

PIETRO STELLA

Le ricerche su don Bosco nel
venticinquennio 1960-1985: bilancio,
problemi e proposte

*in Don Bosco nella Chiesa a servizio dell'umanità: studi e
testimonianze*, a cura di P. BRAIDO, Roma, LAS, 1987, 373-
396.

LE RICERCHE SU DON BOSCO NEL VENTICINQUENNIO 1960-1985: BILANCIO, PROBLEMI E PROSPETTIVE

PIETRO STELLA

Non sarebbe inutile, in occasione del centenario della morte di don Bosco, tracciare un bilancio della letteratura apparsa su di lui. Molte cose sono cambiate dall'anno della sua morte. E' mutato anzitutto il modo di vedere il fondatore dei salesiani nel grande panorama della storiografia. Sono mutate le forme di conoscenza anche all'interno della congregazione salesiana dopo che attorno al 1960 si sono estinti gli ultimi testimoni diretti della vita del santo. D'altra parte il ritagliare dall'intera fascia di un secolo l'ultimo ventennio e prelevare le ricerche che vogliano avere una qualche ambizione scientifica è certamente alquanto arbitrario. Il periodo iniziale, attorno al 1960, non è infatti significativo, se ci si pone nell'alveo delle correnti interpretative che si sono succedute dall'età del positivismo e dell'idealismo a quelle oggi dominanti. Può avere un senso qualora ci si ponga nell'ottica interna di una storia della Chiesa cattolica, sollecitata dal concilio Vaticano II, appunto venticinque anni or sono, a una visione più positiva delle realtà terrene, richiamata a un rinnovamento profondo delle proprie istituzioni e perciò anche a una rinnovata lettura del proprio passato. Nel secondo dopoguerra si può dire giunta agli epigoni l'epoca dominata all'interno della Chiesa dalla lettura agiografica e meramente edificante dei santi che esplicarono una qualunque azione sociale in tempi recenti. E intanto nel campo della storia politica e sociale finirono ormai superate, per quanto riguarda l'Italia e il Piemonte, le letture di don Bosco in chiave patriottica, risorgimentale, nazionalistica, idealistica, fascista.

Iniziando dagli scritti elaborati fuori della cerchia salesiana, ci si potrebbe aspettare anzitutto come d'obbligo il nome di don Bosco in saggi di storia sociale di Torino e del Piemonte nell'800. Potrebbe lasciare, ad esempio, perplessi la mancanza di un qualsiasi cenno, a lui e alle sue opere, nella raccolta di saggi, curata da Aldo Agosti e Gian Mario Bravo, dal titolo: *Storia del movimento operaio, del socialismo e delle lotte sociali in Piemonte*.¹ Invano si cercano i nomi di don Lorenzo Chetto (1794-1893), di don Giovanni Cocchi (1813-1895) e di don Giovanni Bosco (1815-1888) là dove si accenna ai mastri d'arte, lavoratori, garzoni, apprendisti, università di mestiere nel '700 e società di mutuo soccorso nell'800. L'intervento pubblico è opportunamente sottolineato;

¹ A. AGOSTI - G.M. BRAVO (direttori), *Storia del movimento operaio, del socialismo e delle lotte sociali in Piemonte*, Bari, De Donato 1979-1980, 4 vol.

meno lo è forse quello delle istituzioni ecclesiastiche e dei privati tra antico regime e unificazione nazionale. Sono assenti pertanto istituzioni di non piccolo rilievo tra '700 e metà '800, quali la Mendicizia istruita, l'Amicizia cattolica e l'incipiente Conferenza di S. Vincenzo de' Paoli fondata dall'Ozanam in Francia e ormai diffusa in Italia.

A ben riflettere, più che di ignoranza (o consapevole silenzio dettato da motivi estranei all'analisi storica) è da presumere negli autori dei singoli saggi il rigido intento di prelevare personaggi ed eventi nettamente inquadrabili nel gioco di fattori che portarono all'organizzazione degli operai nelle strutture sindacali e in quelle del partito politico dichiaratamente preso a oggetto di esame, il socialismo, in termini di lotta di classe e di potere egemonico. Si tratta di un taglio rigido, per sé discutibile, ma comunque spiegabile e sostenibile. Oltre tutto esso induce a riflettere chi, nella cerchia più affettivamente legata a don Bosco, tende a immaginare una sorta di predominanza e onnipresenza del santo nella storia sociale di Torino e del Piemonte dell'800.

Un altro campo in cui potrebbe sembrare come d'obbligo il nome di don Bosco è quello della storia del movimento cattolico a Torino e in Italia. Eppure di don Bosco manca la più piccola menzione nelle due prime sintesi storiche apparse nel primo decennio del secondo dopoguerra: quella di Giorgio Candeloro (1953) e l'altra di Gabriele De Rosa (1953-54).² Sarebbe troppo semplicistico supporre nei due storici una non sufficiente informazione. A un primo esame infatti potrebbe sembrare che l'uno e l'altro si siano sentiti appagati da quanto attingevano a proposito dell'Azione Cattolica. Utilizzando libri del Piatti su Pio Brunone Lanteri e dell'Olgiati sull'Azione Cattolica italiana indicano entrambi nell'ex-gesuita Nikolaus de Diessbach e nel Lanteri due precursori e vedono nell'Amicizia Cattolica un precorrimiento del laicato cattolico organizzato. A un esame più attento risulta che entrambi gli autori (gramsciano il Candeloro, d'ispirazione cattolica il De Rosa) abbiano in fondo i medesimi interrogativi: entrambi ricercano le ragioni storiche che hanno portato nel secondo dopoguerra alla presenza massiccia e quasi impreveduta di un forte partito cattolico al potere in Italia, la democrazia cristiana, nella cui dirigenza militavano numerosi individui provenienti dalle file dell'Azione Cattolica. La ricerca storica del movimento cattolico in Italia era dunque già in qualche modo orientata e predefinita nell'ambito di quanto aveva preparato in Italia già prima del 1870 la Gioventù Cattolica Italiana e le altre associazioni poi confluite nell'Opera dei Congressi. In un quadro del genere si comprende come Candeloro per il Piemonte passi dai tempi del Lanteri e di Cesare d'Azeglio a quelli di Caissotti di Chiusano; e De Rosa trovi opportuno inserire nella sua analisi Leonardo Murialdo, che con altri fu promotore a Torino della gioventù cat-

² G. CANDELORO, *Il movimento cattolico in Italia*, Roma, Rinascente 1953 (3 ed.: Roma, Editori Riuniti 1972); G. DE ROSA, *Storia politica dell'azione cattolica in Italia*, Bari, Laterza 1953-1954, 2 vol.; Id., *Il movimento cattolico in Italia dalla restaurazione all'età giolittiana*, Bari, Laterza 1966 (2 ed.: ivi 1970).

tolica operaia già attorno al 1870. In quei medesimi anni si intensificava l'espansione dell'opera di don Bosco; ma anche si constata più netta la sua tendenza a volersi garantire una propria autonomia. Nei vari congressi cattolici egli gradisce la menzione delle sue iniziative tra le più promettenti nella Chiesa, ma si direbbe più per ottenere consensi e appoggi che non per farsi inquadrare. Per ciò stesso sarebbe stato un tassello anomalo e alquanto fuori posto in una storia attenta agli esiti politici del cosiddetto movimento cattolico. Una storia di esso così concepita era come il corrispettivo di quella del movimento operaio studiato nei suoi esiti di lotta di classe e organizzazione politica. Giustamente già in quegli anni vari studiosi avvertivano l'esigenza di un impianto più largo.³ Ci si spiega perciò come mai nel recentissimo *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia* si sia dedicato a don Bosco, oltre che una voce biografica specifica, più di un cenno in tema di stampa, di scuole professionali e di altro.⁴ E tuttavia a proposito della sua rilevanza nel suo ambiente e nel suo tempo inducono a riflettere ulteriori elementi della « tabula absentiae ». Nessuna menzione a don Bosco e ai salesiani si trova, ad esempio, in alcune recenti rassegne sulla storia del Piemonte dell'800 e del '900;⁵ nessun cenno in studi sulla scuola,⁶ la Generala e la criminalità giovanile a Torino,⁷ la cura degli emigrati italiani in America latina nell'800.⁸

E' invece non raro il nome di don Bosco nella storiografia etico-politica sviluppata durante e dopo il fascismo in Italia e altrove.

Nicolò Rodolico, epigono della storiografia liberale, nella sua *Storia degli italiani*, in contrasto con chi leggeva il risorgimento come rivoluzione mancata, poneva in evidenza il ruolo positivo svolto dalla classe politica liberale in ordine al « rinnovamento civile degli italiani »;⁹ tale risultato, rivendicato dal fascismo, era da attribuire piuttosto ai prosecutori della politica cavouriana.

³ F. FONZI, *I cattolici e la società italiana dopo l'unità*, Roma, Studium 1953 (3 ed.: ivi 1977).

⁴ F. TRANIELLO - G. CAMPANINI (direttori), *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, Torino, Marietti 1981-1984, 5 vol. (cfr. gl'indici nel quinto volume)

⁵ *Atti del Convegno studi sul Piemonte: stato attuale, metodologie e indirizzi di ricerca. Accademia delle Scienze di Torino, 16-17 novembre 1979*, Torino, Centro Studi Piemontesi 1980 (sul Piemonte nel risorgimento, pp. 48-61; sul periodo dall'unità fino alla prima guerra mondiale, pp. 62-82).

⁶ Cfr. ad es. E. DE FORT, *La storia della scuola elementare in Italia*. Vol. I: *Dall'unità all'età giolittiana*, Milano, Feltrinelli 1979; AA.VV., *Storia della scuola e storia d'Italia dall'unità a oggi*, Bari, De Donato 1982; B. FERRARI, *La politica scolastica del Cavour. Dalle esperienze prequarantottesche alle responsabilità di governo*, Milano, Vita e Pensiero 1982.

⁷ A. LONNI, *Il penitenziario industriale-agricolo della « Generala ». Il trattamento del minore deviante nel Piemonte preunitario*, in « Bollettino storico-bibliografico subalpino » LXXXII (1984), pp. 391-424.

⁸ E. SORI, *L'emigrazione italiana dall'unità alla seconda guerra mondiale*, Bologna, Mulino 1979; G. ROSOLI (a cura), *Chiesa ed emigrazione italiana tra '800 e '900*, Roma, Centro Studi Emigrazione 1982.

⁹ N. RODOLICO, *Storia degli italiani dall'Italia del mille all'Italia del Piave*, Firenze, Sansoni 1964 (nuova ediz. ampliata; il cap. XXII: Il rinnovamento civile degli italiani).

Nel quadro generale del « rinnovamento » Rodolico trovava opportuno accennare al Cottolengo « il santo della carità silenziosa » e a don Giovanni Bosco « il santo della carità operosa ».¹⁰

L'inglese Christopher Seton-Watson nella sua *Storia d'Italia dal 1870 al 1925* smorzava la lettura critica fatta dal connazionale Denis Mack Smith, di un'Italia politica post-unitaria che si sarebbe adagiata in un sistema non bipartitico (e perciò, dal punto di vista inglese, imperfetto) e in un mancato senso dello stato: manchevolezze che avrebbero avuto come esito — a giudizio di Mack Smith — l'autoritarismo fascista con la sua connessa retorica nazionalistica pseudoreligiosa.¹¹ Secondo Seton-Watson non tutti i difetti che Mack Smith vedeva negli italiani erano veramente tali, e nemmeno erano esclusivi del popolo italiano. Don Bosco è da lui nominato a fianco del padre Curci tra i « famosi conciliatoristi » schiacciati e ridotti al silenzio dal prevalere degli'intransigenti combattivi;¹² il santo torinese — scrive Seton-Watson — « aveva molti amici fra gli uomini politici italiani e spesso agì come intermediario non ufficiale tra la Chiesa e il governo »:¹³ lettura in sé esatta, anche se è discutibile la collocazione che lo storico inglese ne fa, a riprova del clientelismo e delle procedure informali, non capaci di comporre le fratture e di superare le tensioni politiche e sociali in Italia.

Per quanto dunque non si siano dimenticati i « grandi funerali in corte » fatti annunciare da don Bosco a Vittorio Emanuele II nei momenti critici che prepararono le leggi soppressive del 1855,¹⁴ nella storiografia etico-politica è prevalsa in genere tra fascismo e dopoguerra una valutazione nel complesso positiva di don Bosco e del suo ruolo storico.

Lo stesso è da dire per quanto concerne la storia della pedagogia e dell'educazione. La non facile collusione tra Chiesa e fascismo in Italia portò anche, da parte cattolica, all'inserimento di forza di don Bosco e dei suoi scritti pedagogici nei programmi d'insegnamento nelle scuole magistrali; l'accettazione fascista comportava di conseguenza l'elaborazione di antologie appropriate e di studi. Tra le opere approntate da non salesiani ebbero forse maggior rilievo e maggiore fortuna quelle di Giovanni Modugno, Gerardo Raffaele Zitarosa

¹⁰ N. RODOLICO, *Storia degli italiani*, p. 678.

¹¹ D. MACK SMITH, *Storia d'Italia dal 1861 al 1958*, Bari, Laterza 1959 (ed. originale inglese: *Italy. A modern History*, Ann Arbor, University of Michigan Press 1959); C. SETON-WATSON, *Storia d'Italia dal 1870 al 1925*, Bari, Laterza 1967 (ediz. originale inglese: *Italy from Liberalism to Fascism: 1870-1925*, London, Methuen 1967). Su Mack Smith, cfr. W. MATURI, *Interpretazioni del risorgimento. Lezioni di storia della storiografia*, Torino, Einaudi 1962, pp. 673-692; su Seton-Watson, cfr. E. GENTILE, *Breve storia delle storie d'Italia dall'unità alla repubblica*, in R. DE FELICE (dir.), *Storia dell'Italia contemporanea*, vol. VII, Napoli, Ed. Scientifiche Italiane 1983, pp. 292 s.

¹² C. SETON-WATSON, *Storia d'Italia*, p. 73.

¹³ C. SETON-WATSON, *Storia d'Italia*, p. 813.

¹⁴ Cfr. ad es. D. MASSÈ, *Il caso di coscienza del risorgimento italiano dalle origini alla conciliazione*, Alba, Soc. Apostolato Stampa 1946 (2 ed.: Roma, Ed. Paoline); più in generale, indicazioni bibliografiche sono reperibili nella *Bibliografia dell'età del risorgimento, in onore di Alberto M. Ghisalberti*, Firenze, Olschki 1971-1977, 4 vol.

e soprattutto Mario Casotti. A quest'ultimo si deve il tentativo più generoso di collocare don Bosco tra i teorici della pedagogia italiana in epoca risorgimentale: geniale, e anche sistematico, non meno dei pedagogisti più illustri e più aperti alle idee liberali, quali Lambruschini, Capponi, Rosmini, Aporti, Rayneri. La tendenza a cogliere il sistema educativo di don Bosco nella sua organicità in una sintesi quasi atemporale ha avuto notevoli esponenti in Cäcilia Burg e in altri studiosi e saggisti dell'area tedesca, cioè di un ambiente culturale particolarmente sensibile e agguerrito nello studio teoretico del pensiero pedagogico tra idealismo e spiritualismo. Contemporaneamente in Italia s'insisteva piuttosto sull'umanesimo pedagogico di don Bosco, dalle radici idealmente affondate in quello di un Vittorino da Feltre e di un Castellino da Castello.¹⁵

Analoga valutazione nel complesso positiva si trova nel campo della storia della Chiesa, della spiritualità cattolica e della prassi sacramentaria. Di don Bosco, fondatore e organizzatore, vengono poste in evidenza l'ascesi attivistica, l'apertura ai valori umani, la gran voglia di adeguarsi al progresso scientifico; un insieme di elementi cioè che solitamente si tende ad attribuire agli esponenti del cattolicesimo liberale e non a quelli dell'intransigentismo ultramontano. Roger Aubert, ad esempio, colloca don Bosco tra coloro che, organizzando il gruppo dei propri fedeli collaboratori, cercarono di emanciparsi dalla confusione tra monachesimo e sacerdozio dando prova d'immaginazione e di creatività, ma finendo per urtare contro la mentalità degli uffici romani anche i più aperti, che intendevano mostrarsi « flessibili, ma sempre all'interno di uno schema tradizionale ». « Il caso di don Bosco — scrive Aubert — può essere significativo: la sua creazione era una delle più rivoluzionarie sia per l'atmosfera che sprigionava sia per l'ambiente che intendeva raggiungere, ma sarà costretto a modificare a più riprese la sua regola prima che diventi accettabile dalle istanze ufficiali, preoccupate di contenere le nuove iniziative secondo formule approvate nei tempi passati ».¹⁶

A partire dagli anni del Vaticano II si sono rese anche meno rare, più frequenti e insistenti certe letture fortemente critiche del ruolo di don Bosco nella storia della Chiesa, in quella della società e della mentalità. Ad avanzare tali riserve sono stati in genere, più che specialisti di storia, saggisti e giornalisti, dei quali comunque appaiono rispettabili il fondo culturale dal quale si muovono, le istanze e anche le informazioni.

In pieno concilio Vaticano II il patriarca della Chiesa greco-melkita Mas-

¹⁵ Una rassegna degli studi relativi alla pedagogia di don Bosco è in P. BRAIDO, *Il sistema preventivo di Don Bosco*, 2ª ed., Zürich, Pas-Verlag 1964 (1ª ed.: Torino, Pontificio Ateneo Salesiano 1955).

¹⁶ R. AUBERT, *La Chiesa cattolica dalla crisi del 1848 alla prima guerra mondiale*, in AA.VV., *Nuova storia della Chiesa*, 5/1, Torino, Marietti 1977, p. 156. Quanto alla spiritualità, oltre a voci specifiche di enciclopedie e dizionari, cfr. AA.VV., *Historia de la espiritualidad*, II, Barcelona, Floris 1969, pp. 460; 485; M. PETROCCHI, *Storia della spiritualità italiana (secc. XIII-XX)*, Roma, Ed. Storia e Letteratura 1984, pp. 514-516 (1ª ed.: 1978-1979, 3 vol.).

simo IV criticando l'ecclesiologia ultramontana ch'era culminata nel Vaticano I e perorando per la dottrina della collegialità episcopale citava quale esempio di linguaggio poco appropriato in uso in Italia e nella Chiesa latina un brano desunto dal libro: *San Giovanni Bosco. Meditazioni*: « Il papa è Dio in terra... Gesù ha messo il papa al di sopra dei profeti, del precursore, degli angeli; Gesù ha posto il papa sullo stesso piano di Dio ». Si tratta di espressioni chiaramente iperboliche, non rare nel linguaggio devozionale e spirituale che tra le due guerre esaltava il romanocentrismo e la devozione alla sacra persona del papa, « dolce Cristo in terra ». Autore delle meditazioni è il salesiano don Domenico Bertetto (che peraltro ha soppresso il brano contestato in un'edizione successiva).¹⁷ Ma il nome di don Bertetto è tralasciato nei discorsi di Massimo IV editi in francese e poi anche in italiano.¹⁸ Ne è derivato un equivoco per certi aspetti spiacevole e per altri interessante. Giornalisti e saggisti cattolici negli anni postconciliari hanno interpretato la prima parte del titolo, citato nei discorsi editi del patriarca melkita, come l'indicazione dell'autore. Ne è risultato perciò don Bosco, autore di un libro che aveva il titolo di *Meditazioni*. Di conseguenza Giancarlo Zizola prima, poi il teologo svizzero August Bernhard Hasler (che cita Zizola), poi Leonardo Boff, teologo in Brasile della teologia della liberazione, poi il teologo padovano Giuseppe Butturini, poi chissà quanti altri hanno trovato opportuno presentare don Bosco e le affermazioni che gli erano attribuite come testimonianze emblematiche di una teologia e di una religiosità che conveniva riequilibrare.¹⁹ Leonardo Boff giungeva anzi a scrivere a commento della frase sopra ricordata: « E' singolare constatare come simile eresia non abbia costituito nessun argomento contro la canonizzazione del santo ».²⁰ E' ovvio che non essendo esistito il corpo del reato, furono di altra natura le obiezioni avanzate e sconvolte al processo di beatificazione e canonizzazione. Cionondimeno la leggenda storica entrata nei circuiti culturali recenti non è priva d'interesse. Probabilmente saggisti esperti come Zizola e teologi agguerriti come Boff sono stati suggestionati, oltre che dalla citazione imprecisa degli editori di Massimo IV, dal senso evanescente e atemporale che si veniva dando negli ambienti salesiani degli anni tra le due guerre a una sorta di slogan nel quale si voleva come

¹⁷ D. BERTETTO, *San Giovanni Bosco. Meditazioni per la novena, le commemorazioni mensili e la formazione salesiana*, Chieri-Torino, Stampato nel noviziato salesiano « Villa Moglia » 1955 (altra ed.: Torino, L.D.C., s.d.).

¹⁸ MASSIMO IV (= Massimo Saigh), *Discorsi e note del patriarca Massimo IV...*, Bologna, Ed. Dehoniane 1968, p. 85, che in nota cita: « Espressioni tolte dall'opera: San Giovanni Bosco, *Meditazioni*, vol. I, Ed. 2^a, pp. 89-90 » (ed. francese, Paris 1968, p. 76).

¹⁹ G. ZIZOLA, *Quale papa? Analisi delle strutture elettorali e governative del papato romano*, Roma, Borla 1977, pp. 21 s.; A.B. HASLER, *Wie der Papst unfehlbar wurde. Macht und Ohnmacht eines Dogmas*, München, Piper 1979, pp. 19, 270 (trad. ingl.: Garden City, N.Y., Doubleday 1981, pp. 111; 342; trad. ital.: Torino, Claudiana 1982, p. 51); L. BOFF, *Igreja: carisma e poder. Ensaio de ecclesiologia militante*, Petropolis, Vozes 1981, pp. 89 s.; G. BUTTURINI, *L'infallibilità nel Vaticano I: senso e limiti di una definizione*, in « Credevo Oggi » 8 (1982), p. 107.

²⁰ BOFF, *Igreja...*, p. 90 (traduz. italiana, Torino, Claudiana 1981, p. 91).

condensare la spiritualità di don Bosco: « Amore a Gesù sacramentato, a Maria ausiliatrice e al papa ». Gli slittamenti di significato, dalla spiritualità alla ideologia, di frasi a effetto del genere possono anch'essi costituire un oggetto di analisi storica che partendo dalle esperienze vissute di don Bosco giunga ai miti agiografici, al loro evolversi e alla loro crisi.

In questi ultimi anni in Italia si sono occupati di don Bosco anche alcuni saggisti e giornalisti laici, non del tutto estranei alle esperienze salesiane: Guido Ceronetti, che fu qualche tempo giovane allievo a Valdocco, e Sergio Quinzio, che fece il ginnasio presso i salesiani di Alassio. Ceronetti in pagine letterariamente affascinanti presenta il prodigioso, che la tradizione agiografica attesta nella vita di don Bosco, non tanto come una manifestazione del soprannaturale, quanto come l'ambigua e quasi stregonesca manipolazione di forze occulte della natura.²¹ Sergio Quinzio a sua volta, selezionando e forzando i fatti, pone interrogativi sull'umanesimo di don Bosco, ch'era a suo giudizio patologicamente pervaso dal senso del peccato; avanza inoltre riserve sulla qualifica di santi sociali, data a personaggi come il Cottolengo, don Cafasso e don Bosco, nei quali piuttosto si riscontra quasi solo una mediocre e stantia cultura chieastica unita a un disinvolto pragmatismo che in realtà non comprendeva i progressi tecnici, sociali e scientifici del tempo.²² In tema di riserve non è male ricordare a questo punto l'esperienza giovanile dello storico francese Jean Delumeau. Come egli stesso ha dichiarato, alla radice delle sue indagini sulla paura e la morte in occidente c'è anche l'effetto traumatico provocato in lui dalla recita delle litanie della buona morte nel collegio salesiano di Nizza Mare, dove fu collocato tredicenne appena pochi giorni dopo la morte di suo padre.²³

Pur con le riserve che si possono fondatamente avere nei confronti del mondo mentale di saggisti come Ceronetti e Quinzio, le suggestioni ch'essi offrono possono certamente indurre a tenere in maggior conto gli apporti dell'antropologia culturale in ordine allo studio delle mentalità e dei comportamenti ch'entrano in gioco nello studio di don Bosco. I luoghi infatti in cui più intensa si svolse la sua attività educativa e organizzativa hanno tra gli elementi caratterizzanti, tra antiche strutture agricole e decollo industriale, il passaggio dal prevalente analfabetismo rurale e urbano all'alfabetizzazione prima fluttuante e regrediente, poi prevalente e sempre più progressiva.

Le ricerche promananti dalla cerchia salesiana fino al secondo dopo guerra sono state in sostanza estranee ai grandi dibattiti storiografici, dall'età del liberalismo e del positivismo all'idealismo, dal marxismo alla scuola delle « Anna-

²¹ G. CERONETTI, *Albergo Italia*, Torino, Einaudi 1985; dove a don Bosco è riservata la stanza numero 21. Ceronetti vi rielabora quanto aveva già pubblicato sul quotidiano « La Stampa » (Torino) l'11 agosto 1981.

²² S. QUINZIO, *Domande sulla santità. Don Bosco, Cafasso, Cottolengo*, Torino, Ed. Gruppo Abele 1986.

²³ J. DELUMEAU, *La Peur en occident (XIV^e-XVIII^e siècles). Une cité assiégée*, Paris, Fayard 1978, pp. 25-27 (trad. ital.: Torino, S.E.I. 1979).

les ». In prevalenza i salesiani, anche i meglio dotati e preparati, si sono consumati nell'insegnamento in collegi per interni e in esternati un po' in tutti i cinque continenti. L'impegno di studio su don Bosco si esauriva nell'opera letteraria e divulgativa, talora di buon livello, ma dichiaratamente agiografica ed edificante, dei salesiani Augustin Auffray, Eugenio Ceria, Rodolfo Fierro, Raul Entraigas, Guido Favini e altri ancora.²⁴ Arroccatosi don Giambattista Borino negli studi medievali, unico superstite valido di un drappello convocato per curare l'*Opera omnia* degli scritti editi e inediti del fondatore, fu don Alberto Caviglia, spentosi nel 1943 senza collaboratori e successori.

La fase espansiva che viveva la congregazione salesiana in quegli anni, era accompagnata dall'organizzazione in Europa e altrove di centri di studi ecclesiastici medi e superiori — gli studentati filosofici e teologici — per le giovani reclute che si avviavano al sacerdozio. Gli studentati di Torino ottennero dalla S. Sede nel 1940 il riconoscimento di istituzione universitaria sotto la denominazione di Pontificio Ateneo Salesiano (il P.A.S.); trasferito poi per intero a Roma in una nuova sede nel 1965, fu riconosciuto università nel 1973 con la denominazione di Università Pontificia Salesiana (U.P.S.). Già a Torino nell'ambito della facoltà di filosofia esisteva l'istituto superiore di pedagogia (poi reso autonomo e riconosciuto come facoltà distinta di scienze dell'educazione). Tra gl'insegnamenti che si svolgevano, c'era quello teoretico-storico della pedagogia di don Bosco. Il frutto migliore di quegli anni fu il libro di don Pietro Braidò: *Il sistema preventivo di Don Bosco* (1955).²⁵ Com'è noto, il libro, ormai classico, è un'ampia presentazione sistematica delle esperienze educative, delle idee pedagogiche e delle istituzioni di don Bosco; queste sono analizzate distintamente nella loro specificità e originalità, grazie anche al confronto con le opere simili di altri educatori e le teorizzazioni di pedagogisti coevi. Tale opera porta a compimento il dibattito condotto fino allora anche da studiosi laici sul ruolo di don Bosco come educatore e come pedagogista; sotto questo aspetto pertanto si può dire porta a conclusione un ciclo di studi.

Fermentavano intanto qua e là, soprattutto negli studentati fra le giovani generazioni salesiane, interrogativi sulla credibilità e sul valore storico e documentario delle *Memorie biografiche* di don Bosco, monumentale opera in diciannove volumi dovuta a don Giambattista Lemoyne e ai suoi continuatori, Angelo Amadei ed Eugenio Ceria. Il primo volume era apparso in edizione estracommerciale nel 1898; il diciannovesimo, pubblicato nel 1939, chiudeva con l'apoteosi di don Bosco proclamato santo da Pio XI tra una marea di folla nella pasqua 1934.

²⁴ Cfr. il folto elenco di « scritti su don Bosco » in P. RICALDONE, *Don Bosco educatore*, II, Colle Don Bosco, L.D.C. 1952, pp. 651-705.

²⁵ Cfr. sopra, nota 15. Qui è da segnalare, per gli ulteriori approfondimenti che offre: S. Giovanni Bosco. *Scritti sul sistema preventivo nell'educazione della gioventù. Introduzione, presentazione e indici alfabetico e sistematico*, a cura di Pietro Braidò, Brescia, La Scuola Ed. 1965.

Don Lemoyne, com'è noto, cominciò a elaborare i suoi materiali sotto gli occhi e con l'assistenza di don Bosco a Valdocco. Lavorando assiduamente fino alla morte (1916), riuscì a mettere insieme ben quarantacinque volumi rilegati con suoi abbozzi e documenti originali. Nei nove volumi che riuscì a pubblicare si trova delineato come il poema di don Bosco, il prescelto da Dio che cominciando dal nulla aveva fatto sorgere ospizi, chiese e oratori per migliaia e migliaia di giovani. Tra il 1898 e lo scatenarsi della prima guerra mondiale, nel periodo del decollo industriale a Torino e di consolidamento degli stati nazionali anche in America latina, le *Memorie biografiche* costituivano come l'annuncio di un santo e di una serie di opere che la provvidenza aveva offerto ai nuovi bisogni spirituali e sociali; in tal modo al ceto borghese che si preoccupava dei problemi posti da una gioventù popolare sempre più numerosa e sempre meno controllata dalle strutture familiari e sociali antiche, si offriva a portata di mano un modello ideale di educazione che rassicurasse sul buon esito dei giovani stessi entro il sistema sociale; alla borghesia liberale, che paventava il classismo socialista, si offriva a buon mercato una rete di istituzioni poggiate in prevalenza sulla prestazione d'opera volontaria di educatori e sostenuta sulla beneficenza privata, in tempi in cui il potere politico, soprattutto nell'area europea mediterranea e nei paesi dell'America latina, non aveva possibilità concrete per stabilire con il proprio intervento strutture efficienti meramente civili.

Le *Memorie biografiche* già nei primi nove volumi erano costruite annalisticamente con il riferimento continuo di testimonianze orali o scritte, e con la riproduzione in esteso di documenti. Don Lemoyne dimostrava una certa sensibilità ai principi metodologici che reggevano la storiografia positivista dell'epoca; dava nelle sue pagine l'illusione dell'oggettività, appunto con l'appello alle testimonianze e con la ricostruzione minuto per minuto di una successione di detti e di fatti. Ma proprio su questo terreno, sia pure senza un serio retroterra di critica storica, le giovani generazioni salesiane attaccavano le *Memorie biografiche* già nei primi anni del secondo dopoguerra. In una lettera, scritta al direttore dello studentato teologico di Bollengo nel 1953, il continuatore di don Lemoyne, don Eugenio Ceria, riproponeva una serie di sette osservazioni che gli erano state avanzate sette anni prima dagli studenti della Facoltà di Teologia del P.A.S., sfollati a Bagnolo Piemonte (Cuneo):²⁶

1. Si dice che D. Lemoyne non sarebbe uno storico, ma un romanziatore della storia.

2. Nelle *Memorie biografiche* ci sono troppi fatti che non reggono alla critica.

²⁶ La lettera fu fatta circolare in un fascicoletto litografato di 14 pagine; è datata: «Torino, 9-III-1953». Sui criteri di elaborazione delle *Memorie biografiche* don Ceria si era già espresso nella prefazione al volume XVIII (Torino, SEI 1937, pp. 5-14).

3. Don Bosco, anche nelle sue *Memorie*, ha, per fini educativi, modificato e aggiunto secondo che conveniva alla sua tesi.

4. Ci sono contraddizioni, specie nei primi volumi.

5. Anche i volumi curati da don Ceria non sono pienamente storici, ma encomiastici e laudativi.

6. Mancano nelle *Memorie biografiche* le ombre alla figura di don Bosco e i legami con gli avvenimenti storici della nazione.

7. Lo stesso intervento di don Bosco per la nomina dei vescovi, per il rilascio degli *exequatur*, per la conciliazione, non è sufficientemente suffragato da documenti di origine pubblica e dalle memorie degli uomini che vennero a contatto col nostro padre per questi affari.

Le risposte di don Ceria erano una commossa arringa in difesa sua propria, di don Angelo Amadei e di don Lemoyne. Asseriva e dimostrava che don Lemoyne era stato scrupolosissimo nel raccogliere, conservare e sceverare le testimonianze più varie sui fatti attinenti don Bosco; quando aveva avuto dubbi, aveva interrogato don Bosco stesso o altri, aveva scritto lettere per chiedere chiarimenti e si era fornito di documentazione suppletiva, oltre quella conservata a Valdocco; qualche giovane salesiano si era permesso amichevolmente di avvicinare don Lemoyne per segnalargli alcune « discrepanze » notate nelle *Memorie biografiche*. « All'udire ciò — prosegue don Ceria nella sua lettera — don Lemoyne parve rannuvolarsi e dopo breve silenzio, serio serio, gli rispose: "Sappi che io non scrivo a fantasia, ma non dico nulla che non sia ben provato da documenti o da testimonianze sicure" ».²⁷

All'insinuazione che don Lemoyne era da leggere con riserva, perché non sempre attendibile, le giovani generazioni salesiane del secondo dopoguerra aggiungevano, a loro volta, la costruzione di qualche leggenda; insinuavano ad esempio di avere sentito dire che don Bosco aveva avuto anche una sorella, finita donna di malaffare e cancellata assolutamente dalla memoria devota;²⁸ si diceva che il vecchio bonario biografo-romanziero, più per semplicità che per malizia, aveva distrutto la documentazione originale, dopo avere prelevato quello che gli era servito per il suo progetto di *Documenti* o *Memorie* per la storia della vita di don Giovanni Bosco.

Don Ceria concludeva accorato la sua lettera ammonendo implicitamente contro il diavoletto della scienza che nelle *Memorie biografiche* da lui proseguite si diceva sognato da don Bosco: un diavoletto che aveva indicato al consenso dei suoi simili con quale mezzo rovinare la congregazione salesiana. Esplicitamente richiama un episodio affine della leggenda aurea francescana: « Mi

²⁷ Lettera di don Ceria, cit., p. 3.

²⁸ La leggenda si enucleò sulla fusione di due fatti: una sorellina premorta ad appena un mese dalla nascita; Luigi Bosco, figlio del fratello di don Bosco, Giuseppe, che si separò dalla moglie, visse con altra donna e fu in dissidio con lo zio prete e gli altri congiunti.

si permetta di esprimere un voto. S. Francesco di Assisi, quando i suoi frati cominciarono a frequentare le università di Bologna e di Parigi, allarmato esclamò: "Parisi ha fatto dimenticare Assisi". Temeva il santo che la presunzione scientifica soffocasse l'umiltà evangelica. Accade talvolta di imbattersi in certuni che senza aver letto o avendo letto con molta superficialità le M.B., giudicano e condannano con una critica somigliante alla falsa scienza che secondo l'espressione dell'Apostolo, non edifica, ma gonfia ».²⁹

Le parole di don Ceria esprimevano un certo allarme e una certa tensione che si erano andati creando soprattutto a Torino e in Piemonte tra vecchi e giovani salesiani. I primi erano vissuti a fianco a fianco con gli eroi della prima ora; i secondi apparivano come venire in congregazione già impregnati da uno spirito diverso e quasi inclini a una certa disaffezione. Si poneva ormai urgente, comunque, il problema di una revisione documentaria radicale e sistematica sia delle *Memorie biografiche*, sia degli stessi scritti di don Bosco, a partire da quelli che contenevano testimonianze autobiografiche, quali le *Memorie dell'Oratorio*, la *Vita* di Domenico Savio e quella di altri giovani che costituivano come il frutto emblematico e il sigillo divino dell'opera educativa salesiana.

Meno si avvertì in quegli anni la grande importanza che le *Memorie biografiche* avevano come vasto documento di una mentalità che nell'800 era fluttuante tra quella di cultura orale magico-sacrale e soprannaturalistica, da cui la massa dei giovani e don Bosco stesso provenivano, e quella scientifica, incline cioè a ricercare nei fatti umanamente percepibili una spiegazione e un senso nell'ambito delle scienze umane. In altre parole, non si avvertiva pienamente che quella di Lemoyne, Amadei e Ceria non era tanto una storia romanzata, quanto una ricostruzione agiografica ravvicinabile a quelle del Surio o agli *Annales* del Wadding, ormai aggiornati (o, se si vuole, contaminati) dalla cura, tipica della storiografia positivista, di riportare per intero testimonianze e documenti a garanzia di oggettività e storicità. Ma identici a quelli del Surio e del Wadding rimanevano i presupposti che si esplicitavano nelle *Memorie biografiche*, il cui scopo sostanziale era quello d'indicare, attraverso le testimonianze e la narrazione dei fatti, che nell'operato di don Bosco c'era il segno evidente e continuo di grazie divine straordinarie, al di sopra o contro le leggi della natura.

Fu don Francis Desramaut, allora professore di storia della Chiesa nello studentato teologico salesiano di Lione, a prendere l'iniziativa di analizzare il primo volume delle *Memorie biografiche*, individuarne le fonti, verificarne l'utilizzazione da parte di don Lemoyne, stabilire il genere letterario dell'intero volume e delle singole parti. Il punto di arrivo della ricerca fu la tesi di dottorato sostenuta da don Desramaut presso le facoltà teologiche di Lione e pubblicata nel 1962.³⁰ Si tratta di un'analisi molto attenta, precisa e informata, ma circoscritta entro l'ambito filologico-letterario. Dopo avere individuate le

²⁹ Lettera di don Ceria, p. 13.

³⁰ F. DESRAMAUT, *Les Mémoires I de Giovanni Battista Lemoyne. Étude d'un livre fondamental sur la jeunesse de saint Jean Bosco*, Lyon (imprimerie Louis-Jean de Gap) 1962.

singole testimonianze messe a frutto da don Lemoyne, sarebbe stato necessario verificare l'esattezza anche solo di circostanze di luogo e di tempo. Uno spiraglio in questa direzione era stato aperto da un piccolo saggio del salesiano olandese don Jan Klein, coadiuvato da don Eugenio Valentini, sulla successione dei fatti degli anni 1826-1829 narrati nelle *Memorie biografiche*. Don Lemoyne chiamava in causa anzitutto le *Memorie dell'Oratorio* scritte da don Bosco e di cui don Ceria nella lettera sopra ricordata aveva difeso la « evidente oggettività ». Dall'esame di don Klein risultava che don Bosco, nonostante la leggendaria ferrea memoria, aveva invertito l'ordine cronologico dei fatti più importanti di quel triennio; di conseguenza aveva portato tra l'altro a una lettura pesante del comportamento del fratellastro Antonio.³¹ L'ampio lavoro di don Desramaut acquietava le vecchie generazioni salesiane circa la onestà documentaria di don Lemoyne, appagava le nuove generazioni che aspiravano a un rinnovamento degli studi su don Bosco; ma lasciava alquanto sulla propria fame chi avrebbe voluto, oltre che uno studio sul genere letterario, un passo avanti anche nella critica storica; non c'era infatti nell'ampia tesi di don Desramaut una verifica sistematica di tutti i fatti riferiti dalle *Memorie*, e l'autore si era limitato quasi solo all'esempio fornito da Klein-Valentini; non erano posti interrogativi storiografici sostanziali, quale quello, ad esempio, della struttura sociale nella quale don Bosco si era mosso negli anni compresi nel primo volume delle *Memorie*; di conseguenza non si fornivano elementi sia per misurare l'ampiezza o la ristrettezza documentaria del volume analizzato, sia per valutare il genere storico-letterario in cui s'iscriveva.

Si cercò di superare questi limiti in cicli di lezione tenuti nella facoltà di teologia del P.A.S. a Torino nel 1964-65 sulla *Vita* di Domenico Savio scritta da don Bosco. I risultati raggiunti in quegli anni erano ancora troppo vistosamente immaturi; sono rimasti perciò inediti e accantonati fino ai nostri giorni.³²

In ordine allo studio delle trasmissioni orali dei fatti alcuni problemi sono stati ugualmente affrontati in una ricerca sull'episodio del giovane Carlo, risuscitato da don Bosco, confessato e morto poco dopo nel 1849. La ricerca ha portato a concludere che il Carlo dell'episodio non può essere identificato con un inesistente ragazzo quindicenne, figlio dell'oste del « Gelso bianco » (oste, del resto morto prima del '49); le testimonianze utilizzate dal Lemoyne, comprese quelle depositate al processo informativo diocesano per la beatificazione, hanno quasi tutte variazioni e incongruenze in parte accettate dal biografo; alcune testimonianze risalenti direttamente a don Bosco non sono tranquillamente accantonabili; con grandissima probabilità non si trattò di mera trasposizione a don Bosco di episodi agiografici che si leggevano nella vita di S. Filippo Neri e di altri; la difficoltà di identificare il ragazzo del racconto è attri-

³¹ J. KLEIN - E. VALENTINI, *Una rettificazione cronologica delle Memorie di san Giovanni Bosco*, in « Salesianum » XVII (1955), pp. 581-610.

³² Si accenna a queste lezioni in P. STELLA, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*. Vol. II: *Mentalità religiosa e spiritualità*, Zürich, PAS-Verlag 1969, p. 208, nota 11 (2ª ed.: Roma, LAS 1981).

buibile a don Bosco stesso, attento a non scalfire la fiducia dei giovani nel segreto della confessione; non è da escludere che si sia trattato di una morte apparente, caso non raro in quei tempi; è evidente l'utilizzazione dell'episodio per scopi moralistici, cioè per istillare nei giovani la sincerità in confessione; è anche rilevabile la tendenza di don Bosco e del suo ambiente a indurre l'idea non di morte apparente, ma di vera risurrezione temporanea permessa dalla misericordia di Dio. La ricerca su Carlo, condotta tra il 1963 e il 1965, fu poi pubblicata nel 1968.³³

Sopraggiungeva frattanto il concilio Vaticano II come elemento liberante. Gli istituti religiosi erano invitati dal concilio all'aggiornamento. Uno dei criteri indicati era il ritorno allo spirito del fondatore. Le ricerche sulle origini degli istituti diventavano dunque come un'esigenza, sia in ossequio all'autorità del concilio, sia come tappa importante per il rinnovamento. In una visione del genere stava sotteso il rischio di subordinare le ricerche storiche a esigenze di altra natura favorendole solo nella misura in cui fornivano elementi utili a un disegno sia pastorale sia forse anche ideologico. Tra i salesiani di don Bosco più che il rischio dell'incanalamento a uso interno se ne profilò un altro di ordine più chiaramente antistorico. Attorno alle origini si configurò come un'aureola idealizzatrice. Le istituzioni ecclesiastiche entro cui don Bosco ebbe ad agire vennero talora immaginate come inadeguate o costringenti e sorde; il periodo che andava dalla morte del fondatore al Vaticano II veniva ipotizzato come una sorta di secoli oscuri, un'età di mezzo che aveva alquanto tarpato le ali al volo libero e alla creatività carismatica delle origini. Si diceva e si scriveva che bisognava tornare al « progetto primitivo di don Bosco ». Stesure di regole, che don Bosco stesso aveva giudicate come abbozzi imperfetti, venivano benevolmente giudicate come più illuminanti e rispondenti allo spirito originario; quindi come da preferire, in ordine al rinnovamento postconciliare, alle regole che nel 1874 don Bosco aveva dovuto accettare da Roma passando quasi sotto le forche caudine e inchinandosi all'angusta mentalità curiale. Ha fatto capolino insomma negli anni del postconcilio e della contestazione del 1968 una sorta di spirito neogallicano e neoilluministico, ch'era in estasi di fronte alle origini, e critico sia di fronte ai tempi ferrei dell'età di mezzo, sia contro lo strapotere della Chiesa istituzionale retriva.

Si ebbero anche effetti senz'altro positivi. Uno di questi è stato l'accantonamento definitivo del *Giovane provveduto* di don Bosco dall'uso vivo delle osservanze devozionali salesiane in Italia e altrove nel mondo; ma furono anche definitivamente tolti dall'uso scolastico elementare e medio altri libri, come la *Storia sacra* e l'opuscolo boschiano sul « sistema preventivo » nelle case di educazione. A ben vedere si usciva finalmente fuori dal cerchio magico-sacrale e popolare entro cui si era sviluppata alle origini l'istituzione di don Bosco, entro cui anche si tendeva ritenere come sacramentale, prodigiosa per se stessa, la

³³ *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*. Vol. I: *Vita e opere*, Zürich, PAS-Verlag 1968, pp. 257-292 (2ª ed.: Roma, LAS 1979, pp. 257-293).

ripetizione di detti e di gesti elaborati, insegnati e tramandati dal santo fondatore. Tale accantonamento favoriva perciò stesso la ricerca storica: dato infatti ormai il distacco, non si dovevano più temere reazioni emotive di fronte ad analisi che in tempi anteriori sarebbero apparse come sacrilega profanazione.

Un passo avanti è stato fatto quando il Centro Studi don Bosco (istituito presso il P.A.S. nel 1973) diede inizio nel 1977 alla ristampa anastatica degli scritti editi di don Bosco sia a lui in qualche modo attribuibili. Nel giro di un anno si giunse a pubblicare i trentasette volumi della prima serie, comprendente la prima e l'ultima edizione di libri e opuscoli.³⁴ La seconda serie, comprendente gl'inserti sui giornali, e la terza, con gl'inserti sul « Bollettino salesiano », le circolari, i manifesti e altri stampati, ripresa l'iniziativa dopo dieci anni di stasi, si spera siano pubblicate entro il 1988. Con questa pubblicazione vari opuscoli, ormai rarissimi, sono stati riscattati dall'oblio. Anche un osservatore profano può misurare per lo meno la considerevole operosità del santo torinese come scrittore popolare ed editore.

Un passo ulteriore è stato fatto con l'istituzione ufficiale nel 1982 dell'Istituto Storico Salesiano.³⁵ In tal modo la congregazione maschile fondata da don Bosco superava la fase di precarietà, che aveva caratterizzato gli anni di don Alberto Caviglia, e si faceva ufficialmente promotrice di studi organici e continui. L'ISS, porta ormai avanti la pubblicazione della rivista dal titolo « Ricerche storiche salesiane » e quella di alcune collane di fonti e di studi. I testi più importanti finora pubblicati sono le *Regole* rispettive dei salesiani e delle figlie di Maria Ausiliatrice; entrambi i documenti sono elaborati con tecniche filologicamente esemplari. Sono anche rilevanti le edizioni di testi di minore ampiezza, come il cosiddetto *Testamento spirituale* di don Bosco (1883-1887), la circolare *Dei castighi da infliggersi nelle case salesiane* (1883) e la lettera che don Bosco inviò da Roma in due redazioni rispettivamente ai superiori e ai giovani di Valdocco nel 1884. Nella presentazione di quest'ultima il curatore, don Pietro Braido, indagando sulla situazione della comunità educativa che provocò la lettera, offre un esempio delle analisi che è possibile elaborare articolando ilmero trattamento filologico con un'analisi storica più completa e più complessa.³⁶

³⁴ G. Bosco, *Opere edite*. Prima serie: *Libri e opuscoli*, Roma, LAS 1976-1977, 37 vol.

³⁵ Ragguagli sull'Istituto Storico Salesiano sono dati da P. BRAIDO, *L'ISS realtà nuova radicata in una tradizione*, in « Ricerche storiche salesiane » I (1982), pp. 16-33; ciascun numero delle RSS fornisce schede bibliografiche e informazioni relative alle pubblicazioni su don Bosco e le opere salesiane. Tra le pubblicazioni dovute all'iniziativa delle figlie di M. Ausiliatrice conviene ricordare (anche se non ha intenti filologici) l'edizione delle *Lettere di S. Maria Domenica Mazzarello fondatrice delle figlie di Maria Ausiliatrice* (...). Introduz. e note di Maria Esther Posada fma, Milano, Ancora 1975 (2ª ed.: Roma, Ist. figlie di M. Ausiliatrice 1980); e inoltre: A. COSTA, *Rassegna bibliografica su M.D. Mazzarello*, in « Rivista di scienze dell'educazione » XIX (1981), pp. 245-279; M.E. POSADA, *Giuseppe Frassinetti e Maria D. Mazzarello. Rapporto storico-spirituale*, Roma, LAS 1986.

³⁶ Anche se in altra chiave di lettura, cfr. X. TOSCANI, *Il reclutamento del clero (secoli XVI-XIX)*, in AA.VV., *Storia d'Italia. Annali 9: La Chiesa e il potere politico dal Medioevo*

Grazie alla edizione di testi e grazie ai primi saggi di analisi storica pubblicati in questi ultimi decenni, all'immagine di don Bosco fissata da don Lemoyne, don Amadei e don Ceria viene ad accostarsene un'altra non meno suggestiva ed emblematica. Con maggiore nitidezza e con metodo storico appare evidente anzitutto la fascia di cultura ecclesiastica entro cui si colloca don Bosco. La cultura e il linguaggio del santo piemontese appaiono dai suoi medesimi scritti come il prodotto e il segno culturale di un clero medio, pastoralmente impegnato, nel periodo di lunga crisi degli studi ecclesiastici tra rivoluzione francese e primo '900. Nulla c'è tra gli scritti di don Bosco che possa paragonarsi con quelli di un Giambattista Vasco, il domenicano piemontese che auspicava la libertà dei grani; e nemmeno nulla c'è di paragonabile o alle speculazioni del cardinale barnabita savoiaro Giacinto Sigismondo Gerdil o alle tesi fisiocratiche e liberiste proposte in Toscana da vari preti in cura d'anime nell'età delle riforme illuminate.³⁷

C'è inoltre un divario profondo tra le letture del giovane Cavour e quelle di don Bosco chierico e giovane prete. Il primo leggeva Say, Cousin, De Gerando, economisti, politici, filosofi; don Bosco, dopo avere studiato dettature o stampati di teologia dogmatica e morale, leggeva trattazioni erudite di storia ecclesiastica o di altro del settecento; ma soprattutto leggeva e maneggiava catechismi, libri devozionali, vite di santi, scritti di ascetica, libretti a uso scolastico per adolescenti.

La cultura ecclesiastica in Piemonte, fatta ormai in seminari attenti a formare il buon prete ministro della catechesi, dei sacramenti e dell'assistenza ai bisognosi, oltre tutto, se non in polemica con quella della facoltà di teologia e di ambo le leggi dell'università di Torino, era in larga parte disancorata da essa.

Anche solo attraverso il lavoro apparentemente asettico di edizione di testi di don Bosco si finisce per avere sempre più a portata di mano la documentazione che fa vedere in don Bosco un prete che sta in una fascia di cultura ecclesiastica radicata saldamente agli elementi essenziali della catechesi, ma disancorata da molte scienze umane in progresso a quei tempi: dalla matematica alla statistica, dall'economia alla politica, dalla filosofia alla storia; nemmeno ci si interessava di scienze come la filologia e la critica testuale, che pure avrebbero permesso di dialogare sia in termini di fede che in termini di scienze umane sulla Bibbia, cioè su quella serie di testi che da millenni fondavano e impregnavano la cultura occidentale.

Non solo don Lemoyne, ma già lo stesso don Bosco si colloca nella fascia di cultura ecclesiastica tendenzialmente soprannaturalistica, incline a vedere interventi prodigiosi e doni straordinari (con presupposti di una teologia semitradi-

all'età contemporanea, Torino, Einaudi 1986, pp. 573-628; M. GUASCO, *La formazione del clero: i seminari*, ivi, pp. 629-715.

³⁷ Sui criteri di don Bosco nella selezione e nell'uso di fonti letterarie, cfr. STELLA, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, I, pp. 237-244; sulla Storia sacra, N. CERRATO, *La catechesi di Don Bosco nella sua Storia sacra*, Roma, LAS 1979.

zionalista assimilata in seminario) là dove altri ecclesiastici, come Lorenzo Gualdi o Giuseppe Ghiringhelli e preti torinesi laureatisi all'università, erano inclini a non pronunziarsi e a preferire piuttosto una presentazione apologetica e sistematica delle verità della fede. Quest'altra fascia di cultura ecclesiastica, per quanto a sua volta poco aperta agli studi cosiddetti profani, era anche incline a voler troncane finalmente le divulgazioni agiografiche che, come le « Letture cattoliche » di don Bosco, attingevano ancora a leggendari e ad apocrifi che la mentalità borghese moderna ormai non comprendeva, non sopportava e ridicolizzava. In definitiva l'area di cultura ecclesiastica entro cui si colloca don Bosco permette di misurare con più persuasività l'insieme di opere da lui cominciate effettivamente quasi dal nulla in un borgo rurale. Gli elementi ch'entrano in gioco nello sviluppo delle sue opere sono da cogliere nei nessi che si erano andati creando tra il mondo agrario per lo più analfabeta e di cristianesimo soprannaturalista magico-sacrale, e quello urbano, imperniato nella cultura razionale del libro e proiettato verso trasformazioni profonde di natura politica e sociale. Don Bosco è uno dei personaggi che mediando con successo comportamenti, istanze e strategie, favorisce l'assorbimento (e per molti versi la destrutturazione senza residui) della cultura agraria arcaica di antico regime nella cultura moderna imperniata sui progressi rapidi delle tecnologie sempre più avanzate.

Se invece il mondo mentale di don Bosco viene visto come se fosse di un'altra fascia di cultura, si rischia di interpretarlo erroneamente utilizzando nei suoi confronti strumenti conoscitivi non idonei, se non proprio fuorvianti. Don Bosco, ad esempio, nella sua *Storia sacra* (1847) non si fa alcun problema della cronologia biblica, nonostante ormai si fosse molto oltre rispetto a Richard Simon e a Jean Astruc; non ha dubbi nello scrivere che Gesù Cristo è nato quattromila anni dopo la creazione; cita in proposito la cronologia attentamente costruita dal Calmet, ch'è per don Bosco e per altri un dotto, accreditato e pio autore; né avanza dubbi quando scrive che la creazione è da credere effettivamente avvenuta in sei giorni solari, così come si legge nella bibbia. Nella sua *Storia sacra* don Bosco seleziona quei fatti che fornivano secondo la tradizione didattica elementi all'istruzione catechistica sulla fede in Dio creatore, Gesù Cristo salvatore e la Chiesa cattolica unica vera ed esclusiva arca di salvezza. In secondo luogo la selezione e la narrazione storica è da lui subordinata a criteri educativi e moralistici: i figli di Giacobbe, egli narra, vennero a rissa mortale con i sicemiti, perché costoro durante una festa avevano offeso la loro sorella Dina; l'esposizione di don Bosco è allusiva e istruttiva: anche i giovani del suo oratorio dovevano stare attenti a non frequentare pubblici spettacoli, perché erano pericolosa occasione di peccato. Questi schemi mentali e queste preoccupazioni etico-pedagogiche reggono anche la costruzione della *Vita* di Domenico Savio (1859) e altre elaborazioni biografiche di don Bosco. Come non si faceva problema di fedeltà assoluta al dettato della bibbia, quando erano in gioco la complessità del ragionamento e la sensibilità etica e pedagogica sua e dei suoi interlocutori, così non si faceva problema di fronte al dettato delle testimonianze ch'era riuscito a procurarsi, scritte e orali, su Domenico

Savio. Scriveva in una lettera il cappellano di Murialdo, don Zucca, che Domenico da bambino, non ancora ammesso alla prima comunione, usava confessarsi «alquante volte fra l'anno»; riferendo tra virgolette, don Bosco scrive nella *Vita* che Domenico «si confessava con frequenza»; usa cioè un termine che, nel linguaggio di S. Alfonso e nelle abitudini dell'Oratorio di Valdocco, tendeva indicare piuttosto la confessione settimanale o almeno mensile.³⁸ Don Bosco non è l'unico agiografo del tempo che, pure all'interno della citazione testuale, introduce varianti e aggiunte; così procedendo nel caso specifico, introducendo un termine più aperto, presentava senz'altro l'immagine di un bambino pio, ed evitava a se stesso e ai suoi concreti interlocutori spiegazioni che gli potevano apparire complesse.³⁹ Non si fa problema inoltre, se in tutte le edizioni che si sono fatte del suo *Mese di maggio* (1858) e della *Vita* di Domenico Savio siano circolate due versioni diverse degli ultimi momenti di vita del suo allievo. Nel *Mese di maggio* (esempio edificante del giorno XXIV) si legge che, ricevuto il viatico, il ragazzo invocava Maria SS.: «Altro da voi non dimando se non che mi assistiate in questi ultimi momenti di vita, e mi accompagniate da questa vita all'eternità. Quasi nel momento stesso ch'egli cessava di proferire queste parole, l'anima sua volava al cielo certamente, accompagnata da Maria di cui in vita era stato fervoroso divoto».⁴⁰ Nella *Vita* si legge che Domenico, svegliatosi dopo essersi appisolato, andò dicendo «con voce chiara e ridente addio, caro papà, addio: il prevosto voleva ancora dirmi altro, ed io non posso più ricordarmi... Oh! che bella cosa io vedo mai... Così dicendo e ridendo con aria di paradiso spirò colle mani giunte innanzi al petto». Degli ultimi giorni di Domenico don Bosco aveva ricevuto relazioni dal padre stesso del ragazzo, dal maestro di scuola don Cuglierio e dal chierico Rua. Don Bosco trascrisse quasi per intero il testo di quest'ultimo, ma trasformando il senso delle espressioni finali: «Svegliatosi rideva e andava dicendo: oh il parroco voleva dirmi, voleva

³⁸ La lettera di don Giuseppe Zucca, da Murialdo, 5 sett. 1857, si conserva in originale presso l'ASC 133 Savio; è edita con qualche errore, in *S. Rituum Congregatione... Asten. et Taurinen. Beatificationis et canonizationis servi Dei Dominici Savio adolescenti laici, alumni Oratorii Salesiani. Positio super introductione Causae*, Romae, typ. Pont. Inst. Pii IX 1913, pp. 207 s.; il confronto con il testo della *Vita* è fatto da Henri Quentin, in *S. Rituum Congregatio. Sectio Historica. Asten. et Taurinen. beatificationis et canonizationis servi Dei Dominici Savio... Animadversioni presentate ex officio dal r.mo p. relatore generale sulla «Vita del giovanotto [sic] Savio Domenico» scritta dal B. Don Bosco e suo influsso nel decorso dei processi relativi alla causa del servo di Dio*, Romae, typis Polyglottis Vaticanis 1932, pp. 5-12.

³⁹ Basta accennare qui ai problemi di critica testuale posti dalla «Storia di un'anima» di Teresa di Lisieux, e già da testi come le lettere di Vincenzo de' Paoli, quelle dell'abate de Saint-Cyran o anche quelle del medico erudito del '600 Guy Patin.

⁴⁰ La narrazione data nel *Mese di maggio* è ignorata dal padre Quentin, che invece senza molti approfondimenti, pone in contrasto la narrazione scritta dal chierico Rua con quella edita da don Bosco nella *Vita*; cfr. il paragrafo «La visione al momento della morte», in *Animadversioni*, pp. 15-20. Quentin conclude: «Risulta in modo chiarissimo che don Bosco, facendo un uso molto personale delle sue fonti, ne ha singolarmente amplificato le testimonianze in favore del servo di Dio, senza che niente possa giustificare il suo modo di fare, nemmeno l'alta opinione ch'egli aveva concepito del suo antico discepolo» (p. 20).

dirmi... oh! questa è bella; non posso più ricordarmi di ciò che voleva dirmi; e così dicendo con aria di paradiso spirò...».⁴¹ Dal testo di don Rua don Bosco fa scaturire una visione celestiale. Si direbbe che in lui agiscano d'istinto i meccanismi della propria cultura; quasi come un agiografo medievale e con in mente gli stereotipi della vita di S. Luigi Gonzaga, esprime in forma di visione il convincimento teologico e popolare che aveva enunziato nel *Mese di maggio*: la madre celeste si sarebbe resa presente e avrebbe sicuramente accompagnato i suoi devoti nel passaggio dalla vita terrena alle delizie della vita celeste.

Negli anni tra le due guerre la lettura in chiave dotta della *Vita* di Domenico Savio confrontata con le sue fonti ha indotto il benedettino Henri Quentin, illustre medievista e relatore della commissione storica della S. C. dei Riti, a invalidare sia la credibilità di don Bosco, sia la *Vita* da lui scritta, sia i testimoni che da questa dipendevano. Nella medesima chiave di lettura intervenne il salesiano don Alberto Caviglia per demolire le riserve del padre Quentin come frutto di disinformazione e di animo mal disposto nei confronti di don Bosco, ch'era stato oltre tutto dichiarato solennemente beato in quegli anni. Secondo don Caviglia le variazioni che don Bosco si permise d'introdurre nell'episodio finale della morte furono certamente il frutto di ulteriori informazioni ed erano perciò da interpretare come un'ulteriore prova del suo rigore di biografo.⁴² Né Quentin né il Caviglia si chiesero se non conveniva prima di tutto analizzare l'ambito culturale in cui era da vedere don Bosco, e di conseguenza, il modulo agiografico della *Vita* da lui scritta. Questa, pur basata su elementi biografici, era da considerare in sostanza come la elaborazione di un modello di vita cristiana prospettata ad ambienti giovanili simili a quelli dell'Oratorio. Ai fini di una biografia, si dimostrano forse più utili le relazioni scritte che don Bosco aveva utilizzato. Questi certamente non aveva l'animo di un falsario. Ha conservato gelosamente, con moltissime altre cose, anche le testimonianze più varie relative a Domenico Savio. Ma è un fatto incontestabile la sua, per dir così, libertà nell'usare i fatti e le parole in funzione di quanto gli premeva di esprimere secondo norme di lingua che si direbbe non sono quelle della cultura dotta che è prevalsa nel mondo occidentale.

Non minori difficoltà s'incontrano nell'individuare le norme che ressero o le molle che mossero l'arcivescovo di Torino, Lorenzo Gastaldi, e don Bosco nel groviglio di fatti che li ebbero antagonisti tra il 1873 e il 1883, anno in cui l'arcivescovo morì. Potrebbe sembrare a un primo esame che l'opposizione del Gastaldi a don Bosco e ai salesiani sia un tardivo rigurgito di gallicanesimo e una ripresa di ostilità contro gli ordini religiosi che, appoggiandosi a Roma,

⁴¹ L'originale ms. è in ASC 133 Savio; il testo è stampato nella *Positio super introductione Causae*, pp. 225-227.

⁴² A. CAVIGLIA, *Risposta alle «animaversioni» del r.mo padre relatore generale della sezione storica sulla vita del giovanetto Domenico Savio scritta dal B. don Bosco...*, in *Asten. et Taurinen. Beatificationis et canonizationis servi Dei Dominici Savio... Risposta alle «Animaversioni»...*, Roma, s.d. [1932], pp. 1-36; cui segue A. AMADEI, *Esame analitico e confutazione delle Animaversioni*, pp. 37-162.

si sottraevano all'autorità vescovile. Ma già solo un esame degli scritti di Gastaldi e del suo comportamento lasciano perplessi di fronte a una tale lettura dei fatti. Gastaldi già prima del Vaticano I scrisse in sostegno dell'infallibilità pontificia; nel concilio si pronunciò per l'opportunità della definizione dogmatica; prima e dopo fu sempre ossequente alla S. Sede e nei confronti delle congregazioni romane; ma la sua formazione universitaria e il tirocinio di docente di teologia morale gli avevano acuito il senso della disciplina canonica. Gastaldi non poteva accettare che si scavalcassero norme disciplinari che reggevano la chiesa locale; da qui derivava dopo la sua nomina a vescovo non tanto l'affermazione di teorie episcopalistiche, quanto il richiamo dei salesiani e di altri alle norme canoniche vigenti, e l'eventuale ricorso a Roma. Non fu l'unico ad agire in tal senso. Il vescovo di Cremona, Geremia Bonomelli, è duro in alcune sue lettere contro iniziative romane che gli sembravano scavalcare le prerogative e le funzioni del vescovo nella propria diocesi.⁴³

A ben guardare, non si tratta di casi isolati ed episodici. In Italia, venuti meno gli stati regionali, era venuta meno per ciò stesso una struttura di potere confessionale che per gli episcopati regionali costituiva come un elemento equilibrante nei confronti delle tendenze romane a un potere universale assoluto nella disciplina ecclesiastica. Dal 1848 agli anni del codice di diritto canonico (1917), l'episcopato dunque si trovò particolarmente scoperto nei confronti di Roma. I congressi e le conferenze che gruppi di vescovi riuscirono a tenere dal 1849 in avanti per meglio coordinare il proprio comportamento, non erano né periodici né una struttura stabile a cui fare riferimento. D'altra parte la stessa S. Sede si trovava abbastanza impreparata e sguarnita di fronte a situazioni nuove, prodotte dalla rivoluzione nazionale e da altro. La maggiore mobilità demografica e sociale, ad esempio, rendevano per certi versi superata e inadeguata la struttura diocesana del passato. Furono in genere organizzazioni nuove dei cattolici, sia preti che laici, che per istinto, e non certo per teologia o per ideologia, e non solo in Italia, scavalcarono i vescovi e le curie locali per chiedere al papa l'approvazione di statuti e la concessione di favori spirituali. Anche in Francia non esisteva più nell'800 l'Assemblea del clero a cui fare riferimento. Francia e Belgio diedero l'avvio all'opera della propagazione della fede e all'obolo di S. Pietro incanalando verso il papa gli entusiasmi religiosi, la devozione e il denaro. Il neoultramontanismo dell'800 e dei primi decenni del '900 non si può semplicisticamente spiegare soltanto con la consumata scaltrezza diplomatica vaticana e l'imprevisto esito del Vaticano I. C'è molto che viene determinato dall'insieme di mutamenti profondi ch'erano in corso nel secolo.

Il conflitto tra don Bosco e mons. Gastaldi è da vedere anche come scontro di mentalità: scontro cioè tra il Gastaldi, che non sopporta la *Nuvoletta del Carmelo* (1877) e altre raccolte di miracoli; e don Bosco, di cui Gastaldi, nel

⁴³ Cfr. C. MARCORA (a cura), *Carteggio Scalabrini Bonomelli (1868-1905)*, Roma, Studium 1983, e già: G. GALLINA, *Il problema religioso nel risorgimento e il pensiero di G. Bonomelli*, Roma, Univ. Gregoriana 1974.

calore degli eventi tende a vedere il modo di fare e di esprimersi come renitenza all'autorità, superbia, scaltrezza, abitudine alla menzogna. Per don Bosco invece negli anni del conflitto quello che contava erano le masse di giovani che educava, la quantità di preti che reclutava per sé e anche per le diocesi allora in crisi di vocazioni, la massa di fedeli che s'infiammavano per il culto alla Vergine Ausiliatrice. Dalla visuale di don Bosco e dei suoi sostenitori gl'interventi di mons. Gastaldi erano visti come prove di Dio, simili a quelle che si leggevano di Tobia e del santo Giobbe.⁴⁴ Stando al sentire dei salesiani, le istituzioni e le norme vigenti si dovevano adattare all'opera di Dio. Don Bosco non analizzava scientificamente le cause economiche e sociali che potevano avere contribuito a polarizzare verso di lui tanti giovani e a mobilitare tanta devozione popolare attorno al santuario torinese dedicato all'Ausiliatrice dei cristiani. Avvertiva solo che tutto ciò era visibilmente opera di Dio. Le parole che adoperò con Gastaldi erano nel complesso una cortina di difesa; quelle che adoperò con Pio IX e poi con Leone XIII erano tutte un'esaltazione dell'opera di Dio. I giovani ospitati nelle case salesiane erano, secondo la relazione che inviò alla S. Sede nel 1879 (cioè in fase acuta del conflitto con Gastaldi) 40 mila; in una lettera scritta a Leone XIII appena due anni dopo (in fase di clamorosa rottura con l'arcivescovo) erano oltre 80 mila.⁴⁵ Le cifre contavano in senso biblico: come l'età di Matusalemme e dei patriarchi (o contavano come le cifre spattacolari dei bollettini di guerra sui giornali); indicavano che nelle avversità la benedizione del Signore alle sue opere si manifestava più potente.

Se non s'indaga in questi termini il mondo mentale di don Bosco, visto entro i suoi propri schemi, si rischia di mettersi — per quanto riguarda il conflitto con mons. Gastaldi — da una parte o dall'altra. Don Eugenio Ceria ovviamente si pose nelle *Memorie biografiche* dalla parte del venerabile e poi beato Giovanni Bosco, manifestando una quasi totale incomprensione delle ragioni del Gastaldi e una disattenzione al complesso di elementi strutturali ch'erano storicamente in gioco. Il « caso » del conflitto don Bosco-Gastaldi si può considerare veramente emblematico; si presta cioè ad essere assunto come un tassello di una storia più vasta delle istituzioni della Chiesa in Italia dalla restaurazione fino al Vaticano II.

⁴⁴ Cfr. ad es. mons. Giov. Battista Fratejacci a don Bosco, Roma, 17 sett. 1875 (MB, XI, 566-569).

⁴⁵ *Esposizione alla S. Sede dello stato morale e materiale della Pia Società di S. Francesco di Sales nel marzo 1879*, Sampierdarena, tip. Salesiana 1879, p. 13 s.: « I giovanetti... sono circa 40.000. Di essi circa 300 entrano ogni anno nella carriera ecclesiastica » (OE XXXI, 249 s.); don Bosco a Leone XIII, Torino, 22 dic. 1881: « Ci adopereremo ad ispirare, nutrire e crescere nei medesimi sentimenti gli ottanta mila e più giovanetti, che la Divina Provvidenza tiene oggidì raccolti nelle nostre case » (MB XV, 248); la stessa cifra è nella lettera di don Bosco a mons. Boccali, cameriere segreto di sua santità, Torino, 30 dic. 1881 (MB XV, 222; *Epistolario* 2256). Sull'uso dell'amplificazione in don Bosco, cfr. STELLA, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, II, p. 496; sul valore delle cifre, Id., *Don Bosco nella storia economica e sociale (1815-1870)*, Roma, LAS 1980, p. 360.

Una considerazione viene spontanea a questo punto. Lo studio di don Bosco non dovrebbe limitarsi al volo piatto sui documenti che i salesiani conservano. D'altra parte la mole di materiali che i salesiani conservano offre comunque agli storici strumenti utili ad analisi di ampio respiro sotto i profili più vari.

Vien fatto di pensare agli sviluppi che va assumendo in questi ultimi decenni l'analisi storica degli spazi urbani, studiati anche come terreno di comportamenti collettivi e quale segno di orientamenti politici. Come vengono presi in esame dagli storici contemporaneisti i comportamenti elettorali dei quartieri urbani, così con metodi appropriati sono stati oggetto di analisi storica quello dei sanculotti a Parigi; dei mercanti, artigiani e semplici giornalieri a Lione nel tempo delle guerre di religione; dei marginali in una qualche città del medioevo.⁴⁶ Per quanto concerne l'800 italiano, sono stati oggetto di analisi gli itinerari di manifestazioni di carattere sociale e politico: gli scioperi, ad esempio, a Torino; gli scontri fra dimostranti e forze dell'ordine anche nel quartiere di Borgo Dora.⁴⁷ E' stata studiata la vendita dei beni ecclesiastici e la riutilizzazione di edifici urbani già appartenuti a ordini religiosi o a confraternite dal triennio giacobino alla restaurazione; o dalle leggi soppressive piemontesi del 1855 fino alle applicazioni successive dopo l'unificazione.⁴⁸ Gli archivi delle diocesi e di istituti religiosi vecchi e nuovi, inclusi perciò anche quelli dei salesiani, possono offrire documentazione non secondaria per lo studio degli assetti edilizi e di proprietà fondiaria entro il quadro della rivoluzione nazionale, tutto sommato moderata e circospetta nei confronti della religiosità collettiva. Oggetto d'indagini in tal senso possono essere le trasformazioni di terreni e di edifici ch'ebbero don Bosco come protagonista: a partire dagli anni in cui la prima « casa annessa all'Oratorio », la casa Pinardi, era un caseggiato di periferia che ben si confaceva alle usanze rurali della maggior parte dei suoi abitanti. Le trasformazioni dell'oratorio di S. Luigi a Porta Nuova in Torino, divenuto un'opera educativa a fianco del collegio e della chiesa intitolati a S. Giovanni Evangelista, s'inquadrano nelle vertenze tra don Bosco e mons. Gastaldi, ma anche nella logica di un quartiere divenuto residenziale nell'ambito

⁴⁶ A. SOBOUL, *Les sans-culottes parisiens en l'an II. Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire, 2 juin 1793 - 9 thermidor an II*, Paris, Clavreuil 1962; ecc.; oltre alle riviste specializzate di storia urbana, cfr. la bibliografia in A. CARACCILO (a cura), *Dalla città preindustriale alla città del capitalismo*, Bologna, Mulino 1975; Ph. ABRAMS - E.A. WRIGLEY (ed.), *Towns in Societies. Essays in Economic History and Historical Sociology*, Cambridge - London, Cambridge University Press 1979; A. MIONI (a cura), *Urbanistica fascista. Ricerche e saggi sulle città e il territorio e sulle politiche urbane in Italia tra le due guerre*, Milano, Angeli 1980; E. SORI (a cura), *Città e controllo sociale in Italia tra XVIII e XIX secolo*, Milano, Angeli 1982.

⁴⁷ Cfr. P. SPRIANO, *Storia di Torino operaia e socialista. Da De Amicis a Gramsci*, Torino, Einaudi 1972 (5ª ed.: 1981); e già sulle sommosse a Torino, 22-26 agosto 1917, R. DEL CARRIA, *Proletari senza rivoluzione*, II, Milano, Ed. Oriente 1970, pp. 32-46; cfr. inoltre D. COSTANZIA, *Popolazione, attività edilizia e mercato immobiliare a Torino fra il 1850 ed il 1880*, in « Storia urbana » II (1978), pp. 3-53.

⁴⁸ Cfr. in particolare, P. NOTARIO, *La vendita dei beni nazionali in Piemonte nel periodo napoleonico (1800-1814)*, Milano, Banca Commerciale Italiana 1980.

della stazione ferroviaria centrale. Il santuario dell'Ausiliatrice riflette un'altra razionalizzazione edilizia, che presiedeva alla distribuzione di edifici pubblici e privati dalla stazione ferroviaria di Porta Susa fino a quella di Porta Dora; con la presenza di don Bosco e del Cottolengo, contigui entrambi al quartiere periferico popolare, operaio e commerciale da Borgo Dora a Porta Palazzo.⁴⁹

Questo tipo di studi può essere condotto proficuamente fino a dopo gli anni della «apoteosi» di don Bosco canonizzato. Oggetto di analisi potrebbero essere gli insediamenti a Roma: dagli assestamenti della chiesa del S. Cuore al Castro Pretorio come il contiguo «ospizio» tra '800 e '900,⁵⁰ fino al Borgo don Bosco al Prenestino nell'immediato dopoguerra, e al tempio di S. Giovanni Bosco a Cinecittà durante e dopo la cosiddetta «operazione Sturzo».⁵¹ In ogni parte del mondo è possibile ripercorrere la storia salesiana sotto questa angolatura pressoché inedita, dove comunque il rapporto con don Bosco fondatore, padre, protettore ha senza dubbio un ruolo importante.⁵²

In altre parole, la rilettura dell'esperienza vissuta di don Giovanni Bosco ne guadagna, se viene raccordata a quella di don Bosco che, tra consensi e opposizioni, in clima di cattolicesimo sociale e di Chiesa tra imperialismi e fascismi, finì per diventare un modello, una bandiera, un dono di Dio riconosciuto solennemente mediante la canonizzazione.

La rilettura della vita vissuta e insieme dell'immagine riportano ancora una volta alla verifica del preciso e specifico ruolo storico di don Bosco. Già nell'introduzione generale al *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica* era stata avanzata l'ipotesi di una riverifica di quello che la memoria dei figli spirituali più fedeli e la leggenda andavano attribuendo al santo torinese; si era posto l'accento, in quell'introduzione, più su don Bosco «captatore di iniziative, straordinario organizzatore e dilatatore di opere, con una tenacia le cui radici affondavano in una fede dalle estreme profondità»,⁵³ che non sulle ori-

⁴⁹ Un saggio di analisi in questo senso è in *Don Bosco nella storia economica e sociale*, cit.; ha interessanti notazioni nel medesimo senso Rosalba DAVICO, *Città ed internazionale nomade tra Anciens régimes rurali e rivoluzione industriale: urbanistica del «diverso» e frontiera della norma*, in: E. SORI, *Città e controllo sociale in Italia*, cit., p. 58: «Giuseppe Benedetto Cottolengo(...) nel 1832, dopo il colera, comincia a costruire in piena Valdocco il "suo paese"(...). Un altro contadino [Giovanni Bosco](...), si porta in città il realismo e fatalismo della campagna d'origine: ed è così che capisce semplicemente una cosa molto difficile da capire: che la società industriale, a chi ci sta dentro, lascia poche scelte(...). Si mette allora a costruire il "suo paese"(...). Questi stupefacenti naifs, sognatori e per certi aspetti pionieri...».

⁵⁰ Cfr. C. CONIGLIONE, *Presenza salesiana nel quartiere romano di Castro Pretorio (1880-1915)*, in «Ricerche storiche salesiane» III (1984), pp. 3-91.

⁵¹ Cfr. A. RICCARDI, *Roma «città sacra»? Dalla Conciliazione all'operazione Sturzo*, Milano, Vita e Pensiero 1979 (non si fa menzione dei salesiani e delle loro iniziative a Roma in quegli anni).

⁵² Cfr. in tal senso R. ALBERDI, *Una ciudad para un Santo. Los orígenes de la obra salesiana en Barcelona...*, Ivi, Ediciones Tibidabo 1966; F. DESRAMAUT, *Don Bosco à Nice. La vie d'une école professionnelle catholique entre 1875 et 1919*, Paris, Apostolat des Editions 1980.

⁵³ STELLA, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, I, p. 15.

ginalità di teorie pedagogiche o spirituali.

Portata sul terreno delle dottrine pedagogiche, questo tipo di lettura potrebbe indurre a non cercare tanto l'originalità di un sistema, quanto la sensibilità a nuclei dottrinali di notevole pregnanza operativa. Don Bosco non sarebbe da immaginare come l'organizzatore teorico di un gran sistema pedagogico; non scrisse in effetti libri paragonabili, nella forma e nei contenuti, a quelli di un Pestalozzi o di un Herbart (ch'egli del resto non conobbe direttamente, né mai citò); si mosse sulla base di formulazioni di pratica pastorale o di teorie pedagogiche che gli venivano suggerite dalla viva esperienza torinese e piemontese. Alla ricerca insistita dell'originalità di don Bosco nelle sfere della pedagogia bisognerebbe forse sostituire quella sulla ricchezza potenziale delle intuizioni dalle quali si mosse nel corso delle sue esperienze di educatore, fondatore e organizzatore.

Com'è stato analizzato nel volume *Don Bosco nella storia economica e sociale 1815-1870*, le strategie di espansione, che don Bosco pose in atto, si raccordarono alle leggi scolastiche piemontesi prima e italiane poi; ma anche nel complesso tennero d'occhio i circuiti di sviluppo della rete ferroviaria preferendo città preminenti di aree regionali come perno di un sistema di opere periferiche: Torino, Genova, Roma, Milano, Firenze in Italia; Nizza Mare, Marsiglia, Parigi in Francia; Siviglia e Barcelona in Spagna; Buenos Aires e altre città importanti in Argentina. Nelle città infatti don Bosco vedeva per intuito la possibilità di articolare i caratteristici raggruppamenti di masse giovanili negli oratori festivi con i collegi per studenti, i laboratori di arti e mestieri, le chiese pubbliche, nonché eventuali scuole agricole insediate nel territorio e stazioni missionarie tra gli indios.

Progettando l'espansione fuori d'Europa non si mosse verso l'India (secondo proposte anteriori al 1870), né verso gli Stati Uniti d'America (proposte successive al Vaticano I), ma sugli itinerari più accessibili dell'emigrazione europea verso l'America del Sud nel corso della grande depressione economica dell'ultimo trentennio del secolo.

La campagna per le vocazioni adulte e l'istituzione per esse dell'*Opera di Maria Ausiliatrice* (1875) s'inseriscono — a ben guardare — nel periodo in cui in Italia erano venute meno le cause politiche che avevano mortificata verso gli ordini e le congregazioni religiose quella propensione ch'era stata alimentata dai miti dell'età del romanticismo. Dalle leggi soppressive del 1855 fino alle guarentigie del 1871 si era infatti assistito a un arresto e a un travaso di vocazioni. Emblematico può considerarsi il caso di Francesco Pitocchi, che da giovane avrebbe voluto farsi religioso, ma negli anni delle leggi soppressive finì per farsi prete secolare, divenne parroco, rinunciò successivamente alla parrocchia per farsi redentorista e divenne accreditato confessore di chierici studenti a Roma.⁵⁴ La decompressione prodotta dalla legge delle guarentigie creò

⁵⁴ Cfr. G. BATTELLI, *Francesco Pitocchi (1852-1922)*, in «Spicilegium historicum Congregationis SS.mi Redemptoris» XXXI (1983), pp. 233-330 (dove però non è del tutto esPLICITO il quadro politico, sociale e culturale che abbiamo ricordato nel testo).

quel clima che polarizzò verso don Bosco, tra gli altri, personaggi di rilievo, quali don Giuseppe Vespignani (morto salesiano) e don Luigi Guanella, divenuto a sua volta fondatore di opere educative e sociali. Al di là di quanto le fonti sull'*Opera di Maria Ausiliatrice* esplicitamente presentano è dunque possibile individuare elementi che rivelano l'intuito di don Bosco in questo campo.

Ma si tratta appena di esempi. I materiali documentali sono abbondanti; i metodi di approccio, molteplici; le ricerche storiche sono tutto sommato promettenti sia in ordine allo studio di Don Bosco, sia in altre non meno interessanti prospettive.