo assolutamente quale fu la forma ancestrale dalla quale l'uomo è venuto. Tutto ciò che possiamo dire con qualche apparenza di probabilità è che una grande varietà di relazioni sessuali è senza dubbio esistita nelle differenti specie di scimmie, estremamente numerose a quell'epoca; e che grandi cambiamenti si sono dovuti verificare da allora nelle abitudini dei primati – cambiamenti come se ne sono prodotti durante i due ultimi secoli nelle abitudini di molte altre specie di mammiferi.

La discussione deve dunque essere limitata alle istituzioni umane. Nell'esame minuzioso delle diverse tracce di ciascuna istituzione primitiva, *ravvicinata a ciò che sappiamo di tutte le altre istituzioni dello stesso popolo o della stessa tribù*, risiede la forza principale di quelli che sostengono che la famiglia patriarcale è una istituzione di origine relativamente tarda.

Esisteva infatti, tra gli uomini primitivi, tutto un ciclo d'istituzioni che ci diventano comprensibili se accettiamo le idee di Bachofen e di Morgan, ma che sono completamente incomprensibili nell'ipotesi contraria. Tali sono: la vita comunista del *clan*, tanto che non fu distrutta dalle famiglie paterne separate; *la vita nelle lunghe case e in classi* occupanti le lunghe case separate secondo l'età ed il grado di iniziazione dei giovani (Elise Maclay, H. Schurtz); le restrizioni all'accumulazione personale dei beni dei quali ho dato parecchi esempi nel testo; il fatto che le donne prese da un'altra tribù appartenevano alla tribù intera prima di divenire possesso particolare; e molte altre istituzioni simili analizzate da Lubbock. Tutte queste istituzioni che decadde e finalmente sparirono durante il periodo del comune rurale, si accordano perfettamente con la teoria del "matrimonio tribale"; ma i partigiani della famiglia patriarcale le trascurano. Non è questo certamente un buon modo di discutere il problema. Gli uomini primitivi non avevano parecchie istituzioni sovrapposte o aggiunte, come ne abbiamo oggi. Essi non avevano che una istituzione, il *clan*, che comprendeva tutte le relazioni reciproche dei membri del *clan*. Le relazioni matrimoniali e quelle della proprietà sono relazioni che concernono il *clan*. E ciò che i difensori della teoria della famiglia patriarcale dovrebbero almeno dimostrarci, è come il ciclo delle istituzioni sopra citate, (e che sono sparite più tardi), abbia potuto esistere in una agglomerazione di uomini viventi sotto un sistema contraddittorio a tali istituzioni, il sistema delle famiglie separate, governate dal *pater familias*.

Il modo col quale certe serie difficoltà sono messe da parte dai promotori della teoria del-

la famiglia patriarcale non è certo scientifico. Così L. H. Morgan ha mostrato con un gran numero di prove che esiste presso molte tribù primitive un sistema strettamente osservato di “classificazione di gruppi”, e che tutti gli individui della stessa categoria si rivolgono scambievolmente la parola come fratelli e sorelle, mentre gli individui d’una categoria più giovane si rivolgono alle sorelle della loro madre come ad altre madri, e così via. Dire che ciò non è che un semplice *modo di parlare* – un modo d’esprimere il rispetto alle persone più attempate – è sbarazzarsi facilmente della difficoltà di spiegare perché questo modo speciale di esprimere rispetto, e non un altro, abbia prevalso tra tanti popoli di differente origine, al punto di esistere presso molti di essi anche oggi. Si può ammettere che *ma* e *pa* sono le sillabe più facili a pronunciarsi da un piccino, ma la questione è: perché questi vocaboli del linguaggio infantile sono impiegati dagli adulti, ed applicati ad una data categoria ben definitiva di persone? Perché presso tante tribù dove la madre e le sorelle sono chiamate *ma*, il padre è chiamato *tia* (analogo a *diadia* – zio), *dad*, *da* o *pa*? Perché l’appellativo di madre, dato alle zie materne è sostituito più tardi da un nome distinto? E così di seguito. Ma quando apprendiamo che presso molti selvaggi la sorella della madre assume una responsabilità nelle cure date al fanciullo, grande quanto quella della madre stessa, e che se la morte rapisce il bambino amato, l’altra madre (la sorella della madre) si sacrifica per accompagnarlo nel suo viaggio verso l’altro mondo – vediamo certamente in questi nomi qualche cosa di più profondo che un semplice modo di parlare, o un modo di mostrare del rispetto. E ciò tanto più quando apprendiamo l’esistenza di tutto un ciclo di sopravvivenze che Lubbock, Kovalevsky, Post hanno accuratamente esaminato e che hanno tutte lo stesso significato. Si può dire, senza dubbio, che la parentela viene riconosciuta dal lato materno “perché il bambino resta maggiormente con la madre”, oppure si può spiegare col fatto che i figli di un uomo e di più donne di tribù differenti appartengono al *clan* delle madri a cagione della “ignoranza dei selvaggi in fisiologia”; ma questi argomenti sono lontani dall’essere abbastanza seri per questioni di questa importanza, soprattutto quando sappiamo che l’obbligo di portare il nome della madre implica che si appartiene sotto tutti i rapporti al *clan* di essa; vale a dire conferisce diritto a tutta la proprietà del *clan* materno, come pure alla protezione del *clan*, l’assicurazione di non venire mai assalito da nessuno dei suoi membri e il dovere di vendicare le ingiurie fatte e ciascun membro del *clan*.

Anche se ammettessimo per un momento queste spiegazioni come soddisfacenti, vedremmo presto che occorrerebbe trovare una spiegazione diversa per ogni categoria di fatti di questa natura – e sono molto numerosi. Per non citarne che alcuni: la divisione dei *clan* in classi in un’epoca nella quale non c’era nessuna divisione relativa alla proprietà o condizione sociale; l’esogamia e tutti i costumi che ne sono la conseguenza, enumerati da John Lubbock; il patto di sangue ed una serie di costumi analoghi destinati a mostrare l’unità della discendenza; l’apparizione degli dèi della famiglia, venuti dopo gli dèi dei *clan*; lo scambio delle donne che non esiste soltanto presso gli Eschimesi, in tempi di calamità, ma è abitudine molto diffusa fra molte altre tribù di tutt’altra origine; il legame matrimoniale tanto più debole quanto più si discende ad un livello più basso della civiltà; i matrimoni

“compositi” – parecchi uomini che sposano una sola donna che loro appartiene a turno; l’abolizione delle restrizioni al matrimonio durante le feste, o durante tutto il quinto, il sesto o altri giorni; la coabitazione nelle “lunghe case”; l’obbligo di allevare l’orfano imposto, anche in epoca avanzata, allo zio materno; il numero considerevole delle forme transitorie mostrano il passaggio graduale della filiazione materna a quella paterna; la limitazione del numero dei figli per *clan* – non per famiglie – e l’abolizione di questa limitazione rigorosa in tempo di abbondanza; le restrizioni della famiglia appaiono dopo le restrizioni del *clan*; il sacrificio dei vecchi nell’interesse della tribù; la legge del taglione incombente sulla tribù, e molte altre abitudini e costumi che non diventano “affari di famiglia” che quando troviamo la famiglia, nel senso moderno della parola, alla fine costituita; le cerimonie nuziali e prenuziali, delle quali si trovano esempi caratteristici nell’opera di Lubbock e in quella di parecchi autori russi moderni; l’assenza della solennità del matrimonio là dove la linea di filiazione è materna, e l’apparizione di queste cerimonie nelle tribù nelle quali la linea di filiazione diventa paterna. Questi fatti e molti altri ancora (cfr., H. N. Hutchinson, *Marriage Customs in many Lands*, Londra 1897), mostrano, come fa osservare Émile Durkheim, che il matrimonio propriamente detto “non è che tollerato e che forze antagoniste vi si oppongono”; la distruzione, alla morte di un individuo, di tutto ciò che gli apparteneva personalmente; e, infine, la grande quantità di tradizioni, di miti (vedere Bachofen ed i suoi numerosi discepoli), di folclore, ecc., tutto parla nello stesso senso. Molte delle forme nuove ed interessanti di queste tradizioni sono state riunite da W. Rudeck, *Geschichte der öffentlichen Sittlichkeit in Deutschland*, [III ed., Berlin 1920], opera analizzata da Durckheim nell’“Annuaire sociologique”, vol. II, p. 312).

Naturalmente ciò non prova che vi sia stato un periodo nel quale la donna fu considerata come superiore all’uomo, o fosse “alla testa” del *clan*; questa è una questione affatto diversa, e la mia opinione personale è che un tale periodo non esistette mai. Ciò non prova neppure che vi sia stato un tempo nel quale non esistette nessuna restrizione tribale all’unione dei sessi – ciò sarebbe affatto contrario a tutto quello che si conosce. Ma quando si consideri nelle loro relazioni reciproche il cumulo dei fatti recentemente messi in luce, bisogna ben riconoscere che se coppie isolate, con i figli, hanno potuto esistere ancora nei *clan* primitivi, queste famiglie esordienti non furono che eccezioni tollerate e non una istituzione di quell’epoca.

## **Distruzione della proprietà privata sulle tombe**

In un libro notevole, Jan de Groot, *The religious System of China. Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Customs and Social Institutions connected Therewith*, 6 voll., Leiden 1892-1910, troviamo la conferma di quest’idea. Vi è stata un’epoca in Cina (come altrove), nella quale tutti i beni personali di un morto erano distrutti sulla sua tomba – i suoi beni mobili, i suoi schiavi ed anche i suoi amici e vassalli, e naturalmente, la

sua vedova. Occorse un'azione energica dei moralisti contro questo costume per mettervi fine. Presso gli zingari (*gipsies*) dell'Inghilterra il costume di distruggere sulla sua tomba tutto quanto è appartenuto ad uno di essi è sopravvissuto fino ad oggi. Tutti i beni personali dalla regina gipsy che morì nel 1896 nelle vicinanze di Slough, furono distrutti sulla sua tomba. Dapprima fu ucciso il suo cavallo, e fu mangiato. Poi si bruciò la sua casetta mobile, così i finimenti del cavallo e vari oggetti che erano appartenuti alla regina. Parecchi giornali raccontarono questo fatto.

## La “famiglia indivisa”

Dalla pubblicazione del presente libro un certo numero di buone opere sono apparse riguardanti la *Zadruga* della Slavonia meridionale o la “famiglia composta”, paragonata ad altre forme d'organizzazione della famiglia; tra gli altri Ernst Miler, in “*Jahrbuch der Internationaler Vereinigung für vergleichende Rechtswissenschaft und Volkswirtschaftslehre*”, 1897, e da I. E. Geszow, *Zadruga in Bulgaria*, e *Zadruga-Ownership and Work in Bulgaria*. È necessario citare anche lo studio ben conosciuto di V. Bogisic, *De la forme dite “inokosna” de la famille rurale chez les Serbes et les Croats*, Paris 1884, questo studio è stato ommesso nel testo.

## L'origine delle gilde

L'origine delle gilde è stata il soggetto di molte discussioni. L'esistenza delle corporazioni di mestiere, o “collegi” d'artigiani, nell'antica Roma non offre nessun dubbio. Si vede, infatti, in un passo di Plutarco, che Numa le regolamentò. “Divise il popolo, vi è detto, in corpi di mestieri... ordinando loro di avere confraternite, feste e riunioni ed indicando il culto che dovevano celebrare davanti agli dèi, secondo la dignità di ogni mestiere”. Tuttavia è quasi certo che non fu il re romano che inventò o istituì “i collegi di mestiere” – essi erano già esistiti nella Grecia antica. Secondo ogni probabilità, egli non fece che sottometerli alla legislazione regia, come Filippo il Bello, che quindici secoli più tardi, sottopose le arti della Francia, con loro grande detrimento, alla sorveglianza e alla legislazione reale. Si dice pure che uno dei successori di Numa, Servio Tullio, promulgasse certe leggi concernenti i collegi. “*A Servio Tullio populus romanus relatus in censum, digestus in classes, curiis atque collegiis distributus*”. (Cfr., E. Martin-Saint Léon, *Histoire des corporations de métiers depuis leurs origine jusqu'à leur suppressions en 1791*, Paris 1897).

È dunque molto naturale che gli storici si siano domandati se le gilde, che presero un così grande sviluppo nel XII secolo, ed anche nel X e nell'XI secolo, non fossero una rinascenza degli antichi “collegi” romani – tanto più che questi ultimi, come abbiamo visto nella citazione precedente corrispondevano del tutto alla gilda del Medioevo. (La *sodalitia* romana, da quanto possiamo giudicare [*ib.*, p. 9] corrispondeva ai *çof* dei Cabili). Si sa infat-

ti che corporazioni sul modello romano esistettero nella Gallia meridionale fino al V secolo. Oltre a ciò, una iscrizione trovata in scavi fatti a Parigi, mostra che una corporazione di *nautoe* esisteva sotto Tiberio; ed in uno statuto concesso ai “mercanti d’acqua” di Parigi nel 1170, i loro diritti sono citati come esistenti *ab antiquo* (*ib.*, p. 51). La conservazione delle corporazioni durante gli inizi del Medioevo in Francia dopo le invasioni barbariche non avrebbe dunque niente di straordinario.

In onta a ciò, non si potrebbe sostenere che le corporazioni olandesi, le gilde normanne, gli *artel* russi, gli *amkari* georgiani, ecc., abbiano necessariamente un’origine romana o anche bizantina. Certo le relazioni tra la Normandia e la capitale dell’Impero Romano d’Oriente, erano attive, e gli Slavoni (come hanno provato alcuni storici russi e particolarmente Alfred Nicolas Rambaud) vi presero viva parte. I Normanni e i Russi hanno dunque potuto importare l’organizzazione romana delle corporazioni dei mestieri nei loro rispettivi paesi. Ma quando vediamo che l’*artel* era l’essenza stessa della vita quotidiana di tutti i Russi, già nel X secolo, e che questo *artel*, quantunque nessuna specie di legislazione l’abbia mai sottoposto a regolamenti fino ai tempi moderni, ha gli stessi tratti caratteristici del “collegio” dei Romani o della gilda dei paesi occidentali, siamo ancor più tratti a considerare le gilde dei Paesi orientali come aventi una origine ancora più antica dei collegi romani. I Romani sapevano molto bene, infatti, che i loro *sodalitia* e *collegia* erano «ciò che i Greci chiamavano *hetairiai*», (*ib.*, p. 2), e, da quanto sappiamo della storia dei Paesi orientali, noi possiamo concludere, con poca probabilità di errore, che le grandi nazioni dell’Est, come l’Egitto, hanno avuto pure l’organizzazione delle gilde. I caratteri essenziali di queste organizzazioni restano gli stessi ovunque li incontriamo. È una unione di uomini della stessa professione e dello stesso mestiere. Quest’unione, come il *clan* primitivo, ha i suoi propri dèi ed il suo proprio culto, comprende sempre certi misteri, particolari a ciascuna unione distinta; l’unione considera tutti i suoi membri come fratelli e sorelle – forse (in origine) con tutte le conseguenze che una tale parentela implicava nella *gens*, o, almeno con le cerimonie le quali indicavano o simboleggiavano le relazioni che esistevano nel *clan* fra fratelli e sorelle; infine tutti gli obblighi di mutuo appoggio che esistevano nel *clan* si trovano in quest’unione; tra le altre, l’esclusione della possibilità stessa di un omicidio in seno alla confraternita, la responsabilità di tutto il *clan* davanti la giustizia, e l’obbligo in caso di una disputa di poca importanza, di portare l’affare davanti i giudici, o piuttosto gli arbitri, della gilda. Si può dire così che la gilda è modellata sul *clan*.

Le osservazioni che ho fatte nel testo sull’origine del villaggio rurale si applicano dunque, sono incline a credere, alla gilda, all’*artel* ed alle confraternite di mestiere o di buon vicinato. Quando i legami che univano altra volta gli uomini nei loro *clan* furono rilassati in conseguenza delle emigrazioni, dell’apparizione della famiglia paterna e della diversità crescente delle occupazioni, un nuovo legame *territoriale* venne creato, comune rurale; ed un *legame di occupazioni* unisce gli uomini nel seno di una nuova confraternita, il *clan immaginario*. Quando si trattava soltanto di due, di tre, o più uomini questo *clan immaginario* fu la “confraternita dell’unione del sangue” (il *probatimstvo* degli Slavi); e quando

occorse unire un numero più grande di uomini di differenti origini, vale a dire discendenti da diversi *clan*, ma abitanti lo stesso villaggio o la stessa città (qualche volta anche città e villaggi differenti), ciò fu la *phratrie*, l'*hetairie*, l'*amkari*, l'*artel*, la gilda.

Quanto all'idea ed alla forma di una tale organizzazione, i suoi elementi esistevano già nel periodo selvaggio. Sappiamo infatti che in tutti i *clan* dei selvaggi vi sono organizzazioni segrete di guerrieri, di stregoni, di giovani, ecc. e "misteri" di mestieri, nei quali si trasmette la scienza concernente la caccia o la guerra: in una parola "club" come li descrive Miklukho-Maclay. Questi "misteri" furono, secondo ogni probabilità, i prototipi delle future gilde

Si è colpiti nel vedere con quale evidenza questa medesima idea sia espressa nel passo di Plutarco concernente la legislazione dei "collegi di mestieri" di Numa: "E con questo mezzo, scrive Plutarco, egli fu primo a bandire dalla città questo stato di spirito che spingeva il popolo a dire: 'Sono un Sabino', o 'Sono un Romano', o 'Sono un suddito di Tazio', o 'Sono un suddito di Romolo'" – in altri termini, ad escludere l'idea di differente discendenza.

L'opera di H. Schurtz, consacrata alle "classi per grado di età" ed alle unioni segrete durante le epoche barbare della civiltà (*Altersklassen und Männerverbände: eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft*, Berlin 1902) che mi perviene mentre mi accingo a rileggere le bozze di queste pagine [della prima ed. apparsa nel 1902, n.d.t.] contiene molti fatti confermantici l'ipotesi qui sopra enunciata sull'origine delle gilde. L'arte di costruire una grande casa comunale in modo da non offendere gli spiriti degli alberi abbattuti; l'arte di lavorare i metalli in modo da propiziarsi gli spiriti ostili; i segreti della caccia e delle cerimonie con danze mascherate che la rendono fortunata; i mezzi segreti per preservarsi dalle malie dei nemici, ed in conseguenza, l'arte della guerra; la costruzione di battelli, di reti da pesca, di trappole per prendere gli animali, o di tranelli per gli uccelli, ed infine l'arte delle donne concernenti la tessitura e la tintura delle stoffe, – erano nei tempi antichi tanti "artifici" e "misteri" (*crafts*), che richiedevano il segreto per essere effettivi. Così, dai tempi più antichi, essi non erano trasmessi che mediante società segrete a quelli soli che avevano subito una penosa iniziazione. Schurtz mostra che nella vita dei selvaggi vi è tutta una rete di società segrete e di "club" (di guerrieri, di cacciatori), che hanno origine tanto antica quanto le "classi matrimoniali" e contengono già tutti gli elementi della futura gilda: carattere segreto, indipendenza relativamente alla famiglia e qualche volta relativamente al *clan*, culto in comune di dèi speciali, pasto in comune, giurisdizione esercitata nel seno della società e confraternita. La fucina e la rimessa dei battelli sono abitualmente alla dipendenza dei club degli uomini; e le "lunghe case" o *palabres* sono costruite da artigiani speciali che sanno come si scongiurano gli spiriti degli alberi abbattuti.

Quanto al libro che ho citato sopra, di E. Martin-Saint Léon, aggiungerò che contiene preziose informazioni sull'organizzazione dei mestieri a Parigi per come è descritta nel *Libro dei Mestieri* di Nicolas Boileau – e un buon riassunto di informazioni relative ai comuni delle diverse parti della Francia, con indicazioni bibliografiche. Ma occorre rammentare che Parigi era una "città regia" (come Mosca o Westminster) e che, per conseguenza, le

istituzioni della libera città del Medioevo non hanno mai potuto prendervi lo sviluppo che raggiunsero nelle altre città libere. Lontano dal rappresentare “l’immagine di una corporazione tipica” le corporazioni di Parigi “nate e svoltesi sotto la tutela diretta della sovranità”, per questa stessa ragione non poterono mai conseguire la meravigliosa espansione e l’influsso su tutta la vita della città, che esse raggiunsero nel Nord-est della Francia, come a Lione, Montpellier, Nimes, ecc.; o nelle città libere dell’Italia, delle Fiandre, della Germania, ecc. L’autore considera questa tutela come causa di superiorità, ma era al contrario causa d’inferiorità – poiché mostra lui stesso in varie parti del suo libro, come l’ingerenza del potere imperiale a Roma e del potere regio in Francia distrusse e paralizzò la vita delle gilde operaie.

## **Il mercato e la città del Medioevo**

In un libro sulla città del Medioevo: S. Rietschel, *Markt und Stadt in ihrem rechtlichen Verhältnis*, Leipzig 1896, ha svolto l’idea che l’origine dei comuni tedeschi del Medioevo deve essere cercata nel mercato. Il mercato locale, posto sotto la protezione di un vescovo, di un monastero o di un principe, raggruppava tutta una popolazione di commercianti e di artigiani, ma non una popolazione di contadini. La divisione abituale delle città in sezioni, diramantesi attorno alla piazza del mercato e popolate di operai dei differenti mestieri, ne è una prova; queste sezioni formavano generalmente la Vecchia Città, mentre la Nuova Città era un villaggio rurale appartenente al principe o al re. Le due città erano rette con leggi differenti.

È certo che il mercato ha avuto una parte importante nello svolgimento primitivo di tutte le città del Medioevo, contribuendo ad accrescere la ricchezza dei cittadini e dando loro idee di indipendenza; ma come ha fatto rilevare Carl von Hegel, autore molto noto di una buona opera generale sulle città tedesche del Medioevo (*Die Entstehung des deutschen Städtewesens*, Leipzig 1898), la legge della città non è la legge del mercato, e la conclusione di Hegel è che la città del Medioevo ha avuta una doppia origine (ciò che conferma le opinioni emesse in questo libro). Vi si trovano “due popolazioni viventi fianco a fianco: l’una rurale e l’altra puramente urbana”: la popolazione rurale dapprima viveva sotto l’organizzazione dell’Almende, o comune rurale, che si trova incorporato nella città.

Per ciò che concerne le gilde mercantili, l’opera di Herman van den Linden, *Les gildes marchandes dans les Pays-Bas au moyen âge*, Gand 1896, nella “Recueil de Travaux publiés par la faculté de Philosophie et Lettres”, merita speciale menzione. L’autore ritrae lo svolgimento graduale del loro potere politico e dell’autorità che acquistarono a poco a poco sulla popolazione industriale, particolarmente sui pannaioli, e descrive la lega formata dagli operai per opporsi al crescente potere. L’idea che è stata svolta più sopra, nel testo, relativa all’apparizione della gilda mercantile in un periodo posteriore che corrisponde il

più delle volte al declinare delle libertà della città, sembra dunque essere confermata dalle ricerche di H. van den Linden.

## **Organizzazione del mutuo appoggio in qualche villaggio del nostro tempo: la Svizzera, i Paesi Bassi**

Le sopravvivenze della proprietà comune hanno assunto in Svizzera certe forme interessanti sulle quali Brupbacher ha avuto la bontà di attirare recentemente la mia attenzione inviandomi le opere citate qui sotto.

Il cantone di Zug comprende due vallate, quella d'Argeri e il fondo della vallata di Zug. Dieci "comuni politici" come il Dott. Rüttimann li designa, entrano nella composizione di questo cantone; e "in tutti questi comuni politici del cantone di Zug, ad eccezione di Menzingen, Neuheine e Risch, a lato delle terre di possesso privato, vi sono parti considerevoli di territori (campi e terreni boscosi) che appartengono a corporazioni d'*Allmend*, grandi e piccole, i membri delle quali amministrano in comune queste terre. Queste unioni d'*Allmend* sono oggi note nel cantone di Zug col nome di corporazioni. Nei comuni politici di Oberägeri, Unterägeri, Zug, Walchwil, Cham, Steinhausen e Hünenberg, vi è una corporazione per ogni comune, ma ve ne sono cinque nel comune di Baar".

Il fisco valuta le proprietà di queste corporazioni 6.786.000 franchi.

Gli statuti delle corporazioni affermano che le proprietà delle *Allmend* sono "loro proprietà comuni, inalienabili, indivisibili, e non possono essere ipotecate".

Le antiche "famiglie" di *burger* sono membri di queste corporazioni. Tutti gli altri cittadini del comune che non appartengono a queste famiglie, non appartengono affatto alla corporazione. Per giunta, alcune famiglie di certi comuni del cantone di Zug sono *burger* del comune rurale di Zug. In altri tempi c'era anche una classe di stranieri stabiliti (*beissassen*) i quali occupavano una posizione intermedia tra i *burger* e i non *burger*, ma ora questa classe non esiste più. Solo i *burger* possiedono diritti sopra l'*Allmend* (o diritti di corporazione) i quali variano in quanto alla loro estensione, ed in qualche comune si applicano al possesso di una casa costruita sul terreno comunale. Questi diritti, chiamati *Gerechtigkeiten* possono oggi venire comprati, anche da stranieri.

L'affluenza degli stranieri ha così prodotto nella repubblica di Zug lo stesso fenomeno che A. Miaskowski e M. Kovalevsky segnalavano in altre parti della Svizzera. Solamente i discendenti di antiche famiglie hanno il diritto al patrimonio comunale (restato ancora abbastanza considerevole). In quanto agli attuali abitanti di ogni comune, rappresentano un "comune politico" che, come tale, non è l'erede dei diritti dell'antico comune.

In quanto al modo con cui, alla fine del XVIII secolo, le terre furono divise tra gli abitanti, come pure le forme complicate che ne risulteranno, se ne troverà la particolareggiata descrizione nell'opera di Ch. Rüttimann, "Die Zugerischen Allmend Korporation", negli

“Abhandlungen zum schweizerischen Recht”, di P. M. Gaiür, I e II fascicolo, Bern 1904, (contenente una bibliografia dell’argomento).

Un altro lavoro recente dà una chiara idea dell’antico comune rurale nel Jura bernese; esso è la monografia del Dott. Hermann Rennefahrt, *Die Allmend im Berner Jura*, Breslau 1905. “Untersuchungen zur Deutschen Staats- und Rechtsgeschichte”, del Dott. Otto Werke, fascicolo 74, p. 227, contiene una bibliografia. In quest’opera si trova un’eccellente esposizione dei rapporti che intercorrevano tra il latifondista ed i comuni rurali, così delle norme economiche che erano in uso in questi ultimi; vi si trova anche una esposizione estremamente interessante delle misure che furono prese al tempo della conquista francese per abolire il comune rurale e forzarlo a dividere le sue terre, al fine di affidarle, escluse le foreste, alla proprietà privata, e vi si apprende pure lo smacco completo che subirono queste leggi. Una parte pure interessante di quest’opera mostra come i comuni del Jura bernese siano riusciti, durante questi ultimi cinquant’anni, a trarre miglior partito dalle loro terre e ad accrescerne la fecondità, senza ricorrere alla distruzione della proprietà collettiva. (Cfr., pp. 165-175).

Le monografia di E. Graf, *Die auftheilung der Allmende in der Gemeinde Schweiz*, Bern 1890, narra la stessa storia del comune rurale e della forzata partizione delle terre nel cantone di Lucerna.

Brupbacher, che ha analizzato queste importanti opere sulla stampa svizzera, mi ha pure inviato: Karl Bürkli, *Der Ursprung der Eidgenossenschaft und der Mark-Genossenschaft*, Zurigo 1891; la conferenza di P. Karl Bücher, *Die Allmende in ihrer wirtschaftlichen und sozialen Bedeutung*, Berlin 1902 (“Soziale Streitfragen”, XII); e quella del Dott. Martin Fassbender, sullo stesso argomento (Leipzig 1905).

Riguardo allo stato attuale della proprietà comunale nella Svizzera, si può consultare fra gli altri, l’articolo “Feldgemeinschaft” nel “Handwörterbuch der schweizerischen Volkswirtschaft, Sozialpolitik und Verwaltung”, di Reichesberg, Bern 1903.

La relazione della commissione agricola dei Paesi Bassi contiene numerosi esempi di mutuo appoggio, ed il mio amico, K. Cornelissen, ha avuto la cortesia di scegliere per me, in questi grossi volumi, i passi che vi si riferiscono (*Uitkomst’e van het Onderzoek naar den Toestand van den Landbouw in Nederland*, 2 voll., Amsterdam 1890).

L’abitudine di impiegare una trebbiatrice, passante in un gran numero di fattorie che l’affittano a turno vi è molto diffusa, come in tutti gli altri Paesi oggi. Ma si trova qua e là un comune che possiede una trebbiatrice per la comunità. (*Ib.*, vol. I, XVIII, p. 31).

I coloni che non hanno un sufficiente numero di cavalli per lavorare prendono a prestito i cavalli dai loro vicini. L’usanza di mantenere un toro comunale o uno stallone comunale è molto diffusa.

Quando il villaggio deve fare trasporti di terra (nei distretti delle basse terre) allo scopo di costruire una scuola comunale, o di costruire una nuova casa per uno dei contadini, è generalmente convocato un *bede*. La stessa cosa si fa, se uno dei coloni deve cambiale di

casa. Il *bede* è un uso molto diffuso, e nessuno, ricco o povero, mancherà di recarvisi con il suo cavallo e la sua carretta.

La locazione in comune di parte di parecchi contadini, di una prateria per custodire le loro vacche, ha luogo in diverse regioni del Paese; vi si vede anche frequentemente il fittavolo, che ha aratro e cavalli, lavorare la terra per i suoi operai salariati. (*Ib.*, vol I, XXII, p. 18, ecc.).

In quanto alle unioni di fittavoli per comprare grano, per esportare ortaggi in Inghilterra, ecc., esse diventano eccessivamente numerose. Lo stesso è nel Belgio. Nel 1890, sette anni dopo la fondazione delle gilde dei contadini nella parte fiamminga del Paese, quattro anni soltanto dopo la loro introduzione nelle province vallonesi del Belgio, si vedevano già 207 di queste gilde, comprendenti 10.000 membri. (“*Annuaire de la Science Agronomique*”, vol. I, 1896, pp. 148 e 149).

Pëtr Kropotkin  
Il mutuo appoggio  
Un fattore dell'evoluzione

Introduzioni di Alfredo M. Bonanno e Pëtr Kropotkin  
Postfazione di Alfredo M. Bonanno Titolo dell'opera originale:  
*Mutual Aid: a Factor of Evolution*, London 1902  
Traduzione francese: Paris 1906  
Traduzione italiana: Casa Editrice Sociale, Milano 1925  
Traduttore: Camillo Berneri  
Prima edizione con le Edizioni Anarchismo: Catania 1979  
Traduzione dell'*Introduzione* di Kropotkin del 1914 di Andrea Chersi  
Seconda edizione con le Edizioni Anarchismo: Trieste 2008  
Traduzione rivista e aggiornata.  
Copertina di Marco Formaioni  
Ristampa: Trieste 2012  
Biblioteca di Anarchismo — 14