



FONDAZIONE ROMA
TERZO SETTORE



Fondazione «Emanuela Zancan»
Onlus Centro Studi e Ricerca Sociale



PER CARITÀ E PER GIUSTIZIA

Il contributo degli istituti religiosi alla costruzione del welfare italiano

a cura della
Fondazione «Emanuela Zancan»

PER CARITÀ E PER GIUSTIZIA

Il contributo degli istituti religiosi alla costruzione del welfare italiano

a cura della
Fondazione «Emanuela Zancan»



Fondazione Emanuela Zancan
Onlus - Centro Studi e Ricerca Sociale

Tiziano Vecchiato, ha curato il volume e coordinato il progetto di ricerca «Il welfare degli istituti religiosi a 150 anni dall'unità d'Italia», realizzato in collaborazione da Fondazione «Emanuela Zancan», Cism e Usmi.

Giancarlo Rocca, direttore del Dizionario degli Istituti di Perfezione e presidente del Coordinamento Storici Religiosi, ha coordinato la ricerca storica e collaborato alla revisione dei testi.

Allo studio, oltre agli autori indicati nel volume, hanno collaborato anche Giuseppe Benvegnù-Pasini, Ingrid Berto e Giordano Vidale.

La ricerca e il volume sul tema «Per carità e per giustizia. Il contributo degli istituti religiosi alla costruzione del welfare italiano» sono stati realizzati con il contributo della Fondazione Roma-Terzo Settore.

Disegno in copertina di Laura Gius.

Copyright © 2011 Fondazione «Emanuela Zancan» Onlus
Centro Studi e Ricerca Sociale
Padova – Via Vescovado, 66
ISBN 88-88843-48-3

Indice

Presentazione.....	9
Introduzione	13
Guida alla lettura	
<i>Tiziano Vecchiato.....</i>	15
Il contributo degli istituti religiosi alla costruzione del welfare italiano	
<i>Tiziano Vecchiato.....</i>	17
1. Bisogni senza diritti.....	17
2. Bisogni delle persone e di una società in rapida trasformazione	18
3. L'aiuto che promuove capacità.....	20
4. Dare senza mortificare la dignità delle persone	24
5. Domande di aiuto ma anche di welfare.....	26
6. Una strategia che è culturale e valoriale	27
7. Innovazioni di risposta anticipate dai religiosi.....	29
8. Andando incontro alle persone e organizzando le capacità per accoglierle e promuoverle	31
9. Professionalizzando le risposte	32
10. Promuovendo sviluppo sociale ed economico con soluzioni gestionali adeguate.....	33
11. La carità come impegno sociale ed educativo	35
12. Le risposte di welfare come investimento	36
13. Il rischio come condizione per investire nelle persone	39
14. Sistemi locali di welfare.....	40
Educare, soccorrere, curare. La funzione sociale delle Dorotee a Vicenza dagli anni Trenta del Novecento al secondo dopoguerra	
<i>Albarosa Ines Bassani.....</i>	44
1. Il contesto sociale	44
2. Un welfare particolare.....	45
3. Il microcosmo delle Dorotee	46
4. Educande, sordomute e subnormali del «Collegio Farina».....	50
5. Vita di collegio.....	55
6. Le Cucine economiche e i Dormitori pubblici.....	56
7. L'Opera di S. Zita	58
8. Conclusione.....	60

Educandati in Italia

<i>Giancarlo Rocca</i>	61
1. Introduzione	61
2. L'educandato al momento dell'unità d'Italia	61
3. La diffusione dell'educandato in Italia tra il 1861 e il 2010.....	63
4. Gli istituti interessati all'educandato	65
5. La preparazione delle insegnanti	68
6. Tipologia dell'educandato	69
7. Un confronto con gli educandati laici	72
8. Conclusione	72

Oratori per la gioventù nell'Italia unita

<i>Luciano Caimi</i>	74
1. Fra unificazione nazionale e prima guerra mondiale	74
2. Dal fascismo al secondo dopoguerra	80
3. Conclusioni.....	88

Scuole professionali in Italia (1861-2010) tra istruzione e lavoro

<i>Fulvio Ghergo</i>	90
1. Premessa	90
2. I precursori	92
3. Dall'unità d'Italia alla seconda guerra mondiale	95
4. Dal dopoguerra ad oggi	110
5. Conclusioni.....	120

I convitti per operaie

<i>Giovanni Gregorini</i>	122
1. Il contesto	122
2. Le esperienze	124
3. Le criticità.....	129
4. I luoghi.....	132

Le colonie agricole

<i>Giovanni Gregorini</i>	142
1. La questione della terra.....	142
2. Lo sviluppo delle colonie agricole	144
3. Un modello e una strategia	147
4. Un fenomeno su ampia scala	151
5. Le risorse necessarie e il loro rendimento	153
6. Le matrici territoriali	155

La suora infermiera in Italia tra Otto e Novecento

<i>Albarosa Ines Bassani</i>	159
1. Le suore ospedaliere.....	159
2. La formazione delle suore infermiere.....	162
3. Suore infermiere e ospedale: problemi di leadership.....	173
4. Suore infermiere nelle due guerre	177

L'assistenza domiciliare

<i>Luigi Nuovo, Giancarlo Rocca</i>	180
1. Introduzione	180
2. Alcune comunità per l'assistenza a domicilio nate in Italia prima dell'arrivo delle Figlie della Carità	181
3. L'intervento della S. C. dei Vescovi e Regolari	183
4. Per una tipologia e una quantificazione dell'assistenza a domicilio	185
5. Conclusione	197

La «Protezione della giovane» e le congregazioni religiose nel Nord Italia

<i>Andrea Salini</i>	198
1. Un servizio operoso per i bisogni del mondo femminile	198
2. La collaborazione virtuosa con le congregazioni religiose: un impegno che si dilata	201
3. L'impegno comune in campo educativo della Protezione della Giovane e delle Suore della Carità di Maria Bambina a Bergamo	205
4. L'assistenza alle operaie offerta dal Comitato varesino della Protezione della Giovane e le Ancelle di San Giuseppe.....	209
5. Un'ipotesi di ricerca	212

Le Cucine economiche delle suore di Maria Bambina

<i>Marina Carmela Paloschi</i>	213
1. Bergamo: 1881-1950	214
2. Roma: 1891-1895.....	217
3. Rovereto: 1905-1949	218
4. Trento: 1907-1955	221
5. Fagagna: 1914-1941	224
6. Venezia: 1917-1944	225
7. Conclusioni.....	227

L'assistenza alle persone disabili tra Ottocento e Novecento: gli istituti religiosi si raccontano

<i>Michela Carrozzino</i>	229
1. Introduzione	229
2. Le radici del prendersi cura della disabilità	230
3. Dalla disabilità sensoriale alla disabilità psichica	233
4. Disabilità psicomotoria e psichica	237
5. Riflessione finale.....	253

Percorsi storici dell'assistenza e dell'educazione dei sordomuti nell'Italia unita

<i>Elisa Mazzella</i>	255
1. L'educazione dei sordomuti in Italia prima dell'unità.....	257
2. L'educazione dei sordomuti dopo l'unità	262
3. Il riordino delle scuole speciali per i sordomuti nel Novecento	266

La protezione degli ebrei nelle case religiose italiane (1943-1945).

Mappa, reti di salvataggio, nomi

<i>Grazia Loparco</i>	274
1. Introduzione	274
2. Ebrei salvati a Roma.....	276
3. La fuga e i rifugi fuori Roma.....	284
4. I religiosi tra i Giusti	294
5. Conclusione	295

Il contributo degli istituti religiosi a sostegno dell'emigrazione umana

<i>Vincenzo Rosato</i>	296
1. Introduzione	296
2. Chiesa ed emigrazione italiana.....	298
3. Istituti religiosi ed emigrazione italiana	299
4. Conclusione	314

Uno sguardo al presente

<i>Elisabetta Mandrioli</i>	316
1. Bisogno principale da cui ha preso vita l'azione di carità e testimonianza dell'istituto religioso	316
2. Modalità originale di risposta proposta/sviluppata dal fondatore	317
3. Come, nel corso del tempo, la risposta è stata ripensata/riorientata nei suoi contenuti caratterizzanti	319
4. Modalità di finanziamento delle risposte nel corso del tempo	321

5. Capacità di servizio e di «essere a servizio»	323
6. Coinvolgimento della comunità ecclesiale e civile e presenza del volontariato	324
7. Esperienze innovative in corso nella risposta a vecchi e nuovi bisogni	326
8. Conclusioni.....	328

Gli istituti religiosi nelle opere della Chiesa italiana

<i>Maria Bezze</i>	330
1. Servizi realizzati da congregazioni religiose	330
2. Indicazioni dalle precedenti indagini sui servizi socio-assistenziali.....	336
3. Considerazioni finali	349

Bibliografia	351
---------------------------	------------

Autori	383
---------------------	------------

Presentazione

Non so se Cameron, proponendo la sua *big society*, abbia pensato all'esperienza della secolare partecipazione della «società» nelle iniziative di solidarietà e prossimità che si sono sviluppate in Italia, anticipando gli anni della prima legislazione previdenziale di fine Ottocento e accompagnandone lo sviluppo fino ai nostri giorni. So però di certo che senza quella esperienza, senza quello spirito innovatore, senza quel senso del dovere di «farsi carico» delle esigenze dei più deboli, lo Stato sociale moderno avrebbe avuto altre caratteristiche, più impersonali, meno rispettose della comunità: la stessa aspirazione, ovunque sostenuta, a trasformare il *welfare state* in *welfare community*, non è che il riconoscimento della centralità della società rispetto alla statualità, la rivincita della persona rispetto alla burocrazia, la constatazione dei limiti di un intervento quasi esclusivamente pubblico.

Se consideriamo lo sviluppo dei sistemi di protezione sociale che si sono venuti realizzando nel mondo occidentale, constatiamo che ovunque c'è stato un cammino di progressiva inclusione di nuove persone e nuove categorie da tutelare e di nuovi rischi nei confronti dei quali prestare una pubblica garanzia; ma constatiamo anche, nell'attualità, una situazione di generalizzata crisi finanziaria e burocratica, un senso di inadeguatezza di fronte alle crescenti esigenze e aspettative e di incertezza del futuro. Ovunque lo Stato sociale è molto cambiato: dagli iniziali compiti di protezione dei più poveri rispetto agli elementari bisogni della vita si è via via esteso fino a comprendere la generalità dei cittadini e dei residenti ed ha allargato la propria sfera di azione ad una vastissima gamma di rischi ed eventi: età, malattia, infortuni sul lavoro, disoccupazione involontaria, occupazione parziale, morte, carichi familiari, stati di disagio fisico, psichico, relazionale, danni sociali ecc. Oggi, però, allo Stato sociale si chiede qualcosa di più e di qualitativamente diverso che non nel passato: gli si chiede di provocare nel sistema di sicurezza sociale, che ne è l'immediata e diretta attuazione, la fusione di volta in volta più opportuna tra la responsabilità personale di individui e famiglie, le regole di gruppi e processi sociali e la responsabilità fondamentale dello Stato per i bisogni sociali. Una vera e propria sfida, data la sua crescente estensione, complessità e giuridificazione; una sfida che solo con la valorizzazione di tutta la società si può vincere.

Ma proprio per questo occorre un cambio di marcia, confermando quanto di buono ed essenziale in materia di diritti sociali i moderni ordinamenti giuridici hanno realizzato, ma allargando la visuale e corresponsabilizzando tutti i cittadini in un impegno di solidarietà sia individuale che organizzata: impegno che per noi italiani è quasi connaturale trovando le sue più profonde motivazioni nelle radici cristiane e avendo riscontro nei principi fondamentali della nostra Costituzione. La solidarietà, come è tradizionalmente intesa nel Magistero sociale della Chiesa, esprime l'esigenza di riconoscere, nell'insieme dei legami che uniscono gli uomini e i gruppi sociali tra loro, lo spazio offerto alla libertà umana per provvedere ad una crescita comune e costituisce uno dei principi basilari della concezione cristiana dell'organizzazione sociale e politica. Ma questo implica doveri sia per gli Stati che per i cittadini singoli e associati con partecipazione attiva e responsabile, impegno nella vita quotidiana, nelle opere private, nelle istituzioni. Se, però, la solidarietà è una virtù cristiana nelle sue dimensioni della gratuità totale, del perdono, della riconciliazione, è anche una virtù sociale e un principio di convivenza civile: dovere inderogabile, afferma la Costituzione italiana, tanto che la Corte costituzionale (sentenza n. 75/1992) la pone come principio fondante della Costituzione italiana, espressione della natura dell'uomo «*uti socius*» e categoria in base alla quale deve essere letta e interpretata l'intera legislazione italiana.

Io stesso, personalmente e come responsabile della Fondazione Roma e delle sue articolazioni, tra le quali significativamente la Fondazione Roma-Terzo Settore, sono, e da molti anni, impegnato nel sostegno a tutte le iniziative che la società civile intraprende nei settori del sociale, della salute, dell'arte, della cultura, delle tradizioni che, a ben vedere, sono proprio quelli che danno il tono e sostengono il tessuto connettivo delle autonomie locali, delle comunità regionali, delle Nazioni e, ora e nonostante le contingenti difficoltà, delle strutture comunitarie europee e anche di quelle sovranazionali.

Ricostruire il cammino della sicurezza sociale in Italia attraverso le opere, le iniziative profetiche, le esperienze che i religiosi e le religiose hanno realizzato nel tempo, soffermandoci sui 150 anni dell'unità d'Italia insieme con la Conferenza italiana dei superiori maggiori (Cism) e l'Unione delle superiori maggiori (Usmi) e avvalendoci della professionalità e collaudata esperienza della Fondazione «Emanuela Zancan», onlus di ricerca scientifica ha, dunque, un duplice significato. Innanzitutto, quello di far conoscere una parte della nostra storia che non c'è né nelle celebrazioni ufficiali né nella storiografia tradizionale: la storia del welfare a partire dagli ultimi e attraverso le dirompenti iniziative della Chiesa che, per prima e fin dal suo

costituirsi, ha realizzato attraverso opere e interventi che solo nel Novecento diventeranno (gradualmente e ancora parzialmente) patrimonio pubblico. Ciò che dal tardo Medio Evo è avvenuto nel campo finanziario con i Monti di pietà, le Casse di risparmio e altro ancora, fino a giungere alle attuali Fondazioni di origine bancaria, è parallelamente avvenuto anche nel campo della carità, che è stata ed è talmente nascosta che non la si vuol vedere né far vedere! Eppure è sulla base delle tante iniziative della Chiesa e dei fedeli laici che si sono venute nei secoli sviluppando quelle opere e quegli interventi che costituiscono oggi, con il significativo apporto dello Stato, il sistema di sicurezza sociale italiano. Pochi sanno ad esempio che il motto «dalla culla alla bara» di lord Beveridge era stato già formulato nella metà dell'Ottocento dal beato Giacomo Cusmano, il sacerdote siciliano che istituì il Boccone del povero.

Ma questa ricerca ha anche uno sguardo rivolto al futuro: dalla presentazione storica all'indicazione di prospettive di innovativa e incisiva presenza sulle frontiere delle nuove povertà, di nuove metodologie di intervento, di stimolo a forme inedite di partecipazione e corresponsabilizzazione. Lo spirito profetico dei Santi sociali dell'Ottocento, che traspare in tutto questo volume deve ispirarci e infonderci il coraggio della novità.

I 150 anni dell'unità di Italia costituiscono l'occasione ideale per avviare una ricostruzione storica delle origini e dello sviluppo dello Stato sociale italiano e, insieme, per una migliore conoscenza dell'attuale realtà. Per non lasciar ancor troppo nascosto il contributo di queste opere di carità, nel faticoso formarsi dell'unità nazionale, i religiosi e le religiose lo hanno voluto raccontare e far vedere attraverso un percorso storicamente attendibile e scientificamente verificato. A differenza dei secoli scorsi, molte situazioni di bisogno sono oggi in gran parte tutelate dall'intervento pubblico (ospedali, pensioni, ammortizzatori sociali ecc.), ma, come nei secoli scorsi, ci sono vecchie e nuove povertà rispetto alle quali l'intervento pubblico è impreparato: uno spazio che solo la solidarietà nelle sue molteplici forme organizzate, che costituiscono l'ossatura portante del Terzo settore impegnato nel sociale, può riempire.

Emanuele F.M. Emanuele
Presidente Fondazione Roma

Introduzione

È con vivo piacere che presentiamo la ricerca: «A 150 anni dall'unità d'Italia, il contributo degli istituti religiosi alla costruzione del welfare italiano». Questo lavoro, in occasione del 150° anniversario dell'unità nazionale, è il frutto di un cammino, iniziato nel 2007, di convergenza, di pensiero e di azione tra i vari Organismi della Vita Consacrata, guidato dall'Area della Solidarietà della Cism e dei Servizi Sociali dell'Usmi, al fine di una vantaggiosa collaborazione fra i religiosi e le religiose di fronte alle grandi sfide che oggi si delineano in Italia, nelle Opere di Carità e di impegno sociale.

Vivamente ringraziamo la Fondazione «Emanuela Zancan» nel suo presidente mons. Giuseppe Benvegnù-Pasini e in mons. Giovanni Nervo presidente onorario della medesima, Padre Giancarlo Rocca (Csr), direttore del Coordinamento Storici Religiosi e la Fondazione Roma-Terzo Settore nel suo presidente, prof. avv. Emanuele F.M. Emmanuele, che hanno reso possibile, attraverso questa ricerca, l'iniziare a far conoscere agli studiosi e all'opinione pubblica una parte della nostra storia che non c'è nella storiografia tradizionale. La Chiesa, sempre, fin dal suo costituirsi, ha realizzato opere e interventi di carità, perché fa parte del suo Dna costitutivo. Nella storia dell'umanità gli ospedali sono nati dalla Chiesa cattolica e dai cristiani, animati dalla parola di Gesù («Curate infirmos», Luca 9, 2) e dal comandamento evangelico di amare il prossimo come noi stessi (Agnoli F., 2011).

Ciò che nel Medio Evo è avvenuto nel campo finanziario con i Monti di pietà e le Casse di risparmio è avvenuto anche nel campo della carità. È proprio sulla base delle tante iniziative della Chiesa e dei fedeli laici che si sono venute sviluppando, nei secoli, quelle opere e quegli interventi che costituiscono oggi, con l'apporto dello Stato, il sistema di sicurezza sociale italiano.

La ricerca raccoglie in modo organico molte esperienze innovative che gli istituti religiosi hanno sviluppato, nel campo educativo, sociosanitario e socioassistenziale per affrontare i molti problemi sociali dell'Italia unificata. Un'«ouverture» sullo spartito musicale della storia delle innovazioni prodotte dall'impegno socio-caritativo degli istituti religiosi e del loro contributo all'edificazione dell'attuale welfare italiano, che indubbiamente avrà delle stimolanti ricadute sui contenuti, i metodi, le finalità dell'azione dell'intero terzo settore, guardando ai secoli XIX e XX, cioè i secoli dell'emergenza socio-caritativa pre e postunitaria e delle più innovative risposte.

La ricerca non si prefigura come un racconto apologetico del bene prodotto dalla testimonianza di santità di fondatori e fondatrici, che sono stati modelli insigni di carità sociale per tutti gli uomini di buona volontà e veri portatori di luce all'interno della storia. Si presenta piuttosto come un racconto, un percorso storicamente attendibile e scientificamente verificato del contributo delle opere di carità di molti istituti religiosi al faticoso formarsi dell'unità nazionale.

I 150 anni dell'unità di Italia hanno costituito l'occasione per far conoscere il volto «bello» della Vita Consacrata in Italia, e del suo impegno per la edificazione della città degli uomini, e della pacifica convivenza civica. Non sono poche, come verrà dimostrato dalla ricerca, le istituzioni nei loro fondatori e fondatrici, le persone consacrate che si sono poste, in questi ultimi 150 anni, alle frontiere dell'annuncio del vangelo e del servizio della carità.

La ricerca non è – ed è necessario affermarlo con chiarezza – la ricostruzione storica museale di un passato che non c'è più, quasi rimpianto dai religiosi oggi in affanno numerico. È invece un «ritorno al futuro», un leggere il passato per trovare in esso disseminati i semi di speranza per un nuovo domani, per impiantare nuove presenze, a favore del popolo italiano che ancora soffre, in un tempo frammentato e atomizzato. Una lettura di un passato che porta con sé i germi profetici di carismi ancora validi per la costruzione di nuovi laboratori di cittadinanza, nuove alleanze educative. Il decennio che i Vescovi italiani hanno dedicato proprio all'educare pare essere l'occasione per intraprendere, laici e religiosi, Stato e Chiesa, credenti e non, nuovi cammini, nuove forme di società e di sviluppo sociale.

I carismi della vita consacrata, nelle sue varie forme costituiscono una realtà grande e luminosa, un «bene speciale dell'intero popolo di Dio», «una particolare testimonianza d'amore», unico e indiviso, per Cristo, che sollecita tutti noi a seguirlo nella fedeltà a lui e al Vangelo (cfr. Esort. Ap. *Redemptionis Donum*, n. 14). Essi sono stati un dono di Dio non solo per gli uomini del tempo in cui sono nati, ma anche e soprattutto per il nostro tempo, bisognoso di scelte profetiche e lungimiranti.

Don Alberto Lorenzelli
Presidente Cism

Madre Viviana Ballarin
Presidente Usmi

Guida alla lettura

Tiziano Vecchiato

In occasione del 150° anniversario dell'unità nazionale, la Conferenza dei Superiori maggiori (Cism) e l'Unione delle Superiori maggiori d'Italia (Usmi) – Area della solidarietà e dei Servizi Sociali –, che rappresentano, rispettivamente, oltre 22.000 religiosi e 80.000 religiose operanti in Italia, hanno pensato di far conoscere agli studiosi e all'opinione pubblica una parte della nostra storia, non abbastanza approfondita nella storiografia. Cism e Usmi hanno iniziato tre anni fa questo percorso, conducendo, in collaborazione con la Fondazione «Emanuela Zancan», una rilevazione delle opere socioassistenziali e sociosanitarie dipendenti degli Ordini e Congregazioni religiose. I primi risultati sono stati presentati ad Assisi il 12-15 ottobre 2009 in un convegno, che ha avuto una partecipazione di circa 600 tra religiosi e religiose.

Lo sfondo del convegno di Assisi, sul tema «Il vangelo nelle Opere di carità e nelle attività sociali dei Religiosi in Italia» (gli Atti sono stati editi dalla LDC nell'aprile 2010), è stata l'incidenza delle Opere Sociali dei Religiosi sulla società italiana dall'Ottocento ad oggi. Il percorso è stato avviato con un seminario (Malosco, luglio 2009), e una prima ricostruzione della storia delle innovazioni prodotte dal welfare dei religiosi, dall'unità d'Italia a oggi. Si è poi trattato di meglio articolare questo cammino, arricchendolo di elementi di conoscenza grazie a un progetto condiviso dai Padri Generali e dalle Madri Generali di Cism e Usmi.

Il volume raccoglie i risultati della fase di studio da Assisi ad oggi, approfondendo una serie di questioni. Il capitolo iniziale evidenzia i potenziali di welfare nelle opere degli istituti religiosi. Albarosa Ines Bassani si concentra sulle funzioni sociali di educare, soccorrere e curare svolte dalle Dorotee a Vicenza dagli anni Trenta del Novecento al secondo dopoguerra. Giancarlo Rocca caratterizza la funzione sociale degli educandati nell'affrontare la questione femminile. Il tema degli oratori per la gioventù, fra unificazione nazionale e prima guerra mondiale e poi dal fascismo al secondo dopoguerra, è affrontato da Luciano Caimi. Segue l'approfondimento sulle Scuole professionali in Italia (1861-2010) di Fulvio Ghergo. Giovanni Gregorini si concentra

sulle funzioni dei convitti operai e delle colonie agricole. Riporta le esperienze attuate e ne sottolinea criticità e strategie.

L'importanza delle suore infermiere negli ospedali tra Ottocento e Novecento e la loro formazione è successivamente sottolineata da Albarosa Ines Bassani. Ancora Giancarlo Rocca, insieme con Luigi Nuovo, delinea lo sviluppo dell'aiuto portato a casa della persona, oggi diventato questione di domiciliarità per favorire continuità di vita a casa propria. Andrea Salini analizza l'impegno in campo educativo della Protezione della giovane e delle suore della Carità di Maria Bambina a Bergamo, per affrontare i bisogni in un mondo in rapida trasformazione. Seguono i capitoli sul tema delle cucine economiche delle suore di Maria Bambina di Marina Carmela Paloschi, sull'assistenza alle persone disabili tra Ottocento e Novecento di Michela Carrozzino, sui percorsi storici dell'assistenza e dell'educazione dei sordomuti nell'Italia unita di Elisa Mazzella, sulla protezione degli ebrei nelle case religiose italiane (1943-1945) di Grazia Loparco, le molte azioni innovative a sostegno dell'emigrazione umana di Vincenzo Rosato.

Ne esce un grande affresco di welfare, in costruzione, fatto di impegno umano, civile e spirituale. Emerge soprattutto il rapporto tra figura e sfondo, coesenziali, in uno Stato da costruire, per capire quello che è avvenuto. Da luogo a luogo, la nuova unità e le nuove opere dei religiosi si interfacciano, cercando condizioni di collaborazione per soluzioni da condividere e consolidare. È in questo terreno, di nuova cultura sociale ed etica, che Stato e istituti religiosi hanno costruito soluzioni inedite, poi diventate contenuti del patto costituzionale.

È questa la chiave di lettura che propone il volume, con documentazioni, ricostruzioni storiche, analisi che collegano passato e futuro, grazie ad un minimo comune denominatore: l'incontro tra diritti e doveri. La soluzione tecnica oggi utilizzata per rappresentare la possibilità di questo incontro sono i livelli essenziali di assistenza, per poter contare su risposte ai bisogni e diritti fondamentali, date per carità e per giustizia.

È un punto di arrivo, grazie all'incontro tra diritti e doveri. Carità e giustizia insieme hanno reso possibili grandi risultati, ma non ancora sufficienti, per dare maggiore speranza alle persone in difficoltà. In passato nuove soluzioni di welfare hanno consentito innovazione, sviluppo sociale ed economico. Può avvenire anche oggi, grazie a nuove modalità di investimento basate sull'incontro delle responsabilità di tutti.

Il contributo degli istituti religiosi alla costruzione del welfare italiano

Tiziano Vecchiato

1. Bisogni senza diritti

Molti problemi che oggi sembrano risolti e protetti dai diritti umani, economici e sociali in passato non lo erano. Ad essi la carta costituzionale ha dedicato grandi attenzioni promuovendo l'incontro tra diritti e doveri sociali. È la misura di come, a metà del secolo scorso, i costituenti vivessero la grande preoccupazione per i molti diritti che non avevano risposta, e non l'avrebbero avuta neanche in futuro, senza un forte impegno per attuare il patto costituzionale. Si potrebbe anzi dire che la costituzionalizzazione dei diritti non ha significato possibilità automatica di fruirne con risposte certe, senza l'impegno di tutte le componenti dello Stato italiano. È lo Stato «rinnovato», dopo le guerre del secolo scorso, in grado di realizzare obiettivi impensabili prima della Costituzione.

Il fatto però che ancora oggi varie parti del «contratto costituzionale» siano da attuare ci offre una misura di quanto la piena cittadinanza sociale di ogni persona richieda lo sforzo di tutti. Nel dibattito recente ci sono stati tentativi di mettere in discussione questa sfida, facendola sembrare troppo ardua. Ma a chi gioverebbe ridurre i diritti di welfare entro confini più ridotti, visto che proprio le innovazioni di welfare realizzate dall'unità del nostro Paese ad oggi ci insegnano che la condizione necessaria non è soltanto la disponibilità delle risorse. Prima ancora c'è l'originalità delle soluzioni e la loro capacità di far rendere al meglio i potenziali, economici e di solidarietà, disponibili nelle comunità locali.

Anteporre questioni di sostenibilità, per scoraggiare la ricerca di soluzioni è negare non solo la speranza ma anche la memoria, visto che molte invenzioni di nuova socialità hanno caratterizzato l'evoluzione solidale dell'Italia unificata, con molte meno risorse di quelle attuali. C'è quindi da riconsiderare questa questione, avendo in mente due potenziali: quello delle risorse a disposizione e quello dei doveri e dei diritti, che generano capitale

sociale proprio nell'incontro tra bisogni e capacità. In questo modo possono rappresentare un binomio virtuoso, misurabile in termini di sviluppo sociale ed economico anche nella difficile realtà attuale.

Le potenzialità di questa questione sono meglio riconoscibili nei paesi dove questo problema non è ancora adeguatamente affrontato, dove i costi dell'esclusione e dell'emarginazione si accompagnano a tassi di povertà insostenibili, che rappresentano un freno strutturale allo sviluppo sociale.

Il passaggio valoriale e culturale reso possibile dall'incontro tra «carità e giustizia» non è stato invano. Non era per niente facile. La società italiana ha potuto avere enormi benefici da questo incontro, reso possibile da chi ha investito su di esso, oltre ogni speranza. Come vedremo, un apporto a questo risultato lo hanno dato i fondatori degli istituti religiosi e quanti hanno collaborato alla loro missione. È avvenuto quando i bisogni e i diritti delle persone più deboli non esistevano nelle agende politiche e istituzionali. Erano questioni di ordine pubblico, da affrontare con misure difensive, di sicurezza e repressione.

Il modo ricorrente per contrastare i danni sociali della sofferenza, delle marginalità, delle persone senza casa, lavoro, reddito e con molti problemi, erano infatti lo stigma, la condanna, il giudizio morale. Una soluzione frequente è stata la concentrazione della sofferenza in luoghi ad essa dedicati. Erano, e in certi casi sono ancora, luoghi per «diversi» e separati dalla vita di tutti. Era un modo innaturale per affrontare la domanda del come prendersi cura di noi e degli altri, nel momento in cui il bisogno arriva a sovrastare le capacità personali e non può essere affrontato da soli.

2. Bisogni delle persone e di una società in rapida trasformazione

Nella seconda metà dell'Ottocento la rapida industrializzazione del Nord Italia ha attratto moltissime persone dai paesi alle città, dai campi alle industrie, dalle botteghe alla grande produzione. È stato un incontro inedito di molti bisogni: lavoro, soluzioni abitative, necessità della vita quotidiana. In una profonda movimentazione sociale molti hanno trovato da vivere, anche se lontano dalla propria casa. Molti altri hanno dovuto cercare più lontano, in altri continenti, in particolare nelle Americhe del Nord e del Sud¹.

¹ Dal 1876 al 1915 sono migrati all'estero (Europa, Nordamerica, Sudamerica e altri paesi), 14.027.660 italiani; dal 1916 al 1945 sono migrati altri 4.355.350; infine dal 1946 al 1976 han-

Il nuovo stato unitario non era preparato a gestire contemporaneamente emergenze umane e sociali, in una strutturale riconfigurazione dei poteri e delle capacità, mentre la società italiana era da costruire, e una parte molto estesa di popolazione viveva in miseria. Diversamente da oggi, si pensava non fosse compito dello Stato.

Già altri ci stavano pensando, per carità ma senza giustizia. Le istituzioni e le organizzazioni caritatevoli erano infatti lontane, anche se alcune innovazioni di welfare le hanno avvicinate. Prima o dopo si sarebbero incontrate, prefigurando nuove forme di solidarietà da consolidare. Si trattava, e si tratta ancora oggi, di far diventare naturale quello che sembrava innaturale: «affrontare i problemi che riguardano la vita di tutti, anche senza mezzi per farlo», imparando a capire che la loro soluzione è condizione necessaria per promuovere il bene di tutti e non solo dei bisognosi.

Non è quindi stato per niente facile. Porsi queste domande e affrontare ostacoli molto grandi per dimensioni e gravità, richiedeva spazi e soluzioni inedite, anche per gli stessi credenti. Sapevano che nei secoli precedenti altri avevano affrontato le sfide della povertà e dell'esclusione sociale, dando risposte alla solitudine e alla disperazione dei propri tempi, ma questo non poteva bastare per trovare la strada. Come vedremo, alcune vie d'uscita sono state trovate, non tanto con le risorse a disposizione, ma con nuove modalità di prendersi cura, agendo in prossimità delle persone, affrontando i problemi della fratellanza umana senza trattare i «fratelli» da «bisognosi».

Le soluzioni hanno preso consistenza dando organizzazione e socialità alle risposte, cioè uscendo dalla sfera privata, visto che la privatizzazione della sofferenza sottraeva i problemi all'attenzione sociale e istituzionale. In questo modo scelte personali sono diventate azioni comunitarie e, nel tempo, una serie di soluzioni hanno trovato il riconoscimento culturale e giurisdizionale che meritavano.

Una componente originale di quello che vedremo nel volume è stata la capacità di rispondere non solo ai bisogni delle persone in difficoltà ma anche a bisogni di settori «forti» della società, in particolare del mondo della produzione. Chiedeva braccia e nuove capacità professionali. Tutto questo avveniva mentre le istituzioni, impreparate ad affrontare una mobilità sociale imprevista e sconosciuta, cercavano di gestire le tensioni di un mondo in profonda trasformazione, ma appunto solo con la «forza» e con poca «compassione».

no lasciato l'Italia 7.447.428 persone. Complessivamente nel periodo considerato gli italiani migrati all'estero sono stati 25.830.438 (Rosoli G., 1978).

Col senno di poi è abbastanza facile descrivere questa trasformazione con termini che possono suonare enfatici: da molti stati a un paese, da molte terre a una patria. Ma si può anche dire: da economie agricole a una società industriale, da molti sudditi a una cittadinanza unitaria da costruire, da più culture a una cultura nazionale capace di far coesistere le diversità.

Dire unificazione dell'Italia quindi è anche parlare di un terreno di cultura di nuova socialità, anche grazie all'impegno di vecchi e nuovi istituti religiosi, che si sono misurati con enormi disuguaglianze e con molte domande di aiuto, facendosi carico di popolazioni di bisognosi e non soltanto delle molte persone in difficoltà.

3. L'aiuto che promuove capacità

Nelle analisi di seguito proposte è spesso riconoscibile un motivo ricorrente, che lega esperienze molto diverse tra loro. Di fronte all'impossibilità di aiutare tanti bisognosi, senza i mezzi per farlo, una scelta originale, anche se del tutto improbabile, è stata quella di aiutare chiedendo di aiutarsi.

Chi chiede aiuto ha capacità e potenzialità per moltiplicare quello che riceve. È una strategia che i fondatori hanno espresso unitariamente pur partendo da premesse culturali e da opzioni di fede molto diverse. È una scelta necessaria anche oggi, per moltiplicare i frutti degli investimenti di welfare, attivando e promuovendo tutte le capacità che ogni persona può esprimere, se aiutata.

Tuttavia, soprattutto oggi, non è facile proporla in modo sistematico. È infatti spesso sostituita con forme di assistenzialismo, con risposte tutelate da diritti, che tuttavia non comportano l'attivazione di chi riceve gli aiuti e le prestazioni di welfare. È quindi emblematico che in un mondo senza diritti civili e sociali, con molte meno risorse di quelle attuali, profezie e strategie emancipanti, religiose e laiche, si siano incontrate. Solo la fiducia oltre ogni ragionevole speranza può spiegarne le ragioni. Infatti alcuni risultati sono stati ottenuti non soltanto per i molti bisognosi ma per la costruzione stessa del nuovo stato italiano.

Il fatto stesso che gli ultimi, i senza cittadinanza, i senza lavoro, cultura e capacità potessero uscire dalla loro condizione di esclusione, senza aiuti protratti nel tempo, emancipandosi, ci dice come la ricerca di nuova socialità abbia dato frutti inaspettati. Nei successivi capitoli sono approfondite esperienze di innovazione. Riguardano soprattutto le nuove generazioni, visto che erano moltissimi ragazzi e ragazze a subire il peso delle trasformazioni

strutturali ed economiche del nuovo stato unitario. Avveniva in un mondo dove l'aiuto necessario non doveva essere condizionato dalle risorse disponibili, visto che chi ne aveva bisogno non poteva aspettare.

Questa convinzione è diventata cultura per cercare nuovi modi di aiutare, facendo fruttare le risorse a disposizione. L'aiuto è diventato attivazione di nuove capacità, facendo leva su «tutte» le risorse delle persone in difficoltà, una volta poste nella condizione di essere «aiutate ad aiutarsi». È un rovesciamento di paradigma. Non può essere ridotto alla stagione profetica dei pionieri, che riuscivano a sperare oltre le possibilità umane. Come vedremo non è stato facile per chi li ha seguiti. Potremmo chiamarli i colonizzatori della profezia, visto che si sono trovati con il difficile problema dell'insufficiente rendimento delle poche risorse a disposizione e con il compito di consolidare le opere. Le analisi storiche evidenziano lo scarto tra il prima e il dopo, dove il «prima» può essere caratterizzato in una serie di istantanee.

Ludovico Pavoni (1784-1849), sacerdote di Brescia fonda la Congregazione dei Figli di Santa Maria Immacolata (Pavoniani) un «Collegio d'Arti, ove almeno gli orfani, o trascurati da propri genitori venissero raccolti, gratuitamente mantenuti, cristianamente educati, e fatti abili al disimpegno di qualche arte, per formarli, allo stesso tempo, cari alla religione e utili alla società e allo Stato» (Fappani A., 1996; Traverso L., 1948).

(...) L'Artigianelli (come fa don Bosco a Valdocco), ... si attrezza con laboratori interni (tipografi, con le loro varie specializzazioni, legatori di libri, falegnami, calzolari, sarti, fabbri e anche pittori e scultori) sia per evitare influssi culturali negativi degli ambienti di lavoro sia per assicurare una migliore preparazione specifica del giovane; preparazione non sempre garantita dal datore di lavoro, che spesso cercava nei giovani dei garzoni, più che degli apprendisti, più una manovalanza mal retribuita che soggetti in apprendimento.

(...) Alle giovani, tutte «ragazze dell'infima società per le quali la cultura anche più elementare costituiva già un lusso» (Giaccon M., 1974, p. 133) si insegnava «il leggere, lo scrivere e i differenti lavori muliebri». Grande novità questa, perché l'insegnamento di un lavoro non era previsto in nessun ordinamento scolastico.

«San Gaspare Luigi Bertoni (...) per far sapere ai veronesi che i suoi ragazzi erano abili, inventò le 'mostre di arti e mestieri', dove gli apprendisti espongono i loro manufatti»

(...) «Non a caso (don Bosco) è il primo a battersi contro la piaga del lavoro minorile...» [Citazioni dal capitolo di Fulvio Ghergo].

Dalle sue visite ai luoghi di lavoro ha origine quella attività di don Bosco che potremmo chiamare sindacale: dal collocamento e dall'assistenza frequente sui posti di lavoro alla stipulazione di veri e propri contratti di apprendistato, allora chiamati di locazione d'opera.

(...) dopo il periodo di formazione, i giovani che cominciavano a lavorare, senza una famiglia alle spalle o con famiglie in gravi precarietà economiche, incontravano grandi difficoltà per il vitto e per l'alloggio. Per questi S. Leonardo fondò, nel 1878, nel quartiere Vanchiglia di Torino, prima istituzione del genere in Italia, la casa famiglia, cioè un «pensionato per i giovani operai»

(...) Tra le opere dei Padri Giuseppini c'era anche un riformatorio. L'aveva aperto don Cocchi a Chieri nel 1868, con 45 ragazzi liberati dal carcere correzionale di Torino o comunque soggetti alla legge speciale di pubblica sicurezza. Nel 1870 il riformatorio fu trasferito a Bosco Marengo, in provincia di Alessandria. Col passare del tempo arrivò ad accogliere circa 400 giovani «corrigendi», di età non superiore ai quindici anni. I più piccoli frequentavano la scuola elementare, i più grandi, oltre alla scuola, erano avviati all'apprendimento di un lavoro nei laboratori interni (tipografia, litografia, pastificio, falegnameria, scultura e tornitura in legno, sartoria, calzoleria, tessitura, maglieria, orticoltura).

«(...) si verifica un incremento dei convitti per operaie 24 (12 in Lombardia, 9 in Piemonte, 2 in Veneto, 1 in Liguria). Convitti e non pensioni, luoghi cioè dove la preoccupazione educativa era sempre presente. Riflettendo sulla realtà dei convitti le Figlie di Maria Ausiliatrice radunate in Capitolo nel 1913 affermeranno che «dare all'operaio educazione è carità, dargli istruzione è giustizia».... [Citazioni dal capitolo di Fulvio Ghergo].

«Con la fondazione delle suore della carità dell'Immacolata Concezione di Ivrea si aprì la strada a nuove forme di assistenza: il programma fissato nel 1823 dalla fondatrice Antonia Maria Verna prevedeva, infatti, l'assistenza gratuita a domicilio, diurna e notturna ai malati di ambo i sessi affetti da qualsiasi malattia, anche contagiosa». [Citazione dal capitolo di Albarosa Ines Bassani].

La richiesta di accogliere «invalidi di ambo i sessi, cioè persone che o per l'età, o per indisposizioni corporali erano incapaci al lavoro» (Granetti L., 1941, p. 20) perviene al Cottolengo dal municipio di Torino nel 1836. Di una trentina di essi si era occupato il Marchese Michele Benso di Cavour. Il Cottolengo si accerta che le disposizioni del municipio coincidano con la volontà

di ogni persona inserita nella casa e «non volendo egli ritenere alcuno forzatamente, li lasciò liberi di restare, o di andare. Quelli che rimasero composero due nuove famiglie, quella degli invalidi e quella delle invalide» [Citazione dal capitolo di Michela Carrozzino].

I messaggi che possiamo cogliere da queste istantanee sono quelli manifesti (la descrizione della risposta) e quelli latenti più importanti. Riguardano soluzioni per molti aspetti nuove, finalizzate a dare capacità, a potenziare l'autonomia, a promuovere dignità. L'aiuto per i bisogni primari (mangiare, vestire, dormire sotto un tetto...) non viene evidenziato. È, in un certo senso, un fattore incluso nella proposta di aiuto, visto che l'obiettivo non è solo l'aiuto immediato e necessario, ma mettere in gioco la persona con le sue capacità.

È una opzione che segna una differenza tra «beneficenza e promozione umana». Sono entrambe necessarie, la prima quando prevale l'emergenza e la seconda quando la precarietà e la mancanza di futuro sono problema dominante. Le nuove soluzioni trovano così modo di esprimersi in un mondo di «benefattori», privati e pubblici. I secondi in particolare non avevano incluso l'assistenza sociale nelle proprie ragioni costitutive, ma tra quelle della compassione e delle beneficenza istituzionale. È quello che invece farà la Costituzione, soprattutto nella lettura datane dalla dottrina e dalla corte costituzionale, dato che l'art. 117, nella formulazione precedente alla riforma del 2001, ancora parlava di «beneficenza pubblica» e non ancora di «assistenza sociale», terminologia anche questa poi assorbita nel concetto di «servizi alla persona».

Il comune denominatore che lega le esperienze appena descritte è il dare fiducia a ogni persona, grazie a un incontro che nasce nell'esclusione e si trasforma in integrazione sociale. Solo una fede profonda nella persona può affrontare sofferenze così grandi, dando speranza di uscire dalla propria impossibilità. È quindi fede profondamente umana, prima ancora che religiosa, che fa proprie le ragioni dell'umanità, per trasformare tanti individui soli, «esposti» a molte contraddizioni sociali, in «persone» capaci di trovare risposte alle proprie aspirazioni.

Come vedremo nei diversi studi, il rapporto tra bisogni e risorse era pressoché inarrivabile, visto che la concentrazione dei bisogni era sempre oltre il limite delle possibilità. Ma l'investimento in nuove capacità è diventata una strategia semplice, quotidiana per promuovere nuova cittadinanza. Con il senno di poi, potremmo dire che l'emancipazione viene conquistata dove c'è il problema, negli oratori, nelle botteghe scuola, nelle fabbriche,

nelle campagne, nelle scuole professionali, negli ospedali, nelle mense, cioè in servizi che danno chiedendo. Alcuni risultati sono diventati «prototipi» di welfare, in uno stato molto istituzionale e poco sociale. Con il linguaggio di oggi, buona parte delle esperienze considerate nel volume hanno messo a disposizione valutazioni preventive d'impatto di come «prendersi cura» in modo nuovo: dei malati, dei poveri, dei ragazzi di strada, dei giovani senza lavoro, delle persone senza diritti e tutele. Solo a metà del Novecento lo stato unitario farà tesoro di questi risultati, trasformandoli in diritti sociali, civili ed economici.

4. Dare senza mortificare la dignità delle persone

Dare senza mortificare la dignità è uno dei motivi ricorrenti che emerge dalle analisi. Le risposte ai bisogni «primari», se non rendono autonome le persone, non sono risposte adeguate. *Danno*, nel senso che offrono, ma nello stesso tempo accettano il rischio di produrre un *danno*, la dipendenza e non l'aiuto necessario. È un rischio tipico dell'assistenza, anche attuale, di dare più del necessario, di dare senza attivare le capacità, di aiutare senza chi chiede aiuto. È il rischio del curare senza promuovere e valorizzare le risorse di chi chiede, non rispettandolo come persona. È, in un certo senso, una rinuncia a comprendere, a conoscere quanto ognuno può esprimere, anche quando tutto farebbe pensare il contrario.

L'alternativa è la cronicizzazione delle risposte, quando sembra una strada inevitabile, visto che chi ne ha bisogno può essere un «non autosufficiente». Ma non autosufficiente non significa incapace ed è questa differenza che viene evidenziata dall'art. 38 della Costituzione ai commi 1 e 3: «Ogni cittadino inabile al lavoro e sprovvisto dei mezzi necessari per vivere ha diritto al mantenimento e all'assistenza sociale...» «Gli inabili e i minorati hanno diritto all'educazione e all'avviamento professionale».

In entrambi i casi le «e» non rappresentano delle alternative come fossero delle «o» ma collegano le condizioni, le rendono coesenziali. Ancora oggi, in certi casi, questo non avviene e si garantisce mantenimento senza assistenza sociale, si garantisce aiuto senza educazione e avviamento professionale. Non così per Cottolengo, Murialdo e molti altri, che hanno cercato di far coesistere aiuto e promozione, anche quando sembrava inutile, rivendicando una speranza: non è detto che la persona sia incapace al punto da dover dipendere totalmente dagli altri.

È un rischio diffuso, non solo nel rapporto tra persone, ma anche a livello più generale, quando gruppi bisognosi chiedevano e chiedono in modo corporativo, rivendicando risposte standardizzate e non personalizzate, a tutela della categoria e non delle persone che la compongono. Le innovazioni di welfare che vedremo, hanno evidenziato il loro valore proprio a partire da una domanda: come passare dall'aiuto di alcuni all'aiuto di molti, senza farli diventare dipendenti, assistiti?

La risposta più naturale è stata: facendo diventare organizzazione quella che nasce come azione spontanea e originale. Ma il passaggio dai prototipi alle soluzioni, da distribuire su più ampia scala, richiede non solo organizzazione ma anche standardizzazione e istituzionalizzazione. Sono entrambi rischi da evitare, proprio mentre si garantisce dignità e speranza sociale, dando aiuto non solo per bisogno ma anche per diritto. Vedremo che in questo passaggio si concentrano grandi potenzialità, ma anche il rischio di creare «tanti assistiti», invece che cittadini più solidali, che rivendicano per diritto anche quello di cui non hanno più bisogno.

Dare senza «promuovere dignità e capacità» comporta infatti un rischio di istituzionalizzazione per chi chiede aiuto e per chi lo offre. L'istituzionalizzazione è chiusura dentro una risposta specializzata, è negazione di libertà, è separazione da una comunità. È soprattutto negazione di fiducia non accettando l'altro come persona, riducendolo a fruitore di risposte, adattandolo alle modalità di funzionamento degli aiuti e di chi li esprime. È quello che i fondatori hanno cercato in ogni modo di evitare, affrontando sfide al limite dell'umano, visto che il buon senso avrebbe portato altrove, alla beneficenza tradizionale e ben gestita, dentro le regole della nuova società industriale, con i suoi modi di organizzare la produzione e la beneficenza, potendo contare su tante risorse «umane», ma senza umanizzarle.

Come abbiamo detto le nuove istituzioni italiane non erano in grado di gestire i molti bisognosi e le loro domande, che sovrastavano le forme assistenziali e caritatevoli presenti nei territori. Tutto questo avveniva senza condizioni culturali necessarie per passare dalla carità alla giustizia, da sudditi a cittadini. Anche oggi la carenza di cittadinanza ha le sue radici nell'insufficiente incontro tra diritti e doveri. Era un incontro impensabile in un mondo con pochi diritti e solo per alcuni. Poter dare speranza è quindi diventato motore di nuova socialità, grazie alla capacità di sviluppare soluzioni originali per curare e prendersi cura.

5. Domande di aiuto ma anche di welfare

Il nuovo stato italiano non poteva sottrarsi a queste domande, anche se non sapeva come affrontarle, pressato com'era dalle emergenze dei nuovi bisogni, e dalla tensione tra diverse culture che ad essi cercavano di dare risposta, in particolare quella liberale e quella socialista. Con ragioni diverse rivendicavano i diritti degli individui e i diritti delle formazioni sociali. Li hanno ottenuti, ma per individui poco interessati alla vita «in società» e per formazioni sociali impegnate a conquistare tutele insperate ma insufficienti. Questa fatica accompagnerà lo sviluppo del nuovo stato italiano. La Costituzione ha cercato, già negli articoli iniziali, di affrontare la contraddizione che portava a far confliggere diritti individuali e sociali in nome, come oggi, della libertà: ma di chi? dell'individuo, delle formazioni sociali o di tutti?

Il rischio che prevalesse *l'assistenza* e la *beneficenza pubblica* è rimasto per cent'anni una sfida irrisolta. Infatti proprio questo binomio ha rappresentato uno dei punti di più alta mediazione politica nella Costituzione (Pizzolato, 2011), dopo che a fine ottocento e nella prima metà del novecento assistenza e beneficenza pubblica erano sembrate una conquista. Ma il fatto che la Costituzione l'abbia messa in discussione con la cultura dei diritti e dei doveri non significa che anche oggi la mediazione rimanga difficile. A una realtà politica che non rinuncia alla legittimazione del consenso pagato con moneta assistenziale, nel 1943 il Codice di Camaldoli indicava la strada dell'eguaglianza, del bene comune (Campanini, 2006), con l'impegno di solidarietà basata sulla carità privata, sulle istituzioni di carità e con ogni altro mezzo istituzionale e sociale necessario a «provvedere al bisogno degli indigenti». I successivi investimenti istituzionali in politiche abitative, nello sviluppo delle aree depresse, nella questione meridionale, nelle infrastrutture civili, nelle protezioni di welfare... testimoniano di una visione di sistema, oltre gli interventi settoriali, che poi, nel tempo, si è affievolita, privilegiando le «misure» e non le scelte strategiche.

Le domande dei liberali e dei socialisti non erano estranee a questa contraddizione. I *fondatori laici* dell'ordinamento del nostro paese le hanno reinterpretate e portate a misura italiana. Altrettanto hanno fatto i *fondatori credenti* e le formazioni sociali di ispirazione cristiana che, testimoniando la carità, hanno affrontato problemi inediti per i loro tempi: riconoscere dignità e valore alla vita di ogni persona, senza confinarla in assistenza, anche se si trattava di «ultimi» e «senza capacità». Hanno fatto leva sulle ragioni della

fraternità umana e della figliolanza divina, mentre i fondatori «laici» lottavano per la libertà e l'uguaglianza di tutti.

Per il credente era fiducia teologica, di redenzione umana, per i nuovi cittadini era rivoluzione per generare liberazione sociale. L'idea guida che animava entrambi può essere espressa in questi termini «non puoi salvarti da solo e non è possibile che altri ti salvino senza di te». Fraternità e cittadinanza avevano in questo modo fondamenti compatibili, pur partendo da prospettive ideali ed esistenziali molto diverse. Lo sostiene Mazzini nel 1860 con il suo *«Dei doveri dell'uomo»*: «E nondimeno la coscienza dell'individuo è santa. Il consenso comune dell'Umanità è santo: e qualunque rinuncia a interrogare questo o quella, si priva d'un mezzo essenziale per conoscere la verità. L'errore generale fin qui è stato quello di volerla raggiungere con *uno* solo di questi mezzi esclusivamente: errore decisivo e funestissimo nelle conseguenze, perché non si può stabilire la coscienza dell'individuo, sola norma nella verità, senza cadere nell'anarchia, non si può invocare come inappellabile il consenso generale in un momento dato senza soffocare la libertà umana e rovinare nella tirannide. Così – e cito questi esempi per mostrare come da queste prime basi dipenda, più che generalmente non si crede, tutto quanto l'edifizio sociale – così gli uomini, servendo allo stesso errore hanno ordinato la società politica, gli uni sul rispetto unicamente dei diritti dell'*individuo* dimenticando interamente la missione educatrice della società, gli altri unicamente sui diritti *sociali*, sacrificando la libertà e l'azione dell'individuo» (Mazzini G., 2010, pp. 47-48).

Volendo porre in modo così determinato la questione dei doveri, in un mondo con così pochi diritti, si guardava al futuro di una cittadinanza basata appunto sull'incontro tra diritti e doveri, senza che i primi possano prevalere sui secondi. Gli esempi che Mazzini porta di altri paesi europei, dove hanno prevalso le istanze del liberalismo e del socialismo, non sono altro che forme amplificate di cosa poteva avvenire anche nella giovane Italia, liberando i diritti di individui senza doveri di socialità e liberando i diritti sociali senza responsabilizzare le persone.

6. Una strategia che è culturale e valoriale

Potremmo descriverla così: «senza di te non è possibile trovare quello di cui hai bisogno». È un messaggio che potrebbe spiegare il senso di molte nuove risposte di welfare che hanno preso forma e si sono sviluppate tra Ottocento e Novecento. È, con linguaggio attuale, il problema di come creare

rendimento, utilità sociale, grazie a forme di scambio generativo. Per ottenere questo risultato non basta limitarsi all'aiuto ben dato. Non basta far leva sulla reciprocità e sullo scambio alla pari. È necessario andare oltre, cioè oltre la somma delle possibilità individuali, investendo sull'incontro delle potenzialità che insieme possono generare valore sociale.

Sono passaggi non facili anzi difficili. È necessario oltrepassare la soglia del ragionevole e del conveniente. Il fatto che molte esperienze analizzate in questo volume evidenzino potenzialità liberabili, andando oltre la ragionevolezza dello scambio utilitaristico, ci parla di ieri e oggi, per chi è interessato a sviluppare nuovi modi di essere società. Creare eccedenza senza le persone non è possibile. Chiedere agli individui di diventare persone è invece possibile.

Non sempre i moderni sistemi di welfare hanno saputo riconoscere e comprendere questa differenza e farne strategia di promozione e di cittadinanza. Hanno invece ridotto gli individui ad assistiti, perché portatori di diritti e non di doveri. In questo modo anche oggi vengono strutturalmente a mancare condizioni necessarie per una società più solidale, con diritti da riscuotere e con doveri poco condivisi.

Sul piano tecnico questo fenomeno è ad esempio riconoscibile quando un sistema di welfare «finanzia finanziamenti» e non «incontri di capacità». Non si può aiutare una persona senza di lei. È una regola elementare, un fondamento del prendersi cura e del curare efficace. Avviene in ambito sanitario, in ambito educativo, nei progetti di sviluppo umano. Non ci sono ragioni perché non possa accadere anche in materia di assistenza sociale.

Aiutare una persona senza di lei, sul piano sociale, equivale ad aiutarla senza chiederle di passare da individuo a cittadino, lasciando inalterate le barriere che separano molte persone dalla cittadinanza sociale. Permangono così separazioni, nel conflitto tra privato e pubblico, senza abitanti solidali. La solitudine può essere così amplificata e anche la paura. Oggi, ma anche nella seconda metà dell'Ottocento la paura non poteva essere affrontata investendo in sicurezza, senza anche investire in sistemi di fiducia, lasciando degradare gli spazi individuali in luoghi di chiusura, «privati» appunto di consistenza sociale. Il povero era infatti visto sotto il profilo dell'ordine pubblico, visto che la competenza era stata affidata al Ministero dell'Interno che l'ha trattenuta per quasi tutto il Novecento. Esattamente il contrario di quello che si dovrebbe fare, potendo misurare il rendimento degli investimenti in cittadinanza. Lo hanno capito nell'Ottocento i più fortunati, quando hanno cercato di difendersi dai molti emarginati che li minacciavano. Ma i maggiori sistemi di protezione e sicurezza non hanno dato i risultati spera-

ti, se gli ultimi e i più deboli non trovano vie d'uscita dalla loro emarginazione. Al contrario i nuovi modi per curare e prendersi cura si sono rivelati anche sistemi immunitari, per passare dalla paura alla capacità, contribuendo allo sviluppo umano e sociale di un paese da costruire, con nuovi lavori, nuove organizzazioni, nuove capacità di produrre ricchezza e distribuirla.

In questo modo molte innovazioni di welfare, finalizzate a curare e prendersi cura, sono diventate palestre e laboratori di nuova socialità. I risultati sono riconoscibili a due livelli: nelle risposte e nelle nuove organizzazioni solidali che le hanno rese fruibili su più vasta scala.

7. Innovazioni di risposta anticipate dai religiosi

Le innovazioni di welfare che gli istituti religiosi hanno sviluppato possono essere ricondotte alla tipologia delle risposte oggi utilizzata per classificare i livelli essenziali di assistenza. Si basa sulle «modalità di servizio», descritte in termini di «luoghi» dove i servizi vengono erogati e sulle «modalità di gestione professionale» degli interventi che i servizi esprimono.

Gli attuali livelli di assistenza sono qualificati anzitutto in due modalità di erogazione, visto che possono avvenire in condizioni di emergenza e in condizioni normali. Le prime riguardano spazi e servizi dedicati. Possono essere il pronto intervento sanitario (quando il rischio di vita richiede assistenza sanitaria immediata) e il pronto intervento sociale (quando il rischio sociale richiede aiuto indifferibile, come nel caso di bambini abbandonati).

Le modalità di erogazione delle risposte (ad esempio in condizioni di emergenza) comportano l'attivazione di risposte di natura diurna, gestibili in regime di pronto intervento con successiva dimissione nel corso delle 24 ore o, più spesso, in regime residenziale, quando, dopo le risposte urgenti, fanno seguito interventi per passare dall'emergenza alla presa in carico «normale», in un reparto ospedaliero piuttosto che in una comunità di accoglienza o con altra risposta di natura sociale o sanitaria.

Le risposte attuali in regime normale, cioè quotidiano, sono articolate in tre livelli operativi: domiciliari, diurne e residenziali. In altre parole significa: aiuto portato a casa, aiuto erogato in spazi intermedi tra la casa e le residenze, aiuto dato in una casa diversa dalla propria. Le risposte intermedie trovano espressione nei centri diurni, le mense, le molte forme di aiuto non residenziale erogate in spazi comunitari. Le risposte residenziali vengono attivate quando non è possibile aiutare a casa o con servizi intermedi, in contesti di accoglienza di tipo comunitario. Possono essere: altre famiglie, ospeda-

li, residenze per persone non autosufficienti, comunità per minori, residenze assistite per persone con disabilità. Molte anticipazioni di queste soluzioni sono documentate nel volume.

Resta infine da considerare il punto chiave per prendere decisioni appropriate: l'accoglienza, l'ascolto, il segretariato, la valutazione del bisogno, l'orientamento, l'accompagnamento. Sono tutte opzioni necessarie per poter fruire delle risposte, potendo disporre di una facilitazione all'accesso. Per questo, soprattutto negli ultimi anni, è stata dedicata molta attenzione alle condizioni di accesso alle risposte di welfare, in condizioni di equità, organizzando punti unitari di ascolto, con capacità professionali di ascoltare e valutare bisogni e capacità.

È una funzione necessaria e importante. In sanità è svolta dal medico di medicina generale e dall'assistente sociale per problemi sociali. Sempre di più è svolta in modo integrato, da più figure professionali, quando i problemi sono complessi e tali da richiedere l'integrazione di più capacità professionali.

Molte innovazioni di risposta, che i religiosi hanno saputo esprimere, possono essere rilette all'interno di questa struttura analitica. La possibilità di riconoscerle nei livelli essenziali di assistenza, dalla residenza al domicilio, dall'emergenza alle cure di lungo periodo, è una chiave di lettura semplice, che non riduce la complessità delle soluzioni, anzi le posiziona all'interno di un insieme organico di classificazione confrontabile su scala temporale e territoriale. È anche un modo per attraversare le barriere tecniche, senza ridurle, facilitando la comprensione necessaria dello sforzo che è stato necessario per mettere a sistema quello che ieri è nato grazie alla ricerca e alla sperimentazione.

Hanno così preso forma modalità atipiche di accoglienza residenziale, come è stato nel caso dei pensionati per giovani lavoratori, delle colonie agricole, di altre forme di accoglienza diurna e notturna. Diversamente da quello che si potrebbe pensare, non si è investito solo nella residenzialità, che nell'immaginario collettivo è vista come un retaggio del passato, mentre forse mai come oggi le risposte residenziali stanno prevalendo su altre forme di servizio, in termini di attrazione di risorse e in termini di posizioni lavorative di welfare.

Nel nuovo stato unitario hanno preso forma molte forme di accoglienza intermedia, con gli oratori, le botteghe laboratorio, le scuole professionali, le mense. Fin dalle origini non erano necessariamente gratuite, proprio per non incentivare la passività e la dipendenza. Molto si è poi investito per curare e prendersi cura *a casa delle persone*, in condizioni molto più difficili di

quelle attuali, con meno sicurezze e protezioni, in una società in cui alle donne non erano riconosciuti il diritto alla mobilità e le capacità necessarie per operare fuori dagli schemi culturali del tempo. Si è quindi anche trattato di liberarsi da non pochi pregiudizi che nascevano da differenze economiche, di censo, di cultura e di genere.

8. Andando incontro alle persone e organizzando le capacità per accoglierle e promuoverle

La chiave di lettura principale offerta dai livelli di assistenza è che i problemi si affrontano là dove sono, senza chiedere a chi li vive di portarli altrove, fuori dal proprio spazio di vita, estraniandosi. Più le risposte sono lontane da dove si vive, più difficile sarà rientrare nella propria comunità. Le dimissioni difficili lo testimoniano quotidianamente, come pure le istituzionalizzazioni prolungate. Ma nella seconda metà dell'Ottocento il problema era ancora più radicale, dare risposte creando nuovi spazi di vita e di aggregazione, insieme con nuove forme per abitare in prossimità dei luoghi di produzione e lavoro. Non poteva accadere senza investire in conoscenza e cultura e senza valorizzare le capacità dei senza diritti.

L'alternativa sarebbe stata l'estraneazione che riduce le capacità di ogni persona di reagire, trovando le risposte necessarie. Un limite molto interessante, esplorato storicamente nel volume, è quello di come portare l'aiuto oltre le radici e gli spazi usuali di vita, in altre terre, in nuovi luoghi dove costruire una vita. È la storia dei milioni di migranti italiani e degli istituti religiosi che li hanno seguiti per non lasciarli soli, per combattere l'isolamento e la separazione dalla propria storia, creando nuove comunità, basate sul riconoscimento e l'identità, senza dimenticare le radici. Oggi il doppio legame con la vecchia e la nuova terra è esperienza di cittadinanza molteplice per molti italiani, le loro famiglie, i loro figli. È il risultato di uno sforzo che ha trasformato molte solitudini in unità transnazionali e multiculturali. Alcuni istituti religiosi hanno contribuito a questo risultato, lasciandosi ingaggiare in veri e propri esperimenti, per trasformare molte solitudini in socialità rinnovata, anche in questo caso, valorizzando le risorse, le capacità, senza cedere alla tentazione dell'assistenza.

L'idea guida è stata: dare aiuto dove vivono le persone. Nel caso dei migranti ha significato andare con loro, inventando forme di servizio alla mobilità umana, prima aiutando nell'emergenza per poi costruire capacità, sostegno psicosociale e spirituale, a partire dalla conoscenza della nuova lingua,

delle nuove regole di convivenza, promuovendo integrazione, coltivando le radici. Sono stati altrettanti modi di dare e di essere a servizio.

Rosato, ad esempio, nel suo capitolo evidenzia che «Per poter offrire un servizio più completo agli immigrati, accanto alle parrocchie italiane cominciano a sorgere scuole e altri servizi: assistenza ai porti, regolarizzazione dei documenti, ricerca di un alloggio e di un lavoro, sono solo alcuni dei bisogni più immediati dei nuovi arrivati», evidenziando che «Proprio la collaborazione tra religiosi, religiose e laici, garantisce un servizio adeguato agli italiani, promuovendone non solo la fede, ma anche la dignità integrale».

Dopo quest'esperienza, per questi italiani l'Italia non è più i suoi confini: visto che è possibile vivere con radici rinnovate, ma ancorate alle proprie origini. Hanno imparato a vivere tra diversi, riunificandosi con i propri cari, coltivando la propria continuità generazionale. Sembrava impossibile, partendo con quasi niente e con tanti bisogni, ma investendo sui fondamentali: lavoro, salute, casa, socialità, coniugando la propria con altre culture.

9. Professionalizzando le risposte

Molto di quello che è descritto nel volume non può essere abbastanza apprezzato senza tener conto che molte delle soluzioni descritte hanno comportato una intensa ricerca di nuova professionalità. Era una condizione necessaria per affrontare le sfide della nuova assistenza sanitaria e sociale. Le suore infermiere e le scuole per infermiere ne sono un esempio. Per dare assistenza sanitaria era necessario farlo bene, secondo le evidenze scientifiche del tempo. Curare e prendersi cura sono diventati un binomio inscindibile, da valorizzare anche oggi, senza localizzare in un organo i problemi, quando hanno una eziologia multifattoriale. In passato le domande di salute erano meno caratterizzate dalla domanda di lungoassistenza, visto che l'invecchiamento della popolazione non era un problema. Ma era una domanda che si affacciava soprattutto per affrontare le condizioni di disabilità. Grazie ad essa sono stati promossi spazi di cura e di ricerca medica e riabilitativa per curare le disabilità, per affrontare la domanda di riabilitazione..., per farsi carico anche di chi non poteva sperare, visto che buona parte delle risposte era centrata sull'accoglienza e non ancora sulla promozione delle persone con disabilità.

La ricerca e la conoscenza ha facilitato una professionalizzazione dell'aiuto, come esemplificato in alcuni contributi del volume, così da evidenziare come l'impegno dei religiosi non fosse finalizzato soltanto alla cura delle a-

nime, visto che i corpi e le umanità sofferenti ponevano ulteriori problemi. I risultati si vedono soprattutto oggi nella rete nazionale della riabilitazione, che molto deve all'impegno congiunto, religioso e scientifico dei «religiosi». Ha messo a disposizione non poche soluzioni, sul terreno della cura e della riabilitazione, poi incardinate nei livelli essenziali di assistenza per le persone con disabilità. Grazie a questo si può oggi parlare di una contraddizione che si sta allargando tra la possibilità di accedere a cure specializzate, in buona parte garantite da istituti di cura e ricerca scientifica afferenti a enti religiosi e nella contemporanea difficoltà, attuale, di accedere ai servizi sanitari per tutti. I problemi nascono dalle difficoltà di comunicazione e dalla non adeguata preparazione del personale che opera nei servizi (di emergenza, ambulatoriali e ospedalieri) quando a chiedere aiuto sono appunto persone con disabilità complessa, per le quali il curare senza prendersi cura è del tutto inadeguato (Fondazione Zancan, 2011).

10. Promuovendo sviluppo sociale ed economico con soluzioni gestionali adeguate

Un'idea ricorrente nelle opere analizzate è la promozione di capacità e di emancipazione economica. Si guarda a soluzioni sostenibili per aiutare molti «non autosufficienti». È il caso ad esempio delle colonie agricole che sono contemporaneamente sedi di apprendimento e di produzione. Sono anche sedi per cercare nuovi modi per coltivare e per aumentare il rendimento delle coltivazioni agricole. È anche il caso delle mostre per arti e mestieri, che vengono utilizzate per facilitare l'incontro tra domanda e offerta di lavoro e per evidenziare le capacità dei giovani lavoratori.

Nel fare questo i fondatori hanno messo in atto soluzioni basate sul rischio imprenditoriale, visto che le strutture che utilizzavano per accogliere, formare, produrre spesso non erano beni di proprietà, ma a disposizione. Si operava in regime di non proprietà, cercando di reinvestire tutto il rendimento per fini sociali, cioè in condizioni di non profit assoluto (come si direbbe oggi) facendo fruttare il capitale sociale con nuove capacità professionali, promuovendo inclusione sociale, riducendo la povertà, contenendo i rischi di devianza.

Lo studio delle modalità contrattuali ci parla di soluzioni giuridiche talora innovative in cui «nella maggioranza dei casi, comunque, le congregazioni religiose si adeguarono alle leggi del nuovo Stato. Il primo istituto femminile ad adottare questo orientamento sembra essere stato quello delle

Marcelline di Milano, che nel dicembre del 1866, quindi a pochissima distanza dalle leggi di soppressione, costituirono la società educativa delle Marcelline e contemporaneamente distribuirono – su iniziativa del fondatore, don Luigi Biraghi, che rinunciava così ai suoi beni – la proprietà delle case di Cernusco, Vimercate e via Quadronno a Milano a piccoli gruppi di Marcelline in società tra loro. Anche le Figlie della carità canossiane, con atto notarile del 1868, costituirono loro procuratrice generale la superiora della casa milanese. (...) Quando però nel 1870 le Suore di carità di Lovere – un piccolo centro nei pressi di Bergamo – si costituirono anch'esse in associazione civile, incontrarono notevoli opposizioni. Le religiose, infatti, convinte che bisognasse riconoscere le leggi del nuovo Stato, nel marzo del 1870 crearono un'associazione civile denominata Sorelle della carità, avente per scopo l'assistenza degli infermi negli ospedali, l'assistenza di orfani e bambini abbandonati, l'assistenza alle condannate nei luoghi di pena e case di reclusione, l'educazione alle fanciulle e altre opere compatibili con la loro vocazione religiosa.

Allorché il cardinal Antonio De Luca, protettore dell'istituto, ricevette copia dello statuto, ravvisò in esso un atto lesivo dei diritti della Chiesa – ritenne cioè che le religiose si fossero automaticamente dichiarate 'non religiose' di fronte allo Stato: come lo erano, di fatto, di fronte alla Chiesa – e chiese alla Sacra congregazione dei vescovi e regolari in che modo comportarsi nei loro confronti. La risposta non si fece attendere. La congregazione deplorò l'atto compiuto dalle religiose e chiese loro di sottoscrivere una ritrattazione, che fu firmata il 28 dicembre 1871 da tutte le 456 suore che avevano costituito la società delle Sorelle della carità» (Rocca G., 2011, pp. 962-963).

Sono tentativi originali che caratterizzeranno anche successivamente la ricerca sulle condizioni di governo dei servizi di welfare, visto che la loro principale ragione di esistere è il rendimento sociale, il rendimento di cittadinanza, il superamento dell'esclusione. Nella seconda metà dell'Ottocento e a seguire nel Novecento questa possibilità di passare dalla cultura del costo a quella dell'investimento non è stata abbastanza approfondita, visto che l'assistenza sociale, ancora oggi, è considerata un onere e non un investimento, a cui chiedere conto in termini di utilità sociale, inclusione, superamento del bisogno.

11. La carità come impegno sociale ed educativo

Un primo carattere della carità fatta di impegno sociale è la sua infrastrutturazione nel territorio. Non basta infatti l'innovazione di risposta se poi non ha radici organizzate e non mette radici nel territorio. Lo sviluppo di reti territoriali di risposte è infatti il carattere ricorrente che segna il passaggio dai fondatori ai successori. In un paese pieno di contraddizioni e di bisogni, la cosa più naturale da fare è stata: estendere e consolidare la capacità di risposta da nord a sud. Si sono così create diverse infrastrutture di welfare, cioè organizzazioni che, in quanto distribuite nel territorio, potevano offrire opportunità a molti. L'equità di offerta nel territorio è un compito dello Stato. Anche la legge n. 42/2009 sul federalismo fiscale ne fa uno dei suoi obiettivi principali, visto quanto resta da fare su questo versante (Vecchiato T., 2009a; 2009b). Per questo lo sforzo di alcuni istituti religiosi è stato enorme, se rapportato ai mezzi che avevano a disposizione, come emerge dal capitolo di Fulvio Ghergo:

«Riflettendo sulla realtà dei convitti le Figlie di Maria Ausiliatrice radunate in Capitolo nel 1913 affermeranno che 'dare all'operaio educazione è carità, dargli istruzione è giustizia'...

Dieci anni dopo, nel 1930, nelle case diventate 352, si realizzano 232 opere riconducibili alla categoria formazione al lavoro. Ma le denominazioni utilizzate sono molte e molto diverse: scuola di lavoro (151), scuola di lavoro a pagamento e gratuita, scuola di lavoro serale, o diurna, o festiva, o della Buona Massaia, laboratori (21), laboratori diurni, o serali, o festivi o estivi. Al di là comunque delle denominazioni, il target di destinatarie è sempre lo stesso: adolescenti e giovani dei ceti popolari, prive di altre prospettive formative, con qualche classe di scuola elementare alle spalle».

Si tratta di livelli essenziali di assistenza in corso d'opera, ancora primordiali, che descrivono un impegno e un risultato diffuso: l'avvio di infrastrutture di welfare in un paese che ne aveva enorme bisogno. È un risultato che si afferma insieme con una capacità di risposta incrementale. Emerge poi una seconda dimensione dei livelli essenziali di assistenza. Essi non si esauriscono nei servizi e nelle strutture per dare risposte ai bisogni. Hanno una ulteriore necessità: garantire processi di aiuto e di servizio. Sono facilmente riconoscibili nei percorsi di formazione, nell'apprendimento, nell'accompagnamento che abilita le capacità. Sono invece meno intuibili quando la capacità di accompagnare e promuovere fa leva su tante piccole cose necessa-

rie: chiedere di contribuire per l'alloggio e il pasto, chiedere di condividere le fatiche necessarie per ottenere risultati, chiedere di condividere responsabilità. Sono altrettante componenti di un metodo educativo e di azione che chiede alla persona di apprendere diritti e doveri ed esercitarli negli spazi sociali e di vita.

In questo approccio troviamo anche condizioni, poi sviluppate nella seconda metà del Novecento, per garantire un accesso universalistico alle risposte di welfare: «secondo le possibilità e le capacità», modulando il concorso alla spesa di chi riceve i servizi proprio su questa base. Si tratta di un fondamentale di welfare amministrabile dentro le piccole dimensioni delle opere, spesso volutamente definite «piccole opere», per evitare i rischi di istituzionalizzazione e di spersonalizzazione. Su scala più vasta, nazionale, è tuttora un problema, che la Costituzione vorrebbe invece affrontato su scala territoriale. Le norme sul federalismo lo evidenziano come necessità di recuperare responsabilizzazione nel rapporto tra servizi, costi e risultati di welfare (Innocenti E., 2007; 2009; Bezze M. Vecchiato T., 2009; 2010; Vecchiato T., 2002; 2003; 2009c).

Il fatto che le risposte organizzate dagli istituti religiosi fossero interclassiste ha, in un certo senso, reso più evidente questo problema e come poteva essere affrontato, visto che la diversa capacità economica non caratterizzava solo i destinatari, i fruitori dei servizi, ma anche i produttori. Molte religiose e religiosi provenivano infatti dalle classi meno abbienti. Nella scelta di impegno religioso hanno vissuto in prima persona come poter ridurre le disuguaglianze che nascono da deficit di istruzione, cultura, con nuove capacità per essere meglio a servizio delle persone.

12. Le risposte di welfare come investimento

Il servizio agli ultimi per promuovere il bene di tutti è il carattere più originale che gli istituti religiosi hanno messo a disposizione del nuovo welfare italiano. È un approccio controintuitivo, visto che sarebbe più ragionevole investire sui primi, renderli più attenti ai bisogni di tutti e chiedere loro di redistribuire il sapere, la ricchezza, le possibilità, amplificando una socialità inizialmente per pochi messa a vantaggio di molti. Nella natura sociale questo fenomeno non è per niente naturale e infatti la redistribuzione dei beni non arriva mai agli ultimi, se non sotto forma di briciole, cioè di assistenzialismo compassionevole. È la forma dominante nei sistemi di welfare che

guardano ai diritti e non ai doveri. Non è quello che vuole la Costituzione che proprio su questo punto aspetta di essere meglio attuata.

Non ci sono infatti elementi per giustificare norme, anche recenti, che regolano l'accesso ai benefici di welfare senza preoccuparsi di capire se e quanto hanno aiutato, se e quando le persone potranno uscire dalla loro assistenza. Il rischio, soprattutto oggi, è di aiutare per diritto e non per bisogno, sulla base di un'astratta catalogazione di diritti. È molto presente nelle dinamiche di welfare tradizionali e rappresenta un ostacolo al passaggio dalla logica dei costi alla cultura degli investimenti di welfare.

Non si spiegherebbe diversamente il modo in cui don Murialdo ha pensato il lavoro minorile o come don Bosco ha fatto attività di tutela sindacale di bottega in bottega. Meno ancora si spiegherebbe l'impegno di emancipazione delle donne nei luoghi di lavoro, pur tra i molti sfruttamenti che caratterizzavano i rapporti di lavoro nella nuova società industriale. Come spiegare poi le risposte ad alto rischio, come l'impegno di proteggere le minoranze, i perseguitati e gli esuli. È avvenuto ieri ad esempio per gli ebrei (come poi approfondito da Grazia Loparco) e oggi per tanti esuli e perseguitati, a cui il fatto stesso di dare aiuto era e può ancora configurarsi come attività illegale e da reprimere.

Una concezione diffusa di welfare affida alle istituzioni e alla solidarietà privata il compito di dare risposta ai bisogni, assicurandosi la capacità di farlo, cioè finanziandola con modalità di raccolta fondi. Vanno dalla solidarietà fiscale a quella mutualistica, dalle erogazioni delle fondazioni bancarie alla destinazione del 5 per mille, possono nascere da raccolte finalizzate, da donazioni e da liberalità. In questo andamento la risorsa diventa condizione necessaria per dare e per fare. Ma spesso nelle esperienze illustrate nel volume il punto di attivazione è diverso. Si pensa e si opera in termini di investimento, in termini di promozione e sviluppo di capacità e quindi anche di finanziabilità.

Lo sviluppo, prima richiamato, delle colonie agricole in cui i ragazzi meno abbienti imparavano un lavoro e l'arte di far rendere la terra, era un modo di interpretare questa logica, in particolare da chi aveva capito che la questione della terra andava affrontata proprio mentre la società puntava allo sviluppo industriale e non abbastanza a quello agricolo.

Nelle colonie agricole venivano ospitati, in ricovero coatto, anche «ragazzi e giovani da rieducare o comunque colpiti dalle leggi di pubblica sicurezza, che vietavano il vagabondaggio o punivano l'insubordinazione all'autorità paterna» (dal capitolo di Giovanni Gregorini, p. 144). In questi come in altri casi la risorsa umana non era per niente facile da gestire e costi-

tuiva una sfida aggiuntiva alle iniziative promosse dal «cattolicesimo sociale» come pure dalle congregazioni che avevano tra le proprie finalità costitutive la «valorizzazione delle persone». La questione della emarginazione e della devianza ha così potuto trovare risposte non limitate alla semplice custodia ma promozionali, riconoscibili in molte soluzioni sviluppate, ad esempio, di Leonardo Murialdo, che non pensava a servizi dedicati, ma accettava il rischio di accogliere non solo i poveri e gli abbandonati ma anche i «pericolosi».

Per questo vanno meglio valorizzate le esperienze in cui si ragiona in termini di «rendimento del servizio» e di nuovi modi di produrre capacità professionali necessarie alla sostenibilità sociale. La promozione e valorizzazione degli «ultimi» diventa così possibile grazie a un incontro tutto particolare, fatto di scelte di fede e di vita, che si integrano con la riflessione culturale, la ricerca scientifica, lo sviluppo economico, dove ogni persona può dare e contribuire. Quello che inizia come esperienza innovativa diventa anche nuovo sapere, da mettere a disposizione, con scuole dedicate alle pratiche per innovare il lavoro e la sua organizzazione.

Non è facile trasformare un intervento assistenziale in un investimento per emancipare le persone e contribuire allo sviluppo economico e sociale. Numerose esperienze testimoniano che a questa sfida sono state date interpretazioni originali, con buoni risultati. È quindi il caso di chiedersi come mai? Perché una strategia, che è stata utile in molte esperienze, non è stata riconosciuta e valorizzata? Le attenzioni sono andate alle forme di intervento: oratori, scuole professionali, pensionati, protezione dei giovani e delle giovani ecc. Ma nelle intuizioni dei fondatori le forme erano mezzi non fini. L'emancipazione e la personalizzazione, cioè la capacità di coniugare responsabilmente diritti e doveri, erano l'obiettivo principale della loro ricerca.

Ancora oggi si pensa all'assistenza come costo e non come un investimento, evitando ad esempio di considerare l'occupazione di welfare generabile con le risorse a disposizione. Si persiste nel misurare il rendimento delle politiche sociali in termini di persone che hanno avuto prestazioni, senza chiedersi se, grazie a questo, sono diventate più responsabili e capaci, se non hanno più bisogno di aiuto, se sono diventate capaci di concorrere al bene comune.

Alcuni caratteri dell'investire sono riconoscibili nell'attenzione all'interclassismo, visto che l'accesso alle risposte era aperto a tutti, nello sforzo, non solo dichiarato, di superare le disuguaglianze, per passare dall'officina al libro e soprattutto professionalizzando il lavoro.

Sono altrettanti scenari in cui le azioni di welfare sono diventate investimenti in nuova socialità, dove tutti, anche gli ultimi, hanno potuto contribuire, senza sentirsi costretti a rimanere assistiti.

13. Il rischio come condizione per investire nelle persone

Un elemento che emerge dalle analisi storiche è la dimensione di rischio, ricorrente nelle esperienze documentate. Non è solo il rischio tradizionale: accogliere e operare con persone che spesso vivono ai limiti della legalità, di cui non è facile fidarsi e da custodire.

È un rischio più profondo e radicale. Caratterizza alcune delle esperienze, poi considerate, dove è risultato possibile investire senza i mezzi per farlo, facendo leva sul valore principale a disposizione, le persone, le loro potenzialità, con poche risorse e con strutture da inventare. Non è un modo retorico di parlare visto che gran parte delle opere analizzate non si sviluppano in «regime di proprietà», ma con beni da amministrare e far rendere, generando utili di umanità da distribuire. Un termine che ricorre è «piccola opera» mentre spesso si sono trasformate in «grandi opere», per la capacità di far rendere oltre misura i talenti, cioè le risorse a disposizione, spesso senza aiuti dalle amministrazioni pubbliche.

I convitti per operai e operaie sono un esempio di come l'apprendere dall'emergenza può trasformare risposte di prima necessità in servizi che promuovono potenzialità. La rivoluzione industriale si è affermata e, forse in quei tempi non poteva essere diversamente, con nuovi modi di organizzare i fattori produttivi e la produzione, con «forza lavoro aggiunta» alle macchine come se non fosse un fattore umano. Lo si è capito molto più tardi, creando una necessità di supplire a questo squilibrio.

Le nuove produzioni avevano bisogno di operai e operaie, al punto da attivare anche accordi triangolari tra proprietà, congregazioni religiose e giovani lavoratori. Il rischio era di aggiungere regole alle regole, di lavoro e di buon comportamento, con esiti di maggiore controllo e istituzionalizzazione. Le analisi storiche evidenziano che la preoccupazione morale ed educativa nasceva da una configurazione esistenziale particolare, visto che gran parte dei giovani operai e operaie erano minorenni, che vivevano lontano dalle loro famiglie, che necessitavano di funzioni genitoriali aggiuntive. Sono funzioni che non riguardavano soltanto l'educare ai valori umani e cristiani, ma anche forme di tutela dei diritti dei «minori» poi esercitate dai sindacati.

Problemi analoghi, ma in condizioni esistenziali del tutto inedite, si sono profilati con le migrazioni di massa verso il Nord e Sud America, a cui garantire l'assistenza e materiale e spirituale. Spesso erano situazioni al limite, a fronte di una nuova lingua, nuove leggi, nuove regole sociali, nuove condizioni per vivere, abitare, curarsi, istruirsi, far crescere i figli.

La nuova Italia ha dovuto misurarsi con il grande problema della mobilità umana dentro e fuori del Paese, per costruire le radici, reinterpretare il senso dell'aggregazione e dell'appartenenza in una terra molto più grande, affrontando la necessità strutturale di vivere tra diversi, affrontando la gestione dei bisogni primari senza diritti.

I religiosi che hanno affrontato queste sfide hanno fatto propria l'idea che l'Italia non è i suoi confini geografici, interni ed esterni, gli italiani non sono soltanto i residenti. Lo hanno imparato i moltissimi bambini chiamati a coesistere con più culture facendone il loro modo normale di essere al mondo; vivendo l'esperienza delle radici da coltivare e da sviluppare in nuovi terreni di socialità. Tutto questo è diventato impegno di fratellanza concreta, grazie a congregazioni che hanno fatto di questi problemi la propria ragione di essere.

14. Sistemi locali di welfare

Nel capitolo «Educare, soccorrere, curare» Albarosa Ines Bassani scrive: «Nello stesso anno 'venne accettato il loro servizio nell'ospedale di Rivarolo Canavese, e poi in altri ancora, sul modello delle Figlie della carità francesi'. Nell'arco di pochi anni avvenne lo stesso a Torino con la fondazione delle suore del Cottolengo, con le suore Gianelline a La Spezia, con le Suore di S. Anna ancora a Torino, le Ancelle della Carità a Brescia. Si trattava di innovazione nel modo di fare assistenza, basato su un forte impegno nella formazione, nelle dimensioni dell'impegno delle donne provenienti da classi non solo borghesi ma anche di quelle più umili e nei modelli di gestione, visto che i rapporti con gli ospedali vengono regolati con convenzioni che prevedono una doppia dipendenza delle suore: dall'amministrazione ospedaliera per l'attività assistenziale e dalla superiora per la vita consacrata. È un modello che si è esteso rapidamente. Prevedeva anche un compenso per il lavoro, prefigurando un approccio remunerato non solo nei confronti dell'ente religioso ma anche delle religiose che prestavano la loro attività, preparando un futuro approccio professionalizzato per l'assistenza infermieristica».

Si entra nel merito di come la ricerca non guardasse solo le innovazioni di risposta ma anche le condizioni per governare un sistema territoriale di welfare. Lo vedremo nelle scelte di organizzazione degli ospedali tra Ottocento e Novecento e nelle modalità di finanziamento delle risorse umane necessarie. Si guarda cioè anche al rapporto tra bisogni e risposte di un territorio e a come sostenerlo. Il periodo non è facile, nella Vicenza dagli anni trenta al secondo dopoguerra. La strategia è delineata dal titolo, visto che l'*educare* è investimento in cittadinanza, mentre il *soccorrere* è dare l'aiuto e il sostegno necessario alla vita delle persone e di un territorio; *curare* significa cercare modi efficaci di prendersi cura dopo l'aiuto immediato. Per questo non si è guardato solo alle risposte specializzate ma anche e soprattutto a come affrontare i diversi bisogni «cominciando dai bambini, i giovani, gli adulti, i malati, fino alla terza età». Ci si chiede cioè come affrontare le condizioni necessarie per dimensionare le risposte nel territorio e le capacità professionali.

Nel 1936 nella città di Vicenza c'erano 69.379 abitanti e 382 suore Dorotee; nella provincia di Vicenza c'erano 492.158 abitanti e 209 suore Dorotee. Le opere delle Dorotee comprendevano 33 asili infantili (4 nella città di Vicenza e 29 distribuiti nella provincia), 19 scuole di lavoro-doposcuole e oratori (una in città e 18 in provincia), 18 collegi e convitti (8 nella Casa madre, 5 in città e 5 in provincia di Vicenza), 14 ospedali e manicomi (2 in città e 12 in provincia), 8 ricoveri per anziani (2 in città e 6 in provincia), 6 scuole elementari (una nella Casa madre, una in città e 4 in provincia), 5 colonie estive distribuite nel territorio provinciale, 4 seminari nella città di Vicenza, 3 suole speciali per sorde cieche e con altre disabilità nella Casa madre, 2 scuole superiori sempre nella Casa madre, 2 cucine economiche, 2 laboratori, 2 Opere S. Zita, 2 assistenze a domicilio, assistenza nel carcere femminile, un dormitorio pubblico, una casa per esercizi spirituali, una colonia elioterapica.

Non è un elenco contabile ma una visione sociale di welfare: a quali bisogni del territorio stiamo dando risposte, con quali soluzioni, con quante capacità?

Nel linguaggio attuale, si tratta di questioni riguardanti le infrastrutture necessarie per garantire i livelli essenziali di assistenza in condizioni di equità territoriale. Il fatto di poter osservare che nella seconda metà del secolo scorso le disuguaglianze territoriali nell'accesso alle risposte abbiano costituito un problema e che anche oggi questa questione sia al centro del dibattito tra Stato, regioni ed enti locali ci dice quanto arduo sia stato, e sia ancora oggi, trovare soluzioni, senza adeguata responsabilizzazione delle parti in

gioco per creare infrastrutture territoriali necessarie per curare e prendersi cura.

Tra le molte emergenze considerate, due possono essere riprese per il loro carattere simbolico e per la loro perdurante attualità: quella alimentare e quella del dormire in luoghi protetti. Le «cucine economiche offrivano il pranzo a prezzo ridottissimo a tanti poveri», non a titolo gratuito, per rispettare la dignità delle persone e valorizzare la loro responsabilità, chiedendo in questo modo di non adattarsi all'assistenza. Lo stesso è avvenuto per i dormitori, dove, «migliaia di ragazze e donne trovarono materna accoglienza nell'asilo predisposto per loro... povere rimaste sole al mondo, senza lavoro e senza casa».

La distinzione tra assistenza sanitaria e sociale, come è stata definita successivamente, distingue oggi due ambiti di azione. In passato avevano confini diversi e anzi «non avevano confine», visto che accogliere la persona, curarla, prendersi cura di lei, promuovere la sua emancipazione erano componenti unitarie di un modo «globale» di intendere e operare. L'enfasi che negli ultimi 30 anni è stata data all'integrazione sociosanitaria ci offre una misura di quanto sia necessario riconsiderare i «fondamentali» nella allocazione delle risorse di welfare, per non dare risposte separate, quando la loro integrazione è invece condizione necessaria per un aiuto efficace (Vecchiato T., 2011).

L'assistenza a domicilio sotto questo profilo è emblematica per come si è sviluppata e per come, anche oggi, rappresenti una priorità da meglio caratterizzare. Ha in molti casi assunto caratteri originali, che oggi non hanno ancora trovato piena espressione nell'organizzazione dei servizi territoriali sociosanitari. Si prevedeva infatti che l'assistenza a domicilio fosse prestata giorno e notte.

Oggi molti servizi distrettuali di assistenza domiciliare sociosanitaria non sempre riescono a organizzare le risposte nell'arco di sette giorni lavorativi in regime diurno per quanti ne hanno bisogno. Le ragioni sono sostanzialmente gestionali: la limitatezza delle risorse. Chi le sostiene utilizza la cultura del costo e non dell'investimento, accettando oneri molto più alti per risposte residenziali e ospedaliere, che non hanno ragioni di appropriatezza e di efficacia. In passato non hanno impedito di sperimentare soluzioni innovative per la cultura del tempo, con modalità coerenti con la necessità di curare e prendersi cura, non solo di assistere.

Un elemento che accomuna esperienze molto diverse e insieme approfondite in questo volume è la fede profonda nella persona, in «ogni persona», che si trasforma in promozione concreta di capacità e potenzialità, anche

quando poteva sembrare del tutto inutile. Chi investe non sempre sa prefigurare compiutamente gli esiti, salvo poi riconoscerli nei risultati via via ottenuti. In particolare quanto più l'investimento va oltre le singole soluzioni, è cioè di sistema, tanto più i risultati sono riconoscibili ben oltre il mondo culturale che li fa nascere senza comprenderli.

È un problema di ieri e di oggi, per non aver ancora capito che non si è trattato di passare da risposte date «per carità» a risposte date «per giustizia». La giustizia senza carità non protegge i più deboli, è rischio di burocratizzazione, può trasformarsi in assistenzialismo amministrato, in beneficenza istituzionale. Al contrario, la carità senza giustizia può diventare aiuto compassionevole, esercizio privato di solidarietà, sforzo positivo ma senza futuro, visto che i pochi che lo ricevono non sono i molti che ne hanno bisogno e diritto.

Il contributo che gli istituti religiosi hanno dato alla costruzione del welfare italiano è soprattutto ricerca di fare sintesi, silenziosa e poderosa, da meglio conoscere e comprendere, non per riconoscimenti formali ma per facilitare un incontro di responsabilità necessario soprattutto oggi. È necessario per guardare al futuro del nostro Paese, affrontando in modo non convenzionale i problemi che la crisi economica ci sottopone in tutta la sua gravità. Sembrano problemi di sostenibilità finanziaria e di sviluppo economico, e lo sono, ma sono soprattutto problemi di crisi di fiducia nella nostra socialità, che si traduce in incapacità di vedere «il curare e il prendersi cura» come investimento necessario, coesenziale per l'innovazione e il nostro sviluppo umano. La costruzione di una società che ha imparato in passato ad essere più solidale non potrebbe essere spiegata senza di essi.

Educare, soccorrere, curare.

La funzione sociale delle Dorotee a

Vicenza dagli anni Trenta del

Novecento al secondo dopoguerra

Albarosa Ines Bassani

1. Il contesto sociale

Le conseguenze traumatiche della prima guerra mondiale furono particolarmente gravi a Vicenza dove, nel 1919, la crisi occupazionale raggiunse livelli preoccupanti in seguito alla difficile conversione dell'industria bellica e alla presenza prolungata di truppe nel territorio, situato in gran parte sulla linea del fronte (Guiotto M., 1991). Nel dopoguerra i conflitti sociali tra un padronato industriale e agrario da una parte, e le forze lavoratrici operaie e contadine dall'altra – sotto la guida dei sindacati rossi e bianchi in reciproca concorrenza – furono particolarmente accesi.

La causa erano le richieste di giustizia avanzate dalle classi sociali più deboli, non più disposte a ritornare alle condizioni di oppressione precedenti alla guerra. L'affermazione del regime fascista parve sopire per un ventennio le tensioni in atto, grazie ad una politica tesa a reprimere ogni dissenso e a conquistare il consenso delle masse (Gentile E., 2006; 2007). Tuttavia le situazioni di disagio rimasero gravi e peggiorarono con il secondo conflitto mondiale, che vide la città profondamente ferita dalle incursioni aeree e il tessuto produttivo gravemente danneggiato¹.

La società vicentina, e in particolare gli ambienti cattolici, guidati da un pastore di eccezione quale fu il vescovo Ferdinando Rodolfi (1911-1943), cercarono in tutti i modi di contrastare il disagio generale, creando una mi-

¹ Sulle condizioni della povertà a Vicenza cfr. Bianchi M. (2006-2007); Reato E. (2004). Per una visione più ampia del periodo cfr. Passuello M., Furegon N. (1981); Franzina E. (1982; 1987); Reato E. (1991).

riade di opere assistenziali e di promozione sociale, dalle casse rurali alle cooperative di consumo, le leghe operaie, le società di mutua assistenza, animate dagli stessi uomini che militavano nelle file del Partito popolare². Massiccia e capillare fu anche la crescita dell'azione cattolica, incoraggiata dal vescovo e favorita da un clero efficiente e da un laicato attivo e disponibile all'impegno. Crearono un sostrato sociale poco permeabile alla diffusione della religione politica fascista e realizzarono una vasta azione di penetrazione culturale nella società. La liberazione di Vicenza dall'occupazione nazista (29 aprile 1945) pose fine alle distruzioni della guerra, lasciando tuttavia una pesante eredità di sofferenze, che solo la determinazione dei vicentini riuscì a risanare, almeno in parte, negli anni del secondo dopoguerra (Reato E., 2004, pp. 25-26).

2. Un welfare particolare

È in questo contesto socio-politico che va inserita la presenza e l'opera di un istituto vicentino per nascita, quello delle Suore Maestre di S. Dorotea Figlie dei Sacri Cuori. Le religiose avevano cominciato a operare a Vicenza fin dal 1836 per iniziativa di don Giovanni Antonio Farina che aveva colto con prontezza i bisogni emergenti della società del suo tempo³. Non fece dell'istituto un organismo statico, definitivo, con regole rigide, ma una scuola di formazione capace di modificarsi e di adeguarsi dinamicamente alle sollecitazioni del tempo: così estese la scuola dalle fanciulle povere a quelle di buona famiglia, passò alle scuole per le sordomute e per le cieche e infine all'assistenza degli ammalati e degli anziani⁴.

Un secolo dopo, negli anni '30 del Novecento – potremmo chiamali «gli anni d'oro delle vocazioni» – il nucleo operativo delle Dorotee nella città e

² Nel Partito popolare «convergevano più anime, dagli attivisti del sindacalismo e del movimento sociale cattolico, legati a don Giuseppe Arena, sempre battagliero leader delle leghe bianche, agli esponenti della vecchia guardia intransigente e dell'establishment clerico-conservatore come il conte Roberto Zileri Dal Verme, l'avv. Tito Galla, il conte Luigi Capra». (Lazzaretto Zanolò A., 1993, p. 39).

³ Giovanni Antonio Farina (1803-1888) fu nominato vescovo prima di Treviso (1850) e poi di Vicenza (1860), dove rimase fino alla morte; venne beatificato nel 2001. Per un approfondimento cfr. Bassani A.I. (2000).

⁴ Gabriele De Rosa individua nell'operato del Farina «Quella profonda 'intelligenza della carità' che non era estemporanea, non finiva, non si risolveva in un gesto, in un episodio, in una generica disponibilità all'assistenza, al soccorso umano; essa implicava una dura, metodica volontà operativa» (De Rosa G., 2000, p. XIX).

nella provincia di Vicenza aveva dato vita a una fitta serie di iniziative educative e assistenziali, che erano volte a lenire le sofferenze della popolazione e a supplire le carenze dello Stato. Nel tempo divennero un fattore di incidenza sociale, civile e culturale rilevante nella realtà vicentina. Si era di fatto creata una specie particolare di welfare, cronologicamente in anticipo di decenni sulle iniziative analoghe realizzate negli Stati ad economia avanzata, a partire dal secondo dopoguerra (Ceccato E., 1996, p. 28; Romanato G., 1996, p. 11). Le suore – come tante altre in molte città italiane – partendo da una forte unità di governo, di disciplina, di formazione, di intenti, di metodo pedagogico, si presero cura di una parte della popolazione vicentina, cominciando dai bambini, i giovani, gli adulti i malati, fino alla terza età.

3. Il microcosmo delle Dorotee

All'inizio degli anni Trenta le Dorotee di Vicenza erano 1061, con un indice di crescita costante che raggiunse il massimo di 1621 membri nel secondo dopoguerra (tabella 1); erano diffuse con 230 case filiali in Italia e una ventina all'estero⁵.

Tab. 1 – Le Dorotee di Vicenza dal 1930 al 1948

<i>Anno</i>	<i>Probande</i>	<i>Novizie</i>	<i>Neo-professe</i>	<i>Totale suore</i>
1930	73	199	63	1061
1931	91	186	71	1114
1932	82	186	72	1176
1933	70	192	51	1212
1934	86	161	74	1275
1935	66	165	60	1316
1936	55	151	62	1353
1937	68	138	63	1393
1938	76	149	50	1419
1939	51	140	52	1448
1940	70	134	56	1493

⁵ Cfr. le statistiche dell'istituto compilate al 31 dicembre, in Archivio Istituto Farina (d'ora in avanti AIF), *Atti dell'Istituto*, agli anni.

<i>Anno</i>	<i>Probande</i>	<i>Novizie</i>	<i>Neo-professe</i>	<i>Totale suore</i>
1941	59	138	50	1527
1942	58	140	44	1550
1943	31	142	39	1564
1944	32	100	45	1582
1945	57	86	39	1593
1946	54	142	13	1576
1947	57	160	31	1584
1948	55	142	61	1621

Il nucleo più consistente si trovava nella Casa Madre di Vicenza, dove le suore si occupavano di una vasta gamma di attività educative e assistenziali. Una rilevazione del 1942 ci riferisce che solo in Casa Madre vivevano più di 200 suore, suddivise in varie comunità: quella del Centro, con il consiglio generale, le suore degli uffici generali e le pendolari che operavano in molte opere della città; la comunità dell'infermeria con una trentina di malate e relative infermiere; quella del noviziato con una media di 130 novizie all'anno; c'era infine la comunità delle suore riparatrici con annesso un laboratorio di ricamo e confezione di paramenti, voluto dal vescovo Rodolfi.

Più di 40 religiose erano impegnate nel complesso scolastico chiamato «Istituto Farina» dal nome del fondatore che nel 1831 aveva dato vita alla prima scuola popolare femminile della provincia di Vicenza⁶. All'istituto Farina venivano educate circa 330 allieve all'anno, distribuite in scuole di vari gradi: elementare, media e istituto magistrale, scuola di avviamento professionale, scuola speciale per sordomute e minorate psichiche. Nel collegio erano ospitate 251 alunne interne: le bambine delle elementari e le sordomute nell'Educandato, le studente più grandi nel convitto «S. Giuseppe»; le portatrici di handicap nel reparto «S. Giovanni».

C'era inoltre il convitto «S. Teresina» per le studente che frequentavano le scuole della città, l'ospizio «S. Elisabetta» per donne anziane senza famiglia, l'opera «S. Zita» per le domestiche «fuori padrone» (cioè alla ricerca di

⁶ Nel 1831 il Farina, riorganizzando la «Scuola di Carità» iniziata nella parrocchia di S. Pietro in Vicenza dal conte milanese Baldassare Porta, diede avvio a una scuola gratuita per le figlie del popolo, che offriva l'istruzione elementare e le avviava a un lavoro femminile per poter guadagnarsi da vivere: è la prima scuola primaria popolare della provincia di Vicenza, che ottenne l'approvazione governativa nel 1834, e fu subito proposta come modello per un progetto più vasto di scuole comunali femminili che la Delegazione austriaca di Vicenza avrebbe voluto aprire in tutta la provincia vicentina (Bassani A.I., 2000, pp. 71-141).

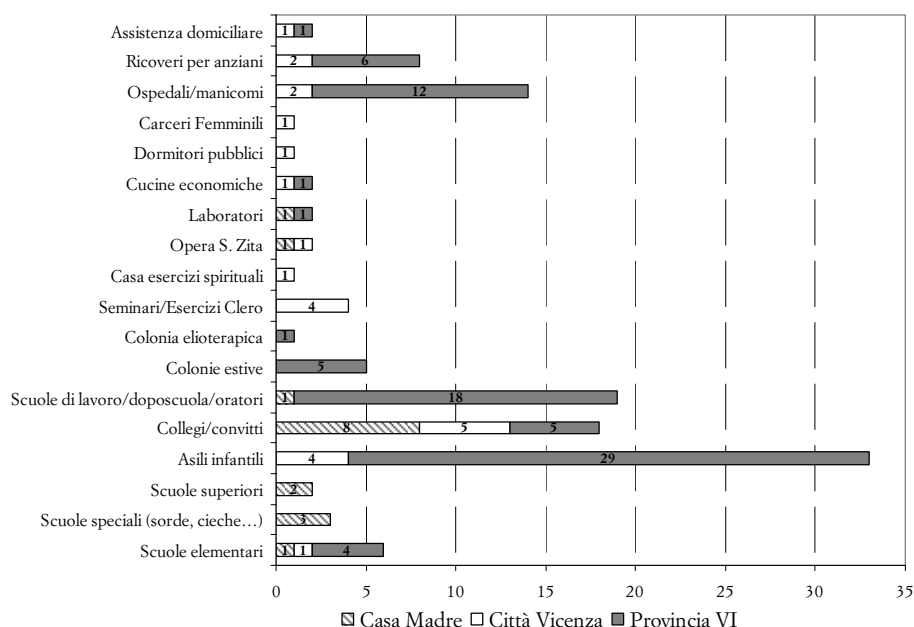
lavoro), con il circolo ricreativo domenicale⁷. Oltre che nel nucleo della Casa Madre, le suore operavano in altre case della città e della provincia vicentina. Spesso una comunità educativa comprendeva più opere: la scuola elementare comunale, quella privata, il collegio, la scuola materna e la scuola di lavoro. Una comunità ospedaliera poteva comprendere il manicomio, il brefotrofia e l'orfanotrofia annessi all'ospedale. La grande maggioranza di tali opere era gestita da terzi: parrocchie, comuni o enti vari; quelle di proprietà dell'istituto erano molto poche, ed erano scuole o collegi, mai ospedali, ricoveri o case di cura⁸. In tali istituzioni le amministrazioni civiche o le forze laiche della borghesia locale collaboravano con le religiose nell'ambito di un progetto sociale e culturale condiviso; erano però le suore a fornire l'apporto essenziale per il loro funzionamento, a livello sia di attività che di direzione (Ceccato E., 1996, p. 28).

La figura 1 ci offre il quadro delle opere delle Dorotee nella città e nella provincia vicentina dal 1930 al secondo dopoguerra. In città le Dorotee si dedicavano all'educazione della gioventù in 11 scuole – dall'asilo alle superiori – in 17 collegi: femminili, maschili, seminari, e in un oratorio domenicale. Nelle opere a carattere socio-assistenziale, numericamente inferiori a quelle educative, ma più diversificate, le suore si prendevano cura di un grande numero di persone bisognose: donne senza lavoro, carcerate da sorvegliare, assistere e occupare con letture e con lavori di cucito o di artigianato, poveri accolti nelle cucine economiche e nei dormitori pubblici, sacerdoti ammalati e anziani, tutta la schiera di persone sofferenti nell'ospedale cittadino e nel manicomio, nelle famiglie, nei due ricoveri per anziani. Nei vari paesi della provincia le suore erano presenti in 29 asili infantili, in 18 scuole di lavoro, con doposcuola e oratori festivi annessi all'asilo, in 6 colonie estive. Numerose erano pure le suore infermiere, distribuite in 12 ospedali con manicomi e in 6 ricoveri per anziani.

⁷ Cfr. *Bollettino mensile di statistica comunale*, compilato il 29 aprile 1940 per il Municipio di Vicenza; cfr. pure *Modelli di rilevazione statistica degli Istituti Pubblici e privati di educazione femminile*, compilato il 15 novembre 1942 e inviato al Ministero dell'Educazione Nazionale, in AIF, *Atti dell'Istituto*.

⁸ Sarebbe interessante, a questo proposito, esaminare la gestione economica di tali opere, il mantenimento delle suore e il loro contributo ai bisogni della Casa Madre, che amministrava i beni dell'intero Istituto con un sistema economico rimasto centralizzato fino ai nostri giorni. Si rimanda allo studio di Bassani A.I. (2008).

Fig. 1 – Opere delle Dorotee in città e in provincia di Vicenza, 1930-1948



Le comunità Dorotee operanti nella provincia erano distribuite in una zona geografica che partiva dall'anello sud-est della città come Campedello, Marola, Grumolo delle Abbadesse, Valproto di Quinto Vicentino, fino ad Arcugnano e Brendola sui colli Berici. Si estendeva a sud-ovest fino ai confini veronesi, partendo da Montebello Vicentino e Gambellara, salendo a Montorso, Montecchio Maggiore, Arzignano e Tezze. A nord-ovest salivano da Valdagno e Castelvechio fino a Recoaro; da Caldogno, Malo, Montemagrè, Magrè fino a Santorso, Thiene e Sarcedo; a nord-est da Sandrigo, Schiavon, Cartigliano fino a Marostica. Nelle Prealpi vicentine erano presenti da Arsiero e Velo d'Astico fino a Tonezza, Cesuna e Asiago.

La tabella n. 2 mette in rapporto la popolazione residente in città e in provincia di Vicenza con il numero delle suore Dorotee e quello delle loro opere, negli anni dei censimenti nazionali⁹. I dati mostrano la presenza pressoché capillare delle suore, specialmente in città. Nel 1931 c'era una Doro-

⁹ I dati della popolazione sono estratti da Istat, *Popolazione residente dei Comuni. Censimento dal 1861 al 1991. Circoscrizioni territoriali al 20 ottobre 1991*, pp. 327-329; i dati relativi alle Dorotee sono estratti dal registro *Elenco delle suore della Casa Madre e delle Case filiali, 1931, 1936*, in AIF, b. «Statistiche».

tea ogni 206 abitanti; il rapporto aumentava nel 1936, quando c'era una Dorotea ogni 181 residenti. Tutto ciò fa supporre che a Vicenza quasi tutte le famiglie, in momenti diversi della loro esistenza, venivano a contatto diretto con queste religiose.

Tab. 2 – Popolazione vicentina, suore Dorotee e loro opere negli anni Trenta

		1931	1936
Vicenza città	n. abitanti	64.372	69.379
	n. suore Dorotee	312	382
	n. opere Dorotee	34	38
Provincia di Vicenza	n. abitanti	487.874	492.158
	n. suore Dorotee	172	209
	n. opere Dorotee	62	66

Il quadro descritto ci permette di individuare in questa folta schiera di suore – numericamente considerevole fino agli anni della ricostruzione postbellica – una sorta di società femminile dentro la realtà sociale vicentina e veneta, che per molti anni ha esercitato il suo influsso su tutti gli strati della popolazione. Operando sistematicamente sui giovani, in particolare sul mondo femminile, e sugli anziani, in un arco temporale che comprende due o tre generazioni, le suore hanno esercitato una forte influenza sulla formazione umana, culturale, professionale e sull'orientamento intellettuale e morale della popolazione, sui codici di comportamento pubblici e privati, familiari e sociali, in modo difficilmente quantificabile, ma certamente determinante, anche nella stratificazione di quella che sociologi e analisti definiscono «subcultura bianca» del Veneto (Diamanti I., Riccamboni G., 1992).

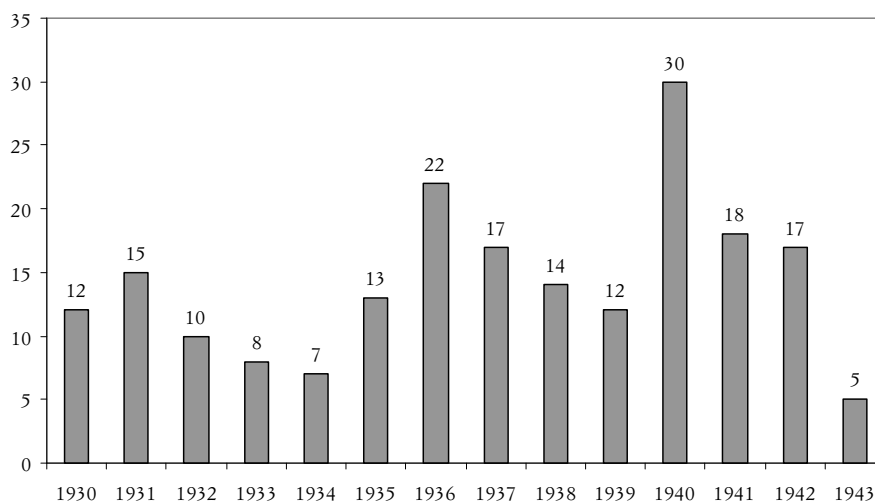
4. Educande, sordomute e subnormali del «Collegio Farina»

Nel 1831 don Antonio Farina aveva destinato alcuni ambienti della casa in contrà S. Domenico di Vicenza alla scuola elementare. Si aggiunsero la scuola superiore e il collegio, dove venivano accolte le bambine e le ragazze povere e benestanti provenienti dalla città e da vari paesi del Veneto e del Trentino. Cent'anni dopo il «Collegio Farina» comprendeva due complessi: l'educando per le bambine della scuola elementare, le sordomute e le mi-

norate psichiche; il convitto per le ragazze di scuola superiore. Dai *Libri delle dozzine* conservati nell'archivio dell'istituto si può calcolare il numero delle educande entrate in collegio negli anni presi in considerazione, cioè dal 1930 fino al 1943, quando il flusso delle entrate si interruppe a causa della guerra. Da questi registri è possibile conoscere l'età, la provenienza, la condizione sociale delle bambine e la durata della loro permanenza in collegio.

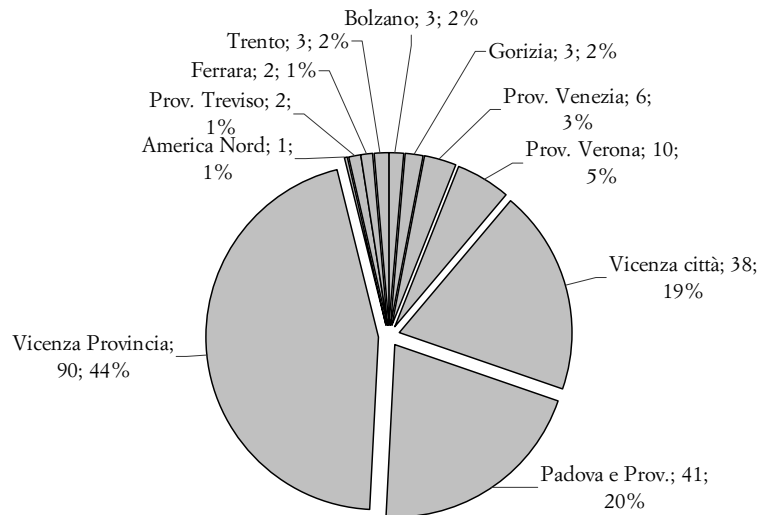
Le educande. In tredici anni sono entrate in collegio 200 educande, con una media di 14 nuove entrate all'anno e un'oscillazione che va da un minimo di 7 a un massimo di 30 (figura 2). La maggioranza di loro si fermava in collegio per l'intero ciclo elementare. Le ragazze benestanti proseguivano gli studi passando nel convitto. Quelle povere e quelle senza famiglia si fermavano otto, nove, anche dodici anni, imparando un lavoro nel laboratorio di ricamo, cucito o maglieria; all'uscita dal collegio venivano collocate a servizio presso famiglie. Qualche educanda, entrata a cinque anni, è uscita dal collegio a diciassette o diciotto anni.

Fig. 2 – Entrate all'anno delle educande, 1930-1943



La figura 3 ci permette di avere il quadro del «bacino geografico» di riferimento del collegio. Quasi tutte le educande provenivano dai paesi del Triveneto; di esse ben 128 erano vicentine (38 della città e 90 della provincia); due provenivano da Ferrara, una dall'Ohio (America Nord), Norinda, probabilmente figlia di emigrati veneti, accolta a otto anni nel 1934 e rimasta in collegio fino al 1937.

Fig. 3 – Provenienza delle educande, 1930-1943



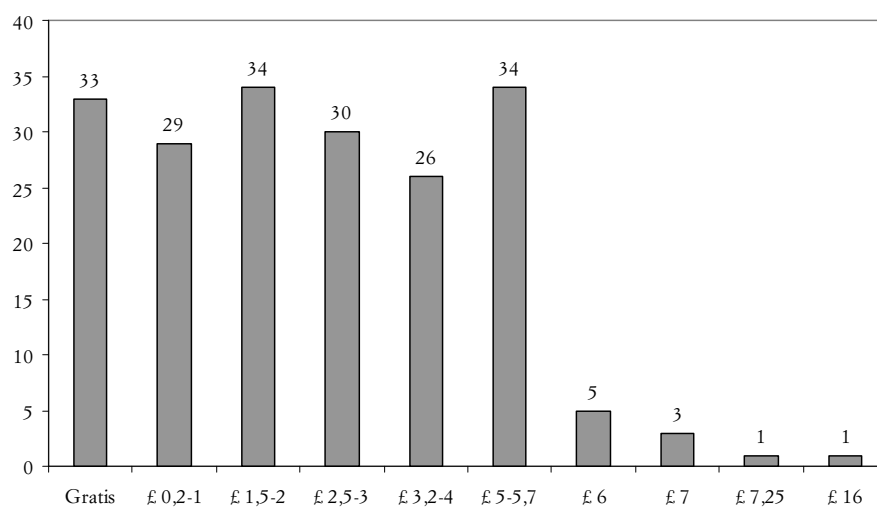
I *Libri delle dozzine* annotano in dettaglio le rette delle educande come pure i soggetti che le versavano, permettendoci così di conoscere l'estrazione sociale delle bambine e la consistenza della carità offerta dalle strutture assistenziali o dall'istituto religioso. La figura 4 si riferisce alle rette degli anni Trenta fino all'inizio della guerra; non considera i cambiamenti causati dalla fortissima svalutazione del denaro nell'immediato dopoguerra.

Su un totale di 200 educande 33 erano accolte gratis¹⁰; la retta delle altre 167 educande era fortemente diversificata, a seconda delle possibilità delle famiglie e della disponibilità dei comuni di provenienza. Le poche educande con rette superiori a 6 lire al giorno erano mantenute quasi interamente dall'Opera Maternità Infanzia; una bambina che pagava 7,25 lire risultava «di famiglia ricca», e quella di 16 lire riceveva un «sussidio perché figlia di prigioniero». Escluse queste eccezioni, le rette delle educande si aggiravano su una media di 2,81 lire al giorno (circa 1.025 lire all'anno). Queste cifre, per essere stimate, vanno riferite al valore della lira e al costo della vita in Italia negli anni Trenta: il prezzo di un kg di pane, ad esempio, era di circa 2,19 lire, quello di un paio di scarpe da donna di 53 lire; nel 1935 lo stipen-

¹⁰ Nel novembre 1899 i direttori dell'Istituto Farina, avendo fatto domanda alla Giunta Municipale di Vicenza di cessione della stradella del Romano, offrirono al Municipio di Vicenza «di accogliere, mantenere ed educare gratuitamente in perpetuo dieci fanciulle cittadine povere, preferibilmente orfane» (Rumor S., 1903, p. 46).

dio annuale di un operaio era di 4.800 lire¹¹. Tenendo conto della modesta estrazione sociale delle educande, si capisce che la spesa richiesta alle famiglie per mantenere le loro figlie in collegio e nella scuola era piuttosto alta e richiedeva grossi sacrifici. D'altra parte, per l'istituto religioso, il contributo delle rette non era sufficiente a permettere la sussistenza dell'intera struttura e doveva essere integrato dai risparmi delle suore.

Fig. 4 – Retta giornaliera delle educande prima della seconda guerra mondiale



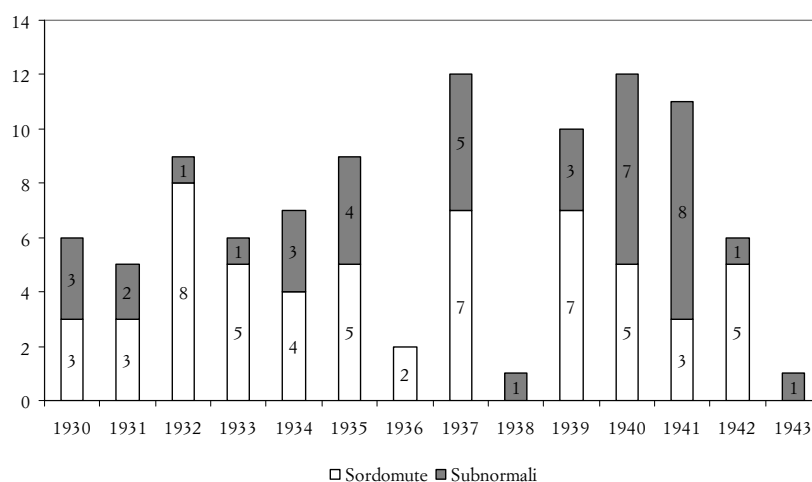
Le sordomute e le subnormali. All'interno dell'educandato c'erano i reparti delle bambine sordomute e delle subnormali, chiamate familiarmente «giovannine» dal titolo del reparto «S. Giovanni». Le prime frequentavano la scuola speciale tenuta da suore abilitate all'insegnamento per le sordomute presso l'istituto «Antonio Provolo» di Verona o presso il «Regio Istituto dei Sordomuti» di Roma¹². Queste bambine in genere rimanevano in colle-

¹¹ Per i prezzi cfr. Istituto Centrale di Statistica, *Sommario di statistiche storiche dell'Italia, 1861-1975*, Roma 1976, pp. 134-135; per gli stipendi cfr. *Regolamento organico disciplinare per il personale delle Opere Pie Riunite Ospedale Civile «Elena di Savoia» e «Casa del bambino» di Treviso*, Treviso 1935. Cfr. pure Vannutelli C. (1961).

¹² Il metodo di insegnamento delle sordomute scelto dal Farina e continuato nell'Istituto vicentino era quello stomatologico, cioè della lettura labiale che il Provolo aveva adottato per primo in Italia, in contrapposizione con il metodo della dattilologia – maggiormente in vigore nell'Ottocento – iniziato in Francia nel '700 dall'abate de L'Epée e continuato dall'abate Sicard, introdotto in Italia dal genovese scolopio Assarotti e seguito dalle Scuole di Genova e di Torino, come pure dall'Abate Fabriani nel Collegio di Modena. Per un approfondimento

gio per tutto il corso elementare, che comprendeva il doppio di classi rispetto al ciclo normale. Molte, specialmente le più povere o senza famiglia, si fermavano fino ai diciotto anni, imparando un lavoro o un'attività adatta a loro, che le metteva in grado di guadagnarsi la vita in maniera dignitosa e autonoma¹³. Le sordomute senza famiglia, diventate maggiorenni, passavano nella casa «S. Filippo» a Venezia, dove le religiose avevano aperto un laboratorio di merletti con possibilità di lavorare a pagamento. Dalla figura 5 si vede come negli anni 1930-1943 sono entrate in collegio 57 bambine sorde e 40 «subnormali», con una media rispettivamente di 4 e 2 nuove entrate all'anno; il calo di entrate nel 1943 si spiega con l'inizio dei bombardamenti su Vicenza, quando il collegio si svuotò e le bambine senza famiglia sono andate profughe a Brognoligo (Vr), insieme alle loro suore.

Fig. 5 – Entrate all'anno delle sordomute e delle subnormali, 1930-1943



sull'insegnamento dei sordomuti cfr. Pelloso M.P. (1989); Sani R., Saladini P. (2001); Sani R. (2008).

¹³ Una relazione del gennaio 1929 descrive i particolari della scuola «Farina»: «La scuola è fornita d'insegnanti debitamente e legalmente abilitate. Divisa in 4 sezioni, raccoglie ora 40 sordomute in corso d'istruzione, oltre 20 che, finito il periodo scolastico, ma esposte fuori a miserie economiche e morali, sono tenute in riparto apposito, ove, pur continuando a godere i vantaggi dell'educazione, attendono a lavori, per ritrarne un qualche guadagno. Le alunne invece in corso d'educazione, hanno l'orario completo per lo studio, oltre a due ore di lavoro giornaliero; s'addestrano poi anche nelle faccende domestiche, alla cucina, lavanderia, stireria, maglieria ecc.». AIF, *Sordomute*, 1929-1936.

Tutte queste bambine «speciali» erano venete: la maggioranza di loro proveniva dalla città o dalla provincia di Vicenza e dalla provincia di Treviso; di molte, purtroppo, non era registrata la provenienza. Quasi tutte venivano da famiglie povere, che non avrebbero potuto sostenere il peso economico della retta e della scuola speciale; erano perciò mantenute dalle amministrazioni provinciali dei rispettivi comuni di provenienza.

5. Vita di collegio

Il *Diario* redatto dalla direttrice del collegio ci offre alcuni scorci di vita delle educande¹⁴. Alla fine dell'anno scolastico le alunne di terza e di quinta elementare sostenevano gli esami pubblici nelle scuole cittadine di S. Biagio o di S. Felice, alla presenza di una commissione. I titoli dei temi d'esame riguardavano in genere avvenimenti quotidiani o familiari; gli argomenti cari al fascismo – patria, duce, guerre – cominciano a comparire dal 1931, dopo la composizione del famoso «dissidio» per l'azione cattolica. Alcuni esempi di titoli: «Parlate di una festa patriottica alla quale avete assistito»; «Parla del Duce e di quello che ha fatto perché i bambini crescano buoni e sani» (1935); «Tornano i legionari, e partono navi di operai che vanno a rendere fertile e fecondo il suolo d'Etiopia» (1937). Nei giorni di vacanza infrasettimanale le educande insieme alle sordomute e alle «giovannine» salivano a piedi il Monte Berico e si fermavano nella campagna di proprietà dell'istituto a villa S. Antonio; qui venivano ospitate anche durante le vacanze estive nei mesi di luglio e agosto. Pochi eventi straordinari interrompevano la monotonia della vita di collegio scandita da orari – molto simili a quelli delle suore – che stabilivano i momenti di studio, di lavoro, di preghiera e di ricreazione¹⁵. Trascorrendo la loro vita insieme alle suore dentro le mura del collegio, le educande partecipavano agli avvenimenti dell'istituto religioso¹⁶,

¹⁴ Cfr. i quaderni intitolati «Educande. Appunti memoriali, 1929-30», «Appunti memoriali 1930-1943», «Appunti memoriali Educando, 1943-1970». AIF, *Atti scolastici*.

¹⁵ Ad esempio la vacanza per le nozze del principe Umberto II con la principessa Maria José del Belgio l'8 gennaio 1930, o la visita a Vicenza dello stesso principe il 20 settembre successivo; la visione del film «Pastor Angelicus» realizzato nel 1942 per il giubileo episcopale di Pio XII, o una serie di trasmissioni della «radio rurale» per le scuole elementari.

¹⁶ La elezione a vita della madre generale suor Azelia Dorotea Farinea nell'ottobre 1930; la consegna del crocifisso alle nuove missionarie in partenza per l'Ecuador nel novembre 1930; l'introduzione della causa di beatificazione di suor Bertilla Boscardin nel maggio 1935; la celebrazione dell'anno centenario della fondazione dell'Istituto, con accademie e celebrazioni religiose particolari.

alle iniziative organizzate dalla diocesi – ricorrenze religiose, conferenze –, come pure all'attività dell'azione cattolica a cui tutte erano iscritte, ai pellegrinaggi e alle gare di cultura religiosa, che davano la possibilità di vincere qualche viaggio premio¹⁷.

Il collegio respirava in pieno l'aria che tirava in tutte le scuole del Regno: Fede e Patria erano i loro riferimenti. Alla vigilia di ogni Natale, negli anni Trenta, arrivava il generale Annibale Tentori per incontrare le orfane di guerra: le salutava ad una ad una. Lodando il loro padre, consegnava a ciascuna una cartolina con una preghiera per il defunto e prima di ripartire lasciava una piccola offerta per il collegio. Ogni anno arrivava la «Befana fascista»: i doni erano sempre una o due arance per ogni fanciulla e molta lana; qualche volta veniva aggiunto un sacchettino di caramelle. Un'altra visita di consuetudine era la «festa fascista dell'uva», quando le «signorine del Fascio» arrivavano in collegio per «dispensare l'uva fra canti ed evviva alla Patria e al duce».

6. Le Cucine economiche e i Dormitori pubblici

Nel 1884 la Società Cattolica Operaia Vicentina aveva istituito in città le «cucine economiche» che offrivano il pranzo a prezzo ridottissimo a tanti poveri. La preparazione dei pasti e l'organizzazione della mensa venne affidata alle suore Dorotee, chieste al vescovo Farina, «grande mecenate» dell'opera. Nei primi anni le suore si recavano ogni giorno dalla Casa Madre ai luoghi dove si organizzavano le «cucine». Nel 1888 la stessa Società Cattolica istituì i «dormitori economici per gli uomini» nel palazzo Regaù di via XX settembre, provvedendo un ricovero notturno a tanti sbandati. Nel 1900 aprì la sezione femminile dei dormitori, per donne e ragazze «senza tetto, vaganti di notte per le vie della città», in una sala a piano terra dello stesso palazzo Regaù (Gugerotti F., 1938)¹⁸. Rendendosi necessario un ampliamento dei dormitori femminili, nel 1929 furono trasferiti nell'ex Oratorio del Crocefisso in contrà Jacopo Cabianca e per la direzione e l'assistenza vennero chieste le suore Dorotee, che da quel momento formarono una comunità

¹⁷ Sull'organizzazione dell'Azione Cattolica vicentina di questi anni, sulla vita delle associazioni e sulla formazione spirituale e morale dei soci si rimanda allo studio di Lazzaretto A. (2010).

¹⁸ La direzione spirituale dei dormitori maschili venne affidata ai padri Giuseppini.

insieme alle consorelle delle cucine economiche¹⁹. «L'opera da vari anni funziona meravigliosamente – scriveva la direzione nel 1938 in tono piuttosto enfatico – e migliaia di ragazze e di donne trovarono materna accoglienza nell'asilo predisposto per loro. Nei dormitori passarono tante donne povere rimaste sole al mondo, senza lavoro e senza casa. I documenti ci descrivono, in uno stile piuttosto oleografico, «mogli disgraziate, vittime spesso della brutalità e della violenza del marito, costrette a lasciare la casa e rimaste così sulla strada», donne che avevano tradito il marito ed erano state cacciate da casa, respinte dai parenti ed erano costrette a vagare qua e là; ragazze che si erano date alla prostituzione ed erano state rifiutate dalla famiglia, «creature degne talvolta di grande pietà e che trovano invece negli stessi più stretti parenti una mentalità e un sentimento non umani e non cristiani» (Gugerotti F., 1938, pp. 20-22).

Accanto alle consorelle, le suore delle cucine, aiutate da due donne e due uomini, preparavano i pasti per i poveri che cominciavano ad arrivare dalla mattina fino alle 13.30. «Non possiamo dire le presenze dei nostri poveri, perché furono senza numero – scriveva la superiora nella relazione annuale di dicembre 1931 – però nel mese di dicembre e in questi giorni passano il migliaio²⁰»; e l'anno successivo: «Il lavoro è aumentato di molto, però abbiamo tutto l'occorrente e perciò si fa meno fatica, e se il Signore ci dona la salute, passeremo anche quest'inverno lavorando per Lui solo. [...] Durante l'anno i nostri poveri erano molti, ora si sono moltiplicati, se vedesse quanti! [*sic*] il numero è sempre senza numero e sempre cresce»; e a dicembre 1936: «Il lavoro in questi due mesi fu aumentato, dal primo gennaio abbiamo l'aumento di 1.250 minestre più del nostro consueto, e durerà tutto febbraio». Oltre al servizio di routine, in qualche occasione speciale le suore dovevano preparare dei pranzi extra. «In questi giorni – scriveva la superiora nell'aprile 1936 – oltre il nostro consueto lavoro, abbiamo avuto più pranzi: giovedì santo a 113 poveri, oltre i nostri soliti; domenica, giorno di Pasqua a n. 200 della parrocchia di S. Marco; ieri sera un altro pranzetto alla Commissione di qui»²¹.

¹⁹ Cfr. la lettera (inizio novembre 1929) della Commissione direttiva il cui presidente era Giacomo Rumor, l'assistente ecclesiastico don Giuseppe Scapin. AIF, *Case Filiali*, b. «Cucine economiche e Dormitori 1884-1976».

²⁰ La superiora non precisa di più, ma i dati riportati sembrano riferirsi al numero di poveri al giorno. Cfr. le relazioni annuali della superiora, scritta alla fine di dicembre di ogni anno. AIF, *Case Filiali*, b. «Cucine economiche e Dormitori 1884-1976».

²¹ *Ivi*.

7. L'Opera di S. Zita

Il 27 dicembre 1896 la madre generale suor Azelia Farinea con il direttore don Giovanni Maria Viviani aprì in contrà S. Domenico, di fronte alla Casa Madre, la «Casa della Provvidenza sotto la protezione di S. Zita», allo scopo di ospitare e aiutare spiritualmente le domestiche «fuori di padrone». L'iniziativa vicentina si rifaceva alla Pia Opera di S. Zita iniziata nel 1859 da Francesco Faà di Bruno nel quartiere San Donato alla periferia di Torino, per accogliere gratuitamente le donne in cerca di servizio, curando la loro formazione e assicurando la loro collocazione in famiglie di sani principi, ponendole sotto la protezione della santa lucchese²². L'intuizione del Faà di Bruno ispirò molti istituti religiosi italiani. Un esempio è quello di don Luigi Guanella, fondatore delle Figlie di S. Maria della Provvidenza, che a Como nel 1892 progettò l'opera di S. Zita «per l'educazione e il collocamento delle figlie al servizio domestico» (Bressan E., 1988, p. 162).

In quegli stessi anni iniziava a Vicenza l'opera analoga delle Dorotee. Secondo il primo regolamento, aggiornato nel 1931, la casa accoglieva le «serve fuori di padrone», cioè nel tempo libero dal lavoro o quelle che cercavano servizio per la prima volta, con un attestato di buona condotta scritto dal parroco. Venivano accolte pure le orfane educande del collegio che avevano terminato la loro educazione ed erano senza una famiglia, o non potevano trovare sicurezza morale in quella che avevano. Le ragazze che potevano pagare versavano la dozzina di 50 centesimi al giorno; dovevano attenersi al regolamento e all'orario stabilito, dipendere dalla suora direttrice e fare qualche lavoro (cucito, biancheria, sartoria, stiratura ecc.). Si potevano fermare nella casa fino a che la suora trovava loro il servizio adatto in una famiglia cristiana di cui, dietro le informazioni dei parroci, conosceva la moralità e le esigenze; non uscivano mai senza urgente bisogno e senza licenza; in caso di malattia erano curate per qualche giorno, se non miglioravano venivano ricoverate nell'ospedale. Le giovani collocate a servizio, nelle ore libere e specialmente alla festa, erano invitate a ritornare dalle suore per istruzioni, consigli, conforti, secondo il bisogno.

²² Francesco Faà di Bruno fa parte della grande schiera dei santi sociali piemontesi. Nacque ad Alessandria nel 1825 da una famiglia della nobiltà militare. Prima di divenire prete fu ufficiale dell'esercito sabaudo, professore all'Università di Torino, architetto e matematico, consigliere della Casa reale. Diede vita all'opera Santa Zita per le donne di servizio e a una casa per ragazze madri. Fondò le suore Minime di Nostra Signora del Suffragio. Morì nel 1888 ed è beato dal 1988. Sull'opera di Zita S. da lui fondata cfr. Cecchetto M. (1977), in particolare pp. 440-458.

La suora incaricata aveva il compito di insegnare loro il catechismo e prepararle all'adempimento dei loro doveri presso le famiglie dove sarebbero state collocate; insegnava loro ad impiegare in modo utile i propri risparmi; a quelle che lo desideravano, teneva custoditi i libretti di Banca o i Titoli. Il regolamento ricordava che ogni anno, nella festa di S. Zita (il 27 aprile), si svolgeva una funzione religiosa con la messa e la comunione generale «per tutte le accolte e le ex accolte nella casa»²³.

Il *Diario dei «convegni festivi» nella Casa S. Zita*, redatto dalla direttrice suor Adele Bertapelle, descrive in dettaglio i raduni iniziati l'ultima domenica dell'anno giubilare della Redenzione 1933, e proseguiti fino alla chiusura dell'opera nel 1963²⁴.

L'assistente ecclesiastico don Lidio Canova dettava una breve conferenza cui seguiva una funzione religiosa in chiesa, c'era infine un momento ricreativo, in cui le ragazze scambiavano le loro esperienze e chiedevano consigli alla suora. Nella festa di S. Zita si esibivano con recite, canti e discorsetti; con il passare degli anni la tradizione di queste accademie crebbe d'importanza, fino a far nascere una piccola società filodrammatica, della quale facevano parte anche le allieve della Scuola «Farina», con opere teatrali impegnative come quelle del Goldoni o qualche operetta musicale²⁵. Il 25 marzo 1935 fu inaugurata nella casa di S. Zita la nuova sala per il ritrovo festivo, perché «non si poteva più contenere il numero delle ragazze che ogni domenica aumentava». Quando nell'aprile del 1937 si organizzò un corso di Esercizi spirituali di tre giorni, vi parteciparono anche solo parzialmente 400 ragazze.

Durante la seconda guerra mondiale il numero diminuì fortemente; cessata la guerra, nel 1945 l'opera subì una trasformazione, dopo l'assorbimento da parte delle Acli e dell'opera Protezione della Giovane. Tra le cen-

²³ Cfr. il *Regolamento* manoscritto del 27 dicembre 1896, prot. 541/74; *Regolamento dell'Opera di S. Zita*, dattiloscritto rielaborato da un breve regolamento portato da Roma da don Lidio Canova nel dicembre 1931. AIF, *Case filiali*, b. «S. Zita (1896-1964)». Nel 1934 sorgerà a Roma in via Nomentana una casa analoga delle Dorotee, che continuerà fino agli anni '80 del Novecento come Api-Colf (Associazione Professionale Italiana dei Collaboratori Familiari). Cfr. *Pia Opera dell'assistenza della domestica in Roma*, ms. senza data, in AIF, *Ivi*.

²⁴ *Diario dei «convegni festivi» nella Casa S. Zita. 1933-1963*. AIF, *Case filiali*, b. «S. Zita (1896-1964)». Suor Adele entrò nella casa nel 1899 e vi rimase fino alla chiusura dell'opera; avanzata negli anni, fu posta nell'infermeria dove morì a 86 anni il 9 febbraio 1963.

²⁵ Vennero rappresentate le opere teatrali di Carlo Goldoni: *Sior Todero brontolon*, *Le baruffe chiozzotte*, *I Rusteghi*, con grande successo e varie repliche; tra le operette musicali venne rappresentata per molti anni quella di *Santa Dorotea. Dramma in 5 atti di Monsignor Marco Morelli, posto in musica dal Maestro Giuseppe Pozzetti*, Milano 1822.

tinaia di ragazze ospiti nella casa di S. Zita di Vicenza, 52 si fecero religiose scegliendo quegli istituti che avevano conosciuto nelle città del Veneto e della Lombardia dove avevano prestato servizio²⁶.

8. Conclusione

Le opere delle Dorotee hanno fornito alla società vicentina un notevole patrimonio di «capitale umano»²⁷. Se qualcuno ritenne eccessiva l'affermazione dell'antropologa Ida Magli (1995, p. 276) che «sono state le suore ad inventare lo Stato sociale», Silvio Tramontin sottolinea come già nell'Ottocento qualche suora era consapevole di lavorare a un progetto, che poi sarà tipico del «welfare state», che superava il concetto di soccorso momentaneo, «per seguire il povero dalla culla alla tomba» (Tramontin S., 1988; Aubert R., 1977, p. 153). Oggi l'argomento costituisce sempre più un terreno privilegiato d'indagine pure per gli storici della società e dell'economia, che hanno compiuto una rilettura della funzione delle congregazioni religiose anche in termini di welfare sostenibile. La storiografia recente ha dimostrato come in alcune aree d'Italia le congregazioni religiose, specialmente femminili, hanno avuto una rilevanza economica e sociale che merita di essere presa in considerazione (Rocca G., 1988a; De Giorgi F., 1994; Raponi N., 1997; Zaninelli S., 2004; Colombo A., 2004; Taccolini M., 2008; Moro R., 2011). Le suore si sono inserite nelle realtà locali con ruoli diversi e con un lavoro capillare, diventando una sorta di artefici silenziose ma certamente non marginali del welfare di tali comunità. La loro opera ultrasecolare, diffusa oltre i confini locali e regionali, e unita a quella di migliaia di religiose di congregazioni diverse, ha influito sulla formazione morale e professionale di tante generazioni e ha prodotto sicuramente un effetto benefico sulla storia economica e sociale dell'Italia.

²⁶ L'elenco riporta in dettaglio le ragazze di S. Zita che divennero religiose, con il relativo istituto: 16 Suore Dorotee, 6 Suore di Ronco all'Adige, 3 Suore Missionarie, 2 Suore Orsoline di Mantova, 1 Suore di Maria Addolorata, 1 delle Dame Inglesi, 1 Suore di Maria Bambina, 1 Suore Francescane, 1 Suore Mantellate, 1 Sorelle dei Poveri, 1 Suore del Crocifisso di Roma, 1 Suore Orsoline di Albenga. AIF, *Case filiali*, b. «S. Zita (1896-1964)».

²⁷ «Con la scuola, ma anche con tutti gli altri mezzi che formano un sostrato di educazione atto a promuovere l'attitudine al lavoro – osserva Alba Lazzaretto – si costituiscono le maglie di un capitale di risorse morali che appartengono alla comunità» (Lazzaretto A., 2005b). Sul concetto di capitale umano cfr. Goglio S. (2001); Almagisti M. (2008), in particolare pp. 25-32.

Educandi in Italia

Giancarlo Rocca

1. Introduzione

La questione dell'educazione femminile ha sempre avuto una notevole importanza in tutte le nazioni e costituito un problema, la cui soluzione doveva trovare una conciliazione tra due esigenze: da una parte la famiglia nobile – solo in un secondo momento si parla di una educazione e istruzione per le ragazze della classe inferiore – non era sempre in grado di impartire in famiglia l'educazione che si riteneva utile per una fanciulla, e aveva quindi bisogno di insegnanti; dall'altra, non essendoci scuole pubbliche ed essendo impensabile che una fanciulla uscisse quotidianamente da casa per andare a scuola presso un'insegnante (ovviamente donna), si doveva trovare una istituzione che, nello stesso tempo, potesse garantire sia una educazione e istruzione, sia un ambiente che potesse fornirle al proprio interno, ospitando le fanciulle. Questa istituzione fu il monastero, meglio ancora: l'educando o educatorio, come spesso si diceva allora.

2. L'educando al momento dell'unità d'Italia

Al momento dell'unità d'Italia l'educando aveva ormai concluso la prima parte della sua lunga storia. Ampiamente documentato nel corso del Cinquecento, esso aveva ricevuto dalla S. C. dei Vescovi e Regolari una specie di regolamento, fissato nei seguenti punti¹: 1) che il monastero potesse accogliere le educande, e non vi fossero proibizioni in contrario; 2) che in monastero vi fosse un locale adatto per le educande, distinto da quelli delle monache e delle novizie; 3) che il numero delle educande non potesse supe-

¹ Molti particolari al riguardo in Rocca G. (1992), *Donne religiose. Contributo a una storia della condizione femminile in Italia nei secoli XIX-XX*, in «Claretianum», 32, pp. 5-320 (come estratto, con aggiunta di Appendice, Bibliografia e Indice dei nomi di luogo, di persone e delle cose notevoli: Roma 1992).

rare la metà del numero delle monache; 4) che le educande venissero accettate, singolarmente, dalle monache riunite in capitolo e con voto segreto; 5) che l'educanda avesse almeno sette anni e meno di venticinque, e che, raggiunta questa età, dovesse lasciare il monastero; 6) che i genitori dell'educanda pagassero al monastero quanto dovuto ogni semestre e in anticipo; 7) che l'educanda osservasse la clausura, come le monache, e che, uscendo dal monastero, non potesse più essere ricevuta nello stesso monastero o altro, senza nuovo permesso, se non per farsi monaca.

Queste regole non furono sempre osservate, perché si conoscono educande accettate in monastero all'età di due-tre anni, così come educande che lasciavano il monastero in occasione di grandi feste religiose (ad esempio, gli Anni santi) e vi rientravano in tutta tranquillità dopo aver compiuto i loro pellegrinaggi. Inoltre, in questo primo periodo non si può parlare di vera scuola, con distinzione di classi (prima, seconda, terza ecc.), perché la divisione era fatta in base all'età, per non tenere insieme fanciulle dalla psicologia e sviluppo fisico molto diversi: le piccole, dai 5-6 anni fino agli 11; le mediane, dagli 11 ai 15 anni circa; e le grandi, dai 15 ai 18 e più anni.

Non era ovviamente obbligatorio restare in educandato, e le educande uscivano quando lo decidevano i loro genitori (magari perché avevano deciso di far sposare la figlia), non quando avevano concluso il curriculum dei loro studi. Ciò significa – e i registri di ingresso e di uscita lo confermano – che a volte le educande restavano in monastero pochissimi mesi, a volte parecchi anni, anche dieci anni e più, quindi ben oltre i 3-5 anni che, dopo il 1861, vennero previsti per la prima istruzione elementare.

Nell'Ottocento – ed è questa la seconda fase della sua storia – l'educandato conosce una evoluzione, caratterizzata da due elementi: ora si concede il permesso ad alcune persone di entrare in educandato e l'educandato si trasforma in vera scuola, con differenze, però, tra educandati monastici ed educandati delle congregazioni religiose che conviene sottolineare.

Per l'ingresso in monastero difficoltà erano cominciate a sorgere nel caso di malattia della educanda. Così, temendo il rischio che i genitori non scegliessero più gli educandati monastici per le loro figlie, alle Visitandine di Padova nel 1840 si concesse l'indulto d'ingresso in monastero solo nel caso di malattia grave dell'educanda, e solo alla madre. A Modena, però, nello stesso anno, venne concesso il permesso di entrare in clausura a entrambi i genitori, sempre nel caso di malattia della figlia. Restava comunque impensabile, come esplicitamente affermato nel 1857 in una relazione del monastero delle Visitandine di Pinerolo, che i genitori potessero liberamente visitare le loro figlie educande nel corso dell'anno scolastico.

Il secondo elemento di evoluzione riguardava – come accennato – la trasformazione dell'educandato in vera scuola. Si fissò un numero di anni (5-6 o poco più) per la formazione della fanciulla, terminati i quali essa rientrava in famiglia. In educandato non venivano più tenute educande dichiarate spose, per le quali l'educazione si supponeva conclusa o da completarsi fuori del monastero.

I nuovi istituti fondati nell'Ottocento proposero un nuovo tipo di educandato, non più riservato alle figlie di famiglie nobili o della ricca borghesia, come erano quasi sempre gli educandati monastici, e soprattutto un altro modello di educazione, con critiche agli «studi di ornamento» e indirettamente al tipo di educazione impartita nei monasteri. Ciò era particolarmente evidente nelle congregazioni che si proponevano come fine esplicito la scuola, come, ad esempio, le Marcelline, fondate nel 1838 a Cernusco sul Naviglio (Milano) da don Luigi Biraghi e Marina Videmari. Le Marcelline, di fatto, previdero sin dall'inizio che le loro educande potessero ricevere le visite dei genitori, uscire con loro per tutta la giornata una volta al mese, passare le vacanze in famiglia e, al termine degli studi, essere avviate a conoscere il mondo «meglio che si può», e tra i mezzi raccomandavano una visita in ospedale al letto delle inferme.

3. La diffusione dell'educandato in Italia tra il 1861 e il 2010

Non si sa ancora con esattezza quanti siano stati gli educandati dall'unità d'Italia a oggi, e qui si propongono i dati provvisori di una ricerca in corso.

Stando appunto a questa ricerca, il numero degli educandati sorti in Italia arrivano complessivamente a circa un migliaio, la maggior parte dei quali, ovviamente, appartenenti alle congregazioni religiose nate nell'Otto-Novecento. Di fatto, gli educandati retti da monache assommano a circa un centinaio, quindi circa un decimo o poco più di tutti gli educandati italiani.

Se si considera la distribuzione per regioni, appare che la Lombardia conta il maggior numero di educandati, complessivamente circa 150, subito seguita dal Piemonte (circa 115), Sicilia (circa 105), Lazio (circa 100), e Veneto (circa 70). Se invece si considera da quali istituti religiosi dipendevano gli educandati, conviene distinguere tra istituti religiosi stranieri e istituti religiosi italiani. Per gli istituti religiosi stranieri in primo piano stanno le Figlie della Carità di s. Vincenzo de' Paoli con circa 45 educandati, subito seguite dalle Suore di Carità di s. Giovanna Antida Thouret con una quarantina.

Seguono poi i monasteri della Visitazione (circa 35 educandati), la Società del Sacro Cuore con una trentina, e, a una certa distanza, le Dame inglesi, fondate da Mary Ward, con una decina.

Per gli istituti italiani, invece, in primo piano figurano le Figlie della Carità Canossiane (con circa 100 educandati), le Figlie di Maria Ausiliatrice (circa 65), le Collegine della Sicilia (circa 40), le Figlie di S. Anna fondate da Rosa Gattorno (circa 25), le Adoratrici del Preziosissimo Sangue (poco più di 20), le suore di Carità delle sante Bartolomea Capitanio e Vincenza Gerosa (una ventina), le suore di Sant'Anna fondate dalla marchesa di Barolo (una quindicina), e le Marcelline di Milano (poco più di dieci). A questo numero bisogna però aggiungere il grande mondo delle Orsoline, che nel ramo monastico ebbero una trentina di educandati², mentre le tante congregazioni religiose, che si rifacevano in vario modo ad Angela Merici, ne ebbero una cinquantina.

Se invece si esamina quando sono stati fondati, si ha che il maggior numero di essi nasce dopo il 1860, in pratica 4-5 nuovi educandati ogni anno, e addirittura 80 nel decennio 1880-1889. Per la chiusura, invece, a parte il caso degli educandati monastici che chiudono verso la fine dell'Ottocento e primi Novecento per tornare alla clausura, gli anni che vedono la chiusura di gran parte degli educandati delle congregazioni religiose sono quelli dopo la seconda guerra mondiale. Di fatto, tra il 1950 e il 1959 si chiudono una ventina di educandati, ma questa cifra sale a circa 70 nel decennio 1960-1969, per raggiungere nel decennio 1970-1979 l'apice di circa 125 educandati, scendere a una ottantina nel decennio 1980-1989, sino ad arrivare agli ultimi educandati che chiudono nei primi anni del 2000.

Per conoscere, infine, quanti educandati siano stati contemporaneamente in vita, si può usufruire di quattro statistiche.

La prima è relativa agli anni 1893-1894, in base alla quale i convitti ecclesiastici erano complessivamente 1.404, di cui 466 dichiarati «privati femminili» e altri 366 «di fondazione femminili», attribuibili quindi a congregazioni religiose (Amati A., 1901).

La seconda fonte è costituita dalla statistica edita nel 1900 dal Ministro della Pubblica istruzione. Anche se incompleta, essa annoverava 1.429 istituti femminili di educazione e istruzione, dei quali quelli pubblici erano solo 86. Dei 515 istituti dichiarati di educazione privata, 471 erano religiosi e 44 laici. Degli altri 615 istituti, raggruppati tra le Opere pie, 445 erano religiosi

² Per uno studio recente di un collegio di Orsoline Guidi L., Sapigni M.M., Fortini F. (2004).

e 170 laici; e infine, v'erano 173 istituti di beneficenza, di cui 159 erano ecclesiastici (Ministero della Pubblica istruzione, 1900).

Altre indicazioni, anch'esse incomplete, si possono trovare nei sette volumi de *I collegi-convitti d'Italia*³, e più ancora nella pubblicazione curata nel 1941 dal Ministero dell'Educazione nazionale, *Gli istituti di educazione in Italia* (Ministero dell'Educazione nazionale, 1941a, 1941b).

Queste statistiche confermano il continuo aumento dei convitti-educandi, in pratica già dopo la soppressione generale degli istituti religiosi del 1866, e ciò viene spiegato con il fatto che le istituzioni religiose avevano il vantaggio di un minor costo – di fatto, i costi per la fondazione di convitti statali per educare «italianamente» le fanciulle erano molto gravosi⁴ – e di una offerta di servizi molto differenziata, che rispondevano meglio alle esigenze della popolazione, sia benestante che del ceto medio.

4. Gli istituti interessati all'educando

Al riguardo occorre distinguere tra educandi monastici ed educandi delle congregazioni religiose.

a) *Gli educandi monastici*. Tra le monache, l'Ordine che in Italia ebbe più educandi sembra essere stato – come sopra indicato – quello della Visitazione. Già il primo monastero dell'Ordine fondato a Roma nel 1671 aveva un educando, e dopo l'unità d'Italia si contano almeno 35 educandi della Visitazione, il che significa che quasi tutti i monasteri visitandini italiani ebbero un educando.

Se le Visitandine avevano accettato volentieri l'opera dell'educando sino alla Rivoluzione francese, nel corso dell'Ottocento, però, si chiesero più volte se questo tipo di apostolato si confacesse con la vita contemplativa che esse intendevano vivere. A questo loro dubbio, espresso la prima volta nel 1843, la S. C. dei Vescovi e Regolari rispose che l'educando era compatibile con la loro vita monastica e che esse potevano anche far impartire lezioni di disegno e di musica strumentale nel parlatorio esterno del monastero –

³ *I collegi-convitti d'Italia. Pubblicazione storico-statistica*, 7 vol., Edizioni Landolina, Genova-Sampierdarena, 1928-1929.

⁴ Archivio centrale dello Stato, *Gli istituti femminili di educazione e di istruzione (1861-1910)*, a cura di Silvia Franchini e Paola Puzzuoli, Roma, Ministero per i beni e le attività culturali, Dipartimento per i beni archivistici e librari, Direzione generale per gli archivi, 2005, pp. 56-58, dove viene sottolineato l'alto costo dei due convitti statali di rilievo nazionale fondati dopo il 1861, e cioè l'Istituto nazionale per le figlie dei militari italiani, di Torino, e il Collegio Regina Margherita, di Anagni.

poiché vigeva la proibizione di far entrare esterni in clausura –, escludendo però sempre insegnanti uomini⁵.

Lo stesso dubbio venne sottoposto nel 1857 a Pio IX – in quegli anni l'opera dell'educando era divenuta molto laboriosa –, il quale rispose che, per il bene della Chiesa, era opportuno che i monasteri della Visitazione continuassero l'opera dell'educando: i dolorosi tempi, vissuti dalla Chiesa in quel momento, esigevano questo apostolato⁶.

Sempre più incerte se continuare o meno l'opera dell'educando, le Visitandine trovarono infine una risposta al loro dilemma nella lettera che papa Pio X indirizzò loro nel 1909. Senza parlare esplicitamente degli educandi, il Pontefice dichiarò che esse avevano come primo dovere quello di osservare la loro regola e nessun motivo per abbandonarla o diminuirne l'importanza, con il pretesto di essere di aiuto al prossimo. Sulla base di questo intervento, le Visitandine che non avevano ancora chiuso i loro educandi⁷, lo fecero in quegli anni, e poco per volta il loro esempio fu seguito da monasteri di altri Ordini religiosi, desiderosi di ricentrare la propria vita sulla separazione del mondo. A questo punto restavano solo o quasi solo gli educandi delle congregazioni religiose.

b) *Gli educandi delle congregazioni religiose*. Come si è detto, essi furono numerosissimi. Si può dire che tutte le congregazioni religiose italiane a carattere insegnante ebbero educandi, e quindi: Adoratrici del Sangue di Cristo, Ancelle del Sacro Cuore (Noiret), Ancelle del Sacro Cuore di Gesù Agonizzante, Ancelle del Santuario, Ancelle della Carità (di Brescia), Apostole del Sacro Cuore, Suore della Beata Vergine Maria del Rosario, Suore della Beata Vergine di Cremona, Cappuccinelle, Suore della Carità dell'Immacolata Concezione, Suore della Carità delle Sante Capitanio e Gerosa, Suore della Carità di Santa Maria, Carmelitane di santa Teresa, Clarisse

⁵ «1. Se l'uso da lungo tempo introdotto in quasi tutti i monasteri della Visitazione di ricevere le giovani in qualità di educande, sia in opposizione, ovvero conciliabile con le regole e costituzioni di questo istituto?... 3. Se si possa tollerare l'uso, che le lezioni di disegno e di musica istromentale si diano alle giovani educande da un qualche professore nel parlatorio esterno, alla presenza però e sotto la sorveglianza della maestra?». E la risposta ai dubbi proposti fu: «Ad 1. negative ad primam partem, affirmative ad secundam. Ad 2. et 3. prudentiae Ordinariorum exclusis tamen magistris quibuscumque masculis sub quolibet praetextu» (Bizzarri A., 1885, pp. 492-493).

⁶ «...le Cardinal Légar, S. E. lui dit que N. S.t P. le Pape approuvait que nous eussions des pensionnats... parce que c'est un bien de l'Église». (Dalla *Circolare* del monastero della Visitazione di Pinerolo in data 14.4.1857, ripresa da Bougaud E., 1864, p. 332, nota 1).

⁷ Per uno studio dell'educando delle Visitandine a Alzano Lombardo, chiuso nel 1905, cf Olivieri C. (2002).

Missionarie Francescane del Santissimo Sacramento, Collegine della Sicilia, Compassioniste Serve di Maria, Dimesse, e tanti altri istituti ancora che sarebbe troppo lungo enumerare.

Gli studi sugli educandati delle congregazioni religiose sono scarsi. Si hanno studi sparsi su singoli istituti (Bianchi M., 2008), e solo alcuni sugli educandati diretti da un istituto, in grado di mostrare la linea seguita in questo settore dell'educazione. Le Figlie di Maria Ausiliatrice, che sono tra gli istituti che hanno avuto educandati in maggior numero, ne hanno evidenziato le caratteristiche, notando come l'educandato si prestasse al meglio per realizzare il modello educativo di don Bosco (Loparco G., 2007a).

c) *Educandati di eccellenza*. Si ebbe un discreto numero di educandati di eccellenza, e, tra quelli retti da congregazioni straniere, di eccellenza furono certamente gli educandati della Società del Sacro Cuore di Gesù, fondata a Parigi nel 1800 da s. Maddalena Sofia Barat sotto la guida del p. Joseph Varin, gesuita.

Arrivate a Roma nel 1828 (e poi diffuse a Torino, Padova, Firenze ecc.), esse si imposero subito per l'insegnamento impartito alle loro educande. Divise in classi, le loro alunne studiavano aritmetica, lingua italiana e lingue straniere, storia sacra e profana, geografia, pittura, musica, disegno, accettavano anche insegnanti uomini sotto l'occhio vigile di una religiosa – altro elemento di evoluzione nella storia dell'educandato –, e il regolamento degli educandati edito in italiano nel 1861, parlava di: istruzione religiosa, lettura, scrittura, grammatica, elementi di letteratura, storia sacra e profana, cronologia, geografia e cosmografia, aritmetica, storia naturale, mitologia, nozioni diverse utili, lingue straniere, le *arts d'agrément*s, ordine ed economia (Sani R., 2005; 2009).

Tra gli educandati di eccellenza italiani un posto particolare occupa quello delle Montalve (o Minime Ancelle della SS.ma Trinità), fondato nel 1650 a Firenze, nella grande villa della Quiete. Negli anni dopo il 1870 esso ebbe allieve tutte interne (in numero di una quarantina ogni anno) e l'insegnamento veniva impartito dalle Oblate e da insegnanti esterni, anche uomini, e tra le materie d'insegnamento figuravano: letteratura italiana, storia, geografia, lingua francese, lingua inglese, disegno e pittura, ginnastica, calligrafia, aritmetica, accompagnamento al violino e ballo.

Nell'Italia meridionale un educandato di eccellenza era pure quello di Regina Coeli, a Napoli, diretto dalle suore di Carità di s. Giovanna Antida Thouret. Fondato nel 1821, si distinse subito per la qualità dell'insegnamento e le famiglie nobili vi mandarono a lungo le loro figlie. Nell'insegnamento le religiose erano aidate da maestri esterni (una novità), prevedevano

un corso elementare e un corso secondario, l'insegnamento obbligatorio dell'istruzione letteraria, della lingua francese, disegno, calligrafia e lavori donneschi, mentre la musica e la lingua inglese erano a libertà delle alunne.

Tra gli educandati italiani emersero, anche se pochi, quelli delle Marcelline, fornite presto di diplomi e lauree che le abilitavano all'insegnamento e rendevano i loro educandati tra i migliori nelle città in cui esse erano presenti (Quarta G., 1988)⁸.

5. La preparazione delle insegnanti

a) *La formazione delle maestre* era una questione che aveva costantemente preoccupato le superiori degli educandati. Per rispondere almeno a una delle esigenze, negli educandati della Visitazione l'insegnamento del francese – la lingua allora preferita – veniva impartita da una monaca di madre lingua francese, appositamente trasferita nel monastero italiano dalla Francia.

Con l'unità d'Italia, le religiose si sottoposero agli esami pubblici per conseguire la patente d'insegnamento, e alla fine dell'Ottocento cominciarono a frequentare le università: università locali, poi in particolare il Magistero di Firenze e di Roma.

Questo cammino venne aperto dalle Marcelline, che nel 1889 acquisirono all'università di Genova i titoli necessari per l'insegnamento delle lettere nei loro educandati. Altre Marcelline si diplomarono alle università di Pavia e Genova in scienze fisiche e storia naturale, storia e geografia, pedagogia e morale.

Questo esempio fu seguito dalle Figlie di Maria Ausiliatrice, che ebbero i primi diplomi universitari di abilitazione all'insegnamento attorno al 1890, dalle Suore di S. Anna, fondate dalla marchesa di Barolo; e dalle Dimesse di Udine.

La fondazione degli istituti di Magistero a Firenze e a Roma facilitò l'acquisizione di numerosi titoli di studio. Al Magistero di Roma le Figlie di Maria Ausiliatrice inviarono, dopo il 1890, una ventina di religiose, diverse delle quali si diplomarono con Luigi Pirandello e Angelo De Gubernatis,

⁸ Per la storia di alcuni educandati delle Marcelline: *Quadronno, 1854-1954*, [Milano, Istituto Marcelline, 1954]; *Il centenario dell'istituto Marcelline a Genova 1868-1968*, [Genova, Tipolitografia O. Ss. V. P., 1968]; *Le Suore Marcelline a Lecce*, [Bari, Foto progetto stampa grafiche, 1982].

mentre alcune Marcelline si diplomarono, sempre a Roma, avendo in commissione Maria Montessori⁹.

b) *Le ispezioni governative*. Al riguardo si dispone di osservazioni generali (Archivio centrale dello Stato, 2005), e alcune particolari riguardanti le Figlie di Maria Ausiliatrice (Loparco G., 2002).

Le critiche potevano vertere, soprattutto nel caso degli educandi monastici, su un eccesso di pratiche religiose che allontanavano le educande dalla realtà quotidiana¹⁰, e, nel caso degli educandi delle congregazioni religiose, sulla mancanza di regolari patenti per l'insegnamento nel periodo immediatamente successivo all'unità d'Italia. Per gli educandi di istituti stranieri, come quelli, ad esempio, della Società del Sacro Cuore, si affacciavano timori di ingerenze straniere nella «educazione nazionale». Sostanzialmente, comunque, furono le stesse ispettrici governative – correggendo in parte le loro prime impressioni – a riconoscere il contributo che le religiose stavano dando nel vasto ambito dell'educazione femminile, sia togliendo le loro allieve dall'ignoranza in cui erano lasciate – data l'incuria che gravava su di loro a motivo della mentalità del tempo, che riteneva poco utile l'istruzione della donna –, sia avviandole a svolgere meglio i loro futuri compiti di madre con l'insegnamento dei classici «lavori donneschi», sia preparandole, nelle scuole degli istituti religiosi più avanzati, a divenire maestre.

Questo quadro appare convalidato dal resoconto che una delle ispettrici, Caterina Pigorini Beri, inviò al Ministro della Pubblica istruzione, parlando appunto della «simpatia che destano gli istituti monastici a preferenza di altri nelle popolazioni italiane» (Pigorini Beri C., 1903, p. 1161).

6. Tipologia dell'educando

a) *Il numero delle educande*. Fino alla rivoluzione francese il numero delle educande in monastero era modesto, perché valeva la regola che esse non potevano superare la metà del numero delle monache. Quindi se il monastero contava 20 monache con diritto di voto – erano escluse le converse –, in monastero potevano entrare al massimo 10 educande. Di fatto, sin verso la

⁹ Molti particolari al riguardo in Rocca G. (1999).

¹⁰ «Vi è nell'attuale educazione delle giovinette una discordanza assoluta fra l'interno degli educandi e la società rinnovata in cui debbono vivere...»; e «L'educazione tanto laica come monastica delle fanciulle italiane è un meccanismo che ha bisogno di grandi innovazioni...» (Pigorini Beri C., 1904, p. 297 e p. 301).

fine del Settecento si ha notizia di molti monasteri che contavano 5-6 educande. Le stesse Visitandine, molto apprezzate a Roma per l'educazione che impartivano, ebbero molte educande, ma contemporaneamente in monastero sembra che il loro numero fosse solo di 5-6 (Rocca G., 1995).

Nell'Ottocento, e soprattutto con le nuove congregazioni religiose, questa situazione mutò totalmente. Nel 1872 le Dame del Sacro Cuore nel loro educandato di Trinità dei Monti avevano 46 educande, mentre in quello delle Sante Rufina e Seconda, sempre a Roma, 76. A Milano nel 1894 le Canossiane contavano 47 educande e 215 alunne esterne; le Marcelline di via Quadronno avevano solo educande, in numero di 104, mentre presso le Marcelline di via Amedei le educande erano 160, e 22 le alunne esterne (Amati A., 1904).

Se si tiene conto del numero degli educandati e si accetta un minimo di 10-20 educande per educandato – un numero certamente errato per difetto – si arriva facilmente a contare parecchie centinaia di migliaia di fanciulle educate negli educandati religiosi tra il 1861 e il 2010.

b) *I regolamenti di educandato*. Le congregazioni religiose stilavano presto veri e propri regolamenti per le loro educande (Rocca G., 1998).

La vita quotidiana delle educande era scandita da ritmi precisi, giornalieri, settimanali e annuali, sostanzialmente regolati dai principi educativo/spirituali della vita religiosa.

La preoccupazione generale era di non lasciar mai sole le educande e di nulla far loro sapere senza che lo sapessero le maestre addette alla loro formazione. In ricreazione, in chiesa, in refettorio, in dormitorio era sempre presente una maestra; l'eventuale corrispondenza diretta alle educande era sempre controllata dalla maestra, e in parlatorio solo i genitori erano autorizzati a restar soli con le figlie.

Al primo posto nella vita quotidiana venivano gli esercizi di pietà, configurati secondo un modello religioso, e quindi: preghiere del mattino, Messa tutti i giorni (due la domenica e nei giorni di festa), il rosario, la preghiera mentale, le giaculatorie, l'esame di coscienza, gli esercizi spirituali ogni anno. Vennero anche pubblicati appositi regolamenti di vita pratica e libri di preghiere per le educande (Dassano G.F., 1876; Guerra E., 1905; Bonifetti G., 1908; Anon, 1918).

I tempi per la ricreazione era abbastanza lunghi e, dovendo le educande restare in convento, si comprende l'esigenza – per i monasteri – di avere ampi spazi nell'orto, in giardino o nei cortili, per permettere i loro giochi, e, per i nuovi istituti, apposite case estive dove trasferire le educande per le vacanze annuali. I giochi previsti – e in educandato valeva sempre la regola: è

proibito non giocare – potevano essere all’oca, corda, corse, mai a carte. Ovviamente un posto particolare occupava il teatro, di cui resta una ricca documentazione fotografica. In questo ambito un posto particolare è occupato dalle Figlie di Maria Ausiliatrice, seguaci in questo delle iniziative di don Bosco.

Il tenore di vita era adeguato all’agiatezza delle famiglie da cui provenivano le educande. Il corredo che le fanciulle dovevano portare al loro ingresso in educandato testimonia il carattere un po’ elitario di questa istituzione. I pasti erano abbondanti nella quantità (quattro volte al giorno: colazione, pranzo, merenda e cena) e sostanziosi nella qualità, e la salute delle educande era controllata costantemente dai medici dell’educandato, in alcuni dei quali entrava anche il «pedicuro».

Gli studi sulla storia dell’educazione hanno cominciato a utilizzare anche le fonti dell’educandato religioso, e indirettamente a fornire informazioni sulla salute delle educande, sottolineando – un dato diverso dagli usi odierni – la pressoché costante presenza del vino alla tavola delle educande (Cargnelutti L., 1995).

Tutti i regolamenti cercavano di equilibrare le ore di studio, le ore di lavoro, le ore di preghiera, le ore dedicate alla ricreazione e le ore dedicate al sonno, che sembrano oscillare tra le 8 e le 9. La levata era piuttosto mattutina (verso le ore 6,00). In linea generale si nota, con il trascorrere degli anni, una diminuzione delle ore dedicate alla preghiera e al lavoro, per dar maggior spazio allo studio.

Con grande minuziosità i regolamenti fissavano anche la gestualità delle educande, insegnando loro come comportarsi a tavola, a passeggio, in ricreazione, in dormitorio, in chiesa, come vestirsi, come curare i capelli, come parlare con le persone, come agire di fronte a situazioni impreviste ecc., in modo da creare il tratto distintivo della educanda, diverso da quello della giovane del secolo: modestia degli occhi, compostezza, rispetto e obbedienza nei confronti della maestra ecc., in una parola: una giovane compita e completa nella sua educazione per la famiglia e per la società.

Seguendo le indicazioni della S. C. dei Vescovi e Regolari, che aveva chiesto locali separati per le educande, poco per volta si ampliarono gli edifici e i locali destinati all’educandato, creando l’aula di musica, l’aula di disegno, l’aula dei lavori domestici, l’aula per il corso di figurino, ovviamente la biblioteca, e, alla fine dell’Ottocento, anche un locale per la ginnastica, che poteva essere impartita anche dalle stesse religiose. Di regola le educande avevano un loro proprio refettorio, e allora la disposizione era secondo

l'uso monastico, cioè a ferro di cavallo. Il dormitorio era grande, e i letti erano separati l'uno dall'altro da tendine.

c) *La divisa*, invernale ed estiva, costituiva un'altra caratteristica della vita delle educande. Permetteva di garantire la modestia, di dare uniformità a tutte le educande – nascondendo la distinzione di classe, che un abito civile avrebbe immediatamente evidenziato –, di farle riconoscere quando uscivano dal convento, di distinguere la solennità dei tempi e dei luoghi in cui essa doveva essere indossata (Onger S., 2003).

7. Un confronto con gli educandati laici

Sarebbe facile, dal confronto con gli educandati laici, comprendere le norme che regolavano la vita delle educande, norme che erano comuni agli educandati laici.

Nell'educandato laico di San Ponziano, a Lucca, ancora nel regolamento del 1884 gli insegnanti esterni erano rigidamente controllati e alle loro lezioni doveva assistere una istitutrice (Rossi S., 2004, p. 76). E solo i fratelli potevano visitare le sorelle educande, sempre alla presenza di una maestra.

Anche alla SS. Annunziata, di Firenze, si riteneva sconveniente che delle signorine restassero sole con un uomo, anche se era un loro maestro, e non mancarono voci di condanna persino degli esami pubblici da parte delle educande, «le quali tanto più guadagnano quanto più stanno occulte»¹¹.

Sembra, cioè, che l'istruzione e l'educazione femminile sia stata a lungo guidata da considerazioni di genere, condivise da tutta la società. I genitori di qualsiasi classe sociale non sarebbero stati contenti di vedere insegnanti uomini entrare e uscire liberamente dagli educandati, parlare con le educande, o permettere liberamente a fratelli e cugini di andare a trovarle in educandato.

8. Conclusione

Le varie soppressioni religiose – in Italia quelle del 1866, estese a Roma nel 1873 – non hanno segnato la fine dell'educandato, il quale, anzi, si è sviluppato maggiormente, anche in Italia, come confermato dalla fondazione di numerosi educandati, dai regolamenti di educandati pubblicati dalle con-

¹¹ Franchini S. (1993) p. 123 per le critiche agli esami pubblici delle educande, e p. 236 per l'obbligo che una «signora» assistesse alle lezioni del maestro.

gregazioni religiose, dal rapporto presentato nel 1889 al Ministero della Pubblica istruzione – che mostrava appunto la consistenza e la validità del modello collegio-convitto per l'educazione femminile (Ministero dell'Istruzione pubblica, 1889) –, e dalle statistiche edite nel 1941 e sopra ricordate, che segnalano ancora la presenza di un notevole numero di educandi in tutta Italia. In altre parole, la soppressione degli istituti religiosi rispondeva a criteri ideologici, non sociali. Si potrebbe anzi dire che il modello collegiale non sia mai stato discusso in questo periodo, e i motivi addotti prima e dopo la Rivoluzione francese per sopprimerlo non hanno trovato ascolto. Anzi, nel 1899, si arriverà a lamentarsi – da parte laica – perché a Roma non si fosse ancora riusciti a istituire un «Collegio delle fanciulle» non legato a istituzioni religiose, com'era avvenuto nel periodo napoleonico a Milano e a Verona (Gioda C., 1899), ulteriore riprova che l'educazione collegiale era ritenuta la più valida per le fanciulle (ma molti erano anche i convitti maschili retti da istituti religiosi) di quel tempo.

Oratori per la gioventù nell'Italia unita

Luciano Caimi

1. Fra unificazione nazionale e prima guerra mondiale

L'Ottocento può ben dirsi il «secolo degli oratori». Questa popolare istituzione educativa per la gioventù, come è noto, affonda le sue radici nella stagione post-tridentina della «riforma» cattolica. È legata a doppio filo sia con le scuole della Dottrina cristiana, fiorenti nella diocesi di Milano per impulso di Carlo Borromeo, sia con le iniziative pastorali promosse a Roma da Filippo Neri.

Gli oratori ambrosiani, cui molti s'ispirarono, mantennero nel tempo costanza d'impegni e qualità di proposte, nonostante le numerose traversie incontrate anche a causa d'interferenze politiche. In Milano città, alle soglie dell'unificazione nazionale (1861) se ne contava una decina, diversificati per epoca di fondazione, capacità recettiva, raggio d'estensione, impostazione organizzativa. Quanto attuato dalla Chiesa milanese in campo oratoriano nei primi cinquant'anni post-unitari costituì un punto di riferimento per le diocesi lombarde, con in testa Brescia e Bergamo.

Se dall'esperienza ambrosiana ci volgiamo alle realizzazioni attuate dalle Congregazioni religiose, conviene cominciare da quella dell'Oratorio, fondata da Filippo Neri. A metà Ottocento annoverava sedici Case: Roma, Firenze, Perugia, Bologna, Genova, Torino, Mondovì, Biella, Brescia, Verona, Vicenza, Chioggia, Napoli, Guardia Sanframondi, Acireale, Palermo. In parecchie funzionava un «oratorio secolare», con attività educative e ricreative per la gioventù.

Un contributo fondamentale all'espansione oratoriana nel Paese venne da don Giovanni Bosco. Il suo oratorio festivo, avviato nel 1846 a Torino, in località Valdocco, e intitolato a San Francesco di Sales, ambiva essere un ambiente di educazione cristiana «integrale» per i figli del popolo. La preoccupazione apostolica della «salvezza delle anime» lo induceva a insistere sulla formazione religiosa, imperniata su catechismo, vita sacramentale,

Messa, devozione mariana. Però il realismo cristiano non consentiva a don Bosco di equivocare con immagini del giovane all'insegna di uno spiritualismo disincarnato. L'oratorio doveva essere ambiente di vita e di allegria, in grado di fornire adeguate risposte ai bisogni di crescita dei minori. Ne derivava la centralità del gioco, specialmente di gruppo e all'aperto. Esso, mentre consentiva a ciascun allievo di liberare le energie psico-fisiche e di maturare esperienze socializzanti, teneva anche lontani malinconia e ozio, reputati da don Bosco fra i pericoli maggiori per la gioventù. Il cortile, spazio dell'attività ludica, diveniva così, accanto alla cappella, luogo centrale della topografia oratoriana. L'oratorio non doveva però essere ridotto a semplice ricreatorio. I giochi e le altre forme ricreative (teatrino, musica strumentale e vocale), oltre a non penalizzare i tempi del catechismo e della preghiera, erano sempre considerati in funzione educativa.

Ambiente di gioia, l'oratorio di don Bosco si contraddistingueva per la dimensione popolare e il clima familiare. La familiarità, d'altra parte, costituiva tutt'uno con l'amorevolezza, principio fondamentale di quel «metodo» o «sistema preventivo», notoriamente completato dai tratti della «ragione» e della «religione», in cui si esprime la «carità pedagogica» del prete torinese (P. Braido). Il comportamento amorevole, elemento emblematico del suo stile educativo, si traduceva in un modo di essere e di relazionarsi con i ragazzi imperniato sulla disponibilità e sulla dolcezza, non disgiunte però dalla necessaria fermezza sui punti qualificanti della proposta pedagogica.

A Valdocco, l'oratorio andò via via ampliandosi, con servizi e strutture che intendevano rispondere ai bisogni diversificati dei giovani. Già nel 1847 sorse l'ospizio-pensionato per apprendisti e studenti, fra il 1853 e il 1862 furono attivati i laboratori artigiani, nel periodo 1855-1859 s'insediarono i corsi ginnasiali. Il progetto educativo di don Bosco puntava alla «rigenerazione» della società, promuovendo «buoni cristiani e onesti cittadini».

Per garantire continuità alla causa oratoriana, egli pensò ben presto di raccogliere un gruppo di giovani interamente dediti a tale servizio pastorale ed educativo. Da qui prese avvio quella che sarebbe divenuta la Società di San Francesco di Sales, definitivamente approvata dalle competenti autorità romane nel 1874. Conobbe uno sviluppo piuttosto rapido. Ancora vivente don Bosco, incominciò a espandersi in Italia e all'estero, giungendo sino in America Latina. Per ogni Fondazione, la cura primaria doveva essere riservata all'oratorio festivo, considerato come l'ambiente capace di esprimere al meglio il carisma apostolico-educativo del fondatore e della Congregazione.

Alla morte di don Bosco, la mappa degli oratori salesiani si estendeva

dal Piemonte alla Sicilia. In Torino città, oltre al «San Francesco di Sales» e al «San Luigi», era attivo anche quello di «San Giuseppe». Fuori del capoluogo, troviamo oratori festivi a Sampierdarena, 1872, Vallecrosia, 1876, La Spezia, 1877, Lucca, 1878, San Benigno Canavese, 1879, Randazzo, 1880, Firenze e Faenza, 1881, Roma – «Sacro Cuore» –, 1884, Catania, 1885.

Ciascun oratorio presentava una storia specifica, con fasi più o meno laboriose di preparazione e sviluppo. L'inserimento, poi, in realtà socio-culturali ed ecclesiali molto diverse poneva interrogativi che comportavano risposte pastorali e pedagogiche differenziate. In qualche Casa, l'oratorio non ottenne la dovuta considerazione, finendo così con l'essere trascurato, a vantaggio, solitamente, delle iniziative scolastiche.

Nel panorama oratorio di Torino va segnalata, dagli anni Cinquanta dell'Ottocento, anche la presenza di don Leonardo Murialdo. Già collaboratore di don Bosco, nel 1857 veniva da lui indicato per dirigere il «San Luigi», incarico che mantenne sino al 1865. Accanto alle consuete attività spirituali, catechistiche e ricreative, don Murialdo, considerato l'impellente bisogno di alfabetizzazione dei ragazzi, pensò di avviare una scuola elementare. Inoltre si premurò di preparare i più grandicelli al lavoro, preoccupandosi di trovare per ciascuno di essi collocazione nelle botteghe e officine. Sotto questo profilo, il «San Luigi» anticipava la figura dell'«oratorio sociale», sviluppata dagli anni Ottanta in vari contesti.

Alla stregua di don Bosco, il Murialdo, dal 1866 alla guida del Collegio Artigianelli, aveva dovuto rallentare il suo servizio oratorio, maturando l'idea di dare vita a una famiglia religiosa dedita all'apostolato educativo. Così, nel 1873, muoveva i primi passi la Pia Società Torinese di San Giuseppe, i cui membri sarebbero stati familiarmente chiamati i Giuseppini.

Partecipe delle iniziative del movimento cattolico, don Murialdo conobbe in quel contesto don Alberto Cucito, figura di spicco dei patronati di Venezia, un'istituzione con programmi e obiettivi analoghi a quelli degli oratori. In essi si raccoglievano i ragazzi e i giovani dei ceti popolari per il catechismo, la preghiera e qualche sano divertimento; attività integrate, dopo il 1860, da corsi scolastici e laboratori artigiani per l'apprendimento di un mestiere. Nel 1869 vi erano in città 13 patronati, assistiti da 42 sacerdoti e 56 laici, con circa 700 frequentanti, 3 scuole serali e 2 biblioteche circolanti. Dieci anni dopo, l'opera registrava una dilatazione notevole. I patronati ammontavano a 23 e i frequentanti a 1.300.

Per gestire l'attività veneziana, don Cucito chiese collaborazione al Murialdo. Nel 1883 veniva affidato alla sua Congregazione il patronato inter-parrocchiale «Pio IX», da tempo in difficoltà. Vivente ancora il fondatore, i

Giuseppini tennero, con alterna fortuna, analoghi incarichi in altri centri del Veneto e dell'Emilia. Li troviamo alla testa di patronati a Chioggia e Oderzo (1889), Vicenza (1890), Bassano del Grappa (1891), Rovereto (1894). Ad essi si aggiunse la direzione di nuovi oratori a Torino («San Felice», 1888), Correggio (1897), Modena e Carpi (1899).

Dagli anni Ottanta, l'incipiente sviluppo urbano-industriale, specialmente al Nord, si accompagnava a crescenti spinte laicistiche, cariche di effetti problematici sul piano educativo. All'oratorio si guardava come ad un'«ancora di salvezza» per la gioventù. Intanto, da più parti s'incominciava a considerare l'opportunità di un incontro fra gli operatori oratoriani per approfondire insieme le questioni aperte. L'occasione si presentò nel giugno 1895. Per il terzo centenario della morte di Filippo Neri, i padri della «Pace» di Brescia indissero un Congresso nazionale degli oratori. La buona riuscita dell'incontro fece maturare l'idea di continuare periodicamente con questi appuntamenti. Il salesiano don Stefano Trione sarebbe divenuto il principale organizzatore e animatore dei successivi Congressi. Ricordiamo che il secondo fu celebrato nel 1902 a Torino, il terzo (1907) a Faenza, il quarto (1909) a Milano, il quinto (1911) ancora a Torino.

Nei Congressi d'inizio secolo s'incominciò a registrare il frequente abbandono dell'oratorio da parte degli adolescenti appena entrati nel mondo del lavoro. Era a tutti evidente che per arginare il fenomeno occorreva rispondere ai vari bisogni e interessi della gioventù lavoratrice. L'avvio di cicli di formazione sociale, l'apertura dell'oratorio anche alla sera, la sensibilizzazione alla previdenza e al risparmio, l'impegno per collocare gli apprendisti presso padroni onesti costituirono alcune modalità di risposta. Restava però sul tappeto la denuncia di un disagio verso l'ambiente oratoriano da parte dei giovani lavoratori, per i quali il cammino di maturazione della fede appariva non poco a rischio.

In ambito salesiano, dopo la morte di don Bosco, il primo successore, don Michele Rua, Rettor Maggiore dal 1888 al 1910, si trovò a fronteggiare una fase fortemente espansiva delle proprie Fondazioni. Nei suoi ventidue anni di governo, gli oratori di nuova istituzione furono una novantina, distribuiti in tutte le regioni. La genesi e lo sviluppo di ciascuno di essi procedettero secondo percorsi diversificati; la maggior parte trovò collocazione in case dotate di collegi, convitti, scuole, ospizi. Vi furono tuttavia oratori festivi a sé stanti, sganciati da altre opere della Congregazione.

Entro la fine dell'Ottocento vennero attivati oratori nei seguenti centri: Parma, 1888; Alassio, 1889; Fossano, Trino Vercellese, Macerata, 1890; Chieri, Verona, Ali Marina, 1891; Treviglio, Lugo di Ravenna, Collesalveti,

Messina – «San Luigi» –, 1892; Savona, Novara, Catania – «La Salette» –, Messina – «Sacra Famiglia» –, San Gregorio di Catania, 1893; Trecate, Torino – Martinetto –, Avigliana, Cavaglià, Milano – via Commenda –, Castellammare di Stabia, Catanzaro, 1894; Oulx, Busto Arsizio, Somma Lombardo, Gualdo Tadino, 1895; Legnago, Desenzano del Garda, Ferrara, Bologna, Modena, Loreto, Genzano, 1896; Casale Monferrato, Alessandria, Pavia, Sondrio, Pisa, Iesi, Caserta, Terranova, 1897; Perosa Argentina, Biella, Milano – via Copernico –, Bova Marina, 1898; Carmagnola, Chioggia, Comacchio, Forlì, Palanzano, Livorno, Figline Valdarno, 1899.

Lo sviluppo degli oratori salesiani proseguì con successo nel primo decennio del Novecento. Ecco la cronologia delle nuove realizzazioni: Buttigliera d'Asti, Artena, Alvito, 1900; Rapallo, Schio, Ancona, Roma – Testaccio –, Napoli – Vomero –, Corigliano d'Otranto, 1901; San Giuseppe Jato, Palermo, 1902; Iseo, Pistoia, Ascoli Piceno, Portici, 1903; Livorno e Pisa – nuovi oratori –, Potenza, Monteleone Calabro, Aragona, 1904; San Severo, Bari, Borgia, 1905; San Vito al Tagliamento, 1906; Ravenna, Soverato Marina, Modica Bassa, 1907; Torino – Valsalice –, Migliarina a Mare, 1908; Marina di Pisa, Sant'Antimo, Gioia dei Marsi, Caltagirone, Messina – parrocchia San Giuliano –, 1909.

Dinanzi a un così intenso moto espansivo, don Rua mantenne ferma la preoccupazione di corrispondere fedelmente al dettato di don Bosco: fine principale dell'oratorio doveva restare l'educazione cristiana; le attività ludiche e ricreative, pur utili, venivano in secondo piano. Su questo punto si mostrò sempre irremovibile. Posizione analoga, del resto, assunse il successore, don Paolo Albera (1910-1921). Il suo rettorato fu segnato dalla «Grande guerra», che rallentò tutti i progetti relativi alle Fondazioni.

Prima del conflitto mondiale furono attivati nuovi oratori a: Ivrea e San Giorgio Canavese, Castel de' Britti, Taormina, 1910; Venezia – patronato in San Pietro di Castello –, Lanusei, 1911; Vercelli, Varazze, Saluggia, Cagliari, 1912; [Rovigno d'Istria], Finale Emilia, Torre Annunziata, 1913.

Nel 1915, venne inaugurato un altro oratorio a Messina, in località La Giostra. In seguito sorsero a: Fiume, Torino – quartieri Monterosa e San Paolo – (1918); Asti – Ricreatorio della Vittoria –, Rimini – parrocchia Maria SS. Ausiliatrice –, Roma – parrocchia San Saba –, Trapani e Palermo (1919).

Dopo la guerra, ripresero fra i Salesiani i convegni oratoriani. L'Ispettorica sicula, nel settembre del 1920, promosse, a Catania, un incontro regionale. Nell'aprile 1921 si tenne invece a Cagliari il VI Congresso nazionale, sempre animato da don Trione.

Fra Otto e Novecento, gli oratori registrarono un'espansione notevole in alcune diocesi del Nord. Il caso più rappresentativo restava quello milanese. Sin dagli inizi del mandato, l'arcivescovo Andrea Carlo Ferrari (1894-1921), particolarmente sensibile all'istruzione religiosa del popolo e all'educazione cristiana della gioventù, manifestò l'intenzione di avvalorare al massimo la fiorente tradizione oratoriana, disponendo che ogni parrocchia avesse innanzitutto quello maschile. Tale scelta strategica fu da lui costantemente confermata. Nel primo decennio di episcopato i nuovi oratori ammontavano a 82. Milano città, nel 1905, ne contava 30 per i maschi, con frequenza superiore alle 5.000 unità. La nascita, poi, nel 1913, della Federazione degli Oratorii Milanesi (Fom) ha segnato l'avvio, a livello diocesano, di uno stabile collegamento organizzativo e progettuale fra gli operatori del settore.

Nella scia di Milano, anche in altre diocesi lombarde, fra i secoli XIX e XX, il ruolo degli oratori maschili, pur con accentuazioni differenti da contesto a contesto, andò guadagnando credito. Brescia fu, al riguardo, particolarmente attiva. Oltre alla tradizione filippina della «Pace», gli oratori parrocchiali conobbero una significativa fase di espansione in città e in provincia. Discorso analogo poteva valere per Bergamo, che già nel 1909 aveva dato vita alla Federazione Diocesana degli Oratorii Maschili.

Rispetto ai maschili, gli oratori femminili, nei primi cinquant'anni post-unitari, presentavano contorni complessivi più modesti sia per il numero sia per la proposta formativa, meno ricca e articolata. La loro conduzione era di solito affidata a religiose (Figlie della Carità – Canossiane –, Suore Maestre di Santa Dorotea, Suore Dorotee di Cemmo, Orsoline, Figlie del Sacro Cuore, Ancelle della Carità, Figlie di Maria Ausiliatrice ecc.) o a laiche consacrate (Figlie di Sant'Angela Merici). Fra le cooperatrici oratoriane ebbero notevole peso le giovani della Pia Unione delle Figlie di Maria, un'associazione con finalità spirituale-apostolica destinata alle post-ventenni e diretta dal parroco.

Al di là dei diversi accenti spirituali e pedagogici impressi dalle responsabili religiose, negli oratori vi era sostanziale sintonia sugli orientamenti educativi di fondo. Essi convergevano intorno a un modello di forte timbro spirituale e morale, innervato su una tradizionale visione «familistica». In ragione di questa prospettiva, la ragazza andava educata a coltivare le doti e le virtù (laboriosità, pazienza, spirito di sacrificio, umiltà, riservatezza, dedizione, purezza) qualificanti la sua vocazione di donna, chiamata, nella maggior parte dei casi, a esercitare in futuro il ruolo di sposa e di madre.

Sul finire dell'Ottocento, Milano città disponeva di sette oratori femminili, diretti dalle Canossiane e dalle Orsoline di San Carlo, con una presenza

complessiva di circa 3.000 ragazze. A differenza di quelli delle Orsoline, ubicati all'interno dei loro istituti scolastici, gli oratori condotti dalle Canossiane avevano caratteristiche più spiccatamente parrocchiali e popolari. Vita di pietà e dottrina cristiana costituivano ovunque i punti centrali di un progetto formativo articolato per fasce di età, che prevedeva pure momenti ludici, recite e accademie in occasione di ricorrenze religiose o civili. Va da sé che l'impulso oratoriano impresso dall'arcivescovo Ferrari ebbe immediate ripercussioni anche in campo femminile sia a livello cittadino sia nel forese.

A cavallo dei secoli XIX e XX, gli oratori per le ragazze avevano ormai ottenuto apprezzabile diffusione nel Nord e nel Centro Italia. Tra le Congregazioni segnalatesi per uno speciale carisma in questo campo furono le Figlie di Maria Ausiliatrice, fondate da don Bosco e Maria Domenica Mazzarello nel 1872. Il loro sviluppo, analogamente a quello dei Salesiani, risultò impetuoso. Nel 1886 vantavano 31 Case tra Piemonte, Liguria e Sicilia, con 23 oratori festivi. Dieci anni dopo, le Fondazioni erano salite a 60, giungendo a interessare anche Lombardia, Emilia e Lazio. Gli oratori festivi ammontavano a 47. Di crescita in crescita, ecco la situazione nell'imminenza della prima guerra mondiale: 194 Case con 140 oratori, talvolta aperti anche nei giorni feriali. La presenza era ormai assicurata in quasi tutte le regioni, comprese le isole.

Spiritualità, organizzazione e pedagogia oratoriana delle Figlie di Maria Ausiliatrice ricalcavano, con le dovute trasposizioni in chiave femminile, gli indirizzi dei Salesiani. In linea di massima però, la loro proposta, specialmente per gli aspetti culturale e ludico, appariva meno vivace e ricca di quella della Congregazione maschile di riferimento. Tutto volgeva alla formazione di una ragazza pia, pura, laboriosa, riservata, generosa, insomma, interprete del tradizionale modello di donna cattolica, dedicata principalmente ai valori domestici. Nonostante alcuni limiti e chiusure, è però certo che, fra Otto e Novecento, gli oratori femminili offrirono a un numero elevato di fanciulle e giovani, dal Nord al Sud del Paese, opportunità di riflessione, d'incontro, di svago, unitamente a occasioni per aprirsi alle future responsabilità e alle scelte di vita che, di solito, né la famiglia né la scuola riuscivano ad assicurare in modo adeguato.

2. Dal fascismo al secondo dopoguerra

Dopo la terribile vicenda della prima guerra mondiale, con pesanti strascichi socio-economici e politici, nel 1922, l'ascesa al governo del Partito

Nazionale Fascista determinò, in breve volgere di tempo, un clima sfavorevole al proseguimento dei Congressi nazionali degli oratori. Ciò finì con il favorire un progressivo isolamento delle singole esperienze entro i confini di ciascuna diocesi o delle Congregazioni di riferimento. Sta di fatto che gli stessi oratori dovettero imparare presto a misurarsi con i comportamenti aggressivi del fascismo.

Il momento di svolta della politica governativa verso la gioventù fu l'istituzione dell'Opera nazionale balilla (Onb) (legge n. 2247, 3 aprile 1926), che interessava i ragazzi dagli 8 ai 14 anni (Balilla) e gli adolescenti/giovani dai 14 ai 18 (Avanguardisti). Lo scopo dichiarato era di provvedere alla loro formazione fisica e morale, nonché, per i più grandi, alla preparazione militare. Con l'Onb veniva stesa una rete organizzativa in grado di assicurare una capillare irreggimentazione e un controllo ideologico delle nuove generazioni. I Decreti legge numero 5 e 6, 12 gennaio 1927, confermando le intenzioni monopolizzatrici del regime, vietavano di costituire nuove realtà aggregative per i giovani e sopprimevano quelle esistenti nei comuni non capoluoghi di provincia inferiori ai 20.000 abitanti, eccettuate «organizzazioni e opere con finalità prevalentemente religiose»: azione cattolica, oratori, circoli parrocchiali, gruppi legati a Ordini e Congregazioni. Da questi provvedimenti furono investite l'Associazione scoutistica (Asci) e la Federazione per le attività sportive (Fasci). Il governo temeva che esse, per il tipo d'iniziativa svolte all'aria aperta, avrebbero potuto essere, soprattutto nei piccoli centri, dirette concorrenti dell'Onb.

La situazione si faceva sempre più delicata. Nonostante le garanzie offerte dai Patti Lateranensi (11 febbraio 1929), le gerarchie ecclesiastiche erano persuase di doversi muovere con cautela sul terreno giovanile, ben conoscendo la suscettibilità, in proposito, del governo. Ma ciò non impediva a Pio XI di denunciare, tramite l'enciclica *Divini illius Magistri* (dicembre 1929), l'inaccettabile propensione monopolistica dello Stato in campo educativo.

A conferma della prudenza assunta dalla Chiesa tra gli anni Venti e Trenta, si può ricordare il caso di Milano, dove il nuovo Statuto della Fom, approvato dall'arcivescovo Alfredo Ildefonso Schuster, nel febbraio 1930, poneva in evidenza il carattere «religioso» dell'oratorio. L'accento sulla dimensione formativo-spirituale sembrava una sorta di indiretto invito ad avvalorare l'azione *intra moenia* di tale istituzione, limitando, quindi, le manifestazioni pubbliche esterne, poco gradite al potere politico. Certo, in una diocesi vasta come quella ambrosiana, il mondo oratoriano, pur rispettando gli indirizzi generali del vescovo, presentava fisionomie diversificate, con

conseguenze dirette anche nel modo di atteggiarsi dinanzi al regime. Fra i responsabili (sacerdoti e laici) dell'oratorio, vi erano alcuni non contrari al fascismo, altri più o meno neutrali, altri ancora diffidenti e perciò convinti di dovere trasmettere a ragazzi e giovani il senso dell'irriducibile «differenza» cristiana.

Discorso analogo dovremmo svolgere per le diocesi lombarde particolarmente impegnate nel nostro settore, come Brescia e Bergamo.

Naturalmente, durante il ventennio fascista, anche sugli oratori si registrarono le inevitabili ricadute del mutevole rapporto via via instaurato dai cattolici verso il regime. Le tensioni fra Stato e Chiesa, che tramite gli accordi del Laterano sembravano affievolite, riesplosero nel 1931, avendo sempre come motivo di contesa la Gioventù di azione cattolica. È vero che, superato questo scoglio, attorno alla metà egli anni Trenta, coincidente con l'avventura imperialistica in Africa Orientale, il consenso dei cattolici nei confronti del fascismo crebbe considerevolmente; però risulta altrettanto certo che in una larga quota di fedeli, giovani compresi, il senso di una netta «alterità», almeno di tipo etico-religioso, rispetto al potere dominante e alla sua ideologia, rimaneva viva. Questo «sentimento», talvolta sotto traccia, di natura carsica, trovava alimento in parecchi oratori.

Dinanzi all'incalzare delle manifestazioni di prepotenza del regime, la Congregazione salesiana non tardò certo a persuadersi del rischio cui potevano andare incontro le proprie opere, comprese quelle oratoriane. Sicché parve saggio attenersi con rigore alla linea, già indicata da don Bosco, di astensione politica. Questa posizione fu ribadita, fra l'altro, nel convegno dei direttori degli oratori festivi d'Italia e d'Europa, convocato a Valsalice nell'agosto del 1927.

Con la beatificazione di don Bosco (1929) e con la sua canonizzazione (1934), si assistette, da parte dei Salesiani, a una graduale lievitazione del consenso, almeno formale ed esterno, verso il quadro politico-istituzionale ormai consolidatosi. Non sorprende allora che i vertici della Congregazione, sempre preoccupati di evitare contenziosi con il potere civile, si premurassero di frenare i confratelli più insofferenti, come nel caso di coloro che, a Torino e a Roma, dopo i fatti del 1931, avevano assunto esplicita difesa degli oratoriani vittime delle violenze fasciste. Insomma, durante il ventennio, la presa di distanza dalla politica caratterizzò la scelta dei Salesiani, convinti che uno schieramento in quel campo avrebbe potuto accendere passioni pedagogicamente negative. Questa fu, del resto, la posizione del Rettor Maggiore don Pietro Ricaldone, che guidò con energia la Congregazione dal 1932 al 1951.

Un atteggiamento pressoché costantemente critico verso il fascismo, motivato da ragioni etico-religiose, fu invece quello dei padri della «Pace» di Brescia (ricordiamo tra questi Paolo Caresana, Giulio Bevilacqua – costretto all'esilio romano dal 1928 al 1932 –, Ottorino Marcolini). La loro refrattarietà nei confronti del regime segnò, in maniera prudente ma chiara, anche l'impostazione educativa dell'oratorio, favorendo così nei giovani cammini di genuina libertà, sfociati, per alcuni, nella scelta resistenziale.

Sul piano organizzativo, l'opera dei Filippini bresciani prevedeva una distinzione fra oratorio e patronato studenti. Essa rispondeva a una strategia pastorale e pedagogica di differenziata attenzione al mondo giovanile. L'oratorio, da sempre al centro dell'impegno apostolico dei padri, era perlopiù rivolto ai ragazzi delle classi popolari; il patronato, invece, sorto nel 1889 nel quadro delle iniziative di Giuseppe Tovini per l'assistenza religiosa agli studenti, s'indirizzava principalmente ai giovani delle scuole superiori e agli universitari. Alla «Pace», pertanto, con la consueta cura per la formazione cristiana dei figli del popolo, vi era anche quella per la gioventù studiosa, destinata ad assumere un ruolo di classe dirigente.

La seconda guerra mondiale segnò ovunque un rallentamento delle attività oratoriane. Molti dirigenti ed educatori erano stati chiamati sotto le armi. Con l'avanzare del conflitto e, dal 1943, con i bombardamenti alleati sulle città del Centro-Nord furono danneggiati diversi oratori. L'imperativo all'indomani della Liberazione (25 aprile 1945) era quello di ricostruire (edifici, strutture, quadri direttivi) e rilanciare la proposta educativa dell'istituzione oratoriana.

Nel caso della diocesi ambrosiana, è interessante notare come già nel maggio 1945 la Fom si premurasse d'inviare agli assistenti parrocchiali della gioventù un questionario per raccogliere elementi utili sulla situazione degli oratori in città. Gli anni della ricostruzione nazionale registrarono un grande fervore propositivo. Nel 1947, con il rinnovamento dello Statuto della Fom, prese avvio, d'intesa con la Gioventù di azione cattolica, la cosiddetta «Lega dei Vittoriosi». Indirizzata ai ragazzi, intendeva rinnovare il progetto formativo oratoriano, secondo i principi dell'educazione integrale, individualizzata e attiva, propri della miglior pedagogia cattolica dell'epoca. Con il passare del tempo, il desiderio di corrispondere alle inedite esigenze e aspettative della «gioventù di metà secolo», indusse i responsabili diocesani degli oratori a studiare le modalità di risposta più appropriate, individuandole nella formula del Circolo giovanile (una sorta di «oratorio dei grandi», distinto da quello dei ragazzi). Va aggiunto che fin dal suo arrivo (gennaio 1955) il nuovo arcivescovo Giovanni Battista Montini ribadì, in sintonia con i predeces-

sori, totale fiducia nell'istituzione oratoriana, confermandola a fondamento della pastorale giovanile. L'oratorio – scrisse – doveva aprirsi a tutti i ragazzi, adolescenti e giovani, per promuovere in ciascuno una «formazione cristiana forte, serena, sociale, militante».

A guerra appena conclusa, anche in ambito salesiano prevalse l'impegno ricostruttivo. Dei circa 150 oratori festivi, sparsi dal Nord al Sud d'Italia, parecchi dopo il 1945 si trovavano in una fase di emergenza per le ferite inferte alle strutture dal conflitto. L'opera di ricostruzione procedette in maniera spedita. Del resto, il ripristino della piena efficienza degli oratori era considerato dai Salesiani condizione fondamentale per potere svolgere efficacemente il proprio servizio formativo.

Nel XVI Capitolo Generale (Torino, agosto 1947), s'insistette sull'impegno oratoriano come forma privilegiata della carità della Congregazione verso tutti i ragazzi, con particolare predilezione per i più poveri.

La preoccupazione dei figli di don Bosco di mantenere gli oratori in rigorosa fedeltà alla loro tradizione finiva con il favorire, di riflesso, una certa diffidenza verso eventuali innovazioni pedagogiche, organizzative, ricreative, che avrebbero potuto minare il modello originario. Da qui anche l'atteggiamento prudente nei riguardi del cinema. Rispetto ad esso, i Salesiani preferivano, per ragioni etico-pedagogiche, il teatro, capace d'incentivare l'estro creativo e comunicativo di ragazzi e giovani. Insomma, la linea oratoriana della Congregazione intendeva consolidare l'eredità ricevuta dal fondatore e dai suoi primi successori, senza escludere meditati aggiornamenti, che finirono con l'interessare la catechesi, il gioco, la pratica sportiva, l'attività turistica.

Secondo i vertici salesiani, la canonizzazione (1950) di Domenico Savio, l'allievo prediletto di don Bosco, era, fra molte altre, prova particolarmente significativa dell'efficacia del sistema educativo praticato, che si prefiggeva di accompagnare il giovane verso la santità cristiana. Pertanto, occorreva rinsaldare le linee portanti dell'impostazione pedagogica, senza cedere a improvvisi cambiamenti.

Nel 1954, gli oratori festivi dei Salesiani erano 165, con un totale di oltre sessantamila iscritti. Per i loro direttori, si tenne quell'anno, alla presenza del nuovo Rettor Maggiore, don Renato Zaggiotti, un Convegno dislocato in diverse sedi (Torino, Bologna, Roma) e in giorni diversi, con identico programma. Dagli incontri di studio venne ulteriore conferma delle ormai note posizioni della Congregazione in materia: attualità e priorità dell'oratorio fra le opere salesiane; valore della tradizionale struttura organizzativa e pedagogica; connotazione intrinsecamente popolare di tale istituzione; prudenza

nell'impiego del cinema (e della televisione, che stava allora muovendo i primi passi); cautela nei confronti di forme ricreative poco sperimentate. Sebbene non esenti da un certo atteggiamento «sospettoso» circa le trasformazioni socio-culturali in corso, i convegnisti si mostrarono però persuasi del fatto che una genuina educazione cristiana, lungi dall'isolare il giovane dal mondo, doveva piuttosto sollecitarlo a una presenza attiva e coerente in esso. Da qui l'accento sulla necessità di sensibilizzare la gioventù anche alle responsabilità civili e civiche, senza addentrarsi nella diretta formazione politica, da sempre preclusa – come sappiamo – nei piani oratoriani.

Quantunque meno estesa della salesiana, l'azione educativa filippina, nel primo quindicennio post-bellico, si segnalò, in alcune sue esperienze, per qualità e incisività di proposta. Il caso della «Pace» di Brescia durante la ricostruzione nazionale confermò il qualificato impegno per la formazione giovanile, rafforzando la credibilità ecclesiale e civile maturata durante la prima metà del Novecento. Sul piano organizzativo, l'opera proseguì rispettando la tradizionale distinzione fra oratorio e patronato studenti, rimasta in vigore sino a metà degli anni Sessanta. Nel decennio 1948-1958, sia gli oratoriani sia gli iscritti al patronato oscillavano attorno agli 800. Da questo dato è facile capire che la «Pace» fungeva da centro di raccolta inter-parrocchiale della gioventù; motivo – notiamo – di ricorrenti critiche d'«invasione» pastorale mosse ad essa da parte dei parroci.

Identica per contenuti e ragioni di fondo, la proposta educativa dell'oratorio e del patronato risultava, nondimeno, debitamente modulata con attenzione anche al differente grado d'istruzione dei destinatari. Alla stregua delle altre esperienze oratoriane, l'opera formativa dei Filippini bresciani si articolava in momenti e attività di consolidata tradizione: catechesi, vita di pietà, impegni caritativi, gioco, filodrammatica, iniziative culturali, esperienze associative. Sotto certi profili, però, presentava alcune note distintive, come il timbro spiccatamente cristocentrico ed ecclesiocentrico dell'impostazione spirituale. Con la cura per la liturgia, nel programma dei Filippini risultava rilevante il posto assegnato alla catechesi e, più in generale, alla cultura religiosa. Altrettanto spiccata era l'attenzione per una formazione dei giovani al senso dell'impegno storico, così da essere elementi vivi e operanti nella ricostruzione cristiana della società. Lo stile educativo della «Pace» continuò a ispirarsi alle sensibilità proprie della tradizione filippina. Pensiamo allo spirito di letizia, che implicava gioia, sobrietà e antiretorica; alla capacità di ascolto e di comprensione dell'anima giovanile. In definitiva, il programma educativo della «Pace», imperniato sulla proposta di un cristianesimo esigente ed essenziale, sulla promozione di un'intelligenza aperta,

sullo sviluppo del senso di responsabilità, s'inscriveva nel filone della miglior educazione cattolico-democratica del dopoguerra.

Rispetto alle esperienze oratoriane maschili, quelle femminili, anche nel primo quindicennio post-bellico, presentavano contorni, per così dire, più «discreti». Si aveva, cioè, l'impressione di una vicenda educativa rimasta in larga misura circoscritta entro gli stessi oratori e, forse, poco ricettiva dei segnali d'innovazione circa l'immagine della donna e il suo ruolo sociale, presenti negli ambienti cattolici più aperti.

Conferma di un certo ritardo culturale si poteva riscontrare anche in Congregazioni di spicco, come le Figlie di Maria Ausiliatrice. Se si consultano gli Atti del loro XI Capitolo Generale, svoltosi a Torino nel 1947, ci si rende conto di una prioritaria preoccupazione: in un'epoca come quella post-bellica, considerata per molti aspetti avversa alla dottrina e alla morale cattolica, occorreva mantenere fedeltà nei confronti del modello tradizionale di educazione cristiana della ragazza, ricco di qualità intrinseche e convincente sul piano dei risultati. L'allarmata lettura delle tendenze socio-culturali in atto induceva le Figlie di Maria Ausiliatrice ad accentuare, anche per gli oratori, una linea etico-pedagogica ferma. Bisognava preoccuparsi di ripristinare la «modestia cristiana» nell'abbigliamento e negli atteggiamenti, di scongiurare forme ricreative di dubbia correttezza, di frenare l'accentuata propensione al divertimento. Da qui l'insistenza del dibattito capitolare sui tipi di vestito più convenienti per le ragazze, sulla separazione netta dei sessi in qualsiasi attività formativa, sui pericoli del ballo, del cinema, delle letture, delle vacanze. La giovane oratoriana doveva brillare per spiccato senso religioso e solidità morale, l'uno e l'altra da promuoversi attraverso catechesi, preghiera, pratica sacramentale, pietà mariana. Vi era, beninteso, un riconoscimento dell'importanza educativa del gioco, del divertimento in genere e delle filodrammatiche, ma queste attività, per altro svolte con vigilante cura sull'aspetto morale, andavano pur sempre considerate in subordine rispetto al primario obiettivo della formazione religiosa.

Nonostante le posizioni prevalenti di tipo «difensivo», bisogna però dire che nei primi anni Cinquanta anche sugli oratori femminili incominciò ad avviarsi una fase di riflessione critica, sollecitata dai sempre più forti cambiamenti presenti nel mondo giovanile. Sotto tale profilo, la diocesi di Milano si proponeva ancora una volta come osservatorio particolarmente interessante. Nel Congresso oratoriano del 1953 s'insistette sulla crisi delle adolescenti, concordando sul fatto che essa, lungi dallo scoraggiare, dovesse piuttosto incentivare l'impegno per un'educazione adeguata ai nuovi bisogni psico-sociali e spirituali della ragazza. In quest'ottica, l'azione educativa do-

veva prefiggersi di sviluppare nella giovane: una coscienza viva della propria dignità; il senso della maternità, in quanto missione di vita assegnatale dal Creatore; i pregi naturali e soprannaturali della femminilità; la consapevolezza dei nuovi compiti e responsabilità sociali. Erano – come si può notare – spunti per un programma formativo che, senza scostarsi dalla tradizionale immagine cattolica della donna, sembrava tuttavia aprirsi agli inediti problemi posti alle ragazze dalla vita moderna.

La persuasione di dover affrontare in modo più sciolto le questioni educative degli oratori femminili andò via via crescendo nel corso degli anni Cinquanta. Ne dava conferma, ad esempio, l'esigenza, da varie parti espressa, di: approfondire lo studio psico-affettivo delle adolescenti; armonizzare, meglio che in passato, valori umani e valori religiosi nel programma di educazione ad esse rivolto; avviarle a una lettura critica dei *mass-media*; incentivare, anche per le ragazze, la pratica di attività sportive, purché confacenti con le loro caratteristiche fisio-psichiche.

Segni analoghi di apertura erano ravvisabili fra le stesse Figlie di Maria Ausiliatrice. In tal senso, risultava degno di nota l'avvio nel 1954, presso il loro istituto milanese, del mensile «*Da mihi animas*», destinato a direttrici e suore degli oratori festivi. Con i suggerimenti per la formazione morale, catechistica e religiosa, nonché per le attività ricreative e organizzative, il periodico offriva interessanti riflessioni sui problemi psicologici e socio-culturali della gioventù contemporanea. Forme di prudente apertura non mancarono nelle stesse disposizioni per gli oratori emesse dal Capitolo Generale della Congregazione, tenutosi a Torino nel 1958. Pur all'interno di una lettura della realtà con tratti ancora venati di pessimismo (inquietavano il comunismo, il laicismo, la facilità dei costumi) e nonostante la consueta rigidità sul piano morale, si potevano cogliere spunti rivelatori di una progressiva crescita di consapevolezza dei nuovi compiti educativi in un'epoca di rapidi mutamenti. Andavano in questa direzione l'insistenza sul miglioramento della preparazione culturale e pedagogica delle suore impegnate in oratorio, l'accento relativo alla necessità di rinnovare alcune attività formative e ricreative, l'invito a coltivare il maturarsi nella coscienza giovanile di convinzioni profonde e motivate.

In definitiva, anche gli oratori femminili (o perlomeno alcune espressioni di essi particolarmente rappresentative), nella seconda metà degli anni Cinquanta, sembravano avviati a un approfondimento critico del loro operato e a una ricerca di risposte all'altezza dei tempi. Nuove sensibilità pedagogiche e culturali, benché in forme meno accentuate rispetto al settore maschile, andavano emergendo, a conferma della crescente convinzione delle

responsabili oratoriane di dovere fronteggiare le inedite aspettative psico-socio-spirituali delle ragazze, con proposte atte a conservare i frutti migliori del patrimonio di esperienze sin lì acquisite, ma congiuntamente aperte a meditate forme d'innovazione educativa.

Gli anni Sessanta, con le prorompenti novità sui piani ecclesiale (Concilio Ecumenico Vaticano II) e socio-culturale (contestazione giovanile), costituirono una stagione nella quale anche gli oratori furono sollecitati a profonde verifiche. Dall'evento conciliare venne un invito, esteso, per altro, a tutte le comunità, istituzioni e associazioni cristiane, a ripensare con slancio creativo il proprio modo di proporsi dentro la storia; dalle rivolte di fine decennio scaturirono motivi per un'ampia riflessione sul mondo dei giovani, attraversato da dinamiche complesse e di non univoca interpretazione. Parecchi ambienti ecclesiali, oratori compresi, si trovarono impreparati dinanzi alle sfide in atto. Di conseguenza, si assistette al preoccupante fenomeno dell'abbandono di molti giovani. Il superamento della crisi fu, pressoché ovunque, lento e faticoso. Solo dai secondi anni Ottanta s'incominciarono a intravedere segnali d'inversione di tendenza, con gli oratori impegnati a riformulare le loro proposte spirituali e pedagogiche, in termini più aderenti al cammino compiuto dalla Chiesa post-conciliare e ai bisogni di crescita delle nuove generazioni.

La storia oratoriana continua. Come le altre istituzioni educative, anche gli oratori si trovano, oggi, a doversi misurare con le inedite sollecitazioni di una società sempre più globalizzata e multietnica, soggetta alla rivoluzione informatica che tanto fascino esercita sui ragazzi, ormai universalmente definiti «nativi digitali».

3. Conclusioni

Non v'è dubbio che gli oratori abbiano rappresentato (e rappresentino) un'esperienza rilevante nel cammino della Chiesa in Italia: senza la loro vitalità e il loro contributo educativo, l'intera esperienza della comunità ecclesiale sarebbe rimasta notevolmente depotenziata. Ma, il loro valore storico supera l'orizzonte cattolico, per proporsi in tutto il suo rilievo civile e nazionale. Lo attesta l'entità del servizio di formazione svolto, che nell'ultimo secolo e mezzo ha interessato milioni di ragazzi/ragazze e giovani.

Un fenomeno di tali proporzioni s'impone già per la forza dei numeri. Tuttavia, ad esso conferisce ulteriore credito la qualità del lavoro educativo compiuto. Gli oratori, pur con alcune differenze e qualche limite inevitabile,

hanno mirato a un'educazione cristiana aperta al senso della responsabilità storica. Educare «buoni cristiani e onesti cittadini» era, come sappiamo, l'obiettivo perseguito da don Bosco sino dagli inizi di Valdocco. La ricerca di una valida sintesi fra le due polarità ha costituito tensione costante di molti operatori e operatrici in campo oratoriano. Alla luce di tutto ciò, non sembra allora arbitrario osservare che per una storia veramente «globale» dei giovani italiani vada riconosciuto un posto significativo agli oratori, rispetto ai quali parecchie Congregazioni religiose hanno offerto contributi di sicuro, ancorché variegato, rilievo nei centocinquant'anni di unificazione del Paese.

Scuole professionali in Italia (1861-2010) tra istruzione e lavoro

Fulvio Ghergo

1. Premessa

Alcune precisazioni iniziali, relative alla delimitazione dell'oggetto di studio (le scuole professionali), all'arco temporale considerato (1861-2010) e agli ordinamenti legislativi che in questo periodo hanno regolamentato la formazione professionale.

a) La prima precisazione riguarda l'espressione «scuole professionali» e, più in generale, la definizione di «istruzione o formazione professionale» o, come prima, degli anni 1970, si soleva chiamare «addestramento». Nel sistema italiano per formazione professionale si intende un percorso finalizzato all'acquisizione di competenze professionali per poter entrare nel mercato del lavoro, per chi è inoccupato o disoccupato, o per favorire la mobilità professionale, orizzontale e/o verticale, di chi è occupato.

Evidenti le differenze con l'istruzione tecnica, anche se tra i due canali ci sono elementi in comune. In comune hanno il riferimento al sistema produttivo e lavorativo, anche se nella formazione professionale la relazione è molto più immediata. Le differenze, invece, riguardano la collocazione nel sistema d'istruzione italiano, la natura dei programmi didattici e le utenze destinarie. L'istruzione tecnica fa parte del sistema scolastico e consente il proseguimento degli studi; la formazione professionale, invece, si è sviluppata in Italia come extrascuola e dispensa attestazioni e certificazioni utilizzabili solo a livello lavorativo. I programmi dell'istruzione tecnica prevedono anche e in misura rilevante materie di carattere culturale-umanistico, mentre la formazione professionale riguarda prevalentemente le abilità operative e alcune discipline di natura tecnica. Inoltre l'istruzione tecnica ha visto la prevalente frequenza da parte di giovani della piccola e media borghesia, mentre la formazione professionale ha interessato soprattutto i giovani delle classi popolari e meno abbienti.

b) Per quanto riguarda, invece, il periodo (1861-2010), occorre tenere

presente che molte delle strutture che operano in questo arco di tempo hanno un'origine precedente alla data dell'unità d'Italia e pertanto ricorderemo anche la figura e le iniziative dei fondatori vissuti prima dell'unità d'Italia.

c) Infine occorre ricostruire il quadro normativo nazionale che regola le istituzioni formative di questi centocinquanta anni; un quadro normativo che poggia su tre provvedimenti che daranno vita a fasi diverse della formazione professionale: la riforma della scuola Casati, prima dell'unità d'Italia; la legge n. 854 del 1912 e la legge n. 164 del 1947.

Nel 1859, alla immediata vigilia della seconda guerra d'indipendenza, Vittorio Emanuele II promulgava la legge sulla istruzione pubblica, che prese il nome dal conte Gabriele Casati, Ministro dell'Istruzione. In questo provvedimento, che fino al fascismo rappresenterà l'unica legge organica in materia, non c'era posto per la istruzione professionale. Di questa materia si occupò, a partire dal 1861, il Ministero dell'Agricoltura, industria e commercio, al quale fu data la competenza su scuole chiamate con denominazioni diverse: d'arti e mestieri, d'arte applicate alle industrie, scuole speciali, industriali, d'arte applicata, professionali femminili. Questi tipi di scuole (nel 1903-1904 ammontavano, in tutto il territorio nazionale, a 276 con circa 40.800 iscritti) (Castelli G., 1912, p. 206; Ministero dell'Agricoltura industria e commercio, 1897, p. 150) e venivano regolate sovvenzionate e vigilate dallo Stato. Accanto a queste, però, c'erano, e costituivano la grande maggioranza, altre istituzioni che si erano sviluppate al di fuori di ogni schema istituzionale e grazie a personaggi e soggetti sociali mossi da principi ispiratori diversi, che si rifacevano o al mecenatismo filantropico¹, o alla visione illuminata di alcuni industriali², o al mutuo soccorso dell'associazionismo operaio e artigiano (Ghergo F., 2010, p. 83), o alla ispirazione cristiana. Quest'ultima area, per numerosità delle iniziative promosse e per diffusione territoriale, era quella maggioritaria.

Nel 1912 la legge n. 854 regola le diverse istituzioni formativo-professionali pubbliche o, come si chiamavano allora, regie e prevede la autorizzazione prefettizia ad operare a scuole «libere» (cioè non sovvenzionate dallo Stato) se in possesso di determinati requisiti relativi ai locali, all'insegnamento e al personale e se disponibili al controllo degli ispettori ministeriali. Inoltre se queste scuole adottavano la durata e i programmi stabiliti per

¹ Tra gli altri occorre ricordare: Carlo Cattaneo (Società d'incoraggiamento d'arti e mestieri di Milano), Moisè Loria (Società Umanitaria di Milano) Aldini e Valeriani a Bologna.

² Tra gli altri vanno menzionati Alessandro Rossi (1819-1898) a Schio e a Vicenza e i Marzotto a Valdagno (1866).

le scuole regie, potevano essere dichiarate sedi di esami con effetti legali per gli allievi che le avevano frequentate.

Se nella prima fase c'era stato un misconoscimento di questa realtà magmatica di iniziative formativo-professionali promosse dal basso, dalla società civile e religiosa, se nella seconda fase le scuole professionali avevano avuto un loro riconoscimento giuridico, nella terza fase, inaugurata dalla legge n. 164 del 1947, verrà loro riconosciuta una funzione pubblica e in quanto tale beneficeranno di sovvenzioni o finanziamenti pubblici.

2. I precursori

Il fondatore delle scuole professionali in Italia è il veneziano San Girolamo Emiliani o Miani, vissuto dal 1486 al 1537 e fondatore dei *Chierici Regolari Somaschi*, dal paesino di Somasca (Bergamo) dove ebbero la sede generale. L'istituto creato da San Girolamo Emiliani introduce una forma nuova organizzazione dell'apprendistato perché trasforma la bottega-scuola. Nei tempi precedenti l'apprendista si sceglieva il maestro, entrava a far parte della sua bottega e in un certo qual modo della sua famiglia e si stabiliva fra maestro e garzoni o lavoratori una comunanza di vita molto stretta e obbligatoria. Gli apprendisti raccolti da San Girolamo sono orfani che non hanno un genitore che li presenti al maestro e se ne faccia garante. Nell'istituto, che nel medesimo tempo diventa casa, scuola e officina, è il maestro che va da loro, non loro che vanno dal maestro; e questi accetta la mensa dell'istituto e pattuisce di essere salariato, stipulando un contratto con chi rappresenta davanti a lui l'autorità paterna degli orfani-apprendisti che devono essere istruiti, ossia i governatori dell'orfanotrofio e il fratello commesso, sovrintendente all'andamento morale, disciplinare ed economico interno della casa. Le posizioni, come si diceva, si sono ribaltate, il maestro va nella «casa» del discepolo, perché questa è diventata anche luogo di lavoro e di insegnamento professionale. Le lettere del Miani ci dicono che gli orfani erano per una parte della giornata occupati in «arte de teloni e de spagliare, al guchiar delle berrette, far della trezza de capelli» (Tentorio P.M., 1976; De Ferrari P.G., 1978; Paschini P., 1929; Landini G., 1945; Vaira G., 1956). Lungimirante ed efficiente la sua attività: fece in modo che negli orfanotrofi il lavoro fosse organizzato secondo le capacità dei fanciulli, introdusse lavori che fossero anche economicamente remunerativi, scegliendo quelli che erano richiesti dai bisogni dei luoghi, consigliò anche di tener conto delle tendenze e delle propensioni dei ragazzi e, perché l'apprendimento del mestiere fosse

più rigoroso ed esatto possibile, ricorse più volte a maestri esterni, come avvenne per esempio a Brescia per l'arte della tessitura.

Nell'800 la galleria dei precursori si apre con la figura del *Beato Ludovico Pavoni* (1784-1849), sacerdote di Brescia fondatore della Congregazione dei Figli di Santa Maria Immacolata (Pavoniani), che, nel 1821, crea: «un benefico privato Istituto, o Collegio d'Arti, ove almeno gli orfani, o trascurati da propri genitori venissero raccolti, gratuitamente mantenuti, cristianamente educati, e fatti abili al disimpegno di qualche arte, per formarli, allo stesso tempo, cari alla religione e utili alla società e allo Stato» (Fappani A., 1996; Traverso L., 1948).

L'istituto, con annesso «Collegio delle arti», prenderà il nome di «Pio Istituto San Barnaba». Fra le arti, la più importante fu la tipografia, voluta dal Pavoni come «Scuola tipografica», che si può considerare la prima Scuola grafica d'Italia e che ben presto divenne una vera casa editrice.

Con il passare degli anni si moltiplicarono i mestieri insegnati a San Barnaba. Nel 1831 sono otto le officine esistenti: tipografia e calcografia, legatoria di libri, cartoleria, argentieri, fabbri ferrai, falegnami, tornitori, calzolari. Il Pavoni pensò anche ai contadini e progettò una scuola agricola; nel 1841, poi, accolse nell'istituto i sordomuti. A sostegno di queste opere fonda «una regolare Congregazione, che stretta coi vincoli della Carità Cristiana, e basata sul fondamento delle virtù evangeliche, si consacrì interamente al ricovero e alla educazione de' trascurati pupilli, e si disponga a dilatare gratuitamente le sue cure anche a favore delle tanto raccomandabili Case d'industria, che talvolta per mancanza di saggi Maestri nelle arti sentono pregiudizio e aggravio».

Sul finire del 1800 la Congregazione si era già insediata in Lombardia (Milano, Monza, Pavia) e Trentino (Trento), dove gli istituti presero il nome di «Artigianelli Pavoniani». All'inizio del Novecento arrivò a Genova e nel 1925 a Roma.

Contemporanea del Pavoni è Santa Maddalena *Gabriella dei marchesi di Canossa* (1774-1835), di Verona, fondatrice delle *Figlie e dei Figli della Carità*. Fermiamo l'attenzione sulle attività formative dell'istituto femminile. La marchesa, nel 1808 apre, con alcune compagne, una scuola, «da mane a sera» per «fanciulle o povere o mendiche» (Giaccon M., 1974, p. 133), nel popolare quartiere di San Zeno, nella città natale, dove l'imperatore Napoleone le aveva messo a disposizione un vecchio convento.

Alle giovani, tutte «ragazze dell'infima società per le quali la cultura anche più elementare costituiva già un lusso» (Giaccon M., 1974, p. 133) si insegnava «il leggere, lo scrivere e i differenti lavori muliebri». Grande novità

questa, perché l'insegnamento di un lavoro non era previsto in nessun ordinamento scolastico della Repubblica veneta. Impostazione così innovativa da essere negativamente valutata dalle autorità, che, in un rapporto informativo, giudicavano la scuola non solo inutile ma addirittura nociva: «perché prendendo noi le Povere alle nostre scuole le civilizziamo e, per conseguenza, non faranno più le lavandaie, non iscoperanno più le strade, insomma non faranno più queste cose così ordinarie» (Maddalena di Canossa, 1977-1983, Vol. I, p. 134).

Nel 1814 Maddalena apre una casa a Venezia³ e successivamente, nel 1817, a Milano, nel 1819 anche a Bergamo – e proprio qui, due anni dopo, iniziò il primo seminario per le maestre contadine, che provenivano ed erano destinate a scuole del contado (Maddalena di Canossa, 1984-1985, pp. 233-234), – e infine, nel 1822 a Trento.

Se la formazione al lavoro nella scuola canossiana della prima metà dell'800 era finalizzata soprattutto ad una futura dignitosa vita matrimoniale delle giovani allieve⁴, nel tempo, in situazioni e condizionamenti sociali ed economici assolutamente diversi per la donna, la congregazione delle Figlie della Carità accentuerà l'aspetto della formazione professionale per il mercato del lavoro.

Veronese e contemporaneo della Canossa è *San Gaspare Luigi Bertoni* (1777-1853), fondatore della *Congregazione delle Sacre Stimmate di Nostro Signore Gesù Cristo*, comunemente chiamata degli Stigmatini. San Gaspare crea nella sua città il primo oratorio e successivamente scuole popolari. Non dà inizio a scuole professionali, ma anche lui si occupa di formazione professionale. Tutte le settimane, infatti, faceva il giro delle botteghe artigiane elemosinando un posto per uno dei suoi «giovani artigianelli». Dopo giorni di giro riusciva a collocarli quasi tutti. E la settimana dopo ricominciava. E per far sapere ai veronesi che i suoi ragazzi erano abili, inventò le «mostre di arti e mestieri», dove gli apprendisti espongono i loro manufatti (Dalle Vedove N.D., 1974).

Dopo la scomparsa del fondatore gli Stigmatini continuano ad occuparsi di scuole popolari, non professionali. Solo agli inizi del '900 diedero vita,

³ Ove, a seguito della caduta della repubblica ad opera di Napoleone, la situazione delle classi inferiori si era fatta molto precaria sia per la fuga dei nobili, sia per la proibizione della mendicizia, sia per la chiusura dell'arsenale e per la cessazione del commercio mercantile marino. (Maddalena di Canossa, 1977-1983, vol. III, pp. 3947-48).

⁴ «Maddalena concepiva la scuola come l'ambiente più adatto per preparare le donne e le spose cristiane, laboriose ed esemplari, 'di testa dritta'... capaci di portare avanti una famiglia con dignità e decoro» (Giacon M., 1974, p. 136).

sotto la denominazione Patronato operaio Pio X, ad una serie di corsi professionali per i giovani operai come, ad esempio, la scuola di elettrotecnica, la scuola di meccanica, la scuola di computisteria, la scuola d'arte industriale e, fin dal 1906, una scuola per conducenti d'automobili, una delle prime in Italia. Da segnalare che, in questa fase, il corpo docente offriva il proprio servizio gratuitamente ed era selezionato tra professionisti, ingegneri e capotecnici delle officine veronesi (Baldissarri M., *La storia della scuola*, in www.scuolemente.it). La Prima guerra mondiale interruppe le attività del patronato, che visse però un nuovo sviluppo nei primi anni venti, soprattutto nelle attività della scuola automobilistica e della scuola di elettromeccanica. Dopo la flessione negli anni trenta (anche per il minore impegno degli Stimmadini nel continuare le attività) e dopo i bombardamenti dell'aprile 1945, che distrussero fisicamente la maggior parte delle strutture, rimase solo un corso per capimastri, aperto nel 1929.

3. Dall'unità d'Italia alla seconda guerra mondiale

Qualche decennio dopo la Canossa e il Bertoni, dall'altra parte dell'Italia, nel Nord-Ovest cominciano ad operare due figure di particolare evidenza: don Bosco e il Murialdo.

In quel tempo Torino era una città che stava per perdere il primato politico e amministrativo, ma che stava acquistando la fisionomia di una città industriale, alle prese con cambiamenti rapidi e profondi del suo tessuto socioeconomico. L'espansione convulsa di piccole e grandi officine e fabbriche nei sobborghi attirava un crescente movimento immigratorio (nel 1850 si parla addirittura di 50.000 o 100.000 immigrati). Si cominciano a costruire case su case e la città è invasa da bande di ragazzi che si offrono per tutti i lavori (ambulanti, lustrascarpe, fiammiferai, spazzacamini, mozzi di stalla, garzoni ecc.) e non sono protetti da nessuno.

Nelle officine, intanto, vengono introdotti i nuovi sistemi di organizzazione del lavoro e di produzione che costringono gli operai per 10-12 ore al giorno in ambienti insalubri e con salari di sopravvivenza. Questo l'ambiente in cui si realizzano le attività del Murialdo e don Bosco.

E proprio a Torino, nel 1849, don Giovanni Cocchi (1813-1895) aveva fondato il collegio Artigianelli per la formazione dei futuri operai, o artigiani, come allora si usava ancora dire⁵. Nel 1866 la direzione del collegio, alle

⁵ Per quasi 14 anni il collegio non ebbe una collocazione propria e stabile, finché nel marzo

prese con pressanti affanni economici e gestionali, fu affidata al sacerdote *Leonardo Murialdo* (1828-1900). Questi accettò l'incarico solo in via provvisoria, ma lo conserverà per 34 anni. In precedenza il campo d'azione del Murialdo erano stati l'oratorio in collaborazione con San Giovanni Bosco e le iniziative in favore della gioventù emarginata o a rischio di esclusione sociale della periferia torinese: carcerati, giovani lavoratori, ragazzi di strada (Castellani A., Leonardo S., 1966).

Quando il Murialdo assume la direzione degli Artigianelli, il collegio ospitava circa 150 ragazzi, dai 12 ai 19 anni, negli anni successivi diventeranno più di 200. Due le scelte formative di fondo del collegio Artigianelli: l'adozione di laboratori interni e una formazione «lunga». L'Artigianelli (come peraltro fa don Bosco a Valdocco), invece che utilizzare per la formazione pratica le officine e le fabbriche del territorio, si attrezza con laboratori interni (tipografi, con le loro varie specializzazioni, legatori di libri, falegnami, calzolai, sarti fabbri e anche pittori e scultori) sia per evitare influssi culturali negativi degli ambienti di lavoro sia per assicurare una migliore preparazione specifica del giovane; preparazione non sempre garantita dal datore di lavoro, che spesso cercava nei giovani dei garzoni, più che degli apprendisti, più una manovalanza mal retribuita che soggetti in apprendimento⁶. Una formazione lunga: i ragazzi frequentano due anni di apprendistato generale imparando vari lavori, poi a 14 anni scelgono la specializzazione, continuando a frequentare la scuola fino a 19 anni. Il Murialdo, infatti, vuole che i giovani possano maturare sia da un punto di vista umano che spirituale, non entrando prematuramente nel mondo del lavoro. Non a caso

del 1863 ci fu il trasferimento al centro della città in una nuova e definitiva sede costruita per avere locali più ampi e soprattutto laboratori attrezzati.

⁶ Ai tempi dell'Oratorio il Murialdo vi faceva funzionare: un Consiglio di Collocamento che presiedeva all'orientamento professionale e alla scelta del mestiere dei giovani, un Comitato di Collocamento, che ricercava posti di lavoro e stipulava i contratti, un Comitato di sorveglianza che visitava i giovani nelle officine a sorveglianza dei contratti. Ogni mese erano presentati al Murialdo rapporti scritti sulle visite alle botteghe, alle officine, alle famiglie, che venivano poi illustrati e discussi in apposite riunioni, dalla presidenza e dai dirigenti dei singoli comitati. Si costatavano sempre gli stessi mali: condizioni di igiene e moralità delle officine, pessime; frequenti soprusi di padroni che non osservavano le clausole dei contratti concernenti i salari; (") le ore lavorative, il modo di impiego, e di servizio, il riposo domenicale e festivo; largo l'uso delle multe, diffusa la cattiva usanza delle busse e dei maltrattamenti, generalizzato il lavoro notturno; soprattutto preoccupante l'azione pervertitrice dei giovani operai di maggior età e degli operai adulti, facili alla bestemmia, ai discorsi licenziosi e sovversivi» (Castellani A., Leonardo S., 1966, vol. II, pp. 531-532).

è il primo a battersi contro la piaga del lavoro minorile⁷.

L'impostazione data alle attività del collegio per essere efficace doveva contare su un gruppo stabile di educatori ben preparati e disposti a dedicarsi a tempo pieno e con spirito di sacrificio. Un primo passo fu la costituzione (24 marzo 1867) di un'associazione intitolata a San Giuseppe. Le persone che vi si iscrissero furono all'inizio il Murialdo, qualche altro sacerdote, alcuni chierici, alcuni maestri-assistenti, alcuni coadiutori (Marengo A., 1964a).

Successivamente il Murialdo maturò l'idea di trasformare progressivamente quella «confraternita» in una vera e propria congregazione religiosa, il che avvenne il 19 marzo 1873 con la nascita della *Congregazione di San Giuseppe*.

Se il collegio Artigianelli rappresentava una risposta formativa ai giovani che si preparavano ad entrare nel mercato del lavoro torinese della piccola e grande industria, occorreva anche pensare ai giovani delle campagne, che rappresentavano la forza lavoro maggioritaria di quell'epoca. Per questi nel 1878, San Leonardo fonda la colonia agricola di Rivoli⁸. Nell'Ottocento le colonie agricole erano collegi in cui i ragazzi, generalmente orfani o abbandonati, venivano formati nelle varie attività dei campi e rappresentavano una risposta ai gravi problemi posti dalle tristi condizioni di vita dei contadini, dalla disoccupazione, dalla fuga dalle campagne e dall'emigrazione. A Rivoli i ragazzi erano impegnati nei lavori agricoli, nell'orticoltura, nel giardinaggio, nell'allevamento e nei laboratori ad uso interno: sartoria, calzoleria, falegnameria, officina dei fabbri ferrai. Dal 1881 la parte teorica venne migliorata dando l'avvio ad una vera e propria scuola teorico-pratica di agricoltura con corsi di botanica, fisica, disegno, orticoltura, chimica, agronomia⁹.

⁷ Nel 1869 fece pervenire al presidente del Consiglio e Ministro degli interni onorevole Giovanni Lanza una petizione per ottenere una inchiesta sul lavoro infantile «perché è deplorabile condannare poveri fanciulli a lavorare in troppo tenera età, e per 13 e 14 ore al giorno, ed anche di notte e nelle feste» cfr Archivio storico della Pia società torinese di San Giuseppe, presso la Curia generalizia, Roma. Si consideri che l'unica legge che riguardava il lavoro dei fanciulli era la n. 3755 del 20 novembre 1859 art. 88 che si limitava a proibire l'utilizzazione nelle miniere di bambini che avessero meno di 10 anni!

⁸ La colonia agricola di Rivoli sostituiva quella aperta da don Cocchi a Cavoretto, sulla collina di Torino, nel 1852 e poi spostata a Moncucco (Asti) nel 1853.

⁹ Principale collaboratore del Murialdo nella fondazione della colonia agricola di Rivoli fu il nipote, l'ingegnere Carlo Peretti, il quale acquistò a sue spese lo stabile e il terreno (40 ettari). La colonia, aperta il 16 maggio 1878, divenne presto un podere modello, grazie ai lavori che Peretti vi condusse: impianti di irrigazione, distribuzione razionale delle coltivazioni, costruzione di nuovi fabbricati.

Ma dopo il periodo di formazione, agli Artigianelli o nella colonia agricola, i giovani che cominciavano a lavorare, senza una famiglia alle spalle o con famiglie in gravi precarietà economiche, incontravano grandi difficoltà per il vitto e per l'alloggio. Per questi S. Leonardo fondò, nel 1878, nel quartiere Vanchiglia di Torino, prima istituzione del genere in Italia, la casa famiglia, cioè un «pensionato per i giovani operai»¹⁰.

In questa maniera le attività, iniziate o condotte dal Santo, coprivano tutte le esigenze formativo-professionali e di primo inserimento lavorativo della fascia giovanile. Mancava, nella sua visione organica, un aiuto per i giovanissimi, quelli che ancora per l'età non potevano essere avviati all'attività formativa del collegio o della colonia Agricola. Ma il Murialdo provvede anche ai bisogni di questa fascia d'età, aprendo, nel 1881, l'istituto San Giuseppe di Volvera (Torino).

Tra le opere dei Padri Giuseppini c'era anche un riformatorio. L'aveva aperto don Cocchi a Chieri nel 1868, con 45 ragazzi liberati dal carcere correzionale di Torino o comunque soggetti alla legge speciale di pubblica sicurezza. Nel 1870 il riformatorio fu trasferito a Bosco Marengo, in provincia di Alessandria. Col passare del tempo arrivò ad accogliere circa 400 giovani «corrigendi», di età non superiore ai quindici anni. I più piccoli frequentavano la scuola elementare, i più grandi, oltre alla scuola, erano avviati all'apprendimento di un lavoro nei laboratori interni: c'erano la fonderia di caratteri, la tipografia, la litografia, il pastificio, la falegnameria, la scultura e la tornitura in legno, la sartoria, la calzoleria, la tessitura, la maglieria in lana e in cotone e infine l'orticoltura. Nell'ottobre del 1872 don Cocchi si dimise dalla direzione del riformatorio e fu sostituito da un collaboratore di San Leonardo. La situazione del riformatorio fu sempre gravata da pesanti problemi, di natura finanziaria, ma anche pedagogica, derivante dalla difficoltà di seguire ed educare una grande massa di giovani senza la disponibilità di un gruppo sufficiente di educatori ben formati e disposti ad una vita di grande sacrificio. I giovani erano inviati dal governo, ma l'accordo con le autorità non fu mai facile e fu proprio l'acuirsi di tali contrasti che portò allo scioglimento dell'istituzione¹¹.

¹⁰ Il costo della pensione, nel 1886, era di 36 lire al mese. Con un po' di approssimazione, si può dire che a quel tempo il salario mensile di un giovane operaio si aggirava sulle 55-65 lire. Pagata la pensione e fatta qualche spesa per l'abbigliamento, ogni giovane poteva contare su un terzo del suo salario come risparmio per i suoi progetti futuri.

¹¹ I giuseppini avrebbero desiderato fare di Bosco Marengo non solo un riformatorio per «custodire» i giovani, ma soprattutto una casa di educazione e di recupero morale e professionale. Le autorità governative invece lesinavano i fondi, non si convincevano della necessità di

Ma un complesso di attività così consistente, che nel 1882 contava 770 giovani, come si sosteneva finanziariamente? Per alcuni ragazzi degli Artigianelli, di Rivoli e di Volvera c'era qualche benefattore, qualche ente morale o pubblico (municipio, provincia, Ministero dell'Interno) che erogava una diaria, ma la maggior parte dei ragazzi erano accolti gratuitamente. Nel 1882, ad esempio, il Murialdo ricordava che nelle tre case degli Artigianelli, di Rivoli e di Volvera erano nel complesso oltre 200 i ragazzi per i quali non veniva percepita nessuna retta e che dovevano essere mantenuti, vestiti, istruiti facendo unicamente conto sulla beneficenza¹².

L'opera dei Giuseppini per un lungo periodo sostanzialmente «mantiene» le posizioni del suo fondatore: il collegio Artigianelli continua a pieno ritmo la sua attività (che verrà interrotta solo nel 1942, a causa di un violento bombardamento che scoperchiò il tetto e distrusse i laboratori) ma l'attività della Congregazione, nei primi cinquanta anni del '900, fa registrare una contenuta espansione. Da segnalare, infatti, in questo periodo, l'istituzione di una scuola agraria a Correggio di Reggio Emilia, nel 1900 e a Bergamo, nel 1903, da parte dell'orfanatrofio della città affidato ai Giuseppini; scuola che si distinse per la moderna attuazione di tecniche di coltivazione dei terreni e per gli innovativi impianti frutticoli. Si distinse anche la colonia agricola della Bufalotta a Roma, affidata ai Giuseppini dagli inizi del '900. Da un piccola scuola rurale¹³ fu costruita una scuola di formazione professionale agraria con annesso convitto, riservata agli orfani di guerra e ai bambini abbandonati della provincia¹⁴. Nel 1934 fu edificata anche una sede per l'istituto femminile della colonia. I giuseppini vi rimasero fino al 1952.

S. Giovanni Bosco, torinese (1815-1888), e fondatore della *Società salesiana di S. Francesco di Sales* è un vero e proprio protagonista su scala mondiale della formazione professionale. L'opera di don Bosco prese l'avvio dall'oratorio da lui fondato a Valdocco, nella periferia torinese, ove conve-

ridurre il numero dei ragazzi e in più pretendevano di operare un controllo sulle scelte educative. Le tensioni che si erano create indussero il governo, nel 1883, a chiudere d'autorità il riformatorio. I ragazzi furono inviati nelle diverse case di correzione esistenti in Italia. Soltanto 25 fra essi scamparono alla dispersione e furono accolti nella colonia agricola di Rivoli.

¹² Cfr. lettera del Murialdo, senza indicazione di giorno e mese, del 1882, in *Ep.*, 111, 929.

¹³ La colonia, intitolata a Raffaele Lambruschini, era di proprietà del Pio Istituto della Santissima Annunziata di Roma, enfiteuta della Congregazione della Carità.

¹⁴ Gli allievi, dopo aver frequentato i primi cinque anni di scuole elementari, il corso di avviamento con indirizzo agrario e aver contemporaneamente compiuto il tirocinio teorico-pratico, se fisicamente idonei, potevano passare all'Azienda famiglia. L'azienda si estendeva per 80 ettari, in cui a turno i ragazzi si occupavano di vari incarichi; essi cooperavano attivamente, partecipando agli utili e percependo una retribuzione giornaliera.

nivano giovani poveri, abbandonati, immigrati in cerca di lavoro. I primi ragazzi accostati da don Bosco sono muratorini, scalpellini, selciatori e simili.

In una prima fase don Bosco li avvia alle botteghe artigiane. Egli all'oratorio festivo si informava «se tutti i suoi piccoli artigiani avessero lavoro, felice nel venire a conoscere che nessuno all'indomani sarebbe stato vittima dell'ozio» (Lemoyne G.B., 1890-1910, vol. III, p. 131), e li collocava subito a lavorare se ne aveva l'opportunità, oppure «andava attorno per la città per trovargli lavoro e affidarlo a padrone onesto e cristiano»; molti capi d'arte si rivolgevano a lui per avere dei garzoni, «sapendo per esperienza che erano obbedienti, onesti e laboriosi»; «andava a visitarli in mezzo ai loro lavori nelle officine, nelle fabbriche» (Lemoyne G.B., 1890-1910, vol. II, p. 137). «Non cercava tanto la retribuzione, quanto la sicurezza che non sarebbero stati da nessuno indotti al male e che gli altri operai non avrebbero mai proferito bestemmia e discorsi osceni» e «se in un laboratorio scorgeva pericoli per l'anima o per il corpo, risolutamente li cambiava di posto» (Lemoyne G.B., 1890-1910, vol. III, p. 349). Da queste visite e da questi incontri ebbe origine quella attività di don Bosco che potremmo chiamare sindacale: dal collocamento e dalla assistenza frequente sui posti di lavoro alla stipulazione di veri e propri contratti di apprendistato, allora chiamati di locazione d'opera.

Dal 1852 questa prassi venne interrotta. I giovani, infatti, poterono utilizzare per imparare un mestiere i laboratori che via via venivano installati all'interno dell'oratorio: calzoleria e sartoria (1853), falegnameria e legatoria (1856), tipografia (1861), meccanica (1862). I giovani, nell'oratorio, trovavano pure ospitalità, formando così una vera comunità di vita e di lavoro. I laboratori, prima utilizzati per esigenze interne ad una comunità numerosa, progressivamente si configureranno come scuole di arti e mestieri. Ma questo è l'esito finale di un percorso pieno di sperimentazioni e di cambi di impostazioni.

Nella prima fase sperimentale don Bosco assunse dei capi esterni che, corrispondendo un piccolo salario ai giovani, avevano l'autorità di padroni di bottega. La seconda fase è caratterizzata da una convenzione riguardante l'apporto dei ferri del mestiere: i capi erano obbligati a portare i ferri per sé; don Bosco li avrebbe provvisti per i giovani. Durante la terza fase dell'esperimento don Bosco si assunse tutta la responsabilità morale e amministrativa, lasciando ai capi soltanto l'incarico di insegnare. Si decise, infine, come quarta possibile soluzione, di fare a meno completamente di elementi esterni. A questa conclusione si era giunti anche perché nella società religiosa che aveva fondato, si stava affermando con successo il ramo laico, il

cui scopo era principalmente quello di dedicarsi all'insegnamento professionale (Panfilo L., 1976, p. 69).

Dalla morte di don Bosco, nel 1888, al 1910 avvengono dei mutamenti significativi nelle strutture formativo-professionali dei salesiani, chiamati a fare sintesi tra fedeltà al fondatore e urgenza di ascoltare e rispondere ai bisogni dei tempi.

Il primo mutamento importante è costituito dal fatto che i «laboratori» e le «scuole di arti e mestieri» progressivamente diventano e si chiamano «scuole professionali»¹⁵. Il mutamento semantico sta ad indicare un diverso approccio formativo dove alla pratica si affianca e si alterna la teoria¹⁶. Principale assertore di tale linea fu don G. Bertello che nel 1903 aveva predisposto un apposito *Programma scolastico per le scuole di artigiani della Pia Società Salesiana* (Pia società salesiana di don Bosco, 1910).

Sempre in questo periodo prendono piede le colonie agricole, nate anche per frenare i caotici processi di urbanizzazione che non risolvevano i problemi economici di chi lasciava la campagna, acuivano i problemi sociali sradicando centinaia di migliaia di contadini dal proprio *habitat* culturale e li distoglievano da una visione e da una vita cristiana¹⁷. Intanto, per verificare

¹⁵ Un impulso al cambiamento era venuto anche da una vertenza con il Ministero dell'Agricoltura, industria e commercio. Da una circolare del Bertello si apprende che i Salesiani dell'oratorio di Torino furono denunciati come organizzatori di scuole che volevano passare per professionali, mentre in realtà sarebbero stati degli «opifici industriali». La intenzione del Ministero dell'Industria era che o si introducevano certe modificazioni nell'orario o nel programma (con il che si sarebbe conservato il carattere di scuola professionale) o si doveva applicare «in tutte le sue parti la legge», emanata nel 1902 per evitare lo sfruttamento delle donne e dei fanciulli sul lavoro.

¹⁶ I corsi erano cinque. Le materie sono la religione in tutti i corsi, lingua nazionale e geografia, per il I e II corso, storia nel III, IV e V corso, lingua francese in IV e V corso; già dal primo corso si tengono insegnamenti tecnici e scientifici: disegno, nozioni di fisica, di chimica, di storia naturale, di elettricità, di meccanica e di computisteria. Erano tenute anche delle lezioni domenicali: per il I corso, vi era una lezione di «buona creanza», per il II, di igiene; per gli ultimi tre corsi, si impartivano lezioni di sociologia: si trattava della persona umana, dell'origine della società, della famiglia, dello Stato, della Chiesa e delle relazioni tra Chiesa e Stato (III corso); in seguito gli argomenti erano la proprietà, il lavoro, la retribuzione, il capitale, le relazioni tra capitale e lavoro e i doveri vicendevoli tra padroni e operai (IV corso), per concludere con discussioni sul socialismo contemporaneo e le cause che lo hanno generato, sulle false idee circa la natura e destinazione dell'uomo, sulla negazione di Dio e della Provvidenza, sugli errori riguardanti il diritto di proprietà, il lavoro, i poteri dello Stato, sugli errori economici del socialismo e la «fallacia delle sue promesse». Vedi nota seguente.

¹⁷ Don Rua, il primo successore di don Bosco scriveva nel 1902 ai cooperatori: «permettetemi che io, assecondando il nuovo e salutare risveglio di ritorno ai campi ... richiami l'attenzione vostra sulle nostre colonie agricole. L'impedire lo spopolamento delle campagne il relativo agglomeramento nelle città, con grande pericolo della fede e dei buoni costumi dei vostri

i progressi maturati da ciascuna scuola e per consentire uno scambio tra realtà formative che, inevitabilmente, rischiavano di rinchiudersi in una dimensione localistica, si cominciò ad organizzare delle «esposizioni generali» (nel 1901 a Valsalice; nel 1904 e 1910 a Valdocco¹⁸).

Nel primo ventennio del secolo si assiste anche ad una vivace dialettica interna alla Congregazione sull'opportunità di avviare o mantenere nelle loro case la scuola e l'istituto tecnico. Queste, introdotte dalla legge Casati del 1859, avevano, secondo alcuni, una fisionomia ambigua, troppo poco professionalizzante e troppo poco umanistica. Ma c'era una ragione più «salesiana» che ispirava la posizione di quanti si opponevano alle scuole e istituti tecnici. Le istituzioni formative fondate da don Bosco erano chiamate a formare «non il capo-tecnico, né il perito industriale, ma l'operaio» (questo era il carattere originario e originale dell'opera voluta dal Santo «scuole professionali per operai» (Pia società salesiana di don Bosco, 1916).

Dalla iniziale chiusura, comunque, si passò nel tempo a oculate aperture, sì che nel 1925 funzionavano, accanto alle scuole professionali anche alcune scuole e istituti tecnici. Ma queste strutture rimasero sempre minoritarie rispetto a quelle professionalizzanti.

Superato il travagliato periodo post-bellico, le scuole professionali ebbero un sensibile incremento numerico in tutti i continenti: nel 1920 c'erano 80 scuole e 24 colonie agricole, che diventano rispettivamente 115 e 41 nel 1930 e 191 e 81 nel 1945. In Italia nel 1925 i salesiani gestivano 20 strutture formative (5 scuole agricole), che diventeranno 31 nel 1938 (5 scuole agricole) e, subito dopo la guerra, nel 1946, 38 (9 scuole agricole) (Prellezo J.M., 2009, p. 39).

Quanto fatto in ambito maschile, don Bosco lo estese all'ambito femminile. E il 5 agosto 1872, alla presenza di don Bosco, il vescovo di Acqui benediceva l'abito delle prime 15 *Figlie di Maria Ausiliatrice*, per le quali il santo di Torino aveva scritto le Costituzioni. La prima di loro fu *Santa Maria Domenica Mazzarello* (1837-1881) (Bosco T., Giudici M.P., Borsi M.I., 2008), che non fu solo la prima superiora della nuova congregazione religiosa, ma ne fu anche, insieme a don Bosco, cofondatrice, e a Mornese aveva aperto, insieme con una sua amica, un laboratorio di sartoria.

campagnuoli, e il richiamare le popolazioni alla fonte vera del loro benessere economico, saranno i primi vantaggi di questo ritorno ai campi. Ecco quale vorrei fosse il precipuo campo delle attività dei figli di don Bosco» in Bollettino Salesiano del 1902.

¹⁸ Le scuole professionali e agricole espositrici furono 35 nel 1904, di cui 15 italiane e 58 nel 1910, di cui 18 italiane.

Ben presto a Mornese il laboratorio-scuola diventa il cuore del paese. Lì si conveniva per imparare a diventare sarte, ma anche per catechismi quaresimali e prime comunioni, per feste e carnevali santificati, per l'oratorio domenicale, per le conferenze alle madri e per richieste di assistenze domiciliari. Infatti, le due sartine, progressivamente esperte in stoffe e modelli, non intendevano metter su bottega ed esercitare una professione, né intendevano insegnare alle giovani perché loro esercitassero la professione¹⁹. Non era questo il senso dell'iniziativa della Mazzarello del 1855 e comunque non sarà questo il fine ultimo delle attività della sue Figlie di Maria Ausiliatrice.

Ciò, infatti, che identifica e distingue il carisma della Cofondatrice e delle Salesiane, che oggi in termini aziendalistici, chiameremmo la loro *mission* è l'educazione «preventiva» e «integrale» delle giovani. È su questo piano che tra la Mazzarello e don Bosco (i due si incontrano per la prima volta nel 1864) si stabilisce la sintonia più profonda. Lo scopo della Mazzarello non si discosta dalla prassi ormai consolidata del santo: si tratta di educare le giovani ad essere buone cristiane e oneste cittadine» (Ruffinato P., 2011, p. 59).

Su questo paradigma di fondo verranno declinate le diverse attività, le «opere» come le chiamano gli *Elenchi generali*, annuali che dal 1877 offrono un censimento organico di case e attività delle Fma. Opere diverse a seconda delle necessità locali ma anche del ruolo che i modelli culturali e i sistemi economico-produttivi assegneranno, nel tempo, alle donne. Nel periodo in cui la Mazzarello è stata superiora generale della Congregazione le ragazze di Mornese, che frequentano la scuola di sartoria, sono delle future casalinghe, qualche anno dopo le giovani allieve dei laboratori e delle scuole di lavoro si apprestano ad entrare nella vita attiva.

Rispetto all'idea socialista di protagonismo femminile che si esaurisce, quasi, in ruoli di rivendicazione di diritti, e a quella del filantropismo e femminismo laico che puntava tutto sulla istruzione, l'emancipazione delle donne perseguita dalle figlie di don Bosco e di suor Mazzarello passa attraverso una loro maturazione personale integrale, in cui sono armonicamente comprese le dimensioni morali e religiose culturali e professionali²⁰. La loro maturazione «di fatto» imprime nella loro esistenza un «naturale» dinami-

¹⁹ Non si capirebbe, infatti, perché formare decine e decine di ragazze per esercitare il mestiere di sarte in un paese che contava, nel 1860, circa 1.250 anime.

²⁰ L'obiettivo delle Figlie di Maria Ausiliatrice si precisa quando a Mornese, prima e Nizza dopo (1973) viene istituito un educando, con il fine di «dare l'insegnamento morale e scientifico in modo che nulla rimanga a desiderarsi per una giovanetta di onesta e cristiana famiglia». Finalità che si realizza attraverso l'insegnamento letterario, lavori domestici e insegnamento religioso.

smo, che le tira fuori da una visione sociale rassegnata e immobilista e «di fatto» le rende più capaci di partecipare ai processi sociali. Questo era il modo per le salesiane di contribuire, una volta fatta l'Italia, a fare gli italiani.

Alla morte della Mazzarello, nel 1881, le Figlie di Maria Ausiliatrice contavano 19 case in Italia, 3 in Francia e 6 in America. Nei decenni successivi nel nostro Paese si assiste ad un'espansione prodigiosa delle attività. Noi qui seguiamo lo sviluppo, quantitativo e tipologico, delle «opere» che si collocano nella categoria della formazione al lavoro, facendo rilevare che nessun altro ente in Italia ha avuto una distribuzione sul territorio così capillare. Nel 1890, nelle 52 case delle salesiane 22 opere erano rappresentate dai laboratori, nel 1900 le case sono diventate 285 e i laboratori sono raddoppiati, se ne contano 52. A questi vanno aggiunti 5 convitti per operaie.

Alla fine del primo decennio del nuovo secolo le case ammontano a 121 e i laboratori e le scuole di lavoro a 87, che raggiungevano le ragazze in genere impossibilitate a continuare un percorso scolastico, soprattutto nei piccoli centri. Tra le scuole di lavoro di Torino, alcune (due serali e una festiva) erano frequentate da ragazze impegnate di giorno nelle fabbriche della città e dintorni. In questo decennio si verifica un incremento dei convitti per operaie 24 (12 in Lombardia, 9 in Piemonte, 2 in Veneto, 1 in Liguria). Convitti e non pensione, luoghi cioè dove la preoccupazione educativa era sempre presente²¹. Riflettendo sulla realtà dei convitti le Figlie di Maria Ausiliatrice radunate in Capitolo nel 1913 affermeranno che «dare all'operaio educazione è carità, dargli istruzione è giustizia».

Dopo la guerra 1915-18 si assiste ad una proliferazione di case: 263. Le scuole di lavoro sono 105, una ventina i laboratori²², 4 scuole professionali (di cui tre in Sicilia). Dieci anni dopo, nel 1930, nelle case diventate 352, si realizzano 232 opere riconducibili alla categoria formazione al lavoro. Ma le denominazioni utilizzate sono molte e molto diverse: scuola di lavoro (151), scuola di lavoro a pagamento e gratuita, scuola di lavoro serale, o diurna, o festiva, o della Buona Massaia, laboratori (21), laboratori diurni, o serali, o

²¹ «...le relazioni delle Camere del Lavoro riconoscevano i benefici di ambienti sani e ben diretti, in cui le ragazze provenienti dallo stesso paese, spesso coalizzate e chiuse tra loro nei dialetti come nelle conoscenze, si educavano a una socializzazione più ampia, imparavano l'economia domestica, ricamavano il proprio corredo, imparavano a leggere e scrivere. Il lavoro non era vissuto come conquista di un diritto, ma piuttosto come necessità economica. Alle religiose le operaie stavano a cuore come persone che vivevano gli anni dello stabilimento come fosse una fase transitoria in cui preparare l'approdo alla formazione di una famiglia ordinata e ben condotta» (Loparco G., 2011a, p. 113).

²² Tra cui nel Lazio uno pontificio per giovani operaie, a Trastevere dove aveva operato la venerabile suor Teresa Valsè Pantellini (1878-1907).

festivi o estivi. Al di là comunque delle denominazioni, il target di destinatarie è sempre lo stesso: adolescenti e giovani dei ceti popolari, prive di altre prospettive formative, con qualche classe di scuola elementare alle spalle. Nel 1940 le case aumentano ancora, ma le attività di formazione professionale diminuiscono in valori assoluti: sono 184, rappresentate da scuole di lavoro, «laboratori salesiani», corsi e scuole di taglio, di confezione, di sartoria. Tutte le attività sono proposte con diverse varianti: gratuite e a pagamento, serali, estive, corsi di economia domestica.

La *Beata Eugenia Ravasco* (1845-1900) di famiglia nobile e agiata, rimasta orfana dei genitori da bambina, viene adottata dagli zii a Genova. Erede di un ingente patrimonio (suo padre era un banchiere) era stata promessa in sposa ad un marchese, ma Eugenia volle consacrarsi al S. Cuore di Gesù, cominciando a prestare la sua opera nelle parrocchie e negli ospedali della città. Nel 1870 acquista un palazzo nobiliare, situato sulla collina di Carignano, per costituirvi, tra le altre attività a carattere pastorale, un educando-femminile e una scuola elementare. Analoghe istituzioni furono da lei patrocinate a Levanto e in provincia di Novara, oltre che in altre località italiane. Nel 1878 fondò la scuola magistrale normale e nel 1892 la casa per le giovani operaie, a favore delle ragazze disagiate e abbandonate. Per loro allestisce laboratori di cucito, ricamo, pittura, fiori artificiali, e questo suo impegno a favore delle ragazze lascia alle *Figlie dei Sacri Cuori di Gesù e Maria*, da lei fondate.

Don *Giovanni Battista Piamarta* (1841-1913) (Fossati L., 1962; 1978), fa a Brescia un itinerario pastorale simile a quello dei due grandi santi torinesi Murialdo e don Bosco. Anche a lui l'esperienza oratoriana, da giovane presbitero, lo mette a contatto con una gioventù alle prese con il duro mondo delle fabbriche della nascente industria bresciana. E anche lui realizza due istituzioni formative professionalizzanti, per l'artigianato e per l'agricoltura. Da quest'ultimo punto di vista le vicende del Piamarta hanno delle somiglianze con quelle dell'altro bresciano, il Beato Lodovico Pavoni che, nella prima metà dell'800, aveva fondato, anche lui, una scuola professionale e una colonia agricola. Ma mentre i destinatari della scuola grafica del Pavoni erano gli orfani e i ragazzi poveri del popolo, gli allievi della scuola professionale del Piamarta sono i giovani alle prese con il processo di industrializzazione, fenomeno tipico di questa età.

Nel 1886 il Piamarta avvia l'Istituto Artigianelli grazie alla munificenza di un suo confratello. Seppur con enormi difficoltà, dal 1888 la crescita dell'istituto non si ferma più; si moltiplicano i fabbricati e i laboratori e i giovani ricevono una buona preparazione tecnica e un buon lavoro. La città

resta sorpresa dei risultati. I giornali scrivono che non soltanto i migliori artigiani, ma anche la maggioranza dei dirigenti industriali «sono usciti dall'istituto Artigianelli». Eppure, nonostante il molto lavoro, il prete bresciano sente che dovrebbe interessarsi anche dei giovani che stanno abbandonando le campagne, emigrando in cerca di fortuna nelle città e, persino, nelle lontane Americhe. Assieme ad un valente agronomo, il sacerdote Giovanni Bonsignori, dà origine alla colonia agricola di Remedello, dove vengono insegnati metodi innovativi, che aumentano considerevolmente la produttività del terreno.

Gli anni passarono e la vitalità dell'istituzione fu conosciuta e apprezzata dal gran pubblico, e don Piamarta cominciò a preoccuparsi della continuità futura della sua opera. Tralasciò il progetto propostogli da don Rua, il successore di don Bosco, di unirsi ai Salesiani e volle invece realizzare un proprio progetto: istituire una Famiglia religiosa, composta da sacerdoti, e da laici che guidassero l'educazione e l'istruzione professionale dei giovani.

Ne scrisse le Costituzioni e la denominò *Sacra Famiglia di Nazareth*. Nel 1900 iniziò anche l'esistenza delle «ausiliatrici», inquadrare come Congregazione femminile nella Pia Società. Per rafforzare la sua opera educativa dà inizio all'editrice Queriniana, assai attiva sul piano della catechesi e della letteratura religiosa e teologica.

Dopo la morte di padre Piamarta (1913), i collaboratori che aveva riunito nella «Pia Società della Sacra Famiglia» hanno continuato la sua opera, portandola in alcune città italiane: Siena, Latina, Roma. Approvata in seguito come «Congregazione della Sacra Famiglia di Nazareth» (1939), si estenderà nel dopoguerra e negli ultimi anni in Brasile (1957), Cile (1983), Angola (1992) e Mozambico (2001).

C'è un'ulteriore categoria di soggetti da menzionare: le congregazioni operanti in Italia ma fondate da religiosi non italiani. È il caso dei *Religiosi Terziari Cappuccini di Nostra Signora Addolorata* detti, anche, *Amigoniani*, dal nome del fondatore, il cappuccino spagnolo Luis Amigó Ferrer (1854-1934) (D'Alatri M., 1974). Carisma della Congregazione è l'assistenza ai detenuti e la rieducazione dei minorenni con provvedimenti giudiziari o comunque a rischio di devianza. Presenti in molte nazioni in carceri minorili e mediante scuole professionali, operano in Italia solo dopo la seconda guerra mondiale.

Anche i Fratelli delle scuole cristiane sono fondate da un religioso non italiano, il francese S. Giovanni Battista de la Salle. La loro presenza nel campo della formazione professionale italiana, più che essere un'emanazione della Congregazione è un'attività di un fratello lasalliano, *fra Teodoreto* (al

secolo Giovanni Garberoglio, 1871-1954)²³.

Alla data del 24 novembre 1919, un cappuccino laico del convento di San Tommaso a Torino, annota nel suo diario che il Crocefisso, con cui era in mistica intimità, gli chiede l'impegno di aprire delle «Case di Carità per far imparare ai giovani arti e mestieri». Il frate era il servo di Dio Leopoldo Musso, aveva 69 anni, era un illetterato (i suoi studi si erano conclusi alla terza elementare) e nella sua comunità svolgeva le mansioni di cuoco, ma a lui si rivolgevano per consigli molti laici sacerdoti e religiosi²⁴. Tra questi *Fra Teodoreto* al quale il cappuccino istilla l'amore al Crocefisso. Nel 1912 fra Teodoreto fonda un'associazione laicale, riconosciuta canonicamente dal vescovo di Torino, nel 1914, e che assume nel 1917 la denominazione di «*Unione Catechisti del SS.mo Crocefisso e di Maria SS.ma Immacolata*» (e che verrà riconosciuto come istituto secolare nel 1949). E fu proprio a fra Teodoreto e alla sua Unione che fra Leopoldo affida i desideri del Crocefisso di aprire «Case di carità», «per salvare le anime, per formare nuove generazioni, per far imparare ai giovani arti e mestieri». Nel 1920 i catechisti realizzano i primi corsi professionali post-elementari in via San Massimo a Torino. Nel 1925 istituiscono, presso la parrocchia di Nostra Signora della Pace, una scuola festiva di formazione professionale e infine, nel 1930 inaugurano una nuova sede, che assume il nome «Casa di carità – Scuola professionale festiva e serale». In pochi anni la popolazione della scuola, costituita da giovani di famiglie modeste, saliva da 370 iscritti nel 1932, a 800 iscritti nel 1939. Ma è nel secondo dopoguerra che l'opera di fra Teodoreto avrà una espansione notevole, soprattutto nel Piemonte.

Se, per i fondatori di cui ci siamo occupati e le Congregazioni a cui essi hanno dato vita, le attività formative hanno rappresentato una opportunità pastorale importante se non privilegiata, ci sono fondatori e Congregazioni per il quale e per le quali la formazione professionale rappresenta una delle strategie pastorali.

È il caso di *San Giovanni Calabria* (1873-1954) di Verona, fondatore della *Congregazione dei Poveri Servi e delle Povere Serve della Divina Provvidenza* (Gadili M., 2001; Foffano O., Gandini D., 1999). Alle sue due congregazioni don Calabria affidò la stessa missione ispiratagli dal Signore fin da giovane sacerdote: «Mostrare al mondo che la divina Provvidenza esiste». La

²³ Di Maria L. *Fratel Teodoreto (Professor G. Garberoglio)* in Fr. Leone di Maria – Fratel Teodoreto (Professor Giovanni Garberoglio); Riccardi A., Maestro di vita oltre la scuola in www.unione catechisti.it.

²⁴ Borrelli A., *Servo di Dio Leopoldo Maria Russo, francescano*, in www.santiebeati.it.

sua attività non si rivolge ad un target specifico, ma riguarda chiunque, giovane o adulto, si trovi in stato di bisogno, ripromettersi.

E non c'era senz'altro nulla da ripromettersi in quei 22 ragazzi con cui il 6 novembre 1908 iniziò la sua «opera» fondando la «Casa dei buoni fanciulli» a Verona: ragazzi poverissimi che, al mattino, frequentavano la scuola e, al pomeriggio, il laboratorio. Al primo di falegnameria si aggiunsero quelli di calzoleria, sartoria, tipografia e meccanica. Di lì l'opera dei Buoni fanciulli si estese ad altre città, e giunse anche lontano. Dapprima si portò a Costozza di Vicenza, a Este; poi a S. Giacomo di Vago, a Negrar ecc. Giunse a Roma, a Milano, a Ferrara, a Napoli. Nel 1933 costruì a Negrar (Verona) un grandissimo e moderno ospedale e una casa di riposo per anziani. Nel 1934 estese ancor più la sua opera mandando missionari in India.

In questo elenco comprendiamo anche *Sant'Annibale Maria Di Francia* (1851-1927), fondatore dei *Rogazionisti* (Alborghetti R., 2009; Di Carluccio L., 2007). Qualche mese prima di diventare sacerdote un incontro con un mendicante quasi cieco lo mise a contatto con la triste realtà sociale e morale del quartiere periferico più povero di Messina, le cosiddette *Case Avignone*, e gli aprì il cammino di quello sconfinato amore verso i poveri e gli orfani, che diverrà una caratteristica fondamentale della sua vita. Nel 1882 diede inizio ai suoi orfanotrofi, che furono chiamati *antoniani* perché messi sotto la protezione di Sant'Antonio di Padova. La sua preoccupazione fu un'educazione completa dei suoi orfani, morale religiosa ma anche professionale.

I suoi giovani messinesi sono avviati soprattutto all'arte della stampa. Già dal 1884 padre Annibale ha in dono una macchina da stampa che diventa lo strumento di tirocinio per i suoi orfani, che potranno beneficiare nel 1923 di una macchina tedesca tecnologicamente molto avanzata. La sua congregazione porterà avanti il suo impegno per la formazione professionale dei giovani con numerose case, soprattutto nel meridione.

San Luigi Orione (1872-1940), fondatore della *Piccola Opera della Divina Provvidenza* e delle *Piccole missionarie della carità*, nel 1886 entrò nell'oratorio di Torino di S. Giovanni Bosco, ove rimarrà per tre anni. L'insegnamento ricevuto e l'esperienza vissuta con il santo, non si cancellò più dal suo animo, costituendo una direttiva essenziale per le sue future attività in campo giovanile.

Nel 1892, ancora chierico, inaugura nella sua città natale, Tortona, un oratorio e l'anno successivo un collegio detto di S. Bernardino, frequentato da un centinaio di ragazzi. Attorno a lui si riunirono altri sacerdoti e chierici, formando il primo nucleo della futura congregazione. In occasione dei terremoti di Messina (1908) e della Marsica (1915) mette in piedi un imponente

te apparato assistenziale, e invia molti orfani nelle sue case, dove si provvedeva alla loro istruzione e formazione professionale.

Al termine della prima guerra mondiale comincia la fase di espansione dell'opera orionina: fondazione di collegi, di colonie agricole e di opere caritative e assistenziali sia in Italia (Milano, Genova, Roma) sia nel mondo (Buenos Aires, San Paolo del Brasile, Santiago in Cile, ovunque ci fossero, per usare l'espressione di Pio XII, «poveri» e una «umanità dolorante e abbandonata»²⁵.

Impattando giovani e giovani poveri e/o orfani, era inevitabile che si facesse carico anche della loro preparazione professionale. Le prime iniziative riguardano le colonie agricole: tra il 1902 e 1903 le istituisce a Bagnorea, Cegni di Varzi e a Roma, (della Nunziatella, di S. Giuseppe alla Balduina, di Santa Maria a Monte Mario). Successivamente, nel 1923, a Venezia, acquista un ex convento, usato come orfanatrofio e ne continua l'opera per gli orfani e i minori con situazioni familiari difficili, mettendo in funzione scuole professionali (di qui il nome di Artigianelli). Nel 1938 inaugura l'istituto «San Filippo Neri» a Roma e l'«Artigianelli» ad Alessandria.

Chiudiamo questo elenco con due istituzioni. Le menzioniamo come fenomeno esemplare di una realtà diffusa, cioè di Congregazioni che hanno operato nel campo della formazione professionale, dall'unità d'Italia solo a livello locale.

Le *Figlie della Carità di San Vincenzo* hanno gestito, a Rivoli (To), l'istituto Salotto fondato dal Canonico Cumino nel 1838 (riconosciuto come ente morale il 6 Aprile 1862) e l'istituto intitolato ad un illustre clinico, Gioachino Fiorito e fondato dalla figlia Paola nel 1906 (eretto in ente morale l'8 Luglio 1909). Nel 1961 si sono fusi assumendo la denominazione Istituti riuniti Salotto Fiorito²⁶.

Nel 1830 per sopperire alle necessità formative e assistenziali di bambini e adolescenti di Savona il canonico *G.B. Becchi* aveva raccolto attorno a sé volonterose ragazze e le aveva formate spiritualmente e in ogni genere di lavori femminili. Nel 1843, ci fu l'erezione in Congregazione religiosa: la *Congregazione delle Figlie di Maria S.S della Neve*. Il campo di azione per il quale ebbero l'approvazione e il riconoscimento dall'autorità regia erano gli asili, le scuole, e gli orfanotrofi a vantaggio del popolo; l'opera delle suore era ri-

²⁵ «Il folle di Dio», l'ha definito un suo biografo Pronzato A. (1980), un altro «il bandito di Dio» (Hyde D., 1960). Don Giuseppe De Luca (1963) ha detto che «era un uomo in stato permanente di ebbrezza spirituale».

²⁶ Si veda la voce *Soci aderenti* in www.confap.it.

chiesta anche dalle amministrazioni dei pubblici ospedali. Da Savona a Genova, a Ventimiglia; dalla Liguria al Piemonte, alla Lombardia e più tardi al Veneto, le opere si moltiplicavano: dal 1895 al 1923 le case filiali da 25 salirono a 60. Rientrano nel nostro interesse perché nel 1903 aprirono scuole per i figli degli operai a Genova e a S. Remo.

4. Dal dopoguerra ad oggi

Tutte gli interventi formativi, promossi dai fondatori o attivati o continuati dalle loro Congregazioni, finanziariamente potevano contare su sussidi di benefattori e contributi pubblici da parte di enti locali e da entrate realizzate con la vendita dei prodotti degli allievi e da piccole rette sostenute dalle famiglie dei giovani.

Nel dopoguerra si attiva un sistema di contributi pubblici statali. Il primo provvedimento che si muove in questa direzione è il titolo IV della legge 29 Aprile 1949 n. 264 «Provvedimenti in materia di avviamento al lavoro e di assistenza dei lavoratori involontariamente disoccupati».

La logica della legge si inseriva nel clima di grande depressione economica e sociale del dopoguerra, quando una massa di reduci, profughi e sinistrati, viene a trovarsi, priva di ogni preparazione professionale o con una professionalità obsoleta, nella urgente necessità di procurarsi una qualsiasi occupazione in Italia o all'estero.

Per le esigenze di questi soggetti, valutati in alcuni milioni, la legge propone corsi di riqualificazione per occupati, cantieri-scuola e corsi per disoccupati, finalizzati «all'addestramento, alla qualificazione, al perfezionamento o alla rieducazione professionale». Quest'ultimo tipo di corsi può essere autorizzato dal Ministero del Lavoro (oltre che ai tre enti pubblici Inapli per l'industria, Enalc per il commercio e Iniasa per l'artigianato) anche ad «enti o associazioni che, a norma del proprio statuto, perseguono scopi di formazione professionale dei lavoratori». Per poter essere autorizzati e quindi per poter ottenere le risorse finanziarie per realizzare i corsi, gli enti dovevano preventivamente dimostrare di disporre di attrezzature idonee.

È vero che la legge parla di sovvenzione e non di finanziamento (ciò significa che accanto al «contributo» ministeriale l'ente gestore debba far fronte alle spese anche con risorse proprie), ma è la prima volta che attività di formazione professionale previste dallo Stato possono essere realizzate da soggetti privati e con risorse pubbliche.

Nell'immediato dopoguerra le attività formative riguardavano soprattutto disoccupati adulti, ma dagli inizi degli anni '50 (con la legge n. 456/1951)

saranno prevalentemente destinate ai giovani. L'urgenza di quegli anni, infatti, era rappresentata dalla necessità di qualificare una potenziale manodopera giovanile, precocemente avviata al lavoro, sprovvista non solo di educazione e cultura tecnologica ma addirittura con una formazione di base molto precaria (la scuola dell'obbligo, infatti, terminava con il quinquennio delle elementari).

La legge n. 264/1949 e la legge n. 456/1951, consentono lo sviluppo di un sistema gestionale della formazione professionale che verrà definito pluralistico. Pluralistico per indicare sia la molteplicità degli enti che realizzano interventi formativi sia la diversa matrice culturale che li connota. Infatti la possibilità di disporre di un finanziamento pubblico per realizzare interventi formativi (peraltro chiedendo come controparte un set di requisiti minimo) sollecita soggetti di natura diversa ad impegnarsi in questo servizio o per una naturale vicinanza ai problemi del lavoro o per tradizionale tendenza vocazionale a gestire iniziative educative. Appartengono alla prima categoria gli enti emanati da associazioni sindacali²⁷ o sociali²⁸ dei lavoratori e gli enti emanati dall'associazionismo datoriale²⁹, alla seconda, invece, gli enti di ispi-

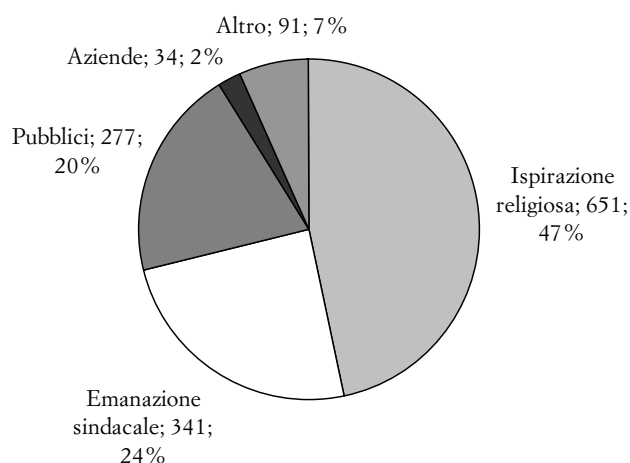
²⁷ Di matrice sindacale sono le tre organizzazioni promosse rispettivamente dalla Cgil, l'Ente confederale per l'addestramento professionale (Ecap); dalla Cisl, l'Istituto per l'addestramento dei lavoratori (Ial); e dalla Uil, l'Ente nazionale formazione addestramento professionale (Enfap).

²⁸ Facciamo riferimento, soprattutto, agli enti Enaip delle Acli, l'ente con il maggior numero di sedi e di attività in tutta Italia, e l'Efal del Movimento Cristiano Lavoratori. Il 1946 segna l'inizio dei primi corsi organizzati dai circoli Acli e dai nuclei aziendali delle Acli. Nel 1946-47, l'attività aveva raggiunto 174 corsi con 7000 allievi, nel biennio successivo i risultati si raddoppiarono. Si giunse così alla costituzione del Centro nazionale Acli per l'istruzione professionale (Cnaip) che aveva il compito di creare il collegamento tra le attività periferiche. Sulla positiva esperienza del Centro nazionale nasce ufficialmente, il 16 novembre 1951, l'Enaip, con un proprio statuto e con specifiche deleghe operative. Da allora l'ente ha conosciuto un progressiva espansione fino a raggiungere le dimensioni di 210 sedi (dislocate in Basilicata, Calabria, Campania, Emilia Romagna, Lazio, Liguria, Lombardia, Piemonte, Puglia, Sardegna, Sicilia, Toscana, Trentino Alto Adige, Umbria, Valle d'Aosta, Veneto) e 22 sedi dislocate in Argentina, Belgio, Francia, Germania, Gran Bretagna, Svizzera. Di dimensioni molto più contenute Efal dell'Mcl. Mcl nato nel 1970 da quanti avevano abbandonato le Acli, per non aver condiviso le motivazioni, le prospettive, collegati alla «svolta socialista» effettuata con l'incontro di Vallombrosa dell'agosto 1970 e con i risvolti ecclesiali che culminarono con il ritiro da parte della Conferenza Episcopale Italiana DDDD.

²⁹ Gli industriali si sono dati organismi di gestione delle attività formative e precisamente: l'Ente nazionale per la formazione e l'addestramento professionale nell'industria (Enfapi), mentre l'Associazione nazionale centri Iri per la formazione e l'addestramento professionale (Ancifap), si rivolge alle aziende dell'Iri. Sono enti bilaterali, cioè cogestiti dai sindacati di parte datoriale e dei lavoratori, il Centro per la formazione delle maestranze edili Cefme e L'Ente nazionale istruzione professionale grafica (Enipg). Il mondo artigiano ha espresso

razione religiosa³⁰. Questi ultimi negli anni '50 e '60 costituiscono la componente maggioritaria; gestiscono, infatti, quasi, il 50% dei corsi. Al 31 dicembre 1956, ad esempio, il volume di interventi corsuali in tutto il Paese (1.394) veniva ripartito tra strutture formative di enti (figura 1).

Fig. 1 – Corsi ripartiti per tipologia di ente gestore, valori assoluti e percentuali, anno 1956



Nell'arcipelago degli enti di ispirazione cristiana quelli emanati da congregazione rappresentavano oltre l'80%.

Negli anni '50 e '60 le sedi formative degli enti assumono caratteristiche più strutturate (sotto il profilo della logistica, delle dotazioni e attrezzature didattiche, delle risorse umane) e verranno denominate Centri di addestramento professionale, prima, e Centri di formazione professionale, dopo (Ghergo F., 2010, pp. 53-71).

L'Ecipa (Ente confederale istruzione professionale artigiana) della Confederazione nazionale dell'artigianato, oltre a numerosi Cfp a carattere locale l'Istituto veneto per il lavoro della confartigianato e come il Centro addestramento lavoratori artigiani legno Calal (Roma). Il settore del commercio ha dato vita a strutture per lo più locali quali il Capac – Politecnico del commercio (Milano), mentre quello agricolo è rappresentato dall'Istituto nazionale istruzione professionale agricola (Inipa), dalla federazione dei Club 3P della Coldiretti, dal Centro istruzione professionale agricola (Cipa) della Alleanza contadini poi Confcoltivatori e l'Ente nazionale per l'addestramento e per il perfezionamento professionale in agricoltura (Enapra) della Confagricoltura. Per la cooperazione operano l'Istituto nazionale educazione cooperativa (Inecoop) della Confcooperative e L'inforcoop, l'Istituto nazionale di formazione della lega nazionale delle cooperative e mutue.

³⁰ Quasi tutti appartenente all'area cristiana. Unica accezione era rappresentata dall'ente ebraico O.R.T.

Nell'ultimo trentennio del secolo gli enti si daranno una configurazione giuridica più strutturata e raggiungeranno le massime dimensioni operative negli anni '70; dimensioni che poi rimarranno costanti nei decenni successivi. Alcuni di questi si muovono su grandi numeri di sedi e allievi (in particolare i salesiani e le salesiane), altri invece operano, con continuità, su numeri più ridotti.

Le istituzioni dei Salesiani, che erano state giuridicamente raccolte sotto un ente morale (con regio decreto 8 agosto 1942, modificato con decreto del presidente della repubblica n. 294 del 2 maggio 1969), assumono, nel 1977 la configurazione di federazione nazionale con la denominazione Cnos-Fap (Centro nazionale opere salesiane – Formazione addestramento professionale). Il Cnos, associazione di fatto, coordina i Salesiani d'Italia impegnati a promuovere «un servizio di pubblico interesse nel campo dell'orientamento, della formazione e dell'aggiornamento professionale nello stile educativo di don Bosco». Alla Federazione nazionale Cnos-Fap fanno capo 60 sedi operative coordinate dalle delegazioni regionali³¹ e queste dalla sede nazionale, a Roma, che dall'ottobre del 1984 pubblica un apprezzato quadrimestrale «Rassegna Cnos». Le Salesiane operano sotto la sigla Ciofs, Centro italiano opere femminili salesiane (Ente con personalità giuridica)³². Nel 1986 il Centro si struttura in associazione e assume la denominazione di Ciofs-Fp, con una presenza sul territorio di 15 associazioni regionali³³ e 87 centri di formazione professionale. La sede di coordinamento è a Roma.

La congregazione dei Giuseppini del Murialdo dà vita, nel 1965, all'Engim. (Ente nazionale Giuseppini del Murialdo) associazione non riconosciuta, diretta emanazione della casa generalizia di Roma. È presente in una quindicina di centri di formazione professionale distribuiti in sei regioni italiane³⁴.

³¹ Abruzzo (3 sedi operative), Basilicata, Calabria (4 sedi operative), Campania (1 sede operativa), Emilia-Romagna (2 sedi operative), Friuli Venezia Giulia (1 sede operativa), Lazio (3 sedi operative), Liguria (3 sedi operative) e Toscana, Lombardia (4 sedi operative) Piemonte (12 sedi operative) Valle d'Aosta (1 sede operativa), Puglia (2 sedi operative), Sardegna (4 sedi operative), Sicilia (8 sedi operative), Umbria (3 sedi operative), Veneto (7 sedi operative)

³² D.P.R. n. 1105 del 20.10.1967 e D.P.R. n. 635 del 28.07.1969.

³³ Abruzzo (1 sede operativa), Basilicata (2 sedi operative), Calabria (5 sedi operative), Campania (una sede operativa), Emilia-Romagna (5 sedi operative), Friuli Venezia Giulia (una sede operativa), Lazio (6 sedi operative), Liguria (2 sedi operative), Lombardia (5 sedi operative), Piemonte (11 sedi operative), Puglia (2 sedi operative), Sardegna (5 sedi operative), Sicilia (18 sedi operative), Toscana (1 sede operativa), Veneto (4 sedi operative).

³⁴ Piemonte (3 sedi operative), Lombardia (1 sede), Veneto (5 sedi), Emilia-Romagna (2 sedi), Lazio (2 sedi), Puglia, Sicilia (2 sedi operative).

I Padri Somaschi di San Girolamo Emiliani, costituiscono l'Esip-Asfap (Ente somasco istruzione professionale/Associazione somasca formazione aggiornamento professionale), che opera in due regioni³⁵; la sede di coordinamento è a Como.

Nel 1975 nasce l'Endo-Fap (Ente nazionale don Orione – Formazione aggiornamento professionale); è un'associazione che riunisce centri di formazione professionale presenti in 5 regioni³⁶ con nove strutture formative.

L'ente della Congregazione «Sacra Famiglia di Nazareth» dal 1992 assume la denominazione A.F.G.P. (Associazione formazione Giovanni Piamarta)³⁷. Presente a Brescia (dove ha anche la sede legale), a Milano (che opera anche come sede di coordinamento) e in Abruzzo. L'Ente delle canossiane nel 1993 assume la denominazione Enac-Ente nazionale canossiano e dispone di centri di formazione professionale operanti in 7 regioni³⁸, coordinati dalla sede nazionale di Verona.

Sempre a Verona c'è la sede di coordinamento del Centro studi Opera don Calabria, associazione costituita nell'anno 1994, diretta emanazione della Congregazione Poveri servi Divina Provvidenza, che opera in due regioni³⁹.

Le suore della Beata Ravasco hanno due centri di formazione professionale, uno a Genova e l'altro a Pescara. L'ente a cui fanno capo è L'As.fo.r (Associazione formazione Ravasco), che raccoglie tutte le attività educative (non solo quelle della formazione professionale) della Congregazione delle Figlie dei Sacri Cuori di Gesù e Maria.

I continuatori del carisma di S. Annibale Maria di Francia operano in un ente denominato Cifir (Centri di istruzione e formazione professionali istituti Rogazionisti), costituito, nel 1974, come associazione o federazione dei Centri di formazione professionali della Congregazione. La sede di coordinamento è a Bari e le sedi operative sono in Puglia⁴⁰.

Da menzionare, anche, gli istituti Salotto e Fiorito di Torino, gestiti dalle suore della Carità di S. Vincenzo. Nel 1961, come detto in precedenza, si fondono dando vita ad una nuova organizzazione denominata «Istituti riuniti Salotto e Fiorito», che operano nel Piemonte con tre centri di formazione

³⁵ Lombardia e Lazio.

³⁶ Veneto (una sede operativa), Liguria (una sede), Emilia-Romagna (una sede), Marche (una sede) Lazio (una sede) e Sicilia (4 sedi).

³⁷ L'ente ha assunto questa denominazione solo nel 1992.

³⁸ Emilia-Romagna (una sede), Lazio, Lombardia (4 sedi), Marche (una sede), Puglia (una sede), Sicilia (una sede), Veneto (6 sedi).

³⁹ Veneto (una sede), Emilia-Romagna (una sede).

⁴⁰ Ferrandina (Mt) Bari, Oria (Br) Taranto, Trani, Santaeramo in Colle (Ba).

professionale⁴¹.

Dopo la seconda guerra mondiale la Casa di carità arti e mestieri di Torino fondata da fra Teodoreto, costituitasi in associazione riconosciuta come ente morale nel 1971 (soci fondatori sono l'Unione catechisti e i Fratelli delle scuole cristiane), ha una forte dinamica espansiva fino a raggiungere gli attuali 14 Cfp, in tre regioni⁴².

L'istituto delle Piccole ancelle di Cristo Re fondato ad Afragola (Na) nell'anno 1932 dal venerabile P. Sosio Del Prete (1855-1892) e da suor Antonietta Giugliano (1909-1960) dapprima apre una scuola marittima per la preparazione dei giovani all'attività di mare, frequentata da alunni interni e esterni e poi, in ordine graduale e lungo il corso del tempo, otto centri di formazione professionale, nel settore dell'industria, dell'artigianato e del commercio⁴³.

Altre congregazioni operano a livello locale, spesso con un solo centro di formazione professionale, con alle spalle decenni di attività formativa. Gli stigmatini di San Gaspare Bertone hanno aperto a Verona nel 1957 un Centro di formazione professionale per la grafica e negli anni '90 hanno attivato una sezione per il settore alberghiero e della ristorazione. Sempre a Verona sono in funzione: un Centro della Congregazione delle Piccole figlie di San Giuseppe, fondate nel 1894 dal Beato Giuseppe Baldo (1843-1915) (Taddei T., 1985), e Madre Ippolita Fiorante (1864-1928) (Pistoso Bussadori P., 1964), e un Centro della Congregazione Suore della Compagnia di Maria per l'educazione delle sordomute, fondata dal servo di Dio don Antonio Provolo (1801-1842).

I Pavoniani operano, da più di un secolo, a Genova, dove con l'associazione Cfpe Fassicom-Scuola grafica Genovese gestiscono una prestigiosa scuola grafica.

L'Itca (Istituti terziari Cappuccini dell'Addolorata) ha due Cfp in Puglia⁴⁴, dopo aver operato anche in provincia di Pescara (fino agli anni '90) e a Lucca (negli anni '60), mentre a Marigliano (Na) ha operato un Centro dei missionari della Divina Redenzione fondati da padre Arturo D'Onofrio (1914-2006).

I soggetti elencati non esauriscono la presenza cattolica nella formazione

⁴¹ Rivoli, Alpignano, Pianezza.

⁴² 12 sedi in Piemonte, una in Veneto e una in Sardegna.

⁴³ a Portici, Napoli, Frattamaggiore, Torre Annunziata, Afragola, S. Giuseppe Vesuviano e Brusciano.

⁴⁴ A San Giovanni Rotondo e Lecce.

professionale del nostro Paese, che dal secondo dopoguerra ad oggi ha potuto e può contare su tante altre realtà, di medie⁴⁵ o piccole dimensioni⁴⁶, molte delle quali collegate alla Federazione italiana centri istruzione addestramento professionale (Ficiap), che raggruppa numerosi enti a carattere locale di Veneto, Lombardia, Piemonte Emilia-Romagna e Marche⁴⁷.

In ogni caso, le attività degli enti di formazione emanati dalle Congregazioni religiose, femminile e maschili, rappresentano senz'altro l'area di gran lunga più consistente e quella con una maggiore continuità nel tempo. La loro presenza è, in qualche modo condizionata dalle evoluzioni istituzionali. In particolare nel 1972 la formazione professionale, o più precisamente come si chiamava fino ad allora l'addestramento professionale, viene trasferito dallo Stato alle regioni.

Questo nuovo assetto istituzionale necessitava di una legge quadro nazionale che dettasse i principi generali sui quali le regioni potessero costruire i propri sistemi formativi. La preparazione della legge viene accompagnata da un dibattito acceso in sede politica e le posizioni allora espresse le ritroveremo nei decenni successivi. Molte le differenze tra l'uno e l'altro partito o, più correttamente, tra le sinistre e la Democrazia cristiana (Dc).

La differenza più marcata era quella sulla natura delle gestione delle attività formative: i partiti di sinistra volevano esclusivamente che fosse in mano ad enti pubblici, mentre la Dc propendeva per una pluralità di presenze, culturalmente e tecnicamente qualificate. Su queste tematiche si sono espressi gli enti d'ispirazione cristiana, che dal 1974 si erano associati nella

⁴⁵ L'Elis dell'Opus Dei; l'Osfm (Opera San Filippo Neri) fondata alla fine degli anni '50 da don Lamberto Pigini.

⁴⁶ Ricordiamo tra tanti: Pia opera de' Vincenzi (Isernia), Patronato San Vincenzo (Bergamo), Opera Cardinal Ruffini (Palermo), Opera Juventutis (Pescara) fondata dal vescovo monsignor Jannucci, Fondazione Opera Montegrappa (Treviso) iniziata da don Luigi Ceccato, parroco di Fonte (Tv) e continuata da don Erasmo Pilla, Opera Diocesana Madonna dei Bambini Villaggio del ragazzo a S. Salvatore di Cogorno (Ge).

⁴⁷ La sua origine risale nel Veneto al 1959. Successivamente si è diffusa nelle regioni summenzionate. I centri federati sono: Irea Morini Pedrini Pelà Tono di Este, Francesco d'Assisi di Cadoneghe (Pd), Irpea Camerini Rossi e Istituto Pavoni di Padova, La nostra Famiglia di Conegliano, Associazione Lepido Rocco di Motta di Livenza (Tv), Associazione San Luigi di San Donà di Piave, Fondazione Canavis di Chioggia, Padri Missionari Stigmatini, Piccole figlie di S. Giuseppe, Suore della Compagnia di Maria di Verona, Associazione S. Gaetano di San Bonifacio, Antonio Provolo di Chievo, Pia Società San Gaetano di Vicenza, A. Rossi ved. Saugo di Thiene, Fondazione Casa della Gioventù di Trissino, E. Reffo di Del Cimone, Casa di Carità arti e mestieri di Bassano del Grappa.

Confederazione nazionale formazione professionale (Confap)⁴⁸.

Nella Confap sono confluiti tutti gli enti sopraelencati, emanati da Congregazioni religiose e, pertanto, tutte le prese di posizione della Confap, in quel periodo e nei decenni successivi, possono essere considerate gli orientamenti politico-culturali degli enti delle congregazioni.

Tra le tante battaglie culturali sostenute dalla Confap, tre sono state di particolare rilievo: a) la prima riguarda il concetto di formazione professionale, b) la seconda è stata la difesa del pluralismo gestionale c) la terza è quella per la formazione iniziale. Se la prima e la seconda problematica hanno occupato il dibattito degli anni '70, la terza dagli anni '80 ad oggi.

Con riguardo alla prima questione, gli enti sempre hanno sostenuto che la formazione professionale è uno strumento di formazione globale e che, pertanto vada rifiutata ogni concezione «di un apprendimento di tipo praticistico e riduttivamente addestrativo» (Conti D., 1976), finalizzato ad acquisizioni di natura esclusivamente operative. Formazione globale sta ad indicare: educazione a valori «umani civili e cristiani» – di qui la necessità di un coinvolgimento dei genitori, principali responsabili dell'educazione dei giovani (Pilla E., 1976) – e preparazione al ruolo professionale «concepito come capacità di esplicitare le funzioni operative di settore avvalendosi delle conoscenze, interdipendenze e delle correlazioni tra i fattori tecnologici, e-

⁴⁸ Quella della costituzione di un organismo rappresentativo degli enti d'ispirazione cristiana ha una storia che comincia agli inizi de decennio '60. Il segretario di Stato di Sua Santità, cardinale Domenico Tardini, il 20 febbraio 1961 rilevava «quale importanza abbia assunto ai giorni nostri l'istruzione professionale e ancor maggiore sia destinata ad assumere in avvenire», ricordava quanto «la Chiesa, attraverso i suoi sacerdoti e i suoi religiosi, così come le istituzioni da essi ispirate abbiano favorito e promosso scuole di istruzione professionale», formulava voti di fecondi risultati alla «felice e opportuna iniziativa di mettere a confronto e di scambiare esperienze e di discutere, ma soprattutto di coordinare l'azione dei cattolici e di distribuire le energie». Con la lettura di questa lettera indirizzata a S.E. monsignor Norberto Perini, presidente della commissione della Conferenza episcopale italiana (Cei) per la scuola, si iniziava il 22 febbraio 1961 alla Domus Mariae in Roma un primo convegno degli enti cattolici operanti nel settore della formazione professionale. Da questo convegno scaturì l'istituzione del «Comitato permanente degli enti cattolici per la formazione professionale» (la dizione «Commissione permanente» fu preferita a quella di «federazione»). Le cose rimasero questo stadio quando il discorso fu ripreso nel 1968 da don Erasmo Pilla: il sacerdote veneto, con diretta esperienza nel settore della Fp, costituì e sviluppò la Federazione italiana dei centri di istruzione e addestramento professionale (Ficiap), soprattutto nel Veneto, in Lombardia e nell'Italia meridionale. Col tempo si pose il problema di coinvolgere in una politica unitaria anche gli enti nazionali. Si prese come punto di riferimento il «Gruppo sacerdotale nazionale della Cei per il mondo del lavoro» (poi divenuto «Ufficio pastorale per i problemi sociali e il lavoro della Cei»). Nel 1972-73-74 la Ficiap, gli enti nazionali di Fp di ispirazione cristiana e l'Enaip si incontrarono in numerose e animate riunioni e finalmente il 19 novembre 1974, fu formalmente costituita la Confederazione.

conomici sociali culturali connessi con l'esercizio di mansioni specifiche relative alla fascia di qualifiche prescelte» (Ranzenigo P., 1976).

Con riferimento alla seconda questione, che riguarda il pluralismo gestionale, le posizioni degli enti muovevano da considerazioni di natura concettuale, che si iscrivono nell'ambito della dottrina sociale della Chiesa. Invocando il principio di sussidiarietà gli enti sostengono che le comunità politiche devono riconoscere l'esistenza, rispettare l'autonomo sviluppo e consentire le espressioni operative di «corpi intermedi» (persone, famiglie, gruppi e associazioni, comunità politiche), frutto di una tendenza naturale delle persone ad associarsi. L'intervento da parte di persone, gruppi e associazioni non è quindi supplenza temporanea a carenze della comunità, ma elemento costitutivo del bene comune, che rimane il criterio regolatore ultimo della organizzazione della società. Un conto è la responsabilità un conto è la gestione. Il soggetto pubblico è sempre responsabile, ma non è detto che debba sempre gestire. In altri termini sempre il soggetto pubblico deve programmare, coordinare, vigilare e valutare, ma solo in alcuni casi deve gestire direttamente.

Applicando queste considerazioni alla formazione professionale la Confap fa degli ulteriori passaggi. Motivi di opportunità suggeriscono che la formazione professionale sia realizzata da enti emanati da soggetti sociali, diversamente connotati culturalmente, sia per consentire alle famiglie la possibilità di scegliere in base alle proprie convinzioni e valori, sia perché espressione di soggetti sociali che vivono sul territorio. L'attività non è quindi supplenza temporanea a carenze di strutture pubbliche (Cossu L., 1976). I Cfp degli enti non hanno una funzione sussidiaria, ma rappresentano un elemento costitutivo della vita civile, che ha messo al centro la persona e le sue espressioni comunitarie. Questo implica una parità di trattamento con le strutture pubbliche.

Il terzo elemento, la difesa della formazione professionale, nel tempo assume connotazioni diverse, che riguardano la sua sopravvivenza rispetto alle altre tipologie di formazione professionale e la pari dignità con gli altri percorsi della scuola. Negli anni Ottanta nella formazione professionale, ormai di competenza delle regioni e delle due province autonome, si assiste ad un «processo di adultizzazione». Se fino a quel momento era stata prevalentemente formazione per giovani che avevano assolto l'obbligo scolastico, ora interessa, in misura crescente, giovani diplomati e laureati, ma anche disoccupati e occupati. Questi cambiamenti non erano dovuti solo a mutamenti della società, ma erano il risultato anche di visioni ideologiche. C'era in fondo una sorta di malcelato disprezzo nei confronti di quel canale formativo

giovanile, così lontano dai modelli scolatici. Non per nulla la formazione professionale dei giovani realizzata dalle regioni veniva chiamata extrascolastica. L'espressione non solo indicava che la formazione professionale non faceva parte del sistema della pubblica istruzione, ma anche che non aveva collocazione nel sistema educativo nazionale. Inoltre l'espressione, secondo un vecchio stereotipo per cui qualsiasi tipo di formazione che non è scuola non ha o ha poco valore, aveva una connotazione che sanciva una condizione di minorità.

Dure e ricorrenti le posizioni degli enti nei confronti di questi stereotipi; con posizioni che valorizzavano la diversità di questo canale formativo (una scuola che forma utilizzando metodologie non scolastiche, ma empirico-induttive) e nello stesso tempo ne reclamavano pari dignità con gli altri percorsi della scuola. Da qui la richiesta, ogni volta che si è tentato di innalzare l'obbligo previsto dalla Costituzione italiana e/o di riformare la scuola secondaria superiore, che anche la formazione professionale delle regioni contribuisse all'assolvimento dell'obbligo formativo⁴⁹. A quanti sostenevano (da sinistra) che per non discriminare i giovani occorreva avviarli tutti nei percorsi della scuola, gli enti obiettavano che l'omologazione era un atto di ingiustizia, perché pretendeva di dare a giovani diversi (per stili di apprendimento, per attitudini e per propensioni e progetti personali) le identiche opportunità.

Di qui nelle riforme sulla scuola che si sono succedute nell'ultimo decennio la richiesta pressante da parte degli enti della pari dignità tra percorsi dell'istruzione, che svolgono un ruolo propedeutico rispetto alla università e quelli che sono finalizzati a fornire competenze per entrare nel mercato del lavoro. Di qui anche la difesa, in campo regionale, di una formazione iniziale che interagisse con la scuola, senza essere da questa fagocitata e ridimensionata a un luogo di acquisizione di mere competenze operative, invece che a soggetto di educazione integrale.

Va da ultimo menzionato l'apporto di ricerca e sperimentazione delle Congregazioni; apporto assicurato con la legge n. 40/1987. Tutti gli Enti menzionati grazie a questa legge poterono promuovere ricerche che riguardavano i processi della formazione professionale (la programmazione, la progettazione e la valutazione) e disegnare nuovi modelli operativi dei centri di formazione professionale.

⁴⁹ Occorreva cioè ordinare il sistema educativo nazionale non più in base al concetto di scuola ma in relazione alla natura del percorso formativo, per cui si potevano avere: percorsi di istruzione professionalizzante che forniscono una visione.

5. Conclusioni

Il valore aggiunto prodotto dalla operatività nel campo della formazione professionale da parte delle Congregazioni religiose, maschili e femminili, in questi 150 anni di storia italiana può essere considerato sotto diversi profili.

Un primo profilo è quello quantitativo. Quanti sono i giovani passati nei laboratori, nelle scuole d'arti e mestieri, nelle colonie agricole, nei centri di addestramento professionale e nei centri di formazione professionale, o come si sono chiamate, di volta in volta, le scuole professionali delle congregazioni? Senza dubbio milioni di ragazzi. Il che equivale a dire che moltissimi giovani sono entrati nel mercato del lavoro, grazie all'amore e alla disponibilità di qualche santo fondatore e di chi ne ha seguito il carisma.

Un secondo profilo riguarda la tipologia dell'utenza servita. Questo universo giovanile di milioni di ragazzi per lo più appartiene ai segmenti meno abbienti della società e spesso segnato da condizioni personali emarginanti. A questa umanità a rischio e spesso svantaggiata le scuole professionali delle congregazioni non hanno offerto semplicemente competenze professionali ma sono risultate agenzie formative in grado di accogliere e accompagnare il giovane lungo il difficile percorso di costruzione della propria identità, personale e professionale.

Un terzo profilo riguarda il piano culturale. Nel dibattito, soprattutto dagli anni '70 in poi, gli enti di formazione professionale hanno portato un contributo di pensiero di grande rilievo e originalità.

Menzioniamo ad esempio la battaglia, in nome del principio della sussidiarietà, per il pluralismo delle istituzioni (in un momento in cui si parlava solo di confuse formule di pluralismo nelle istituzioni o di pubblicizzazione). La battaglia per rapporti corretti tra soggetto pubblico ed ente erogatore di servizi, che è poi risultata la formula istituzionale vincente: al pubblico la programmazione il controllo e la valutazione, all'ente la gestione, sulla base anche della propria identità culturale. La battaglia per una valorizzazione della formazione professionale come «seconda gamba» del sistema formativo nazionale: i giovani che frequentano i corsi regionali non vanno considerati di serie B, perché i loro stili cognitivi non rientrano nei paradigmi pedagogici induttivi della scuola, ma giovani cui assicurare un percorso formativo diverso, basato su un pedagogia deduttiva ed esperienziale, che costituisce un percorso di pari dignità a quello assicurato dalla scuola.

Scuola e formazione sono percorsi anche interagenti, ma nel rispetto delle peculiarità di ciascuno. Questa posizione si opponeva e si oppone a concettualizzazioni molto diffuse che identificano equità con uniformità,

giustizia sociale con erogazione a tutti delle stesse opportunità; perché «nulla è più ingiusto che fare parti uguali tra diseguali», come era solito ricordare don Milani.

I convitti per operaie

Giovanni Gregorini

1. Il contesto

La poliedrica azione promossa dalle nuove congregazioni religiose maschili e femminili nell'Italia dell'Otto-Novecento si poneva in maniera costruttiva di fronte ai problemi dello sviluppo economico e della modernizzazione, affrontando questioni sociali anche urgenti in base alle risorse umane e materiali di volta in volta disponibili (Gregorini G., 2008a).

In questa prospettiva, «motivi religiosi e pastorali tradizionali, cioè la tutela della integrità morale e della fedeltà alla pratica religiosa, stanno pure alla base della massiccia presenza delle congregazioni religiose femminili nella direzione dei convitti per le giovanissime operaie dell'industria tessile durati dalla fine degli anni '80 dell'800 sino alla crisi del setificio nel primo dopoguerra e alla seconda guerra mondiale nei centri lanieri. Ma questa realtà dalle dimensioni eccezionali (gran parte delle maestranze femminili dell'industria tessile italiana sono passate per questi convitti), ignorata dal Movimento cattolico ufficiale e ancor oggi poco nota e poco studiata, sebbene mostri come le religiose avvertissero gli effetti perversi dello sfruttamento del lavoro femminile e minorile e cercassero di alleviarlo, rivela anche una certa remissività e impotenza di fronte alla forza del capitalismo industriale. Per assicurarsi la stabilità, la continuità e un elevato rendimento della manodopera femminile (reclutata spesso da paesi e regioni lontani), per avere maestranze tranquille e disciplinate, furono gli imprenditori delle regioni ove era più estesa l'industria tessile (Veneto, Lombardia, Piemonte) a promuovere l'apertura di convitti e a rivolgersi alle superiori delle congregazioni religiose per avere religiose alle quali affidarne la gestione. Le ragazze impiegate nell'industria della seta e della lana, specialmente quelle addette alla trattura della seta, erano tutte giovanissime, dai 18 ai 12 anni, talora anche più giovani: spinte dalla miseria delle famiglie e dalla prospettiva di un salario, per quanto misero, lavoravano 12 ore in locali malsani, esposte al rischio continuo di malattie e ai pericoli di un ambiente spesso moralmente degra-

dato. Sollecitate da vescovi, da parroci e dalle famiglie preoccupate della sorte delle ragazze, molte congregazioni religiose entrarono in questo mondo del lavoro come moderna forma di apostolato» (Raponi N., 1997, p. 87).

Forse più che di remissività e di impotenza si potrebbe anche e soprattutto parlare, riferendosi proprio ai convitti per operaie, di presenza attiva garantita in primis dalle suore in ambienti estremamente critici sotto il profilo della marginalità sociale – poco praticati dal cattolicesimo sociale in generale (Rumi G., 1984). Si può anche parlare di risposta pragmatica alle distorsioni generate da quel capitalismo che appariva senza dubbio come un processo forte e inarrestabile, ma che poteva essere influenzato testimoniando – con la propria vita personale e comunitaria – valori diversi da quelli dominanti¹. La questione operaia, per come si stava proponendo nell'Italia settentrionale dell'ultimo quarto del XIX secolo, si manifestava agli occhi delle congregazioni religiose – specie femminili – come espressione di una emarginazione non solo morale ma anche sociale, secondo modalità estreme e di conseguenza urgenti da affrontare. Il riferimento, come detto, era soprattutto al lavoro delle donne, rapidamente e consistentemente coinvolto nel crescente movimento manifatturiero (Kelikian A.A., 1992; Scott J.W., Tilly A.L., 1979), specie tessile, rispetto al quale il ruolo svolto dalle suore non si rispecchiava in una mera fornitura di servizi funzionali allo sviluppo dell'industrialismo, quanto piuttosto nell'ascolto fattivo delle istanze di componenti della società locale diversificate: Chiese, imprese, famiglie, comunità civili.

In quest'ottica le religiose delle nuove congregazioni «dirigevano i convitti occupandosi talora anche delle altre istituzioni presenti nei villaggi e nei quartieri operai (asili, mense economiche, infermerie), vegliavano sulla condotta delle giovani, fornivano loro un'istruzione domestica, promuovevano attività formative e ricreative, le curavano se malate. Questa opera di assistenza caritativa verso una categoria debole, non tutelata da alcuna legislazione sociale nella fase di passaggio dal lavoro domestico al lavoro salariato di fabbrica, ebbe certo dei meriti: le religiose poterono migliorare le condizioni di vita nei convitti, ma non potevano intromettersi tra padroni e dipendenti, migliorare cioè i rapporti di lavoro in fabbrica. Per la stampa so-

¹ Per questi aspetti si veda ad esempio la polemica attivatasi nel corso della primavera del 1910 tra il giornale socialista milanese «Il Tempo» e «L'Unione», ma ancora prima le note contenute nel periodico mensile guanelliano «La provvidenza», ad esempio negli articoli titolati *Le suore fra le operaie* (marzo 1896, pp. 21-23, 30) e *Opifici e suore* (luglio 1898, pp. 84-85). Altre riflessioni generali al riguardo si trovano nel saggio di Gregorini G. (2008b).

cialista e laica del tempo le operaie dei convitti erano vittime 'di una precisa strategia di controllo' frutto dell'avidità capitalistica e di un moralismo puritano; (...). Tuttavia le religiose favorirono anche la nascita di una coscienza rivendicativa e sindacale, specialmente nel Bresciano e nella Bergamasca, dove unitamente alle organizzazioni cattoliche appoggiarono scioperi di operaie dei loro convitti e non è certo casuale che l'unico sindacato a maggioranza cattolica all'inizio del secolo fosse il Sit (Sindacato italiano tessile)» (Raponi N., 1997, p. 87).

Individuati alcuni aspetti caratterizzanti, delle differenti esperienze vissute sul campo soprattutto dalle suore nell'Italia contemporanea, pare opportuno ora delineare i principali aspetti del lavoro compiuto dalle religiose nei convitti per operaie da loro direttamente gestiti tra XIX e XX secolo, approfondendo alcune vicende specifiche.

2. Le esperienze

Come ha sostenuto Giancarlo Rocca, «il primo esempio di convitto per operaie sembra essere stato quello delle Suore della Santa Famiglia, fondate da Elisabetta Cerioli, le quali cominciarono, nel 1864, ad assistere le giovani nel copertificio di Leffe (Bg). Iniziava così la prima fase della storia dei convitti per operaie, caratterizzati in quel momento da questi due elementi: presenza delle suore negli opifici, insieme con le operaie, lavorando con le ragazze, sovrintendendo al loro lavoro, vigilando perché non venisse rotto quell'equilibrio che anche sul luogo di lavoro esigevo di evitare la promiscuità – un elemento cui non si poteva facilmente derogare – e assistendo le giovani nell'orario libero e nei convitti creati dai datori di lavoro per loro» (Rocca G., 1992a, p. 138). Successivamente, e con sempre maggiore intensità verso la fine del XIX secolo fino ai primi decenni del XX, erano numerose altre congregazioni religiose che si interessavano di questo ambito di assistenza: dalle Orsoline di Gandino alle Apostole del Sacro Cuore, dalle Ancelle della carità alle Guanelliane, dalle Immacolatine di Alessandria alle Operaie della Santa casa di Nazareth, dalle Suore di carità di Ivrea alle forme di presenza garantite sul territorio dalle consacrate nel mondo appartenenti alla Compagnia di S. Orsola a Brescia², sino alle esperienze specifiche

² Per alcuni elementi quantitativi sulla presenza delle congregazioni religiose nel mondo operaio si possono consultare i numeri dei primi anni del XX secolo del «Bollettino della protezione della giovane», come pure gli articoli pubblicati sotto il titolo generale *I convitti e le*

alle quali si farà riferimento in seguito, a titolo esemplificativo della sostanza sottesa all'esperienza dei convitti per operaie gestiti dalle nuove congregazioni religiose otto-novecentesche.

In questa prospettiva, per entrare subito nel vivo di una vicenda peculiare, ma nel contempo emblematica, durante gli inizi della storia del loro istituto le Suore Sacramentine di Bergamo – volute da Caterina Geltrude Comensoli a partire dal 1882 – aprivano nel 1891 una casa filiale «a Melzo nella diocesi di Milano, dove erano state chiamate all'assistenza delle centinaia di ragazze addette allo stabilimento dei signori Pio ed Egidio Gavazzi. Ottenuto il consenso dell'arcivescovo di Milano, mons. Luigi Nazari di Calabiana, la Comensoli ne dava l'annuncio a mons. Rota, vescovo di Lodi: 'Il 31 marzo andavano a Melzo quattro sorelle ad aprire una casa; trovarono 600 ragazze da custodire; che possano sempre lavorare a gloria di Dio'. Si trattava di un impegno sicuramente rilevante che comportava la sorveglianza delle operaie sia all'interno dello stabilimento sia nell'annessa casa convitto. Qui le suore erano responsabili della disciplina, dell'istruzione religiosa e tenute ad impartire lezioni di lavoro domestico. Erano insufficienti di numero per assolvere a queste molteplici mansioni; oberate da un carico di lavoro eccessivo, dovevano per giunta percorrere ogni giorno ben due chilometri di strada per giungere alla chiesa parrocchiale e praticarvi l'adorazione, dato che all'interno della loro casa non era ancora stata allestita una cappella» (Zanchi G., 2005, pp. 338-339). Le risorse umane disponibili allo scopo apparivano dunque inadeguate sotto il profilo quantitativo rispetto all'assai considerevole volume di lavoro da svolgere, ma, come spesso capitava nel mondo delle religiose, questo fatto costituiva un motivo di più per immergersi nella questione allo scopo di cercare di affrontarla efficacemente.

Peraltro pare opportuno segnalare, già di fronte all'esperienza aziendale citata, come si trattasse di un caso – quello appunto dei Gavazzi – di pionierismo industriale tessile lombardo, per cui bisogna da subito riconoscere che a cercare il contributo operativo delle suore erano imprenditori e imprese non arretrate o di profilo secondario, anzi³. Inoltre si trattava di un'esigenza

suore nelle pagine di «Critica sociale», nell'annata 1909; per altre valutazioni generali su questo stesso tema si veda anche Gregorini G. (2004).

³ Infatti, geograficamente a Melzo e settorialmente «dove i progressi sembravano più difficili, cioè nella tessitura serica, nel 1869 si impiantò una fabbrica dotata di telai meccanici importati dalla Svizzera e coadiuvati da altri telai a mano, la Egidio e Pio Gavazzi, che si specializzò nella produzione della seteria per ombrelli, a quella data importata totalmente dall'estero: l'iniziativa ebbe un sicuro successo, la produzione crebbe nel decennio successivo imponendosi per la sua qualità su un mercato non facile come quello francese prima e poi su quello

diffusa sul territorio, soprattutto nel Nord della penisola, per cui il lato pratico della gestione di un ambito di ospitalità previsto per le operaie tessili era tutt'altro che secondario.

Ora, grazie alla documentazione evidenziata dalle più recenti ricerche, è possibile approfondire il tema dell'organizzazione di un convitto operaio, al fine di comprenderne davvero i meccanismi di funzionamento e le logiche di animazione. In concreto, annesso alle convenzioni formali, con le quali venivano definiti gli accordi di massima tra proprietà dell'impresa e congregazione religiosa, era sempre individuabile il *Regolamento* per i reciproci rapporti triangolari tra i due suddetti soggetti e le operaie impegnate nei reparti di lavoro. Nel caso del citato setificio Gavazzi tale documento prevedeva 12 punti, sui quali giova soffermarsi brevemente.

Nel primo si prevedeva che «le operaie nei giorni di lavoro hanno la levata un'ora e $\frac{1}{4}$ prima di entrare nello stabilimento. Durante questo tempo attendono alla pulizia personale e del dormitorio, recitano le preghiere in comune, ascoltano la s.ta messa se è possibile, e prendono la colazione»⁴. Nel secondo e nel terzo si definivano le responsabilità delle religiose negli spostamenti delle operaie rispetto al luogo di lavoro⁵. Il quarto punto del regolamento stabiliva che «finito il lavoro giornaliero, alla sera, le operaie saranno sempre sorvegliate e assistite dalle suore, e non potranno mai uscire dalla casa», per cui successivamente, sempre «alla sera, durante il tempo che corre tra il termine del lavoro e l'andata a riposo, le operaie dopo una conveniente ricreazione saranno occupate in lavori donneschi sotto la guida stessa delle suore. Due volte alla settimana, il martedì e venerdì, avranno una breve istruzione religiosa e sul modo di comportarsi nell'adempimento dei propri doveri»⁶. Il settimo punto prevedeva a sua volta che «nel dormitorio

inglese». Peraltro, come è stato giustamente annotato, i due Gavazzi potevano essere annoverati tra le personalità di spicco laureatesi presso il Politecnico di Milano, capaci quindi di potenziare il personale tecnico e direttivo, come pure lo spirito imprenditoriale, della Lombardia del secondo Ottocento (Zaninelli S., 1990).

⁴ «Melzo – setificio Gavazzi – Regolamento», documento citato in Gregorini G., 2010, pp. 38-40.

⁵ Secondo tali disposizioni: «2° Al segnale di entrata nello stabilimento, esse vi saranno accompagnate tutte assieme dalle suore, le quali daranno nota di quelle che eventualmente mancassero. 3° All'uscita dallo stabilimento, a mezzogiorno, le operaie saranno sorvegliate dalle suore durante il pranzo e durante la ricreazione. Esse sono obbligate a rimanere nell'interno della casa; quelle però che lo desiderassero potranno avere l'uscita libera mezz'ora prima di rientrare nello stabilimento» (Gregorini G., 2010).

⁶ Punto 5; col 6 si aggiungeva che «con orario variabile a norma della stagione reciteranno in comune le preghiere della sera, e poi si recheranno al riposo» (Gregorini G., 2010).

le operaie (sempre assistite dalle suore) dovranno mantenere il silenzio; nessuna potrà rimanere alzata o alzarsi durante la notte per lavorare», mentre «nei giorni festivi, quelle che rimangono nella casa dello stabilimento, si recheranno tutte assieme, unitamente alle suore, alle funzioni nella chiesa parrocchiale, e ciascuna attenderà alle sue divozioni particolari». Gli ultimi quattro punti del regolamento citato si soffermavano più strettamente sui comportamenti personali e le norme di convivenza: «9° Le operaie manterranno sempre buona concordia tra di loro sopportandosi e compatendosi caritatevolmente a vicenda; saranno ubbidienti e rispettose verso le suore, saranno precise nello stare all'orario fissato, e alle disposizioni del regolamento. 10° È rigorosamente proibito alle operaie di cambiare il letto fissato a ciascuna senza averne ottenuto il permesso dalle suore. 11° Ogni operaia avrà cura delle proprie vesti e di qualsiasi altro oggetto che lascerà in dormitorio. 12° In caso d'insubordinazione, di cattiva condotta, o di qualsiasi altro inconveniente che si dovesse verificare, le suore ne faranno regolare denuncia alla direzione generale dello stabilimento per quei provvedimenti che saranno del caso» (Gregorini G., 2010).

Come appariva evidente, le problematiche di tipo morale risultavano prevalenti nelle preoccupazioni del capitolato appena analizzato, anche e soprattutto «considerate l'età minorile di gran parte delle maestranze e la preoccupazione delle loro famiglie, che esigevano precise garanzie circa il mantenimento di un'adeguata condotta sul luogo di lavoro. Il loro interesse non si limitava allo stipendio, ma si estendeva a valori oggi oscurati dall'interesse prevalentemente economico. Il mantenimento della disciplina e di adeguati ritmi produttivi venivano direttamente connessi ai principi morali, rientranti quindi essi stessi nel campo dell'etica e avvertiti dalla coscienza come grave dovere» (Zanchi G., 2005, pp. 506-507).

A ben vedere, inoltre, convergeva nel sostenere questo modello di presenza religiosa presso i convitti operai anche l'interesse dell'imprenditore e dell'impresa, come esigenza concreta che si era venuta affermando con l'evoluzione pure sociale del capitalismo industriale locale. La direzione d'impresa cercava infatti, nelle condizioni date, di ipotecare la pace sociale all'interno dell'azienda, prendendo di petto il fattore lavoro, specie in campo femminile, e le problematiche che esso esprimeva, sulle quali si tornerà a riflettere anche in seguito. Tali problematiche, dal canto loro, emergevano anche e soprattutto con il crescere delle dimensioni dell'impresa e con la sua maturazione economica. Ancora nel caso citato dei fratelli Gavazzi, si giungeva infatti alla convenzione con le suore Sacramentine oltre vent'anni dopo la nascita del setificio citato (dal 1869 al 1891), a dimostrazione che la «ri-

cerca di nuovi equilibri», evocata dalla storiografia prevalente con riferimento soprattutto alla dimensione finanziaria dello sviluppo (Cafaro P., 1990), in verità implicava soluzioni innovative anche sotto il profilo dei rapporti sociali e quindi di convivenza interni all'impresa, pure tecnologicamente avanzata. Il convitto per operaie rappresentava davvero una risposta innovativa ad un problema moderno di organizzazione del lavoro, coinvolgendo le nuove congregazioni religiose in una realtà del tutto inedita sotto il profilo lavorativo.

Giova segnalare un'altra circostanza storica particolarmente significativa e rilevante rispetto al tema affrontato. Si tratta del potenziale coinvolgimento delle religiose nelle vicende delle aziende presso le quali svolgevano il servizio di gestione dei convitti operai, un coinvolgimento che talvolta conduceva ad immaginare ruoli ulteriori e maggiori proprio per le suore, anche e soprattutto rispetto a mansioni di direzione dei reparti e di coordinamento amministrativo-contabile dell'impresa. Addirittura, nell'ambito del rapporto istituzionale che dagli inizi del 1901 legava le Suore Sacramentine di Bergamo con il cotonificio Colleoni Bossi di Rho, si giungeva a progettare concretamente una vera e propria «scuola per suore impiegate in fabbrica». Peraltro si deve segnalare che il disegno veniva rapidamente e drasticamente ridimensionato dalle resistenze sociali che si affermavano sul territorio, se è vero che «inaspettatamente fu la massiccia presenza delle suore in fabbrica a causare una grave forma di malcontento che degenerò in un'astensione dal lavoro, durata alcuni giorni, a partire dal 22 settembre 1901. Il motivo era principalmente economico: la sostituzione di personale laico con quello religioso aveva portato al ridimensionamento, se non al licenziamento, di alcune assistenti. (...) Al motivo economico se ne aggiunse uno disciplinare: il rimprovero e la minaccia di un castigo da parte di una suora sorvegliante nei confronti di una ragazza aveva creato forte motivo di scontento nello stabilimento» (Zanchi G., 2005, pp. 500-501). All'interno del mondo cattolico non tutti erano favorevoli a questo tipo di presenza plurima e professionale delle religiose nell'impresa, anche se tali perplessità non ostacolavano taluni autonomi e pragmatici sviluppi locali (Molteni G., 1906/1911).

Prendendo nuovamente spunto dalla storia delle Sacramentine di Bergamo, durante gli anni di generalato della fondatrice madre Comensoli le religiose bergamasche si impegnavano nell'ambito indicato secondo il seguente schema progressivo (Gregorini G., 2009).

E ancora, entro la conclusione del primo conflitto mondiale, altre convenzioni per la gestione di convitti per operaie venivano sottoscritti dalle stesse religiose nel 1903 a Valmadrera presso un altro stabilimento Gavazzi,

nel 1905 a Boccalone (Bergamo) nella filanda Zuppinger, nel 1910 a Cesano Maderno in un altro stabilimento del cotonificio Ronzoni, nel 1915 a Paina sempre nel Milanese presso lo stabilimento cotoniero della famiglia Dell'Acqua, nel 1918 a Seregno con il cotonificio Longoni (Gregorini G., 2010, p. 50). Con la metà degli anni Cinquanta del XX secolo gradualmente si sono chiuse tutte queste esperienze.

Tab. 1 – Convitti operai gestiti dalle Suore Sacramentine di Bergamo negli anni 1885-1902

<i>Data apertura casa</i>	<i>Località</i>	<i>Ditta</i>
1885	Bergamo, Borgo S.Caterina	Filanda Monzini
1887	Alzano Superiore – Bg	Filanda Frizzoni
1890	Campagnola – Bg	Setificio Agostino Lurani
1891	Melzo – Mi	Setificio Pio ed Egidio Gavazzi
1899	Alzano Maggiore – Bg	Setificio Franzi
1901	Rho – Mi	Setificio Colleoni e Bossi
1901	Parabiago – Mi	Setificio Paolo Castelnovo
1902	Seregno – Mi	Cotonificio Giuseppe Ronzoni

3. Le criticità

Numerosi altri aspetti sociali convergevano nel dare vita, motivare e ritmare il funzionamento di un convitto per operaie tra XIX e XX secolo in Italia, e di questi aspetti è il caso di proporre qualche approfondimento specifico. Già don Luigi Guanella aveva evidenziato alcuni aspetti del problema con i quali bisognava confrontarsi: lontananza dei luoghi di lavoro rispetto ai paesi di residenza delle ragazze; quand'anche di pochi chilometri, tale distanza non poteva essere coperta quotidianamente per mancanza di mezzi di trasporto adeguati; orari di lavoro prolungati, che comunque impedivano il rientro a casa nello stesso giorno (Bressan E., 1988).

Di più, non tutti i comparti del tessile erano uguali sotto il profilo dell'organizzazione del lavoro: di questo si deve adeguatamente tenere conto. Mentre infatti le nuove esigenze manifestate dalle imprese per la gestione della manodopera femminile sorgevano inizialmente nel setificio, prevalentemente in termini di nuovi strumenti per attutire in maniera efficace talune dinamiche del mondo del lavoro contemporaneo, ben presto le medesime

istanze si esprimevano anche nel comparto cotoniero, dove il manifestarsi di un 'regime di fabbrica', oggettivamente più severo, aveva caratterizzato la prima avanzata della meccanizzazione produttiva, con conseguenze in termini di marcata crescita delle vertenze soprattutto a partire dai primi anni del XX secolo (Romano R., 1992, p. 320). Si consideri poi che, sempre a questo riguardo, si veniva a creare una sorta di 'clausura spaziale e temporale', alla quale la manodopera andava incontro anche per ineludibili «caratteri tecnologici e finanziari dell'impresa: l'installazione di impianti in zone isolate, delimitate da fiumi, immerse in contesti rurali per sfruttare i corsi d'acqua, dal basso costo dei terreni e dalla disponibilità di manodopera contadina» (Maifreda G., 2007, p. 89). E tutto ciò, evidentemente, riguardava in primo luogo e prevalentemente il lavoro delle donne⁷.

Un altro aspetto della questione merita di essere rimarcato, coinvolgendo anch'esso la vita e l'opera delle suore nei convitti per operaie. Il problema non si poneva solo in termini di educazione al lavoro di fabbrica, attinente alla manodopera femminile, ma anche in termini di tutt'altro che breve transizione dal mondo contadino alle logiche complessive della civiltà industriale e, sempre più spesso, urbana⁸. In tal senso, «caratteristica comune, e ben nota, ai contemporanei e agli storici, di tutte le categorie dei lavoratori cotonieri era la loro origine agricola (...). Le vicende relative alla dislocazione di singole aziende non fanno che confermare che molto spesso l'apertura di un cotonificio rappresentava l'unico sollievo alla miseria nelle campagne e all'emigrazione, ma uno degli aspetti più rilevanti è la lunga permanenza nel tempo della figura sociale dell'operaio-contadino» (Romano R., 1992, pp. 293-294). Tutto ciò influiva sulla elasticità relativa del mercato del lavoro, ampliandola dal lato dell'offerta, ma comportava anche conseguenze sociali e culturali di vasta portata.

Per cui davvero operare in tali ambiti, peraltro concorrenziali – rispetto al fattore lavoro – anche tra cotonificio e setificio, non era per niente facile, pure considerando, come ulteriore variabile problematica per l'epoca indi-

⁷ Infatti come si è avuto modo di osservare, ma non pare fuori luogo consolidare il concetto, «un tratto essenziale della manodopera cotoniera era certamente la sua composizione in prevalenza femminile. Sull'occupazione adulta le donne costituivano il 43,7% nel 1854, il 59 nel 1876, il 66,6 nel 1896, il 69,2 nel 1903 e il 73,2% nel 1911; comprendendo pure la manodopera minorile (ciò che è statisticamente possibile solo a partire dal 1896) abbiamo una percentuale totale di femmine del 68,3 nel 1896, del 71,7 nel 1903 e del 74,9 nel 1911. Vi è pertanto nel tempo una forte accentuazione dell'elemento femminile» (Romano R., 1992, pp. 291-292).

⁸ Per gli aspetti generali di tale dinamica si veda Raponi N. (1992), pp. 91-92.

viduata, l'elemento aggravante «costituito dalla relativa lentezza con cui procedeva nelle campagne la crescita dell'offerta di forza-lavoro: poiché il cotonificio si basava per il rifornimento della sua manodopera sulla cronica indigenza dei ceti contadini della fascia media della Lombardia e non su un fenomeno di drastico e repentino spopolamento delle aree rurali (che neppure la grande crisi agraria provocò, almeno in quella parte d'Italia che qui ci interessa), era inevitabile che il flusso di lavoratori verso le fabbriche si mantenesse di norma graduale e progressivo, in armonia del resto con le modalità di sviluppo del settore per circa quarant'anni. Nel momento in cui si realizzò – come al principio del nuovo secolo – un rapidissimo ed eccezionale aumento degli impianti e delle unità produttive, la divaricazione tra i due ritmi di sviluppo, quello delle imprese e quello del mercato del lavoro, si fece netta e l'equilibrio saltò» (Romano R., 1992, pp. 298-299). E anche per tutte queste dinamiche veniva sollecitata, a partire proprio da quel momento, una nuova forma nell'accoglienza della manodopera, specie femminile, confluita nell'esperienza dei convitti per operaie, animati nei modi individuati dalle congregazioni religiose⁹.

Non pare fuori luogo rimarcare ancora come in generale si poneva in questo ambito, investendo in pieno l'operatività concreta degli istituti religiosi coinvolti, il delicato e imprescindibile tema della disciplina nel lavoro, con modalità del tutto nuove e difficili da metabolizzare, per molti versi 'aspre', come si è avuto modo di sostenere appena sopra. In questa prospettiva, come ha osservato Roberto Romano, «uno degli obiettivi principali degli imprenditori fu comunque quello di riuscire ad 'educare le popolazioni cresciute nei liberi e intermittenti lavori dei campi, alla inflessibile disciplina dei grandi opifici'. Tale opera di rigida 'educazione' – che riguardò sia gli operai maschi (più abili, ma 'irrequieti' e 'lunedianti') che le femmine, secondo alcuni oltremodo esuberanti e assai disinibite sul piano morale – trovava la sua prima espressione simbolica e pratica nell'installazione all'interno dello stabilimento di un orologio, organo misuratore del nuovo tempo industriale, che non conosceva né 'libertà' né 'intermittenze' della fatica umana. Si estrinsecò poi nell'emanazione di articolati regolamenti di fabbrica, che dovevano rappresentare la cornice normativa e inderogabile entro la quale erano inseriti i rapporti gerarchici, la funzionalità produttiva dell'impresa, la divisione e l'organizzazione del lavoro, le relazioni industriali» (Romano R., 1992, pp. 303-304, 306). Educare e istruire, con riferimento insistito al lavo-

⁹ Approfondimenti ulteriori a questo riguardo si trovano in Gregorini G. (2007), pp. 50-52, 89-91.

ro manifatturiero, erano dunque le parole antiche con nuovi contenuti di un mondo che si stava trasformando in senso industriale, coinvolgendo in tale processo gli istituti religiosi di cui si tratta, soprattutto nel Nord della penisola, tra Piemonte, Lombardia e Veneto¹⁰.

In tutti questi territori le suore potevano incontrare e occuparsi delle ragazze bisognose di lavoro e di reddito nella manifattura tessile, che si confermava luogo di concentramento della manodopera femminile, con circostanze lavorative che affermavano un profilo di utilizzo del fattore lavoro secondo modalità non solo difficili – come si è già avuto modo di vedere – ma anche estremamente onerose dal punto di vista della fatica umana, anzitutto con riferimento alla durata. Sotto quest'ultimo aspetto si pensi che, dagli anni Novanta del XIX secolo in poi, le fonti disponibili parlano di una media lavorativa regionale lombarda per azienda «sui 281-287 giorni l'anno (media che peraltro è abbassata dalla presenza di opifici marginali con un'attività molto più ridotta) e rivelano l'esistenza di parecchie imprese aperte 300 giorni l'anno. È naturale allora che il censimento industriale del 1911 attribuisca alla quasi totalità delle imprese di filatura lombarde con più di dieci occupati un lavoro continuo tutto l'anno. Se quindi si può ammettere che i cotonifici fossero attivi tutti i giorni feriali, allora assume ancora maggior rilievo il fatto che, per l'intero secolo XIX, le filature erano aperte anche di notte e che l'orario effettivo di funzionamento del macchinario andasse dalle ventuno alle ventitre ore giornaliera» (Romano R., 1992, pp. 66-68).

Mentre dunque da un lato le religiose delle congregazioni otto-novecentesche si immettevano in un settore trainante dell'economia regionale lombarda, dall'altro avevano a che fare (vivendoli) con metodi distorsivi di gestione della manodopera soprattutto femminile¹¹.

4. I luoghi

Le Figlie di Maria Ausiliatrice, fondate da don Giovanni Bosco e da Maria Domenica Mazzarello nel 1872, decidevano di occuparsi della realtà dei convitti per operaie a partire dal 1897, con una sensibilità spiccata per

¹⁰ Per queste valutazioni generali si rinvia ancora a Gregorini G. (2010), pp. 41-50.

¹¹ In tal senso davvero «i convitti riguardano una pagina importante della storia della precaria situazione del lavoratore italiano durante il processo di industrializzazione nazionale, quando ancora il ritardo nell'adozione di una specifica legislazione in materia di tutela previdenziale, assicurativa e salariale dava luogo a episodi di sfruttamento della manodopera, e in modo particolare di quella infantile e femminile» (Romano M., 2004, p. 124).

l'aspetto pedagogico della loro presenza, in modo tale che il convitto stesso non rimanesse un mero spazio di residenzialità ma diventasse un autentico strumento educativo. Tutto ciò si esprimeva in base al carisma originario salesiano esplicitato per le Figlie di Maria Ausiliatrice dalla pratica del sistema preventivo, ma tuttavia anche al fine del conseguimento di risultati positivi nella gestione delle realtà di accoglienza considerate. Infatti, come ha opportunamente osservato Rachele Lanfranchi, «ciò che maggiormente ha inciso con esito positivo nell'esperienza dei convitti è stato l'approccio relazionale, cioè il rapporto interpersonale, su cui si basa fondamentalmente il processo educativo e costituisce il cuore del sistema preventivo. Non tutto si è svolto nel migliore dei modi (...). Non tutto è stato facile: non mancarono tensioni per la disciplina cui sottostare, oppure durante i periodi di sciopero. Si può tuttavia dire che lo slancio apostolico e la dedizione incondizionata per il bene delle ragazze da parte delle suore che hanno lavorato nei convitti, hanno assicurato a quest'opera esito positivo. Ne è testimonianza il grande numero di vocazioni religiose uscito dai convitti» (Lanfranchi R., 2007, p. 266).

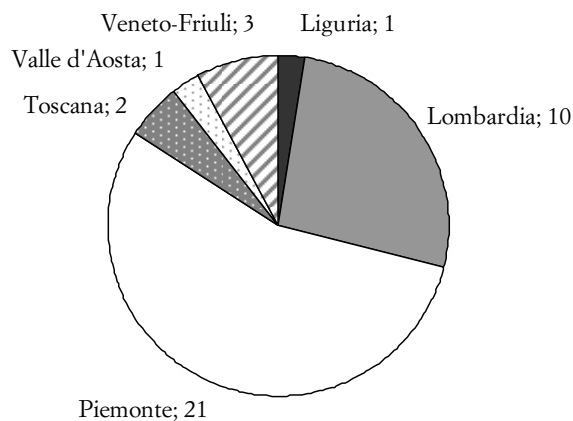
Tale sensibilità per il fondamentale tema relazionale ed educativo portava queste religiose – ma non solo loro – a porre grande attenzione alla questione della scelta del personale da inviare nelle case filiali, dove ci si occupava delle giovani operaie, a partire dalla superiora o comunque dalla religiosa che si sarebbe occupata della direzione del convitto. Bisognava ogni volta individuare suore non troppo anziane, energiche, preparate sotto il profilo scolastico e magari con qualche esperienza familiare collegata al funzionamento di una qualsiasi impresa economica, capaci di gestire – certamente non da sole – situazioni per molti versi inedite e comunque complesse (Lanfranchi R., 2007, pp. 248-249). L'importanza delle prime scelte era peraltro determinante per gli orientamenti successivi, nel senso dell'accumulo di esperienze, di prassi, di procedure da trasmettere all'interno dell'istituto stesso nella sua evoluzione¹². Erano questi, dunque, insieme con quelli più strettamente economici, gli aspetti di cui tenere gran conto nello sviluppo di una operatività quale quella di cui si sta discutendo.

Parallelamente si poneva la questione delle modalità per l'accoglienza delle giovani ospiti dei convitti, correlata a quella dell'età delle stesse. Nel caso delle Figlie di Maria Ausiliatrice, «da un confronto dei *Regolamenti* dei vari convitti risulta che l'età minima e massima per l'accettazione delle convittrici è tra i 12 e i 25 anni. Alcuni limitano l'età massima a 17 anni (Maglio

¹² Per un'analisi puntuale di un'esperienza specifica si veda ad esempio lo studio di Angelo e Michelangelo Tiefenthaler (2004), pp. 93-102.

di Sopra: convitto Gaetano Marzotto & figli, aperto nel 1919), o a 18 anni (Angera: convitto A. Bernocchi, aperto nel 1905). Invece il regolamento della Manifattura Rotondi (aperto nel 1917 a Varallo Sesia) non assume 'donne e vedove'. L'età delle convittrici rimane nei limiti della preadolescenza, adolescenza e giovinezza. Un'età non facile da gestire, perché soggetta a mutamenti biologici, psicologici, spirituali e a non poche tensioni personali dovute all'evolversi del soggetto. L'educazione delle giovani di questa età richiede perciò tatto, intuizione, empatia, autorevolezza insieme a molta pazienza e amorevolezza. L'accettazione delle convittrici è lasciata alla direttrice del convitto d'intesa con la ditta: 'le accettazioni si faranno dalla suora direttrice a nome della ditta stessa'. Questo vale per tutti i convitti gestiti dalle Figlie di Maria Ausiliatrice» (Lanfranchi R., 2007, pp. 254-255), convitti che aumentano di numero in maniera significativa nel periodo 1897-1922. In effetti per il quarto di secolo indicato i convitti per operaie aperti o gestiti crescono sino ad un totale di 52: 47 in Italia e 5 all'estero. La distribuzione geografica di quelli italiani risulta dalla seguente figura.

Fig. 1 – Distribuzione geografica regionale dei convitti operai gestiti dalle Figlie di Maria Ausiliatrice, 1897-1922



Fonte: Rielaborazione dei dati presentati in Lanfranchi R. (2007), pp. 243-245.

Notizie più dettagliate sui diversi convitti possono essere ricavate dalla successiva tabella.

Tab. 2 – Convitti operai gestiti dalle Figlie di Maria Ausiliatrice, 1897-1922

<i>Luogo</i>	<i>Denominazione convitto</i>	<i>Anni di presenza</i>
Cannero (No)	Convitto Quattrini e c.	1897-1905
Campione sul Garda (Bs)	Convitto Olcese	Dal 1897
Intra di Verbania (No)	Convitto Unione manifatture	Dal 1899
Grignasco (No)	Convitto Filatura	Dal 1899
Bellano (Lc)	Convitto Cantoni	Dal 1901
Mathi (To)	Convitto cartiera Giacomo Bosso	Dal 1901
Castellanza (Va)	Convitto Cantoni	Dal 1901
Valdossola (No)	Convitto Jutificio Ossolano	Dal 1902
Vigevano (Pv)	Convitto Sacra Famiglia	Dal 1902
Legnano (Mi)	Convitto Borghi	1903-1921
Conegliano (Tv)	Convitto R. Collalto e c.	1904-1917
Busto Arsizio (Va)	Convitto cotonificio Luigi candiani	1904-1911
Perosa argentina (To)	Convitto cotonificio C. Jenny e c.	Dal 1904
Angera (Va)	Convitto Alessandro Bernocchi	1905-1913
Germignana (Va)	Convitto setificio Stehli e c.	1905-1914
Somma Lombardo (Va)	Convitto Ermanno Mosterts	1905-1917
Orbassano (To)	Convitto Anselo Poma e c.	1907-1913
Cogno (Bs)	Convitto cotonificio Turati Olcese	Dal 1907
Busto Arsizio (Va)	Convitto Venzaghi	1907-1911
Omegna (No)	Convitto De Angeli	Dal 1907
Rossiglione (Ge)	Convitto Cotonificio ligure	Dal 1907
Montebelluna (Tv)	Convitto R. Collalto e c./ Cotonifici trevigiani	Dal 1907
Legnano (Mi)	Convitto Turbigo	1908-1909
Vignole Borbera (Al)	Convitto cotonificio Deferrari	Dal 1909
Gravellona Toce (No)	Convitto Guidotti-Pariani	Dal 1909
Borgosesia (Vc)	Convitto Manifatture lane	Dal 1909
Cadorago (Co)	Convitto Manifattura	1909-1912
Biella (Vc)	Convitto maglificio Calliano	1910-1912
Turbigo (Mi)	Convitto cotonificio valle Ticino	1911-1912
Cassolnovo (Pv)	Convitto Lomellino	1912-1914
Torre Pellice (To)	Convitto Mazzonis	Dal 1912

<i>Luogo</i>	<i>Denominazione convitto</i>	<i>Anni di presenza</i>
Forno (Ms)	Convitto Figari	Dal 1912
Agliè (To)	Convitto De Angeli Frua	Dal 1912
Pessinetto (To)	Convitto cotonificio valli di Lanzo	1913-1914
Legnano (Mi)	Convitto manifattura Banfi	Dal 1914
Novara	Convitto manifattura Rotondi	Dal 1915
Verrès (Ao)	Convitto cotonificio Brambilla	1915-1915
Boario Terme (Bs)	Convitto cotonificio Turati Olcese	Dal 1917
Varallo Sesia (Vc)	Convitto manifattura Rotondi	Dal 1917
Milano	Convitto De Angeli Frua	1917-1920
Ponte Nossà (Bg)	Convitto De Angeli Frua	Dal 1917
Aulla (Ms)	Convitto jutificio di Spezia	Dal 1917
Mathi (To)	Convitto cotonificio valle di Susa	Dal 1917
Maglio di Sopra (Vi)	Convitto Gaetano Marzotto e c.	Dal 1919
Strambino (To)	Convitto Cotonificio	Dal 1920
Chieri (To)	Convitto ditta Fasano	1920-1921
Lessona (Vc)	Convitto lanificio Lovo-Piana	Dal 1922

Dal 1924 al 1961, la medesima congregazione accettava di assumere la direzione di altri 36 convitti, mentre ad altre 40 proposte si doveva rinunciare, prevalentemente per mancanza di personale.

A questo punto, avendo appena accennato al tema dell'età delle convittrici, giova aggiungere l'eventualità non infrequente che le ospiti del convitto potessero essere orfanelle già accolte e tutelate da alcune congregazioni religiose. Questo avveniva ad esempio a Piacenza, dove le Figlie di Sant'Anna fondate da Rosa Gottarno accettavano già nel 1873 la proposta loro avanzata dagli imprenditori tessili Alessandro ed Emilio Poss, di origine tedesca e di religione protestante, che «chiedono di far lavorare le orfane nel setificio, all'incannatoio; accettano che le ragazze siano seguite dalle suore; offrono i locali per alloggiarle, completi di cucina e refettorio, mettono a disposizione un vastissimo locale per la cappella. Nella fabbrica si costituisce, dunque, un convitto per operaie. Le ragazze così impiegate arrivarono a 70. Non erano solo quelle di Piacenza, ma venivano anche da altre case delle Figlie di S. Anna, altre ancora erano raccomandate dai parroci, poiché era una buona occasione di lavoro e di promozione» (AA.VV., 2001, pp. 53-54).

Nell'ambito dei convitti operai si manifestava pure la presenza delle Suore di Carità di Lovere, dette anche Suore di Maria Bambina, che già nel

1877 assumevano il primo incarico, sino a giungere a 26 analoghe iniziative intraprese «tra gli ultimi decenni dell'Ottocento e il 1961, anno in cui la direzione della congregazione, in occasione della riapertura di un pensionato per le lavoratrici presso il linificio di Fara d'Adda, accettò per l'ultima volta la concessione di professe per consimili incarichi. Si trattò di esperienze di durata altamente variabile (da pochi mesi a oltre mezzo secolo) e legate a un particolare contesto storico, che nel momento di massima espansione, verificatosi nei primi trent'anni del XX secolo, videro impegnate fino a 120 religiose distribuite in un numero di comunità che raggiunse le 17 unità» (Romano M., 2004, p. 126). Ancora più nel concreto è possibile proporre uno schema delle citate presenze, in modo da poterne apprezzare compiutamente anche in questo caso i luoghi e le ditte coinvolti.

Tab. 3 – Convitti operai gestiti dalle Suore di carità, 1877-1969

<i>Comunità</i>	<i>Anni</i>	<i>Numero convittrici</i>
Valmadrera – setificio Gavazzi	1877-1886	
Gazzaniga – Cotonificio valle Seriana (poi Bellora)	1882-1935; 1946-1955	800 (1920); 223 (1946); 190 (1948)
Crocetta del Montello – Canapificio veneto	1883-1943	400 (1883); 200 (1887)
Casnigo Vertova – Cotonificio valle Seriana	1887-1928	
Villa d'Ogna – Cotonificio Festi Rasini	1894-1946	300 (1894)
Fara d'Adda – linificio e canapificio Nazionale	1897-1953; 1961-1971	400 (1932)
Legnano – opificio Frua-Banfi	1897-1914	
Canonica d'Adda – setificio De Andrea	1898-1899	
Treviglio – setificio Lazzaroni (poi Zerbi)	1900-1913	
Monza – opificio Ricci	1901-1901	
Seregno – opificio Viganò	1901-1902	
Seregno – opificio Ronzoni	1901-1902	
Rovereto – setificio Schultz	1901-1905	
Valdobbiadene	1901-1917	
Tarcento – Società per filatura cascami di seta	1902-1917; 1922-1932	
Rovereto – setificio Gavazzi	1907-1915	
Zogno – Manifattura valle Brembana	1908-1912	
Crema – linificio e canapificio Nazionale	1908-1932	

<i>Comunità</i>	<i>Anni</i>	<i>Numero convivtrici</i>
Ponte Barcotto	1908-1917	
Cassolnovo	1909-1912	
Civate al Piano	1909-1921	
Vigevano – Società filatura cascami di seta	1910-1932	240 (1906); 25 (1932)
Cassano d'Adda – linificio a canapificio Nazionale	1910-1956; 1958-1969	100 (1910); 136 (1932)
Casalecchio di Reno – linificio e canapificio Nazionale	1921-1930	
Camaione – filanda f.lli Serlini	1921-1938	
Melegnano – linificio e canapificio Nazionale	1926-1930	

Fonte: Romano M. (2004), p. 127.

L'esperienza accumulata da istituti così solleciti e dinamici nel rispondere alle richieste avanzate localmente confluiva in procedure di rapporto con le istituzioni dei luoghi di presenza, che meritano di essere anch'esse rapidamente accennate. Infatti, come emerge dagli studi di Maurizio Romano, nelle trattative per l'apertura di una nuova casa dove si prevedeva la gestione di un convitto per operaie, la congregazione «prima di dare l'assenso all'accettazione di un nuovo impegno, poneva una serie di condizioni precise in sede di contrattazione con gli enti richiedenti, in maniera tale da assicurare alle suore la possibilità di svolgere in maniera indipendente e dignitosa il proprio compito nell'ambito delle differenti istituzioni presso cui venivano inviate. I punti su cui, in questa come in altre tipologie di opere, si soffermavano con maggiore insistenza le richieste della direzione della congregazione furono principalmente tre: l'ottenimento, a spese delle amministrazioni, degli stabilimenti di un'abitazione convenientemente mobiliata e in regola con tutte le prescrizioni canoniche; il rispetto dell'autonomia disciplinare e gestionale delle suore nell'adempimento delle mansioni loro attribuite, cui faceva riscontro anche l'assenza di un qualsiasi impedimento alla libera osservanza delle pratiche di pietà prescritte dalle norme che regolavano la vita delle comunità di religiose; un trattamento economico adeguato. Tutte le clausole venivano esplicitamente indicate nel testo delle convenzioni, e costituivano lo strumento che nel corso degli anni disciplinavano i rapporti intercorrenti tra le case dell'istituto e le rispettive controparti»¹³.

¹³ Altre informazioni su questi aspetti si trovano nel saggio di Romano M. (2008).

Insieme alle citate convenzioni, le competenze accumulate dalle Suore di carità si arricchivano anche di materiali formativi interni all'istituto come il *Direttorio per i ministeri esterni*, elaborato nel 1898 e molto accurato nel precisare i ritmi della vita quotidiana nei convitti di cui ci si assumeva la responsabilità (Romano M., 2004, p. 33). Tutto ciò riguardava un quotidiano che peraltro era scandito da precisi orari di lavoro e di vita, come nel caso del convitto del cotonificio Bellora di Gazzaniga (Bg), il cui regolamento datato 1946 prevedeva i seguenti momenti fondamentali.

Tab. 4 – Orario di lavoro delle Suore di carità nel convitto operaio di Bellora di Gazzaniga (Bg), 1946

<i>Prima squadra</i>		<i>Seconda squadra</i>	
ore 4,30	Leva e riassetto dormitorio	Ore 6,30	Leva e riassetto dormitorio
5	Colazione	7,30	Colazione
5,30	Al lavoro	11	Libera uscita
13,30	Ritorno al convitto	12,30	Pranzo
17	Libera uscita	14	Al lavoro
18,30	Cena	22	Ritorno al convitto
20,30	Riposo	22,30	Riposo

Un'ulteriore realtà che merita di essere segnalata è quella delle Suore delle Poverelle, fondate a Bergamo nel 1869 da don Luigi Palazzolo, d'intesa con Maria Teresa Gabrieli. Anche in questo caso con distinguibile precocità l'istituto si impegnava sul fronte dell'assistenza alle operaie, con una progressione geografica e cronologica descritta dalla tabella seguente.

Tab. 5 – Convitti operai gestiti dalle Suore delle Poverelle, 1876-1964

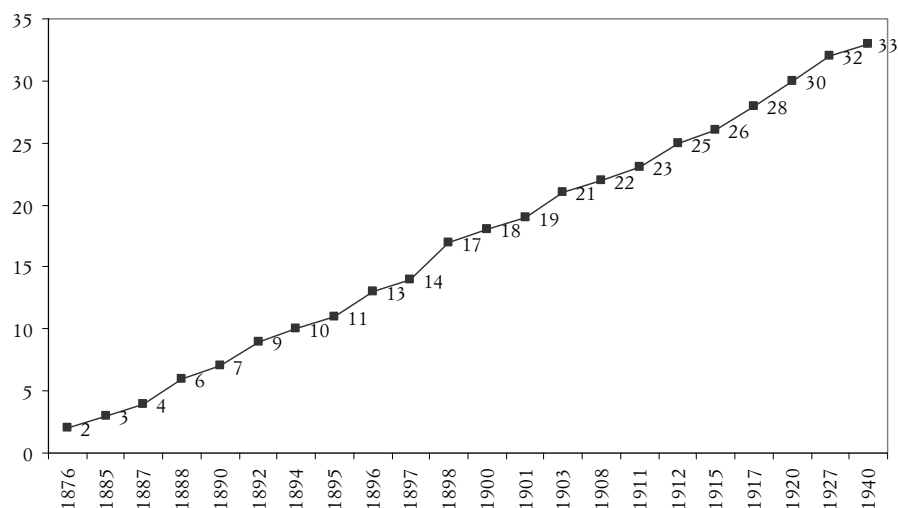
<i>Luogo e apertura-chiusura</i>	
1	Villanuova sul Clisi (Bs) 1890-1964
2	Vigardolo (Vi) (le suore facevano riferimento a Vicenza S. Lucia) 1876-s.d.
3	Vicenza Cotonificio Rossi 1917-1919
4	Lumezzane S. Sebastiano (Bs) (poi scuola materna e opere parrocchiali) 1900-c.a.
5	Lumezzane Villaggio Armeria Gnutti (Bs) 1940-1948
6	Vicenza Casa dell'Operaia 1920-1921

<i>Luogo e apertura-chiusura</i>	
7	Brescia Ponte Zanano 1911-1932
8	Chiari(Bs) 1917-1931
9	Ponte San Pietro (Bg) 1887-1895
10	Curno (Bg) 1876-1879
11	Cellatica (Bg) 1897-1906
12	Volciano Brescia 1888-1892
13	Ardesio (Bg) (convitto operaio e asilo) 1888-1892
14	Schio (Vi) Lanificio Rossi (poi asilo per bambini, ragazze e orfani) 1892-1904
15	Maragnole (Vi) 1892-1895
16	Breganze (Vi) 1885-1898
17	Botticino Sera (Bs) 1896-1973
18	Saiano (Bs) (convitto – asilo – lavoro) 1898-1973
19	Orzivecchi (Bs) 1896-1927
20	Provaglio d’Iseo (Bs) (poi scuola materna) 1895-1997
21	Virle Treponti (Bs) (poi scuola materna) 1912-1975
22	Rodengo Saiano (Bs) (poi scuola materna) 1927-1983
23	Rocchetta (Bs) (poi scuola materna e opere parrocchiali) 1927-1971
24	Rivoltella sul Garda (Bs) (poi scuola materna) 1898-1979
25	Roccafranca (Bs) (poi scuola materna e opere parrocchiali) 1903-c.a.
26	Brescia Fiumicello 1894-1970
27	Cailina (Bs) (poi scuola materna e ora casa per suore anziane) 1912-c.a.
28	Villa Carcina (Bs) (convitto operaio e tutte le opere) 1915-1981
29	Caionvico (Bs) 1920-1977
30	Castrezzato (Bs) (poi scuola materna e opere parrocchiali) 1908-1995
31	Cizzago (Bs) 1903-1987
32	Clusane (Bg) (poi scuola materna e opere parrocchiali) 1901-1982
33	Cogozzo (Bs) (convitto operaio e opere parrocchiali) 1898-1977

Fonte: Rielaborazione dei dati presentati in Gregorini G., 2007, pp. 81-82.

s.d. = data non precisamente individuata, c.a. = casa ancora aperta con altre funzioni sociali.

Fig. 2 – Evoluzione cronologica dei Convitti operai gestiti dalle Suore delle Poverelle, 1876-1964



Come si poteva osservare agilmente, nel corso di oltre cinquant'anni di storia le Poverelle confermavano la loro operatività nel settore indicato muovendosi dalla Lombardia orientale al Veneto, in maniera crescente nel tempo e in talune circostanze duratura, come nel primo caso citato – quello del lanificio Ottolini di Villanuova sul Clisi nel Bresciano – dove la gestione del convitto per operaie proseguiva ben dentro agli anni del cosiddetto miracolo economico. Si confermava dunque questo come termine cronologico estremo di conclusione della storia dei convitti per operaie diretti dalle congregazioni religiose soprattutto femminili in Italia, una storia che attende ancora di essere approfondita specie sotto il profilo statistico-quantitativo (Raponi N., 2004).

Le colonie agricole

Giovanni Gregorini

1. La questione della terra

Come ha opportunamente sostenuto Nicola Raponi (1997), a cavallo tra XIX e XX secolo l'atteggiamento critico del mondo cattolico nei confronti dell'urbanesimo trovava riscontro in un ruralismo che dal canto suo cercava di rimarcare le virtù della campagna e del mondo contadino in generale. Nell'ambito del movimento cattolico del tempo il ruralismo «si tradusse nell'appoggio alle rivendicazioni contadine per ottenere patti agrari più favorevoli nei confronti dei proprietari o salari più dignitosi per i braccianti agricoli; nella creazione di casse rurali; in una spiccata simpatia per la corrente neofisiocratica, che vedeva nel primato della terra un antidoto alle conseguenze negative del processo di industrializzazione e dell'urbanesimo, uno strumento di soluzione della questione sociale. Le nuove congregazioni religiose furono anch'esse coinvolte in questo dibattito, tanto che alcune di esse, come le Suore della sacra Famiglia fondate a Comonte (Bergamo) da Elisabetta Cerioli, avevano come finalità la valorizzazione della terra» (Raponi N., 1997, p. 91).

Di per sé il nodo problematico non era rappresentato solo o prevalentemente dal giudizio morale sotteso alla modernizzazione dell'economia e della società italiane in età contemporanea, quanto piuttosto dal perpetuarsi di quella che Sergio Zaninelli ha efficacemente definito la «questione della terra», per come si poneva al centro della vita anche politica e istituzionale del nuovo regno d'Italia, quindi pure dopo l'unificazione nazionale: assenteismo proprietario nella gestione della proprietà fondiaria; assenza di strumenti innovativi per l'istruzione agraria; mancanza di una organica politica agraria nazionale (Zaninelli S., 2003, p. 95).

Nell'ambito di tale «questione della terra» si inserivano numerose iniziative promosse dal cattolicesimo sociale italiano, sia nel senso del citato movimento cattolico (Zaninelli S., 1980), sia con attinenza all'«altro» movimento cattolico, quello rappresentato dalla presenza e dall'azione delle nuove

congregazioni religiose otto-novecentesche (Gregorini G., 2008a). In questo secondo caso era possibile, pur «nella varietà e difformità delle esperienze, cogliere alcuni tratti comuni significativi. Quanto alla formula organizzativa sperimentata in ambienti diversi, la ‘colonia agricola’ sembra predominante, perché consentiva di dare un contributo effettivo, entro un progetto educativo come quello salesiano, all’altra grande e non ancora risolta questione nazionale, quella dell’istruzione professionale, cercando nel contempo di legare alla terra popolazioni indotte all’emigrazione dalla miseria prodotta da un’agricoltura senza progresso» (Zaninelli S., 2003, pp. 95-96). A ben vedere ad orientare nella direzione dell’attivazione delle colonie agricole non stavano solo progettualità complesse come quella accennata appena sopra, capaci di intravedere un possibile contributo alla soluzione delle questioni nazionali evocate con riferimento all’agricoltura e all’istruzione professionale. In non pochi casi era la sensibilità per i bisogni dei territori che si affermava nell’orientare l’attenzione dei carismi e degli istituti, una sensibilità che non poteva non fare i conti con le forze stesse delle famiglie religiose.

In questa prospettiva interpretativa generale, nonostante non marginali lacune storiografiche rilevate in diverse sedi (Fumi G., 1996), giova soffermarsi a descrivere alcune delle principali vicende legate ad iniziative di attivazione e gestione di colonie agricole sul territorio nazionale dopo l’unità d’Italia, da parte di congregazioni religiose maschili e femminili¹. Va premesso che forti potevano risultare le differenze, in termini di organizzazione interna e azione sociale, riscontrabili tra le colonie agricole di ispirazione cristiana, dedite in maniera diversificata a forme di assistenza sociale, di beneficenza locale, di istruzione agraria, di ricerca, divulgazione e formazione agronomica. L’eterogeneità dei modelli costituiva un tratto distintivo in generale delle colonie agricole, ma in particolare di quelle promosse dalle congregazioni religiose nell’Italia dell’età contemporanea.

Ancora in via preliminare giova sottolineare che comunque «i cattolici non erano evidentemente i soli ad occuparsi del problema: sulla funzione delle colonie agricole quali strumento di rinascita economica e di redenzione sociale era in atto, sul finire del secolo XIX, un interessante dibattito, di cui si fece portavoce, tra gli altri, l’Associazione degli agricoltori lombardi. (...)

¹ Si noti peraltro incidentalmente che sotto la generica denominazione di «colonia agricola», tra Ottocento e Novecento, potevano essere annoverate analoghe attività istituzionali promosse rispettivamente da Istituti di pena, Enti assistenziali e di ricovero (orfanotrofi, manicomi), Amministrazioni provinciali, Patronati come quello dedicato agli orfani dei contadini morti in guerra.

Era ovviamente un problema che l'Italia avrebbe dovuto affrontare fin dal momento dell'unificazione, ma di cui i primi governi del nuovo regno non si occuparono» (Robbiati A., 1988). Di fronte quindi a scelte legislative mancate nel secondo Ottocento, salvo forse il dettato della legge Baccarini datata 1882, «le colonie agricole erano viste come un mezzo economicamente interessante, e certo più efficace della semplice proprietà privata, con il quale lo Stato avrebbe potuto e dovuto partecipare all'opera di bonifica» (Robbiati A., 1988, p. 189). Ma passare dalla visione ideale ai fatti concreti non era facile, e anche per questo l'iniziativa delle congregazioni religiose trovava spazio per inserirsi in alcuni ambiti territoriali specifici con proposte concrete.

2. Lo sviluppo delle colonie agricole

Come ha recentemente confermato Giovenale Dotta, nella tipologia della colonia agricola rientravano realtà istituzionali assai differenti, rappresentati specie agli inizi da «istituti di carità, creati da congregazioni religiose (ma altri erano fondati da enti morali di vario tipo) che accoglievano ragazzi poveri e abbandonati e li istruivano nei lavori agricoli. Alcuni furono avviati dai Somaschi nel Lazio ancora pontificio (il primo a Frascati nel 1837, il secondo a Rieti e il terzo a Viterbo); a Roma fu fondato nel 1853 l'istituto agrario Vigna Pia, voluto da Pio IX e affidato ai Fratelli di nostra Signora della misericordia a partire dal 1868. In Piemonte fu don Giovanni Cocchi ad aprire la prima colonia agricola nel 1852, successivamente rifondata in altro luogo e perfezionata da san Leonardo Murialdo. (...) Il periodo postunitario è caratterizzato dalla tendenza del Ministero degli Interni a stringere convenzioni con orfanotrofi e colonie agricole al fine di far loro accogliere in ricovero coatto ragazzi e giovani da rieducare o comunque colpiti dalle leggi di pubblica sicurezza che vietavano il vagabondaggio o punivano l'insubordinazione all'autorità paterna. Molti orfanotrofi, sia femminili che maschili, e varie colonie agricole si trasformarono dunque in istituti per corrigendi o comunque accolsero minori provenienti dai riformatori o che ai riformatori avrebbero dovuto essere destinati» (Dotta G., 2008, p. 486).

In questi stessi anni si proponevano alcune altre iniziative fondate ad esempio di religiosi Benedettini ad Assisi e Perugia, ma anche a Palermo (Dotta G., 2008, pp. 501-505). Allo scopo di evitare gli esiti dei provvedimenti soppressivi coinvolgenti monasteri e conventi religiosi nell'Italia postunitaria, il benedettino palermitano Emanuele Lisi valorizzava le sue competenze agronomiche insieme al suo carisma relazionale, impegnandosi effi-

cacemente nel campo di cui si discute, per cui «il 21 marzo 1861, giorno di San Benedetto, don Lisi fondava la colonia agricola di San Pietro in Assisi; sempre per suo impulso il 19 dicembre fu aperta quella di San Pietro a Perugia. Anche il convento benedettino di San Martino delle Scale a Palermo aprì una colonia agricola, riuscendo così a salvarsi, insieme ad Assisi e a Perugia. Analoga sorte non ebbero Montecassimo e Farfa, dove pure avevano cominciato a funzionare due colonie agricole, e neanche Cava dei Tirreni e Messina, dove le colonie agricole erano rimaste alla fase di progetto» (Dotta G., 2008, p. 502)².

Nel medesimo contesto storico e sociale si inseriva la vicenda delle suore di Elisabetta Cerioli, citate in esordio al presente studio, il cui carisma si diffondeva a partire dalla casa madre di Comonte risalente al 1857, per proseguire poi lavorando presso orfanotrofi maschili e femminili di campagna, oltre che con «scuole di carità» sparse nel territorio rurale bergomense e quindi rivolte a ragazze e donne contadine. Con attenzione prevalente per il mondo femminile, nelle citate scuole era regolarmente presente l'insegnamento di lavori manuali di diverso tipo, dei cosiddetti «principi dell'arte agraria e dei nuovi metodi di agricoltura». Ma soprattutto, fino allo scoppio della Grande guerra, in alcune situazioni particolari le case filiali delle suore della sacra Famiglia erano dotate di «aziende agricole» in cui venivano insegnati anche elementi di teoria e di pratica agricola: ad esempio a Soncino (dal 1863), a Bottanuco (dal 1880), a Roma (Torpignattara, dal 1895), a Gallignano (dal 1898), a Prepo (Perugia, dal 1911). Di più, nel primissimo dopoguerra, lo stesso istituto religioso assumeva la conduzione di colonie agricole per orfani promosse dall'Opera del Mezzogiorno d'Italia³. Altre iniziative di colonie agricole femminili si presenteranno sul territorio nazionale, anche se più avanti nel tempo e sporadicamente, come nel caso della colonia «Luceria Nova» di Lucera (Fg), voluta dalle suore Adoratrici del sangue di Cristo e funzionante tra il 1936 e il 1974, oppure della colonia agricola di vicolo Massimi a Roma animata dalle Piccole missionarie della carità di don Orione⁴.

Un cenno particolare va all'esperienza promossa da Leonardo Murialdo a Rivoli (Torino) (Marengo A., 1964b), avendo lo stesso Murialdo ereditata

² In questo caso, per gli opportuni approfondimenti, è doveroso rinviare agli studi sull'argomento compiuti da Mencarelli A. (1984).

³ Per queste informazioni si veda il volume di Ubiali A., Bertoli A. (1957); per il singolare carisma agrario espresso dalla Cerioli si veda Alborghetti R. (1996).

⁴ Per il primo ente citato si veda Spezzati N., Taranto A. (1987), p. 458.

la sopra citata colonia piemontese di Moncucco (fondata inizialmente a Cavoretto da don Cocchi) (Dotta G., 2008, pp. 489-490), in condizioni assai difficili, sia sotto il profilo finanziario che organizzativo. Dopo alcuni viaggi per meglio conoscere le esperienze europee di gestione delle colonie agricole, presa la decisione di chiudere l'ente originario per riaprire una nuova colonia appunto a Rivoli, nella frazione Bruere, «la nuova colonia del S. Cuore fu aperta il 16 maggio 1878 'con l'invio di dieci giovani della classe dei minori del riformatorio di Boscomarengo' (5, 25 giugno 1878). Di essa si assunse provvisoriamente la responsabilità della direzione lo stesso rettore del collegio degli Artigianelli, Murialdo, lasciando nelle mani del nipote, ingegner Peretti, la direzione tecnica e quella amministrativa» (Marengo A., 1964b, p. 121). In questo caso una cronaca di natura commemorativa redatta nel 1928 informava accuratamente sui principali aspetti che caratterizzavano questa istituzione agricola locale: «i terreni prescelti misuravano allora 40 ettari. Si adagiavano su un'ampia insenatura, che si stende sulla destra della Doria Riparia. (...) L'ingegner Peretti coll'intento di creare, con la nuova colonia, una istituzione modello, si occupò personalmente della sistemazione e della riduzione a coltura dei terreni. (...) Una cura speciale l'ingegner Peretti pose nell'ampliare e rendere più appropriati la cappella e i fabbricati dell'azienda, colla costruzione di nuovi locali destinati alle scuole e alloggio dei coloni, come pure di quelli destinati all'esercizio delle industrie rurali. Provvide così al miglioramento della stalla per l'allevamento dei bovini, munendola di adatta concimaia; provvide alla bachicoltura, prima coll'impianto dei gelsi lungo il confine del podere, poi procurando gli attrezzi necessari per un buon allevamento, da praticarsi nella platea del teatrino opportunamente trasformata e adattata»⁵. Ma questi erano solo alcuni aspetti, tra i tanti, che caratterizzavano in maniera originale tale percorso.

Anche questa esperienza, infatti, avrebbe subito ulteriori miglioramenti ed evoluzioni negli anni successivi alla fondazione, con risultati riconosciuti nelle occasioni delle esposizioni agricole locali, ma anche da un punto di vista istituzionale più ampio, come nel caso dell'apertura dell'annessa Scuola pratica di agricoltura (Dotta G., 2008, pp. 494-501), una volta di più finalizzata alla crescita delle conoscenze agronomiche nel territorio, a servizio dello sviluppo locale come negli altri casi esaminati in questo breve saggio, tra i tanti ancora disponibili per ulteriori approfondimenti da sviluppare anche in

⁵ Discorso tenuto dal prof. Chiej-Gamacchio G. il 17 giugno 1928, citato in Marengo A., (1964), pp. 125-128.

sede storiografica⁶. Approfondimenti che, in ultima analisi, non potranno non considerare gli elementi di fragilità delle colonie agricole promosse nell'Italia contemporanea, tenuto conto del fatto che «alcune sono durate pochi anni, altre qualche decennio, poche hanno superato il secolo, pochissime forse hanno saputo trasformarsi e conservarsi come istituti tecnici agrari riconosciuti dallo Stato» (Dotta G., 2008, p. 510).

3. Un modello e una strategia

Non pare fuori luogo continuare la disamina dei modelli di colonia passando alla Colonia agricola di Remedello Sopra, nel Bresciano⁷, attraverso la cui mediazione passava «la traduzione della particolare cultura salesiana in iniziative specificamente a sostegno dei coltivatori e dei lavoratori agricoli (...). Istituita da padre Giovanni Piamarta, fondatore della famiglia religiosa della S. Famiglia di Nazareth, su sollecitazione di don Giovanni Bonsignori a cui fu affidata dalla fondazione, nel 1896, la scuola e colonia rappresentò per diversi anni il modello pratico di riferimento e la meta più frequentata dai sacerdoti e dai laici interessati a costituire scuole agrarie libere, oltre a variegare altre iniziative a favore del mondo rurale. L'esperienza di Remedello Sopra e la connessa riflessione e opera di divulgazione del circolo solariano raccolto intorno al Collegio salesiano di Parma furono essenziali sia nel delineare una 'colonia agricola' di tipo completamente nuovo, sia nel promuovere la sua moltiplicazione, valendosi in primo luogo della Società salesiana.

Si trattava di una 'colonia agricola' ampliata nei suoi contenuti di lavoro, di istruzione e di innovazione e quindi nei suoi referenti (tipo di allievi), nonché di ambiente agricolo circostante. In effetti, le colonie agricole e altre iniziative a favore dell'agricoltura, non solamente del 'cenacolo solariano', si inserivano intenzionalmente in un ampio progetto di crescita e di valorizzazione del settore agricolo nel suo insieme, secondo una precisa concezione di sviluppo» (Fumi G., 1998). Per taluni versi le stesse dottrine neofisiocra-

⁶ Nella consapevolezza che «la relativa indipendenza delle colonie agricole cattoliche dal controllo governativo faceva sì che in molti casi esse non rientrassero nelle maglie delle inchieste e dei censimenti sulle scuole esistenti (vi erano invece comprese quelle convenzionate, che avevano attivato una scuola pratica di agricoltura), rendendo più difficile oggi l'indagine dello storico» (Dotta G., 2008, p. 488); su questo aspetto si veda anche il saggio di Raponi N. (2004).

⁷ Le cui vicende oggi sono analiticamente sintetizzate nella monografia di Salini A. (2005).

tiche, che ruotavano attorno agli stimoli determinati dal pensiero di Stanislao Solari, trovavano proprio nella colonia agricola bresciana diretta da Bonsignori una concretizzazione longeva (è ancora oggi operativa con le dovute evoluzioni istituzionali), per cui sin dalle origini bisognava «dare anche ai figli dei contadini una formazione morale e addestrarli nelle tecniche per rinnovare le colture, aumentare il rendimento della terra, migliorare le condizioni di vita nelle campagne» (Raponi N., 1997, p. 91).

In base a quanto recentemente ricostruito da Andrea Salini, padre Piamarta, dopo aver dato vita a Brescia all'istituto Artigianelli per la formazione professionale in campo industriale dei giovani appartenenti alle classi popolari, «volse lo sguardo anche verso il mondo contadino, fondando la Colonia agricola di Remedello Sopra per l'istruzione agraria dei giovani. A tale scopo venne costituita la Società anonima agricola bresciana, le cui proprietà rispondevano all'esigenza di avere terreni sui quali sperimentare gli insegnamenti sulla fertilizzazione dei campi impartiti da padre Bonsignori (...) ai ragazzi. Da ciò emerge anche il carattere primariamente socio-educativo dell'istruzione, a cui l'obiettivo economico faceva solo da necessaria funzione strumentale, anche se ciò non impedì alla congregazione di gestire la società anonima secondo i principi economici e finanziari propri di una moderna azienda agraria. L'attuazione del progetto Bonsignori presupponeva un'ingente quantità di capitali, considerato che il sacerdote bresciano voleva procedere con rapidità a ottenere risultati immediati e controllabili, per dimostrare che quanto insegnava non erano soltanto teorie; per questo obiettivo occorreva livellare i campi, portarli ad alta fertilità, non risparmiare concimi chimici, non aver quindi paura di anticipare forti somme di capitale» (Salini A., 2005).

Il discorso economico e finanziario appena inserito non deve risultare inopportuno, ponendosi in realtà alla base del successo poi conseguito dalla colonia agricola dei Piamartini, sia sotto il profilo formativo e tecnico che sotto quello istituzionale ed ecclesiale. In tale prospettiva «le strade seguite per reperire i mezzi finanziari necessari per condurre il podere si rivelarono sostanzialmente due: il finanziamento interno alla congregazione e la vendita di parte dei possedimenti, per poter investire su quelli rimanenti. Dall'analisi della gestione economica e finanziaria della Colonia agricola di Remedello Sopra si coglie il tentativo perseguito da padre Bonsignori di trasformare una fattoria a bassa produzione cerealicola in un'azienda orientata prevalentemente alla produzione lattiero casearia, e al contempo in grado di fornire, su terreni maggiormente concimati, produzioni di grano e mais prima irraggiungibili.

Per avviare una trasformazione aziendale di questo tipo erano però necessarie condizioni sia di natura agronomica, sia di natura finanziaria: senza precauzioni economiche la conversione a grande azienda, che doveva compiersi mediante l'erezione di nuove stalle, l'acquisto di nuovo bestiame e ingenti spese di fertilizzazione, rischiava infatti di fallire, se non programmata nei tempi e con i mezzi adeguati» (Salini A., 2005, p. 16).

Tale programmazione effettivamente si realizzava, non senza fatiche e difficoltà sostanziali, permettendo all'iniziativa di Bonsignori di concretizzarsi in modo tale da raggiungere livelli di eccellenza (Fappani A., 1985), anche sotto profili per certi versi inattesi, frutto di una gestione della Colonia orientata da scelte coerenti con il carisma espresso dai figli di Giovanni Piamarta. Nel contempo si trattava di scelte ben sintonizzate con «le trasformazioni economiche e sociali del processo di industrializzazione, che in quel periodo coinvolgevano le zone dell'Italia settentrionale, secondo quello che può essere definito un vero e proprio modello economico, incidendo profondamente sullo sviluppo locale, come nel caso di Remedello Sopra, paese che si trasformò sulla base delle scelte legate al 'modello Bonsignori', convinto assertore della necessità di una piena saldatura tra l'agricoltura e l'industria, specie quella di trasformazione dei prodotti della terra. Ciò favorì la costituzione di una latteria sociale, di una cooperativa di consumo, di una fabbrica per la confezione delle conserve alimentari del pomodoro, secondo quella dimensione solidaristica di parte cattolica che si inseriva nell'alveo del cattolicesimo sociale leoniano, caratterizzato dalla costante dialettica tra etica ed economia» (Salini A., 2005, pp. 17-18). Si trattava dunque di un modello di colonia agricola caratterizzato da una significativa proiezione esterna, nel senso della disponibilità al confronto con i lineamenti dello sviluppo locale circostante: non estranea dunque ai mutamenti dinamici della società contemporanea.

A tutto ciò corrispondeva una organizzazione e una funzionalità interna alla colonia sulla quale conviene soffermarsi ulteriormente, alla luce di quanto reso noto dalla storiografia disponibile: presso Remedello «fin dai primi mesi del 1896 vennero accolti alcuni elementi inviati da padre Piamarta da Brescia che dimostravano inclinazione all'agricoltura, e il 25 maggio 1896 venne iniziata la Scuola pratica di agricoltura (...) poiché i giovanetti dal lavoro nei campi al quale prendevano parte apprendessero le nuove esperienze e constatassero i progressi nelle produzioni. (...) La fiducia degli agricoltori nelle produzioni della colonia agricola si dimostrò anche nella ricerca di sementi selezionate, per cui fu ivi istituita una 'Agenzia sementi'» (Fappani A., 1985, p. 318). Nel 1926 i giovani presenti nell'istituto piamartino rag-

giungevano il numero di 350, con alcune caratterizzazioni che meritano di essere segnalate. Ad esempio l'interclassismo del bacino di utenza. Come è stato osservato al riguardo, molti esperti agricoltori della provincia bresciana e delle provincie limitrofe inviavano i propri figli a Remedello per la loro formazione, per cui «tra i problemi educativi non c'erano solo questioni di principio, ma questioni assai concrete di convivenza quotidiana. Alla scuola arrivavano ragazzi provenienti dalla campagna e orfani, inviati prevalentemente da padre Piamarta, che dagli Artigianelli li smistava a Remedello. Ma arrivavano anche, e in numero crescente, figli di agricoltori benestanti. Nella colonia confluivano in definitiva due istanze: quella di Piamarta, prevalentemente preoccupata di aiutare i ragazzi orfani e poveri, provenienti dalla campagna, che all'istituto Artigianelli 'riuscivano spostati dalla loro naturale condizione', e quella di padre Bonsignori di promuovere la nuova agricoltura» (Cabra P.G., 2006, p. 143). Ad imporsi era dunque il problema del metodo educativo da seguire all'interno della colonia piamartina, quale strumento fondamentale per la reale efficacia dell'istruzione tecnica impartita. Tale problema, peraltro, veniva affrontato sempre avendo ben presente la necessità di raggiungere standard elevati di produttività della terra: «la scuola agli inizi era serale e di tipo familiare: di giorno nei campi e alla sera il Bonsignori spiegava quello che avevano fatto. Dal campo al libro. E il libro era preparato dallo stesso direttore. Alcune dispense preparate per gli alunni, come la *Guida per portare rapidamente le terre ad alta fertilità e mantenervele*, diventeranno dei veri best seller presso gli agricoltori» (Cabra P.G., 2006, pp. 137-138).

Diventa impossibile, in questa sede, rendere conto di tutti gli aspetti potenzialmente ricompresi nella vicenda della colonia di Remedello, come modello di colonia agricola italiana tra XIX e XX secolo. Dalle figure dei direttori e degli insegnanti, agli insegnamenti impartiti nella scuola teorico-pratica, ai congressi e alle esposizioni ai quali i membri della scuola (o la scuola stessa) partecipavano, ai periodici pubblicati anche per stagioni non brevi ('La famiglia agricola' nel caso in questione), alle conferenze e convegni promossi sul territorio e per il territorio, allo studio sociologico degli alunni, agli scritti agrari lasciati in forma pubblicistica o di dispensa didattica, ai rapporti con personalità istituzionali provinciali, nazionali e internazionali (Fossati L., 1980). È utile in questa sede ampliare il panorama delle esperienze considerate nel periodo analizzato, facendo riferimento ad altre congregazioni e altre regioni.

4. Un fenomeno su ampia scala

In questo quadro, soprattutto a partire dalla fine del XIX secolo, altre esperienze legate alle congregazioni religiose si sono distinte per consistenza dell'opera ed efficacia dell'azione sociale promossa. Si pensi ad esempio alle realizzazioni di don Luigi Orione, il quale con la sua congregazione denominata Piccola Opera della divina provvidenza aveva avviato alla data del 1899 alcune colonie del tipo di cui si sta trattando: «a Noto (Siracusa), la Colonia agricola Giovanni e Gaetano Blandini, diretta dagli Eremiti della provvidenza, con scuola agricola a sistema Solari e piccolo orfanotrofio; a Godiasco (Pavia), la Colonia agricola S. Giuseppe; e un'altra a Brignano Curo (Alessandria) 'a sistema Solari con accolta di poveri figlioli e avviamento all'arte dell'agricoltura'». Analoga iniziativa sorgeva nel corso del 1900 ad Orvieto, sempre affidata agli Eremiti della divina provvidenza (Robbiati A., 1994, p. 193). Pur in presenza di limitate fonti storiografiche sulle colonie agricole orionine, grazie allo studio di Angelo Robbiati «è possibile ricostruire i dati peculiari della vita e della organizzazione delle medesime. Le ore di lavoro erano alternate alle ore di scuola, la quale 'aveva lo scopo di educare e istruire i giovanetti alla coltura intensiva e razionale dei campi', e aveva un orientamento teorico-pratico: in aula, con il sussidio di idoneo materiale illustrativo, si svolgevano lezioni su alcune specifiche discipline secondo i nuovi orientamenti degli studi agrari; 'sotto il sole e all'aria libera dei campi' si tenevano le esercitazioni pratiche, in base al principio secondo cui 'la maestranza agraria non si può formare tutta nelle scuole; si forma anche e soprattutto nel campo'. La ricerca di un equilibrio tra l'impiego della forza fisica nel lavoro manuale, e il ricorso consapevole e cosciente alle conoscenze agronomiche acquisite sui banchi di scuola, erano visti come via da seguire 'perché il lavoro riesca degno dell'uomo' e 'la scienza trasformi razionalmente nel lavoratore più moderno il tipo dei nostri padri agricoltori e pastori'. Mediante l'applicazione sperimentale delle conoscenze assimilate attraverso lo studio 'dei principi di analisi chimica e batteriologica, con l'indicazione di ciò che possa produrre a preferenza ciascun terreno noto per chimica e per batteriologia, e dei concimi chimici garantiti da sofisticazioni e da altre frodi, adatti a ciascun terreno e alle singole coltivazioni', si volevano dare al contadino gli strumenti per renderlo autonomo da una tradizione secolare che ne ostacolava qualsiasi forma di progresso, e per fargli raggiungere una stabilità economica che lo liberasse dallo stato di precarietà e di bisogno permanenti» (Robbiati A., 1994, pp. 200-201).

Nell'esperienza delle opere orionine si puntava significativamente anche

alla formazione dei formatori, ovvero di figure intermedie capaci di dirigere lavori agrari di un certo livello e addestrare contadini presenti sul territorio delle aree coinvolte nella relazione con le colonie agricole ivi promosse. Anche in questo caso, dunque, come in quello della Colonia agricola di Remedello nel Bresciano, spiccava una preoccupazione responsabile per la qualità e lo spessore dello sviluppo economico e sociale locale (Zaninelli S., 2001). Si tenga inoltre conto che a questi risultati si ambiva nonostante i condizionamenti determinati dal fatto che «le colonie erano dirette dagli Eremiti della divina provvidenza in regime di non proprietà, ma di rapporto ‘fiduciario’ con la proprietà stessa, basato cioè sull’impegno reciproco a sostenere l’impresa e a goderne, in diversa misura, gli eventuali benefici» (Robbiati A., 1994, p. 201).

Il cenno a quest’ultimo aspetto non solo non è fuori luogo, come si è avuto modo di sostenere anche più sopra, bensì appare fondamentale per comprendere la fatica anche istituzionale che accompagnava l’azione delle congregazioni religiose italiane in questa specifica area di presenza e intervento, quella appunto delle colonie agricole. Basti citare l’esperienza orionina della colonia di Noto, dove su invito dell’ordinario diocesano mons. Giovanni Blandini don Orione stesso assumeva la responsabilità della guida del locale Collegio convitto maschile con annessa colonia agricola. Nella fattispecie, però, «in mancanza di precise intese, che vennero successivamente concretate (...), dovette presto profilarsi il pericolo di contestazioni e malintesi: già all’inizio del 1902, don Orione e alcuni suoi collaboratori dovettero ufficialmente dichiarare che ‘non intesero per nulla di fare una vera e propria compra-vendita, ma soltanto assumere la semplice amministrazione dei beni (...)’.

La Piccola Opera si impegnava a versare al vescovo, a vantaggio dei seminaristi poveri, una somma corrispondente alla metà dell’eventuale profitto netto, ‘dedotta ogni spesa incontrata per il regolare sviluppo della benefica istituzione, e quanto di strettamente giusto può occorrere ai religiosi già addetti all’Istituto, resi inabili al lavoro o vecchi’. Tali difficoltà, di volta in volta appianate grazie alle personalità dei due, Orione e Blandini, riemersero alla morte del vescovo con i curatori della sua eredità, e si aggravarono con il successore mons. Vizzini, per cui i Figli di don Orione furono messi in condizioni tali da dover lasciare la colonia, che ‘venne assunta dal seminario diocesano’. Non era la prima volta che a don Orione capitava di dover rinunciare alla direzione di una colonia, magari anche per i non buoni risultati conseguiti dal punto di vista economico» (Robbiati A., 1994, pp. 202-203).

Detto ciò, tra fine Ottocento e primi decenni del Novecento si accresce-

va comunque il numero delle colonie agricole fondate dalla congregazione considerata, in Italia e all'estero: Mornico Losanna (Pavia) nel 1896; villa Immacolata, Noto (Siracusa) nel 1899; S. Pietro alla Petrara (Orvieto) nel 1900; S. Giuseppe alla Nunziatella (Roma) nel 1900; S. Giuseppe alla Balduina (Roma) nel 1901; S. Maria del perpetuo soccorso in Monte Mario (Roma) nel 1901; S. Antonio (Cuneo) nel 1907; Madonna della divina provvidenza (Cassano allo Jonio) nel 1909; Rodi nel 1928⁸.

5. Le risorse necessarie e il loro rendimento

Un'ulteriore realtà alla quale è possibile riferirsi in tema di colonie agricole è quella della Piccola Casa della divina provvidenza di don Luigi Guanella, impegnata nella colonia San Salvatore in Piano di Spagna (tra le provincie di Como e di Sondrio) agli inizi del XX secolo, precisamente dal 1900. «Non fu la sola colonia impiantata da don Guanella, ma ne fu il prototipo, cui spesso egli fece riferimento e che additò a modello, come appare dal suo ricchissimo epistolario. Nel paese natale di don Guanella, Campodolcino, la Casa della divina provvidenza quattro anni prima aveva dato vita ad un 'consimile tentativo', chiamato Opera di S. Antonio, da cui erano maturati buoni frutti: imboschimento dei monti vicini, industria dei merletti e dei cappelli di paglia, impianto di energia elettrica, una cooperativa di consumo, utile al paese, cui forniva 'commestibili a migliori condizioni che per lo innanzi'. Vennero poi avviate le colonie di Fratta Polesine (Rovigo), Arcevia (Ancona) e a Monte Mario a Roma. Quando nel 1903, a seguito degli inviti di mons. Radini-Tedeschi, Guanella 'assumeva in proprietà un terreno di circa 40 ettari che già per la seconda volta minacciava fallimento', 'l'accettazione pure e semplice' della colonia S. Giuseppe a Monte Mario era giudicata 'una buona azione, ma certamente un cattivo affare'. È la valutazione dell'ingenier Cerletti, con un giudizio fondato su una precisa valutazione della natura del terreno e del costo degli interventi necessari e indispensabili per il suo risanamento. Nonostante il parere negativo del suo consulente, don Guanella, a partire da quell'anno, assunse la direzione della colonia, con un cammino di lenti ma regolari progressi. A meno di tre anni di distanza poté dichiarare che la colonia di Monte Mario 'ottenne risultato splendido al punto di alimentare 30 capi di grosso bestiame, mentre prima non bastava

⁸ Ulteriori elementi di valutazione si possono trovare nel volume collettaneo AA.VV. (2004) *San Luigi Orione: da Tortona al mondo*.

che per animali tre, e si ottenne per 15 pertiche metriche ottime e feraci verdure di ortaglia onde la colonia a favore di orfani e semideficienti è ormai in fiore» (Robbiati A., 1994, p. 176). Questioni economiche e di produttività delle iniziative indicate coinvolgevano dunque anche la congregazione di don Guanella, nell'avventura istituzionale e sociale delle colonie agricole nell'Italia degli inizi del Novecento.

Per quanto riguardava la sopra citata esperienza di Piano di Spagna, il riferimento alle problematiche finanziarie risultava decisivo per comprendere l'avvio della nuova iniziativa agricola, tenuto conto del fatto che, nel caso considerato, l'acquisto dei terreni necessari all'opera «fu reso possibile anche grazie all'impegno del Comitato per l'erezione della colonia, che nel mese di aprile del 1900 rese di pubblica ragione le proprie risorse finanziarie: disponeva di un fondo di lire 6.000 e dell'entrata di lire 1.000 annue provenienti dall'affitto terreni; stava attuando una raccolta di capitali mediante la sottoscrizione di azioni da lire 50 cadauna, che si prometteva sarebbero state fruttifere. Il consiglio di amministrazione era composto da don Guanella, presidente, don P. Bellesi, parroco di Domasco, ingegner G.V. Sartirana di Giussano, notaio P. Bettiga di Colico, A. Brioschi di Tradate e F. Riva di Milano; amministratore era l'agronomo M. Galmarini. (...) Il 4 novembre 1900 si poté infine celebrare solennemente l'inaugurazione della colonia con l'apertura al culto di una chiesetta in legno, dedicata al Santo Salvatore, e con il trasferimento nella casa colonica di un 'drappello' di ricoverati, i buoni figli, già ospiti della Casa della divina provvidenza di Como, e assistiti dalle suore di S. Maria della provvidenza. Si delinearono così subito le due componenti fondamentali che avrebbero caratterizzato la popolazione del nuovo centro: i ricoverati da un lato, i coloni veri e propri dall'altro che, con mansioni diverse, avrebbero contribuito al risanamento del luogo. Si dovettero intanto ricercare nuove fonti di finanziamento, anche perché, nonostante la speranza di avere contributi da parte governativa, allora la colonia non poté beneficiarne, neppure attraverso agevolazioni fiscali. Non potendo quindi usufruire di sovvenzioni dirette, si cercò di adire ad altre fonti di finanziamento offerte dalle strutture pubbliche: i concorsi a premio» (Robbiati A., 1994, pp. 178-179).

Un'altra componente dell'assetto potenziale di una colonia agricola veniva dunque evidenziata in queste note ricostruttive di Angelo Robbiati: la possibile convivenza od annessione della colonia stessa ad altre opere assistenziali o benefiche, correlate tra loro in maniera multiforme, con tutte le potenzialità ma anche i rischi che questo comportava. Come pure si delineava una diversa modalità di finanziamento delle colonie agricole, riferibile a

bandi pubblici con i quali venivano previste forme di sostegno economico per iniziative comunque rivolte alla bonifica dei territori e al miglioramento dell'agricoltura in sede locale, anche se nel caso indagato non si andava oltre l'assegnazione di una medaglia d'argento sia pure «con diploma»⁹.

Per quanto riguarda poi la vita interna alla colonia agricola di San Salvatore, nei suoi primi quindici anni di vita, «le attività furono inizialmente dirette dall'agronomo Mosè Paggi. Contadini, braccianti e muratori, provenienti dai dintorni o insediatisi dopo la fondazione della colonia, erano addetti ai lavori più impegnativi e pesanti. Ricevevano, oltre al vitto, una retribuzione giornaliera in denaro e potevano così evitare i disagi dell'emigrazione. Poco numerosi all'inizio (circa una ventina), andarono gradualmente aumentando in corrispondenza delle necessità e dello sviluppo di attività lavorative. Ai ricoverati erano invece riservati i lavori meno impegnativi, come è testimoniato da notizie sparse sul bollettino della casa, e come il Guanella ricordò in varie occasioni. Per la formazione degli uni e degli altri, accanto alla istruzione religiosa e a quella elementare, affidate al sacerdote direttore della colonia, qualificante fu l'istruzione agraria, che rientrava tra le finalità della colonia stessa, e che, in base alle indicazioni del piano di bonifica, fu opportunamente programmata. Il 27-28 ottobre 1901, in occasione dei festeggiamenti per il primo anniversario di fondazione, si tenne nella colonia un convegno di studio, con la partecipazione di sacerdoti e laici, esponenti di varie organizzazioni cattoliche. (...) È anche su questa base possibile ricostruire alcuni momenti della vita e della attività della colonia, specie nei primi tempi della sua esistenza. Essa divenne infatti anche luogo di incontri e manifestazioni popolari, in occasione degli anniversari di fondazione, o di altre feste, come quella in onore della Madonna del lavoro nel mese di maggio, manifestazioni che offrirono lo spunto, al periodico 'La divina provvidenza', di illustrare problemi, difficoltà, progressi e primi risultati del lavoro quotidiano» (Robbiati A., 1994, p. 176).

6. Le matrici territoriali

Ad altre iniziative ancora è opportuno accennare, con attinenza all'oggetto indagato. Ad esempio meritevole di approfondimento è il già evocato impegno dei Salesiani per il mondo contadino, impegno che si e-

⁹ Sul mancato contributo economico dello Stato non solo alle iniziative religiose in termini di colonie agricole, anche solo in via sussidiaria, si è soffermato ancora Robbiati A. (1983).

sprimeva mediante l'attivazione di colonie agricole nel mondo intero, a partire soprattutto da un determinato momento della loro storia. Anche sotto il profilo storiografico si è infatti parlato di 'svolta agricola', con riferimento al generalato del successore di Giovanni Bosco, Michele Rua, in special modo dal 1902. Al riguardo è stato osservato da Morand Wirth che, «accanto alle scuole professionali, si registrava anche uno sviluppo quasi imprevisto delle scuole agrarie. Pur essendo di estrazione contadina, don Bosco si era rivolto prioritariamente alla gioventù delle città. Inoltre temeva disordini morali nelle cosiddette 'colonie agricole', dove la sorveglianza degli allievi era molto difficile. Soltanto dopo la fondazione della prima colonia agricola a La Navarre, in Francia, il *Bollettino salesiano* cominciò nel 1881 a interessarsi dello 'sviluppo dell'agricoltura'. Nel 1895 don Rua annunciava ai lettori del *Bollettino* l'apertura di tre colonie agricole in Francia. Approfittando di elargizioni pubbliche e private, i salesiani crearono enormi zone di coltura in America (...). L'anno 1902 potrebbe essere considerato come l'anno di una svolta a favore dell'agricoltura, probabilmente sotto l'influsso di don Baratta e del cenacolo parmense: 'permettetemi – scriveva don Rua ai cooperatori il 1° gennaio 1902 – che io, assecondando il nuovo e salutare risveglio di ritorno ai campi, cotanto caldeggiato dal venerando clero, richiami l'attenzione vostra sulle nostre colonie agricole. L'impedire lo spopolamento delle campagne e il relativo agglomeramento nelle città, con grande pericolo della fede e dei buoni costumi dei nostri campagnuoli, e il richiamare le popolazioni alla fonte vera del loro benessere economico, saranno i primi vantaggi di questo ritorno ai campi'» (Wirth M., 2001, pp. 93-94).

Al fine di perseguire queste finalità nascevano allora anche in Italia colonie agricole salesiane, in linea con gli orientamenti solariani della nuova fisiocrazia, mediante l'opera di don Carlo Maria Baratta svolta soprattutto a Parma, in maniera coerente con gli obiettivi di miglioramento dell'agricoltura in un senso razionale e produttivistico. Gli esiti, anche quantitativi, di queste fondazioni confluivano e venivano rappresentate nelle periodiche 'Esposizioni generali delle scuole professionali e colonie agricole della pia società di S. Francesco di Sales', secondo la scansione cronologica ricompresa tra il 1882 e la prima guerra mondiale riportata nella tabella 1.

In particolare notizie più accurate sono disponibili per l'esperienza della colonia agricola salesiana San Nicola di Corigliano d'Otranto, nel Leccese, fondata nel 1901 per iniziativa del barone Nicola Comi e accolta come proposta di impegno da parte della famiglia salesiana da don Rua (Casella F., 2000).

Tab. 1 – Colonie e scuole professionali agricole salesiane, 1882-1906

<i>Anno fondazione</i>	<i>Localizzazione</i>	<i>Tipo di istituzione</i>
1882	Mogliano Veneto (Treviso)	Colonia agricola
1897	Sondrio	Insegnamento dell'agricoltura nel collegio
1900	Canelli (Asti)	Colonia agricola
1900	Ivrea (Torino)	Colonia agricola
1900	Parma	Scuola agraria solariana presso l'istituto San Benedetto
1901	Corigliano d'Otranto (Lecce)	Colonia agricola
1903	San Giuseppe Jato (Palermo)	Colonia agricola
1903	Terranuova (Chieti)	Colonia agricola
1904	Fogliazzo (Torino)	Colonia agricola
1904	Lombriasco (Torino)	Colonia agricola
1906	Borgo S. Martino (Alessandria)	Colonia agricola

Fonte: Rielaborazione dati presentati nelle annate dal 1887 al 1914 del «Bollettino salesiano».

Nonostante l'aridità del terreno e le difficoltà climatiche del luogo, l'adozione del metodo solariano e l'assidua applicazione dei religiosi alla sua evoluzione permettevano di descrivere la colonia agricola, a soli tre anni dalla sua apertura e quindi nel 1904 in questo modo: «l'Istituto, che sorge su di una vasta spianata, dal lato più alto di Corigliano, ha progredito assai, tanto dal lato dei fabbricati che volgono ormai a completarsi, quanto dal lato agricolo, ch  a vista d'occhio si apprezzano i vantaggi dell'agricoltura condotta razionalmente. I campi sperimentali di granaglie, foraggi, ortaggi e vigneti, che circondano l'istituto sono lo specchio della scienza agraria che si cerca di diffondere in questa regione agricola, mentre le campagne adiacenti promettono messe ubertosa e sono il permanente insegnamento agli agricoltori del luogo, che gi  cominciano ad ammirare gli ammaestramenti dei Salesiani. Anche l'esiguo numero di alunni accolti sin dal principio, oggi si   triplicato; e quello stuolo di giovanetti d  anche segno di vita feconda e prosperosa. Addetti alle multiple occupazioni della campagna, alternano il lavoro con criterio razionale, in modo da apprendere la varia conoscenza dell'agricoltura moderna, disposta ai diversi capi dell'industria agricola. Cos  pure, il lato educativo e morale non   secondo all'insegnamento della vita dei campi. Di-

sciplinati, istruiti ed educati fa veramente piacere vederli lavorare e condurre una vita corretta e seria»¹⁰.

Si trattava dunque di una iniziativa feconda per il territorio e felice per le adesioni, in termini di giovani ospitati, oltre che per le tecniche agricole praticate, come molte altre tra quelle che sono state indagate e presentate sin qui, in attesa di ulteriori e necessarie evoluzioni della ricerca storica al riguardo.

¹⁰ Questa cronaca, riportata nel periodico locale «Provincia cattolica in terra d'Otranto», è citata nel saggio di Casella F. (2001).

La suora infermiera in Italia tra Otto e Novecento

Albarosa Ines Bassani

1. Le suore ospedaliere

1.1. Le religiose ospedaliere fino alla rivoluzione francese

«Qualsiasi storia dell'assistenza infermieristica non può ignorare il lavoro svolto dalle suore», scrive Stefania Bartoloni, considerando per quanti secoli gli istituti religiosi hanno fornito il personale ai nosocomi (Bartoloni S., 2007, pp. 217-218). Fino dal Medioevo le religiose furono presenti nella vita e nelle istituzioni assistenziali, sotto il nome di oblata, pinzochera, terziaria, dedicata. Gli ospedali, chiamati anche «luoghi pii», furono per lunghissimo tempo essenzialmente degli «ospizi», cioè luoghi di accoglienza che assistevano gratuitamente i pellegrini e i malati poveri, offrivano protezione agli orfani e alle madri nubili, un ricovero agli anziani e agli indigenti.

Ad occuparsi del loro funzionamento erano i religiosi, le confraternite e i benefattori che, ispirati da carità cristiana, destinavano a tale attività il loro tempo e il loro patrimonio.

Tra il XVI e il XVII secolo, nella stagione aurea dell'impegno religioso negli ospedali, san Giovanni di Dio, san Camillo de Lellis e san Vincenzo de' Paoli fondarono nuovi ordini, che con l'introduzione di alcune conoscenze tecniche produssero un rinnovamento dell'assistenza ai malati. Il Settecento segnò un profondo cambiamento nella vita delle donne consacrate. Scegliendo la vita attiva e uscendo dal modello monastico, si dedicarono all'educazione delle fanciulle e all'assistenza degli ammalati, ottenendo consenso perfino nella Francia di Napoleone, che le riconobbe «utili alla società» (Rocca G., 1992a; Salimbeni F., 1987).

Fino alla rivoluzione francese le istituzioni femminili legate agli ospedali avevano caratteri comuni, quali la natura strettamente locale, la totale dipendenza delle religiose dalla direzione dell'ospedale, il fatto che esse non fossero vere suore con i tre voti religiosi e con la clausura. Con la rivoluzione

francese, molte di queste comunità scomparvero e l'assistenza in ospedale venne esercitata da personale salariato, di solito scelto nelle classi più basse della società. Anche se il decreto napoleonico di soppressione delle corporazioni religiose italiane del 1810 esentava le istituzioni utili alla società, esso non portò al ripristino della situazione precedente, segno che qualcosa stava mutando pure in campo ospedaliero (Rocca G., 1992b).

All'inizio dell'Ottocento, infatti, nella ricerca di condizioni innovative per la vita degli ospedali, maturarono orientamenti nuovi: innanzitutto la convinzione che le persone idonee a svolgere l'assistenza ospedaliera fossero le donne, ritenute più adatte degli uomini nell'aiutare i sofferenti. Si modificò totalmente il reclutamento, scegliendo le infermiere da famiglie delle classi borghesi e civili, allo scopo di ottenere miglioramenti nell'assistenza; si richiese che le infermiere fossero nubili o vedove, ritenendo impossibile affidare un lavoro extrafamiliare alla donna sposata.

1.2. L'Ottocento e il nuovo tipo di assistenza ospedaliera

La lentezza con cui in Italia si arrivò a ratificare un nuovo tipo di assistenza ospedaliera è documentata dall'incerto avvio delle prime istituzioni italiane femminili a carattere ospedaliero (Rocca G., 1992b; Romano M., 2004). La prima fondazione fu quella della «Fratellanza de' preti e laici ospedalieri», fondata a Verona nel 1796 da don Pietro Leonardi, concepita secondo le tradizionali linee caritative, ancora senza uno specifico concetto di assistenza medica.

La fondazione a Roma nel 1821 delle Oblate ospedaliere sorelle della misericordia cercò di superare alcune difficoltà dell'assistenza ospedaliera. Le Oblate non erano strutturate sul modello della congregazione religiosa, perché dovevano rimanere nei dintorni di Roma e dipendere dal superiore ecclesiastico e da due deputati dell'ospedale. Nel 1823 a Milano si avviava la fondazione delle Fatebenesorelle, ancora una volta sul modello tradizionale dell'antica comunità locale in servizio nell'ospedale; l'istituzione non riuscì a svilupparsi e nel 1842 venne unita alle Suore della carità di Lovere.

Con la fondazione delle Suore della carità dell'Immacolata Concezione di Ivrea si aprì la strada a nuove forme di assistenza: il programma fissato nel 1823 dalla fondatrice Antonia Maria Verna prevedeva, infatti, l'assistenza gratuita a domicilio, diurna e notturna, ai malati d'ambo i sessi affetti da qualsiasi malattia, anche contagiosa. Nel 1828 venne accettato il loro servizio nell'ospedale di Rivarolo Canavese, e poi in altri ancora, sul modello delle Figlie della carità francesi (Rossi G.F., 1957; Pierotti A., 1938). Nel 1830 si ebbe a Torino la fondazione delle Suore del Cottolengo, che vennero subito

chiamate negli ospedali di Nizza (1833) e di Trino Vercellese (1835), con regolare contratto o convenzione, per sostituirvi il personale salariato ritenuto inadeguato (Piano L., 1978). Qualcosa di analogo si verificò per le suore Gianelline chiamate nell'ospedale di Sant'Anna a La Spezia nel 1835 (Bonfigli C., 1985). Le Suore di Sant'Anna, fondate a Torino nel 1834 dalla marchesa Giulia di Barolo, portarono un nuovo contributo alla questione dell'assistenza ospedaliera, perché chiesero alla Santa Sede di poter dedicarsi anche alla cura degli uomini (Tago A., 1997; Trombetta S., 2004; 2011).

Il quadro si andò precisando con le Ancelle della Carità fondate a Brescia nel 1840 da Paola di Rosa: le nuove religiose intendevano servire in ospedale, sostituendo completamente il personale salariato. Proponevano una regolare convenzione con l'amministrazione ospedaliera dalla quale dipendevano per quanto riguardava l'assistenza in ospedale, ma non per la loro vita interna che restava sottoposta esclusivamente alla superiora locale o generale (Onger S., 1990). Sullo stesso piano delle Ancelle della Carità si mossero, a Verona, le Sorelle della Misericordia fondate da don Carlo Steeb, sempre nel 1840, ma a distanza di oltre quarant'anni dalla celebre «Fratellanza» di don Leonardi (Bonuzzi L., 1967; Rappo G., 2004).

Le Ministre degli Infermi di san Camillo de Lellis, fondate a Lucca nel 1841 da Domenica Brun Barbantini, si modellarono anch'esse in buona parte sulle costituzioni delle Oblate ospedaliere di Roma, ma preferirono orientarsi verso l'assistenza delle malate a domicilio, giorno e notte (Lazzari R., 2005; Lessi V., 2008).

Con l'entrata delle Suore di Carità di Lovere nell'ospedale maggiore di Milano nel 1845, sulla base di una convenzione in 14 articoli, completata da norme redatte nel 1850 e composte di 73 articoli, il modello era ormai definito: le religiose esercitavano il controllo di tutto il personale di servizio, dipendevano direttamente dall'amministrazione ospedaliera tramite le loro superiori, dai medici per quanto riguardava il servizio da prestarsi agli ammalati, e ricevevano un compenso per le loro prestazioni (*Norme per le R.R. Suore della Carità*, fascicolo a stampa con nullaosta del cardinale arcivescovo di Milano, firmato il 13 marzo 1845). Le fondazioni che entrarono negli ospedali dopo il 1850 – come le Dorotee di Vicenza, o le Terziarie Francescane Elisabettine di Padova, o le Suore della Provvidenza di San Gaetano da Thiene di Udine – adottarono tutte lo stesso modello.

2. La formazione delle suore infermiere

2.1. I religiosi e gli studi di medicina

Prima di occuparci della formazione delle suore ospedaliere italiane tra Otto e Novecento è necessario premettere alcune considerazioni di carattere generale. Innanzitutto è da tenere presente che ai nuovi istituti maschili e soprattutto femminili, sorti a centinaia nell'Ottocento, particolarmente nell'Italia settentrionale, la Chiesa raramente concesse l'approvazione, aspettando il loro consolidamento. Così per decenni essi poterono agire in libertà, secondo lo stile originale impresso dai fondatori. Grazie a questa situazione, le Dorotee di Vicenza, ad esempio, per tutto l'Ottocento godettero di un'autonomia e di uno stile di azione eccezionali per la donna di allora, in quanto potevano autogovernarsi, cioè eleggersi le loro superiori e amministrare le loro proprietà, mentre la donna all'epoca era totalmente subordinata alla famiglia e al marito.

Agli inizi del Novecento, quando i nuovi istituti chiesero alla S. Sede l'approvazione, essi vennero «inquadriati» entro le norme della Chiesa, che li conformava all'antico e assodato modello monastico, piuttosto che alle caratteristiche peculiari di ciascuno¹. Tutto questo si rifletté inevitabilmente nello stile delle loro attività educative, assistenziali e sociali.

In secondo luogo è da considerare che, fino al Novecento inoltrato, le suore destinate agli ospedali rimasero in una situazione culturale inferiore rispetto alle laiche, svolgendo solo compiti di assistenti o di infermiere, senza poter accedere a regolari studi accademici ed esercitare la professione medica, come invece avvenne per le laiche, sia pure con molta difficoltà, dal momento che in Italia dal 1877 al 1900 furono soltanto ventiquattro le donne laureate in medicina².

La Chiesa fin dal Medioevo aveva proibito al clero e ai religiosi l'esercizio della medicina e chirurgia; il diritto canonico vietava ad essi l'esercizio di alcune professioni considerate «non conformi alla dignità del

¹ *Normae secundum quas S. Congr. Episcoporum et Regularium procedere solet in approbandis novis Institutis votorum simplicium*, in particolare *Schema Constitutionum*, pp. 13-54, Roma 1901. Per un approfondimento sul nuovo modello delle congregazioni religiose sorte nell'Ottocento Rocca G. (1992a), pp. 72-105.

² Il periodo che va dalla fine dell'Ottocento ai primi due decenni del Novecento corrisponde all'epoca delle donne «pioniere» che decisero di rivolgersi alla medicina come professione, ma il loro numero era veramente esiguo: erano 24 fino al 1902; nell'anno accademico 1911-12 erano 113, cioè il 2,5% degli iscritti in medicina. Cfr. Vicarelli G., 2004; 2008; Ferrari M., Mazzarello P., 2010.

loro stato», come ad esempio di pubblico notaio, di avvocato, di medico e di chirurgo³. Per questo quando nel 1839 Antonio Rosmini tentò di fondare una facoltà di medicina per i suoi religiosi, trovò l'ostacolo della norma canonica e dovette rinunciare al suo progetto⁴.

Un'altra considerazione riguarda l'impossibilità che ebbero i religiosi di costituire qualsiasi organismo che coinvolgesse più istituti in un piano di lavoro comune. Quando, ad esempio, in Francia Adrienne Laroche (mère Marie du Sacré-Coeur) delle Filles de Notre-Dame, pubblicò nel 1898 il progetto di un istituto comune di magistero per la formazione delle religiose insegnanti, incontrò l'opposizione dell'episcopato francese e la condanna del Vaticano⁵. Questa scelta venne resa nota anche in Italia, e qui fu solo per iniziativa della S. Sede che molto più tardi, nel 1925, si giunse all'istituzione di una sezione dell'Università Cattolica per religiose a Castelnuovo Fogliani (Piacenza).

L'aspirazione all'autonomia non era preclusa solo ai religiosi, ma anche ad altre istituzioni ecclesiastiche: ad esempio tutti i tentativi avviati dai sacerdoti per costituire una federazione nazionale del clero caddero, perché oltrepassavano l'autorità dei vescovi diocesani, e nel 1917 dovettero essere abbandonati del tutto (Erba A., 1990). Questo spiega il motivo per cui ogni istituto religioso si organizzò singolarmente per la formazione delle proprie suore infermiere e solo nel 1905 si giunse all'istituzione a Roma di una scuola professionale per iniziativa di papa Pio X.

Infine, per capire le difficoltà che le religiose dovettero superare nell'assistenza ospedaliera, si deve tenere conto anche del ruolo che per lungo tempo nella mentalità dell'Europa meridionale ebbe il «pudore», che impediva l'assistenza e la cura degli uomini alle donne in genere, e in modo particolare alle religiose.

2.2. Il caso delle infermiere Dorotee

Nel 1836 don Giovanni Antonio Farina fondò a Vicenza le Suore Maestre di S. Dorotea Figlie dei Sacri Cuori, per l'educazione popolare femmini-

³ Il Codice di diritto canonico del 1917 (can. 139) richiese uno speciale indulto apostolico per l'esercizio di tali professioni. Cfr. Calbi M. (1974).

⁴ Sulla *Ratio Studiorum* del Rosmini per il collegio medico S. Raffaele cfr. De Giorgi F. (1995). Specialmente la documentazione pubblicata nell'ampio studio di Pangallo M. (2007).

⁵ Il progetto della Laroche fu qualificato dalla S. Sede come «reprehensione dignus» (Poulat E., 1980; Rocca G., 1974).

le e per l'assistenza dei malati e degli anziani⁶. Alla morte del fondatore, cinquantadue anni dopo, le suore erano 330. Di esse circa 150 si dedicavano all'assistenza infermieristica in quattordici ospedali, in tre manicomi e in sei case di ricovero per anziani, nelle città di Vicenza e di Treviso e in varie località del Veneto. Dopo l'approvazione pontificia, ottenuta nel 1905, l'istituto si diffuse in tutte le regioni d'Italia e dal 1923 si estese alle missioni in vari continenti.

Fino al 1905, dunque, grazie alla loro autonomia da Roma, le Dorotee poterono operare nello stile impresso dal fondatore. Questi aveva loro richiesto, oltre ai voti di castità, povertà e obbedienza, anche il quarto voto di carità, che per le infermiere significava «assistere i malati anche con pericolo di morte» e comportava l'impegno di «dare la vita di fronte al pericolo di contagio o di alto rischio» e di «non rifiutarsi a qualunque servizio anche il più basso». Nelle regole per le infermiere, Farina stabilì le retribuzioni, i ruoli e il rapporto numerico suore-assistiti, che doveva essere possibilmente di una infermiera per ogni dieci ammalati (*Regole dell'istituto delle Suore maestre di Santa Dorotea figlie dei Sacri Cuori*, 1846, pp. 31, 96-98, 101-103)⁷.

Per vari decenni le religiose negli ospedali coprirono quasi totalmente il servizio infermieristico femminile, avendo responsabilità sulle laiche, che in genere erano adibite ai servizi generali di pulizia, cucina e lavanderia. Le suore vivevano all'interno del nosocomio, in un appartamento riservato e separato dai reparti. La loro giornata cominciava alle 4.45 del mattino e terminava alle 9 di sera, con 11 ore di servizio giornaliero: dopo le preghiere e la Messa del mattino, le suore erano nelle corsie alle 6.10 e vi rimanevano fino alle 12.45. Concluse la pausa per il pranzo e le preghiere pomeridiane, ritornavano in servizio alle 14 e continuavano fino alle 18.45. Oltre il servizio diurno, le suore sostenevano anche la sorveglianza notturna nei reparti femminili e facevano «il giro di guardia» per tutto l'ospedale. I turni di ve-

⁶ Farina G.A. nacque a Gambellara (VI) nel 1803. Mentre era giovane sacerdote e insegnante in seminario riorganizzò la prima scuola popolare femminile a Vicenza e nel 1836 fondò l'istituto delle Suore Dorotee. Nominato vescovo prima di Treviso e poi di Vicenza, si distinse per la grande carità e l'impegno pastorale che espresse in un'ampia attività apostolica orientata alla formazione culturale e spirituale del clero e dei fedeli, all'insegnamento catechistico ai fanciulli, all'istituzione di numerose confraternite con scopi spirituali, caritativi e assistenziali. Morì a Vicenza nel 1888. Venne beatificato da papa Giovanni Paolo II nel 2001 (Bassani A.I., 2000).

⁷ *Istituto delle Suore di S. Dorotea in Vicenza. Norme per la fondazione delle infermerie*, locandina a stampa, 25 marzo 1847, in Archivio Istituto Farina (d'ora in avanti AIF), *Atti dell'Istituto*.

glia cadevano normalmente ogni quattro notti per ciascuna suora, ma in caso di indisposizione di qualche consorella, non essendoci cambi di altro personale, potevano capitare anche ogni tre notti.

Le regole scritte da Farina non si discostavano molto da quelle di altri fondatori di istituti ospedalieri. Ricordiamo, ad esempio, le regole delle Figlie della Carità di Maddalena di Canossa, o le *Norme* e il *Direttorio* delle Suore della Carità di Bartolomea Capitanio, le *Istruzioni disciplinari* delle Ancelle della Carità di Brescia, le *Lezioni alle infermiere* delle Figlie di Sant'Anna; come pure il *Regolamento interno della Casa di Santa Maria della provvidenza in Como* per l'assistenza dei malati a domicilio delle suore di don Guanella; oppure l'*Istruzione* di Elisabetta Vendramini alle Terziarie Elisabettime dell'ospedale di Padova⁸ (Bressan E., 1988; Secchi C., 1998; Trebeschi M., 2003).

In tutte queste norme si nota una netta prevalenza dei contenuti spirituali, ascetici e disciplinari sulle cognizioni scientifiche e sugli elementi basilari del soccorso. Le suore infermiere, infatti, si impegnavano ad assistere non solo il corpo, ma anche l'anima dei malati: «siano continue a medicare le piaghe del corpo, e guardando esse imprimano, per quanto loro appartiene, sentimenti morali e religiosi»⁹ raccomandava Farina alle suore. Paola di Rosa voleva che l'Ancella infermiera fosse attenta a «sopperire non solo ai bisogni corporali delle sue ammalate, ma più ancora a quelli dell'anima» (Art. 33 delle *Costituzioni delle Ancelle della Carità*, p. 385); «se mirerete nelle vostre ammalate la persona di Gesù Cristo, non vi riuscirà gravoso alcun peso» scriveva Elisabetta Vendramini (Art. 4 della *Istruzione* di Elisabetta Vendramini alle suore dell'ospedale di Padova, 1854). Tutti i regolamenti delle suore, in genere, tentavano di comporre la dimensione caritativa con la ricerca di una preparazione infermieristica che in Italia, comunque, tardava ancora.

⁸ Cfr. *Regole delle Sorelle della Carità serve dei poveri*, Venezia 1814; *Norme per le R.R. Suore della Carità*, cit. (per le suore della carità di Lovere); *Costituzioni delle Ancelle della Carità, con Note ed Istruzioni Disciplinari*, Brescia 1872, pp. 369-397; *Modo pratico per curare gli infermi. Lezioni alle infermiere*, Piacenza 1874 (per le Figlie di Sant'Anna); *Direttorio per i ministeri esterni delle Suore della Carità della ven. Capitanio, sotto la protezione di S. Vincenzo De Paoli*, Trento 1898; *Elisabeth Vendramini [...] Positio super virtutibus*, Romae 1986, pp. 239-242 (per le Elisabettime).

⁹ *Istituto di Santa Dorotea in Vicenza*, locandina stampata dopo il 1849. AIF, *Atti dell'Istituto*.

2.3. Preparazione all'interno dell'istituto

Quando don Farina progettò l'assistenza ospedaliera per le sue religiose, si pose subito il problema di dare loro una preparazione adeguata, come aveva fatto per le suore maestre, avviando all'interno dell'istituto una scuola di metodica che fu approvata dal Governo nel 1845. Così nel 1847, nel compilare le *Norme per la fondazione delle infermerie*, prescrisse loro di istruirsi «sul modo più acconcio di porgere le medicine, di curare le piaghe, di guardare alla pulizia anche più scrupolosa».

Un tale obiettivo dovette apparire piuttosto utopistico, se confrontato con la situazione igienico-sanitaria degli ospedali italiani della prima metà dell'Ottocento, e soprattutto se si considera quanto fosse ancora lontana l'esigenza di una formazione professionale per il personale infermieristico (Sironi C., 1992; Celli A., 1901; Dock L., 1912; Calamandrei C., 1989).

In Europa la prima scuola per infermiere ebbe origine a Londra nel 1860, per opera di Florence Nightingale; in Italia la prima scuola «Croce Azzurra» sorse a Napoli nel 1896; a Roma nacquero per religiose: la «scuola-ambulatorio S. Giuseppe» nel 1905, la «scuola per infermiere» di suor Mary Potter nel 1909, quindi la «scuola-convitto Regina Elena» del Policlinico Umberto I nel 1910 (Tooley S., 1913; Calamandrei C., 1989; Manzoni E., 2003; Crispolti F., Bompiani S., 1931).

Antonio Farina cercò inutilmente un testo utile al suo progetto, ma in Italia, fino al primo decennio del Novecento, non esisteva alcun manuale per l'assistenza infermieristica; ce n'erano invece in Francia, in Germania e molto di più in Inghilterra (Dimonte V., 1993).

Negli anni '80 dell'Ottocento erano comparse in Italia delle lezioni a stampa curate da alcuni medici. Ricordiamo, ad esempio, quelle del 1887 di Augusto Garzella di Pisa, o quelle del 1890 di Roberto Desogus di Cagliari, e soprattutto il manuale del 1891 di Carlo Calliano, il più conosciuto in Italia e più volte ristampato. I testi professionali veri e propri vennero prodotti solo dopo l'istituzione delle scuole professionali, come quello del 1915 di Enrico Ronzani degli Ospedali Riuniti di Firenze (Garzella A., 1887; Desogus R., 1890; Calliano C., 1891; Ronzani E., 1914).

Dopo varie ricerche, finalmente Farina trovò e fece tradurre per le sue infermiere il piccolo manuale francese dell'abate Adrien Sylvain (conosciuto come l'autore delle *Pagliuole d'oro*), stampato ad Avignone nel 1874. *Il libro delle infermiere ad uso delle Famiglie e principalmente delle Comunità Religiose e delle Suore Ospitaliere* era diviso in due parti: la prima conteneva nozioni d'igiene, di pratica infermieristica, di medicina e di pronto soccorso; la seconda parte trattava delle virtù dell'infermiera e offriva un prontuario di

preghiere da recitare con gli ammalati¹⁰. Il manuale, ancorché modesto, costituiva una sintesi di quanto era possibile trovare in Europa in quel tempo¹¹. Dagli studi compiuti finora risulta che don Antonio Farina fu uno dei primi, in Italia, a procurare alle religiose infermiere un testo di preparazione professionale (Rocca G., 1985; 1992a; Sironi C., 1992, pp. 74-93; Bartoloni S., 2007, p. 223). Durante il noviziato le giovani destinate all'assistenza ricevevano l'istruzione teorica con un numero variabile di lezioni che seguivano il programma proposto dal manuale francese. Dopo la professione le religiose venivano mandate nelle corsie e completavano la preparazione con esercitazioni pratiche impartite dalle suore infermiere più esperte, sotto la guida dei medici. Era una preparazione organizzata all'interno dell'istituto, e con essa don Farina si metteva sulla scia di quanto fecero tante congregazioni femminili ospedaliere fino ai primi anni del Novecento, quando in Italia sorsero le Scuole samaritane.

2.4. Le Scuole samaritane

Verso la fine dell'Ottocento molti ospedali, avvertendo il problema della mancanza di preparazione del personale, organizzarono le Scuole samaritane, generalmente per iniziativa dei direttori sanitari o di alcuni medici più sensibili. L'idea nacque dal chirurgo tedesco Johann Friedrich Esmarch, che nel 1881 fondò una «Scuola per i soccorsi in pace» chiamandola appunto Scuola samaritana secondo il concetto evangelico di Luca. Nel 1883 il dottor Carlo Calliano, ispirandosi all'esperienza di Esmarch, inaugurò la prima Scuola samaritana presso l'ospedale maggiore di Torino e successivamente scrisse il manuale «Soccorsi d'urgenza», adottato anche dalle altre scuole italiane (Calliano C., 1891; 1903; Bartoloni S., 2003, pp. 51-52). Vennero istituite Scuole samaritane anche negli ospedali di Treviso e di Vicenza, dove prestavano servizio un'ottantina di infermiere Dorotee, e la madre generale vi iscrisse il maggior numero di suore, conscia che la preparazione fornita dall'istituto non era sufficiente per qualificare il loro servizio.

Le Scuole di Treviso e di Vicenza nacquero entrambe nel 1907 per ini-

¹⁰ Sylvain A. (1878), approvato dall'arcivescovo d'Avignone, traduzione dal francese approvata da monsignore Giovanni Antonio Farina, pp. 1-270.

¹¹ Per la parte scientifica l'autore si era servito di varie opere conosciute: dal manuale della Nightigale, ai trattati dei dottori Saucerotte, Ebrard, Stub, Beugrand, Trousseau, Bouchardat, James, Raspail, Massé, d'Hufeland; ad altri manuali di farmacia del Dorvault, e a quelli per infermiere scritte dalle signore Celnart, Millet Robinet, dall'abate David e dal p. Gautrelet. Cfr. Sylvain A. (1878), pp. 8-9.

ziativa di medici dei rispettivi ospedali. Il programma d'istruzione seguiva sostanzialmente il prontuario del Calliano e consisteva in 20-30 lezioni teoriche, più un tirocinio pratico¹². Quella dell'ospedale di Vicenza venne chiamata «Scuola professionale per infermieri», e fu aperta a uomini e donne; queste ultime, per essere ammesse, dovevano presentare il certificato «di nubiltà o di vedovanza senza prole lattante» (Gregoris L., Ronconi G., 2003, p. 71)¹³. Era convinzione generale che la professione di infermiera dovesse essere contraddistinta dal nubilato. Tale condizione veniva richiesta da molti regolamenti ospedalieri. In quegli stessi anni anche la socialista Anna Celli (1908) ribadiva: «La professione d'infermiera ha bisogno di tutto l'individuo; non può dividerlo colla famiglia, cioè coi doveri della figliolanza!», e concludeva: «La forza degli ordini religiosi sta appunto nell'evitare questi inconvenienti».

Alla Scuola samaritana di Treviso si iscrissero vari gruppi di Dorotee operanti nelle strutture assistenziali della città e delle località vicine. Nel primo anno le lezioni furono impartite dal direttore della Scuola, in corsi riservati alle religiose, dal momento che queste costituivano quasi la totalità del personale infermieristico femminile, e una loro eventuale assenza avrebbe potuto recare notevoli disguidi all'intero servizio. Nel 1910 all'interno dell'ospedale iniziò un'altra Scuola gestita dalla Croce rossa, il cui titolo era riconosciuto in tutti gli ospedali, mentre quello delle samaritane veniva limitato al nosocomio che lo aveva rilasciato. Quando, nel 1915, con l'entrata in guerra dell'Italia, venne chiesto alle samaritane di assistere i feriti, sorse un conflitto con la Croce rossa a proposito della validità del titolo. Per ottenere il riconoscimento del diploma, la Scuola di Treviso si aggregò all'Unione delle Scuole samaritane d'Italia, sorta l'anno prima a Roma. Le lezioni teoriche salirono così a cinquanta, più le esercitazioni pratiche, e venne adottato il manuale di Vincenzo Giudiceandrea (1914). Nel 1920 la Scuola di Treviso diventò biennale e i programmi furono integrati con lezioni di diritto e di etica professionale.

A Vicenza, a pochi minuti di strada dall'ospedale civile si trovava la Casa Madre delle Dorotee, dove nei primi decenni del '900 erano presenti dalle

¹² Per le Scuole samaritane di Treviso e di Vicenza cfr. Archivio Ospedale Treviso (d'ora in avanti AOT), buste *Scuola samaritana*; *Revisione Statuto*; *Turni personale*; *Attivazione Dorotee*; *Scuola Professionale di Treviso*; Archivio Ospedale Vicenza (d'ora in avanti AOV), buste *Scuola Infermieri Professionali. Pagelle più verbali dal 1906 al 1957*; AIF, buste *Ospedale di Treviso*; *Ospedale di Vicenza*; *Atti dell'Istituto*.

¹³ AOV, *Registro delle Deliberazioni non soggette alla approvazione Tutoria, dal gennaio 1906 al novembre 1911*.

novanta alle duecento novizie e almeno una cinquantina di neo-professe. Nella stessa città numerose altre Dorotee prestavano la loro opera negli asili infantili, nelle scuole, nei collegi e in varie strutture assistenziali. Così, quando nel vicino ospedale venne aperta la Scuola samaritana, la madre generale vi iscrisse tutte le suore infermiere della città e dei dintorni, comprese le maestre degli asili e delle scuole elementari, come pure le novizie e le giovani professe. Dal 1908 in poi le studenti Dorotee, sempre più numerose delle laiche, frequentarono la Scuola in gruppi anche di 50 e fino a 87 religiose all'anno. Così dal 1907 alla fine della seconda guerra mondiale ottennero il diploma più di 613 Dorotee (124 a Treviso e 489 a Vicenza). Considerando che negli anni Quaranta le religiose erano circa 1.500 e che metà di loro operava nel settore assistenziale, si deduce che quelle diplomate alla Scuola samaritana corrispondevano alla quasi totalità delle infermiere in servizio.

2.5. La riforma infermieristica e l'assistenza agli uomini

Gli ultimi decenni dell'Ottocento corrispondono a un periodo di intensa attività politica e legislativa che porta a compimento il progetto di riorganizzazione del sistema sanitario con le due leggi di Crispi: quella del 22 dicembre 1888, che istituì il Codice di Igiene e Sanità pubblica, e quella del luglio 1890, che sancì la nascita degli istituti pubblici di beneficenza, superando l'antico concetto delle Opere pie a favore di una organizzazione dell'aiuto ai poveri più laica e moderna (AA.VV., 1988, pp. 13-21). Tale percorso legislativo, però, non coinvolgeva ancora le infermiere, specialmente laiche, che alla fine dell'Ottocento erano ancora in gran parte analfabete e senza alcun tipo di preparazione. L'infermiera signorina che, secondo i neonati movimenti femminili avrebbe dovuto riunire in sé doti morali e competenze tecniche ben differenti da quelle della vecchia figura di «guardia-ammalati», comincerà ad essere presente in Italia solo a partire dalla prima guerra mondiale (Vicarelli G., 2004, pp. 58-59; Bartoloni S., 2003).

Nel 1919 una indagine promossa dalla Direzione generale della sanità mise in evidenza le carenze e l'estrema varietà dei programmi di studio delle diverse scuole per gli infermieri del Regno¹⁴. Questa indagine contribuì a preparare il terreno alla riforma iniziata con il decreto 15 agosto 1925 che istituì le Scuole convitto per infermiere; convertito in legge il 18 marzo 1926,

¹⁴ Commissione per lo studio della riforma dell'assistenza infermiera, *Questionario relativo alle scuole per infermieri*, Archivio centrale dello Stato, Ministero dell'Interno, Direzione generale di sanità (1910-1920), b. 601. Per un approfondimento Fiumi A. (1993), pp. 31-41.

il decreto venne posto in esecuzione con il regolamento del 21 novembre 1929. Era l'inizio dell'iter legislativo che nel corso del Novecento, con modifiche e integrazioni successive, avrebbe regolato l'esercizio della professione e le sue specializzazioni (Ministero dell'Interno, Direzione generale della Sanità pubblica, 1930).

È da notare che la legge del 1926 affidava alle donne, senza alcuna distinzione, anche la cura degli uomini, provocando un cambiamento sostanziale del concetto di pudore allora comune. Tale mutamento, mentre apriva tutte le possibilità alle infermiere laiche, portandole verso un piano di maggior riconoscimento professionale, generava non poche difficoltà nelle suore che, per le direttive ecclesiastiche, si videro escluse dall'assistenza agli uomini. Questo problema, più volte studiato, riguardava particolarmente l'Italia e i Paesi del bacino mediterraneo, ed era legato alla mentalità comune che considerava indecoroso affidare alla donna, tanto più se religiosa, la cura degli uomini¹⁵. Era stato riscontrato ancora nel 1873 dalla Società medico-fisica fiorentina, quando l'ospedale maggiore di Milano compì l'innovazione di introdurre, a fianco delle religiose infermiere, donne inservienti laiche, le quali però avevano mostrato resistenza a prestare i servizi agli uomini¹⁶. Più tardi anche Anna Celli sperimentava la riluttanza delle infermiere laiche in tale campo e, a maggior ragione, nel suo programma proponeva di restringere il compito delle suore ospedaliere alla cucina e al guardaroba, allontanandole dal contatto con i malati (Celli A., 1908, p. 486).

Per tutto l'Ottocento la Chiesa aveva ritenuto la presenza delle suore, nei reparti maschili, un ostacolo per l'approvazione dei nuovi istituti: alle suore di Sant'Anna fece depennare dalle costituzioni l'articolo che permetteva tale assistenza; alle Ancelle della Carità di Brescia vennero permessi nei reparti maschili solo i servizi di guardaroba e cucina. Ma in quegli stessi anni la S. Sede non aveva avuto difficoltà a concedere il permesso di assistere gli uomini alle suore tedesche, austriache e svizzere, perché nei loro paesi ciò non era considerato disdicevole¹⁷.

¹⁵ Cecilia Sironi lo definisce «uno dei motivi addotti a sfavore delle suore dal movimento di opinione che il fronte laico creerà nei primi anni del XX secolo» (Sironi C., 1992, p. 90). Cfr. pure Rocca G., 1992b, pp. 559, 565; Rocca G., 1985, pp. 164-165.

¹⁶ Cfr. *Tredicesima adunanza pubblica del dì 23 novembre 1873*, sezione «Studi Accademici. Società Medico-fisica Fiorentina», in *Lo sperimentale. Storia infermieri*, vol. XXXIV, 1874, pp. 368-371.

¹⁷ Cfr. S.C. de' Vescovi e Regolari, *Consultazione per una speciale congregazione, ... Sororum a S. Anna ...*, 1846, p. 9, in Archivio Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica, *ad annum*; S.C. de' Vescovi e Regolari, *Consultazione*, Brixien, *Super ap-*

Nel 1863 le Elisabettine entrarono come capo-infermiere nella divisione uomini dell'ospedale di Padova, ma solo per «comandare agli infermieri quello che riguarda le pulizie e il buon governo degli ammalati», escludendo quei servizi «in cui i riguardi della decenza non consentono di prestarvisi»¹⁸. Le Dorotee dirigevano fino dal 1871 i reparti maschili di vari ospedali veneti, ma escludevano per regola l'assistenza agli uomini e alle partorienti¹⁹. Furono tutti inutili i tentativi dei primari di avere una suora come levatrice; qualche dirigente arrivò a minacciare l'espulsione di tutte le religiose, ma la risposta dalla Casa Madre fu sempre negativa. Tale rigore non impedì tuttavia alle superiori dell'istituto di mostrarsi flessibili in situazioni di emergenza, come quella che si verificò durante la prima guerra mondiale, quando vennero richieste le suore per assistere i feriti, in sostituzione del personale richiamato alle armi. Nonostante le resistenze di qualche vescovo, le Dorotee vennero inviate in più di 30 ospedali militari e nel 1916 fu adibita ad ospedale militare anche un'ala della loro Casa Madre.

Il problema si presentò nuovamente nel 1928, quando nell'ospedale di Vicenza arrivò il nuovo chirurgo, Giorgio Pototschnig, proveniente da Bressanone²⁰, portando con sé le sue suore tedesche per insegnare il suo metodo alle infermiere Dorotee. La regola di queste suore non proibiva di assistere alle operazioni chirurgiche degli uomini e ai parti. Il primario si impose per avere le religiose in sala operatoria, tanto da minacciare il licenziamento di tutte le suore dell'ospedale. La madre generale scrisse al prefetto della S. Congregazione dei religiosi, Camillo Laurenti, preoccupata perché, «una volta aperta la breccia», gli altri ospedali avrebbero fatto la stessa richiesta. La risposta proveniente da Roma fu cauta, ma non negativa: «Se non è possibile tenere fermo sulla esclusione assoluta, almeno circondare di prudenti cautele la concessione e curare la scelta delle suore infermiere»²¹.

Il problema era più generale e riguardava tutte le suore italiane. La S. Sede l'aveva trattato più volte senza esito, perché un eventuale intervento limitante l'attività delle religiose avrebbe favorito le forze laiche. Solo in se-

probatione instituti et constitutionum sororum Ancillae Charitatis nuncupatur, Roma, 1847, p. 11, in *Ivi*.

¹⁸ Cfr. *Convenzione* 1 giugno 1863, e *Pro memoria per le Suore di Carità addette al Civico Spedale di Padova e per essere altresì ammesse nelle divisione degli Uomini come Capoinfermiere*, in Archivio Gen. Elisabettine di Padova (d'ora in avanti AGEP), b. «Ospedale di Padova», 1863; cfr. pure *Elisabeth Vendramini* [...] *Positio*, cit., p. 242.

¹⁹ Cfr. *Convenzione* 10 ottobre 1871, AIF, *Ospedale di Vicenza*.

²⁰ Su Giorgio Pototschnig, primario e sostenitore del movimento partigiano, cfr. Gregoris L., Ronconi G. (2003), pp. 117-119; Gramola B. (2005), pp. 41, 52, 56, 70.

²¹ Cfr. carteggio 8-21 settembre 1928, AIF, *Ospedale di Vicenza*.

guito alla legge del 1926, e specialmente dopo il Concordato del 1929, la Chiesa intraprese trattative ufficiali con la Direzione generale della sanità su questo problema e sulla questione del titolo di studio. Secondo il regolamento del 1929, infatti, le infermiere che avessero compiuto quattro o sei anni di tirocinio potevano ricevere il diploma professionale o l'abilitazione alle funzioni direttive. Nel 1932 la S. Sede ordinò alle madri generali degli istituti ospedalieri di inviare alla Direzione generale della sanità le domande per l'abilitazione delle proprie infermiere, ma la maggioranza delle suore, avvalendosi dell'art. 39 del regolamento, chiesero di «limitare il diploma professionale alla sola assistenza femminile, con la conseguente impossibilità di diventare caposala»²².

La Congregazione dei religiosi istituì allora un ufficio apposito per trattare con il Ministero tutte le questioni relative al rilascio del diploma, «per non esporsi al pericolo sicuro di vedersi limitati ad opere secondarie e puramente materiali nell'assistenza dei malati»²³. Anche i vescovi italiani si mobilitarono per sollecitare gli istituti religiosi ad adeguarsi alla legge, preoccupati perché il numero delle laiche che avevano chiesto l'abilitazione di caposala superava di molto il numero delle suore. «Bisogna parare il grave colpo che minaccia», dichiararono i prelati del Triveneto alla Conferenza episcopale dell'aprile 1932²⁴. Per dissipare le ultime titubanze e i conflitti con le regole dei singoli istituti, la S. Sede chiese alle madri generali una dichiarazione da presentare alla Direzione della sanità nella quale esse impegnavano le loro infermiere a prestare assistenza anche agli uomini, «salvo però le limitazioni di uso». E finalmente anche le madri generali più riluttanti firmarono. Così centinaia di suore infermiere, operanti da anni negli ospedali italiani, ottennero il diploma professionale o di caposala.

Per le giovani religiose il problema del titolo venne risolto quando gli

²² Cfr. circolare 1 maggio 1932 di Alessandro Alessandrini alle superiori generali degli Istituti ospedalieri. AIF, *Scuola Professionale Treviso*. Sulla figura dell'Alessandrini, ispettore nazionale per l'insegnamento della religione, incaricato dalla S. Sede di redigere l'articolo 32 del Concordato del 1929, e incaricato nel 1932 per trattare con la Direzione generale della sanità e con le madri generali, si veda Guidi R.L. (2009).

²³ Cfr. le circolari 24 aprile e 25 luglio 1932 prot. n. 4976, del prefetto della Congr. dei Religiosi, Enrico card. Lépicier e del segretario Vincenzo La Puma, in Archivio Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica, sez. *Conferenze*. Cfr. pure la lettera 23 maggio 1932, prot. n. 1388/32 del vescovo Giuseppe Pizzardo, in Archivio Segreto Vaticano, *Segreteria di Stato*.

²⁴ Cfr. verbale della Conferenza episcopale triveneta, 5 aprile 1932, in Archivio Patriarcale Venezia, *Curia*, III, *Conferenze episcopali Trivenete*, b. 2, fasc. «Conf. Ep. 1932». Sull'argomento si veda Lazzaretto A. (2005a).

ospedali italiani cominciarono a istituire al loro interno le Scuole convitto per infermieri, in ottemperanza alla legge 18 marzo 1926. Molte congregazioni femminili vi iscrissero le loro suore, come le Elisabettine che dal 1929 inviarono un numero costante di religiose alla Scuola-convitto annessa all'ospedale Regina Elena di Trieste²⁵, e quando nel 1945 le iscritte diminuirono, la Curia si allarmò subito: «Sarebbe molto pericoloso non provvedere al personale religioso diplomato; in mancanza di questo, l'amministrazione ospedaliera vi sostituirebbe al posto delle suore religiose, personale laico»²⁶. La stessa opportunità si offrì alle Dorotee nel 1932, quando l'ospedale di Treviso istituì la Scuola-convitto riservata innanzitutto a loro e, in sopravanzo, alle suore di altre congregazioni. Da quel momento, fino agli anni Sessanta, tutte le neo-professe Dorotee destinate all'assistenza studiarono alla Scuola di Treviso.

Nel 1940 il problema dell'assistenza agli uomini e alle partorienti fu ripreso nuovamente per volontà di Pio XII. Vennero codificate norme che permettevano alle suore di curare, ma sempre tenendo presenti «le limitazioni di uso» con la quale la Chiesa obbligava ancora le religiose a rimanere relegate in una cerchia marginale della loro professione²⁷. Negli anni '50 le limitazioni ecclesiastiche, divenute ormai desuete, cominciarono a cadere con l'affermarsi della prassi all'interno degli ospedali, e così le suore poterono finalmente equipararsi alle laiche nell'esercizio della professione infermieristica.

3. Suore infermiere e ospedale: problemi di leadership

3.1. La convenzione e lo stipendio

Abbiamo visto che il modello di assistenza instauratosi in Italia dalla metà dell'Ottocento era fondato sulla convenzione, stipulata tra istituto religioso e ospedale, che regolava il vicendevole rapporto. Le convenzioni delle

²⁵ Cfr. carteggio degli anni 1928-1931 tra la Curia di Trieste, il Municipio e la madre generale delle Elisabettine, in AGEP, b. «Ospedale di Trieste», 1927-1945.

²⁶ Lettera 19 settembre 1945 del vicario generale Carlo Mecchia a madre Costanzina Milani, in AGEP, b. «Ospedale di Trieste», 1927-1945.

²⁷ Cfr. *Normae circa servitium infirmis, praesertim viris, a religiosis feminis prestandum*, datate 12 settembre 1940, in Ochoa X. (1967), coll. 1997-200, art. 1: «L'assistenza ai malati di altro sesso [...] dovrà essere sempre intesa tenendo presenti le limitazioni di uso, concordate tra le autorità ecclesiastiche e quelle governative. Tali limitazioni escludono nel servizio delle suore infermiere ai malati l'assistenza completa agli uomini». Per l'analogo problema dell'assistenza alle partorienti, si veda Sastre E. (2007).

Dorotee di Vicenza contenevano molti elementi comuni a quelle di altre religiose²⁸. L'istituto offriva all'ospedale le infermiere e le ispettrici che sovrintendevano il personale paramedico (infermieri, serventi, personale di fatica) e altre per i servizi di guardaroba e cucina; offriva inoltre tre suore di soprannumero, con i doveri e i diritti delle infermiere, ma senza onorario. Spettava alla superiora proporre alla direzione l'aumento o la riduzione del numero delle suore, come pure i cambi da un reparto all'altro, garantirne il riposo indispensabile e regolare gli orari di servizio e le guardie notturne.

Le suore dipendevano dalla direzione ospedaliera per i servizi generali e dai medici per l'assistenza ai malati; era però garantita la loro autonomia, essendo assunte non singolarmente, ma a nome dell'istituto che ne era il responsabile; in caso di negligenze, potevano essere richiamate solo in presenza della superiora.

La convenzione stabiliva lo stipendio delle religiose, generalmente inferiore a quello del personale laico: a Treviso, ad esempio, nel 1907 lo stipendio annuo degli infermieri laici variava da 821 a 912,50 lire, quello delle suore, anche caposala, era di 500 lire; ad entrambi, sia laici che suore, l'ospedale provvedeva l'alloggio e i medicinali²⁹. Nel settembre del 1910 la direzione dell'ospedale di Treviso svolse un'inchiesta sul trattamento delle suore negli ospedali civili del Veneto: le Suore della Misericordia a Verona percepivano dal massimo di 654,75 lire annue per la suora capo-infermiera, al minimo di 400 lire per la suora di ronda, senza vitto e alloggio; le infermiere Ancelle della Carità a Udine ricevevano 270 lire annue, la superiora 540 lire; le Suore di S. Vincenzo di Paola a Rovigo percepivano ciascuna 401,85 lire annue, compreso il vestito; le Suore di Carità della Capitanio ricevevano 500 lire a titolo di indennità per vitto e vestiario e avevano l'alloggio in ospedale³⁰.

Le amministrazioni avevano evidentemente tutto l'interesse a tenere le suore, le quali lavoravano a tempo pieno, senza oneri aggiuntivi. Dal 1890 in poi, anziché aumentare lo stipendio per il caro-viveri, l'ospedale di Treviso concesse alle suore una «gratificazione annua» di 400 lire come indennizzo su tutte le spese. Con la crisi economica che si verificò alla vigilia della prima

²⁸ Cfr. la convenzione 13 marzo 1879, sottoscritta da Farina G.A. e la convenzione 12 ottobre 1897, rimasta in vigore fino agli anni '40 del Novecento. AOT, *Attivazione Dorotee*.

²⁹ Cfr. *Pianta organica del Personale*, stampato a Treviso nel 1907, in AOT, *Posizione organica e pianta del personale*. Nel 1935 in alcuni ospedali veneti la paga annuale di un infermiere uomo era di 4.500 lire, di una infermiera laica di 1.200 lire, quella di una suora caposala di 660 Lire. Cfr. *Regolamento organico disciplinare per il personale delle Opere Pie Riunite Ospedale Civile «Elena di Savoia» e «Casa del bambino» di Treviso*, Treviso 1935.

³⁰ Cfr. inchiesta 2 settembre 1910, in AOT, *Attivazione Dorotee*.

guerra mondiale, gli stipendi si ridussero sensibilmente anche per il personale religioso, specie di alcuni reparti, tanto che nel 1914 la superiora dell'ospedale sollecitò la madre generale a chiedere un aumento, perché: «al Lazzaretto l'infermiere prende 50 lire al mese e le suore ne prendono 4 lire»³¹. Nel 1930 un'altra inchiesta condotta negli ospedali veneti, per adeguare lo stipendio delle suore al caro-viveri, riconobbe che quello delle Dorotee, di 660 lire annue, avrebbe dovuto essere aumentato di 300 lire per restare nella media, ma l'amministrazione decise di soprassedere, nonostante le richieste di aumento fatte dalla Casa Madre³².

3.2. Conflitti di competenze e anticlericalismo

Dopo molti decenni di collaborazione tranquilla tra le suore e i dirigenti ospedalieri, tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento cominciarono a verificarsi problemi e anche momenti di forte tensione. Erano sostanzialmente conflitti di potere tra le amministrazioni e le superiori per definire gli ambiti di competenza. Il tentativo era quello di strappare un monopolio detenuto a lungo dalle suore che gestivano il guardaroba, le cucine e le farmacie, e dalle superiori che sovrintendevano il personale laico e religioso e l'assegnazione dei turni di servizio. I dirigenti sanitari, dal canto loro, tentavano di avocare a sé il diritto di scelta delle suore infermiere; così si dovettero rivedere le convenzioni per stabilire una formula condivisa dalle due parti: l'istituto avrebbe operato i cambiamenti delle religiose previo accordo con la direzione.

In quegli anni andava crescendo in Europa e in Italia un clima anticlericale, che si rifletteva inevitabilmente sugli orientamenti politici e ideologici di coloro che si avvicinavano alla direzione degli ospedali, e si cominciò ad avversare apertamente la presenza delle suore. Nel 1874 l'Associazione dei medici italiani riuniti in congresso a Bologna aveva espresso voto favorevole «all'abolizione del servizio delle monache negli ospedali» (Associazione Medica Italiana, 1875; De Giovanni G., 1971); nel 1903 la Conferenza massonica ligure decise di istituire Scuole professionali per infermieri laici, con lo

³¹ Cfr. lettera 2 settembre 1914, e relazione disciplinare 11 ottobre 1914, in AIF, *Ospedale di Treviso*.

³² Cfr. inchiesta ottobre-novembre 1930; *Prospetto di confronto trattamento suore fra vari ospedali e quello di Treviso*; *Delibera sul trattamento economico delle suore*, 13 dicembre 1930. AOT, *Attivazione Dorotee*.

scopo preciso di «sostituire i religiosi negli ospedali civili»³³.

Nel 1909 anche a Vicenza, sotto la giunta presieduta dal radicale Riccardo Dalle Mole, si progettò di mandare via tutte le suore dall'ospedale, ma non se ne fece nulla per timore delle reazioni tra i cittadini e per l'opposizione dei primari, che ritenevano le religiose «assolutamente necessarie»³⁴. Nello stesso anno a Treviso la superiora riferiva alla generale: «Qui si teme che la massoneria prenda posto in Comune e le suore vengano espulse». Nel 1910 si verificarono nuove tensioni a causa della denuncia di un dottore contro le suore caposala, perché al letto dei malati gravi mandavano a chiamare il sacerdote prima del medico. Sempre a Treviso, dopo le elezioni comunali del 1911, che portarono ai vertici dell'ospedale alcuni esponenti del movimento socialista cittadino, le suore dovettero consegnare le chiavi del guardaroba, della cucina e delle farmacie. Vennero proibite la recita del rosario nelle corsie e l'amministrazione dei sacramenti ai malati, mentre la stampa locale attaccava quotidianamente le religiose³⁵.

Il clima, già tanto difficile, ebbe il suo culmine nel 1913, quando l'amministrazione dell'ospedale impose alla Casa Madre il trasferimento improvviso della superiora, a causa degli attriti con alcuni primari, trasferimento che si verificò nonostante le proteste del vescovo Longhin, della madre generale e della stampa cittadina, che ne diede ampio spazio intitolando: *Vendetta massonica*³⁶.

Con l'avvento del fascismo e il cambio dei vertici amministrativi, nell'ospedale il clima verso le suore mutò gradatamente e qualche rigurgito di anticlericalismo venne subito messo a tacere, come nel 1929, quando due infermieri accusarono pubblicamente le suore per questioni relative all'amministrazione dei viveri: i dirigenti dell'ospedale si affrettarono ad appurare l'infondatezza dell'accusa e a punire i denigratori allontanandoli dall'ospedale con una sanzione esemplare, perché, scrissero, «l'accanimento contro gli ordini religiosi, che aveva preso piede anteriormente all'ottobre 1922, dev'essere stroncato»³⁷.

³³ *Atti ufficiali della Conferenza massonica ligure*, La Spezia, 1904, pp. 59-68. Tra la numerosa bibliografia si veda: Esposito R. (1963; 1999); Pepe G., Themelly P. (1966); Martina G. (1995); Verucci G. (1996).

³⁴ Cfr. AIF, *Ospedale di Vicenza*, 1909. Sul Dalle Mole cfr. Camurri R. (2000).

³⁵ Cfr. carteggio in AIF, *Ospedale di Treviso*; AOT, b. *Attivazione Dorotee*, agli anni. La vicenda è trattata ampiamente da Chiades A. (1988), pp. 48-58.

³⁶ *Vendetta massonica*, articolo ne «Il Cittadino», 29 luglio 1913, a firma di un non identificato «F»; cfr. pure il carteggio giugno-agosto 1913 in AIF, *Ospedale di Treviso*.

³⁷ Relazione 22 settembre 1929 dell'economista al presidente dell'ospedale; cfr. pure *Verbale del Consiglio*, 12 novembre 1929. AOT, *Turni personale*.

4. Suore infermiere nelle due guerre

A conclusione di questo capitolo accenniamo a qualche evento particolare che coinvolse le suore infermiere durante le due guerre mondiali, con alcuni dei moltissimi esempi di coraggio, talvolta eroico, che le religiose testimoniarono nel loro servizio agli ammalati in tempi di grande paura e di pericolo di morte.

Nella prima guerra mondiale, in seguito alla rotta di Caporetto del 24 ottobre 1917, che vide l'esercito italiano ripiegare sul fronte del Piave, l'ospedale di Treviso si trovò in piena zona di combattimento e fu costretto ad andare profugo in varie parti del Nord e del Sud d'Italia, tra una lunga serie di disagi e di peripezie³⁸. Tra il 6 e il 10 di novembre partirono ammalati, suore e infermieri, scaglionati in tre gruppi: il primo composto da quattro infermiere, cinque suore con 100 bambini del baliatico; il secondo con undici suore, sei infermiere laiche e tre infermieri con 40 bambini e 39 ammalati. Dopo tre giorni e due notti i due gruppi di profughi arrivarono a Napoli; i bambini furono accolti al brefotrofio dell'Annunziata, mentre gli ammalati vennero distribuiti nei due ospedali degli Incurabili e di S. Gennaro. Il terzo gruppo di ammalati prese la linea ferroviaria per Milano, passando cinque giorni e cinque notti in treno. A Modena vennero lasciati un morto e undici malati di tifo, a Milano alcuni bambini e altri profughi, a Besana altri malati gravi. Giunti a Villa Raverio, vennero ospitati nella casa dei Figli della Provvidenza; tra gennaio e aprile del 1918 suore e ammalati vennero distribuiti negli ospedali militari di Viggiù e di Bellagio, due paesi del Comasco. Tra di loro c'era suor Bertilla Boscardin che curò i soldati feriti di Viggiù con dedizione e carità eroiche³⁹. Dopo l'armistizio, dal gennaio del 1919 i vari reparti profughi per l'Italia cominciarono a ritornare a Treviso. L'ospedale riprese a funzionare con 200 ammalati che andarono velocemente aumentando, tanto che alla fine dell'anno erano quasi 600, con le 34 suore nella comunità finalmente ricostituita.

Diversa situazione si verificò durante la seconda guerra mondiale quando, dal dicembre del 1943, con l'avanzata degli anglo-americani, cominciarono i bombardamenti sulle città del Veneto. A Vicenza la domenica delle

³⁸ I fatti sono narrati dettagliatamente nella *Cronaca* della comunità, da novembre 1917 a dicembre 1919. AIF, *Ospedale di Treviso*.

³⁹ Suor Bertilla Boscardin (1888-1922) delle suore Dorotee di Vicenza, trascorse tutta la vita come infermiera all'ospedale di Treviso, servendo gli ammalati con carità semplice ed eroica. Venne beatificata nel 1952 da Pio XII e canonizzata nel 1961 da papa Giovanni XXIII.

Palme del 2 aprile 1944 un terribile bombardamento colpì in pieno l'ospedale psichiatrico, vicinissimo alla stazione ferroviaria. Tra i numerosi morti ci furono anche tre suore, colpite mentre tentavano di portare al rifugio una cinquantina di malate psichiche, agitatissime; altre cinque suore rimasero gravemente ferite. A Treviso i bombardamenti iniziarono il venerdì santo del 7 aprile 1944, quando furono sganciate sulla città quasi tremila bombe, sotto le quali morirono anche due Dorotee⁴⁰. Durante le incursioni aeree le suore infermiere dell'ospedale corsero nei rifugi trascinandosi appresso cinquanta ammalati ciascuna, perché gli infermieri laici erano fuggiti; altre lavorarono per giorni e notti di seguito nelle sale di chirurgia, con migliaia di feriti; altre ancora seguirono i malati sfollati a Casier, sei chilometri fuori Treviso, dormendo in una soffitta infestata dai topi⁴¹. La superiora generale, preoccupata per le suore che erano sotto i bombardamenti in varie zone d'Italia, invitò quelle che sentiva più spaventate a Vicenza. Molto poche ritornarono, qualcuna anche impazzì o si ammalò gravemente, ma la stragrande maggioranza scelse di rimanere al proprio posto. Passata la bufera, l'opera instancabile delle religiose venne apprezzata dalla gente e dalle autorità sanitarie che dichiararono la loro ammirazione «per le sante suore» dell'ospedale che, «nello sfidare il tremendo pericolo, ferme al loro posto, sono state a tutti di insuperabile esempio»⁴².

Nella ripresa del dopoguerra la presenza delle suore infermiere negli ospedali italiani continuò in quantità considerevole ancora per qualche decennio, prima di avviarsi a una progressiva diminuzione, non tanto per motivi ideologici o per l'avanzare delle infermiere laiche, ma piuttosto a causa del calo delle vocazioni religiose, iniziato negli anni Settanta e continuato fino ai nostri giorni. Un'indagine statistica, condotta da Emilio Colagiovanni, raccoglie i dati riguardanti le congregazioni femminili italiane di vita apostolica, mettendo in evidenza come nel 1976 in Italia erano ancora 11.569 le religiose infermiere che operavano in 2.125 ospedali generici; altre 1.850 suore erano impegnate in 240 cliniche appartenenti a enti o a privati. A queste si aggiungevano 107 cliniche di proprietà delle congregazioni religiose (Colagiovanni E., 1976). Questi dati relativi all'assistenza sanitaria, uniti a quelli di numerose altre attività

⁴⁰ Nel bombardamento del 7 aprile 1944 l'82% dei fabbricati furono distrutti, e le vittime civili in città furono 1.600; le due suore morte erano del collegio «Turazza». Cfr. Brunetta E. (1992); Chiades A. (1994).

⁴¹ Cfr. il carteggio aprile-luglio 1944. AIF, *Ospedale di Treviso*.

⁴² Lettera 23 novembre 1844 del direttore sanitario dell'ospedale di Vicenza dottor Antonio Berti; cfr. pure la lettera 21 luglio 1945 del commissario dell'ospedale di Treviso dottor Domenico Pais. AIF, *Atti dell'Istituto*.

delle religiose italiane, ci portano a condividere pienamente la conclusione di Colagiovanni (1976, p. 3): «le religiose italiane, nella piena espressione della loro consacrazione e della loro femminilità, sono una delle componenti della vita sociale italiana di ieri e di oggi», proprio perché «esse assumono a pieno diritto insieme alle altre donne la causa della promozione religiosa, umana e civile del nostro paese».

L'assistenza domiciliare

Luigi Nuovo, Giancarlo Rocca

1. Introduzione

La cura di malati e poveri a domicilio è molto antica e si è in grado di precisarne meglio la storia, correggendo quegli storici che la facevano risalire all'iniziativa di s. Vincenzo de' Paoli. Di fatto, abbiamo testimonianze che già nel secolo XIV la cura dei malati a domicilio veniva prestata da quelle che allora si chiamavano «Suore Nere» o «Suore Grigie», dai diversi colori del loro abito.

Con s. Vincenzo de' Paoli (1581-1660), però, l'assistenza dei malati a domicilio assunse caratteristiche nuove e quando, nel 1617, egli fondò a Châtillon-les-Dombes (nei pressi di Lione), dove era parroco, la prima confraternita della carità (ispirandosi anche alla Compagnia della Carità, creata a Roma nel 1519), aveva già intuito che l'aiuto ai poveri doveva essere diretto alla persona nella sua globalità, e offrir loro un'assistenza efficace, corrispondente ai bisogni, rispettosa della loro dignità e, si potrebbe quasi dire, da benestanti.

Dopo aver constatato le condizioni in cui vivevano le persone accolte negli istituti ospedalieri e dopo aver preso coscienza che anche nelle confraternite e congregazioni, comprese quelle religiose, nate in epoca medioevale per soccorrere i poveri, i malati, i galeotti, gli orfani, le vedove, sovente si gestiva l'assistenza in modo disordinato e discontinuo, egli cominciò a chiedersi se non fosse possibile individuare un modo nuovo di assistenza ai poveri e ai malati. Fu allora che intuì – non sappiamo se riagganciandosi all'esperienza delle «Suore Nere» o «Suore Grigie» – che la formula migliore poteva essere l'assistenza domiciliare.

Queste idee egli le tradusse nei *Regolamenti delle Carità*, esaminando i quali si può notare che, pur essendo nel loro impianto sostanzialmente uguali, essi rivelano un'evoluzione, un progresso, una crescente sensibilità ed esperienza nella ricerca di una cura veramente efficace, capace di adattare il

soccorso ai bisogni delle persone e dei vari luoghi. Non mancava, dove possibile, l'impegno a insegnare un mestiere e assicurare un lavoro.

La specificità di tale forma di assistenza parve a s. Vincenzo de' Paoli così straordinaria da convincerlo a raccomandarla a tutte e tre le istituzioni da lui fondate: la Compagnia della Carità (1617), la Congregazione della Missione (1625) e la Compagnia delle Figlie della Carità (1633).

Nei *Regolamenti* delle Figlie della Carità le caratteristiche della visita a domicilio erano descritte con grande cura. Si precisava che ogni malato doveva essere servito e nutrito secondo lo stato di salute in cui si trovava. Il pasto prevedeva varie possibilità: pane, minestra, carne di vitello, di montone, di pollame, arrostita o bollita o tritata, brodo ristretto, uova, burro, orzo mondato, e anche, se la situazione di salute lo permetteva, un quarto di vino.

Negli scritti di s. Luisa de Marillac (1591-1660), che coadiuvò Vincenzo prima come visitatrice delle Carità poi come cofondatrice delle Figlie della Carità, si nota anche l'attenzione a piccole cose, ma significative: uova fresche, carne buona, pane cotto bene e l'invito a tenere con cura le provviste destinate ai poveri. Per quanto riguarda specificatamente il servizio infermieristico, le Figlie della Carità avevano una buona preparazione, superiore certamente a quella che allora veniva offerta, prestando esse il proprio servizio in ospedale.

2. Alcune comunità per l'assistenza a domicilio nate in Italia prima dell'arrivo delle Figlie della Carità

Quanto previsto da s. Vincenzo de' Paoli venne adottato in Italia da diversi istituti religiosi prima ancora dell'arrivo in Italia delle Figlie della Carità di s. Vincenzo de' Paoli, che ne erano le rappresentanti tipiche.

a) *Nel Settecento*. La prima delle istituzioni italiane ad adottare la regola delle Figlie della Carità fu probabilmente quella delle *Sorelle Ministre di Carità di San Vincenzo de' Paoli*, ideata dal marchese Giovanni Battista Leonardi per andare incontro alle esigenze di carattere assistenziale ed educativo, e realizzata a Trecate (Novara) con l'aiuto del teologo don Pietro De Luigi nel 1733. Nella formulazione delle costituzioni il fondatore si era rifatto al pensiero spirituale di Francesco di Sales e all'esperienza concreta di Vincenzo de' Paoli. Si ebbero poi le *Sorelle ministre delle Inferme* o Figlie della Carità di San Vincenzo de' Paoli, nate a Grignasco (Novara), che nel 1744 erano già sette e ricevettero dal vicario capitolare di Novara una prima regola ispirata a quella delle Figlie della Carità; e le *Figlie di Carità della San-*

tissima Annunziata, fondate nel 1744 a Montanaro Canavese (Torino) da Angela Re (1696-1768 circa).

b) *Nell'Ottocento*. In questo secolo i nuovi istituti religiosi che vollero dedicarsi all'assistenza domiciliare, ricollegandosi più o meno direttamente con s. Vincenzo de' Paoli, furono numerosi. Senza pretendere la completezza, qui se ne elencano alcuni:

– *Figlie della Carità serve dei poveri*, fondate a Verona nel 1808 da Maddalena di Canossa;

– *Suore della Carità dell'Immacolata Concezione*, fondate nel 1828 da Antonia Maria Verna ad Ivrea;

– *Suore Vincenzine*, fondate a Torino tra il 1828 e il 1830 da s. Giuseppe Benedetto Cottolengo;

– *Suore di Carità di San Vincenzo de'Paoli*, fondate verso il 1830 a Palermo da Francesco Paolo Gravina, Principe di Palagonia;

– *Suore di Carità delle sante Bartolomea Capitanio e Vincenza Gerosa, dette Suore di Maria Bambina*, fondate nel 1832 a Loverè (Bergamo) da Bartolomea Capitanio e da Vincenza Gerosa;

– *Sorelle della Misericordia di Verona*, fondate nel 1840 dal beato Carlo Steeb e dalla beata Vincenza Polonio, le cui regole vennero prese dalle Figlie della Carità tedesche;

– *Figlie di Maria Vergine Immacolata*, fondate nel 1854 ad Albisola Mare (Savona) da Battistina Vallergera (1831-1880) e dal canonico Francesco Piccone (1792-1874);

– *Nazarene della Passione*, fondate a Torino nel 1865 dal beato Marco Antonio Durando con l'aiuto di Luigia Borgiotti, che, avendo come forma specifica di servizio di carità l'assistenza dei malati a domicilio di notte, erano dette le «suore della veglia»;

– *Piccole Figlie dei Sacri Cuori di Gesù e Maria*, fondate nel 1865 a Parma da don Agostino Chieppi;

– *Figlie di S. Anna*, fondate nel 1866 a Piacenza dalla beata Rosa Gattorno e da Giovanni Battista Tornatore;

– *Suore dell'Immacolata Concezione*, fondate a Genova nel 1869 da s. Agostino Roscelli, che oltre all'educazione delle fanciulle si prestavano anche per l'assistenza degli infermi a domicilio;

– *Sorelle dei Poveri di Santa Caterina da Siena*, fondate a Siena nel 1872 da Savina Petrilli (1851-1923);

– *Piccole Serve del Sacro Cuore di Gesù per gli ammalati poveri*, fondate a Torino nel 1874 dalla beata Anna Michelotti (1843-1888);

– *Cappuccine di madre Rubatto* (1844-1904), fondate nel 1885 a Loano (Savona);

– *Misericordine di S. Gerardo*, fondate nel 1891 a Monza dal beato Luigi Talamoni (1848-1926), con l'aiuto della vedova Maria Biffi;

– *Figlie di S. Eusebio*, fondate nel 1899 a Vercelli da don Dario Boggetti e Luigina Arrigoni (1868-1939).

c) *Nel Novecento*. Mentre gli istituti ottocenteschi continuavano la loro assistenza a domicilio, nel 1932 nasceva una nuova congregazione per questo scopo: le *Infermiere di S. Carlo*, fondate nel 1932 a S. Pietro Martire di Seveso (Milano) da don Giovanni Masciadri (1868-1963).

3. L'intervento della S. C. dei Vescovi e Regolari

Vi furono istituti che, avendo alle origini l'assistenza di malati e poveri a domicilio, poi la lasciarono. Un caso tipico è rappresentato da Antonia Maria Verna, fondatrice delle Suore di Carità dell'Immacolata Concezione, di Ivrea. Alle origini la Verna e le sue consorelle cominciarono ad assistere i malati dei due sessi non solo in ospedale, ma anche a domicilio, e di notte, apostolato non contemplato nelle regole di s. Vincenzo per le Figlie della Carità. Difatto, la regola delle Figlie della Carità di s. Vincenzo de' Paoli proibiva, all'art. 13, salvo casi particolarissimi, la veglia notturna per evitare i grandi inconvenienti che sarebbero potuto nascere, e nel caso ne fossero state richieste, le religiose avrebbero dovuto rispondere semplicemente che ciò era proibito dalle loro regole. Ciò portò a contrasti con il lazzarista p. Marcantonio Durando, che in quel momento le dirigeva, e la conclusione fu che l'assistenza a domicilio finì, nell'istituto della Verna, con la morte della fondatrice (1773-1838) e delle sue prime compagne.

Qualche cosa di analogo avvenne anche con la fondazione di Maria Domenica Brun-Barbantini (1789-1868), che nel 1817 aveva dato vita a Lucca a una «Pia unione Sorelle di Carità» votata all'assistenza delle malate a domicilio, approvata nel 1819 (con apposito regolamento) e che concluse la propria attività nel 1829 con la morte di alcune sorelle e con l'impossibilità di continuare il gravoso impegno dell'assistenza diurna e notturna, non più compatibile con la salute delle restanti sorelle.

Nel 1829 Maria Domenica Brun-Barbantini riprese comunque l'apostolato dell'assistenza domiciliare con la fondazione delle «Oblate Infermiere sotto l'invocazione di Maria SS. Addolorata e di s. Camillo de Lellis» (anch'esse con proprio regolamento, redatto nel 1829), oggi denominate

«Ministre degli Infermi». Nel regolamento del nuovo gruppo era previsto che una sorella potesse andare da sola a curare la malata nella sua casa, anche di notte.

Al momento dell'approvazione dell'istituto della Brun-Barbantini, però, il consultore della S. C. dei Vescovi e Regolari, don Giuseppe Zuppani, fece presente che l'assistenza notturna poteva risultare disdicevole, anche se le Oblate si fossero presentate in abiti secolari, per dar meno nell'occhio per la strada. E quindi egli era del parere (1847) per un *veto*. Inoltre, poiché l'assistenza notturna non poteva essere svolta da Oblate anziane (impedite magari dagli acciacchi o bisognose di sonno), ma da Oblate giovani, v'era un ulteriore motivo per escludere l'assistenza notturna. La fondatrice, però, sentiva come propria vocazione l'assistenza domiciliare alle inferme povere, ma la conclusione fu che questo apostolato venne abbandonato a favore di quello ospedaliero.

Anche per l'approvazione delle Ancelle della Carità, di Brescia, l'assistenza domiciliare rappresentò una difficoltà e quando la loro pratica venne esaminata, nel 1847, il consultore della S. C. dei Vescovi e Regolari, il certosino p. Leone Nicolai, fece presente che l'articolo riguardante l'assistenza a quelle malate che per circostanze particolari non potevano essere ricoverate in ospedale e necessitavano quindi di assistenza nella propria casa, non poteva essere approvato, perché «si cagionerebbe alle Ancelle almeno un divagamento nell'andare a trattenersi in case di secolari». Egli chiese, di conseguenza, che l'articolo venisse depennato. Nel 1850, però, riesaminando la questione, il nuovo consultore p. Giovanni Perrone, gesuita, accettò tale apostolato, raccomandando semplicemente alla superiora di scegliere due religiose tra le più provette e savie per tale servizio.

Ciò spiega, da una parte, le difficoltà incontrate dagli istituti religiosi femminili che volevano dedicarsi all'assistenza domiciliare, tanto più se intendevano assistere anche gli uomini; dall'altra, il bisogno di andare oltre la regola di s. Vincenzo de' Paoli, come fecero – come sopra ricordato – le Nazarene della Passione a Torino.

A una norma generale si arrivò con la pubblicazione, nel 1901, delle *Normae* che dovevano guidare la vita delle congregazioni religiose. La S. C. dei Vescovi e Regolari chiese (art. 13) cautela nell'approvare quegli istituti che si proponevano la cura a domicilio giornaliera e notturna dei malati di entrambi i sessi, o addirittura di prestare un servizio domestico nelle case dei poveri e degli operai; e, nel caso si fosse ritenuto utile approvare istituti di questo genere, che nelle loro costituzioni venissero accuratamente precisate quelle cautele da osservarsi, per allontanare le religiose da eventuali pe-

ricoli. E le cautele allora comunemente adottate dagli istituti femminili furono: non assumere la cura notturna fuori delle città dove avevano le loro case; richiedere una camera ove rifocillarsi, non essendo loro permesso di mangiare con la famiglia; non permettere mai a una religiosa di curare uomini da sola; sostituire le religiose nel caso la malattia si prolungasse.

Il mutato atteggiamento della S. C. dei Vescovi e Regolari (e poi della S. C. dei Religiosi), che mostrava di accettare il servizio a domicilio a determinate condizioni, favorì lo sviluppo di istituti che, in fedeltà alle origini, continuarono a svolgere regolarmente l'assistenza domiciliare diurna e notturna, a uomini e donne, indistintamente, non di rado favoriti dalle amministrazioni civili.

4. Per una tipologia e una quantificazione dell'assistenza a domicilio

In linea generale si può dire che tutte le congregazioni dedite all'assistenza domiciliare seguivano le regole già sperimentate dalle Figlie della Carità di s. Vincenzo de' Paoli, e cioè: assoluta gratuità del servizio, disponibilità a prestare nelle case dei poveri tutti i servizi di cui abbisognavano (assistenza infermieristica, ma anche pulizia della casa, preparazione dei pasti, cura dei bambini ecc.), assistenza giorno e notte compiuta regolarmente da due religiose a turno. Essendo pressoché impossibile offrire delle statistiche generali circa l'assistenza domiciliare, qui ci si limita a esemplificare alcuni casi, che mettono in luce le diverse sfumature tra istituto e istituto.

a) *Suore di Carità di S. Giovanna Antida Thouret*. Arrivata a Napoli nel 1810, Giovanna Antida Thouret vi instaurò le opere che l'istituto da lei fondato in Francia nel 1799 svolgeva regolarmente, e tra esse la visita di malati e poveri a domicilio. Illustrando come veniva svolto questo apostolato in una Napoli per la quale esso era totalmente nuovo – compiuto da religiose che uscivano dal convento e passavano di casa in casa –, Giovanna Antida Thouret nella sua lettera al Ministro dell'Interno, in data 13 gennaio 1813, precisò che le religiose si impegnavano a chiamare il medico se necessario, a curare le piaghe degli infermi, a somministrare loro le medicine, a consultare il medico sulla dieta da seguire, a preparare loro stesse il cibo per gli infermi e a somministrarlo loro, a procurar loro un riscaldamento, a rifar loro il letto e pulire la camera, a comprar loro un materasso se non lo avevano, a portar loro dei vestiti se ne mancavano e, nel caso non potessero assistere personalmente il malato giorno e notte, a pagare una persona perché svolgesse

questo compito. (Dalla lettera di Giovanna Antida Thouret al Ministro dell'Interno, in *Soeurs de la charité de Besançon*, 1982, pp. 225-231). Questo servizio veniva svolto in accordo con i parroci, che segnalavano alle religiose le famiglie povere da visitare.

Illustrando ancora al Ministro dell'Interno quanto svolto a favore dei poveri, nel 1817 Giovanna Antida Thouret precisava d'aver visitato tutte le parrocchie di Napoli e portato soccorso a domicilio per tutti gli anni 1812-1813-1814 e 1815, e di essere poi stata costretta a diminuire questo servizio, non avendo più ricevuto il necessario aiuto economico da parte dello Stato.

Si sa che l'istituto della Thouret continuò a svolgere l'assistenza a domicilio nelle case fondate nell'Italia meridionale, ma quest'opera non è molto documentata, al contrario di quanto fatto dalle case fondate in Savoia, allora negli Stati Sardi. Comunque, in base a una statistica elaborata nel 1856, si sa che l'assistenza domiciliare era praticata a Monte Marciano (nello Stato Pontificio, dove le religiose erano presenti dal 1842), a Castel di Sangro (L'Aquila, dal 1852) e a Porretta (nello Stato Pontificio, dal 1856).

b) *I primi passi delle Figlie della Carità in Italia*. Le prime Figlie della Carità giunsero a Napoli nel 1843, in numero di otto e tutte di nazionalità francese, per volontà di Ferdinando II di Borbone e dell'arcivescovo cardinale Sisto Riario Sforza. Nel loro contratto era scritto che avrebbero dovuto occuparsi della visita dei poveri a domicilio e della scuola gratuita per le fanciulle povere.

A Napoli, però, anche le Figlie della Carità di s. Vincenzo de' Paoli incontrarono difficoltà per il timore che, visitando le famiglie, venissero insultate per strada; ma poi, visto il buon esito, anch'esse poterono svolgere questo apostolato (Zenca C., 1960).

Nei primi 50 anni di vita dell'istituto non si fondava alcuna casa senza affiancarvi l'opera della carità, con una religiosa destinata al servizio degli ammalati poveri a domicilio, col nome di «Suora dei poveri». Così subito a Napoli nel 1843 funzionò l'Ufficio dei Poveri nell'istituto Montecalvario, e nel 1845 l'apertura della Casa del Consiglio (*Istituto Mater Dei*) comportò ugualmente l'Ufficio dei Poveri. Ai poveri veniva somministrato quanto loro serviva (brodo, medicine, pane, vesti, biancheria, quelle insozzate si lavavano e se ne portavano altre «imbucate», ma non si dava mai «danaro secco», perché «eglino spesso ne usano male». Anche dopo l'unità d'Italia negli statuti del Pio Monte della Misericordia a Napoli si dava diritto al governatore dell'Opera di giovare dell'aiuto delle Figlie della Carità per l'assistenza degli infermi nelle loro case. Ugualmente avvenne in altre località del Meri-

dione, ad esempio nelle case dei pescatori delle Puglie, a Molfetta (ove le Figlie della Carità erano giunte nel 1859), a Bari, Bisceglie, Lecce.

Era poi consuetudine che le religiose, che si occupavano della visita ai poveri e ai malati a domicilio, operassero in stretta collaborazione con le dame della carità, per cui non è difficile parlare di un vero e proprio esercito di donne che si dedicavano all'assistenza domiciliare ai malati, ai poveri e alle famiglie in difficoltà.

L'opera delle Figlie della Carità di s. Vincenzo de' Paoli fu tanto più preziosa negli anni della seconda guerra mondiale e del dopoguerra quando in Italia si assistette a un grande migrazione interna che vide lo sviluppo delle periferie delle grandi città industriali del Nord Italia. Allora le case delle Figlie della Carità, che avevano molto spesso ambulatori con servizio infermieristico, divennero un punto di riferimento quasi unico per molta gente e la visita a domicilio fu strumento prezioso di conoscenza di tante situazioni di emarginazione e aiuto concreto per l'inserimento in un contesto urbano di gente proveniente per lo più da un contesto rurale.

Se si considera che ogni casa, anche quelle ospedaliere, delle Figlie della Carità di s. Vincenzo de' Paoli aveva almeno una religiosa se non due addette alla visita dei malati e dei poveri a domicilio, si comprende, dal numero delle case che l'istituto ebbe in Italia, quanto vasta fosse la loro assistenza a domicilio, assistenza tuttora compiuta in alcune case dell'istituto anche a Roma.

Tab. 1 – Le case delle Figlie della Carità di s. Vincenzo de' Paoli in Italia

	<i>Province di</i>				
	<i>Torino</i>	<i>Napoli</i>	<i>Siena</i>	<i>Roma</i>	<i>Sardegna</i>
Aperte tra il 1833 e il 1860	118				
Aperte tra il 1843 e il 1860		38			
Aperte tra il 1856 e il 1860			19		
Aperte tra il 1861 e il 2011	510	390	236		
Aperte tra il 1933 e il 2011				127	
Aperte tra il 1956 e il 2011					26
Esistenti nel 1956					79

c) *Figlie di Maria Vergine Immacolata*. Fondate nel 1854, vennero subito indirizzate al servizio dei poveri e dei malati a domicilio, con un «voto di soccorso ai poveri», che la fondatrice aveva voluto come ideale suo e delle

sue figlie, seguendo le direttive del fondatore, canonico Piccone che, accanto a questo apostolato, aveva previsto anche l'istruzione delle ragazze povere, opere entrambe trascurate per l'impiego delle donne nelle fabbriche. Il servizio dei malati a domicilio, però, ricevette una forma più istituzionale nel 1879, con la fondazione della comunità di Savona, dove le religiose erano state richieste principalmente per questo servizio.

Nello stesso anno venne stilato un regolamento, al quale dovevano attenersi le suore nello svolgimento di tale apostolato. Il regolamento confermava il voto di visitare, assistere e servire gli infermi a domicilio, anche in tempo di pestilenza; il servizio era rivolto a persone di ambo i sessi, senza distinzione di ceti e di religione; le religiose andavano a due a due, e il servizio era diviso in diurno e notturno secondo i bisogni; nel tempo di servizio presso gli infermi le religiose dovevano indossare un grembiule blu con una croce rossa sul petto; in caso di estrema povertà dell'infermo, le religiose potevano andare di casa in casa a chiedere l'elemosina per l'infermo al cui servizio erano addette; l'assistenza era gratuita e per il loro pranzo le religiose o tornavano in comunità o se lo portavano da casa andando a curare l'infermo.

Avendo a base questo regolamento, il servizio di assistenza domiciliare diurno e notturno aumentò in proporzione al crescere del numero delle suore infermiere. Degno di nota il fatto che a Savona, considerato il buon esito del lavoro ivi svolto dalle religiose, nel 1881 il comitato dell'opera pia «De Veri» decise di affidar loro un vasto campo di soccorso e visita a domicilio dei poveri nelle parrocchie del duomo, di S. Pietro, di S. Giovanni Battista, di S. Andrea Apostolo, di N. S. della Neve alle Fornaci, di S. Ambrogio a Lègino e di Santo Spirito a Zinola.

Negli anni attorno al 1940-1950, nelle varie zone dove si trovavano a operare, le religiose assistevano dagli 80 ai 100 infermi al giorno e una decina durante la notte. Il numero degli assistiti rimase invariato fino agli anni 1970 circa, quando l'assistenza notturna non venne più fatta a due a due, ma singolarmente.

Alla fine degli anni '70 terminò l'assistenza notturna, per mancanza di infermiere (nel 1954 l'istituto era arrivato a contare 504 religiose, distribuite in varie opere), e cominciò a diminuire del 20% il numero degli assistiti, anche a causa dello sviluppo farmaceutico, che sostituì molti farmaci (fiale iniettabili) con capsule o compresse.

L'assistenza degli infermi a domicilio venne praticata in molte case dell'istituto, tra le quali: Albisola Marina (fondata nel 1854), Ellera (1872), Varazze (Pero, 1875), Carrara (1891), Albisola Superiore (1895), Massa Car-

rara (1899), La Spezia (piazza Brin, 1924), Celle Ligure (1933), San Bernardo (1940), Altare (1945), e altre ancora.

La progressiva diminuzione del numero di persone assistite, e anche delle religiose infermiere, continuò per tutti gli anni '90, fino a giungere a un'attuale media di 20 iniezioni giornaliere a domicilio, solo in alcune zone, dove si rende necessaria questa missione.

d) *Figlie di S. Anna*. Per le Figlie di S. Anna – che per un certo periodo ebbero come quarto voto quello di assistere gli infermi, anche in tempo di epidemia – si sa che nella casa dell'ammalato non dovevano accettare nulla, essendo il servizio del tutto gratuito, dovevano assistere i malati di ambo i sessi, di qualsiasi condizione, poveri e ricchi, senza accettare in casa dell'infermo neppure una goccia di caffè, né acqua con ghiaccio.

Per le sue novizie la fondatrice prevede una scuola per l'assistenza agli infermi a domicilio con esercitazioni pratiche, con lezioni raccolte poi in un volumetto (*Modo pratico per curare gli infermi*) stampato nel 1874, in cui si davano indicazioni circa il modo di cambiare e lavare l'infermo, di dargli da mangiare e da bere, sul modo di amministrare determinate cure in alcune malattie, il modo di applicare vescicanti e sanguisughe, come allora si usava.

Da un registro che inizia nel 1868 – che riporta nome e cognome dell'infermo, l'indirizzo e la parrocchia di appartenenza – sappiamo che vennero assistiti a domicilio: 5 infermi nel 1868, 37 nel 1869, 90 nel 1870, 131 nel 1871 ecc. Se si considera che la cura di un infermo a domicilio poteva durare pochi giorni, ma anche qualche mese, che le religiose andavano sempre in due, e che per l'assistenza giorno e notte occorreavano almeno sei religiose, si comprende quanto fosse oneroso questo apostolato per un istituto che era stato appena fondato, appunto nel 1866 a Piacenza.

e) *Sorelle dei Poveri di s. Caterina da Siena*. Anche Savina Petrilli, fondatrice a Siena nel 1872 delle Sorelle dei Poveri di s. Caterina da Siena, accettò l'assistenza degli infermi a domicilio e nel 1894 a questo scopo fondò una casa a Bologna. Nelle prime costituzioni dell'istituto, spiegate alle religiose dalla stessa fondatrice (articoli 240-251), si indicavano alcune norme pratiche per aiutare le religiose in questo compito. Anzitutto le superiori non avrebbero potuto accettare questo apostolato se non quando avessero avuto un numero di religiose sufficiente e preparate per svolgerlo dignitosamente. Per l'assistenza degli infermi non si sarebbe dovuto fare distinzione tra povero e ricco, poiché la malattia pone anche i facoltosi in uno stato che assomiglia alla povertà. Inoltre le religiose non dovevano portare con sé lavori da svolgere e tali da far dimenticare o trascurare i malati. Dovevano andare in due e in maniera tale da non essere sempre le stesse presso una stessa perso-

na inferma. Non avrebbero dovuto accettare né cibo né bevanda né pagamento nella casa dell'infermo e, rientrate a casa, dovevano rendere conto soltanto alla superiora di quanto loro occorso.

Su queste basi le Sorelle dei Poveri svolsero l'assistenza degli infermi a domicilio a Siena, casa madre, ma anche nelle case di Bologna, Imola (1932-1955), Faenza (Ravenna, 1928-1956), Ravenna (1936-1996), Cesena (Forlì, 1938-1969), Forlì (1946-1969) ecc., sino verso il 1970. Il gran numero di case di riposo, aperte in quel periodo da parte di istituti religiosi e di enti statali e privati, portò anche le Sorelle dei Poveri a curare infermi e anziani nelle case dell'istituto.

f) *Cappuccine di Madre Rubatto*. Fondate nel 1885 a Loano (Savona) da Francesca Maria Rubatto (1844-1904) e fino al 1973 note con il nome di «Istituto Suore Terziarie Cappuccine di Loano», si specializzarono nell'assistenza degli infermi a domicilio, a uomini e donne indistintamente (anche se le costituzioni sottolineavano che il tipo di servizi prestati fosse consoni con lo stato religioso), per qualsiasi malattia con esclusione dei malati di mente, in maniera gratuita (accettando però quelle offerte che venivano donate). Se le prime religiose non avevano una professionalità infermieristica, in seguito l'acquisirono con appositi studi, soprattutto per il servizio che esse svolgevano all'interno degli ospedali. Ancor oggi le ultime costituzioni dell'istituto (del 2003) sottolineano il servizio nella visita e nella cura degli infermi di ogni condizione sociale, sia a domicilio sia nelle strutture ospedaliere o in altri enti sociosanitari. Il quadro qui riportato testimonia la vastità dell'assistenza domiciliare svolta dalle Cappuccine della madre Rubatto.

Tab. 2 – Assistenza domiciliare prestata dalle Cappuccine di Madre Rubatto, 1908-1911

<i>Periodo</i>	<i>Località</i>	<i>Suore</i>	<i>Malati</i>	<i>N. notti</i>	<i>N. giorni</i>
1° semestre	Portomaurizio	11+1 p.		6.104	
1° semestre	Albenga			3.091	259
1° semestre				4.625	1.870
				(+378 fuori)	(+137 fuori)

Tab. 3 – Assistenza domiciliare prestata dalle Cappuccine di Madre Rubatto, 1920

<i>Periodo</i>	<i>Località</i>	<i>Suore</i>	<i>Malati</i>	<i>N. notti</i>	<i>N. giorni</i>
2° semestre	San Remo	16	75	1.313	734
	Albenga	7	78		
1920	Varazze	6	57	592	547
1920	Finalboro	6	76		
1920	Levanto (Ospedale civile S. Nicola)	3	48	90	1.095
2° semestre	Pra'	8			
1920	S. Margherita Ligure (Ospedale)	3	72	143	
	Portomaurizio	5+2 n.	79		
1920	Milano - via Canova	9		1.389	869
1920	Pontedecimo	8	71	796	369
1920	Acqui	6	59	839	377
1920	Voltri	7+3 n.	164	718	189
	<i>Totale</i>	<i>84+5n.</i>	<i>779</i>	<i>5.880</i>	<i>4.180</i>

Tab. 4 – Assistenza domiciliare prestata dalle Cappuccine di Madre Rubatto, 1926

<i>Periodo</i>	<i>Località</i>	<i>Suore</i>	<i>Malati</i>	<i>N. notti</i>	<i>N. giorni</i>
	Pontedecimo	8	31	609	531
1926	?	9+1 n.	39	382	94
	Levanto (Ospedale civile S. Nicola)	3	12	65 (+5 fuori)	1.095
1° semestre	Finalboro	7+1 n.	26	358	214
1926	S. Margherita Ligure (Ospedale)	4+1 n.	75	1.460	
1926	Albenga	7	65	979	482
1926	Portomaurizio	6+2 n.	67		
2° semestre	San Remo	13+1 n.	58	856	344
1925	Loano	21+13 n.	55	908	704
2° semestre+ 1926/2°sem.					
2° semestre	Ponteranica (Bg)	9+1 n.	86	2.057	178

<i>Periodo</i>	<i>Località</i>	<i>Suore</i>	<i>Malati</i>	<i>N. notti</i>	<i>N. giorni</i>
2° semestre	Milano - via Settala	11	90	1.489	474
1926	Acqui	5+1 n.	62	806	306
1926	Finale Ligure	8	47		
1926	Oneglia	7+1 n.	54	1.051	520
	S. Margherita	10	68	870	756
2° semestre	Pra'	6+1 n.	5	39	3
	<i>Totale</i>	<i>134+23 n.</i>	<i>840</i>	<i>11.929</i>	<i>5.701</i>

Tab. 5 – Assistenza domiciliare prestata dalle Cappuccine di Madre Rubatto, 1935

<i>Periodo</i>	<i>Località</i>	<i>Suore</i>	<i>Malati</i>	<i>N. notti</i>	<i>N. giorni</i>
1° semestre	Pontedecimo	8	28	500	195
1935	Milano - via Settala	11	108		
2° semestre	Pietra Ligure	5	15		
1935	Acqui	6	55	766	124
1929-1935/2° semestre	Milano - via Giason del Maino	9	30	545	149
1935	Pra'	8	48	705	396
1° semestre	San Remo	15	63	561	419
1935	Oneglia	7	49	696	379
1° semestre	Voltri	10	48		
1° semestre	Varazze	8	23	532	173
1935	Ventimiglia (clinica)	4	97	Tutto l'anno	Tutto l'anno
2° semestre	Loano	23+21 n.	32	538	290
1° semestre	Bergamo	5	31	638	170
2° semestre	Voltri	10	86		
1935	Levanto (Ospedale ci- vile S. Nicola)	3		Tutto l'anno	Tutto l'anno
2° semestre	Varazze	8	45	614	335
1° semestre	Finalborgo	7	36	314	590
1° semestre	Acqui	6	56	795	790
1935	S. Margherita	9	64		
1935	?	3	8		
2° semestre	Loano	23+21 n.	32	538	290
2° semestre	Pontedecimo	8	29	539	247
2° semestre	Finalborgo	8	19	299	295
2° semestre	Albenga		12	142	126

<i>Periodo</i>	<i>Località</i>	<i>Suore</i>	<i>Malati</i>	<i>N. notti</i>	<i>N. giorni</i>
	S. Margherita Ligure (Ospedale)	6	251	Tutto l'anno	Tutto l'anno
2° semestre 1935	Bergamo	5	42	523	116
	Portomaurizio	7			
	<i>Totale</i>	222+42 n.	1.307	9.245	5.084

Abbreviazioni: N. notti = numero di notti prestate per l'assistenza; N. giorni = numero dei giorni prestatati per l'assistenza; p = postulante; n. = novizia. Nel calcolo non si è tenuto conto delle indicazioni «tutto l'anno» e «fuori». Il segno «?» indica che non è certa la casa a cui si riferiscono i dati. Si indicano i totali così come risultano nella fonte, anche se non sono corretti.

g) *Figlie di S. Maria della Provvidenza o Suore Guanelliane*. Per la cura degli infermi a domicilio don Guanella prevede che le sue religiose (fondate nel 1872) seguissero regole accuratamente precisate: fossero ben scelte, di età provetta, non venissero inviate in case private senza un attestato del parroco che comprovasse sia la necessità sia che la famiglia fosse di indole buona, che venissero curate preferibilmente le donne, che le suore dessero un resoconto delle cure prestate, che la famiglia desse un proprio parere sull'attitudine della religiosa infermiera, che le religiose potessero mangiare in casa dell'infermo e ricevere ciò che veniva loro donato in favore dei poveri; che la suora infermiera non restasse in servizio presso la stessa famiglia per oltre 15 giorni e per l'assistenza notturna dovesse esserci muta di personale. L'assistenza domiciliare venne praticata dalle Guanelliane solo nei primi anni di vita dell'istituto, e poi, aderendo maggiormente ai bisogni, l'assistenza venne istituzionalizzata nelle case dell'istituto.

h) *Figlie di S. Eusebio*. Tra le loro case ve n'erano diverse fondate appositamente per la cura degli infermi a domicilio: Biella (aperta nel 1900), Varese (1923), Milano (1927), Pollone (1934), Stresa (1936), Udine (1941), Pratrivero (1942), Roma (1949). Nel sessennio 1949-1955 le Figlie di S. Eusebio (che nel 1955 contavano 278 professe) avevano assistito nelle varie loro case in Italia 3.956 malati a domicilio. Di particolare importanza la casa aperta a Roma per l'assistenza infermieristica domiciliare, richiesta da persone di ogni ambiente sociale, compreso quello vaticano e ministeriale.

i) *Piccole Serve del Sacro Cuore di Gesù*. Fondate da Anna Michelotti (1843-1888) con la denominazione di «Piccole Serve del Sacro Cuore (di Gesù) per l'assistenza gratuita dei malati poveri a domicilio», costituirono per la Torino dell'800 una novità tra le tante congregazioni, alcune delle quali già si prestavano per l'assistenza domiciliare. Per le sue religiose la Michelotti volle il quarto voto di servire i poveri gratuitamente, giorno e notte,

nelle loro case. Nonostante le difficoltà delle origini – alcune religiose morirono, colpite da vaiolo, e altre lasciarono l'istituto per l'estrema povertà che vi si viveva –, l'istituto riuscì a svilupparsi e mantiene ancor oggi come finalità l'assistenza dei malati a domicilio.

Tab. 6 – Assistenza domiciliare agli ammalati svolta nel 1986 dalle Piccole Serve del Sacro Cuore di Gesù

<i>Case della congregazione</i>	<i>Suore</i>	<i>Assistiti</i>	<i>Giorno</i>	<i>Notte</i>
Milano (aperta nel 1880)	12	56	3.812	73
Torino, via Orfane	11	52	2.966	239
Genova (1900)	10	67	1.587	221
Ge-Cornigliano (1905)	6	35	630	324
Bergamo, via Novelli (1919)	7	272	1.179	-
Bergamo Alta (1923)	3	-	-	--
Piacenza (1924)	5	40	2.323	3
Verona (1928)	8	-	2.000	10
Sesto S. Giovanni (1932)	7	65	4.955	2
Biella (1936)	5	412	231	5
Cremona (1937)	5	9	548	10
Casalmaggiore (1940)	5	48	536	320
Vercelli (1942)	6	740	209	94
Roma (1952)	5	17	1.232	75
Inveruno con Furato (1956)	4	9	540	58
Casatenovo (1960)	4	124	375	42
Almese	3	328	-	-
<i>Totale</i>	<i>106</i>	<i>2274</i>	<i>23123</i>	<i>1476</i>

1) *Misericordine di San Gerardo*. Fondate a Monza nel 1891 da don Luigi Talamoni e da Maria Biffi, esse ebbero e hanno ancora come apostolato specifico la cura degli infermi a domicilio. Alcune regole precisavano come doveva essere svolta questa assistenza, per la quale tutte le religiose venivano preparate alle origini come infermiere generiche, e poi come infermiere professionali. L'assistenza si dirigeva in particolare verso i poveri; si assistevano uomini e donne, indistintamente; nessun tipo di malattia era escluso, fatta eccezione di quelle che non erano convenienti per una religiosa; l'assistenza era prestata di giorno e di notte; se in casa v'erano bambini, le suore dovevano prendersene cura; svolgendo il loro servizio, le religiose indossavano un grembiule bianco e dovevano avere un particolare riguardo alla nettezza

delle persone e della casa; l'assistenza era gratuita e le religiose potevano accettare solo qualche bicchiere d'acqua; se la prudenza lo permetteva, istruivano nel catechismo anche le persone adulte presenti nella casa dell'infermo; di ciò che si vedeva e si sentiva nelle case degli infermi nulla doveva essere portato fuori, ma tutto restare sepolto nel cuore delle religiose. La vita sacrificata condotta dalle prime religiose spiega il lento sviluppo dell'istituto e l'insistenza delle autorità ecclesiastiche perché, accanto all'assistenza domiciliare, venissero svolte anche attività meno impegnative (come asili), per sollevare le religiose dall'assistenza notturna.

Grazie alla tesi di magistero di suor Laura Miolo (1992-1993), che si è avvalsa di un quaderno di statistiche lasciato dalla prima superiora generale, Rosa Gerson (1858-1927), si è in grado di precisare con accuratezza l'opera delle Misericordine negli anni 1901-1913. Il quaderno racchiude tutti i nomi degli infermi, la loro età, la patologia di cui erano affetti e, attraverso segni convenzionali, indica se l'infermo era deceduto, guarito o trasferito in qualche luogo più idoneo per la cura.

Dai 20 pazienti del 1901, si sale progressivamente – tranne l'anno 1908 che annovera solo 35 infermi – sino al 1913, quando si raggiunge l'apice di 82 infermi. Complessivamente, su un totale di 603 ammalati assistiti in questi tredici anni, solo 12 sono di sesso maschile, mentre 591 sono di sesso femminile. Le patologie trattate delle religiose erano diverse e permettono, indirettamente, di conoscere quali malattie erano allora più diffuse: iniezione (90 casi, superiore alle altre patologie, probabilmente perché in quegli anni si era verificato un fatto morboso che ne richiedeva la pratica), cancro (46 casi), bronchite (46), tubercolosi (39), paralisi (33), polmonite (33), anemia (28), enterite g. (24), pleurite (21), mal di cuore (17), fibroma (17), e all'ultimo posto viene la nefrite (10), cui viene aggiunta la voce generica «Altre patologie» (123 casi).

Si conosce anche l'età media degli assistiti (46 anni nel 1901, 50 anni nel 1906) e anche la durata media dell'assistenza, che appare molto alta: circa quattro mesi per ogni malato nel 1901, poco più di 3 mesi nel 1902, 2 mesi e mezzo nel 1906, due mesi nel 1907. La tabella 7 illustra meglio l'assistenza domiciliare svolto in questi anni, e la tabella 8 presenta i dati relativi al 1901.

Tab. 7 – Numero di malati assistiti, 1901-1913

<i>Anno</i>	<i>Malati</i>	<i>Anno</i>	<i>Malati</i>
1901	20	1909	44
1902	34	1912	53
1903	49	1913	82
1908	35		

Tab. 8 – Assistenza domiciliare, 1901

<i>Anno</i>	<i>Malati</i>	<i>Anno</i>	<i>Malati</i>
Gennaio	8	Luglio	6
Febbraio	10	Agosto	6
Marzo	7	Settembre	5
Aprile	5	Ottobre	7
Maggio	7	Novembre	7
Giugno	8	Dicembre	3

Complessivamente, gli interventi in tutto il 1901 risultano essere 79, ma i malati curati erano solo 20, proprio perché l'assistenza durava molto a lungo.

Diffondendosi, in Lombardia soprattutto, ma anche a Roma, a Cosenza e in Svizzera (dove si continua ancor oggi l'assistenza domiciliare), le Misericordie hanno continuato a prestare l'assistenza a domicilio sino ai nostri giorni, escludendo però da alcuni anni l'assistenza notturna, così come continuano l'assistenza negli ambulatori annessi a tutte le loro case.

m) *Infermiere di San Carlo*. Fondate a San Pietro Martire di Seveso (Milano) nel 1932 dal p. Giovanni Masciadri (1868-1963), esse si impegnarono sin dalle origini nell'assistenza agli infermi, preparandosi tutte, come voleva il fondatore, come infermiere professionali per poter meglio svolgere la loro missione. L'assistenza veniva assicurata giorno e notte, era gratuita, e da Mariano Comense (dove era iniziata) essa venne estesa ad Agliate (1939), Lissone e Legnano (1948), Magenta (1964) e in altre case ancora (Canzo, Rancate, Seregno, Gallarate ecc.), poi chiuse per mancanza di personale. Le religiose continuano ancor oggi l'assistenza degli infermi a domicilio (escludendo però quella notturna) e soprattutto nei loro ambulatori, sempre annessi alle loro case.

5. Conclusione

L'assistenza domiciliare svolta da tanti istituti religiosi per la cura di infermi e poveri nell'Otto-Novecento si presenta come fenomeno di aiuto sociale, tenuto conto delle condizioni in cui si trovavano gli ospedali del tempo, la mancanza di scuole infermieristiche nell'Ottocento e la pratica impossibilità di tante famiglie di portare un aiuto ai propri cari infermi. Il quarto voto di servire i malati esprimeva la volontà delle religiose di dedicarsi a questo servizio totalmente e per tutta la vita.

La «Protezione della giovane» e le congregazioni religiose nel Nord Italia

Andrea Salini

1. Un servizio operoso per i bisogni del mondo femminile

Nel corso dell'Ottocento emerse con sempre maggior convinzione nel mondo cattolico una concezione della perfezione cristiana che si tradusse nel rifiuto di una religiosità unicamente interiore e nell'accentuazione dell'aspetto missionario e nell'incremento del servizio al prossimo (Bressan E., 1986). Si trattava di una sensibilità diffusa sia nei numerosi istituti religiosi maschili e femminili, di antica o nuova costituzione (De Giorgi F., 1994; Raponi N., 1997), sia in vasti settori del mondo laicale cattolico, impegnati nella costituzione di numerose opere di natura educativa e assistenziale, con le quali si cercava di rispondere ai nuovi bisogni correlati al mondo del lavoro (Zaninelli S., 1981; Gambasin A., 1958; Fonzi F., 1977, Trianiello F., Campanini G., 1981; 1995).

In questo ambito un ruolo certamente significativo fu svolto dall'«Associazione cattolica internazionale per la protezione della giovane», nata a Friburgo nel 1897, ma che in poco tempo si diffuse in diversi Paesi europei, tra cui l'Italia, dove un primo Comitato nazionale venne istituito a Torino nel 1903 con la principale finalità di promuovere moralmente e socialmente le ragazze bisognose di qualunque classe o condizione (Lanzavecchia R., 1985). L'obiettivo era quello di offrire alle giovani, che si trovavano per i motivi più diversi lontane o prive dell'ambiente familiare, uno spazio e dei rapporti che ne favorissero la crescita umana e spirituale e lo sviluppo socio-culturale, assistendole nei loro diversi bisogni. Animatore di questa prima esperienza italiana fu Rodolfo Bettazzi, autorevole personaggio del movimento cattolico torinese, che già negli anni precedenti aveva fondato la «Lega per la moralità» ed era stato tra i promotori della «Lega per il riposo festivo» e del «Segretariato del popolo» (Gariglio B., 1984).

L'associazione si articolava in tre livelli: il Segretariato nei centri urbani industrializzati, il Comitato nelle grandi città e le Corrispondenti nei piccoli paesi. Il Segretariato era un ufficio di informazioni e di collocamento per le giovani, che viaggiavano o arrivavano in città in cerca di lavoro. Il Comitato, pur svolgendo anche le funzioni del Segretariato, realizzava concretamente l'assistenza in una molteplicità di forme, dettate dalle esigenze locali e dalla disponibilità di forze e di strutture. Altre attività dei Segretariati e dei Comitati erano l'assistenza alle stazioni e ai porti, dove l'associazione si preoccupava di informare le giovani che viaggiavano di tutti i servizi presenti nella città di arrivo o destinazione. Le Corrispondenti completavano la rete organizzativa dell'associazione e ne assicuravano un'estensione capillare su tutto il territorio nazionale. La Corrispondente viveva solitamente in un piccolo paese, dove non era possibile formare un Comitato o un Segretariato. Il suo compito era di seguire le giovani che lasciavano la famiglia, chiedendo o fornendo informazioni alle altre Corrispondenti, ai Comitati e ai Segretariati (Bettazzi R., 1939). Ben presto l'«Associazione cattolica internazionale per la protezione della giovane» si dilatò e già nel corso del 1902 e del 1903 sorsero Comitati locali in tutte le regioni, soprattutto del Centro Nord. Nel primo decennio le sedi esistenti in Italia erano 48, a cui si dovevano aggiungere le oltre cento Corrispondenti sparse per tutta la penisola. Le persone associate erano circa 1.800 e il numero di ragazze annualmente assistite era di circa 5.000 (Bettazzi R., 1912, p. 43).

Tab. 1 – Comitati locali Opera protezione della giovane sorti in Italia nel periodo 1902-1911

<i>Anno di fondazione</i>	<i>Località</i>
1902	Torino, Milano, Novara, Cuneo, Firenze, Lucca
1903	Pisa, Genova, Alessandria, Parma, Vercelli
1904	Roma, Napoli, Sanpierdarena, Castelnuovo Monti (Reggio Emilia), Treviso, Guastalla, Bologna
1905	Padova, Vicenza, Casale Monferrato
1906	Neviano degli Arduini (Parma)
1907	Modena, Verona
1909	Moncalvo (Monferrato), Ottiglio (Monferrato), Tonco (Monferrato), Bergamo, Domodossola, Intra, Livorno, Pievepelago (Modena), Susa

<i>Anno di fondazione</i>	<i>Località</i>
1910	Faenza, Belluno, Frassinello (Monferrato), Amelia, Piandelagotti (Modena), Fanano (Modena), Valdagno (Vicenza)
1911	Ferrara, Ravenna, Sassari, Toano (Modena), Paullo (Reggio Emilia), Montese (Modena), Legnano, Sondrio

Fonte: Bettazzi R. (1912), pp. 42-43.

In quei primi anni l'opera andò organicamente configurandosi nelle sue varie strutture: segretariato e ufficio di collocamento; ospizi e case famiglia; sale di ristoro; oratori e ricreatori; laboratori e scuola; scuola della buona massaia; assistenza nelle stazioni e nei porti; tutela emigrazione, riabilitazione e aiuto alle pericolanti, oltre a varie altre forme di attività, che comprendevano la visita alle carcerate, l'assistenza alle risaiole, corsi professionali, biblioteche ambulanti (Lanzavecchia R., 1985, p. 155).

Negli anni successivi, adunanze nazionali, intercalate da incontri regionali e giornate di studio misero in luce i problemi che si presentavano e chiedevano interventi. Particolare attenzione venne data alle ragazze costrette a viaggiare ampliando e specializzando l'assistenza nelle stazioni.

Durante gli anni della prima guerra mondiale l'associazione svolse la sua attività soprattutto in funzione delle situazioni sorte durante il conflitto bellico. Molte case furono trasformate in ospedali militari, dando un contributo attivo alle necessità della patria. Laboratori, raccolta e confezione di indumenti da mandare al fronte, accoglienza di orfani e figli dei richiamati in genere non furono vissuti come ineluttabile necessità, ma con slancio convinto di partecipazione alla vita nazionale. Nel contempo andava sempre più ampliandosi l'opera di assistenza nelle stazioni e iniziava quella nei porti, di Genova, Napoli e Civitavecchia.

In occasione del 25° della fondazione nel 1927, durante il convegno nazionale che si svolse a Torino si decise di trasferire la sede nazionale a Roma. Nel periodo tra le due guerre si svilupparono nuovi servizi di assistenza alle lavoratrici, in particolare al personale femminile degli alberghi, alle studenti pendolari, alle giovani dimesse dagli orfanotrofi e collegi. Nel frattempo l'opera si andava dilatando in tutta Italia, come dimostrano le statistiche riferite alle giovani assistite, alle nuove fondazioni di Comitati e Segretariati, alle nuove Corrispondenti. Nel 1939 quest'ultime erano ben 3.500, mentre i Comitati erano saliti a 82 e i Segretariati a 45. Il numero delle giovani assistite nelle stazioni e nei porti si attestava sui 72.468, mentre le domestiche collocate a servizio erano 14.416 (Beraldo C., 1940).

Negli anni successivi al termine della seconda guerra mondiale l'associazione si trovò a vivere grandi mutamenti, che si rispecchiarono nelle attenzioni culturali che si sono succedute, nei nuovi servizi promossi e nelle trasformazioni di quelli già esistenti. Cambiamenti che si ritrovano anche nelle modifiche dello statuto dell'opera, riconosciuta come associazione di fatto nel 1950 e come ente morale nel 1961 (Associazione Cattolica Internazionale al servizio della giovane, 2006).

2. La collaborazione virtuosa con le congregazioni religiose: un impegno che si dilata

Oggetto ancora di studi pressoché inesistenti relativi alla sua attività, un aspetto non secondario che meriterebbe un adeguato approfondimento riguarda il rapporto di collaborazione che in moltissime città venne ad instaurarsi tra i comitati locali dell'opera della «Protezione della giovane» e le congregazioni religiose presenti nelle varie città, che avevano la possibilità di garantire personale e conoscenze adeguate, estendendo così il proprio impegno assistenziale nei confronti di migliaia di giovani, operaie, impiegate, commesse e studentesse di diversa età, provenienza e condizione sociale. In molti casi si trattò di un lavoro comune, lungo e proficuo, che permise di rispondere ai bisogni emergenti imposti dall'avvento della prima industrializzazione e dai cambiamenti culturali che il nuovo secolo portò con sé rispetto al mondo femminile.

Un fenomeno, dunque, capace di dare testimonianza del profondo legame tra le opere delle congregazioni religiose¹ e la storia della società italiana, nelle sue articolazioni economiche, sociali e culturali (Raponi N., 1995).

Nonostante la legislazione eversiva voluta dal potere centrale, infatti, gli istituti religiosi nel corso del XIX secolo si diffusero ampiamente, soprattutto nel Nord del Paese, in particolare in Lombardia (a Milano, Brescia e Bergamo), Veneto (a Verona, Vicenza e Venezia) e in Piemonte (specialmente a Torino) (Rocca G., 1992c; 1988a). La collocazione geografica conferma il ruolo non secondario delle condizioni culturali, sociali e politiche per lo sviluppo delle congregazioni religiose e spiega anche la forte caratterizzazione

¹ Per quanto riguarda l'evoluzione storico-giuridica di tale forma di vita religiosa, fino al raggiungimento dello statuto di congregazione religiosa si rimanda a: Gambari E., *Congregazione religiosa. Svolgimento storico*, in DIP, vol. 2, coll. 1560-1568; Creusen G. (1950), *Congregazione religiosa*, in «Enciclopedia Cattolica», vol. IV, Città del Vaticano, coll. 305-306; Sastre Santos E. (1997), pp. 821-892; Rocca G. (1988e).

localistica di tali istituti. Essi infatti trovarono il terreno più fertile per la loro azione in quelle zone avviate all'industrializzazione, dove in tutto il corso del XIX secolo si svilupparono moltissime esperienze di vita religiosa intese, da una parte, a rinnovare la funzione della Chiesa nel mondo e, dall'altra, a rispondere ai nuovi bisogni che la società poneva in essere.

Tra i moltissimi esempi del contributo delle congregazioni religiose all'opera della «Protezione della giovane» si pensi alle suore Immacolatine, allora dette Signore dell'Immacolata, fondate da Carolina Beltrami, animatrice e coordinatrice del Comitato locale di Torino, il primo che venne aperto nel nostro Paese, ma anche di quello di Alessandria e di Milano: piccoli gruppi laicali mobili, i cui programmi operativi, in armonia con le molteplici attività dell'organizzazione, furono tali da eliminare i rischi di una frammentazione occasionale e sterile (Lanzavecchia R., 1985, p. 155). A Torino venne aperta una Casa in via S. Teresa n. 16, con annessa una sala di ristoro per un centinaio di operaie, un ufficio di collocamento e l'avvio di un servizio di assistenza in stazione. Siccome una gran parte di quelle che frequentavano la sala ristoro di Torino appartenevano al Calzificio Sobrero, la Beltrami nel 1906 decise di aprire un'altra casa nel capoluogo piemontese, in corso Ponte Mosca n. 6. Negli anni successivi l'impegno delle Suore Immacolatine si intensificò, con l'apertura di case nelle Diocesi di Alessandria, Asti, Casale Monferrato, Ivrea, Milano, Novara, Pisa e Udine².

A Milano la responsabilità della casa venne poi affidata alla congregazione delle Figlie dell'Oratorio, che nel 1914 vennero chiamate dal Comitato di Milano ad assumere la direzione e l'amministrazione dell'allora piccola casa che ben presto raggiunse uno sviluppo notevole. Oltre all'accoglienza delle giovani, le suore svolgevano la loro opera nelle stazioni e nel collocamento lavorativo delle ragazze. Nella relazione morale per l'anno 1916-1917 si dà conto dell'attività dell'opera: «Nello scorso anno, dal 1° ottobre 1916 al 30 settembre 1917 vennero assistite in tutto alla stazione 9.657 giovani, di cui 1.348 italiane sole, 8.243 a gruppi di operaie, 66 straniere. Si ebbe il movimento massimo nei mesi di novembre e di maggio; il minimo in gennaio e agosto: in tutto di circa 200 persone in più dell'anno precedente. L'incaricata assistette inoltre molte famiglie di emigranti, molte suore, varie ammalate: sbrigò molte pratiche per passaporti, fogli di via, svincolo di bagagli ecc. Alla casa famiglia si ospitarono nell'anno 1.427 giovani, di cui 53 gratuitamente per un numero complessivo di giorni 371. Di passaggio 226.

² Madre Carolina Beltrami. *La madre delle operaie. Fondatrice delle Suore Immacolatine di Alessandria*, pro manuscripto.

Anche qui abbiamo nel numero totale un leggero aumento dall'anno scorso. [...] Il collocamento diede pure un gran lavoro, specialmente alla assistente signora Mottura. Furono collocate nell'anno 1.512 ragazze, cioè circa 150 di più dello scorso anno; le signore iscritte per ricerche furono 1.918. È questo un ramo dell'opera assai delicato, specialmente per la difficoltà delle informazioni da dare o da chiedere, sia riguardo alle giovani, come riguardo alle famiglie presso le quali si debbono mettere. Ad esso si annettono infinite pratiche per salari non pagati, per licenziamenti ingiustificati, o invece per mancanze delle giovani verso i loro padroni, per indennizzi dovuti a questa o quella parte, e così via. La scuola festiva fu ben frequentata: le alunne furono in numero di circa 70; ebbero l'istruzione catechistica, lezioni pratiche di francese e di taglio» (Associazione internazionale cattolica per la Protezione della Giovane, 1918, pp. 5-6).

Analoga e non meno provvidenziale l'attività delle Figlie dell'Oratorio nelle sedi di Genova e di Roma. A Genova le prime suore iniziarono il loro apostolato nel 1933, mentre nel 1940, su richiesta del Comitato locale, le Figlie dell'Oratorio assunsero la direzione della sede di Roma, in via Carlo Emanuele (AA.VV., 1967, pp. 89-90).

A Como, invece, il primo Comitato fu aperto nel 1907 grazie ad alcune donne locali. Como con le sue imprese tessili era allora una vera e propria calamita per moltissime ragazze che giungevano in città per cercare lavoro, trovandosi spesso a vivere situazioni di disagio. Dopo una prima chiusura, il Comitato riaprì nel 1914, per merito soprattutto di Lena Rebuschini, corrispondente cittadina dell'associazione. Alla riapertura la sede venne spostata in via Borgovico, a pochi passi dalla stazione ferroviaria, uno dei principali luoghi di servizio delle volontarie. Da qui infatti transitavano ogni giorno decine di ragazze che arrivavano a Como in cerca di lavoro, o sostavano temporaneamente in città in attesa di poter attraversare il confine per recarsi in Svizzera o Germania, spesso senza avere un letto per la notte.

Il numero delle ospiti era in costane aumento e la sede ormai troppo piccola, tanto da spingere l'associazione, nel 1931, ad acquisire uno stabile, la «Casa Gibellina», sempre in via Borgovico, adiacente alla chiesa di S. Salvatore, attuale sede della Casa della Giovane. È in questa fase che iniziò la collaborazione con le suore Giuseppine, che nel 1936 vennero sostituite nel loro prezioso servizio dalle suore Poverelle, ancora oggi impegnate in questa missione (Girola A., 2007).

Nel 1914 l'«Associazione cattolica internazionale per la protezione della giovane», dopo aver studiato approfonditamente la situazione, intraprese una nuova direzione di assistenza al mondo femminile con l'assistenza alle

mondariso. La nuova opera venne svolta soprattutto dai Comitati di Novara, Mantova, Piacenza, Vercelli, Casale e Milano e dopo la prima guerra mondiale in collaborazione con il costituito «Comitato di emigrazione e lavoro» (Balduzzi G., 1928, p. 5).

La campagna lomellina, caratterizzata dalla coltura del riso, assorbiva gran quantità di lavoro femminile nel periodo della mondatura e del trapianto del riso. Parte della manodopera era locale, mentre la restante proveniva dalle province di Mantova, Ferrara, Piacenza, Cremona, Reggio Emilia, Parma, Modena, Bologna, Verona, Rovigo, Padova, Vicenza, Milano, Novara, Alessandria, Torino (Balduzzi G., 1928, p. 5). La tutela sociale dei lavoratori della risaia risaliva alla legge sulla risicoltura del 16 giugno 1907 e al suo regolamento di attuazione³: «Ma in tutto ciò quante lacune! Nulla per esempio per i viaggi delle squadre emigranti: nulla per il ristoro, l'assistenza, ed il pernottamento in stazione; poche disposizioni per la severa divisione dei sessi nei dormitori; poco per la responsabilità nella tutela delle minorenni; nulla per le regole più elementari di decenza e di modestia per masse così numerose di donne emigranti per lunghi periodi di lavorazione» (Balduzzi G., 1928, p. 11).

L'opera per la «Protezione della giovane» fondò nell'immediato primo dopoguerra, nel Vercellese e nel Novarese, le case della risaiola, quali ritrovi domenicali «dove le mondine potevano trovare un po' di conforto, di onesto svago, e di educazione della loro coscienza cristiana» (Balduzzi G., 1928, p. 13). Per questo nuovo servizio si decise di chiedere aiuto alla congregazione delle suore missionarie dell'Immacolata Regina Pacis, fondata da padre Pianzola l'8 maggio 1919. Le appartenenti al nuovo istituto religioso, infatti, si erano votate all'apostolato delle missioni nelle parrocchie, nei centri di lavoro, nei cascinali; dell'assistenza alle lavoratrici, specialmente delle risaiole; degli oratori, con l'educazione dei fanciulli; dell'accoglienza delle giovani, in apposite case di ritrovo nel tempo libero (Bianchi M., 1984).

In Lomellina la nuova congregazione delle suore missionarie diocesane prestò subito la sua opera proprio a vantaggio delle lavoratrici delle risaie,

³ L'articolo 11 della legge sulla risicoltura fissava ai 14 anni compiuti l'età minima per svolgere il lavoro di mondariso e proibiva tale lavoro alle donne durante l'ultimo mese di gravidanza e il primo mese dopo il parto. Quest'ultima disposizione, già nel disegno di legge era stata giudicata insufficiente dal dottor Pezza, il quale auspicava che alle donne in qualsiasi epoca della gravidanza fosse fatto divieto assoluto di partecipare alle operazioni di monda manuale. Attraverso rigorose osservazioni, egli giungeva a concludere che «gravidenza e lavoro di monda erano due termini irreconciliabili e purtroppo suscettibili di transizioni indulgenti, ma criminose» (Pezza F., 1906, p. 14).

assistendo, nel 1920, 861 risaiole, visitando dieci cascine e diciassette plaghe a risaia (AA.VV., 1939, p. 55). Negli anni seguenti padre Pianzola aprì altre quattro case in diocesi, oltre ad assicurare il buon funzionamento della casa madre di Mortara, dove il Consorzio nazionale di emigrazione e lavoro stabilì il Segretariato centrale per le mondariso. Con la stagione di monda del 1922, le suore visitarono 15.000 risaiole, in parte nei posti di lavoro e in parte nelle stazioni ferroviarie, ai passaggi e agli arrivi delle lavoratrici (AA.VV., 1939, pp. 49-50). Il numero delle mondariso assistite aumentò progressivamente negli anni successivi, fino a superare le centomila unità nel 1929, quando esse «si portarono in aiuto anche ai Segretariati di Novara, di Vercelli e di Pavia. Furono numerosi i convegni domenicali di mondarisi presso le diverse parrocchie, ove si ebbero edificanti giornate di pietà con messe e comunioni generali, conferenze, diffusione di buona stampa e di oggetti sacri, ed onesti svaghi. Il Segretariato centrale di Mortara ci notifica di aver assistito in stazione 90.458 mondarisi ed averne assistito in risaia 21.390, distribuite in 376 cascinali e luoghi di concentramento»⁴. Nel ventennale della fondazione della congregazione religiosa il numero di case risaiole salì ulteriormente a 45, mentre quello delle mondariso visitate raggiunse in quell'anno l'apice di 161.377 unità (AA.VV., 1939, p. 55).

3. L'impegno comune in campo educativo della Protezione della Giovane e delle Suore della Carità di Maria Bambina a Bergamo

Uno degli esempi di cui si hanno maggiori informazioni e che testimonia la bontà di questa collaborazione è quello del rapporto instauratosi a Bergamo tra l'«Associazione della protezione della giovane» e le Suore di Carità delle Sante Bartolomea Capitanio e Vincenza Gerosa⁵, meglio conosciute come Suore di Maria Bambina, per la conduzione di una struttura educativa e di accoglienza in città⁶.

A Bergamo il Comitato locale dell'opera venne istituito nel 1909 e fin da subito si occupò di assistere le operaie stagionali, che con i loro spostamenti davano vita a un consistente movimento migratorio dalle campagne limitrofe

⁴ Assistenza alle mondariso emigranti nel 1929, *Relazione annuale di padre Giovanni Balduzzi*, in Archivio padri oblato dell'Immacolata, Vigevano, fasc. Relazioni apostolato in risaia.

⁵ Sulla storia della congregazione si vedano: Carraro M., Mascotti A. (1987; 1996); Colombo A. (2004); Romano M. (2001).

⁶ Per un approfondimento sulla vicenda si rimanda a Romano M. (2004).

verso il centro urbano, e l'infanzia abbandonata, le orfane e le fanciulle bisognose, con sussidi o l'aiuto nella ricerca di una occupazione. Durante la prima guerra mondiale, di fronte alle mutate e più gravi esigenze del momento, si decise di ampliare l'azione a sostegno delle famiglie dei soldati richiamati al fronte, nonché a organizzare l'accoglienza dell'altissimo numero di profughi che, costretti ad abbandonare le zone di confine, giungevano a Bergamo in condizioni di profondo disagio. Terminati gli eventi bellici le situazioni di emergenza cessarono progressivamente, mentre nuove richieste di assistenza venivano affiorando nel mondo femminile⁷.

Fu in questo frangente di rapidi cambiamenti che la storia della «Protezione della giovane» si intrecciò con quella della congregazione delle Suore di Maria Bambina: il grave problema della disoccupazione, infatti, aveva fatto sorgere anche a Bergamo la necessità di creare centri formativi nei quali le fanciulle potessero acquisire conoscenze teoriche e pratiche adeguate per entrare nel mercato del lavoro.

Il Comitato dell'opera rispose a questo bisogno avviando nel 1918, presso l'asilo diretto dalle Suore di Maria Bambina in via dei Mille, una scuola professionale femminile «collo scopo di istruire ed educare le fanciulle di qualunque classe e condizione, con speciale riguardo alle orfane di guerra, per prepararle alla vita rendendole capaci di giovare alla famiglia e di bastare poi a se stesse, coll'esercitare un'arte o coprire impieghi presso scuole e uffici, nell'industria e nel commercio»⁸. Nel primo anno l'opera venne gestita grazie alla collaborazione di due religiose della congregazione, un esperimento positivo che spinse l'anno successivo don Agostino Musitelli, presidente del locale Comitato per la «Protezione della giovane», a chiedere alla superiora generale delle Suore di Maria Bambina altre quattro religiose in vista di un progetto di espansione della scuola. In quel periodo, infatti, la Protezione della giovane subentrò nella conduzione di un istituto privato femminile, gestito in un edificio di proprietà della Congregazione della carità dalle maestre Rosa Zanetti e Santa Bentivoglio. Nel nuovo complesso, che prese il nome di «Istituto Gaetana Agnesi» l'associazione «mantenne in vita le classi complementari, chiuse quelle elementari e trasferì nella nuova sede anche i corsi della scuola professionale iniziata in via dei Mille, il laboratorio femminile ivi costituitosi e le scuole operaie festive della Lega femminile,

⁷ Archivio Suore della Carità (d'ora in avanti ASC), Comunità di Bergamo – Protezione della giovane, Comitato di Bergamo, *Relazione per il XXV anniversario di fondazione al Congresso nazionale di Bergamo* (13-15 maggio 1933), Bergamo, 1933.

⁸ *Ibid.*, p. 16.

che nel frattempo si era incorporata nell'associazione» (Romano M., 2004, p. 111). Venne, inoltre, inaugurato un ricovero per giovani impiegate o commesse che giungevano in città ed avevano la necessità di un luogo sicuro una volta terminata la giornata di lavoro.

La collaborazione tra l'opera per la «Protezione della giovane» e le Suore di Maria Bambina venne sancita mediante una convenzione, che definiva la modalità di presenza delle religiose: «L'onorevole amministrazione dell'Opera cattolica protezione della Giovane, in Bergamo rappresentata dal suo presidente, reverendissimo don Agostino Musitelli, prevosto di Santa Maria delle Grazie, e le suore di Carità della venerabile Capitanio, rappresentate dalla superiora generale suor M. Vittoria Starmusch, convengono quanto segue: I – La superiora generale delle Suore di Carità, assumendo la direzione e l'andamento del convitto Gaetana Agnesi, nonché della scuola complementare e professionale in Bergamo, si impegna di dare quattro suore, due di esse munite del diploma per l'insegnamento elementare, una diplomata per taglio e lavoro, ed una pel guardaroba, sorveglianza ecc., e due mandatarie da adibire alla cucina, pulizia, provviste ecc. La superiora generale si riserva la facoltà di visitarle, richiamarle e sostituirle, previo avviso, trattandosi di rimuovere la superiora. II – Incombenze delle suore saranno: l'educazione, l'istruzione religiosa e morale, la sorveglianza delle pensionanti e delle alunne delle due scuole. L'andamento della cucina, della dispensa e del guardaroba. La custodia dei mobili, masserizie, letti e biancherie ecc. che riceveranno in consegna mediante regolare inventario, da erigersi in duplo e firmato da ambedue le parti. Riceveranno pure regolarmente in seguito la consegna degli oggetti nuovi che si provvederanno. Nel caso che le suore lasciassero il convitto e la scuola, si farà regolare riconsegna degli oggetti in essere all'epoca del ritiro. La superiora locale avrà facoltà di eliminare gli oggetti che si rendessero inservibili e ne darà conto alla fine di ogni anno»⁹.

Il servizio svolto dalle religiose proseguì negli anni successivi, anche in seguito allo spostamento delle attività in via Ghislanzoni, nei pressi della stazione ferroviaria, dove l'istituzione trovò nel 1925 una nuova sede, che prese il nome di «Casa famiglia». Rispetto al passato rimaneva in funzione il pensionato, aperto anche alle studentesse delle scuole limitrofe, capace di accogliere circa una quarantina di ragazze. Venne deciso inoltre di utilizzarlo per accogliere le giovani di passaggio che si dovevano trattenere solo

⁹ Archivio Suore della Carità, Comunità di Bergamo – Protezione della giovane – Convenzioni (1919), *Convenzione tra le Suore di Carità e l'associazione Protezione della Giovane*, 19 novembre.

temporaneamente a Bergamo, ma le richieste furono fin da subito talmente elevate che fu necessario costruire una «Casa alloggio» dotata di dodici letti e un ampio salone per le riunioni¹⁰. Con la partecipazione delle suore di Maria Bambina, nei locali della «Casa Famiglia» furono attivate anche altre opere di assistenza, come la mensa diurna per operaie, le sale di ristoro per impiegate e studentesse – che fungevano da luogo di sosta e riposo per le ragazze durante il tempo libero o in attesa della partenza di treni o tram –, la scuola festiva di taglio e cucito tenuta da una delle suore e l'ufficio di assistenza e collocamento per le domestiche, una categoria che comprendeva molte madri di famiglia e contadine, che giungevano in città in cerca di occupazione e alle quali si cercava di trovare una sistemazione sicura e adeguata (Romano M., 2004, p. 118).

L'impegno a favore della tutela economica e morale delle giovani che arrivavano in città spinse fino alla realizzazione di alcuni ritrovi cittadini per le domestiche, che funzionavano nei pomeriggi festivi, accogliendo centinaia di lavoratrici che vi si recavano per trascorrere le ore del tempo libero. Tra le varie attività organizzate con il concorso e la supervisione delle suore, oltre al gioco e al canto collettivo, vi erano anche corsi di taglio e cucito e lezioni letterarie tenute da alcune maestre laiche; erano in funzione, inoltre, una piccola biblioteca per la lettura e un gruppo teatrale animato dalle stesse frequentanti. Come emerge da una relazione del Comitato bergamasco «Protezione della giovane», in questi luoghi, «le giovani domestiche vi entrano tutte le feste alle 13.30. Conversano tra di loro, si scambiano le notizie della settimana; ridono, cantano e si divertono con tutta libertà come fossero in casa propria. Non sono però tollerate le mode indecenti, né i discorsi men che onesti, né i pettegolezzi, né le mormorazioni, né rivalità o liti di sorta. Insomma quelle ragazze devono stare allegre da persone per bene e cristianamente educate [...]. La Direttrice è sempre pronta ad ascoltare, a consigliare, a recare aiuto e conforto a chi ne abbisogna. Colla più delicata premura si chiedono alle ragazze notizie dei parenti lontano, si esortano e anche si aiutano a scrivere spesso a casa, per tenersi in continua relazione colle proprie famiglie. Si inculca costantemente il rispetto, l'ubbidienza e la fedeltà alle famiglie dove ciascuna presta servizio»¹¹.

L'azione caritativa della congregazione delle Suore di Carità delle Sante

¹⁰ Archivio Suore della Carità, Comunità di Bergamo – Protezione della giovane, Comitato di Bergamo, *Relazione per il XXV anniversario*, cit., pp. 19-20.

¹¹ Archivio Suore della Carità, Comunità di Bergamo – Protezione della giovane, Comitato bergamasco Protezione della giovane, 1932, p. 6.

Bartolomea Capitanio e Vincenza Gerosa, nell'ambito delle attività amministrative della «Protezione della giovane» di Bergamo, proseguì ancora per oltre due decenni fino all'agosto del 1958, quando il Consiglio generale dell'istituto, per necessità imposte da motivi di riorganizzazione interna dovute alla carenza di soggetti, decise il ritiro definitivo delle religiose (Romano M., 2004, p. 120).

4. L'assistenza alle operaie offerta dal Comitato varesino della Protezione della Giovane e le Ancelle di San Giuseppe

Un esempio ulteriore di stretta collaborazione tra la «Protezione della giovane» e le congregazioni religiose fu quello di Varese, dove l'8 giugno 1937, il Consiglio nazionale dell'opera per la «Protezione della giovane» deliberava la nomina della signora Maria Fortunati a presidente del Comitato di Varese (Tessari L., 1990-1991, p. 110).

Fin dal 1917 esisteva in città una Corrispondente, dipendente dal Comitato di Milano, che «assolveva il delicato compito di sorvegliare le figliole che erano a servizio, delle quali i lontani parenti chiedevano informazioni sulla condotta che esse tenevano» (Fortunati M., 1937). Nel 1933, al Congresso di Bergamo, si decise di organizzare l'associazione non più per diocesi ma per province: a Varese si costituì così un Comitato autonomo, sotto la presidenza della Fortunati. Le Corrispondenti di Busto Arsizio, Gallarate, Laveno, Luino, Saronno, Sesto Calende, Somma Lombardo, passarono perciò dal Comitato di Milano a quello di Varese.

Fin da subito, del lavoro di assistenza e di collocamento delle giovani ragazze si incaricarono le suore delle Ancelle di San Giuseppe, fondate da monsignor Sonzini, figura di spicco del cattolicesimo locale¹². Del resto don Sonzini costituiva il comune denominatore tra la presidente del Comitato di Varese e il gruppo di azione cattolica. Non era soltanto un legame casuale, dal momento che la collaborazione tra le due associazioni a livello locale rispondeva anche a precisi orientamenti che già si erano verificati a livello nazionale. La «Protezione della giovane», infatti, si era collegata all'azione cattolica, aderendo «all'Istituto cattolico di Attività Sociale e cordialmente collaborava con l'Unione donne di azione cattolica, alla quale moltissime delle

¹² Per un approfondimento sulla figura di Mons. Carlo Sonzini si vedano Barbieri G. (1997); Antonioli S., Cameroni G. (1997).

sue signore appartenevano e con cui fece anche lavoro in comune nel delicato ed importante campo della difesa della moralità e del buon costume» (Bettazzi R., 1939, p. 42).

Venne creata la «Casa alloggio» San Giuseppe per l'assistenza alle giovani immigrate, dapprima solo domestiche e successivamente anche operaie e impiegate, a causa della crisi che colpì le prime. Già nel 1937, infatti, il calzificio Malerba di Varese fece giungere da Ostiglia, in provincia di Mantova, alcuni gruppi di ragazze per un periodo di apprendistato di alcuni mesi, assicurando loro un alloggio presso la «Protezione della giovane». La retta per il primo gruppo fu fissata in 8 lire giornaliere pari alla «paga di una ragazza dai 15 ai 17 anni presso il calzificio Malerba, addetta a due telai» (Pro Casa S. Giuseppe, in «Luce!», 8 settembre 1937). È vero che il collocamento delle domestiche, effettuato da Casa S. Giuseppe, aumentò sensibilmente tra il 1938 e il 1943, ma le offerte di lavoro superavano di molto le domande.

Tab. 2 – Domestiche collocate dalla Casa S. Giuseppe dal 1938 al 1943

<i>Anno</i>	<i>Domestiche a servizio fisso</i>	<i>Domestiche a servizio giornaliero</i>
1938	255	-
1939	-	-
1940	450	250
1941	950	350
1942	800	100
1943	1150	50

Fonte: Tessari L. (1990-1991), p. 118.

Nel 1938 si parlava di «crisi persistente [...] delle donne di servizio, numerose richieste e mancanza quasi assoluta di soggetti» (Pro Casa S. Giuseppe, in «Luce!», 8 luglio 1938). Negli anni seguenti i termini non cambiarono e se nel 1942 le offerte furono oltre 2000, contro 900 domande, nel 1943 salirono a più di 550 rispetto a 1150 richieste (Pro Casa S. Giuseppe, in «Luce!», 18 luglio 1943). I motivi della crisi delle domestiche andavano dall'inadeguatezza del salario, alla mancanza di indipendenza e tempo libero, che spingeva le ragazze a cercare un'occupazione nell'industria.

L'ampliamento dell'assistenza e del ricovero alle operaie e alle impiegate fece registrare un aumento delle ospiti della casa, al punto da far emergere l'esigenza di un più ampio salone e di altri locali. Nel 1941, infatti, si osser-

vava che «la Casa S. Giuseppe non è più sufficiente alle continue richieste anche di operai, che dai loro paesi vengono qui per lavorare negli stabilimenti della nostra città» (Pro Casa S. Giuseppe, in «Luce!», 2 maggio 1941). Non sembra, invece, che fosse emerso il problema di un diverso ambiente per le operaie e per le domestiche, a differenza di quanto avvenne nella sede di Gallarate, dove, in una relazione inviata al Comitato nazionale di Roma, si esprimeva la preferenza per un ambiente più idoneo e vasto, dove poter separare le domestiche dalle operaie (Tessari L., 1990-1991, p. 130).

Con lo scoppio della seconda guerra mondiale l'afflusso di sfollati creò una situazione di emergenza che vide la «Protezione della giovane» in prima fila per rispondere all'urgenza del tragico momento, permettendo a moltissime donne di pernottare gratuitamente presso Casa S. Giuseppe (Pro Casa S. Giuseppe, in «Luce!», 18 dicembre 1942), come emerge dalle relazioni del 1942 e 1943 inviate alla Cassa di Risparmio delle Province Lombarde per ottenere finanziamenti per l'opera: «Affluirono [...] alla Protezione della Giovane donne sfollate, sinistrate; la Questura mandò internate, il Fascio mandò le parenti dei soldati feriti. In tal modo la Casa S. Giuseppe ha visto ogni giorno una affluenza tale di ospiti da sorpassare ogni disponibilità di assistenza. Quindi vi furono spese per acquisto di brande, materassi di crine, biancheria, indumenti, per far fronte alla meno peggio, al momento eccezionale che ha richiesto una dedizione completa per sanare tante sofferenze»¹³.

«Affluirono sfollati, sinistrati composti anche da intere famiglie. Di notte pure la Casa S. Giuseppe aprì spesso i battenti a gente profuga [...], molte volte le suore cedettero il loro letto ai pellegrini, vi furono spese per coperte, stoviglie [...], il costo della vita è altissimo»¹⁴.

Ma le relazioni appaiono troppo sintetiche rispetto al coinvolgimento e alla partecipazione della Ancelle di S. Giuseppe e di don Sonzini ai drammi della guerra. Nel 1943, in seguito all'incursione aerea su Milano del 14 febbraio, una ditta sfollata di Milano chiese che venissero ospitate nella Casa un gruppo di impiegate. Nuove ospiti furono anche le parenti dei feriti di guerra, che i Fasci femminili inviavano pagandone la corrispettiva retta. Nel dicembre di quell'anno, inoltre, vennero accompagnati dai carabinieri diversi gruppi di ebrei, in attesa di essere trasferiti ai campi di concentramento

¹³ Archivio Sonzini, cart. 32 AM a n. B., *Relazione morale e finanziaria del 1942 alla Cassa di Risparmio delle Province Lombarde*, 14 maggio 1943.

¹⁴ Archivio Sonzini, cart. 32 AM a n. B., *Relazione morale e finanziaria del 1942 alla Cassa di Risparmio delle Province Lombarde*, 10 maggio 1944.

(Tessari L., 1990-1991, p. 138). Nel 1944 continuò l'afflusso di persone, al punto che si lanciò sulle colonne del giornale locale «Luce!» una raccolta di fondi per una nuova casa da dedicarsi al Cuore Immacolato di Maria, che restò però irrealizzata (Tessari L., 1990-1991, pp. 139-140).

Tab. 3 – Attività Casa S. Giuseppe negli anni 1940-1945

<i>Anno</i>	<i>Giornate a pagamento</i>	<i>Ospitalità gratuita</i>	<i>Ospiti di passaggio al giorno</i>	<i>Numero di colazioni al giorno</i>
1940	2.500	150	-	30
1941	1.095	260	-	5.200
1942	1.500	220	-	20.500
1943	4.300	520	12	20.300
1944	5.420	800	20	24.000
1945	5.050	500	18	19.870

Fonte: Tessari L. (1990-1991), p. 139.

5. Un'ipotesi di ricerca

Come emerge da questa pur sommaria ricostruzione, i cattolici italiani svolsero un ruolo significativo nel processo di modernizzazione del nostro Paese. Il caso della «Protezione della giovane», ancora poco studiato, che meriterebbe indagini più approfondite riguardo la sua azione su tutto il territorio nazionale, ne è una chiara dimostrazione. Frutto della compartecipazione tra diverse congregazioni religiose, autorevoli rappresentanti del clero locale ed esponenti del laicato presenti nelle varie città e paesi italiani, la poliedrica forma assunta dalle iniziative amministrate dall'associazione costituì, nel corso degli anni, una risposta concreta e significativa alle mutevoli esigenze della gioventù femminile, svolgendo la sua opera in una fase di rapido cambiamento, legata alle grandi trasformazioni economiche e sociali che si susseguirono nel nostro Paese, a partire dagli inizi del XX secolo fino alla seconda metà del Novecento.

Le Cucine economiche delle suore di Maria Bambina

Marina Carmela Paloschi

L'istituto delle «Suore di carità delle sante B. Capitanio e V. Gerosa» – dette comunemente «*Suore di Maria Bambina*» – ha inizio il 21 novembre 1832 a Lovere-Bergamo e ottiene l'approvazione pontificia il 5 giugno 1940; come tutti, si dedica alla carità per rispondere al «bisogno grande ed estremo» del grave momento storico dell'Italia.

Proprio il «servizio di carità» al prossimo, nelle varie forme richieste dal contesto socio-politico-culturale, costituirà il carisma fondazionale a cui la Congregazione si mantiene fedele, in modo dinamico, dovunque si trova: Africa, America, Asia, Europa (Carraro M., Mascotti A., 1987; 1996).

Dall'ampio ventaglio delle opere di carità a cui l'istituto si è dedicato nel corso della sua esistenza, ricordiamo: scuole, ospedali, ospizi, orfanotrofi, case per pericolanti e penitenti, istituti per minorati fisici e psichici, per madri nubili con bambini, convitti per studenti, per operaie e protezione della giovane, colonie agricole, cucine economiche.

Trattiamo, nello specifico, di queste ultime. Sono attive dal 1881 e, tranne quella di Roma, di breve durata e di cui si hanno poche notizie, si trovano nel Lombardo-Veneto per motivi storici, sia a livello nazionale per congiunture belliche e conseguenti carestia e povertà, sia a livello di istituto la cui prima espansione si attua proprio nel Nord-Est dell'Italia.

Tab. 1 – Cucine economiche popolari

Bergamo 1881-1950	Trento 1907-1955
Roma 1891-1895	Fagagna (Ud) 1914-1941
Rovereto 1905-1949	Venezia 1917-1944

1. Bergamo: 1881-1950

Analfabetismo, condizioni di miseria endemica, lavoro durissimo nei campi e negli stabilimenti, e per di più mal retribuito per l'inesistenza di leggi sociali e l'arbitrio del padrone, erano diffusi tra i ceti popolari della bergamasca nella seconda metà dell'800. Da un'inchiesta del Comune di Bergamo risulta che nel 1877 la durata del lavoro della donna e dei bambini (7-15 anni) occupati nell'industria della seta variava da 12 a 13 ore e, in alcune filande, nella stagione estiva anche 15 ore al giorno, dalle 3 del mattino alle 20.30. Per molti il pranzo e la cena consistevano nella sola polenta, spesso insufficiente, spesso mal cotta per mancanza di legna, spesso poco digeribile per la cattiva qualità della farina o per carenza di sale.

La miseria era, quindi, la causa principale delle malattie che infestavano in modo particolare la bergamasca: la pellagra nelle zone agricole, il rachitismo in quelle industrializzate (Amadei R., 1988). Nell'ottobre 1877, angosciato per l'abbandono forzato dell'insegnamento nel Collegio vicentino, Nicolò Rezzana (1848-1915) si reca a Bergamo per partecipare al IV Congresso Cattolico organizzato dall'Opera dei Congressi e dei Comuni Cattolici. Pur essendo ancora uno sconosciuto nell'ambito del movimento cattolico nazionale e bergamasco, viene nominato membro del Comitato Diocesano dell'Opera dei Congressi, presieduto dal conte Stanislao Medolago Albani, e gli viene offerta pure la possibilità di insegnare letteratura e storia nel collegio Bartolomeo Colleoni di Bergamo. Inizia così la sua attività straordinariamente feconda di opere, a livello nazionale ma, soprattutto, a Bergamo, che diventerà la sua città di elezione, dove vorrà anche essere sepolto.

Uomo d'azione, nel 1880 fonda il quotidiano cattolico locale «L'Eco di Bergamo» e nel 1881 promuove l'Opera delle *cucine economiche* per combattere appunto la malattia della pellagra, che uccide migliaia di poveri a causa anche della cattiva alimentazione (Invernizzi M., 1997).

Le prime due cucine cittadine, segno concreto ed efficace dell'amore per i bisognosi da parte del mondo cattolico, dovendo servire per il bisogno quotidiano degli artigiani e dei poveri, furono collocate in luoghi che consentissero di trovare la minestra pronta all'ora opportuna, senza eccessiva perdita di tempo, e precisamente una in città bassa e l'altra in città alta.

Della cucina della città alta venne chiesto a don L. Palazzolo (Castelletti C., 1920), di assumersi la direzione, per quella della città «piana» furono incaricate le Suore della Carità dell'istituto di Lovere residenti in via S. Bernardino (dove abitano tuttora al civico 32): «Cotale preziosa concessione rimuove una delle maggiori difficoltà per il regolare, sicuro andamento

dell'istituzione, epperò la scrivente Presidenza si pregia di adempiere al gradito incarico commessole dal Comitato col rendere alla Rev. S.V. le più vive, doverose grazie, insieme ai sentimenti di profonda gratitudine. Il Comitato sarà poi oltremodo lieto di accogliere e far tesoro di tutti quei consigli e suggerimenti che la S.V. Rev. vedrà e vorrà favorire in qualsiasi occasione per la miglior riuscita dell'istituzione»¹.

Oltre 114.000 litri di minestra, distribuiti ogni anno, erano un primo tentativo di soccorso ai più bisognosi; ogni razione di minestra era stabilita di 8 dl, quindi venivano preparate 142.000 minestre, in media 400 al giorno. Per garantire l'assistenza e l'aiuto a più persone possibili era stata definita pure la grammatura dei vari ingredienti per ogni porzione di minestra, come si può vedere dal tabulato.

Tab. 2 – Grammatura dei vari ingredienti per ogni porzione di minestra

<i>Ingredienti</i>	<i>Quantità</i>
Pasta	grammi 90
Verdura	grammi 100
Giunte	grammi 30
Sale	grammi 9
Lardo	grammi 2
Burro	grammi 4
Olio	grammi 3
Acqua	decilitri 8

Inoltre norme precise regolavano il funzionamento giornaliero dello spaccio:

- la distribuzione avviene dal mezzogiorno all'una;
- per ricevere la minestra si deve presentare il buono colorato numerato che si acquista il giorno precedente pagando 10 centesimi o presentando un buono permanente di colore bianco;
- un capo di famiglia può acquistare un certo numero di buoni bianchi all'inizio della settimana e li può cambiare con i buoni colorati a seconda dei

¹ Corrispondenza – Lettera del presidente del Comitato esecutivo dell'Opera delle cucine economiche in Bergamo, N. Rezzana, alla superiora delle Suore di Carità (suor Clementina Lachmann), Bergamo, 6 settembre 1881, prot. n 24 in Archivio Generale delle Suore di Carità (AGSdC), cartella 235, fascicolo K. Ibidem le citazioni successive.

bisogni giornalieri della famiglia;

– qualsiasi persona o istituto può acquistare dei buoni permanenti e distribuirli in elemosina ai poveri che li cambieranno in buoni colorati numerati (quotidiani) presso lo spaccio di via S. Bernardino, gestito dalle Suore della Carità².

Il servizio, trattandosi di poveri e bisognosi, dapprima viene prestato gratuitamente da due suore, dotate di sensibilità e capaci di dedizione, ma il 15 settembre 1882 il procuratore, Andrea Salvi, scrive al presidente: «... stante le strettezze finanziarie in cui versano le Rev. Suore della Carità ... verrà corrisposto il contributo di una lira al giorno per la prima cucciniera, mentre la suora assistente presterà ancora servizio gratuito».

E il 12 dicembre 1884 il presidente stesso scrive alla superiora suor Ambrogina Benetti: «Questo Comitato, in considerazione dello straordinario lavoro che le suore addette alla Cucina di S. Bernardino hanno dovuto sopportare quest'anno durante il colera, e per dimostrarle in qualche modo la sua viva riconoscenza, ha deliberato nella sua odierna seduta di offrirle la tenue limosina di Lire cento, la quale quest'anno è consentita dal bilancio dell'Opera. Nell'accompagnarle la somma suddetta, La prego di continuare il suo valido appoggio alla benefica istituzione e di gradire l'omaggio della mia particolare gratitudine e del mio rispetto».

Il servizio delle suore prosegue con totale e serena disponibilità: lo testimonia la corrispondenza epistolare che intercorre tra il presidente dell'Opera e la superiora della comunità di S. Bernardino in diverse circostanze.

Nella lettera del 10 gennaio 1892 si legge: «Compiendosi oggi il primo decennio dell'attivazione delle nostre Cucine, questo Comitato e i suoi Soci sentono vivissimo il dovere di affermare che, senza la preziosa e disinteressata prestazione di codesta benemerita Comunità, l'opera da essi iniziata ben difficilmente avrebbe raggiunto quello sviluppo e dato quei risultati che attualmente ognuno è lieto di constatare. I poveri, ai quali le cucine arrecano diretto vantaggio e sollievo, accorrendo domani a ricevere la minestra e i pani che, in occasione della suddetta ricorrenza, verranno gratuitamente elargiti, intercederanno da Dio le più elette benedizioni anche sopra le RR Suore della Carità, alle quali le Cucine sono debitrice di cure cotanto volenterose e veramente eccezionali». Era superiora della comunità suor Rosina D'Anna.

Successivamente, il 10 gennaio 1907, alla superiora suor Maurina Regaz-

² Regolamento in AGSdC, cartella 235, fascicolo K.

zoni: «Oggi si compiono venticinque anni dal giorno in cui vennero aperte nella nostra città le Cucine Economiche. Fra i benemeriti di questa Pia Opera un posto distinto occupa codesto Istituto il quale, da un quarto di secolo tiene, con affettuosa cura, la direzione della Cucina in via S. Bernardino nella piana città. Nel porgere alla S.V., anche a nome dell'Amministrazione, i più vivi ringraziamenti, godo di accompagnarle con la presente la somma di Lire duecento cinquanta a vantaggio di codesto Istituto quale tenue attestato della nostra fiducia. Col massimo rispetto».

Constatata l'efficacia, nonché l'efficienza del servizio delle suore, il presidente, in data 13 gennaio 1914, scrive direttamente alla Madre generale – era allora a capo della Congregazione suor Angela Ghezzi – chiedendo il *nulla osta* a che le suore assumano pure l'impegno dell'assistenza agli emigranti bergamaschi con la direzione, oltre che della cucina, del dormitorio la cui vigilanza notturna è affidata a persone laiche.

La missione dell'istituto continua fino al maggio 1950; la documentazione al riguardo, comprese le motivazioni del ritiro delle suore, è del tutto mancante; solo recuperiamo, tra le ultime suore che si dedicarono alla cucina, il nome di suor Giuseppina Pellizzoli.

Anche in terra bresciana, a Pontevico, Verolanuova ecc. le suore che assistevano gli ammalati cronici negli ospizi si prestavano pure per l'assistenza dei poveri con la distribuzione della minestra, specie nella stagione invernale.

2. Roma: 1891-1895

La storia dell'istituto accenna a una struttura per il servizio della cucina economica popolare anche a Roma. Il 31 agosto 1891, le suore, chiamate a Roma dal rettore del seminario lombardo, monsignor E. Fontana, prendono in affitto un modesto appartamento, denominato Casa Spallanzani, in via Aurora, 12. Nell'ottobre del medesimo anno il piano rialzato della casa viene adibito per l'asilo e per la scuola elementare; rimanevano disponibili i locali del seminterrato. Consigliate dal commendator Pio Folchi e, previo il consenso dei superiori, aprono una cucina economica per gli operai: l'iniziativa dura fino al 1895, quando la comunità, per poter accogliere le numerose alunne che chiedevano di frequentare la Scuola, si trasferisce nell'attuale sede in via Paolo VI, 21, già via S. Uffizio, 45 (Prevedello A.M., 1935, II, pp. 190-191).

3. Rovereto: 1905-1949

La cucina economica di Rovereto, attiva nella prima metà del XX secolo, ebbe alterne vicende nel corso della storia, segnata dalle due guerre mondiali. Iniziata il 27 gennaio 1890, al piano terra della casetta Rosmini, vicino all'asilo infantile, dove si distribuiva soltanto polenta e minestra, fu chiusa nel 1906 e riaperta nel 1912 come «Locanda sanitaria», in via Portici, con una sistemazione migliore e un servizio più adeguato. Chiusa nuovamente nel 1915, riprese nel 1919 con la denominazione «Ristorante Popolare» (Prevedello A.M., 1935, II, p. 708). Anche la gestione subì il passaggio dalla Congregazione di Carità-Rovigo, che cessò nel 1937, all'Eca di Rovereto.

Le suore di Maria Bambina, già presenti in città presso l'Ospedale civile (1844), la scuola materna (1872) e l'orfanotrofio (1872), iniziano il loro servizio nella cucina economica verso i poveri, gli artigiani e le persone predisposte alla pellagra, nel 1905³; sono due: una suora e una sorella mandataria, aggregate alla comunità dell'asilo, nella quale ritornano la sera dopo l'ufficio. Nel 1912, aumentando il lavoro, sono tre suore e tre sorelle mandatarie e si costituiscono come comunità⁴. Nel 1915, causa la guerra, sono profughe a Malè e a Salisburgo, da dove rientrano nel febbraio 1919 per continuare la missione apostolica fino al 1949. Nel 1929 al ristorante popolare viene annesso il «Refettorio materno» per 40 presenze, a cura dell'Opera nazionale maternità infanzia (Prevedello A.M., 1935, II, p. 708).

Alle suore è affidata la direzione interna della cucina: acquisto dei generi alimentari, preparazione e distribuzione del vitto dalle ore 11.00 alle 13.00 e dalle 17.00 alle 18.00, ordine e pulizia dei locali, come è definito dalle Convenzioni⁵, mentre i rapporti con il pubblico (fornitori, clienti, controllo degli incassi ecc.) è compito di una direttrice laica; un impiegato dell'onorevole Congregazione della Carità distribuisce i buoni.

Nella lettera del 9 marzo 1920 prot. n. 1037 il presidente, in risposta alle delucidazioni richieste dalla superiora generale, preoccupata di non aumen-

³ Corrispondenza – Lettera prot. n. 2418 del 12 ottobre 1905 e prot. n. 2529 del 2 novembre 1905 del presidente Pio Lenzi alla superiora generale suor Angela Ghezzi, in AGSdC, cartella 235, fascicolo D.

⁴ Ibidem. Lettera prot. n. 4986 del 12 dicembre 1912 del presidente Masotti alla superiora della Locanda sanitaria suor Giuseppina Pedruzzi.

⁵ Convenzione manoscritta del 9 gennaio 1913, firmata dalla superiora generale suor A. Ghezzi e dal presidente cavalier Masotti; Convenzione dattiloscritta del 9 dicembre 1919, riveduta senza sostanziali modifiche, firmata dalla superiora generale suor Vittoria Starmusch e dal presidente Pio Lenzi, in AGSdC, cartella 235, fascicolo D.

tare né alterare nella sua finalità il servizio delle suore, scrive: «La denominazione di ristorante popolare fu usata solo per corrispondere al desiderio della classe lavoratrice, cui non suonava gradita quella di cucina economica o locanda sanitaria. È però solo questione di nome; la sostanza resta inalterata. Tra le Suore e la così detta Direttrice laica non vi è alcun rapporto di dipendenza e di controllo. La superiora nelle sue attribuzioni interne è completamente indipendente; le relazioni colla direttrice si riferiscono alla reciproca collaborazione nella compilazione delle cedole del fabbisogno».

E nella lettera del 6 settembre 1920 ancora il presidente precisa: «Per la cena vengono riservate e somministrate tante porzioni intere (di quelle confezionate per il pranzo) quante verranno avvisate a mezzogiorno, e verranno prelevate allo sportello dove saranno poi da restituire le stoviglie, vetri e posate a consumazione finita. La dispensa del pasto della sera avverrà dalle 18 alle 18.30, dopo la qual ora il ristorante verrà chiuso senza eccezioni o riguardi di sorta».

Beneficiari della cucina economica o locanda sanitaria sono:

- i poveri della città di Rovereto muniti di buono gratuito personale, non cedibile ad altri, i quali possono consumare il cibo nei locali della cucina o asportarlo con recipienti propri;
- i pellagrosi di Rovereto con certificato medico, gratuitamente;
- i pellagrosi non della città, muniti di certificato medico e dichiarazione del proprio comune che paga la retta giornaliera del pranzo;
- il pubblico in genere: operai, artigiani, esclusi i padroni, guardie civiche ecc. che devono consumare nella locanda.

I prezzi per le razioni dei poveri sono:

- razione intera (minestra, carne e verdura; per pane e polenta ci sono buoni a parte) a 36 cent.;
- mezza porzione, corrispondente a due terzi dell'intera, a 24 cent.

I pellagrosi, in sostituzione della polenta, ricevono cent. 4 di pane. Ogni giorno nel locale della cucina è esposta la lista dei cibi che verranno approntati nel giorno seguente.

Una raccomandazione conclude l'elenco delle Norme: «Non si dubita che i frequentatori della cucina vorranno osservare un contegno del tutto corretto sotto ogni riguardo uniformandosi perciò a quelle disposizioni che saranno date dal personale di direzione comprese le rev. Suore preposte all'esercizio della cucina» (Convenzioni n. 1267, Norme per la nuova cucina economica e locanda sanitaria). Viene poi indicato il «Costo di porzioni singole dei cibi che si possono chiedere, sempreché siano compresi nella lista giornaliera».

Tab. 3 – Costo di porzioni singole dei cibi che si possono chiedere

<i>Tipologia di cibo</i>	Costo
<i>Minestra</i> porzione intera litri 0.75	12 cent.
<i>Carne di manzo cotta</i> grammi 42	16 cent.
<i>Verdura cotta</i> grammi 200 circa	10 cent.
<i>Pane</i> una coppia grammi 100 circa	4 cent.
<i>Polenta</i> chilogrammi 0.75	10 cent.
<i>Formaggio</i> fresco grammi 80	16 cent.
<i>Baccalà in tegghia</i> grammi 170	20 cent.
<i>Pasta al burro</i> grammi 200	24 cent.
<i>Intingolo carne di manzo compreso cuore e coratella</i> grammi 42	24 cent.

Sulla base delle Convenzioni e dalla corrispondenza si rileva che nel 1913 le suore percepiscono un assegno annuo di 300 corone ciascuna, prorogabili a rate trimestrali anticipate; nel 1920 viene loro corrisposto, oltre a vitto e alloggio, per indennizzo delle spese di vestiario 1 lira al giorno; nel 1943 ricevono 100 lire al mese ciascuna; nel 1945 il mensile è di lire 506.

In data 7 gennaio 1945 la superiora locale suor Leta Tomazzoni scrive alla madre generale: «Grazie a Dio, fino ad ora siamo sempre uscite vive e sane dal rifugio» dove le suore sono rimaste edificate dall'esempio di fraternità e di mutuo soccorso di tante persone.

Il presidente dell'ente comunale di assistenza, Sartori, (Lettera del 15 ottobre 1946 n. 2837/87) riconosce che le suore hanno affrontato la fatica giornaliera con serenità e piena disponibilità, con la massima diligenza e con sacrifici personali, facendo più del possibile e con soddisfazione di tutti; egli vorrebbe dare loro un riconoscimento ufficiale, ma la superiora generale suor A. Reali precisa: «Noi lavoriamo per il Signore a bene del prossimo, più che tutto paghe di adempiere la missione a cui Egli ci chiamò con la vocazione religiosa e, quindi, senza cercare le lodi e le approvazioni umane. Ma tuttavia non le nascondo che quanto mi scrive riguardo alle mie figlie mi fece piacere e mi consola perché il riconoscimento del loro spirito di sacrificio e della loro generosità da parte dei loro Superiori Laici, in questi momenti in cui ogni valore morale è sovvertito, sarà pure per loro incitamento a sempre maggior perfezione...» (Lettera del 22 ottobre 1946).

Ma il 2 giugno 1949 la stessa superiora generale, a nome del suo Consiglio, comunica che le suore lasceranno l'opera, data la scarsità di personale religioso di cui soffre l'istituto, specialmente a causa di frequenti malattie;

«Sono sacrifici che compio con vera pena, e prego V. S. Ill.ma di avere una benevola comprensione per queste gravi necessità del mio Istituto, per cui desista da qualsiasi opposizione».

Il presidente N.D. Toffenetti, appresa con dispiacere l'inderogabile decisione, esprime stima, riconoscenza e una timida speranza in due scritti, uno dell'8 luglio 1949: «Le Rev. Suore del suo Ordine che hanno visto sorgere la benefica Istituzione del Ristorante Popolare, che da 60 anni esse dirigono, con assidua e affettuosa premura, lasceranno in tutti il ricordo vivo del loro sacrificio e della loro opera di carità. Le esprimo perciò i sentimenti di riconoscenza dell'Amministrazione e miei personali. Di fronte alla inderogabilità del provvedimento, purtroppo non mi posso permettere di chiedere che esso sia cambiato; ma sono sicuro che, non appena le difficoltà cui Ella accenna nella sua lettera saranno superate, una nuova richiesta sarà presa nella più benevola considerazione». E al momento del saluto, il 5 settembre del medesimo anno: «A nome del Comitato di Amministrazione le esprimo nuovamente i più vivi sensi di un vivo ringraziamento per l'opera svolta dalle Rev. Suore del suo Ordine a beneficio del Ristorante Popolare che, grazie alla loro dedizione e al loro quotidiano e silenzioso sacrificio, ha potuto sempre soddisfare alle crescenti esigenze, nonostante le gravi difficoltà incontrate specie durante la passata guerra e nel subito dopoguerra».

4. Trento: 1907-1955

Nel luglio 1906 a Trento, in piazza Garzetti, l'Eca apre una cucina popolare per i poveri della città e paesi limitrofi (Povo, Lavis, Sopramonte ecc.) che viene affidata a personale laico; dopo l'esperienza di un solo anno il presidente, onorevole cavaliere Giuseppe Bertoldi, ritiene opportuno chiedere la collaborazione delle Suore di Carità di Lovere. La superiora generale, madre A. Ghezzi, giudica l'opera buona e, previo il parere favorevole di S.A. il Principe Vescovo, Celestino Endrici, il 1° luglio 1907 assumono il nuovo servizio due suore: suor Valeria Lazzari, suor Erminia Endrizzi e la sorella mandataria Maria Perezzioli, membri della comunità del Seminario Minore fino al 1911, poi residenti presso la Casa provincializia fino al 1920.

Furono anni cruciali e intensi di lavoro. Nel 1914, quando a Trento passavano molte schiere di richiamati verso la frontiera russa, la cucina popolare riuscì a sfamare anche *1.500/2.000 persone al giorno* (Prevedello A.M., 1935, II, pp. 597-598).

Dopo la guerra, gli operai e molta gente povera chiedono di poter usu-

fruire anche della cena per cui le suore costituiscono comunità autonoma fermandosi nello stesso edificio anche la notte. Nel 1942, dopo il primo bombardamento sulla città (2 settembre) che aveva colpito uno dei rioni più poveri, *circa 3.000* poveri sinistrati al giorno si presentano a mezzogiorno e la sera, con i buoni rilasciati dall'Eca, a consumare il pasto.

I rapporti tra il Municipio di Trento e, per esso, tra la Commissione di sorveglianza delle cucine e l'istituto delle Suore di Carità sono regolati da una Convenzione che definisce gli obblighi della Commissione e le attribuzioni speciali delle suore. Esse devono:

- confezionare il cibo per il pranzo secondo le tabelle dietetiche nel miglior modo possibile e distribuirlo nelle ore fissate attraverso un apposito finestrino o sportello;
- curare la pulizia, l'ordine dei locali interni e la conservazione di mobili e utensili;
- controllare il peso dei generi somministrati dai fornitori e verificarne la qualità;
- provvedere la verdura giornaliera e accertarsi che i generi conservati in dispensa non si deteriorino;
- tenere una misura giusta nella quantità del cibo da preparare al fine di evitare avanzi notevoli;
- controllare i buoni ritirati col denaro incassato e notare giornalmente su apposito registro le entrate e le uscite⁶.

Si tratta di una vera e propria gestione d'appalto. Una guardia civica ogni giorno garantisce l'ordine e la disciplina nel locale della refezione e nelle adiacenze della casa.

Il pasto completo costa lire 80, ma la maggior parte di chi usufruisce della cucina popolare si accontenta della pastasciutta (lire 30) e del piatto di legumi (lire 20) oppure della minestra (mezzo litro per porzione lire 20) e del piatto di formaggio o di mortadella o, qualche volta, di frattaglie (lire 25); il pane costa lire 15, ma i più lo portano con sé.

La *media giornaliera* delle persone assistite è di *oltre 500*. Nel 1949 la cucina popolare ha servito: 166.433 minestre; 10.988 pastasciutte; 169.374 porzioni di legumi; 29.789 piatti di formaggio o di mortadella. Dai dati risulta che i clienti, a pranzo o a cena, consumano in maggioranza una minestra o un piatto di legumi. In questo medesimo anno l'Eca ha distribuito 134.969 buoni.

⁶ Convenzione del 1° luglio 1907 firmata dalla superiora generale suor M.A. Ghezzi e dal presidente Luigi Prunea, in AGSdC, cartella 238, fascicolo T.

Alle ore 12.15 e alle 18.30 una folla di clienti si accalca in piazza Garzetti; la cucina popolare ha la capacità di 120 posti; i pasti vengono serviti, su lunghi tavoli con il piano di marmo, in scodelle e piatti di alluminio, forchetta e cucchiaino cromati. Pur conoscendo i clienti, le suore, per precauzione, sono costrette a introdurre l'uso della «marca» onde evitare la scomparsa di posate e stoviglie («Il Gazzettino», *Cucina popolare*, Trento 1950).

In seguito la cucina fu distribuita su due livelli: al piano terra la cucina popolare per poveri e operai; al piano superiore, con accesso indipendente, il reparto ristorante o ristorante popolare per impiegati e commessi i quali pagavano i pasti, sia pure con una notevole agevolazione rispetto agli altri ristoranti. Il loro contributo rendeva possibile un maggior aiuto ai poveri (Il Gazzettino», *La cucina popolare di Piazza Garzetti*, Trento, 16 aprile 1952).

Dal 1951, annesso alla cucina, vi è uno stabilimento di *bagni pubblici* del quale le suore hanno l'amministrazione e la sorveglianza per la pulizia. La nuova denominazione dell'edificio è «Il Ristorante e i bagni popolari»; una seconda Convenzione viene firmata dalla superiora generale suor M. Angiolina Reali e la presidente Giuseppina Bassetti il 31 luglio 1952.

I numeri relativi ai *pasti* nel biennio 1951-1952 sono indicati di seguito.

Tab. 4 – Numero di pasti nel biennio 1951-1952

	1951	1952 fino a settembre
Pasti a pagamento	54.871	32.936
Pasti con buoni assistenziali	25.543	22.502

La *media giornaliera* delle persone assistite è di *oltre 500*. Ogni anno, a Natale e a Pasqua, viene servito un ottimo pranzo gratuitamente a circa 400 poveri della città, presenti le autorità cittadine.

I *bagni popolari* comprendono 7 vasche e 9 docce per uomini, 6 vasche e 2 docce per donne; sono aperti tutti i giorni tranne il lunedì; i prezzi sono di lire 110 per bagno in vasca e lire 80 per doccia. La frequenza dei bagni nel biennio 1951-1952 dice che l'affluenza del pubblico per l'igiene personale è in aumento («Alto Adige», Trento, 18 novembre 1952).

Il 13 agosto 1955, «data la scarsità di personale religioso»⁷, le suore lasciano il servizio, dopo «una lunga, difficile carità... che hanno esercitato

⁷ Lettera raccomandata da parte della superiora generale M.A. Reali del 13 agosto 1955 al sindaco di Trento e del 19 settembre 1955 alla presidente.

con assistenza premurosa, vigile e meritoria» – così scrive il giornalista G.G. nell'articolo pubblicato su «L'Adige» (13 novembre 1955) – verso vecchi, scontenti barboni, internati reduci, profughi, sinistrati, ascoltando anche le confidenze che facevano loro certi ospiti abituali, talora ridotti a relitti umani.

Tab. 5 – Numero dei bagni nel biennio 1951-1952

	1951	1952 <i>fino a settembre</i>
Bagni in vasca	3.566	6.280
Docce	3.923	7.453

5. Fagagna: 1914-1941

Fagagna, il cui nome (*fagus*) rimanda ai boschi che la ricoprivano, è un piccolo paese sui colli morenici del Friuli, regione che ha risentito maggiormente dei fenomeni migratori causati dall'economia depressa e dalle varie vicende belliche. I molti disoccupati, contadini, edili, piccoli artigiani, operai di fabbrica, fornaciai, furono costretti a recarsi all'estero; la prima ondata in Baviera, Australia e Croazia, la seconda in Belgio e Francia, successivamente in Canada e Stati Uniti. Lunghi orari di lavoro, lontananza da casa, cattiva alimentazione, alloggi fatiscenti furono sopportati dalla necessità di lavoro per mantenere la famiglia al paese d'origine (Tomat T., 2004). Anche a Fagagna, per interessamento della Congregazione di Carità, l'11 novembre 1914 inizia la cucina popolare a favore dei poveri, sotto la direzione delle Suore di Maria Bambina, nella «Casa della gioventù». Essa constava di tre caldaie con la capacità complessiva di 240 litri.

In paese già funzionava, diretto dalle Suore, l'asilo infantile (1912), e nel 1915 furono aperti la scuola elementare, l'oratorio maschile e femminile nei giorni festivi, la scuola di «Merletti», di taglio e cucito, il laboratorio di giocattoli durante la settimana: opere tutte a conforto della popolazione in gravi difficoltà (Prevedello A.M., 1935, p. 722).

Dai documenti si apprende che nel 1917 nella Casa della gioventù *ogni giorno* veniva offerto il pranzo a 300 poveri e l'oratorio festivo era frequentato da 450 ragazzi e ragazze; 250 bambini frequentavano l'asilo infantile e 180 alunni la scuola elementare⁸.

⁸ Cronistoria della comunità apostolica di Fagagna in AGSdC, Fagagna-Casa Nigris.

Nel 1918, durante l'invasione austroungarica, le suore devono abbandonare il paese; la Casa della gioventù si trasforma in magazzino-viveri⁹; finita la guerra, le suore ritornano e con la signorina Noemi Nigris riaprono i locali della Casa della gioventù riprendendo tutte le attività.

Nel 1954 muore N. Nigris, la benefattrice per eccellenza che dedicò alla comunità fagagnese energie e iniziative benefiche, amica e collaboratrice delle suore alle quali lascia in eredità la sua casa e l'impegno di continuare in essa l'opera di formazione dei bimbi e dei giovani di Fagagna.

La cucina popolare fu poi annessa alla scuola materna ed elementare che, attualmente ancora attive, ottennero naturalmente maggior importanza e rilievo storico; pertanto della cucina non sono rimaste né note per la preparazione e la distribuzione dei pasti, né convenzioni tra l'ente e l'istituto.

6. Venezia: 1917-1944

Anche la Pia Opera Cucine Economiche di Venezia ebbe particolare interesse e valore sociale durante la guerra tanto che aprì ben 18 spacci, opportunamente collocati in diversi punti della città.

Rimane memoria della Cucina Economica che si trovava a S. Lorenzo, vicino al Ricovero di mendicità, e di quella denominata «S. Giovanni Evangelista», poco oltre la Scuola intitolata allo stesso Apostolo, dietro l'Archivio di Stato. Qui si dedicarono al servizio della preparazione e distribuzione dei pasti le Suore di Maria Bambina dal 1917 al 1944.

La dispensa avveniva dalle ore 11.00 alle ore 13.00, con una *media giornaliera di 250/400 pasti* per uomini e donne di tutte le età e classi sociali. Infatti, non solo i poveri vi attingevano, ma anche categorie appartenenti alla medio-bassa borghesia (vecchi pensionati, piccoli impiegati), cioè persone a reddito fisso che, con l'aumento del carovita, non erano economicamente autosufficienti per le spese ordinarie o non erano in grado di mantenere la famiglia, in genere numerosa. Il pasto per la maggior parte era gratuito o, comunque, a un prezzo accessibile per chi doveva pagare.

Non disponendo il locale di una sala accogliente con posti a sedere, avuta la propria razione, alcuni se ne andavano, pur non avendo una dimora fissa, altri si sedevano in un angolo delle calli, altri ancora la portavano a casa per consumarla con i familiari (Prevedello A.M., 1940, V, pp. 164-166).

⁹ Numero unico, Fagagna «Casa della Gioventù» Solenne 25° della Fondazione 1911-1936 in AGSdC, Fagagna-Casa Nigris.

Le quattro suore, addette a questo servizio pesante e quotidiano, prestarono la loro collaborazione a livello di volontariato durante la guerra e nel dopoguerra; successivamente, nel 1932, la superiora provinciale suor Ernesta Gallotti, scrivendo al presidente commendator Giovanni Zardinoni, propone di definire una piccola convenzione per regolare il rapporto tra l'ente e la Congregazione¹⁰.

Agli atti non c'è traccia della convenzione, mentre rimangono, autografe o dattiloscritte, le lettere della corrispondenza tra la rappresentante dell'istituto (superiora locale o provinciale) e il presidente dell'Opera Pia.

Da parte loro le suore si preoccupano di rendere più dignitoso l'ambiente e più cordiali le relazioni con le persone che usufruiscono della cucina economica, loro clienti e, soprattutto, loro cari amici. Pertanto sottopongono il problema logistico alla superiora provinciale la quale non esita a scrivere a persone autorevoli, quali S.E. il patriarca di Venezia, Pietro La Fontaine, il prefetto di Venezia, conte Gianni Bianchetti, il presidente dell'Opera Pia, senza timore di disturbarli, sollecitando l'acquisto di una certa «Casa Zennaro»¹¹.

Il tono dello scritto, in termini chiari e senza sottintesi, quasi uguale per i tre destinatari, suona così: «La Cucina Popolare S. Giovanni Evangelista è un'opera cittadina, altamente benefica, specialmente in questi momenti in cui, non il povero soltanto, ma anche la famiglia che era un tempo agiata, tende la mano e chiede allo sportello della Cucina un pietoso soccorso. La Cucina ha un movimento quotidiano da 500 a 600 razioni in inverno, da 200 a 300 in estate e potrebbe svolgere anche maggiore attività, se offrisse una capienza conveniente. Bisognerebbe sistemarla con i criteri pratici rispondenti alle finalità dell'opera stessa, degni delle tradizioni di Venezia.

Il locale è dei più infelici: la cucina ha uno spiraglio dall'alto e perciò presenta l'inconveniente del vapore concentrato, motivo di disagi e di malattie; lo sportello della distribuzione è in corrente con la porta della strada, e la stanza per la refezione dei poveri molto meschina... In una località libera e appartata, elemento prezioso per una Cucina Popolare, è a disposizione una piccola casa che sembra l'ideale anche perché offre l'opportunità di costruire un apposito salone per quelli tra i poveri, e sono molti, che alla Cucina Popolare consumano l'unico pasto. Essendo poi molto vicina alla Casa provincializia, verrebbe assegnato, a disposizione dell'opera stessa, maggior

¹⁰ Corrispondenza, lettere del 3 gennaio, 4 marzo, 12 marzo 1932 in AGSdC, cartella 232, fascicolo P.

¹¹ Lettere del 28 marzo, 1° giugno, 2 giugno 1933 in AGSdC, cartella 232, fascicolo P.

contingente di personale di aiuto...»¹². Ma, nonostante la perizia dell'immobile da parte del Consiglio di amministrazione¹³, il 20 agosto dello stesso anno 1933, dalla regia prefettura di Venezia giunge la risposta negativa, perché la vendita della casa era già stata conclusa con un altro acquirente e «a un prezzo esorbitante e proibitivo»¹⁴.

Cinque anni dopo avviene un cambio di direzione dell'Opera: il 24 ottobre 1939 il presidente, professore Andrea Benzoni, comunica ufficialmente alla superiora suor Assunta Ambrosetti: «Con Decreto Reale 22 maggio u.s., registrato alla Corte dei Conti il 7 settembre, partecipato all'O.P. Cucine Economiche il 17 ottobre, questa P.O. è stata fusa nell'E.C.A. e per disposizione del Delegato del sig. Podestà la consegna deve avvenire per la fine di questo mese» (prot. n. 145).

La prestazione delle suore prosegue nel medesimo ambiente, alquanto «infelice», fino al 1944, quando il Partito Fascista Repubblicano Federazione dei Fasci di Venezia, memore dell'opera svolta dalle religiose, informa la superiora provinciale che verrà istituito un ristorante economico a Cannaregio in Rio Terrà Barba Fruttarol e chiede anche per questo la disponibilità delle suore¹⁵. La superiora prov. suor Assunta Ambrosetti ringrazia il presidente dell'Assistenza Fascista per la fiducia e l'apprezzamento dell'attività, svolta dalle suore per 27 anni, ma precisa: «... con rincrescimento devo far presente che la nuova località è troppo distante dalla nostra comunità per cui le suore sarebbero a disagio nel partecipare ai doveri di Regola; non posso quindi aderire alla richiesta...» (lettera del 6 febbraio 1944).

7. Conclusioni

Questo tenue spaccato di storia del nostro servizio di carità era sconosciuto anche a noi, suore di Maria Bambina; grazie all'occasione offertaci, oggi è riemerso, come un fenomeno carsico, con l'aiuto dei preziosi documenti gelosamente custoditi nell'archivio generale dell'istituto. Se, pur nella diversità topografica, una certa omogeneità lo attraversa nella sua ricostruzione, esso evidenzia, tuttavia, come costante, l'attenzione dell'istituto a ri-

¹² Lettera del 28 marzo 1933 della superiora suor E. Gallotti al patriarca di Venezia P. La Fontaine.

¹³ Lettera del presidente del 23 giugno 1933 n. 217.

¹⁴ Lettera della prefettura di Venezia div. 2° B, n. 15126, Oggetto: proposta di acquisto di casa per le cucine economiche.

¹⁵ Lettera del 2 febbraio prot. n. 18/44.

spondere al bisogno reale del momento e del luogo, la disponibilità e lo spirito di sacrificio delle suore, la loro passione per l'umanità sofferente e povera.

A distanza di anni, l'«oggi» ancora ci provoca: nel mosaico della storia molte sono state e sono tuttora le tessere della carità operosa in ambito sociale poste dalla Chiesa, da laici impegnati e dagli istituti religiosi.

L'assistenza alle persone disabili tra Ottocento e Novecento: gli istituti religiosi si raccontano

Michela Carrozzino

1. Introduzione

La storia della medicina, riconosce che il concetto di amore per il prossimo che si è diffuso, a cominciare dal Mediterraneo, all'inizio dell'era cristiana, ha portato a riservare in generale alle persone malate un'attenzione che non trova riscontri in altre culture (Pazzini A., 1973, p. 367).

Il poeta pagano Luciano di Samosata (120-190), guardando con ammirazione al modo in cui i cristiani si aiutavano prendendosi cura l'uno dell'altro, scrive: «È incredibile la premura con la quale le persone di questa religione si assistono nei loro bisogni. Nulla risparmiano a tal fine. Il loro primo legislatore li ha persuasi che sono tutti fratelli» (La morte di Peregrino, capitolo 13).

Nel nome di questo primo «legislatore» del Cristianesimo, Cristo Gesù, la missione della Chiesa in campo sociale comincerà a dedicarsi alle persone in difficoltà con opere specifiche, che, radicandosi nelle coscienze ed espandendosi nel tempo e nello spazio, perderanno il loro carattere spontaneo e contingente, per divenire il nucleo fondante ed ispiratore, a livello teorico-pratico, di un discorso educativo e assistenziale qualificato e integrale (Carrozzino M., 2004).

Quando si parla di disabilità, il discorso è molto ampio, perché ci si riferisce al campo psichico, motorio e sensoriale. Coloro che oggi chiamiamo disabili sono stati indicati, nel corso degli anni, con nomi diversi. La terminologia utilizzata (imbecilli, cretini, idioti, handicappati, disabili) per formulare le classificazioni della disabilità è espressione dell'evoluzione di una mentalità e di un modo di rapportarsi con queste persone. Si è passati dalla soppressione alla segregazione, dal pregiudizio alla presa in carico.

La Chiesa, invece, da sempre si è occupata di queste problematiche e gli

istituti religiosi hanno creato modelli concreti di assistenza al di là di ogni differenza di cultura, mentalità e tradizione e malgrado qualsiasi limite l'essere umano presenti. Questa ricerca, non esaustiva, focalizza l'attenzione sul contributo dato dagli istituti religiosi tra il XIX e il XX secolo, ne individua le radici e ne fa intravedere lo sviluppo. Il lettore, entrando nel vivo del discorso, noterà come il servizio reso alle persone disabili prenda avvio quasi sempre dalla cura della disabilità sensoriale.

Nell'elenco dei fondatori, i nomi che immediatamente rimandano a una scelta carismatica chiara per le persone con ritardo mentale, fin dalle origini delle loro Congregazioni, sono soprattutto Giuseppe Benedetto Cottolengo e Luigi Guanella; per i disabili psichici, a titolo esemplificativo, troviamo le Sorelle della Misericordia di Verona. A questi se ne aggiungono altri, nati agli inizi del Novecento.

2. Le radici del prendersi cura della disabilità

Le attività assistenziali, portate in Italia prima ancora dell'unificazione e poi negli anni che vanno dal periodo delle guerre d'indipendenza alla prima metà del Novecento, s'intensificano e si diramano per tutta la penisola e nelle isole.

2.1. Una eredità feconda

La storia dell'assistenza a coloro che, a causa di malattie o deficit o povertà fisica, richiedono un servizio specifico, è legata a due grandi figure dalle quali non si può prescindere: San Giovanni di Dio (1495-1550) e San Vincenzo de' Paoli (1581-1660).

L'interesse per le persone «rinchiuse nei manicomi» nasce dall'esperienza personale di San Giovanni di Dio, che, in seguito a varie vicissitudini, viene dichiarato pazzo e internato nell'Ospedale Reale di Granada. Qui, di fronte ai gravi maltrattamenti subiti dai ricoverati, si ripropone, una volta uscito, di aprire un ospedale in cui accogliere ogni sorta di gente: mutilati, muti, paralitici, vecchi, ma, soprattutto «pazzi» (Russotto G., 1969, pp. 30-33).

Questa categoria di malati è, fino al XVIII secolo, ma anche oltre, sottoposta a duri trattamenti che prevedono «battiture con flagelli aculeati, strettoi a vite per braccia, per gambe, per piedi, per dita, per la testa, ceppi pesantissimi di legno e di ferro, catene e maschere di ferro [...] immersioni in acqua protratte fino alla perdita dei sensi, digiuni estenuanti e bestiali e qua-

lunque altro mezzo, infine, che potesse venire in mente a carnefici più che a medici» (Pazzini A., 1956, pp. 406-407).

Uno studioso, ricostruendo la storia dei manicomi, afferma che quando «si discuteva sulla priorità nazionale in rapporto alla riforma radicale del crudele trattamento onde da tempo immemorabile si affliggevano i miseri alienati» si era concordi sull'«efficacia psichiatrica della mitezza», ma questa nuova modalità non era sorta con Filippo Pinel (1745-1826) che nel 1793 reclamava la necessaria riforma, neanche con altri che avevano iniziato una «pietosa riabilitazione» e neppure con il primo psichiatra italiano Vincenzo Chiarugi (1759-1820), che nel 1789 regolamentava in Bologna «la curativa dolcezza», bensì con il portoghese Ciudad, San Giovanni di Dio, che aveva introdotto da lunga data «una benigna umanità per i fratelli impazziti» (Guarino L., 1938, p. 50). È un sistema rivoluzionario che i Fatebenefratelli, fin da quando giungono per la prima volta a Napoli (1572), estendono non solo ai «manicomi», ma a tutte le loro opere e tra queste anche alle case e centri per disabili e per persone anziane in Italia.

Un altro fondatore di istituti di preti e suore e ispiratore di numerose altre congregazioni religiose che hanno come missione il prendersi cura di persone con disabilità è Vincenzo de' Paoli. A sostegno delle famiglie povere delle campagne parigine, dà vita all'istituto delle Dame della carità, impegnate, a turno, nell'assistenza ai più bisognosi della parrocchia.

La sua carità si estende ad ogni bisogno, ma risulta subito evidente che il volontariato non basta, in quanto le Dame non riescono sempre ad esprimere unità di intenti e impegno a tempo pieno. La realizzazione di un istituto che promuova interventi stabili e duraturi per il soccorso dei più poveri è possibile grazie all'incontro del santo con Luisa de Marillac: sono gli inizi della fondazione vincenziana, nel 1633.

Per la storia della Chiesa «è un momento chiave, paragonabile alla rivoluzione copernicana» (Mezzadri L., 1980, p. 20): il servizio non viene considerato una realtà individuale, ma ha carattere comunitario, poiché il santo è convinto che la vita di comunità renda più disponibili al prossimo. Inoltre la missione che San Vincenzo propone non è limitata ad una sola forma, ma acquista ampiezze impensabili, abbracciando istruzione, assistenza ai malati, a casa o negli ospedali, e alle persone colpite da ogni forma di emarginazione o infermità (Mezzadri L., 1980, p. 21).

Da adesso in poi questa impronta la si ritrova in quasi tutti gli istituti di vita attiva che sorgeranno in Italia e, per volontà del papa Leone XIII, il santo sarà patrono universale di tutte le opere di carità che in qualche modo si richiameranno a lui e aprirà la strada maestra per l'assistenza nelle sue diverse forme.

2.2. Disabilità connaturale all'essere umano

Nel periodo dell'unificazione dell'Italia si spengono i cannoni, ma esplode un «modo incendiario» di intendere la carità cristiana sotto le più varie forme, anche grazie ad istituti che, pur essendo nati all'estero, scelgono l'Italia come una delle prime terre dove trapiantare la loro opera.

Ricordiamo le *Piccole sorelle dei poveri* provenienti dalla Francia. L'istituto è fondato da Jeanne Jugan (1792-1879), una giovane che presto si deve guadagnare da vivere svolgendo umili servizi presso famiglie illustri e nobili. All'età di quarantasette anni, nell'inverno del 1839, le si presenta la necessità di cedere il suo letto ad una vecchia cieca e malata, Anne Chauvin: è l'inizio della sua opera. A lei si uniranno altre due giovani con le quali avvierà la Congregazione.

Le Piccole sorelle dei poveri, con la loro specifica missione di prendersi cura degli anziani, arrivano in Italia, scegliendo la terra del Sud. Nel 1878 approdano in Sicilia per la «contentezza dei poveri» e «dei vecchi». La popolazione si rende conto della preziosità dell'opera e, per ingrandirla, offre terreno per lo sviluppo di un edificio «che deve servire per generazioni e generazioni di vecchi invalidi e infelici». A sostenere l'opera anche il re d'Italia Vittorio Emanuele II, che «nel 1881, nell'occasione del suo viaggio a Catania, consegna loro 1.000 lire» (Leroy A., 1904). Nell'arco di solo quattro anni in Sicilia le suore aprono altre case di accoglienza per persone anziane ad Acireale, Messina e Modica.

Nel 1879 sono a Napoli dove, appena vengono a sapere che c'è «una vecchia malata su di un canile, senza cibo, senza vesti e senza conforto», corrono per portarle soccorso e ben presto la casa si popola subito di «quaranta poveri vecchi» (Leroy A., 1904, p. 280). Vivono con «un pane, una patata, una bottiglia di vino, una bocsettina d'olio, un pugno di sale...» donati loro dalla benevolenza della gente.

Nel 1880 le Piccole sorelle arrivano a Roma e si mettono in comunicazione con il sindaco della città, il quale «manda quaranta cuscini, venti materassi, quattordici pelli di agnello e una provvista di vasellame» (Leroy A., 1904, p. 282).

Il bisogno che c'è lo si può ben intuire dal fatto che nel 1884 vennero ricoverati «250 vecchi, poveri e infermi».

L'istituto diventa una «sede della vecchiaia con le sue fasi e manifestazioni progressive; qui siamo ai confini della vita umana [...] l'ospitalità si muove su questo doppio orizzonte assistendo allo sfacelo dei corpi e al risorgimento delle anime, al lavoro della morte e all'opera della vita» (Leroy A., 1904, p. 286).

Con loro molte altre Congregazioni religiose che si occupano di questa fascia di età. Tanto per nominarne qualcuna: le Piccole Suore Divina Provvidenza fondate da Madre Teresa Grillo Michel (1855-1944) nate ad Alessandria nel 1899; le Francescane Minime suore del S. Cuore fondate dalla Beata Maria Margherita Caiani (1863-1921) a Poggio a Caiano (Fi) nel 1902; le Figlie di S. Eusebio, fondate a Vercelli nel 1899 da don Dario Bognetti (1865-1930) e Suor Eusebia Arrigoni (1868-1939).

3. Dalla disabilità sensoriale alla disabilità psichica

L'Italia è uno di quei Paesi crocevia dove la globalizzazione dei servizi si registra da antica data: insieme a quelli importati, ci sono quelli che nascono e si sviluppano sul territorio italiano per poi esportarli nel mondo.

3.1. Le Figlie di Nostra Signora al Monte Calvario: un'opera per sorde, cieche e mute

Tra Ottocento e Novecento un significativo apporto nel campo della disabilità sensoriale e psichica viene, ad esempio, dall'istituto delle Figlie di Nostra Signora al Monte Calvario, fondato dalla nobildonna genovese *Virginia Centurione Bracelli* (1587-1651), il cui nome è legato per lo più alla realtà delle scuole e dei collegi.

Rimasta vedova all'età di vent'anni, Virginia dedica la sua vita all'educazione delle due figlie e all'assistenza materiale e spirituale dei più bisognosi. Convinta della necessità di rispondere in maniera pronta e adeguata alle necessità dei poveri, li accoglie nella sua casa e si mette personalmente a servirli allo scopo di assicurare loro quanto occorre per una vita dignitosa. Nel 1827, infatti, alle suore viene affidata l'educazione e l'istruzione dei sordomuti nella prima scuola italiana per sordi, fondata a Roma nel 1784. Nel 1841 la scuola viene trasformata in convitto, e la direzione della sezione femminile è ufficialmente affidata alle Figlie di Nostra Signora al Monte Calvario.

Dal 1870, con la proclamazione di Roma capitale del Regno d'Italia, il convitto diviene *Regio istituto per i sordomuti*, dipendente dal Ministero della Pubblica istruzione, e incomincia a godere della protezione della famiglia Savoia. All'inizio del Novecento la gestione dell'istituto passa ai laici e solo la sezione femminile continua ad essere diretta dalle suore.

Dal 1868, le Figlie di Nostra Signora al Monte Calvario, insieme alle ragazze sorde, cominciano ad occuparsi anche delle cieche della sezione fem-

minile dell'istituto dei ciechi di S. Alessio, sul monte Aventino a Roma. Bisogna, inoltre, risolvere anche il problema del rifiuto delle famiglie nei confronti delle figlie menomate adulte. Per questo motivo si adatta un antico convento presso la basilica dei Santi Quattro Coronati. Qui, secondo l'insegnamento della fondatrice, per la quale la carità deve rendere autonomo chi ne beneficia, le «donne minorate dell'udito» hanno la possibilità di contribuire a guadagnarsi onestamente la vita, svolgendo con molta perfezione lavori di ricamo e di cucito (Leroy A., 1904), mentre le cieche trovano impegno in altri piccoli servizi.

3.2. Rosa Gattorno: da mamma a maestra

A questo periodo storico risale anche la Congregazione delle Figlie di S. Anna, fondata a Piacenza, nel 1866, da una nobildonna genovese, la contessa *Rosa Gattorno* (1831-1900), con l'appoggio di Papa Pio IX.

La sua prima opera è destinata a persone con disabilità sensoriali e nel 1867 accoglie le prime sordomute. A distanza di pochi anni, nel 1881, apre un istituto simile a Legnano (Mi) per poi ritornare ancora a Piacenza e dar vita, nel 1884, a un secondo istituto, sempre per sordomuti, intitolato allo Scalabrini, vescovo santo della città. La particolare capacità di accostare questo genere di disabilità le deriva anche dall'esperienza di essere mamma di una bambina sordomuta.

Nel 1876, Rosa Gattorno avvia l'opera in Sicilia. Dopo pochi anni di presenza, nel 1882, troviamo le suore in servizio presso la succursale del manicomio di Palermo. La presenza in terra siciliana diventa massiccia, se si pensa che nel corso dell'Ottocento le suore di Sant'Anna aprono ottanta case (Falzone M.T., 2002, p. 84), tra cui un istituto per ciechi (1891) e una «sala dei lattanti» (1895). È di lunga tradizione nella Chiesa¹ l'importanza di creare ambienti anche per i bambini di pochi mesi: accudirli bene e dare loro il massimo delle cure sicuramente è il primo atto per evitare il rachitismo e, soprattutto, per prevenire, con un'alimentazione adeguata, la mortalità infantile che allora raggiungeva tassi altissimi.

3.3. Pietro Bonilli: la disabilità soccorsa in periferia

In terra umbra troviamo un altro fondatore. Si tratta di *Pietro Bonilli*

¹ Già dai tempi di Paolo II (Pietro Barbo 1417-1471) era stata emessa in Roma il 19 agosto 1467 una Bolla che prevedeva la remissione di tutti i peccati a chi avesse allattato o fatto allattare o pagasse per un anno le spese di un bambino che ne avesse bisogno.

(1841-1935), di S. Lorenzo di Trevi, in provincia di Perugia, parroco e fondatore, nel 1888, della Congregazione delle suore della S. Famiglia di Spoleto. Questo sacerdote, animato da una forte spiritualità eucaristica, merita di essere menzionato non solo per le sue opere, nate in un piccolo paese di campagna, a servizio dei malati, dei bambini e giovani senza famiglia, dei ciechi e dei sordomuti.

Accade spesso che i fondatori intreccino legami tra loro: Pietro Bonilli da sempre guarda con ammirazione all'ospizio per i sordomuti, aperto ad Assisi dalla carità di Padre Ludovico da Casoria, che conosce quando si reca nella cittadina umbra per incontrare il vescovo Paolo Fabiano.

È questa istituzione a destare «in lui il desiderio di estendere la sua azione benefica a vantaggio delle povere sordomute della regione, alle quali nessuno fino allora aveva pensato, e da queste [...] alle fanciulle cieche». La scuola da lui aperta per le sordomute viene considerata, in quel contesto, come «un'istituzione di altissima importanza sociale, una vera e propria novità nell'ambito femminile» (Fausti L., 1936, pp. 304-306).

3.4. I pluriminorati di Ludovico di Casoria: far imparare strumentalità e mestieri

Ludovico da Casoria (1814-1885), francescano minore, è fondatore di due ordini, i frati Bigi e le suore elisabettine (Risso P., 2005).

Esperto nell'assistenza ospedaliera dei malati della Famiglia Francescana, nel 1860 fonda il primo ricovero per sordomuti.

Nel 1870 ad Assisi, dà vita al primo nucleo dell'istituto che chiama «Serafico», destinato inizialmente all'accoglienza di sordi e ciechi e, poi, con il passare degli anni, di altre categorie di disabili. La peculiarità di questo e di tutti gli istituti voluti dal Casoria è la forte valenza pedagogica: ogni assistito deve essere messo in condizione di esprimere tutte le proprie potenzialità, apprendendo strumentalità e mestieri adeguati.

Padre Casoria è molto abile nel tessere reti di dialogo con le componenti sociali più diverse. È attorniato da amici come Ferdinando e Francesco di Borbone, il Papa Leone XIII e perfino Giuseppe Garibaldi, che deve superare la sua nota ritrosia per ogni forma di curialità per dimostrargli ammirazione. È apprezzato da uomini politici, come Vittorio Imbriani, che lo sostiene in molte delle opere e dalla stessa casa Savoia. Ha legami di stima e amicizia con don Bosco, Bartolo Longo, Caterina Volpicelli, Annibale di Francia (fondatore dei padri rogazionisti, che condurranno l'istituto Serafico nell'immediato dopoguerra), don Alfonso Maria Fusco, fondatore delle Suore di San Giovanni Battista dette popolarmente Battistine, dedite anche

all'assistenza agli anziani ed ai malati. Nel 1912 l'opera di Assisi è affidata a padre Agostino Principe, uno dei frati bigi, che ne conserva la forte valenza pedagogica e potenzia la scuola speciale annessa, ottenendo dal Ministero, grazie alla stipula dei patti lateranensi, la parificazione, così che la scuola possa soddisfare l'obbligo scolastico, pur restando privata.

Del resto, se la disabilità, così come oggi viene intesa dall'Organizzazione mondiale della sanità, è una dimensione costitutiva della condizione umana, è doveroso evidenziare la felice intuizione dei fondatori e delle fondatrici, che hanno cominciato prendendosi cura di ogni persona in stato di bisogno.

3.5. Il genio di Maddalena per la cura degli infermi

Si inseriscono in questo solco anche le Figlie della Carità, o Canossiane, fondate nel 1808 da *Maddalena di Canossa* (1774-1835), che iniziano a svolgere la loro missione in Lombardia, e più precisamente a Milano, dove la fondatrice stessa, nel 1816 apre la prima casa. La Congregazione ha un rapido sviluppo e nel 1860 può contare già 19 Case. A proposito di ministero nell'assistenza, c'è chi parla di «genio di Maddalena per la cura degli infermi».

L'ultimo istituto aperto dalla fondatrice, a Trento, è destinato alle sordomute (De Battisti G., 1941, p. 317). Quest'opera continua anche a Como, affidata a Serafino Balestra, il quale diffonde in Italia il metodo per l'istruzione dei sordomuti. Il canonico Balestra avrebbe voluto che accanto alla casa femminile delle Canossiane dove erano istruite le sordomute ne sorgesse un'altra maschile. Sarà proprio con questa sezione che prenderà contatti don Luigi Guanella per realizzare, sul modello del Casanova, nel 1894, un reparto per sordomuti nella sua casa Divina Provvidenza di Como.

È da sottolineare la particolare cura posta in questi ambiti dalle Canossiane, che tra le loro opere conservano ancora oggi l'assistenza alle persone disabili.

3.6. Le suore di Maria Bambina e l'istruzione dei «deficienti»²

Dall'incontro di due donne bergamasche, *Bartolomea Capitanio* e *Vincenza Gerosa*, nasce la Congregazione delle suore di Maria Bambina, in seguito alla decisione di Vincenza Gerosa (1724-1847) di utilizzare la propria casa come ricovero per gli ammalati e di affidarne la direzione, nel 1826, a Bartolomea Capitanio (1807-1833).

² Si ringrazia Suor Carmela Paloschi, Archivio Generale delle Suore di Carità.

Tra le finalità della missione elencate nella Regola non si trova l'indicazione specifica di un servizio rivolto a persone disabili, ma, di fatto, si registra spesso la presenza di queste religiose in istituti per minorati fisici e psichici.

Le troviamo a Milano con i sordomuti (1894-1971), all'ospedale di Vaprio d'Adda nel padiglione degli spastici (1896-1980), a Padova con i bambini non vedenti dell'istituto ciechi «Configliachi» (1917-1944) e, successivamente con gli adulti (1935-1973).

Dal 1903 operano presso l'istituto «Sacra Famiglia» di Cesano Boscone (Mi), dove si dedicano all'istruzione dei «deficienti», organizzando l'insegnamento in base alle potenzialità cognitive di ciascuno. Ogni classe è, pertanto, suddivisa in gruppi di pochi scolari, impegnati in attività diverse a seconda della loro capacità. «Quelli che riescono, sono particolarmente esercitati nel disegno, nella plastica, nei rami di industria. Così, sfruttate le poche facoltà intellettive, la vita appare meno triste e meno vuota, rende anzi la gioia di un piccolo dovere compiuto, la soddisfazione di avere imparato qualche cosa. Caratteristica è la scuola di lavoro dove le bimbe si esercitano nei lavori di maglia e di cucito, di ricamo e di merletti, mentre qualcuna tra esse, impotente a muovere le mani, lavora con i piedi addestrati» (Prevedello A.M., 1935, p. 519).

Nei pressi di Treviso, si occupano anche di «piccoli cronici» (1927-1981), cioè di bambini incapaci, a causa della disabilità o della malattia, di provvedere alle loro esigenze più elementari. In loro si riconosce quasi soltanto la vita vegetativa: presentano vistose malformazioni fisiche, cattivo funzionamento degli arti, capacità intellettive ridottissime o inesistenti (Prevedello A.M., 1935). In seguito all'ampliamento dell'istituto vengono accolti anche bambini meno gravi, curati secondo i più moderni principi medici e pedagogici del tempo, grazie ai quali si ottengono notevoli miglioramenti, che consentono, nel 40% dei casi, le dimissioni per una normalizzazione psichica. Questi esiti così sorprendenti, oltre a moltiplicare il numero degli assistiti (nel 1927 erano 65 e nel 1936 erano oltre 200), richiamano anche l'attenzione e il plauso delle pubbliche amministrazioni (Prevedello A.M., 1935, pp. 573-574).

4. Disabilità psicomotoria e psichica

Da uno sguardo d'insieme alle congregazioni religiose dell'Ottocento emerge che il numero più elevato ha origine in Piemonte, a Torino e dintor-

ni. A questo proposito Franco M. Azzalli osserva che: «È stato accertato che tra santi, beati e persone in via di beatificazione i nativi od oriundi piemontesi dell'Ottocento sono circa 90; altri 150 sono, per così dire, in 'lista di attesa': non si trova altro esempio nella storia della Chiesa di una tale concentrazione in una regione e, ancor più precisamente, in una città» (Azzalli F.M., 2011, p. 57).

Nonostante le numerose istituzioni caritative torinesi, come evidenzia anche Lino Piano, «nella capitale del Regno all'epoca era assente un'attenzione specifica agli handicappati mentali». A Torino vi era il regio manicomio destinato alle persone affette da malattie mentali, mancava però un'istituzione destinata alle persone che allora erano comunemente denominate «folli», «sceme», «fatui» ed «ebeti» (Piano L., 1996, p. 276 e p. 326). A queste pensa Giuseppe Benedetto Cottolengo (1786-1842).

Se analizziamo il contesto della Lombardia, la situazione non cambia: molte congregazioni religiose sorgono a sostegno delle categorie di poveri già elencate e solo Luigi Guanella si dedica in modo specifico alle persone disabili.

In Italia, il Cottolengo è il primo ad occuparsi in modo sistematico di disabili, mentre don Guanella è l'unico di quel periodo ad inserirli nella Regola tra i destinatari della missione. Altri istituti, più o meno contemporanei, si occupano di persone disabili, ma senza farne esplicita menzione nei loro statuti. Un esempio è Luigi Orione (1872-1940) che, a partire dal 1930 e spinto dal motto «Instaurare omnia in Cristo», si dirige verso i disabili e gli anziani con l'apertura del Piccolo Cottolengo: a Genova, a Milano, e poi in terra di missione.

4.1. Giuseppe Benedetto Cottolengo (1786-1842)

Il Cottolengo nasce a Bra, una cittadina della provincia di Cuneo, il 3 maggio del 1786, alla vigilia della Rivoluzione francese, preludio della grande rivoluzione che la sua vita e la sua opera porteranno, nella Chiesa e nella società italiana, nell'ambito dell'assistenza alle persone emarginate.

Lo troviamo accanto alla gente del suo paese quando gli abitanti di Bra vengono colpiti da un morbo petecchiale che affligge in quel periodo il Piemonte e genera anche molti sordi. Confeziona anche un medicamento che distribuisce in grande quantità. Risale a quegli anni la proposta di affidare a Benedetto Cottolengo l'ospedale San Giovanni in Torino.

Vorrebbe entrare nell'oratorio dei Filippini fondato da San Filippo Neri (1515-1595), ma è orientato ad approfondire la spiritualità di S. Vincenzo de' Paoli e ne rimane conquistato.

Dopo una crisi interiore, che lo conduce spiritualmente verso un pieno abbandono in Dio, l'avvenimento al quale tutti i biografi riconducono l'origine della Piccola casa della Divina Provvidenza si verifica il 2 settembre 1827, quando una donna lionese, Giovanna Maria Gonnet, giunge da Milano a Torino, insieme al marito e ai suoi cinque figli. È nel sesto mese di gravidanza e si ammala mentre alloggia in un albergo che si trova nel distretto della parrocchia del Corpus Domini. Viene rifiutata dall'ospedale di S. Giovanni e da quello della maternità perché malata in gravidanza. E così muore. Proprio questo episodio sembra aver svegliato nel suo animo il desiderio di predisporre un ricovero dove accogliere i malati rifiutati dagli ospedali. Un fatto destinato a costruire una storia che interessa non solo l'Italia ma l'intera umanità.

Il Cottolengo apre il suo primo ospedale nel 1828 con due ammalati, in una casa conosciuta come il cortile «della Volta Rossa». A distanza di pochi anni, i malati diventano talmente numerosi che la farmacia dei poveri gli fa sapere che non sarà più possibile somministrare medicine gratuitamente. È così costretto ad aprire una farmacia interna con un frate farmacista, che appartiene al convento francescano di S. Tommaso di Torino (Maccono F., 1931, p. 235), e un laico, anche lui farmacista.

Nel frattempo, il Cottolengo si preoccupa di dare una formazione adeguata anche alle suore che lavorano presso l'ospedale, perché imparino a confezionare i rimedi più semplici.

Nei processi di canonizzazione del Cottolengo ci sono due testimonianze che riferiscono addirittura che le suore dovettero «assoggettarsi all'esame di farmacista»³ per potersi occupare di questo servizio. Se questa notizia non ha riscontro, si sa di certo che le suore sostennero l'esame di flebotomia nel 1838.

Il 1835 è una data importante per la Piccola Casa perché proprio in quell'anno hanno inizio le opere assistenziali più specifiche della missione cottolenghina, i cui destinatari privilegiati sono: sordomuti, persone con ritardo mentale, epilettici, invalidi e ciechi.

Una pagina del calendario generale per i Regii Stati (1835) descrive l'attività della Piccola casa e si sofferma in particolare sulle precauzioni strutturali adottate per proteggere le persone epilettiche nelle cadute: «Vi sono nove letti occupati da uomini, e diciotto da donne, ed il pavimento della sala è reso soffice da cuscini e da tappeti sui quali si cammina, in modo

³ Cfr. *Processo ordinario canonizzazione*, sess. 138, 175; vol. 3909, 3910, Archivio Segreto Vaticano.

che l'epilettico che cade all'impensata e all'improvviso non corre rischio né di ammaccarsi il corpo, né di farsi nessun altro male»⁴. Anche le pareti sono rivestite fino ad una certa altezza e gli epilettici «non hanno un abito speciale»⁵ per essere protetti.

Il numero degli ospiti si moltiplica rapidamente fino a raggiungere la settantina. Tra i primi destinatari dell'opera ci sono anche i sordomuti. Il Cottolengo, che ha circa cinquant'anni, vuole capirli, entrare in dialogo con loro, riuscire a coglierne i bisogni e, perciò, è costretto ad impararne il linguaggio.

Pensa subito a dare loro un'istruzione e mette in atto un'intuizione di grande efficacia: affida l'insegnamento a un maestro, egli stesso sordomuto, Paolo Basso.

Questo maestro è un personaggio dalle idee grandi, non vuole restringere il campo di istruzione per le persone come lui e su questo punto non s'intende con il Cottolengo, il quale tira un po' le redini perché non ritiene opportuna una «astrusa erudizione», e nello stesso tempo vuole evitare che questi assistiti diventino oggetto di «curiosità delle persone che visitano le scuole di sordomuti».

a) *Buoni figli*. Un ambito assolutamente ignorato e privo di assistenza è, invece, quello delle persone che presentano un ritardo mentale, all'epoca comunemente chiamate «sceme» e «ebet», e che il Cottolengo ama definire «buoni figli» e «buone figlie». Esse, per lungo tempo, erano state internate con i «pazzi», in manicomi.

Constatando questa carenza, nell'aprile del 1835, il Cottolengo chiede e ottiene un incontro privato con il conte Cesare Trabucco di Castagnetto, segretario privato di Carlo Alberto e gli espone il suo progetto di offrire assistenza alle «buone figlie», costituendo quello che lui stesso immaginava come un «novello ortetto che presenterà piante esotiche alla vista del bel mondo, ma tanto più indigente al cuor della carità cristiana illuminata dalla fede» (Piano L., 1975, p. 393).

A sostegno dell'intera opera arriva alla Piccola casa l'offerta di lire 10.000, da parte del Re (Piano L., 1975, p. 404)⁶. Il rapporto del Cottolengo con Carlo Alberto è molto concreto e sostanziale. Il Re è per lui un punto di

⁴ *Calendario generale*, p. 639.

⁵ *Processo apostolico canonizzazione*, fasc. 17.

⁶ Anche nel diario del conte di Castagnetto (che si conservava nell'archivio di casa Savoia a Cascais – Portogallo) è annotato che il Re si offrì di aiutare il fondatore della Piccola casa. Dei punti riguardanti il Cottolengo, la Piccola casa ebbe una copia dattiloscritta per gentile concessione di Umberto II nel 1972.

riferimento molto significativo, tanto che nel marzo del 1837 lo definisce «strumento nobilissimo di cui la Divina Provvidenza si è servita», anche in questo caso per consentire di prendersi cura di numerose figlie «sceme ed imbecilli» (Piano L., 1975, II, pp. 184s).

L'assistenza del sesso maschile, i «buoni figli», inizia più tardi. Se ne trova riferimento in una lettera che il Cottolengo scrive al padre il 9 maggio 1835: «Il pensiero mi bolle da due giorni in qua di formar una camerata di alcuni letti per que' miseri tra gli infermi ricoverati che presentano per loro fremito, bisbiglio, e simili l'aria di semimatti» (Piano L., 1975, I, p. 412).

Già nel 1837 la Piccola casa può contare una sessantina di «buone figlie» e un numero sconosciuto di «buoni figli».

Molti sono quelli che affermano che il sacerdote abbia attribuito ai suoi ospiti il titolo di «buoni figli» e «buone figlie» «per togliere loro il nome spregevole di scemi e fatui» e «per sollevarli dal loro stato di avvilitamento». Inoltre, la Piccola casa accoglie le persone anche per «incamminarle nella via di lavoro e di salute»⁷, non trascurando mai la cura spirituale.

Accoglieva «quelli che mancavano d'intelligenza al punto che non erano nemmeno capaci di provvedere ai loro bisogni corporali e dovevano esser assistiti e governati precisamente come i fanciulli»⁸.

b) Invalidi e ciechi. A distanza di pochi anni la Piccola casa apre le porte anche agli invalidi e ai ciechi.

La richiesta di accogliere «invalidi di ambo i sessi, cioè persone che o per l'età, o per indisposizioni corporali erano incapaci al lavoro» (Granetti L., 1941, p. 20) perviene al Cottolengo dal municipio di Torino nel 1936. Di una trentina di essi si era occupato il Marchese Michele Benso di Cavour. Il Cottolengo si accerta che le disposizioni del municipio coincidano con la volontà di ogni persona inserita nella casa e «non volendo egli ritenere alcuno forzatamente, li lasciò liberi di restare, o di andare. Quelli che rimasero composero due nuove famiglie, quella degli invalidi e quella delle invalide»⁹.

Nella Piccola casa c'è posto anche per i ciechi, sia uomini che donne. Per loro, però, viene predisposta un'assistenza specifica e le suore sono incaricate di usare quelle particolari cure necessarie alla loro situazione¹⁰.

Nonostante il progressivo ampliamento dell'opera, il Cottolengo non avverte la necessità di stendere un regolamento per organizzare il servizio, in

⁷ Cottolengo B. al Re Carlo Alberto, agosto 1833, (Piano L., 1975, II, p. 336).

⁸ None F., *Processo ordinario di canonizzazione*, sess. 263, vol. 3911, f. 1406.

⁹ Monsignor Renaldi, *Processo ordinario di canonizzazione*, sess. 38, vol. 3908, f. 348.

¹⁰ *Processo ordinario di canonizzazione*, sess. 263, vol. 3911, f. 1406.

quanto ritiene che debba essere l'esperienza stessa a suggerire i modi «più spediti», cosicché le norme nascano dall'azione e possano costituire regola «anche dopo il decesso di lui» (Piano L., 1975, II, p. 744).

c) *Cure termali*. Nell'ambito dell'assistenza, si registra un'iniziativa che da una parte possiamo collocare nell'ottica della prevenzione e dall'altra della cura: far usufruire agli ospiti della sua casa delle cure termali di Acqui, conosciuta per le sue salutari acque. Ci troviamo davanti ad un vero e proprio iter burocratico finalizzato a ottenere le prestazioni terapeutiche necessarie. Il Comune di Torino è disponibile a concederlo ma solo per qualche malato, a turno. Ciò non sembra sufficiente al Cottolengo che chiede cure gratuite ed estese a tutti coloro che ne abbiano bisogno e tra questi molti ragazzini.

La Piccola casa accoglie malati che non hanno trovato soccorso in altre strutture ospedaliere. Tra loro ve ne sono «due dozzine» che, usufruendo delle terme d'Acqui, potrebbero guarire o per lo meno migliorare grandemente la loro condizione. Diversamente si dovrebbe procedere «al doloroso taglio di quel membro morbosissimo che minaccia la vita di qualcuno dei medesimi». Il Cottolengo si appella al Ministro perché si «degni aprire conveniente strada».

Siccome si tratta per lo più di ragazzini e giovanette, è necessario anche che vengano accompagnati dalle suore, poiché durante il «viaggio abbisognano di cura, attenzione e di incoraggiamento perché non si smarriscano d'animo».

Per le finanze della casa, che vive solo grazie alla «generosa carità» della gente, non è possibile sostenere la spesa, per cui diventa indispensabile che le cure termali siano del tutto gratuite.

Richiama alla grave responsabilità legata alle conseguenze di un diniego, perché conservare «a chi un braccio, a chi il piede, ed a chi altra parte essenziale all'integrità del suo fisico, può renderlo col tempo atto al lavoro», sottraendolo alla condizione di «pezzente», «membro inutile» e «pesante alla Società» (Piano L., 1975, II, p. 744).

Inoltre, si presenta il problema del numero di prestazioni da poter assegnare: il bisogno supera sempre la risposta. Ci sono difficoltà nel concordare i tempi come durata e come periodo da scegliere. Bisogna, poi, organizzare la convivenza nello stesso luogo di persone appartenenti a ceti sociali molto diversi.

Alla fine, il Ministro accoglie la richiesta e prende accordi con l'intendenza di Acqui che a sua volta interpella i responsabili dello stabilimento termale. Si intreccia così un'ampia corrispondenza burocratica, ancora oggi

conservata nell'archivio di Stato di Torino, al termine della quale si decide che gli ospiti della Piccola casa possono godere delle cure termali.

Nel 1837 grazie all'intervento del Re Carlo Alberto il Cottolengo ha tutto lo stabilimento termale a sua disposizione¹¹. In un primo tempo gli viene obiettato che in questo modo rimarrebbero esclusi dalle cure i poveri di altri paesi, ma il Cottolengo spiega che gli ospiti della casa non provengono solo dalla città di Torino e dintorni, ma anche dai paesi limitrofi. L'istanza viene accettata e in pochissimi anni il numero di coloro che usufruiscono delle cure arriva a 500.

Per l'ammissione alle terme c'è una procedura burocratica che, in linea generale, viene osservata, ma ciò che conquista i responsabili dello stabilimento e ne favorisce l'accoglienza è il reale bisogno delle persone sottoposte alle terapie. I responsabili «restarono sorpresi al vedere malori di tanta cronicità, e miseria, e dissero unanimemente: questi sono veramente degni, e non paragonabili con quegli che vengono isolatamente dalla varie province» (Piano L., 1975, II, p. 496).

Gli ospiti della casa continueranno ad usufruire delle cure termali anche dopo la morte del fondatore.

Nel suo complesso, questa risulta un'iniziativa realizzata, grazie alla forte collaborazione di chi opera: la determinazione del Cottolengo, l'apporto di medici prestigiosi come il dottor Granetti, collaboratore della Piccola Casa e il cavaliere Rossi, chirurgo della Casa Reale, gli uffici governativi, l'appoggio diretto del Re (Piano L., 1996, p. 299).

4.2. Il Cottolengo del meridione

L'eredità lasciata dal sacerdote torinese alla storia della carità è molto significativa. C'è chi, conoscendo da vicino la sua opera, è spinto a fondare istituzioni tutte dedite all'assistenza delle persone disabili. Uno di questi è Luigi Guanella, proclamato santo proprio in questo 150° anniversario dell'unificazione dell'Italia. Ma c'è anche chi, solo leggendo la biografia del Cottolengo, è sollecitato a concretizzare una missione simile alla sua. È il caso di don Pasquale Uva (1883-1955), fondatore delle Ancelle della Divina Provvidenza. Egli, considerando da vicino la situazione assistenziale del meridione, si accorge della grande carenza di servizi: i rari «asili di mendicità» sono ridotti a squalidi parcheggi di persone anziane. I disabili psichici e fisici sono totalmente a carico delle famiglie. Nessuna risorsa per i tubercolo-

¹¹ Cottolengo B. al Re Carlo Alberto, 9 giugno 1837, (Piano L., 1975, II, p. 242).

tici. Una situazione di sottosviluppo, contro la quale il plurilaureato don Pasquale Uva si ribella. Trova inaccettabile che i pubblici poteri considerino l'assistenza civica come facoltativa.

La realtà che lo circonda, generata da miseria e da secolare indifferenza, diventa per lui una continua provocazione a far qualcosa. «Si rifiuta di considerare quel degrado come irreversibile» e così fonda in Puglia, a Bisceglie, quello che tutti chiamano «il Cottolengo del meridione»¹².

4.3. Luigi Guanella (1842-1915)

Luigi Guanella nasce a Fraciscio (So) il 19 dicembre 1842. Fonda due Congregazioni: le Figlie di Santa Maria della Provvidenza e i Servi della Carità. Fa parte della missione specifica di questi istituti l'accoglienza e la cura di persone disabili. Il suo intervento educativo e assistenziale si radica sul principio teologico della paternità di Dio, che rende tutti gli uomini fratelli. L'impegno è quello di avere cura dei più deboli, credendo che in ogni creatura umana ci sia un «potenziale» che dovrà essere riconosciuto e sviluppato.

a) *Chiamateli fratelli*. Fin da quando l'opera guanelliana inizia a muovere i primi passi e da Pianello del Lario, dove era nata (1881), si «trapianta» a Como (1886), don Guanella, intende occuparsi, insieme agli anziani, dei *buoni figli*, espressione cottolenghina, usata anche da don Luigi per definire i disabili mentali. Questo particolare interesse nasce anche dalla constatazione che: «la carità e la scienza, mentre hanno provveduto con intelletto d'amore a sollevare la miseria di ogni genere di fanciulli sventurati, hanno trascurato fino al secolo presente di occuparsi di codesti piccoli degenerati del cervello, contentandosi di considerarli come sordomuti, o di rinchiuderli tra le triste mura di un manicomio» (Bollettino La Divina Provvidenza, 1898, pp. 59-60).

Entrare in una casa di don Guanella significa trovarsi dinnanzi le patologie più diverse. A partire dal 1900, ad Ardenno (So) vengono accolti quelli che oggi chiamiamo disabili gravissimi: in loro «oltre l'eclissi totale della ragione, vi è la deformità del corpo».

¹² Don Pasquale Uva racconta: «Novello sacerdote, allontanatomi un giorno, per una breve passeggiata, dal collegio Capranica, fui sorpreso da una pioggia torrenziale, che mi costrinse a rifugiarmi in una vicina rivendita di libri usati. Ivi due bellissimi libri attirarono i mie sguardi: li comperai per pochi soldi, non perché ne conoscessi l'importanza, ma solo perché spinto dal desiderio di possedere due volumi così belli». I due volumi espongono la vita e l'opera di Giuseppe Cottolengo e si conservano ancora oggi nell'archivio della Casa della Provvidenza a Bisceglie (Casera D., 1989, pp. 120-123).

Nella casa di S. Maria di Lora a Como vengono ospitati, tra gli altri, gli epilettici, mentre nelle case di Roma si trovano persone all'epoca chiamate «inferme di mente e di corpo», «paralitiche», «bisbetiche», «idiote», «scele», «pazze», una terminologia usata dalla scienza freniatria, mentre don Guanella insegna a chiamarli semplicemente «fratelli».

Il «Corriere d'Italia» del 20 gennaio 1908, raccontando di una visita alla casa Pio X di Roma ci presenta una delle sue ospiti: «non parla, ma emette sempre suoni inarticolati e grida, ogni tanto gesticola come se predicasse. Si chiama Adelaide; non si sa di chi sia figlia, né quanti anni abbia. Si sa soltanto che un ignobile speculatore vide nella deformità della fanciulla una fonte di lucro, e l'espose come una rarità a piazza Guglielmo Pepe in una baracca su cui un cartellone invitava il pubblico a vedere un mostro di natura. La carità cristiana ha strappato la povera creatura dalle mani degli sfruttatori ignobili, e le ha trovato un asilo e delle anime amiche nel ricovero Pio X, dove è tenuta con tutte le cure e i riguardi. Mi raccontava la suora che Adelaide nei primi giorni era assolutamente inaccostabile, fuggiva tutto e tutti, poi a poco a poco si è familiarizzata, ed ora ama la compagnia delle suore e delle compagne».

È importante sottolineare il fatto che, fin dall'inizio dell'opera a favore di soggetti «scarsi d'intelletto», don Guanella intendesse prendersi cura di tutta la persona con una carità intelligente.

Egli parte da una fiducia di base nella creatura umana: è profondamente convinto che le lacune intellettuali non intaccano la sfera affettiva e non danneggiano tutte le facoltà, per cui, molto spesso, questi disabili hanno solo un ritardo nello sviluppo e quindi sono «suscettibili di cura, di educazione e di miglioramento» (Bollettino La Divina Provvidenza, 1898, pp. 59-60).

Per questo motivo, nei limiti delle loro possibilità, li impegna in qualche semplice occupazione, sia per mantenere attive le loro residue capacità, sia per gratificarli, facendoli sentire parte attiva della casa.

Don Guanella dà un importante contributo anche per quanto riguarda l'impostazione formativa: «studiate» dice a suore e preti. Ritiene lo studio importante per poter passare da una semplice assistenza ad una istruzione speciale per gli ospiti delle case. Il testo che don Guanella segnala è un manuale di ortofrenia (Parise P., 1899), che venne pubblicato in coincidenza di un vivace movimento che si risvegliò in quegli anni a favore di questi soggetti. Parte di quei testi sono raccolti in un opuscolo, *Pro idiotis* di Pietro Parise, raccomandato da don Guanella; in realtà si tratta di vari articoli pubblicati sul bollettino guanelliano *La Divina Provvidenza*, riguardanti: brevi notizie sulla storia dell'educazione degli idioti; classificazioni e caratteristiche

degli idioti; i cretini; risultati veri e opinioni false sull'educazione degli idioti, pro idiotis: sintomatologia.

Da parte sua, don Guanella, non tralascia mai la ricerca delle modalità più adeguate per fare bene il bene, seguendo anche tutti gli studi che venivano fatti a tale riguardo in Germania. Per questo sceglie con attenzione collaboratori competenti, capaci di applicare i più moderni sistemi educativi e riabilitativi, frutto della riflessione sociale contemporanea sulla disabilità (Bollettino La Divina Provvidenza, 1898, p. 53).

Per assistere adeguatamente le persone più sofferenti, ospiti della nascente opera, fin dal 1892, don Luigi si circonda di laici che hanno fatto studi specifici, come ad esempio le persone aderenti al comitato affidato alla direzione di Pietro Parise (Carrozzino M., 1993), il quale ha ampliato la sua formazione, approfondendo le nuove teorie che si andavano sviluppando in Europa e soprattutto in Francia. Dietro questo nome, sconosciuto ai più, si ritrova il lavoro dei medici francesi Pinel, Itard e Séguin con i quali erano nati i metodi per l'educazione dei minorati psichici e un nuovo approccio alla malattia mentale, movimento scientifico che fu punto di riferimento per la stessa Montessori.

Già dagli inizi, don Guanella, si preoccupa dell'organizzazione dei diversi laboratori di piccole arti che si stanno avviando. Vuole che le sue religiose «sappiano fare» e così incomincia a mandarle da subito, nel 1886, da Como a Giaveno, in Piemonte, presso don Andrea Pogolotto perché imparino alcune arti manuali, per esempio l'uso del vimine.

b) Inclusione nel lavoro agricolo delle persone disabili. Don Guanella si interessa, in particolare, del movimento neofisiocratico sviluppato da un gruppo di agronomi, agricoltori e riformatori sociali, che si riconoscono nella pratica agricola e nel pensiero agronomico di Stanislao Solari (1829-1906). Questa linea di pensiero, affermata in quegli anni in Italia e appoggiata soprattutto dai cristiano-sociali, considera l'agricoltura come una moderna industria di trasformazione, in grado di generare ricchezza e di accrescere la produzione grazie a nuove metodologie di lavoro, elaborate mediante un approccio scientifico. Don Guanella vede applicato il metodo solariano nella colonia bresciana di Remedello e lo vuole anche per le sue colonie agricole in Lombardia e a Roma (Rossi G., 2004). A tal fine organizza per gli operatori incontri di studio perché apprendano i principi dell'agricoltura razionale e li applichino fedelmente. Nel programmare tutto questo il pensiero va anche alle persone disabili. Le colonie agricole, infatti, hanno per don Guanella anche un altro scopo: promuovere la riabilitazione dei «buoni figli», alcuni dei quali possono trovare, nel lavoro dei campi, una vera e propria

occupazione, che permetta loro di guadagnarsi qualche soldo e di sentirsi parte viva della società.

È quanto accade, nel 1900 a Nuova Olonio, nel comune di Dubino (So), dove impegna nei lavori di bonifica, insieme agli altri operai, anche i suoi giovani disabili, facendo poi sorgere un intero paese su quel terreno bonificato.

Nell'ottobre 1911, a riguardo della colonia-villaggio di Nuova Olonio si scrive: «Da pochi giorni don Luigi ha aperto un'altra casa per i *buoni figli*, al Pian di Spagna, dove per sua arditissima iniziativa è sorta e vigoreggia una colonia-villaggio. Si sono raccolti i deficienti che tenevamo nella nostra casa di Como e in piccola, irrequieta schiera furono inviati lassù, dove sono assistiti da due preti e da suore. Quelli fra essi che sono abili a qualche lavoro si tolgono all'ozio quotidiano occupandoli nei lavori colonici, gli altri folleggiano nel largo dell'ampio cortile o [...] nel prato vicino dove è la chiesina bella e devota, che ogni giorno li raccoglie ai piedi di quel Dio, che ascolta anche la loro voce con divina tenerezza e con pietà infinita» (Bollettino La Divina Provvidenza, 1911, p. 131).

L'opera diviene punto di riferimento per la popolazione valtellinese, particolarmente segnata dal dramma della disabilità, anche a causa dell'alimentazione scarsa e povera. L'inserimento nel lavoro viene riconosciuto un «vero metodo di riabilitazione. Valido alla rigenerazione dell'uomo» (Bollettino La Divina Provvidenza, 1907, p. 19).

c) *Le persone disabili: dal manicomio alla casa*¹³. Ma non basta presentare alla società i disabili come *buoni figli* o *fratelli* e cercare di inserirli nelle colonie agricole, perché siano accettati. All'epoca essi sono abbandonati, lasciati in balia di loro stessi per cui, a dire di don Guanella, tutti si lamentano della loro presenza: «viaggiatori» e «abitanti del luogo».

La presenza di persone con minorazioni psicofisiche rappresenta un'«esposizione disgustosa» o addirittura un fatto immorale e suscita commiserazione, giudizi severi e provvedimenti ancor più severi. Per le persone soggette a crisi epilettiche associate ad un pur lieve ritardo psichico o affette da patologie anche non rigorosamente psichiatriche, l'unica soluzione è la segregazione in manicomio.

Gli anni a cavallo tra il XIX e il XX secolo vedono notevoli progressi anche nei settori della sanità e della pedagogia allora chiamata emendativa e favoriscono un approccio più scientifico alla malattia mentale, contribuendo

¹³ Per approfondimento, Cfr. Documentazione manicomio di Como e Opera don Guanella, Archivio centro ricerca, Figlie Santa Maria della Provvidenza.

a liberarla dalla segregazione in cui l'ignoranza e la superstizione dei secoli precedenti l'avevano relegata. Ma purtroppo si va al rallentatore.

L'occasione si presenta quando, a Como, nasce il problema del sovrappollamento dell'unico manicomio presente sul territorio lombardo dell'impero asburgico. La luogotenenza, vista la necessità di costruirne uno nuovo, incarica l'autorità competente di progettare una struttura che possa accogliere duecento malati. Lo scoppio della seconda guerra di indipendenza e le vicende del Risorgimento, però, rallentano i lavori.

Gli istituti psichiatrici continuano a essere la soluzione più facile per molte famiglie, perché vi ricoverano gli anziani che non sono affetti da disturbi psichici, ma a causa dell'età hanno capacità mentali indebolite, oppure i minori caratterialmente difficili. I familiari, nel momento in cui non riescono più a gestire in casa le persone con comportamenti patologici, si appoggiano ai manicomi. Perciò i posti non sono mai sufficienti, nonostante l'edificio venga ampliato con nuovi padiglioni. Bisogna cercare disponibilità in altre strutture.

Nel 1910 don Guanella, interpellato dalle autorità locali, non esita ad affrontare lavori di ristrutturazione, anche importanti, nella sua casa di S. Maria a Lora (Co), per accogliere un gruppo di degenti, trasferiti dal manicomio, composto per lo più da persone affette da lievi patologie, che, a parte pochi casi, non le differenziano sostanzialmente da coloro che sono già presenti nella struttura.

I nuovi ospiti trovano un ambiente arieggiato e salubre, dotato di quelle particolari caratteristiche atte non solo a rispondere alle esigenze igienico-sanitarie e di benessere generale, ma soprattutto a soddisfare bisogni personalizzati, privilegiando la relazione con la persona; la continua assistenza, anche notturna; l'attenzione ai bisogni più naturali e anche alle necessità particolari, come ad esempio i gusti del cibo.

Don Guanella vuole che i ricoverati si sentano come a «casa propria» e per questo raccomanda agli assistenti di lasciar loro libertà di movimento, anche a parziale scapito dell'ordine (Guanella L., 1988, p. 1007).

Interessante cogliere la collaborazione tra le due strutture: quotidianamente il medico del manicomio sale a visitare gli assistiti insieme al medico presente in struttura, garantendo un proficuo interscambio di informazioni e professionalità.

Per gli ospiti è prevista, tra l'altro, una tabella dietetica, indice di un ordinamento interno che vige nella casa e segno tangibile dell'attenzione riservata a tutta la persona. Infatti si tiene conto da un lato dello stato nutrizionale e dall'altro dell'apporto calorico e dei fabbisogni generali dei soggetti. Per

colazione sono previsti caffè e latte o zuppa con biscotti; a pranzo si propone risotto oppure minestra, polenta, carne, pesce, insaccati, uova. A cena pasta, pane trito oppure minestra o zuppa di semolino. Tutti i giorni verdure e formaggio, inoltre, a chiusura dei pasti, frutta fresca o cotta. Insomma, una dieta variegata ed equilibrata che viene calibrata su ogni ospite.

Nonostante la qualità del servizio prestato e nonostante don Guanella abbia sempre creduto nella positività degli istituti come luoghi di «conservazione della civiltà, della scienza, delle arti e del progresso» (Bollettino La Divina Provvidenza, 1903, p. 29), è anche ben consapevole del fatto che la loro esistenza debba essere legata a necessità contingenti e ritiene mancanza di carità e di giustizia la facilità con cui si sceglie di internare in tali strutture persone che avrebbero la possibilità e il diritto di «vivere, crescere e morire nelle loro case» (Bollettino La Divina Provvidenza, 1903, p. 51).

4.4. Le suore delle Poverelle e la disabilità¹⁴

Nei primi anni del Novecento anche le Suore Poverelle fondate a Bergamo nel maggio del 1869 dal beato don Luigi Palazzolo (1827-1886) e la venerabile Madre Teresa Gabrieli (1837-1908) si dedicano all'assistenza dei disabili.

Luigi Palazzolo scriveva il 28 agosto 1869, nell'abbozzo delle Prime Costituzioni: «Considerando grandemente accetto al Signore visitare, servire, sollevare, assistere i poveri infermi, le suore si presteranno a quest'opera grande, vegliando anche di notte al letto delle inferme, quando siano assolutamente povere e vi sia necessità di continua assistenza. Anche in tempo di contagi e pestilenze le consorelle dovranno prestarsi a quest'opera per amore di Dio... L'unico riguardo sarà di preferire quelle che sono più povere, più abbandonate ed hanno maggior bisogno per l'anima e poi anche per il corpo» (Palazzolo L.M., 1989, p. 1166).

«Io cerco e raccolgo il rifiuto di tutti gli altri, perché dove altri provvede, lo fa assai meglio di quello che io potrei fare, ma dove altri non può giungere cerco di fare qualcosa io, così come posso» (Castelletti C., 1996, p. 73).

Importanti sono le cure, ma altrettanto importante è il modo in cui ci si rapporta con chi soffre: «Prega il Signore che dia spirito di padre a me e di madre alle mie Suore per coloro che sono affidati alle nostre case e alle Suore» (Palazzolo L.M., 1989, p. 424).

¹⁴ Si ringrazia il Centro studi, Suore delle Poverelle – Bergamo.

La Congregazione inizia la sua presenza accanto alla disabilità con servizi strutturati dopo il 1920, nelle comunità di Rosà (Vi) e Grumello del Monte (Bg); verso gli anni '30 nella colonia «dementi tranquilli» di Cantello (Va) e poi, per più di 50 anni, nell'ospedale psichiatrico provinciale di Varese. Le comunità di Rosà e di Grumello sono tuttora un punto di riferimento significativo per più di duecento disabili e per le loro famiglie, oltre che un «laboratorio» di educazione alla carità e al servizio agli ultimi per molti volontari.

4.5. I disabili psichici e le Sorelle della Misericordia di Verona¹⁵

L'istituto delle Sorelle della Misericordia di Verona, sorto a Verona il 2 novembre 1840, ha per fondatori i beati don Carlo Steeb (1773-1856) e madre Vincenza Maria Poloni (1802-1855).

Carlo Steeb, nato a Tubinga (Germania), cresce in una famiglia di ferventi luterani. A vent'anni si trasferisce in Italia, dove si converte al Cattolicesimo e intraprende la via del sacerdozio. Ordinato nel 1796, chiede e ottiene di essere inviato al Lazzaretto di Verona dove confluivano i soldati delle guerre napoleoniche feriti e affetti da varie malattie. Proprio qui don Carlo intuisce che accanto ai sofferenti è necessaria la presenza di un cuore di donna.

Provvidenziale, a questo riguardo, è l'incontro con Luigia Poloni che diventerà assieme a lui la fondatrice dell'istituto Sorelle della Misericordia.

Luigia Poloni, nata a Verona il 26 gennaio 1802, figlia di cattolici convinti, si sente ben presto chiamata ad offrire tutta la vita al Signore, riconosciuto e amato nei poveri. Sotto la guida spirituale di don Carlo Steeb inizia a dedicare tutto il suo tempo libero agli anziani e agli orfani accolti, in situazione di miseria e di abbandono, al Pio Ricovero cittadino. Quando il sacerdote, quale interprete della volontà di Dio, le suggerisce l'idea di fondare un istituto religioso dedito alle opere di misericordia, la sua risposta è pronta e decisa¹⁶. Il 2 novembre 1840, proprio nel ricovero cittadino di Verona, ha inizio l'istituto.

a) *Amore e competenza*. La missione delle Sorelle della Misericordia è rivolta a «poveri, siano ammalati, fanciulli o poveri o altri che arrossiscano di manifestare la loro povertà pubblicamente» (Regola Congregazione delle so-

¹⁵ Si ringrazia suor Giannachiara Loro, Curia generale, istituto Sorelle della Misericordia, Verona.

¹⁶ Cfr. Manoscritto, *Storia Istituto Sorelle della Misericordia*, Curia Generale Verona, Vol. I, p. 144.

relle della Misericordia, 1849, art. 1). Sono davvero poveri quelli accolti nel Pio ricovero cittadino, ricettacolo dei rifiuti della società. Anziani abbandonati, orfani, disabili versano in situazione di miseria. Nel 1838 nella Casa di Ricovero erano accolti 450 poveri, compresi 180 cronici e 120 fanciulli (Cristofali G.A., 1839, p. 96).

La carità cristiana di cui è promotore il Vescovo Grasser, riesce a garantire il cibo, ma rimane pressoché assente ogni forma di assistenza, in un ambiente in cui è di casa la sporcizia.

Le prime Sorelle raccontano che, prima del loro arrivo, il servizio assistenziale era svolto dalle ricoverate meno gravi che lavoravano con trascuratezza ed erano maggiormente attente a quegli assistiti dai quali speravano di ricevere un compenso per le cure prestate (AA.VV., 1890, pp. 20-21).

Il servizio della Poloni e delle sue compagne è caratterizzato da un'umanità che si traduce pure in competenza. Per essere maggiormente pronta al soccorso degli ammalati, madre Vincenza vuole apprendere le nozioni fondamentali della medicina: «Siccome qualche volta accadeva che alcuni vecchi colpiti di apoplessia o da altri subiti mali, se ne morissero in poco d'ora, per l'impossibile fortuna d'aver sempre pronta, in sul lato, l'opera del chirurgo; e la Poloni ne sentiva inestimabile angoscia, così le venne in pensiero di apprendere, ella stessa, flebotomia, e di erudirsi nella struttura del corpo umano, per [...] divenire assistente nelle alte operazioni di chirurgia [...]» (AA.VV., 1890, pp. 11-12).

La fondatrice e le sue compagne, ottenuta la fiducia dei preposti, sono richieste anche nel vicino ospedale di S. Antonio al Corso (attuale via Valverde) di Verona.

In quell'epoca la parola «ospedale» era fonte di orrore tra la gente, non soltanto per il tipo di ammalati ricoverati e la discrepanza esistente tra la gravità delle malattie e le possibilità assai empiriche della medicina, ma anche perché il personale infermieristico era reclutato dagli strati più umili della popolazione, malamente retribuito, poco considerato, per nulla preparato e senza nessuna norma di igiene. «Nei reparti chirurgici – scrive il prof. Giorgio Cevolotto nel 1956 – regnava la gangrena nosocomiale, infezione che derivava da comuni germi produttori pus, i quali passando dall'uno all'altro malato [...] portava a morte in pochissimi giorni» (Cevolotto G., 1956, p. 74).

«All'ospedale le sorelle si prendono cura anche delle pazze ivi accolte... operano con quella carità e lindezza suggerita dall'innocenza e dall'amore dei poveri, per obbedire alla Santa Legge del Signore. Non solo le assistono durante il giorno, ma alcune di loro dormono addirittura in stanza con esse,

tanto che la Fondatrice è costretta a chiedere ai responsabili che almeno abbiano l'attenzione di non farle avvicinare al letto da pazze furiose, come in oggi si pratica senza riguardi a quelle povere infelici che devono, durante la giornata, prestare l'opera loro senza il riposo notturno, perché una furiosa è nel letto n. 3 della stanza medesima»¹⁷.

b) *Cura dei malati psichici*. L'accoglienza dei malati psichici, iniziata già con la fondatrice, continua poi come opera di misericordia del tutto particolare delle sorelle dell'istituto.

Presso l'Ospedale di S. Giacomo alla Tomba – Verona ne è testimone privilegiato – nel 1880 vengono ricoverati i malati psichiatrici prima accolti nell'Ospedale S. Antonio¹⁸. Con loro sono trasferite anche le suore dedite ad assisterli.

All'ingresso le Suore con le loro ammalate sono solennemente accolte da Madonna povertà. La prima sera devono insaccare la paglia perché serva da materasso. Scarseggia la biancheria, tanto che devono lasciare a letto le inferme finché gli indumenti vengano lavati e asciugati¹⁹.

E a San Giacomo c'è da stare attente che le donne non si allontanino «per poi trovarle raggomitolate nel pollaio» e per calmare i loro dissidi, a volte molto aspri, ci vuole suor Livia che lo fa «con qualche caramella e mezza sigaretta Alfa che estrae dalle sue capaci tasche»²⁰.

La storia dell'istituto ha riservato quasi 200 pagine al racconto della straordinaria ed eroica carità che non teme di mettere a repentaglio l'incolumità fisica²¹.

Molti gli episodi, tra questi quello di suor Veneranda, percossa da un'allucinazione che credeva di colpire in lei il marito da cui probabilmente ne aveva prese tante. «Non vedi mia cara – disse la suora – che non sono tuo marito, ma sono la sorella che ti vuole tanto bene?» Al suono della voce la povera donna rientrò in se stessa [...]»²².

Gli spaventati rischiano di intaccare l'equilibrio delle Sorelle infermiere, come quando suor Ubaldina Mazzi, vista un'ammalata trangugiare il petro-

¹⁷ Lettera della fondatrice al direttore dell'ospedale, dottor Andrea Borsaro, 20 maggio 1846, minuta in Archivio dell'istituto, riportata nella *Positio Poloni*, Parte II, p. 119.

¹⁸ Manoscritto, *Storia Istituto Sorelle della Misericordia*, Curia Generale Verona, Vol. II, parte I, p. 489.

¹⁹ Ivi, p. 491.

²⁰ Manoscritto, *Un giorno a San Giacomo*, Curia Generale Verona, p. 5.

²¹ Cfr. Manoscritto, *Storia Istituto Sorelle della Misericordia*, Curia Generale Verona, Vol. II, parte I, p. 549.

²² Ivi, p. 642.

lio della lucerna ancora accesa, *presa da convulso, incominciò a tremare e a dare quasi segni di pazzia*²³.

All'interno delle mura è inserita un cittadella: orti da coltivare, il forno per il pane, animali, una tessitoria, il lavatoio con sapone e spazzola, sostituito appena possibile dalla lavanderia a vapore. Bisogna provvedere all'approvvigionamento dell'acqua e, per ripararsi dal freddo, alimentare le stufe con carbone e legna. Ci sono falegnami e fabbri che costruiscono letti e arredi e fanno continuamente riparazioni, ed in seguito, incominciano anche a costruire cornici per abbellire i reparti calzolai.

Centinaia e centinaia di religiose prestano servizio per periodi più o meno lunghi (alcune anche per cinquant'anni consecutivi) dapprima a S. Giacomo²⁴ e poi, a S. Floriano e a Marzana dove gli ammalati di S. Giacomo sono trasferiti. Anche oggi alcune Sorelle continuano ad operare in questa realtà, ma risiedendo fuori della struttura.

Nel corso del tempo, le Sorelle della Misericordia lavorano anche in altri ospedali psichiatrici²⁵.

Per alcuni anni la Congregazione mette a disposizione struttura e personale per il funzionamento dell'istituto medico pedagogico per fanciulli psicologici di Verona²⁶, e ancora oggi si occupano di psicotici e adolescenti caratteriali.

5. Riflessione finale

Nel loro accostarsi ai più deboli, le religiose e i religiosi si sono espressi con modalità differenti, ma con un unico fine: garantire amore e cura ad ogni persona, in qualunque condizione si trovasse.

Erano, infatti, convinti che la soddisfazione dei bisogni reali non fosse un diritto di pochi, ma di tutti, indipendentemente dal fatto che fossero ricchi o poveri. Tale diritto doveva essere tutelato in ogni modo, per conservare la coerenza tra principi e azione, così come la storia raccontata dagli isti-

²³ Ivi, p. 574.

²⁴ Precisamente 835 a S. Giacomo dal 1880 al 1969, 76 a Marzana dal 1969 al 2006, 45 a S. Floriano dal 1934 al 1973.

²⁵ A Sacile dal 1894 al 1987; a Como dal 1925 al 1988; a Erba dal 1941 al 1988; a Imola dal 1930 al 1971; ad Alzate Brianza dal 1967 al 1974. Attualmente alcune Sorelle prestano servizio nell'ospedale psichiatrico a Cernusco sul Naviglio.

²⁶ In S. Michele extra Verona, via Pontara Sandri, 1 dal 1956 al 1971. Alla chiusura dell'opera i bambini vengono trasferiti all'istituto don Provolo.

tuti religiosi ha messo in evidenza. Il contributo più significativo da loro dato consiste nell'aver posto la persona al centro, riconoscendone la dignità e l'educabilità, anche quando la gravità della situazione rende difficile scorgere i tratti dell'umanità, ferita dal mistero insondabile del dolore.

Il servizio delle religiose e dei religiosi, dall'assistenza all'educazione, va oltre ad ogni mezzo tecnico e professionale appreso con lo studio e si caratterizza in una relazione umana che non guarisce ma cura o perlomeno allevia, per quanto possibile, la condizione di malattia e di disagio della persona con disabilità.

A livello pratico, si può constatare che le istituzioni religiose che andavano sorgendo non disponevano di molte risorse, ma quel poco che avevano lo sapevano gestire con avvedutezza e lungimiranza.

I fondatori sapevano bene che per sostenere le opere, oltre ad alimentare lo spirito di fede, era necessario pianificare l'azione, in base alle necessità e alle possibilità del territorio e poi attivarsi per ottenere contributi pubblici, laddove sapevano di poter contare sulla collaborazione dei municipi, oppure cercare benefattori privati.

Il numero delle persone di cui si sono prese cura i religiosi e le religiose non è stato fino ad oggi quantificato: le cifre ne rendono difficile il calcolo che meriterebbe una ricerca a parte.

Si può quindi riconoscere che «l'impegno, l'efficacia e la densità di questo straordinario movimento, ancora poco riconosciuto all'interno della storia nazionale, produsse esiti non solo nel campo della vita religiosa e dell'azione pastorale della Chiesa, ma seppe orientare i processi di trasformazione che coinvolsero il Paese nel corso dell'Ottocento, prima e dopo l'unità nazionale, fino alle soglie dell'età contemporanea» (Bianchi A., 2011).

Percorsi storici dell'assistenza e dell'educazione dei sordomuti nell'Italia unita

Elisa Mazzella

Se pochi sono ancora in Italia gli studi di storia della pedagogia speciale, recentemente l'attenzione di alcuni studiosi si è appuntata sulla storia dell'educazione dei sordomuti. In occasione della pubblicazione di un recente volume (Sani R., 2008), è stato osservato che sono varie le ragioni a cui si possono attribuire i ritardi negli studi. In primo luogo la lentezza con cui la pedagogia speciale è stata istituzionalizzata come disciplina universitaria. Occorre altresì ricordare che la storiografia pedagogica italiana ha dedicato attenzione ai soggetti deboli (infanzia, donne, persone con disabilità ecc.) solo negli ultimi trent'anni e che la storia della scuola non ha riservato spazio allo studio degli istituti speciali. Inoltre la storia della pedagogia speciale richiede al ricercatore competenze e sensibilità plurime. Per mettere in luce le peculiarità dell'educazione speciale, infatti, è necessaria un'analisi su più fronti: bisogna gettare luce sugli indirizzi pedagogici ed educativi e i progressi compiuti dalla didattica speciale; è necessario indagare le istituzioni educativo-assistenziali e scolastiche, la loro attività e i risultati raggiunti; infine, è fondamentale mettere in evidenza il ruolo giocato dai governi, dagli enti locali e dalla Chiesa nel settore dell'assistenza.

Per lungo tempo, nella cultura pedagogica del nostro paese, è stato forte il pregiudizio culturale nei confronti dell'educazione speciale, ritenuta una parte minore della pedagogia generale e per questo non meritevole di una analisi storica approfondita. I contributi che esistono sono principalmente stati scritti dagli istitutori e dagli operatori del settore. Spesso tali interventi si limitano alla ricostruzione dei dibattiti dottrinali e dell'evoluzione dei metodi di insegnamento, alla rievocazione, di taglio prevalentemente cronachistico e celebrativo, delle origini e delle vicende di singoli istituti di istruzione o di educazione o della biografia dei più noti e importanti studiosi e istitutori che hanno lavorato in questo ambito.

Solo negli ultimi anni si registra in Italia un aumento d'interesse nei con-

fronti di questo filone di ricerca¹. In generale si rileva la necessità di incrementare gli studi sulle singole figure di educatori, sulle istituzioni scolastiche, sulle riviste di settore, sulla didattica e sugli allievi. Seguendo le indicazioni della più recente storiografia, occorre dar voce alle numerose fonti esistenti, in larga parte ancora inedite, al fine di mettere in luce anche molte figure minori, ma non per questo meno importanti, di educatori e di istituti.

La storia dell'educazione e dell'istruzione dei sordomuti si inserisce nel contesto qui presentato. Solo recentemente tale settore è stato oggetto in Italia di uno studio volto a ricostruire la storia e i modelli pedagogici nell'ambito della legislazione scolastica e assistenziale, dell'evoluzione degli ordinamenti amministrativi e dei processi politici e culturali che ne hanno influenzato lo sviluppo. Si segnalano i recenti studi sull'educazione dei sordomuti condotti da Roberto Sani (Sani R., 2007; 2008b; Sani R., Saladini P.P., 2001) e Maria Cristina Morandini (Morandini M.C., 2010), che offrono un'interessante panoramica delle principali esperienze promosse in diverse zone della nostra penisola. Alla base di tale impostazione si colloca un'ipotesi interpretativa articolata, risultato di un intreccio tra diversi piani: storico-educativo, socio-culturale e politico-religioso. In passato i lavori, non particolarmente numerosi, si concentravano sulla ricostruzione dei dibattiti inerenti alla didattica o presentavano, in modo celebrativo e agiografico, la storia degli istituti e le biografie degli educatori che si erano distinti in tale ambito. Pochi sono tuttora i lavori di ampio respiro. Per nulla studiati risultano i filoni di ricerca riguardanti le scuole di formazione degli insegnanti, le riviste del settore, le guide didattiche, i libri di testo e, non da ultimo, l'ambito dell'associazionismo tra sordomuti che comprende l'avvio di circoli ricreativi, la creazione di società di mutuo soccorso e l'apertura di società sportive. Si tratta di un settore particolarmente importante in Italia, poiché nella nostra penisola operarono numerose figure di grandi educatori, in larga misura religiosi. Notevole impegno, infatti, fu dedicato a questa categoria di disabili dalle congregazioni religiose: accanto a ordini consolidati quali Scolopi, So-

¹ Ricordiamo i lavori di Carlo Pancera e Sergio Moravia, che hanno analizzato la tematica del fanciullo selvaggio nei suoi risvolti filosofici e antropologici. Significativi sono altresì i due contributi di Andrea Canevaro, caposcuola della pedagogia speciale accademica, che presentano un quadro sintetico dello sviluppo della pedagogia speciale. Studi di rilievo sono stati dedicati a figure di grandi educatori e a importanti psichiatri e medici come don Gnocchi, Ernesto Medea e Gaetano Pini; occorre ricordare anche l'interessante analisi condotta sull'Istituto medico-pedagogico di Trieste degli anni Trenta. Si vedano Pancera C. (1994); Moravia S. (1972); Canevaro A., Gaudreau J. (1988); Canevaro A., Goussot A. (2000); Rumi G., Bressan E. (2002); Cosmacini G. (2004); Bressan E. (2009); Zanarotti Tiranni E. (2004); Polenghi S. (2005-2006; 2008; 2009; 2010a; 2010b); Cappellari G.P., De Rosa D. (2003).

maschi, Figlie della Carità di S. Vincenzo de' Paoli, Canossiane, Stimmatine e Dorotee, nuove congregazioni nacquero con la precisa finalità dell'educazione dei sordi. Il forte coinvolgimento dei religiosi traeva origine da due obiettivi principali: garantire ai sordomuti la possibilità di conoscere le più importanti verità di fede, nonché preservarli, in particolar modo le femmine, dai pericoli morali ai quali la minorazione fisica unita spesso alla povertà e allo stato di abbandono li esponeva. La salvezza dell'anima si accompagnava all'inserimento sociale e all'istruzione, scopi seguiti con cura e attenzione da tutti i religiosi che si dedicarono all'educazione delle persone non udenti (Sani R., 2008).

1. L'educazione dei sordomuti in Italia prima dell'unità

Nella storia dell'educazione e della didattica speciale dei sordomuti possiamo individuare tre diversi momenti: la fase delle origini che parte dall'età napoleonica e comprende il periodo della Restaurazione e del Risorgimento; la fase che dalla costituzione dello Stato unitario arriva fino al termine del XIX secolo, in cui oltre alla diffusione degli istituti presero avvio le discussioni in merito ai metodi di insegnamento e i dibattiti circa l'estensione dell'obbligo scolastico anche ai sordomuti; infine, gli anni compresi tra l'inizio del Novecento e la prima guerra mondiale, caratterizzati dall'intento di dare una solida base scientifica alla pedagogia speciale e dalla ricerca di un nuovo assetto organizzativo e didattico per le scuole.

In seguito all'età rivoluzionaria e napoleonica, momento fondamentale per il sostegno dato alle prime istituzioni speciali e dopo che il Codice Napoleonico aveva riconosciuto ai sordi i diritti civili, i governi restaurati non dedicarono attenzione a questo settore. Anche l'Italia unita non si fece carico dell'istruzione dei disabili, che restò principalmente affidata alle congregazioni religiose, che, come in altri ambiti, compensarono le carenze statali. Tale situazione si aggravò quando, a causa del diffuso laicismo, le amministrazioni comunali e provinciali, non concedettero i fondi agli istituti speciali, che furono trasformati in Opere Pie. In questo modo si esprimeva l'idea che tali scuole esercitassero una funzione secondaria, ovvero di assistenza e non di educazione. Gli stessi educatori impegnati in questo settore, dal punto di vista giuridico non erano equiparati agli insegnanti di altre scuole, nonostante la notevole competenza pedagogica e l'abilità nella didattica (Sani R., 2008).

Al fine di meglio comprendere l'evoluzione dell'educazione dei sordo-

muti in Italia occorre porre attenzione all'Ottocento preunitario: in questi anni, infatti, si delineò il modello istituzionale e operativo che caratterizzò per oltre un secolo gli interventi e gli indirizzi culturali e metodologici-didattici in questo settore. I due centri più importanti nell'ambito dell'educazione dei sordomuti in Europa tra '700 e '800 erano la scuola francese, che aveva come punti di riferimento l'abate Charles-Michel de l'Epée e l'istituto per sordomuti di Parigi, e la scuola tedesca che faceva capo all'insegnante Samuel Heinicke, che operava a Lipsia. La differenza sostanziale che intercorreva tra i due centri riguardava il metodo di insegnamento: nella scuola di Parigi veniva utilizzato prevalentemente il metodo mimico o gestuale², nell'istituto di Lipsia, invece, l'istruzione si basava esclusivamente sul metodo che prevedeva l'insegnamento della parola con la parola.

Le scuole per sordomuti nate in Italia nella prima metà dell'Ottocento seguirono principalmente il metodo francese, integrato dalla dattilologia e dalla scrittura. Tale scelta trova spiegazione nel fatto che i primi istitutori italiani erano stati per lungo tempo a Parigi per apprendere il metodo gestuale; molti altri, ancora, si erano formati sugli scritti dell'abate francese e del suo successore Sicard e sulla coeva pubblicistica specializzata d'oltralpe. Occorre inoltre precisare che la dominazione napoleonica nel nostro Paese concorse a diffondere il metodo francese, specie attraverso il consolidamento delle prime esperienze per i sordomuti nate a opera di singoli istitutori: ricordiamo, ad esempio, la scuola avviata a Genova dall'abate scolopio Assarotti³ e trasformata nel 1812 in istituto nazionale e il convitto di Milano, nato nel 1805 e posto in seguito a carico dello Stato.

Tra il 1801 e il 1861 vennero attivati nella nostra penisola 27 istituti speciali di educazione e istruzione. Fondatori e animatori di tali istituti furono in gran parte ecclesiastici e religiosi⁴. Accanto all'opera svolta dai già ricor-

² Occorre ricordare che l'abate de l'Epée conosceva anche il metodo orale ma lo utilizzava solo con gli allievi più dotati e che già conoscevano il metodo mimico. L'ecclesiastico francese riteneva l'insegnamento della parola con la parola molto complesso e per tale ragione poco adatto ai ragazzi di mediocre intelligenza e soprattutto poco funzionale a un'istruzione di massa.

³ Su di lui si veda la voce di Tasca G. (1983).

⁴ Nella prima metà dell'Ottocento si assiste alla nascita di numerose congregazioni religiose. Alle radici di questi nuovi istituti c'è una reazione al processo di laicizzazione della cultura e della società indotto dallo spirito critico del razionalismo e dell'illuminismo, agli eccessi della Rivoluzione, alla secolarizzazione; c'è però soprattutto la ricerca di una nuova via alla vita religiosa e contemplativa dopo la crisi delle vecchie forme claustrali e le soppressioni compiute dalla politica regalistica degli Stati, dai governi rivoluzionari, dal laicismo modernizzatore del codice Napoleone. La novità più rilevante fu la sollecitudine a una carità attiva verso i biso-

dati Scolopi, Somaschi e Figlie della Carità di Vincenzo de' Paoli, ricordiamo circa una decina di fondazioni religiose sorte tra il 1828 e il 1874, con lo specifico fine di dedicarsi all'educazione dei sordomuti d'ambo i sessi. Meritano a tal proposito di essere menzionate le Figlie della Provvidenza, fondate a Modena da don Severino Fabriani (Sani R., 2010), la Compagnia di Maria di don Antonio Provolo (Ederle G., 1930; 1971; Gecchele M., 2008), la Piccola Missione per i sordomuti di Bologna dei fratelli sacerdoti Giuseppe e Cesare Gualandi (Albertazzi A., Natali A., 1991), la congregazione dei Padri Salesiani di Luigi Ajello (Rocca G., 1988b; Violi R.P., 1994) e quelle dei Salesiani e delle Salesiane dei Sacri Cuori, fondate a Molfetta da don Filippo Smaldone (Rocca G., 1988b; 1988c; 1988d; *Congregatio de causis sanctorum*, 1989; Saladini P.P., 2008). Nel corso dell'Ottocento si occuparono dell'educazione dei sordomuti anche le Canossiane (Pastorino L., 1996; Oneta G., 2008), che fondarono gran parte degli istituti in Lombardia e in Veneto, i Pavoniani (AA.VV., 1986; Bossi F., 1991), le Ancelle della Carità di Maria Crocifissa Di Rosa (Fossati L., 1940; Monticone A., Fappani A., Nobili A., 1991), le suore Marcelline di Biraghi (Saladini P.P., 1996), i frati Bigi di padre Ludovico da Casoria (Capecelatro A., 1887, pp. 284-299), le Suore Stimmatine (AA.VV., 1960; Rocca G., 1983), le Figlie di N.S. al Monte Calvario (Donnino A.G., 1858; AA.VV., 1928) e le Suore Maestre di S. Dorotea di Vicenza (Sterbini G.G., 1988).

La distribuzione sul territorio di questi istituti corrispondeva solo in parte alla domanda dell'educazione speciale e spesso non coincideva con le zone in cui era più diffuso il sordomutismo. Fino alla prima metà dell'Ottocento nel Sud dell'Italia era presente soltanto l'istituto di Palermo, fondato nel 1834, che accoglieva poche decine di ragazzi. Negli anni seguenti, tra il 1855 e il 1860 grazie all'opera del sacerdote Luigi Ajello e dei suoi collaboratori, furono fondati altri tre istituti a Napoli, Catanzaro e Casoria, ma anche questi avevano limitata disponibilità di posti. La maggior parte degli istituti, ben 14 su un totale di 27, era concentrata in Lombardia (11 convitti) e in Veneto (3 convitti)⁵. Tale situazione trova spiegazione nel fatto che nei

gnosi, attraverso l'assistenza ospedaliera, l'istruzione della gioventù cittadina e rurale, l'accoglienza degli orfani e degli esposti, l'educazione e l'istruzione di sordomuti e ciechi. Sull'argomento si rimanda a Rocca G. (1985; 1992c; 1994); Sani R. (1996); Raponi N. (1997); Mozzezzelli C. (2003); Taccolini M. (2004).

⁵ Si tratta degli istituti di Milano (Regio Istituto, 1805), Verona (Istituto Provolo, 1830), Brescia (Istituto Pavoni, 1836), Vicenza (Istituto Farina, 1840), Crema (Canossiane, 1840), Bergamo (Canossiane, 1852), Cremona (Canossiane, 1847), Venezia (Canossiane, 1849), Como (Canossiane, 1852), Milano (Sordomuti poveri di campagna, 1853), Mantova (Ancelle della

territori del Lombardo-Veneto era molto forte la presenza degli istituti religiosi di vita attiva ed era inoltre particolarmente sentita la concezione della carità come impegno sociale ed educativo (Sani R., 1996b).

Gli istituti erano finanziati prevalentemente da lasciti, donazioni e legati pii. Solo 7 erano a carico del pubblico erario o ricevevano sovvenzioni dai governi: si tratta dei R.R. istituti di Genova, Milano, Siena, Palermo, Torino e di quelli di Modena e Roma. A fronte di una tale situazione alcuni tra i primi istitutori, Fabriani, Pendola e Tarra, cercarono di sensibilizzare l'opinione pubblica a favore dell'educazione dei sordomuti, attraverso contributi sui più importanti organi di stampa. In particolare essi si adoperarono per ottenere il riconoscimento giuridico e sovvenzioni stabili.

Nei primi Sessant'anni dell'Ottocento gli istituti per sordomuti furono sostenuti da una ricca e feconda produzione culturale e pedagogica, che fece in molti casi progredire la prassi didattica. Specie negli anni Quaranta e Cinquanta, grazie agli studi linguistico-grammaticali di Fabriani e alle novità in materia di didattica speciale introdotte da Provolo, Pendola e Tarra, l'educazione dei sordomuti si connotò sempre più come una vera e propria scienza. Dal punto di vista filosofico-pedagogico la riflessione dei primi educatori, in particolare Pendola, Tarra e Ghislandi, trovava fondamento nel pensiero di Antonio Rosmini. Infine, occorre rilevare che in questi anni non solo le relazioni e gli scambi tra istitutori stranieri e italiani divennero sempre più frequenti ma si diffusero anche manuali specializzati per l'insegnamento ai sordomuti e vennero pubblicati i primi testi scolastici per le scuole speciali⁶.

Poco prima dell'unità d'Italia iniziò il processo che portò al progressivo abbandono del metodo mimico e alla diffusione, come sistema d'insegnamento comune ed esclusivo, del metodo orale. Il rinnovamento didattico ebbe come centro propulsore la Lombardia, territorio in cui aveva maggiore eco l'esperienza della scuola di Lipsia e in cui erano più frequenti gli scambi con gli istitutori speciali tedeschi. Non da ultimo segnaliamo l'influenza svolta dalla singolare esperienza di insegnamento con il metodo orale attuata dal sacerdote Antonio Provolo, sulla quale merita soffermarsi⁷. L'ecclesiastico veronese può essere considerato l'iniziatore del metodo orale in Italia.

Carità, 1853), Lodi (Istituto S. Gualtiero Vecchio, 1856), Pavia (Canossiane, 1856), Brescia (Canossiane, 1856).

⁶ A tutt'oggi manca un catalogo dei manuali e dei libri di lettura utilizzati nelle scuole speciali per sordomuti in Italia nell'800. Ricordiamo tra gli altri: Pendola T. (1844); Fabriani S. (1849); Marzullo C. (1857).

⁷ Sull'opera educativa di don Provolo si rimanda a Gecchele M. (2008).

Dopo aver utilizzato il metodo dei gesti di derivazione sicardiana, egli, intorno al 1838, si avvicinò infatti al metodo orale. Il graduale cambiamento della metodologia utilizzata da Provolo, dipendeva dall'apertura del sacerdote nei confronti dell'opera e del pensiero di istitutori italiani e stranieri⁸, ma soprattutto dalla sua costante sperimentazione pratica per confermare o confutare la validità delle sue ipotesi e intuizioni. Egli non si limitò all'applicazione pedissequa di un metodo altrui ma, attraverso la sua personale esperienza, cercò di mettere a punto una metodologia breve, chiara e facile, che fosse utilizzabile con tutti i sordomuti. Provolo non solo si distinse nel panorama italiano per l'uso precoce del metodo orale ma soprattutto per aver introdotto l'insegnamento del canto. La finalità che si proponeva il sacerdote non era certo quella di formare dei cantanti professionisti. Cantare a suo avviso era utile anzi necessario, perché fortificava i polmoni, esercitava la memoria e, non da ultimo, ingentiliva l'animo e il cuore. Non tutti gli educatori furono favorevoli al metodo di Provolo. Diversi anni dopo, il direttore dell'istituto nazionale dei sordomuti di Firenze, F. Mangioni, pur riconoscendo al sacerdote il merito di aver per primo introdotto in Italia la pratica del metodo orale, sosteneva che l'insegnamento del canto non avesse alcun fondamento scientifico⁹. I sei anni che don Provolo dedicò all'educazione dei sordomuti non gli permisero di approfondire la sua metodologia, che costituiva una geniale novità nell'intera penisola, sia per l'uso della parola, sia per il ricorso al canto come modalità educativa per i sordomuti. La prematura scomparsa del sacerdote, il 4 novembre 1842, lasciò l'istituto di Verona privo della sua guida principale e soprattutto senza personale con la competenza adeguata per proseguire il metodo della musica e del canto. Il curriculum di studio, infatti, venne presto modificato: musica e canto non vennero più inserite fra le materie di insegnamento e la lingua dei gesti riprese il sopravvento. Solo alcuni decenni più tardi si diffuse in Italia la convinzione della bontà dell'insegnamento con il metodo orale. I principali autori di tale cambiamento furono tre ecclesiastici: l'abate Giulio Tarra, nomi-

⁸ Negli scritti di Provolo non mancano i riferimenti alle scuole di Francia e Germania e sono citati autori quali Czech, Assarotti, Ponce, Degérando, Bagutti, Buffon, Bonald e Itard. In particolare la lettura dell'opera di Czech, direttore dell'istituto di Vienna, fornì a Provolo molti spunti di carattere didattico e influenzò il suo orientamento didattico.

⁹ Alla fine del '900 Mangioni scriveva che «la musica non può modificare costumi, non può ammansire desiderii scomposti, modificare gli spiriti impetuosi, rammollire i cuori induriti e ridurli ad amare quanto v'è di buono e di gentile». Tale opinione è comprensibile se collocato nella contesto della pedagogia positivista di quegli anni. Si veda Mangioni F. (1899), pp. 25-27.

nato nel 1855 direttore dell'istituto dei sordomuti poveri di campagna di Milano¹⁰, don Serafino Balestra direttore dal 1865 dell'istituto femminile di Como delle Canossiane e il direttore dell'istituto di Siena, il padre scolio Tommaso Pendola¹¹. Quest'ultimo in particolar modo, attraverso la rivista «Dell'educazione dei sordomuti in Italia»¹², impose la questione del metodo a livello nazionale. Tale processo comportò da un lato un cambiamento e una modernizzazione nella didattica e dall'altro un forte cambiamento sul piano culturale e della mentalità. Come si evince dalle parole di padre Pendola, il metodo orale, infatti, non solo consentiva un migliore sviluppo intellettuale del soggetto sordomuto ma soprattutto permetteva a quest'ultimo di integrarsi positivamente all'interno della società (Pendola T., 1873). La piena affermazione della nuova didattica in Italia avvenne negli anni Settanta e fu segnata da due tappe fondamentali. Nel 1873 padre Pendola organizzò a Siena il primo Congresso degli insegnanti italiani dei sordomuti, durante il quale venne decisa l'adozione del metodo orale. Nel 1880 al Congresso internazionale di Milano, al quale parteciparono tra gli altri Giulio Tarra, Serafino Balestra e Pasquale Fornari, si stabiliva con più forza l'adozione esclusiva del metodo orale puro. Quanto deliberato in via di principio nei due congressi, non trovò però un'immediata e concreta attuazione negli istituti. Come vedremo in seguito, le difficoltà e i disagi che il settore dell'educazione dei sordomuti dovette affrontare dopo l'Unità, furono le cause principali della difficile applicazione della nuova metodologia; numerosi istituti, in particolare nel Sud¹³, infatti, continuarono a operare usando un metodo misto.

2. L'educazione dei sordomuti dopo l'unità

All'indomani dell'unificazione gli istituti per i sordomuti dovettero affrontare il problema dell'inquadramento giuridico-istituzionale. La legge Casati del 1859, infatti, non comprendeva tali istituti tra quelli con carattere esclusivamente scolastico¹⁴. I convitti di Genova, Milano e Palermo vennero

¹⁰ L'opera di don Giulio Tarra è illustrata in Fusina F. (2008).

¹¹ Su di lui si veda la voce di Banuccelli G. (1983).

¹² La rivista «Dell'educazione dei sordomuti in Italia» fu fondata da padre Pendola nel 1872 con la finalità di diffondere una coscienza unitaria tra gli educatori a livello nazionale e di dare maggiore rilievo alle ricerche nell'ambito dell'educazione speciale.

¹³ Su quest'area si vedano i saggi di Saladini P.P. (2008); Serra I. (2008).

¹⁴ Sull'argomento si rimanda a Morandini M.C. (2001; 2003 pp. 64-156).

riconosciuti come istituti governativi d'istruzione e posti sotto il controllo del Ministero della Pubblica istruzione¹⁵. Anche l'istituto di Roma divenne Regio Stabilimento, ma dipendeva da un consorzio Governo-Provincia. Gli altri 35 istituti esistenti vennero trasformati in Opere Pie (18)¹⁶ o conservarono la gestione privata (13)¹⁷. La trasformazione in Opere Pie¹⁸ dequalificò i convitti, che vennero considerati istituzioni assistenziali e persero la loro qualifica originaria di istituti di istruzione ed educazione.

Le scuole per sordomuti dovettero altresì affrontare in questi anni le problematiche legate ai finanziamenti pubblici. Nel 1870, infatti, vennero cancellati i fondi che nel periodo preunitario erano stati destinati agli istituti speciali. Tale provvedimento condizionò la gestione e l'organizzazione didattica delle scuole e anche il generale sviluppo dell'istruzione speciale in

¹⁵ Ricordiamo che fino al 1909 al diploma di abilitazione all'insegnamento speciale non venne attribuito valore legale, pertanto docenti ed educatori non erano riconosciuti come insegnanti pubblici.

¹⁶ Si tratta degli istituti di Modena (Figlie della Provvidenza), Siena, Verona (Istituto Provolo), Torino, Brescia (Istituto Pavoni), Bergamo, Bologna (Istituto Gualandi), Bologna (Istituto femminile), Como, Oneglia, Milano (Istituto sordomuti poveri di campagna), Pavia (Pio Istituto), Lodi (Istituto S. Gualtiero Vecchio), Catanzaro (Istituto provinciale), Genova (Contubernio D'Albertis), Venezia (Istituto Crovato), Chiavari, Sassari (R. Orfanotrofio). Cfr. Raseri E. (1880) p. 24.

¹⁷ Si tratta degli istituti di Crema (Istituto Canossiane), Vicenza, Modena (Educatario dei sordomuti, già Educatario Estense), Cremona (Istituto Canossiane), Venezia (Istituto Canossiane), Mantova (Istituto Ancelle della Carità), Napoli (Istituto Santa Maria de' Monti ai Ponti Rossi), Brescia (Istituto Canossiane), Casoria (Pia Casa Arcivescovile), Molfetta, Cagliari, Assisi (Istituto Frati Bigi), Piacenza (Pio Istituto). *Ibid.* Ricordiamo che dopo il 1880 vennero aperti altri istituti. A Torino nel 1881 venne avviata una scuola dal sacerdote Lorenzo Prinotti; il sacerdote Filippo Smaldone aprì un istituto a Lecce nel 1885 e lo affidò alle suore Salesiane dei Sacri Cuori, congregazione da lui stesso fondata, che in seguito aprì una sede anche a Bari nel 1893 e Roma nel 1898. Segnaliamo anche l'Istituto Nazionale Sordomuti di Firenze (1882) e l'Istituto Provinciale dei Sordomuti di Alessandria (1893). Una citazione particolare merita l'Istituto Nazareno per cieche e sordomute di Spoleto avviato nel 1888 dal sacerdote Pietro Bonilli. Nel 1903 il sacerdote Francesco Torta, dopo un'accurata indagine statistica dalla quale risultava l'esistenza di un sordomuto ogni mille abitanti e quindi più di duecento sordomuti per la provincia di Piacenza, avviò in questa città un Istituto per sordomuti. Nel Novecento anche le canossiane fondarono altre scuole: nel 1912 ad Arcireale e Catania, nel 1960 a Rogliano (Cosenza) e nel 1962 a Potenza. Cfr. Zatini F. (1995). Per un approfondimento sull'Istituto Nazareno di Spoleto si veda Fausti L. (1936); Celi G. (1987). Sull'opera di mons. Francesco Torta si vedano Molinari F. (1963; 1997).

¹⁸ All'indomani dell'Unità il settore della beneficenza venne regolato dalla Legge 3 agosto 1862, che determinava anche le norme di gestione delle Opere Pie. Tale intervento riprendeva la Legge Rattazzi del 20 novembre 1859 sulle Opere Pie del Regno di Sardegna ed era la chiara espressione della concezione privatistica contraria all'impegno dello Stato nel settore caritativo-assistenziale tipico del liberalismo ottocentesco. Sull'argomento si vedano Lepre S. (1988); Della Peruta F. (1992); Fiori A. (2005).

Italia. Dopo l'unificazione nazionale, infatti, non si registrò un considerevole aumento degli istituti e anche i livelli di alfabetizzazione e di scolarizzazione primaria dei sordomuti furono decisamente modesti. A questi aspetti si aggiungevano l'insufficiente corrispondenza tra la domanda di istruzione e la concreta distribuzione degli istituti sul territorio e la disponibilità di posti nelle diverse scuole. In particolar modo si rileva una forte disparità sotto il profilo geografico (Nord-Sud) e sotto quello giuridico-amministrativo (Regi istituti, Opere Pie, Convitti privati).

Il disequilibrio si coglie anche nelle proposte formative, nella competenza del corpo docente e nella qualità della didattica. In merito a quest'ultimo punto, ricordiamo che dopo il Congresso di Milano del 1880 solo in 8 istituti su 35 era utilizzato il metodo orale puro; mentre in 21 era utilizzato il metodo misto e in 6 si faceva ricorso contemporaneamente a più metodologie e tecniche. Talvolta negli istituti più piccoli i maestri, che spesso non avevano una buona competenza, preferivano utilizzare ancora il metodo misto, ben più semplice di quello orale. Tale situazione rimase immutata fino alla fine del secolo, tanto che Giulio Ferreri, in occasione del secondo Congresso nazionale dei maestri dei sordomuti, svoltosi a Genova nel 1892, non esitava a dichiarare che l'estensione del metodo orale puro in Italia non aveva avuto l'esito sperato (Sani R., 2008).

Le differenze tra istituti emergono anche dall'analisi dei piani di studio adottati. Negli Istituti Regi e in quelli che vantavano una più solida tradizione la proposta formativa era articolata e di alto livello¹⁹. Negli istituti più piccoli e periferici, specie quelli del Sud della penisola, il curriculum era meno variegato e molto più simile a quello delle scuole elementari rurali. Tale dato trova conferma anche dall'esame degli elenchi dei manuali e dei libri di lettura: negli Istituti Regi, infatti, si riscontra maggiore varietà, costante aggiornamento e una scelta più accurata e approfondita dei testi. Analoghe osservazioni si possono avanzare anche in merito alla presenza nei diversi istituti di strumenti didattici (cartelloni, litografie, quadri iconografici, apparecchi speciali per gli esercizi linguistici) e di sussidi per l'aggiornamento scientifico dei docenti (trattati scientifici, manuali di metodo, pubblicazioni periodiche, biblioteche specializzate).

¹⁹ In taluni casi il curriculum era anche migliore rispetto a quello delle prime tre classi della scuola elementare obbligatoria stabilita nel 1877 dalla legge Coppino. Tra le discipline insegnate erano presenti: lingua e grammatica italiana, catechismo, storia sacra, storia patria, geografia, calligrafia, aritmetica, geometria, storia naturale, ginnastica, sistema metrico decimale, disegno lineare applicato alle arti.

Le condizioni dell'istruzione e dell'educazione dei sordomuti rendevano, pertanto, necessario un generale riordino del settore. In particolare erano urgenti il riconoscimento della funzione di istituzioni per l'istruzione e l'educazione dei soggetti non udenti degli stabilimenti già presenti sul territorio e l'estensione delle norme relative all'obbligo scolastico contenute nella legge Casati del 1859 e, in seguito, nella legge Coppino del 1877. Numerosi e reiterati furono gli interventi e le pressioni esercitate sul governo dagli istituti durante i più importanti congressi e sulle pagine delle riviste specializzate, ricordiamo in particolar modo la già citata rivista «Dell'educazione dei sordomuti in Italia», fondata da padre Pendola, e in seguito la «Rivista di pedagogia emendatrice per l'educazione dei sordomuti e degli anormali affini», avviata a Milano nel 1907 da L. Casanova (Sani R., 1997).

Tra il 1872 e il 1918 vennero costituite sei commissioni ministeriali che presentarono alla Camera sette progetti di legge per il riordino degli istituti per sordomuti²⁰; tali proposte, però, non furono mai discusse in parlamento. Il primo progetto, realizzato dal ministro della Pubblica istruzione Cesare Correnti e presentato il 25 aprile 1872, accoglieva le ispirazioni e gli intenti di stampo cattolico-liberale di padre Pendola e divenne il punto di riferimento per tutti i provvedimenti successivi. Il progetto di Correnti si faceva interprete delle richieste dei più importanti istituti: proponeva, infatti, l'estensione dell'obbligo scolastico anche ai sordomuti e il finanziamento pubblico delle scuole speciali, attraverso un sistema misto Stato-Enti locali. Le dotazioni previste sarebbero state per un terzo a carico del Governo, per un terzo della Provincia e per un terzo del Comune. Le proposte del ministro, pur accogliendo le idee di Pendola in merito alla necessità di regolare il settore dell'educazione dei non udenti mantenendo un elevato livello culturale, scientifico e didattico e dedicando particolare cura anche alla formazione dei docenti, rimasero però sulla carta.

All'indomani del già ricordato Congresso di Milano del 1880, molteplici aspetti indussero a sperare ormai vicina la sanzione dell'obbligo scolastico per i sordomuti: in primo luogo la promulgazione della legge Coppino nel 1877, che aveva reso obbligatoria la scuola elementare per tutti; il lungo lavoro di sensibilizzazione dell'opinione pubblica e la divulgazione delle tematiche educative dei sordi, svolto a mezzo stampa dagli educatori; infine, l'opzione di un unico metodo da adottare su tutto il territorio nazionale.

²⁰ Al progetto di Correnti fecero seguito quelli dei ministri Guido Baccelli nel 1881, Michele Coppino nel 1886, Paolo Boselli nel 1890, Emanuele Gianturco nel 1897, Nunzio Nasi nel 1902 e infine Agostino Berenini nel 1918.

Ciononostante, proprio a partire dalla chiusura del Congresso, emerse con evidenza che tale speranza avrebbe dovuto essere alimentata ancora per molti anni. Nelle *Risoluzioni finali* il Congresso, oltre a pronunciarsi a favore del metodo orale, avanzava timidamente la proposta «che i Governi prend[essero] le necessarie disposizioni, affinché tutti i sordomuti po[tessero] essere istruiti» (Fornari P., 1881, p. 171). Il sacerdote Serafino Balestra sostenne con forza la necessità di una legge a favore dell'istruzione dei sordomuti e si appellò a Correnti, presente in aula, il quale lasciò chiaramente intuire che il governo non intendeva farsi carico del problema degli istituti non governativi e che tale settore avrebbe dovuto essere demandato alla beneficenza locale, pubblica o privata.

Gli istituti sorti nel corso dell'Ottocento si trovarono, quindi, in una condizione di precarietà economico-gestionale, aspetto che, come si è visto, ebbe delle ricadute anche sul piano didattico-educativo. La situazione peggiorò con l'avvento al Governo della Sinistra di Agostino Depretis, la quale si adoperò per la diffusione dell'istruzione, sostenendone però il carattere prettamente laico.

3. Il riordino delle scuole speciali per i sordomuti nel Novecento

Nei decenni a cavallo dei due secoli, gli istituti per sordomuti erano così privi di un riferimento legale, che facesse da perno alle esigenze connesse con la loro funzione e con la loro continua evoluzione. Diverse erano le questioni che dovevano essere affrontate: la delega alla beneficenza locale dei compiti di sussistenza dei singoli istituti, la mancanza nei bilanci dello Stato dei sussidi per gli istituti autonomi che si occupavano dei sordomuti poveri (erano i più numerosi), la non definizione dell'obbligo scolastico e l'assenza di una precisa normativa che garantisse una regolamentazione unitaria e omogenea a livello nazionale delle scuole. Tali battaglie erano portate avanti dal Comitato nazionale per i sordomuti, la cui azione era però spesso invalidata dalla gravità dei problemi e dall'isolamento in cui l'organismo si trovava a operare. Non mancarono tentativi di collaborazione con movimenti più estesi, al fine di dare una maggiore risonanza alle questioni più urgenti ma si trattava di realtà collocate all'opposizione rispetto alle forze di Governo, la cui incidenza, per il momento, non poteva assicurare nell'immediato risultati significativi. Nel settembre del 1904 si tenne a Brescia il Congresso *Pro infantia*, che si occupò prevalentemente delle problematiche dei sordomuti e

in particolare del riconoscimento dell'obbligatorietà dell'istruzione dei sordi e lo stanziamento di fondi statali per sovvenzionare gli istituti autonomi già esistenti. Il congresso, organizzato dal Comitato nazionale, aveva tra suoi i principali sostenitori anche monsignor Giovanni Marcoli, anima del movimento cattolico bresciano. La città di Brescia, nel clima socio-politico di quegli anni, era divenuta un polo importante del pensiero e delle iniziative del movimento cattolico di punta, all'interno del quale venne promossa anche una riflessione culturale e un'azione sociale a favore dell'educazione dei sordi, fino a propagare l'intervento oltre i confini locali. Negli stessi anni anche nell'ambiente degli istituti speciali italiani maturarono importanti riflessioni: si iniziò a mettere in discussione il modello organizzativo e didattico tradizionale basato sul convitto-scuola, che era stato mantenuto anche nel periodo postunitario; maestri ed educatori, inoltre, cominciarono a prendere maggiore coscienza dell'arretratezza delle scuole speciali e del loro isolamento rispetto alla riflessione pedagogica e didattica che investiva l'intero sistema scolastico nazionale, della conseguente necessità di modernizzare il settore e di favorire una maggiore partecipazione degli insegnanti ai progetti di rinnovamento dell'istruzione e di tutela dei docenti. Durante la prima riunione dei maestri italiani dei sordomuti, svoltasi a Roma dal 31 agosto al 2 settembre 1899, venne creata l'*Unione fra i maestri italiani dei sordomuti*, alla quale si associarono molti educatori speciali che lavoravano nei diversi istituti. Nel giugno 1901 l'*Unione fra i maestri italiani dei sordomuti* decise di aderire all'*Unione nazionale delle maestre e dei maestri italiani*, fondata all'inizio del '900 da Luigi Credaro (Barausse A., 2002, pp. 38-54). In seguito a un contrasto interno all'*Unione*, durato dal 1907 al 1910, alcuni istituti di stampo cattolico²¹ lasciarono l'associazione, poiché non ne condividevano l'impostazione laicista, e fondarono l'*Associazione nazionale italiana fra gli educatori e gli amici dei sordomuti e anormali affini*²², antesignana dell'odierna Aies, l'Associazione italiana degli educatori dei sordi²³.

²¹ Ricordiamo tra gli altri Casanova L., Picozzi G.B., Hecker A., Bellani E., Pasetti G., Gerosa E., Falconi G. e Grassi R.

²² Sull'attività dell'*Unione fra i maestri italiani dei sordomuti* e l'*Associazione nazionale italiana fra gli educatori e gli amici dei sordomuti e anormali affini* in età giolittiana e negli anni della grande guerra e del primo dopo guerra, si vedano le rubriche fisse *Atti dell'Unione*, in «L'Educazione dei sordomuti in Italia» (1901 e 1903-1907); *Fatti e Commenti*, in «Rivista di pedagogia emendatrice per l'educazione dei sordomuti e degli anormali affini» (1907-1922).

²³ Nel 1954 le strutture operanti nel settore dell'educazione e dell'istruzione dei sordi diedero vita a un Comitato promotore di convegni nazionali di studio e di aggiornamento, realizzando il primo congresso a Siena. In seguito, nel 1980 il Comitato venne trasformato in Associazione italiana educatori dei sordi (Aies), tutt'ora attiva. In particolare meritano di essere se-

Al termine della prima guerra mondiale la questione del riordino degli istituti speciali venne nuovamente sollevata. Nel 1918 il ministro Berenini propose un progetto che riprendeva i principi ispiratori di quello di Correnti e faceva proprie le indicazioni fornite da una commissione ministeriale dello stesso anno, che utilizzò i risultati raggiunti da una precedente commissione istituita dal Ministro della Pubblica istruzione Credaro nel 1914, interrotta a causa degli eventi bellici. Per superare il problema che aveva portato all'abbandono di tutti i progetti precedenti, primo fra tutti la considerevole copertura finanziaria per riorganizzare l'intero settore, Berenini introdusse una modifica, decretando che inizialmente lo Stato si sarebbe fatto carico solo di alcuni istituti e, allo stesso tempo, avrebbe aumentato il numero degli alunni a carico dell'erario. In un secondo momento l'intervento statale sarebbe stato esteso in tutte le regioni, tenendo conto delle specifiche necessità locali.

Come detto, anche il progetto Berenini non venne attuato. Qualche anno più tardi, però, venne ripreso dal ministro Gentile, che all'interno della Riforma generale dell'istruzione che porta il suo nome, provvide a estendere l'obbligo scolastico ai ciechi e ai sordomuti e si occupò di riorganizzare l'intero settore sotto il profilo didattico e amministrativo. La Riforma stabiliva, infatti, che tutti gli istituti per i sordomuti dovessero dipendere dal Ministero della Pubblica istruzione, solo quelli di Milano, Roma e Palermo erano però direttamente a carico dello Stato. Per gli altri venne introdotto un regime di parificazione: il governo avrebbe così provveduto al finanziamento degli istituti riconosciuti idonei ad assolvere i compiti stabiliti dalla legge. La Riforma Gentile riorganizzò altresì le scuole di metodo per gli insegnanti speciali e apportò alcune modifiche anche all'ordinamento didattico delle scuole. Gli istituti per l'educazione dei sordomuti si uniformarono ai provvedimenti del 1923, che avevano posto termine a una lunga stagione di aspettative, di dibattiti e di contrasti legati al tema dell'intervento dello Stato nel settore dell'educazione dei sordomuti (Sani R., 2007, pp. 35-55).

Dopo la seconda guerra mondiale l'attenzione dei legislatori nei confronti della disabilità e delle scuole speciali affiorò lentamente. La Costituzione della Repubblica italiana, pur non trattando esplicitamente di handicap, rappresentò un primo valido sostegno alle istanze di egualitarismo e agli

gnalati gli interventi attuati dall'Aies in questi ultimi anni per offrire una risposta concreta e adeguata all'educazione dei sordi, trasformando le passate scuole speciali in scuole integrate e in centri risorse per i territori, con un impegno specifico per la formazione di base e in servizio dei docenti per i sordi.

interventi legislativi attuati negli anni successivi. Essa non si limitava a enunciare i diritti ma impegnava lo Stato a predisporre leggi tali da garantire la concreta ottemperanza dei principi. Se si scorre rapidamente la Carta fondativa si coglie chiaramente la precisa attenzione dedicata alla piena promozione della persona, basti ricordare gli articoli 3 (sviluppo della persona umana), 4 (diritto al lavoro), 32 (diritto alla salute), 34 (la scuola è aperta a tutti) e in particolare il 38, secondo cui: «Ogni cittadino inabile al lavoro e sprovvisto dei mezzi necessari per vivere ha diritto al mantenimento e all'assistenza sociale. I lavoratori hanno diritto che siano preveduti e assicurati mezzi adeguati alle loro esigenze di vita in caso di infortunio, malattia, invalidità e vecchiaia, disoccupazione involontaria. Gli inabili e i minorati hanno diritto all'educazione e all'avviamento professionale. Ai compiti previsti in questo articolo provvedono organi e istituti predisposti o integrati dallo Stato. L'assistenza privata è libera».

La Costituzione creò le basi e i principi per il riconoscimento dei diritti agli inabili e minorati, iniziando l'interesse della scuola pubblica verso la disabilità (Pruneri F., 2003); tale aspetto ricevette ulteriore sensibilizzazione a seguito della *Dichiarazione dei diritti del fanciullo* del 1959 da parte dell'Assemblea generale delle Nazioni Unite. Solo negli anni Settanta, però, furono emanate una serie di leggi a favore dell'integrazione scolastica. La legge 118 del 1971 racchiudeva la prima significativa individuazione del principio dell'inclusione: in essa si riconosceva il trasporto gratuito, l'accesso alla scuola tramite l'eliminazione della barriera architettoniche e l'assistenza durante gli orari scolastici agli invalidi civili non autosufficienti e frequentanti la scuola dell'obbligo. L'articolo 28, inoltre, affermava che: «L'istruzione dell'obbligo deve avvenire nelle classi normali della scuola pubblica, salvo i casi in cui i soggetti siano affetti da gravi deficienze intellettive o da menomazioni fisiche di tale gravità da impedire o rendere molto difficoltoso l'apprendimento o l'insegnamento nelle predette classi normali».

Si intuisce chiaramente che era in atto un'inversione di rotta rispetto alla normativa precedente: in passato la legge distingueva tra scuole speciali e classi differenziali, le prime erano rivolte ad alunni insufficienti mentali, sensoriali, motori o colpiti da malattia somatica cronica, le seconde erano destinate ai quei bambini che non presentavano gravi anomalie ma non si adattavano ai metodi, ai ritmi d'insegnamento e alla disciplina delle scuole comuni. Il ribaltamento avviato dalla legge del 1971 era il risultato del mutamento socio-economico del nostro Paese e del suo avviarsi verso riforme civili. Il fenomeno del 1968 aveva innescato un profondo cambiamento di mentalità nella considerazione dei problemi relativi ai soggetti in difficoltà: si critica-

rono le vecchie forme di assistenza e si indicarono nuove strade, basate non più sui principi di esclusione e ricovero ma su quelli di comprensione, partecipazione e integrazione.

La situazione cambiò radicalmente con la legge 517 del 1977 che, oltre a introdurre importanti elementi di novità nell'intero sistema scolastico, stabilì l'abolizione delle scuole speciali e delle classi differenziali e sancì la possibilità di inserimento nelle classi normali di alunni disabili con la presenza di insegnanti specializzati per il sostegno in tutta la scuola dell'obbligo. La nuova normativa consentiva per la prima volta alle famiglie di bambini sordi la facoltà di scegliere tra scuola pubblica e scuola speciale; la maggior parte dei genitori scelse l'inserimento nelle scuole per udenti, con inevitabili conseguenze per gli istituti speciali, che nel decennio successivo chiusero in numerosi. Le nuove leggi e le nuove proposte educative aprivano ai ragazzi sordi altre possibilità più prossime e adeguate alle loro necessità e la funzione degli istituti divenne a poco a poco meno richiesta e meno coerente con le scelte di un'epoca nuova.

A causa della mancanza di studi di carattere storico in questo settore, non è stato possibile effettuare un censimento completo e preciso delle istituzioni per sordomuti attive nel Novecento, verificandone l'andamento e l'evoluzione nel corso degli anni. Tuttavia, possiamo avanzare alcune considerazioni, soffermandoci in particolare sulle esperienze condotte da religiosi. L'istituto delle Figlie della Carità di Mompiano fu uno dei primi complessi canossiani, che, intuito il cambiamento di mentalità di quegli anni, già a partire dal 1973 iniziò a sopprimere le classi speciali per avviare la sperimentazione di classi aperte con sordi e normoudenti. L'anno seguente l'istituto divenne scuola audiofonetica e tutt'ora continua la sua attività. Altri istituti delle Canossiane, invece, decisero di chiudere: ricordiamo, ad esempio, la scuola di Crema che cessò di esistere nel 1970²⁴ e inviò le sue allieve alla scuola cremonese, che sopravvisse fino al 1980 e che poi, a causa del forte calo di iscrizioni, e della conseguente difficoltà a mantenere l'istituto, interruppe l'attività scolastica. Diversi istituti cessarono l'attività didattica tradizionalmente svolta ma seppero ripensare alla loro missione educativa e riconvertirono le loro iniziative adeguandole con sensibilità alle nuove esigenze. Si pensi, ad esempio, all'istituto fondato da Ludovico Pavoni a Brescia, che negli anni Novanta propose significative iniziative a favore dei sordi: interventi prima e dopo la scuola dell'obbligo (già operante presso

²⁴ Ricordiamo che le Canossiane di Crema non cessarono del tutto il loro impegno in questo ambito, poiché, chiusa la scuola, decisero di aprire una casa di riposo per sorde.

la scuola audiofonetica di Mompiano), attività di sostegno alle famiglie, ore pomeridiane di lezione per sordi iscritti a scuole normali con difficoltà di apprendimento e incontri estivi per l'assistenza scolastica durante le vacanze guidati da insegnanti specializzati. La stessa idea di riqualifica delle proposte educative e formative fu seguita anche dall'istituto Gualandi di Bologna e dal Pio istituto di Milano. Ricordiamo, inoltre, l'istituto Pendola di Siena, che dopo aver rischiato la chiusura nel 1980, proseguì la sua attività con un centro specializzato di studio e ricerca per l'informazione e la documentazione dei sordi, la scuola biennale per l'abilitazione degli insegnanti speciali, un servizio ambulatoriale pomeridiano di logopedia e di rieducazione acustica e una casa di riposo per sorde. Merita di essere segnalata anche l'opera portata avanti dalle suore dell'istituto delle Figlie della Provvidenza di Modena, che avviarono nella sede staccata di Carpi un progetto di integrazione di bambini sordi con normoudenti e negli ultimi anni hanno esteso il loro intervento in questo settore anche nelle missioni dell'America Latina, dell'Asia e dell'Africa. Citiamo, altresì, il moderno istituto Provolo di Verona, che si adattò alle nuove esigenze aprendo classi normali e integrate e mantenendo il centro audiofoniatrico e di riabilitazione al linguaggio con docenti specializzati nella demutizzazione e il corso biennale per la formazione degli insegnanti. Anche l'istituto Filippo Smaldone di Lecce negli anni Ottanta procedette alla piena integrazione degli alunni in situazione di handicap, creando sezioni di classi comuni. Occorre infine ricordare, l'istituto di Torino che, oltre ad avviare attività integrate per sordi e udenti, creò un servizio educativo di assistenza alla comunicazione e all'autonomia per disabili sensoriali aperto al territorio che organizza tutt'ora attività e aggiornamenti per educatori e docenti.

La forma di integrazione prevista dalla legge del 1977 non fu, però, di facile e immediata attuazione. A fronte degli ingressi nelle scuole comuni di alunni sordi, non vi erano figure professionali competenti nella comunicazione e nella didattica per accogliere le esigenze dei ragazzi disabili. Solo dopo alcuni anni vennero formati operatori scolastici sulla sordità, che poterono garantire agli studenti un reale inserimento nella scuola pubblica, grazie all'introduzione di nuove tecnologie e strategie didattiche all'uso della Lis.

Nonostante gli importanti interventi messi in atto, però, l'istruzione dei sordi offre ancora oggi un quadro non sempre confortante. Alcuni insegnanti rilevano che talvolta gli alunni sordi vivono nelle classi normali una situazione di disagio personale e didattico. Tale situazione è dovuta al fatto che l'integrazione non può essere attuata soltanto in chiave metodologica o tec-

nico-procedurale ma deve essere sostenuta tenendo conto anche degli aspetti psico-relazionali. Per tali ragioni negli ultimi anni si sta dando maggior rilievo alla figura dell'assistente alla comunicazione udente nelle scuole medie e superiori e dell'educatore sordo nella scuola dell'infanzia ed elementare. Il cammino della piena integrazione è realizzabile soltanto operando una continua riflessione e significativi interventi non solo sul piano delle tecnologie e della prassi didattica ma anche dal punto di vista relazionale e comunicativo.

Come si è visto, i responsabili degli istituti religiosi attivi ancora oggi sono sollecitati dall'attenzione prioritaria alle persone concrete a cogliere e ad accollarsi le risposte ai bisogni emergenti, in consonanza con le esigenze determinate dalla rapida evoluzione del contesto sociale e culturale. In tal senso la ricostruzione storica delle singole esperienze delle istituzioni per sordomuti può offrire, anche a distanza di due secoli, un modello significativo di come coniugare in modo flessibile gli attuali bisogni socio-educativi con un'intuizione che si manifesta e si afferma entro un'unica prevalente funzione: quella di umanizzare la convivenza civile.

A conclusione del lavoro merita di essere segnalata la centralità dell'impegno del mondo cattolico per l'educazione e l'assistenza dei sordomuti. Dalla breve analisi condotta, sono emerse figure di sacerdoti e religiosi che, sulla scia di una tradizione feconda, seppero coniugare con sensibilità e intuizioni non comuni l'aspetto caritativo alla competenza professionale. Per tutto l'Ottocento e buona parte del Novecento, come si è visto, la carità privata e le congregazioni religiose sopperirono a un bisogno educativo e sociale a cui lo Stato non diede risposta e lo fecero offrendo significative e diversificate proposte educative. I religiosi furono particolarmente favoriti dai governi preunitari, che privilegiarono educatori religiosi a laici, come dimostra, ad esempio, la vicenda di G.B. Scagliotti a Torino (Morandini M.C., 2010, pp. 3-6, 27-28) o quelle di Milano con Eyraud (Gecchele M., 2008b). Più volte, inoltre, è emersa la ricchezza delle proposte metodologiche degli educatori religiosi: ricordiamo, a titolo esemplificativo, i testi redatti dall'educatore modenese Severino Fabriani e anche l'uso del canto nell'istituto di Verona (Gecchele M., 2008a). Questione centrale per tutta l'educazione speciale, ma particolarmente per i sordomuti, fu quella del metodo. La scelta in favore dell'oralità avvenne in Lombardia prima dell'Unità, grazie all'influenza svolta dall'esperienza di don Provolo e ai contatti con il mondo tedesco. Come detto, fu don Giulio Tarra insieme all'abate Tommaso Pendola a promuovere la diffusione del metodo orale. Anche le Canossiane sostennero fin da subito l'opzione oralista, pur attuandola con modalità e sfumature diversificate. Non fu una scelta facile, poiché comportò

l'impiego di una didattica più articolata e complessa, finalizzata all'integrazione dei sordi all'interno della società.

Come già si è avuto modo di segnalare, mancano ancora studi su alcune figure e istituzioni di rilievo quali Assarotti e l'istituto di Genova, Pendola e l'istituto di Siena, l'istituto di Roma e altri minori dell'Italia centrale. Quasi del tutto inesplorato, dal punto di vista storico, è il XX secolo: sarebbe necessario avviare ricerche per ricostruire lo sviluppo e l'andamento degli istituti, mettendo in evidenza i modelli educativi sia in riferimento alla legislazione scolastica e assistenziale sia, più in generale, in relazione alla mentalità corrente e alle scelte politiche che ne hanno influenzato l'evoluzione. Il lavoro di analisi delle fonti dovrà tener presente più dimensioni: storica, culturale e anche religiosa, vista la considerevole opera svolta in questo settore da sacerdoti e religiosi. Non rimane che augurare che gli studi condotti in tempi recenti da Roberto Sani e Maria Cristina Morandini siano il preludio di altre proficue ricerche sulla storia dell'educazione delle persone sorde in Italia, nonché di quelle affette da altre tipologie di disabilità.

La protezione degli ebrei nelle case religiose italiane (1943-1945). Mappa, reti di salvataggio, nomi

Grazia Loparco

1. Introduzione

Lo scavo documentario sugli ebrei nascosti nelle case religiose italiane promosso dal Coordinamento Storici Religiosi ha segnato il passaggio da uno stadio di informazioni frammentarie alla ricognizione della mappa delle località e degli istituti religiosi che tra il 1943 e il 1945 consentirono a numerosi ebrei di nascondersi e in molti casi di sfuggire alla cattura (sito dell'associazione culturale <http://www.storicireligiosi.it/ebrei/default.asp>). Nonostante importanti acquisizioni, è palese l'impossibilità di pervenire a una ricostruzione completa della loro vicenda per limiti documentari oggettivi e per il diradamento delle file dei testimoni; tuttavia disponiamo di notizie attendibili tanto che, se non emergono sorprese, si può supporre che quello che è noto rappresenta in scala la tipologia di una realtà più ampia, ma qualitativamente simile.

Considerando l'argomento dal punto di vista degli istituti religiosi bisogna tener presente che il soccorso agli ebrei fu certamente singolare, ma non esclusivo, poiché si effettuò spesso in concomitanza con l'aiuto prestato a chiunque, di volta in volta, fosse in pericolo: ricercati politici, renitenti alla leva, disertori, partigiani, insieme a sfollati e orfani, gente spaventata e affamata. Così persone braccate per vari motivi si trovarono a contatto diretto o separati da fragilissimi confini: un muro, una porta, un nome falso.

La ricostruzione per la città di Roma ha gettato luce sulla più popolosa comunità ebraica in Italia, che si accrebbe nel periodo bellico con quanti arrivarono in cerca di salvezza¹.

¹ Corrispondenza – Lettera del presidente del Comitato esecutivo dell'Opera delle cucine economiche in Bergamo, N. Rezzana, alla superiora delle Suore di Carità (suor Clementina

Dato che nella capitale risiedeva anche il più alto numero di comunità religiose rispetto alle altre città, aumentavano effettivamente le probabilità di trovare un rifugio.

Ma, oltre la capitale, ormai tutte le regioni del Centro Nord sono punteggiate di nomi e riferimenti convincenti, sia grazie agli studi recenti su città e province, aree territoriali, regioni più interessate al fenomeno, come la Lombardia e il Basso Piemonte, Firenze, Genova, alcune zone venete, dopo il caso molto noto di Assisi (AA.VV., 1989; Garavaglia B., 2010; Gaspari A., 1999), sia grazie a numerose monografie, biografie e testimonianze pubblicate in volumi, riviste, quotidiani, siti. Ciò nonostante manca ancora uno studio di sintesi. Se per le motivazioni dei religiosi l'argomento è innanzitutto una pagina di storia della carità, nel contempo rientra a pieno titolo nel più ampio apporto degli ordini e delle congregazioni religiose alla vita del Paese. La rete protettiva che gli istituti riuscirono a garantire per la loro struttura centralizzata fu potenziata dalla collaborazione con le famiglie, le parrocchie e le diocesi, ma anche con alcuni impiegati comunali e funzionari. Proprio queste interazioni lasciano emergere il radicamento capillare dei religiosi nel territorio come anche la disponibilità di molti di essi a rischiare in prima persona e come comunità. Ovviamente dove non c'erano ebrei e neppure ne arrivarono di passaggio, le case religiose non furono interpellate direttamente, né tutte, in ogni caso, si lasciarono coinvolgere. Un rischio così alto, d'altronde, non poteva essere imposto dall'esterno.

In questo contributo si accennerà alla rete di assistenza degli ebrei tra il 1943 e il 1945 negli istituti religiosi, ad alcune traiettorie di spostamento sia a Roma che nel resto della penisola, senza entrare nei dettagli né parlare dell'aiuto offerto da famiglie, sacerdoti diocesani e vescovi.

Per delineare la mappa dell'ospitalità si elencheranno in ordine alfabetico le località – 141 finora documentate nelle pubblicazioni o in testimonianze inedite – dove furono nascosti gli ebrei presso circa 600 istituti religiosi maschili e femminili di clausura o di vita attiva, tutti identificati. Si menzionano gli ebrei di cui è documentata una permanenza più o meno lunga. Si omettono i nomi privi di cognome, che non sono pochi, dal momento che spesso i fuggitivi nascondevano la propria identità o non tutti i religiosi ne

Lachmann), Bergamo, 6 settembre 1881, prot. n 24 in Archivio Generale delle Suore di Carità (AGSdC), cartella 235, fascicolo K. Ad esempio Voigt K. (1998), p. 264; 267. Si accenna ai molti ebrei stranieri in fuga verso Roma, nascosti nei conventi e in altri edifici di proprietà vaticana. Cf Loparco G. (2004; 2007b); Riccardi A. (2008); Fiorani L. (2009); Marchione M. (1999).

erano al corrente. Ne consegue che, quando mancano informazioni scritte, i testimoni superstiti conoscevano o ricordavano solo il nome.

2. Ebrei salvati a Roma

2.1. Modalità di arrivo

Molti ebrei hanno descritto sia le peripezie per indovinare i percorsi della salvezza – tenendo conto della provenienza, della condizione sociale, di circostanze particolari –, sia i canali di mediazione tra loro e i rifugi religiosi di Roma. Intere famiglie o persone singole ci arrivarono tramite sacerdoti o persone conosciute, invece altri si presentarono bussando quasi a caso e ripetendo la richiesta in vari luoghi, fino a trovare un posto; talora furono indirizzati da chi conosceva vagamente l'esistenza di una casa, infine alcuni erano fornitori delle comunità, medici stimati, lontani parenti. La consapevolezza del pericolo fece aprire molti portoni, nel caso del rastrellamento fulmineo del 16 ottobre 1943, senza garanzie sull'affidabilità delle persone ricevute in casa.

Molti indizi e testimonianze attestano il coinvolgimento diretto della Santa Sede. Pur essendo documentato che l'accoglienza a volte iniziò senza attendere direttive esplicite, molti testimoni indipendenti, a Roma come in altre città, fanno però riferimento a comunicazioni e richieste giunte oralmente attraverso canali ecclesiastici. La Santa Sede si avvale difatti della rete capillare costituita da monsignori e cappellani delle comunità religiose, spesso a servizio della curia, per incoraggiare la disponibilità dei religiosi ad aiutare tutti. Dall'esame complessivo delle fonti sin qui studiate risulta più ragionevole riconoscere l'impegno vaticano e di Pio XII, rispetto agli argomenti contrari, che, pur fondati, paiono non tener conto di tutti gli aspetti correlati e situati in un contesto eccezionale². L'ospitalità di uomini in istituti femminili e soprattutto di esterni in monasteri di clausura è di per sé pro-

² Tra gli studiosi con diverse pubblicazioni sull'argomento: Miccoli G. (2005); Picciotto L. (2010), Zuccotti S. (2010). La voce di Arrigo Levi, un testimone ebreo, si leva su questo punto ancora controverso: «Soltanto oggi può venir fatto di chiedersi come possa, il Papa, aver taciuto vedendo razzare, al di là del Tevere, gli ebrei di Roma, i 'suoi' ebrei, senza recarsi a piedi, nella sua bianca veste, con la croce in mano, a dire: fermatevi. Se lo avesse fatto, la Chiesa avrebbe vissuto un momento di gloria suprema. Ma migliaia e migliaia di ebrei rifugiatosi nei conventi, e le suore e i frati che li avevano accolti, non si sarebbero salvati. Forse questo interrogativo è semplicemente assurdo, anacronistico. Non tiene conto di quel che era il mondo quando accadde ciò che accadde: quando il meglio sarebbe stato molto peggio del bene» (Levi A., 2009).

va inequivocabile dell'appoggio della gerarchia. La documentazione scritta, pur sobria, è originale e concordante.

2.2. La permanenza

La durata della permanenza degli ebrei presso i religiosi a Roma variò da pochi giorni a parecchi mesi e alcuni anni, superando il 4 giugno 1944, quando arrivarono gli alleati. Alcuni ebrei passarono da un istituto all'altro, ovviamente moltiplicando i rischi, in una città unica sia per la concentrazione di clandestini, sia per le istituzioni che li protessero. Su circa 750 case religiose della capitale, è documentata difatti la presenza di ebrei in più di 220 case, per due terzi femminili e un terzo maschili. Con una stima al ribasso è accertato che circa la metà dei 10-12.000 ebrei residenti e di altri pervenuti in cerca di salvezza dalle altre regioni o dall'estero passarono per le case religiose. Dal 16 ottobre 1943 al 4 giugno 1944 ne furono deportati 2.091, di cui ne tornarono solo 15.

L'ubicazione delle sedi religiose giocò il suo ruolo nell'emergenza. Vari ebrei, dopo l'assieppamento nelle comunità più vicine al ghetto, sciamarono verso la periferia, sperando che la distanza dal centro concorresse a far perdere le tracce. La prossimità a vie strategiche, la presenza di cunicoli sotterranei, seminterrati, intercapedini, cantine o persino catacombe, oppure di soffitte di difficile accesso, torri campanarie, stanzini chiusi da porte mimetizzate o ostruite, botole, costituirono di volta in volta le variabili propizie nei momenti di maggior pericolo e incisero sulla decisione della permanenza. I religiosi, inoltre, continuarono ad accogliere nuovi clandestini anche dopo i primi mesi, quando varie famiglie amiche non riuscirono più a garantire l'aiuto e le minacce si facevano più insistenti.

2.3. Differente tipologia di aiuto

Tanti fattori differenziarono l'aiuto. Innanzitutto per motivi canonici e organizzativi il rifugio nei monasteri di clausura, tutti autonomi e molto legati ai vescovi, aveva diversa connotazione rispetto agli istituti religiosi con un governo centralizzato e una rete di case sparse nel territorio. A Roma diversi istituti disponevano di più di una casa con opere differenti, così che l'accoglienza avvenne talora in varie di esse per categorie di persone, adulti o minori, uomini e donne; oppure si smistarono gli ospiti nelle sedi più adatte, accompagnandoli anche sul tram.

Dalle testimonianze emerge che tra gli istituti alcuni aspetti dell'ospitalità furono comuni, altri, invece, si adattarono al carattere delle opere presenti

nelle case, al tipo di apostolato abituale dei religiosi, noto alla gente con cui essi erano in contatto, a cominciare dai vicini di casa che potevano trasformarsi in delatori attratti dalla ricompensa. Assecondando la propria specificità, gli istituti ospedalieri riuscirono così a camuffare i ricoverati da pazienti, quelli educativi da allievi, collegiali o collaboratori laici o religiosi, quelli assistenziali da poveri degenti, malati ecc. Quando però non si poteva selezionare la tipologia adatta, in base alle opere abituali alcune categorie di persone potevano essere più facilmente mimetizzate, altre dovevano restare rigorosamente celate agli estranei, per non destare sospetti. Ad esempio nelle scuole era facile mescolare allievi e interni, ma non gli adulti, per i quali occorreavano altre strategie. Per questo, oltre a imparare le preghiere, diverse volte donne e uomini ebrei indossarono l'abito religioso o l'avevano a portata di mano in caso di perquisizioni.

La stessa struttura architettonica e l'ampiezza degli edifici differenziò l'accoglienza nel numero e nelle modalità, pur restando fermo che nella maggioranza dei casi si trattò di una mobilitazione che sollecitò un rapido senso di adattamento. Le testimonianze sia degli ebrei che dei religiosi sono ricche di aneddoti attestanti notevole prontezza e fantasia di fronte agli imprevisti. Specialmente durante le perquisizioni fu spesso decisiva l'abilità nel dissimulare. Oltre all'aspetto logistico, la variabile di genere giocò sia per i mezzi dell'ospitalità praticata dai religiosi e dalle religiose, sia relativamente ai rifugiati: a volte si trattava di interi nuclei familiari, a volte solo di donne e bambini, o di soli uomini, a volte bambine/i e ragazze/i. Anche le strategie comunicative, le attività e i segnali convenzionali d'intesa si adeguarono alla situazione. Non di rado i nuclei familiari dovettero separarsi. La perquisizione in qualche istituto, il tempo di avvisare altri, consentiva agli uni di salvarsi, ad altri di essere arrestati. Diversi avevano affrontato viaggi in treno, accompagnati da religiosi o religiose, confidando nelle maggiori garanzie di Roma.

Gli spostamenti frequenti, di cui resta qualche tragitto emblematico, fecero parte delle tattiche di nascondimento. Nomi Hasson narra, ad esempio, il trasferimento da Lucca a Roma, il 10 ottobre 1943, accompagnata da due suore, insieme alla sorella. Dal convento delle Zitine, a Forte Boccea, dopo il 16 ottobre si spostarono a piedi nottetempo fino a piazza Istria, dove la famiglia si divise in tre gruppi: adulti e qualche figlio da amici, due sorelle in un altro convento, vicino a via Nomentana. Pochi giorni dopo la superiora spiegava alla ragazza che era necessario rintracciare suo padre, poiché si stavano cercando gli ebrei nascosti nei conventi. Le quattro sorelle furono ospitate in un altro collegio religioso, il Maria Adelaide, in via Milano 8 (Monte-

fiore R., 2002, pp. 108-109). Ma dopo l'attentato in via Rasella dovettero ancora spostarsi nel Convento di Priscilla, sulla via Salaria³.

2.4. Ebrei nascosti a Roma

Senza ripetere l'elenco di tutti gli istituti che nascosero ebrei, già pubblicato, si menzionano di seguito solo gli istituti in cui furono nascosti ebrei di cui è rimasto documentato il cognome.

Tab. 1 – Istituti e nome degli ebrei nascosti⁴

<i>Nome dell'istituto</i>	<i>Nomi degli ebrei nascosti</i>
Orsoline dell'Unione Romana	Elena e Paola A.; Maria Luisa e Marcella D.S. e una dozzina di familiari; Jetta (Lucia) e Gisella H.; sei parenti della famiglia F.A.; membri della famiglia A.; Franca P. e figlio Giuseppe; R.; Longo R.G.; Maria A.; Maria S.
Orsoline Polacche (via di Villa Ricotti)	Marcella M.
Suore di Nostra Signora di Sion	Ruth W., suo zio Sasha C.; Ben C.; Roberto M. e suo fratello Edoardo, la madre e la zia; Ferruccio S.; Emma A.F., con la sorella, la mamma e le zie; Paola M., la madre di Evi M.; la famiglia di Angelo D.V.
Figlie del S. Cuore	Ada e la mamma Lucia S.
Suore di S. Giuseppe di Chambéry (al Casaleto)	Signora R. (moglie del rabbino); Pina D. e Roberto C.; Lia L., due sorelline con la madre e il padre; Emma T.P. e le figlie Giuliana e Paola
Adoratrici del Sangue di Cristo	Bruno Z.; Paola L.; famiglia Romeo B.; Enrica A.B. e familiari; Elsa T. e donne della famiglia
Missionarie dell'Immacolata Concezione	Famiglie M., P. e C.

³ Si trattava delle Oblate Benedettine di Priscilla, via Salaria, 430 (Montefiore R., 2002, p. 109).

⁴ Il contributo riporta informazioni riferite a vicende storiche recenti, la cui narrazione è necessaria ai fini del lavoro di ricerca presentato. Per coniugare il rispetto per la verità storica con la tutela della riservatezza delle persone coinvolte e dei loro familiari, vista anche la delicatezza dei temi trattati, è stato scelto di riportare solo i nomi propri delle persone che sono state ospitate dagli istituti. L'autrice si rende disponibile a fornire, a chi ne ha diritto e interesse, le più complete informazioni in suo possesso.

<i>Nome dell'istituto</i>	<i>Nomi degli ebrei nascosti</i>
Figlie di Maria Ausiliatrice	Parenti B. e S.; P.; Alberto, Costanza e Graziella F.; Elda S.; Limentani C.; B.; G.; D.L.; Lea D.N.; madre e sorelle di Mario P.
Suore Brigidine	Pietro, Annarosa, Silvio P. e altri familiari (12 in tutto); parenti S.
Suore del S. Cuore del Verbo Incarnato	Eleonora S.
Suore Guanelliane	C.; Emma e Fiorella S.; figlie di Alberto e Velia D.C.; Sandra M.R., mamma e sorelle
Suore Gianelline	B.; dottor M.; fratelli P.
Ancelle della carità	T., moglie Silvia e due figli
Clarisse Francescane Missionarie del SS. Sacramento	Ida D.V.; moglie, madre e figlia di Edoardo V.; Gabriella F., Luciana, Maria Luisa, Ermanno P.; Carlo F.; Gino D.N.; Alfredo F.
Francescane Angeline	D.V.; D.R.; P. e M.; Bellina e Letizia L.; Anna D.S.; Myriam D.V.; ingegnere M.
Religiose del S. Cuore	Signora e figlia S.
Suore di Nostra Signora al Monte Calvario	Famiglia T.; Amalia V. e altri familiari; Esterina D.S.
Suore Povere di S. Giuseppe	Sorelle di Mino M.
Maestre Pie Filippini	Mamma e fratellino di Mino M. (qualche giorno); Michele, nipote di Attilio D.V.; Angelo, Marco, Silvia A.; Fernanda, Mario, Nando C.; Elisa D.C.; Cesira, Emma, Giacomino, Giovanni, Maria, Rubino, Silvana, Viviana D.S.; Chiara, Enrico, Fernanda, Gianni, Giulia D.V. in P.; Giuliana, Grazia D.V.; Graziella D.V. in P.; Michele, Mirella, Olga D.V.; Tina D.V. in S.; Attilio, Costanza, Debora, Ida, Michele, Rosina D.V.; Alberto, Angelo, Costanza, Ernesta, Giacomo, Giuseppe, Lazzaro, Rosa F.; Bruno, Donato, Giuseppe, Grazia, Luciana, Mariella, Marietta, Ombretta G.; Emma, Errica, Natio, Raffaele P.C; Adele, Cesare, Clorinda, Emanuele, Michele P.; Celeste, Elisa P.; Ermelinda P. in V.; Leda, Rosetta, Virginia, Wilhelma P.; Delia, Pacifico, Rosa S.; Amedeo S.; Fortuna, Rosetta S.; Wanda Z. in A.; Yolanda Z.; Clara D.S., madre e sorella
Zitine	Nomi H. e familiari
Maria Adelaide, via Milano	Nomi H. e familiari
Figlie di S. Giuseppe	Famiglia B.

<i>Nome dell'istituto</i>	<i>Nomi degli ebrei nascosti</i>
Clarisse Riformate [Terziarie Fr. della b. Angelina]	Iole G.; Renata B.; le sorelle Enrichetta e (Immacolata, nome fittizio) D.C.; Armando A.; una bimba P.
Suore della carità di S. Antida	Leda D.S.
Suore di carità (Maria Bambina)	Giacomo T.; sen. L.; famiglia F. con due bimbi; parenti di Edoardo A.
Figlie del Divino Zelo	Emma di T.
Compassioniste Serve di Maria	O.; F.; D.N.; Virginia N.
Suore Francescane Missionarie del S. Cuore	Signora M.
Suore dell'istituto [sacro Cuore] del Bambino Gesù	Famiglia di Silvana A.C., con la mamma e cinque figli; la mamma con Giacomo, Silvia, Rina ed Eugenio P.; mamma, figlia, figlio e nipote C.; famiglia (D.) V.; famiglia di Giuseppe C.
Suore Betlemite del S. Cuore di Gesù	Roberto P. e quattro donne della famiglia
Suore canadesi	Nonna e cugine di Isa di N.
Figlie di S. Giuseppe di Rivalba	Famiglia B.
Sorelle dell'Immacolata (Ospizio Tata Giovanni)	Laura T.
Figlie del Crocifisso	Coniugi D.M. e tre figlie: Lina, Sandra e Germana
Canonichesse di S. Agostino Suore francesi Villa Pacis	Chiara P. e famiglia
Suore Medee	S. (?)
Suore di S. Maria di Namur	Quattro parenti con Hildegard J.
Suore di Nazareth	Chiara P. e la sorella
Agostiniane dei Santi Quattro Coronati	Davide V., padre, madre, altri 3 fratelli e nonni materni; Alfredo ed Eugenio S.; R.; D.B.
Agostiniane (via Anicia)	Signora C. e la figlioletta
Oblate Agostiniane di S. Maria dei Sette Dolori	Giuseppe S., signora Amalia, dama di compagnia e cameriera; Marco A., signora Claudia e figlie Luisa, Laura e Gina; Augusto C. e Lina; Ferruccio, Adalgisa, Cesare, Franco, Luciana, Ezio, Grazia, Ornella, Romano, Carla e signora C.; Otello D.S. e signora Enrica; Rodolfo D.S. e signora Costanza; Aldo, Elisabetta e Mario D.M.; Rodolfo D.M. e donna di servizio; Mario D.V., Romolo, Gilda, Irma S.; Aldo

<i>Nome dell'istituto</i>	<i>Nomi degli ebrei nascosti</i>
	e signora T., Maria e Anna T.; Paolo, Settimio, Vittorio, Graziano, Cesare, Renato, Angelo, Maria, Lina, Rina, Giuditta, Cesarina, Marco, Nella, Luisa, Umberto, Marco, Giuditta, Marco, Celeste D.P.; Angelo S. e signora Enrica; Giacomo Z. e signora Lina, Giancarlo, Maurizio e Marina Z.; Gino C. e signora Renata, Dario e Duccio C.; Pacifico, Paolo, Giuliana, Franca, Silvana Z.; Aurelio D.M. e signora Angelica, Sara e Carla D.M.; Saul e Antonio D.M.; Elio C.
Oblate Benedettine di S. Priscilla	Coniugi C. e figlia; Nomi H. e familiari; dottoressa S.
Suore della Dottrina Cristiana	Angelo D.C., le figlie Emma e sorellina
Suore Povere Boaenerensi di S. Giuseppe	Mamma e sorelle di Mino M.
Suore dell'Assunzione	Maria K.
Suore Dorotee (Salita S. Onofrio)	Chaya e Gitta H.
Figlie della Carità	Signora M.
Suore di Carità dell'Immacolata Concezione d'Ivrea	Famiglia del rabbino Vittorio D.R.; Salvatore T. con la madre e la sorella
Francescane Missionarie del S. Cuore	Signora M.
Figlie di Maria Immacolata (Via Palestro)	Mirella C. e la mamma
Monache carmelitane S. Egidio	Ragazzi D.P.
Salesiani di Don Bosco	André Z.; Vittorio Emanuele, Alessandro, Sergio A.; Alberto A.; Vasco C.; Aulo C.; Carlo C.; Isacco e Samuele C.; Bernardo D.; Adolfo, Aldo, Giuseppe Roberto, Nicola, Renato D.C.; Adolfo e Aldo D.N.; Bruno, Eugenio, Sergio D.P.; Abramo, Giuseppe, Isidoro, Rodolfo, Salomone D.; Angelo D., Giorgio e Giuseppe F.; Angelo, Bruno, Samuele F.; Benedetto, Vitale, Enrico L.; Leone, Roberto L.C.; Cesare M.; Franco M.; Lazzaro e Lionello P.; Carlo, Nino-Giorgio P.; Salvatore P.; Cesare P.; Eugenio, Franco, Gualtieri, Guglielmo, Maurizio R.; Filippo e Maurizio S.; Federico, Franco S.; Aldo, Fernando, Franco, Giacomo, Renato S.; Guido e Roberto

<i>Nome dell'istituto</i>	<i>Nomi degli ebrei nascosti</i>
	T.; Alberto e Leopoldo T.; Angelo, Giacomo, Settimio T.; Vitaliano T.; Giacomo V.; Davide V., Sergio M.; Mario T., fratello e genitori; Giuseppe S.; Wolfgang G.; Giorgio D.L., il padre Emilio, la madre Lidia e altro fratello (ma nascosti attraverso i Sdb in case altrui)
Idi (Istituto Dermatologico dell'Immacolata)	Luciano D.C., genitori di Carla D.N., Italo L.L., Piero C. e la moglie; Ajò T. e i figli Luciana e Claudio; Mario P.
Orionini	Arrigo M.; Bruno C. e sorelle; Adriano S.; i fratelli Giovanni e Giuseppe S.
Maristi S. Leone Magno	Sergio M.; Gustavo K.; Shimon K.; Fred F.
Barnabiti S. Carlo ai Catinari	Fratelli M.
S. Gioacchino, Redentoristi, Ist. Cristo Re	Alberto M. e il figlio Leopoldo; Arrigo e Gilberto F.
Camaldolesi, S. Gregorio al Celio	Alessandro P.
Padri Trinitari, S. Crisogono	Signor C.; S.; Pacifico D.S.
Gesuiti, Collegio Orientale e al Gesù	S.; Carlo S.; il fratello e il cugino Claudio Z.; Prospero D.V.
Propaganda Fide (Gesuiti)	Levi D.V.
Benedettini Olivetani	Michele T.
Trappisti di Tre Fontane	Giuseppe S.; Angelo, Settimio e Alberto D.P.
Pontificio Seminario Francese, Congregazione dello Spirito Santo	Benedetto, Marco, Mario A.; Michele A.; Emile B.; Francesco B.; Bruno B.; Kissdi B.; Mario F.; Tullio P.; Nino G.; Hermann G.; Anatole M.; Robert M.; O.; Figlio S.; Albert S.; S.; S.; Giuseppe S.; Giorgio, Tullio S.; Enrico, Tullio T.; Giorgio e Vittorio S.; Michele S.; François Y.; Sara, Fernanda, Marcella, Luisa S.; Alberto, Emma, Ernesta [...] S.
Servi di Maria	Due fratelli D.S.; C.
Benedettini S. Paolo fuori le Mura	Carlo F.; Umberto fu Isacco S.; Arturo S. Leonardo fu M.; Spagnoletto Aurelio D.L.; S. Leonardo D.M.
Agostiniani	Cavalier Adolfo D.C.; Servio D.C.
Fatebenefratelli (Ospedale)	Luciana T.B.
Parrocchia S. Filippo Neri (Via Sette Chiese)	Famiglia A.

<i>Nome dell'istituto</i>	<i>Nomi degli ebrei nascosti</i>
Filippini (S. Maria in Valicella – Chiesa Nuova)	Fratelli B., Angelo e Aldo D.V., dottor C.
Stimmatini, S. Croce al Flaminio	Giuliano G., Tina V.A.
Ordine dei Chierici Regolari (S. Maria in Portico)	
Ist. Angelo Mai dei Carissimi	Due figli di Elena S.
Paolini, Parrocchia Buon Pastore	Avvocato R.; Sergio e Aldo T.; P. e D.B.
Fratelli Minori (via Merulana)	Saul I.
Padri Bianchi	Parenti C.
Fratelli del S. Cuore (Istituto Cristo Re)	Mario P.
Camilliani	Padre e fratello di Michele T.

3. La fuga e i rifugi fuori Roma

La ricerca degli ebrei nell'Italia centrale e settentrionale fu più lunga e insistente rispetto alla capitale, così la rete di aiuto dovette adattarsi alle circostanze locali e ai ritmi del fronte. Accanto al soccorso spontaneo e immediato dei religiosi, molti vescovi si adoperarono sia direttamente sia tramite segretari e sacerdoti per organizzare l'assistenza, offrirono le liste di conventi disponibili ai comitati ebraici di assistenza, sostennero le scelte degli istituti.

3.1. Le traiettorie e i luoghi principali

Città come Assisi e Genova (Macciò M.E., 2006), Firenze, Lucca, Pistoia, Ascoli Piceno, Milano, Brescia, Como, Torino e così via furono centri di attività che si irradiarono nel territorio secondo le caratteristiche geografiche, la densità della presenza ebraica, le traiettorie di spostamento. Dalle testimonianze appare come in diversi centri minori fu importante la mediazione dei parroci che in genere conoscevano maggiormente le famiglie rispetto alle comunità religiose.

La speculare indagine di vari istituti, come i Salesiani (Motto F., 2000; Giraudo A., 1999), gli Orionini (De Marchi G., Peloso F., 2003), le Figlie di Maria Ausiliatrice (Loparco G., 2011b), le Dorotee di Vicenza (Bassani A.I., 2010), le Adoratrici del Sangue di Cristo (Paniccchia M., 1983, p. 554; Lopar-

co G., 2004), integra le notizie sul fenomeno diffuso nel territorio; altri studi sono incentrati su figure particolari, come Enrichetta Alfieri delle Suore della carità, Donata Castrezzati delle suore Poverelle del Palazzolo e altre. Il volume «I giusti d'Italia» presenta una carrellata di personaggi attivi in tutta la penisola, tra cui una trentina di religiosi e religiose (Rivlin B., 2006). Inoltre recenti ricognizioni locali hanno fatto emergere i nodi operativi, fatti di persone, aiuti economici, codici segreti, preparazione di documenti falsi, nascondigli. Così, regione per regione, si rintracciano sia le reti capillari di comunicazione che consentirono a molti ebrei residenti o di passaggio di sfuggire alla cattura, sia le vie di fuga, sia gli istituti che rischiarono.

Alcune città del Centro Nord divennero punti di attrazione degli ebrei in fuga da piccoli centri dove erano ben noti, mentre, al contrario, alcuni che abitavano in città cercarono scampo nei centri rurali dove non erano conosciuti. Sugli spostamenti pesava la rapidità dell'emergenza, che lasciò tempo o impedì di cercare rifugio più lontano, secondo poi che si trattasse di uomini o di famiglie con bimbi piccoli e anziani. In base alle informazioni si direbbe che donne e bambini, ragazzi e ragazze rimasero negli istituti religiosi più a lungo e in numero più rilevante, mentre la presenza maschile di giovani e adulti si alternò maggiormente, nella ricerca di luoghi di volta in volta apparsi più sicuri. I piccoli comuni interessati furono soprattutto quelli vicini ai luoghi di abitazione degli ebrei, oppure quelli sulle vie di comunicazione o raggiunti fortunosamente proprio perché meno in vista, e in modo particolare quelli più vicini alle frontiere.

Di conseguenza, mentre nelle città poteva verificarsi una conoscenza reciproca previa all'emergenza, in diversi paesi in cui gli ebrei furono semplicemente di passaggio, occorreva una migliore rete di coordinamento e di protezione. Questo valse per le località di confine, ma anche per città in cui confluirono ebrei di diversa provenienza. Le modalità dell'occultamento e dell'aiuto da parte dei religiosi risposero a esigenze diverse, difatti oltre a nascondere, a volte bisognò procurare documenti falsi per continuare a viaggiare o esporsi in pubblico; a volte prendersi cura di anziani e bambini, altre volte restare con la merce o oggetti di valore, altre volte allestire un funerale.

I frammenti di storie singole o familiari, di case religiose situate anche in ambienti periferici e sperduti, consentono di ricostruire in certa misura i tragitti della salvezza o, per lo meno, della speranza. Nelle regioni di confine gli ebrei si muovevano da est verso ovest, da nord verso il centro (da Genova verso Pisa e Firenze) o il sud, secondo i periodi e il cambiamento della situazione bellica. Polacchi, ungheresi, austriaci, cechi, jugoslavi dopo l'occupazione nazista tentavano di raggiungere Roma attraverso Trieste, op-

pure Genova per imbarcarsi verso l'America. Molti italiani cercarono rifugio in Svizzera, spostandosi tra le località del Nord o provenendo dal Centro, così che, spesso con l'aiuto di parroci che conoscevano ed erano conosciuti in loco, in vari casi passarono un certo periodo, a volte solo qualche giorno, nelle case religiose più vicine al confine o nei luoghi di transito. A titolo esemplificativo si possono ricordare le Suore Orsoline di S. Carlo, che sfruttarono le loro sedi nelle zone dei laghi lombardi per nascondere i ricercati; altre furono coinvolte in reti ampie di salvataggio, come quelle tra Milano e Como.

L'ospitalità si sviluppò capillarmente nei comuni del Nord, dove c'erano anche molte piccole comunità e necessità variamente connotate. Alcuni punti strategici della Lombardia e del Piemonte davano, ad esempio, accesso alla Svizzera, mentre Genova era stata un porto nevralgico di collegamento internazionale; alcune località del Veneto, di frontiera verso Est. La bibliografia ha posto in risalto svariati istituti che offrirono ospitalità in Piemonte, specie nelle province meridionali (Zagheni A., 1995; Villa A., 2004; 2010; Gariglio B., 1997; Gariglio B., Marchis R., 1999); Perosino A., 2005) in Lombardia (Mengotto S., 2010; Galuppini P., 2010), a Firenze (Amministrazione provinciale di Firenze, 2004; Cavarocchi F., 2010; Pacifici E., 2004; Montefiore R., 2002)⁵ in alcune zone dell'Emilia e del Veneto. L'ospitalità venne offerta pure agli ebrei braccati nel Lazio e nelle altre regioni centrali, fino a sud, a Piedimonte Matese (Ca), dove una famiglia fu ospite delle monache Benedettine del SS. Sacramento.

Notevoli aiuti economici provennero dalla Delasem⁶, l'associazione creata a Genova nel 1939 per appoggiare gli ebrei dopo l'entrata in vigore delle leggi razziali e soprattutto per aiutare gli stranieri profughi in Italia. Dopo l'8 settembre 1943 entrò nella clandestinità e l'avvocato Lelio Vittorio Valobra si rifugiò in Svizzera. A Genova si creò così il «duopolio» curia – Delasem, approvato dal cardinale Boetto e coordinato da don Francesco Repetto, che riuscì a raccogliere fondi dalla comunità israelitica elvetica e a distribuirli tra coloro che aiutavano gli ebrei in diverse città. Nel polo romano Marie Benoît du Borg d'Irè, un cappuccino francese descritto come «l'uomo

⁵ A Firenze il cardinale Elia Dalla Costa fu molto attivo, creando un comitato per provvedere alla salvezza e all'assistenza dei perseguitati, di cui faceva parte anche il suo segretario, don Giacomo Meneghello. Il comitato si occupò dell'alloggio, assistenza e soccorso di oltre 110 ebrei italiani e 220 stranieri, attraverso una rete di solidarietà tra varie persone e istituzioni, tra cui le congregazioni religiose. Finora se ne sono rintracciate 35 e se ne conosce la mappa.

⁶ La Delasem era la Delegazione per l'assistenza agli emigranti ebraici, finanziata soprattutto dal Joint Distribution Committee negli USA.

dalle missioni impossibili», «padre degli ebrei», assunse le redini della Delasem, coinvolgendo altri religiosi, sacerdoti e suore. L'opera di assistenza fu svolta attraverso la casa delle Clarisse francescane di via Vicenza⁷, la parrocchia del Sacro Cuore in via Marsala (affidata ai Salesiani), e la parrocchia di S. Maria degli Angeli. Si trattava di fornire a migliaia di persone documenti falsi, o denaro per vivere, abiti e sostegno morale⁸.

Più in generale, secondo le possibilità gli ebrei braccati si avvalsero degli aiuti economici della Delasem, della Santa Sede, di quelli che le stesse comunità religiose riuscivano a provvedere, dato che gli istituti pullulavano di gente affamata e priva di tessere annonarie. Si registrarono pure alcuni casi di indisponibilità a ospitare in mancanza di denaro per pagare una pensione, ma per fortuna furono molto circoscritti.

Giorgio Nissim, ebreo, fu un abile tessitore di reti oltre la linea gotica per cui si salvarono oltre 800 persone tra Pisa, Lucca, Firenze, Assisi. Egli, lasciata Pisa, coordinò dalla base dei sacerdoti Oblati di Lucca l'arrivo e lo smistamento di ebrei italiani e stranieri tra parrocchie, famiglie fidate e case religiose, fornendo documenti d'identità falsi. Nissim andava a Genova da don Repetto a ritirare denaro, a La Spezia a ritirare profughi dalla Francia li mandati tramite Genova e, con il metodo della separatezza, li distribuiva nella Lucchesia e in Garfagnana (si veda Picciotto L., 2005). I viaggi di Gino Bartali in bicicletta, come «postino» di documenti riservati, collegavano l'arcivescovo di Firenze, il vescovo di Assisi e Città di Castello, e il monastero di S. Quirico dove le monache consegnavano passaporti e carte annonarie false. Proprio i monasteri di clausura femminili, meno esposti agli sguardi esterni, diedero talora ricovero a interi nuclei familiari, come è testimoniato, tra l'altro, ad esempio per Genova, dove il cardinale Boetto si avvale delle speciali facoltà ricevute dal Papa per far entrare in clausura non solo madre e figlia, ma anche il marito, tutti ebrei stranieri (Macciò M.E., 2006, p. 20).

3.2. Elenco delle città e degli ebrei nascosti

Si indicano in ordine alfabetico le città e i centri minori per cui è documentata l'assistenza di ebrei da parte di religiosi e religiose. In diversi casi, qui non segnalati, è noto solo il nome dei clandestini. Riportiamo anche il solo cognome o la parentela sicura, dove non è possibile sapere di più.

⁷ Il De Felice riporta il numero di 76 ebrei accolti dalle «Clarisse Missionarie Francescane del Santissimo».

⁸ In Gaspari A. (1999) la relazione del protagonista del 20 luglio 1944 dice chiaramente l'attività, le difficoltà, gli esiti (pp. 57-75). Cf. De Felice R. (2005), pp. 633-634.

Tab. 2 – Città e nome degli ebrei nascosti

<i>Città</i>	<i>Nomi degli ebrei nascosti</i>
Albano (Roma)	
Acqui (Alessandria)	
Acuto (Frosinone)	Romeo B.
Alessandria	Vilma A. e la mamma
Ancona	Giacomo S., sua moglie e due figli
Arcugnano (Vicenza)	
Ascoli Piceno	
Assisi (Perugia)	Kropf, Gelb, Baruch, Paolo J.; falsi: Bruno F. e Giorgio C.; Clara K.F.; famiglia F.; Emilio V.
Avigliana (Torino)	
Bagno a Ripoli (Firenze)	
Benevagienna (Cuneo)	
Bergamo	Bianca N., moglie di Corrado Gustavo C.P., Luciana S.; Ada F. vedova S., signorina Ingegner Elsa L.
Bertinoro (Forlì-Cesena)	La figlia del signor R.
Besozzo Superiore (Varese)	Leonora Sachsels B., sua sorella, sua nonna
Biella	Famiglia di Aldo C.
Bioglio (Biella)	Famiglia C., 5 membri della famiglia S., i genitori di Aldo Z.
Borgo San Martino (Alessandria)	
Bozzolo (Mantova)	Famiglia B.
Bra (Cuneo)	
Brescia	Prof.ssa Maria S.T., Grazia V., Paolo D.V.
Brignano (Bergamo)	
Brugora di Besana Brianza (Monza e Brianza)	I genitori di Lidia C.C.
Camaldoli, frazione di Poppi (Arezzo)	
Campomorone (Genova)	Lilli e Franca D.P. con la madre
Canale d'Alba (Cuneo)	
Canelli (Cuneo)	La madre e la sorella del prof. Luciano J.
Capriano del Colle (Brescia)	Olga M.M. e la figlia Gabriella, Irene P.

<i>Città</i>	<i>Nomi degli ebrei nascosti</i>
Carate Brianza (Monza e Brianza)	Lea M., sua figlia Serena e sua madre Nelly C.G.; i fratelli S.
Casale Monferrato (Alessandria)	Famiglia R., le figlie di Gino D.
Caselle (Torino)	
Castelnuovo Don Bosco (Asti)	Gilberto A.
Castelvecchio di Moncalieri (Torino)	
Cavaglià (Biella)	Aldo Z. e suo fratello
Cave (Roma)	Clara C.C., il marito Luciano C. e la figlioletta
Ceres (Torino)	Massimo O.
Cesena	Roberto R.
Cherasco (Cuneo)	Attilio S.
Chiavenna (Sondrio)	Famiglia di Tommy B. (padre, madre, fratellino Enzo)
Chiusi della Verna (Arezzo)	Elena e Lot M.
Chiusure (Siena) [Monte Oliveto]	Alberto e Giorgio C.; Sandro C. con moglie e figlio
Città di Castello (Perugia)	Ursula K.S.
Como	Roberto F.
Cuneo	
Cuorgnè (Torino)	
Demonte (Cuneo)	Lorenzo S.
Desio	Esther F.M. e la figlia Enrichetta
Diano d'Alba (Cuneo)	La moglie e i figli del professor Luciano J.
Dogliani (Cuneo)	Mamma e zio di Marco L. (di Mondovì) [riferimento ai N. M. di Torino, ai C., ai S. di Cuneo, ma altrove?]
Faenza (Ravenna)	Giacomo L.
Farneta (Lucca)	Renzo e Mario C.
Ferrara	
Fiesole (Firenze)	Margherita C.
Finale (Savona) [o Finale Emilia, Modena?]	Prospero R. (nascose i mobili presso religiose)

<i>Città</i>	<i>Nomi degli ebrei nascosti</i>
Firenze	Cesare e Vittorio S., due sorelle S., Famiglia C., Elio M., Ada S., Adriana T., Edith S. e due figlie, Miriam Lea L.R., sua madre, le sorelle Gisella e Malvina e il fratellino B.Z., Rachel O. e sua madre, signor L. e il figlio Carlo, signora R. e figlia Izchak, Elio M., signora Lotti B. e bambina Eli; tre figlie di Ugo E., Raffaele ed Emanuele P., figli del dottor C., Sara N.G. e sua sorella Michael (Odette e Micheline), Paulette D., madre e sorella di Rubin P., Catturati a Via del Carmine: L. (T.), L. Piera e figlie Gianna e Elda, Anita e Argia L., sorelle M., Germana R. e la mamma Marcella, Bianca V., figlia e nipote Carlo H., Wanda A.P., sorelle S., Sarah e Giulia N., Anna I. e figlio Ginetto, Diamantina M., Vittoria O. con i figli Sabino e Rosetta, Lea M., Umberto D.G.
Foglizzo (Torino)	
Follina (Treviso)	
Forlì	
Fossano (Cuneo)	Regina S.
Frascati (Roma)	Fratelli Mario e Graziano S. e il cugino Marco P.
Frattochie (frazione di Marino, Roma)	
Gandino (Bergamo)	Elisabetta G.G.
Gavazzana (Alessandria)	Scultore Arrigo M.
Gazzaniga (Milano)	Fratelli Marina e Sighi Z.
Genova	Nicoletta T. ⁹
Gorizia	Moglie del signor Umberto M.
Gravedona (Como)	
Grumello del Piano (frazione di Bergamo)	
Gualdo Tadino (Perugia)	
Gubbio (Perugia)	
Ivrea (Torino)	
Labante (Bologna)	

⁹ Figlia di Massimo T., un ebreo che riuscì a salvarne molti altri, e nascose sua figlia in un istituto femminile.

<i>Città</i>	<i>Nomi degli ebrei nascosti</i>
Latera (Viterbo)	
Legnano (Milano)	Giuseppe B. e famiglia
Lombriasco (Torino)	Moglie e figli del professor Luciano J.
Lucca	Nomi H., Bruna D.R., madre di Louis G., Luisa S.A., Matilde F., Marietta M.D.; Elda S.B.; Eliah S.; Roberto C. e la figlia Alcira (?), Alessandra B.; Giovanna D.; Giovanna F. e la figlia Maria B.; Anna F. e il figlio Klaric S.; Giuseppina G.; Dinorah e Wilma L.; Lina P.; Argia S.; Sole F. e la figlia Daisy N.; signora F., famiglie C.; Beppina G.; la madre di Ludwig G.
Lugo (Ravenna)	Lidia ed Elena F.; parenti di Elena G.: i figli Eugenio, Cecilia e Antonia; la madre Laura, la sorella Sara e i suoi figli Oscar ed Edda; Carlo B.
Macerata	
Marina di Massa (Massa Carrara)	
Matraia (frazione di Capannori, Lucca)	Giuseppina G., membri della famiglia C.
Milano	Renata L., Arrigo M., Vera e Maria B., Liliana Segre B.; Ada F. vedova S., Elena S., Giovanna B., Elsa L., dottor P., Mario T.
Moie (frazione di Maiolati Spontini, Ancona)	
Mombaroccio (Pesaro Urbino)	
Mondaino (Pesaro e Urbino)	
Mondovì Piazza (Cuneo)	
Montalenghe (Torino)	
Montecatini (Pistoia)	Cesare S. e suo fratello; Lia (Lea) e Micol (Nicoletta), Miriam D.R.
Montechiarugolo (Parma)	
Montespineto di Stazzano (Alessandria)	Medico F.
Monticelli (Piacenza)	Prof. L., signorine M., famiglia O.; Anna O.; Letizia M.
Montieri (Grosseto)	Anna B.
Morciano (Rimini)	Signore F. e C.

<i>Città</i>	<i>Nomi degli ebrei nascosti</i>
Morozzo (Cuneo)	Famiglia B. di Torino
[La] Morra (Cuneo)	
Nonantola (Modena)	
Novara	
Noventa Vicentina (Vicenza)	
Novi Ligure (Alessandria)	
Ovada (Alessandria)	
Palàgano (Modena)	Federica H.
Parma	Letizia C.; Amalia Liuccia F.
Paverano (Genova)	T. scultore Arrigo M.
Penango (Asti)	Luciano J.
Ponteranica (Bergamo)	Dottor Alfonso J.
Prato	Famiglia C.
Priverno (Latina)	Angelo e Delia S. con i figli Nenno, Settimio, Lisetta, Margherita e Paoletta
Radicondoli (Siena)	Tre bimbe E.
Reggio Emilia	
Revello (Cuneo)	Familiari di Rodolfo D.B.
Rivalta (Torino)	
Roncà (Verona)	Dottoressa Mafalda P.
Ronco di Ghiffa (Verbania)	Maria Luisa M. e sua madre, Ida, Adriana T.O. e Renata T.
Saluzzo (Cuneo)	Adriano G. e 4 donne della famiglia
San Benedetto del Tronto (Ascoli Piceno)	Dottor Alfonso J.
San Daniele (Udine)	
San Miniato (Pisa)	
Schio (Vicenza)	
Senigallia (Ancona)	
Serravalle Sesia (Vercelli)	J.
Sesto Fiorentino [Querceto] (Firenze)	Enrico C. e famiglia, Mario e Ugo S. e famiglia
Sestola (Modena)	Donne della famiglia R.
Settignano (Firenze)	I due fratelli P., bimbo P. (figlio di Sandra)

<i>Città</i>	<i>Nomi degli ebrei nascosti</i>
Siena	
Talamona (Sondrio)	Regina Z.L. e famiglia
Testona di Moncalieri (Torino)	Famiglia C. (4) e L. (5)
Thiene (Vicenza)	
Torino	Comm. Enrico L., orfani dell'orfanotrofio israelitico, mamma e nonna di Lia E.; Oreste e Mario M. (Sergio e Franco T.), Giulio P.; Famiglia: Ettore V., moglie Maria, figlio Gustavo; Famiglia F., genitori e figlia Maria Assunta (G.); figlie di Giuliana T.
Torno (Como)	Renata L.
Torre Boldone (Bergamo)	Nomi falsi: Pio A., Mario O., ingegner C., Giuseppe P., Oscar B., Dario M., Vittorio T., Mario S., Guido C.; fratelli Mario, Guido e Vittorio N., Giuseppe W., Corrado C.P., Oscar T.; Bianca N., moglie C.
Tortona (Alessandria)	Arrigo M.
Traversetolo (Parma)	Klara R.
Treviglio (Bergamo)	
Trino (Vercelli)	
Varallo (Vercelli)	Famiglia di Elvira C.
Varese [Casa S. Giuseppe]	Gabriele B.
Varlungo (frazione Firenze)	
Velo d'Astico (Vicenza)	
Venezia	
Vercelli	Nella S., Liana M. e Ilde S., il giovane Iachia. La roba di Giulio M.
Verona	
Vicenza	
Vicopelago (frazione Lucca)	

4. I religiosi tra i Giusti

Tra migliaia di religiosi che affrontarono i rischi, alcune religiose furono incarcerate, religiosi catturati e talora soppressi a motivo dell'aiuto prestato¹⁰. Quasi sempre, comunque, dietro qualche singolo più coraggioso e intraprendente, c'era la collaborazione consapevole dell'intera comunità.

Elenco delle religiose e dei religiosi insigniti del titolo «Giusto tra le nazioni»¹¹: suor Sandra (Ester) Busnelli, Francescane Missionarie di Maria; suor Marta Folcia, Suore di Santa Marta; suor Benedetta Vespignani, Suore di Santa Marta; suor Virginie Badetti, Suore di Nostra Signora di Sion; suor Emilia Benedetti, Suore di Nostra Signora di Sion; suor Margherita (Claire) Bernès, Figlia della Carità; suor Ferdinanda (Maria) Corsetti, Suore di S. Giuseppe di Chambéry; suor Emerenziana (Anna) Bolledi, Suore di S. Giuseppe di Chambéry; suor Maria Maddalena Cei, Serve di Maria SS. Addolorata; madre Marie Xavier Marteau, Suore Orsoline dell'Unione Romana; suor Maria Angelica Ferrari, Domenicana; madre Giuseppina Lavizzari, Benedettine dell'Adorazione Perpetua del SS. Sacramento; madre Elisabetta Maria Hesselblad (beata), Ordine del SS. Salvatore e S. Brigida; madre Antonia Antoniazzi, Suore di Nostra Signora di Namur; madre Emma Talamonti; madre Agnese Tribbioli, Pie Operaie di S. Giuseppe; suor Marcella (Luisa) Girelli, Suore di Nostra Signora di Sion; padre Giuseppe Girotti, Domenicano; padre Cipriano Ricotti, Domenicano; padre Pasquale Amerio, padre Dottrinario; padre Francesco Raspino, padre Dottrinario; padre Antonio Dressino, Redentorista; padre Ruffino Ricacci, Francescano; frate Emanuele dottor Stablum, SdD, Figli dell'Immacolata Concezione; don Francesco Antonioli, Salesiano di don Bosco; don Armando Alessandrini, Salesiano di don Bosco; Padre Ehrhard Maria Leone, Benedettino; frate Alessandro di Pietro, Marista; padre Benedetto Maria (Pierre Peteul), Cappuccino; don Alessandro Daelli, Filippino; don Alfredo Melani, Filippino; Raffaele de Ghantuz Cubbe, Gesuita; Gaetano Piccinini, Orionino.

¹⁰ A titolo di esempio si pensi al domenicano piemontese Giuseppe Girotti, ucciso a Dachau il 1° aprile 1945 per aver aiutato ebrei.

¹¹ Si veda il sito http://www.lager.it/giusti_italiani.html#A (29 maggio 2011). Nissim G. riflette su chi si possa definire «giusto» e annota: «Il giusto è in fondo chi, in determinate circostanze, è capace di diventare amico di un prossimo a lui sconosciuto e si assume il compito di riparare ai torti da lui subiti. Compie così un'autentica magia: trasforma un estraneo in un suo amico e si prende cura di lui. Rimedia dunque a un'ingiustizia e va oltre la giustizia con un atto d'amore. [...] il giusto non è allora soltanto chi si rifiuta di fare il male, ma si assume un compito nei confronti dell'altro: diventa il suo custode» (Nissim G., 2011, p. 15).

5. Conclusione

Nell'ambito di una ricerca minuziosa che non può ancora dirsi completa, in questo contributo sono rapidamente accennati aspetti meglio documentati altrove, mentre sono indicati l'identità delle persone soccorse e i luoghi accertati dove avvennero i fatti. Le informazioni locali concernenti buona parte del territorio nazionale escono dall'anonimato e si rapportano invece a persone precise, ebrei e talvolta anche membri di istituti religiosi, delineando un quadro globale inedito sulle reti di protezione.

Se si ordinassero le località per regioni e si aggiungesse il nome di tutti gli istituti interessati, emergerebbe con evidenza il coinvolgimento di religiosi di tutti i tipi, in collaborazione stretta con il territorio; un'azione convinta e prolungata condotta talvolta con una certa acutezza nel nascondere ebrei e altri clandestini, senza per questo misconoscere che qualche superiore restò bloccato dalla paura; che le comunità, ritmate e normate dalle regole, talvolta attesero indicazioni per infrangerne le puntuali esigenze. A parte questi casi, una fitta rete di comunicazione rese possibile una collaborazione trasversale persino inconsueta che spesso riuscì ad adeguare gli interventi alle necessità.

L'urgenza di nascondere i clandestini provocò tra i religiosi un modo nuovo di affrontare un'emergenza bellica. Difatti i religiosi e le religiose durante le guerre curavano feriti e malati, assistevano orfani e sfollati, predisponavano mense per i poveri, ma non rischiavano direttamente la vita a causa di queste azioni, mentre l'appello della carità verso gli ebrei implicava di riconoscere la necessità di salvare ogni persona solo perché persona, sempre fratello perché figlio dello stesso Padre, mettendo a repentaglio anche la propria vita. Così venivano reinterpretati nella pratica i filtri dottrinali che all'epoca tendevano ancora a separare piuttosto che a unire.

Se poi si pensa che la maggioranza degli ebrei almeno a Roma fu nascosta da religiose, in genere meno preparate, meno rilevanti come soggetti ecclesiali e meno riconosciute per i servizi prestati a vantaggio delle famiglie e della società, si intuisce che l'emergenza divenne un'opportunità impensata per sprigionare una capacità di prendere posizione e di rischiare, per affermare con le scelte valori civili e religiosi, oltre che umani, forse insospettati. Per una specie di eterogenesi dei fini, la guerra divenne un'occasione per avvicinare mondi culturali ancora piuttosto lontani, di cui gli ebrei identificati hanno raccontato varie sfumature. Anche in tal senso uno studio più ampio potrà documentare meglio l'intero fenomeno che coinvolse migliaia di italiani e stranieri, religiosi ed ebrei, nel complesso quadro dell'epoca.

Il contributo degli istituti religiosi a sostegno dell'emigrazione umana

Vincenzo Rosato

1. Introduzione

I 150 anni trascorsi dall'unità d'Italia (17 marzo 1861) sono segnati profondamente dal fenomeno dell'emigrazione. Infatti, proprio mentre il governo cerca di creare un senso di identità nazionale, gli italiani dal canto loro cominciano ad emigrare in massa verso le Americhe.

Le cause di questo esodo sono molteplici. Anzitutto, una grave depressione mondiale (1873-1879), le continue epidemie (pellagra, malaria e tifo) e gli abusi da parte del brigantaggio colpiscono migliaia di braccianti agricoli (Paganoni A., 2003). Inoltre, la politica migratoria liberale adottata dal governo favorisce di fatto lo spopolamento delle campagne e i mezzi di trasporto diventano sempre più accessibili ed economici. Così gli emigranti *riscoprono l'America* che ha grande necessità di manodopera, dopo che il Brasile abolisce la schiavitù nel 1885, l'Argentina inizia la colonizzazione dei suoi vasti territori e gli Stati Uniti attraversano un momento di grande sviluppo economico.

Per quanto riguarda l'emigrazione italiana, gli storici distinguono quattro periodi.

Il primo periodo va dall'unità d'Italia alla prima guerra mondiale (1861-1915). Fino alla fine del secolo XIX, l'emigrazione è a carattere stagionale, proviene particolarmente dal Nord Italia e si dirige dapprima verso alcuni paesi europei e poi oltreoceano (Brasile, Argentina e Stati Uniti), fino a raggiungere un totale di 6 milioni di espatri¹. Dal 1900 aumentano, invece, gli emigranti dal Sud Italia che prediligono le Americhe, e in 14 anni si toccano quasi i 9 milioni di espatri (Rosoli G., 1978; Motto F., 2010b).

¹ Rosoli G. (1978) offre le tabelle riassuntive degli espatri italiani verso le diverse aree geografiche, attestando che, dal 1876 al 1900, arrivano nelle Americhe 2.614.620 italiani, che raggiungono fino al 1915 un totale di 7.622.650; cf. anche Bevilacqua P. (2001).

Tab. 1 – Primo periodo dell'emigrazione italiana, 1876-1915

<i>Anni</i>	<i>Europa</i>	<i>Nordamerica</i>	<i>Sudamerica</i>	<i>Altri paesi</i>	<i>Totale</i>
1876-1900	2.544.064	906.257	1.708.434	93.739	5.252.494
1901-1915	3.593.322	3.399.252	1.608.847	173.745	8.775.166
Totale	6.137.386	4.305.509	3.317.281	267.484	14.027.660

Nel secondo periodo (1916-1945), a causa della prima guerra mondiale l'emigrazione diminuisce considerevolmente, per riprendere solo nel 1920 soprattutto verso le Americhe. Tuttavia, a motivo della politica restrizionista e della crisi economica del 1929 (Rosoli G., 1996a), negli anni 30 l'emigrazione assume un carattere più temporaneo e si dirige ora verso paesi dell'Europa e dell'Africa. In 30 anni lasciano il Paese circa 5 milioni di italiani (Rosoli G., 1978).

Tab. 2 – Secondo periodo dell'emigrazione italiana, 1916-1945

<i>Anni</i>	<i>Europa</i>	<i>Nordamerica</i>	<i>Sudamerica</i>	<i>Altri paesi</i>	<i>Totale</i>
1916-1930	1.814.566	975.535	724.326	121.218	3.635.645
1931-1945	431.172	118.105	102.390	68.038	719.705
Totale	2.245.738	1.093.640	826.716	189.256	4.355.350

Il terzo periodo (1946-1976), subito dopo la seconda guerra mondiale, vede l'emigrazione in costante aumento fino alla fine degli anni '60; ma negli anni '70 i rimpatri cominciano a superare gli espatri. In circa 25 anni lasciano l'Italia oltre 8 milioni di persone, dirette specialmente verso la Francia, la Germania e la Svizzera (Rosoli G., 1978, pp. 37-38; Golini A., Amato F., 2001).

Tab. 3 – Terzo periodo dell'emigrazione italiana, 1946-1976

<i>Anni</i>	<i>Europa</i>	<i>Nordamerica</i>	<i>Sudamerica</i>	<i>Altri paesi</i>	<i>Totale</i>
1946-1961	2.735.205	534.203	889.592	293.429	4.452.429
1962-1976	2.374.824	395.076	55.010	170.089	2.994.999
Totale	5.110.029	929.279	944.602	463.518	7.447.428

Il quarto periodo (1977-2010) è segnato dall'apparente fine dell'emigrazione e dall'arrivo dell'immigrazione in Italia. In realtà non termina la mobilità peninsulare, dato che continuano i flussi interni dal Sud al Centro-Nord e le migrazioni verso l'estero di tecnici specializzati e di giovani laureati che non trovano sbocchi sul mercato interno (Corti P., Sanfilippo M., 2009; Colucci M., Sanfilippo M., 2010).

Tab. 4 – Quarto periodo dell'emigrazione italiana, 1977-2005

Anni	Europa	Nordamerica	Sudamerica	Altri paesi	Totale
1977-2005*	1.240.292	144.688	113.225	179.972	1.678.177

Fonte: Ministero degli Affari esteri, 2009.

2. Chiesa ed emigrazione italiana

Fino alla metà del XIX secolo, l'emigrazione rimane piuttosto circoscritta tanto nel numero, quanto nei luoghi di destinazione; ma il suo improvviso cambiamento trova impreparato il governo italiano e anche la Chiesa, che risponde ai bisogni degli emigrati attraverso l'iniziativa di singoli sacerdoti o di istituti religiosi (Rosoli G., 1996a, pp. 34-39). Solo in seguito, entrambe le istituzioni fanno fronte alle esigenze dei migranti con la creazione del *Commissariato Generale dell'Emigrazione* (legge 31 gennaio 1901) e di un ufficio dell'emigrazione dipendente dalla Congregazione Concistoriale (Pio X, 1912).

A livello ecclesiale, la riflessione sulla pastorale migratoria comincia a farsi più attenta e specifica con la Costituzione apostolica *Exsul familia* (1952)², con il Motu Proprio *Pastoralis migratorum cura*, seguito dall'Istruzione della Sacra congregazione per i vescovi *De Pastoralis migratorum cura* (1969), e con l'istituzione del Dicastero per la mobilità umana «Pontificia commissione per la pastorale dei migranti e del turismo» (1970). Proprio questa nuova Commissione, viste le lacune dei documenti precedenti, pubblica una lettera circolare *Chiesa e mobilità umana* (1978) in cui si prospetta una pastorale migratoria senza frontiere e una collaborazione tra le varie

² Rosoli G. (1992, p. 305) così sintetizza le innovazioni del documento: «diritto naturale ad emigrare, destinazione universale dei beni della terra e orientamento verso una migliore distribuzione delle ricchezze del mondo... una concezione più universale della Chiesa... scambio tra clero delle diverse parti del mondo... opportunità delle parrocchie nazionali e personali, con competenza sui fedeli di una determinata nazionalità, e affidate ai sacerdoti della medesima lingua e nazionalità».

diocesi di arrivo e di partenza (Parolin G., 2010).

Nel panorama attuale, gli emigrati italiani sembrano ormai bene integrati nei vari continenti. Rimangono ancora molte chiese nazionali o personali, che continuano la loro opera di assistenza agli italiani all'estero, anche se sembrano venir meno l'impegno e l'attività specifica a loro favore. Molte parrocchie etniche, infatti, stanno chiudendo oppure stanno subendo un processo di rivitalizzazione, aprendosi a nuovi gruppi di immigrati e divenendo delle vere e proprie comunità multiculturali.

3. Istituti religiosi ed emigrazione italiana

Inizialmente l'emigrazione interessa non solo i contadini o nullatenenti, ma anche qualche anarchico che fugge dall'Italia³ e alcuni sacerdoti che giungono nelle Americhe per prendersi cura dei loro fedeli emigrati, oppure in cerca di fortuna, tanto che il vescovo di Buenos Aires nel 1874 li definisce «apostati e inadatti ad assistere gli italiani» (Rosoli G., 1998)⁴.

Il grande coinvolgimento dei religiosi nella cura pastorale dei migranti è determinato anzitutto dal fatto che tra la seconda metà del XIX secolo e l'inizio del XX nascono in Italia almeno 100 nuove congregazioni religiose, che pian piano cominciano ad espandersi in tutto il mondo, mettendosi a servizio degli emigrati (Rosoli G., 1992). Inoltre, altri istituti religiosi come i barnabiti, cappuccini, domenicani, francescani, gesuiti, redentoristi e serviti, già presenti nel territorio quando arrivano i folti gruppi di immigrati italiani, si fanno carico della loro assistenza.

S. Vincenzo Pallotti (Kupka J., 2010) è da considerarsi senza dubbio il pioniere dell'assistenza agli italiani all'estero. Nel 1844 invia a Londra don Raffaele Melia, un sacerdote della Società dell'apostolato cattolico, che, grazie alle offerte degli italiani e di vari benefattori europei, fa costruire la prima chiesa «italiana» all'estero, intitolata a S. Pietro e consacrata il 16 aprile 1863.

In seguito, invitati dal cardinale John McCloskey, nel 1884 i primi missionari pallottini (Emiliano Kirner e Pasquale De Nisco) giungono a New

³ Sanfilippo M. (2001, p. 130) afferma che «tra il 1830 e il 1870 queste ultime due mete (Francia e America Latina) ospitano... un gran numero di esuli italiani che, secondo il clero cattolico, rischiano d'infectare gli animi degli altri emigranti e sono in questo compito coadiuvati dagli anticlericali locali».

⁴ Questi preti, detti comunemente *napoletani*, sono più interessati al denaro che al servizio dei loro connazionali e sono spesso di scandalo per il popolo (cf. n. 8).

York e si stabiliscono nel quartiere di Harlem, dove costruiscono la parrocchia della Madonna del Carmine e un centro sociale di assistenza per gli italiani. Successivamente si spingono verso Brooklyn, fondando la chiesa dei Sacri Cuori di Gesù e di Maria, e verso Long Island.

Infine, su invito del cardinal Simeoni, prefetto della Congregazione di propaganda fide, nel 1886 i pallottini raggiungono dapprima Montevideo (Uruguay), dove fondano la chiesa della Madonna di Lourdes, e in seguito anche il Brasile, per assistere particolarmente la numerosa comunità veneta. La loro opera e il loro apostolato sono durati fino ai nostri giorni, accompagnando il cammino e il progresso di tanti italiani arrivati in quelle terre.

Su suggerimento di Pio IX e per espressa richiesta dell'arcivescovo di Buenos Aires, nel 1875 anche S. Giovanni Bosco manda i suoi sacerdoti (Rosoli G., 1987) a soccorrere gli italiani emigrati in Argentina e a contro-battere la propaganda anticlericale assai forte in quei territori⁵. Anzitutto viene loro affidata la chiesa italiana *Mater Misericordiae*, nel centro di Buenos Aires, cui fa seguito una parrocchia in periferia della città, nella zona di *La Boca*. Qui allestiscono, oltre alla chiesa, scuole professionali, giornali e società di mutuo soccorso, e si prodigano particolarmente per la formazione dei giovani e per la diffusione della cultura religiosa. Alla morte di S. Giovanni Bosco, ben 150 salesiani svolgono ormai una vasta attività missionaria in tutta l'America Latina (Brasile, Cile, Paraguay, Uruguay e Argentina), che si intensificherà maggiormente dopo la seconda guerra mondiale.

All'inizio del XX secolo, in stretta collaborazione con Bonomelli e la sua Opera, i salesiani aprono missioni per i migranti italiani in Europa (Belgio, Francia, Germania e Svizzera) e anche in Medio Oriente (Alessandria d'Egitto, Città del Capo, Costantinopoli, Smirne, Gerusalemme) (Rosoli G., 1992).

Nell'America del Nord, specialmente negli Stati Uniti, essi costruiscono

⁵ S. Giovanni Bosco, inviando i suoi missionari, dice loro: «Vi raccomando con insistenza particolare la posizione dolorosa di molte famiglie italiane, che numerose vivono in quella città e in quei paesi e in mezzo alle stesse campagne. I genitori, la loro figliolanza poco istruita della lingua e dei costumi dei luoghi, lontani dalle scuole e dalle chiese, o non vanno alle pratiche religiose o se ci vanno nulla capiscono. Perciò mi scrivono, che voi troverete un numero grandissimo di fanciulli e anche di adulti che vivono nella più deplorabile ignoranza del leggere, dello scrivere e di ogni principio religioso. Andate, cercate questi nostri fratelli, cui la miseria o sventura portò in terra straniera, e adoperatevi per far loro conoscere quanto sia grande la misericordia di Dio, che ad essi vi manda pel bene delle loro anime» (Motto F., 2010, p. 61).

due parrocchie nazionali per gli italiani a San Francisco (1897 e 1898)⁶ e a New York (1898 e 1902). Inoltre, entrano in contatto con gli scalabriniani e con le opere umanitarie della Società San Raffaele, come pure aderiscono alla federazione *Italica Gens*, per essere sostenuti nel loro impegno a favore dei connazionali all'estero. Comunque, col passare del tempo i salesiani si concentrano molto di più su alcuni apostolati specifici, privilegiando le missioni tra gli *indios* e la cura pastorale dei ragazzi nelle scuole e nelle officine.

L'avvento di Giovanni Battista Scalabrini costituisce un progresso ulteriore nell'assistenza degli italiani all'estero. La sua opera inizia con una serie di conferenze e di pubblicazioni per sensibilizzare lo Stato italiano e la Chiesa stessa⁷, e, dopo aver ricevuto il consenso del Vaticano⁸, il 28 novembre 1887 Scalabrini dà vita all'*Istituto apostolico dei missionari per le colonie italiane all'estero*, accettando il giuramento dei primi due missionari (padre Giuseppe Molinari e padre Domenico Mantese). L'anno seguente vengono introdotti i voti temporanei e nel 1892 l'istituto assume il nome di *Pia società dei missionari di San Carlo*, che diviene poi una vera e propria congregazione religiosa nel 1902 con l'obbligatorietà del noviziato e la professione dei voti perpetui.

I primi missionari scalabriniani si dirigono nelle Americhe, fondando chiese per gli italiani a New York e Boston, e anche in Sud America, specialmente in Brasile, dove si manifesta lo zelo missionario di padre Giuseppe Marchetti, che fonda un orfanotrofio a San Paolo. Accanto ai missionari, il fondatore pone un gruppo di laici per l'accompagnamento dei migranti nei porti di imbarco e di sbarco. Così, nel 1889 nasce un'associazione, simile a quella tedesca *Raphaels-Verein* di Paul Cahensly, che nel 1891 assume il nome di *Società di San Raffaele* (Stibili E., 1987).

La sollecitudine pastorale di Scalabrini è chiaramente testimoniata dai suoi due viaggi transoceanici, che lo porteranno nel 1901 negli Stati Uniti e nel 1904 in Brasile e Argentina, per visitare le missioni dei suoi sacerdoti e fratelli coadiutori, e per incontrare le autorità civili e religiose del posto. Di ritorno dai suoi viaggi missionari, Scalabrini sottomette al papa Pio X un

⁶ Per un'estesa trattazione della prima parrocchia nazionale italiana a San Francisco, si veda Motto F. (2010).

⁷ Tra il 1887 e il 1900, il vescovo di Piacenza avvia un programma per la sensibilizzazione al problema dell'emigrazione italiana, attraverso la pubblicazione di opuscoli, tra i quali *L'emigrazione italiana in America*, l'allestimento di conferenze e la sua diretta partecipazione a importanti convegni in tutta Italia.

⁸ Il papa Leone XIII, con il Breve apostolico *Libenter agnovimus* (25 novembre 1887), approva la proposta di Scalabrini di fondare un istituto religioso.

memoriale per la costituzione di una Commissione pontificia *Pro emigratis catholicis*, cioè di una congregazione dedicata al soccorso di tutti i migranti, di qualsiasi nazione (Tomasi S., 2010).

Tra il 1887 e il 1905, gli scalabriniani mettono in atto le direttive ricevute dal loro fondatore e realizzano opere eccezionali⁹ al fine di garantire l'assistenza religiosa, accrescere lo spirito patriottico e promuovere attività sociali (Borzomati P., 1989). Alla morte di Scalabrini (1 giugno 1905), sono circa 100 i suoi missionari che già operano nel Nord e Sud America, dispersi in una vasta area geografica e impegnati in parrocchie nazionali e territoriali, cappellanie, centri assistenziali e missioni volanti (Rossi B., Battistella G., 2010).

Il vescovo di Cremona, monsignor Geremia Bonomelli, amico e collaboratore di monsignor Scalabrini¹⁰, si dimostra attento ai tempi burrascosi che interessano tanto la politica italiana quanto la Chiesa. D'accordo con alcuni membri dell'Associazione nazionale per soccorrere i missionari italiani (Anmi) guidati da Ernesto Schiaparelli, nel 1900 monsignor Bonomelli fonda l'*Opera di assistenza per gli emigrati italiani in Europa e nel Levante*, un'opera laicale e aconfessionale che si aggiunge al servizio pastorale dei preti¹¹. La Santa Sede fin dall'inizio si dimostra titubante nell'accettare la nuova fondazione, che nella sua struttura non rispecchia pienamente le leggi canoniche ecclesiastiche, e l'approverà solo qualche mese prima della morte di Bonomelli, nel 1914. Nel frattempo molti sacerdoti e moltissimi laici rispondono agli appelli del vescovo cremonese e danno inizio ad una feconda attività di assistenza agli emigrati italiani in alcuni grandi centri svizzeri, francesi, lussemburghesi e tedeschi. La nascita travagliata e la successiva infiltrazione di esponenti del Partito Popolare Italiano porteranno l'Opera al

⁹ L'osservazione dell'ingegner Coletti, ispettore dell'emigrazione in Brasile, descrive così gli scalabriniani che si distinguono nell'attività pastorale da tutti gli altri istituti religiosi, in quanto «andavano alla ricerca degli emigranti persino nelle più impervie località... condividendone anche la loro povertà, attraverso un'intensa azione sociale e religiosa da svolgere persino nei luoghi di lavoro e, cioè, ad esempio, nei porti, nei quartieri malfamati delle metropoli dell'America del Nord o negli sperduti villaggi dell'Argentina o del Brasile, isolati anche per la mancanza di vie di comunicazione» (Borzomati P., 1989, p. 336).

¹⁰ Come Rosoli (1989b, p. 537) afferma, «raramente nella storia della Chiesa contemporanea si possono trovare due ecclesiastici, due vescovi per giunta dalla vita apostolica intensissima, così profondamente legati da amicizia e per i quali questa è stata coltivata come valore in sé, nella solidarietà delle scelte di vita».

¹¹ Come si vede dallo *Statuto dell'Opera di assistenza* (Cremona 1900), i segretariati operai vedono la collaborazione di preti e laici; infatti «Unite al Segretariato saranno la cappella, la scuola, la Cassa di Risparmio, la sala di ricreazione, la biblioteca, e possibilmente, la cucina economica: esso dovrà essere insomma, per l'operaio, la parrocchia, la famiglia, la Patria».

suo scioglimento definitivo nel 1927. Tuttavia, l'attività missionaria continuerà fino al 1948 sotto la Congregazione Concistoriale e la direzione di don Babini, continuando ad offrire assistenza religiosa e sociale agli emigrati italiani in Europa (Rosoli G., 2010).

Tra le figure femminili eccelle sicuramente quella di S. Francesca Saverio Cabrini, nata a Sant'Angelo Lodigiano nel 1850. A trent'anni fonda una congregazione di suore, le *Missionarie del Sacro Cuore*, la cui missione principale è quella di collaborare in attività parrocchiali ed educative. L'incontro con Bonomelli prima e con Scalabrini poi, nel 1887, fa maturare la decisione di mandare le sue suore tra gli italiani negli Stati Uniti, un progetto che viene confermato da papa Leone XIII, che la dissuade dal recarsi in Cina, per dirigersi piuttosto in America. Così, agli inizi del 1889, madre Cabrini e 6 consorelle giungono a New York presso la parrocchia di San Gioacchino e cominciano subito il loro apostolato tra i migranti italiani, coadiuvando i missionari scalabriniani. All'inizio, le attività delle suore gravitano particolarmente attorno alla parrocchia, attraverso la catechesi e la visita alle famiglie; ma col tempo si dedicano anche alle visite ad ospedali e carceri e costruiscono orfanotrofi e scuole¹².

La grande tenacia e il fervore missionario di madre Cabrini¹³ ispireranno tante giovani ad entrare nella congregazione, per dedicarsi alla vasta opera di ministero e apostolato spirituale, morale e sociale tra gli emigrati. Grazie alle numerose vocazioni e all'entusiasmo della fondatrice, la congregazione si espande rapidamente non solo nel Nord, ma anche in Sud America (Nicaragua, Argentina, Brasile), come pure in Europa attraverso la creazione di «istituzioni educative in Spagna, Francia, Inghilterra e Italia, sempre accompagnate da varie iniziative di lavoro sociale e da una forte enfasi sulla formazione religiosa» (Sullivan M.L., 2010, p. 71). Madre Cabrini si fa promotrice dell'inserimento dei connazionali all'interno della società statunitense, allestendo corsi di formazione e di lingua e allo stesso tempo aiutando i giovani e le classi più disagiate a prepararsi professionalmente. Le opere delle missionarie cabriniane accolgono ben presto anche persone di altre nazionalità, che, come gli italiani, non trovano sostegno da parte della Chiesa o società statunitensi. Per questo intenso lavoro a favore degli italiani all'este-

¹² Tra le varie istituzioni, create e portate avanti dalle missionarie, vanno menzionati almeno i 3 ospedali, tutti chiamati *Columbus*, eretti nelle città di New York, Chicago e Seattle. Accanto agli ospedali le suore costruiscono cliniche e ambulatori che offrono servizi gratuiti ai numerosi immigrati italiani presenti nella zona.

¹³ Durante la sua vita madre Cabrini compie ben 23 viaggi transoceanici.

ro, nel 1950 papa Pio XII la proclama *patrona degli emigrati*.

Queste figure eminenti hanno segnato gli inizi della cura pastorale degli emigranti italiani, creando varie strutture e formando sacerdoti e laici per assistere gli italiani all'estero. I loro istituti di vita consacrata, assieme a molti altri fondati negli ultimi 150 anni, hanno messo in atto e sviluppato le loro intuizioni pastorali nelle Americhe, in Australia e in Europa.

3.1. Religiosi in Nord America

Negli ultimi decenni molti studi hanno evidenziato il contributo culturale, sociale e spirituale degli istituti religiosi maschili e femminili nel Nord e Sud America (Sanfilippo M., Pizzorusso G., 1996). Le ragioni di questa maggiore incidenza dei religiosi tra i migranti italiani sono varie¹⁴: anzitutto, sono già presenti nel luogo di destinazione degli immigrati e posseggono gli strumenti necessari per una pastorale migratoria efficace e mirata (conoscenza della lingua, della cultura, delle tradizioni religiose). Inoltre, data la grande massa di immigrati che invade il territorio americano, la Chiesa locale si trova sprovvista e impreparata a prendersi cura pastoralmente di loro; per cui, molti vescovi si rivolgono alla Santa Sede o ai religiosi di loro conoscenza per invitarli a venire in America e operare tra i migranti italiani, per i quali vengono erette o costruite le prime parrocchie nazionali¹⁵.

Le preoccupazioni della Chiesa nei confronti degli italiani in America sono tante. Il proselitismo protestante sembra avere molto successo tra gli italiani; ma più pericolosa risulta la propaganda anticlericale da parte di socialisti e anarchici, come pure quella di eretici italiani (ex sacerdoti, oppure i

¹⁴ «Non va dimenticata la profonda differenza che si manifesta tra il clero secolare e il clero regolare, soprattutto dal punto di vista del mantenimento delle chiese e degli stessi sacerdoti. Gli appartenenti agli ordini possono sempre appoggiarsi alle istituzioni dei confratelli americani o, almeno, usufruire di risorse (finanziamenti, chiese, edifici). Al contrario i preti secolari trovano sempre difficoltà a reperire fondi, soprattutto gli italiani che si trovano di fronte conazionali non abituati a contribuire al finanziamento della loro chiesa, come registriamo dalle frequenti rimostranze dei sacerdoti. Per questo motivo i vescovi americani sono sempre molto preoccupati della gestione economica delle parrocchie italiane tenute dai secolari... Al contrario, malgrado non poche difficoltà, sono assai più favorevoli a incaricare i regolari che infatti gestiscono un buon numero di parrocchie nelle città americane a maggiore presenza italiana» (AA.VV. 1996, p. 557).

¹⁵ La Chiesa americana si dimostra alquanto scettica e contraria nei confronti delle chiese nazionali; ma dopo il terzo Concilio Plenario di Baltimora (1884) e la reazione della comunità tedesca presso la Santa Sede, finalmente comincia a farsi strada l'idea di erigere in suolo statunitense alcune cappellanie o quasi parrocchie per la cura degli immigrati. Il tutto verrà poi ratificato nella lettera *Quam Aerumnosa* (1888) di Leone XIII, che appoggerà l'erezione di parrocchie nazionali, specialmente per gli emigrati italiani.

missionari valdesi) (AA.VV. 1996, pp. 565-566). A tutto ciò si deve aggiungere anche la cattiva fama degli italiani all'estero, specialmente negli Stati Uniti, più volte riaffermata dal clero americano e di tanto in tanto condivisa anche dal Vaticano¹⁶.

Se tante sono le critiche nei confronti degli italiani e della loro pratica religiosa, altrettanti sono pure gli attacchi contro la Chiesa americana, che ha diversità culturali molto pronunciate¹⁷. Non mancano episodi di discriminazione nei confronti degli italiani, considerati fedeli di seconda classe e costretti far uso solo degli scantinati o dei saloni sottostanti il tempio (*basement*) (Rosoli G., 1996b).

Grazie all'apertura di alcuni vescovi statunitensi¹⁸ e all'iniziativa di molti sacerdoti, fioriscono in tutto il territorio le chiese nazionali italiane e centri di assistenza religiosa e sociale, che in breve tempo diventano un polo di attrazione per molti immigrati. Questi luoghi di culto sorgono non tanto per superare le discriminazioni e i pregiudizi della Chiesa americana nei confronti degli italiani, quanto per un bisogno degli immigrati di mantenere viva la propria fede, a volte fin troppo «diversa» da quella della Chiesa locale¹⁹.

Per poter offrire un servizio più completo agli immigrati, accanto alle parrocchie italiane cominciano a sorgere scuole e altri servizi: assistenza ai porti, regolarizzazione dei documenti, ricerca di un alloggio e di un lavoro, sono solo alcuni dei bisogni più immediati dei nuovi arrivati.

La carenza di sacerdoti di fronte al grande numero di immigrati spinge alcune congregazioni religiose maschili a rivolgersi agli istituti femminili (Garroni M.S., 2008), (pallottine, salesiane, francescane, scalabriniane e altre ancora) per dedicarsi ad alcuni servizi specifici, come la catechesi nelle chiese, l'insegnamento nelle scuole cattoliche, la visita agli ammalati e ai carcerati, la cura degli orfani, la visita alle famiglie e tante altre forme di apostolato.

¹⁶ In particolare, vengono sottolineate la scarsa o cattiva religiosità, la rara frequenza alla messa, la povera preparazione a livello catechistico, la preferenza delle scuole pubbliche meno costose per l'educazione dei figli, piuttosto di quelle cattoliche, la pessima condizione in cui vivono. (AA.VV. 1996, p. 566, nota 71).

¹⁷ La critica più comune è quella di chiedere troppi soldi per mantenere la chiesa, oppure la lamentela di dover pagare una tassa per poter entrare in chiesa.

¹⁸ Il vescovo di Filadelfia, Giovanni Nepomuceno Neumann, povero emigrante in terra di emigrati, impara per loro sette lingue, fonda una congregazione di suore, costruisce scuole, asili, orfanotrofi, ospizi e molte chiese. Nel 1854, istituisce la prima chiesa nazionale italiana, intitolata a S. Maria Maddalena de' Pazzi (De Spirito A., 1989).

¹⁹ Prima della guerra mondiale, «negli Stati Uniti 223 regolari e 487 secolari si occupano di 590 chiese e parrocchie italiane, alle quali sono legate scuole, ospedali, enti di assistenza e associazioni locali» (Sanfilippo M., 2001, p. 138).

Proprio la collaborazione tra religiosi, religiose e laici, garantisce un servizio adeguato agli italiani, promuovendone non solo la fede, ma anche la dignità integrale.

Esistono, comunque, non poche eccezioni, in cui dal successo iniziale di collaborazione tra religiosi e religiose si passa poi a uno scontro palese e, in alcune occasioni, anche a separazioni manifeste. Così avviene per le pallottine, giunte a New York nel 1889 su richiesta dell'arcivescovo Corrigan, per le missionarie del Sacro Cuore o cabriniane, inviate a New York nel 1889 da Scalabrini (Garroni M.S., 2008) e anche per le apostole del Sacro Cuore che, giunte a Boston su suggerimento di Scalabrini, per aiutare i missionari nella cura pastorale degli italiani, entrano subito dopo in contrasto con i sacerdoti e con l'autorità diocesana²⁰ (D'Agostino P., 2008; Vezzosi E., 1996).

Gli inizi dell'assistenza agli immigrati italiani negli Stati Uniti sono molto travagliati e profondamente segnati da insuccessi e conflitti, spesso determinati dalla mancanza di preparazione professionale e dalla scarsa chiarezza di intenti. Infatti, molti di questi nuovi istituti religiosi, nati per un apostolato diverso, si trovano ora immersi in una realtà migratoria non direttamente inerente al loro carisma. Comunque, il servizio agli italiani rappresenta per loro un'opportunità di crescita numerica ed economica, che produce un progressivo rafforzamento dei loro istituti e un'espansione su tutto il territorio nazionale.

Con l'avvento della prima e poi della seconda guerra mondiale, il lavoro pastorale di assistenza agli italiani oltreoceano si consolida maggiormente, grazie anche a un blocco temporaneo dei flussi migratori. Nella misura in cui migliorano le condizioni di vita degli immigrati italiani, così pian piano si risolvono i problemi delle comunità e parrocchie a loro servizio, soprattutto quelli economici, continuando a espandersi ulteriormente nei servizi offerti e nelle istituzioni create. Le politiche e i programmi statunitensi tesi a facilitare l'assimilazione delle nuove generazioni rappresentano una nuova sfida per le comunità etniche, le quali si organizzano nell'allestimento di molteplici proposte culturali e attività al fine di mantenere viva nei figli e nipoti l'italianità.

Gli istituti religiosi continuano la loro opera di assistenza, ma anche di accompagnamento delle seconde e terze generazioni degli italiani, che cominciano pian piano ad affermarsi a livello sociale e politico e a progredire culturalmente ed economicamente. Le comunità parrocchiali diventano veri

²⁰ L'autore menziona anche il caso delle maestre pie filippine nel New Jersey, come pure le figlie di Santa Maria della Divina Provvidenza a Chicago.

centri di attività sociali e religiose, attraverso una fitta rete di associazioni e gruppi ecclesiali organizzati.

Passata l'emergenza bellica e creatasi una maggiore stabilità e prosperità all'interno della comunità, l'influsso delle chiese nazionali gioca un ruolo decisamente essenziale nei confronti delle comunità italiane, che ormai si espandono a macchia d'olio per tutte le città americane e si affermano anche in campo ecclesiale.

Nel secondo dopoguerra, c'è una rinascita all'interno delle comunità italiane, che stanno ormai invecchiando e scomparendo. I nuovi gruppi di migranti italiani, spinti dalla fame e dal desiderio di offrire ai propri figli un futuro migliore, attraversano ancora una volta l'Oceano Atlantico e approdano in terra americana. I vecchi quartieri italiani si ripopolano di immigrati, che rappresentano una vera e propria benedizione per le chiese nazionali, per garantire la loro sussistenza e dare nuovo impulso alle loro attività. Tuttavia, l'entusiasmo iniziale non dura a lungo, in quanto dopo un paio di decenni gli italiani abbandonano i luoghi di arrivo e si trasferiscono altrove, provocando fin dagli anni '80 un duplice effetto: da una parte, la chiusura di alcune chiese nazionali e delle strutture connesse, e, dall'altra, l'apertura verso i nuovi immigrati, convertendo «uomini e mezzi per rispondere alle necessità delle nuove migrazioni proprio in base alle esperienze acquisite nell'assistenza dell'emigrazione italiana» (Favero L., 1989, p. 390).

Nelle comunità parrocchiali italiane, sia i sacerdoti diocesani che gli ordini religiosi continuano la loro opera di accoglienza degli ultimi arrivati, offrendo loro un'assistenza per i bisogni più immediati: la visita alle famiglie, con la benedizione delle case, la regolarizzazione dei matrimoni e degli altri sacramenti, la formazione dei bambini e degli adulti, l'assistenza medica e sociale sono tra i servizi offerti alle comunità etniche, che però si sono arricchite dell'esperienza passata e godono di strutture adeguate per una cura pastorale integrale.

Un caso a parte, sono le comunità italiane in terra canadese, che arrivate all'inizio del secolo XX in piccoli gruppi hanno visto un afflusso consistente dopo la seconda guerra mondiale. I gruppi più numerosi si sono stabiliti in Ontario (Toronto, Hamilton e Ottawa) e in Québec (Montreal), dove hanno raggiunto una buona stabilità economica e un buon inserimento nella società (Colucci M., Sanfilippo M., 2010). In queste due province canadesi, esistono ancora numerose parrocchie nazionali o con assistenza agli italiani, rette da istituti religiosi che offrono una pastorale specifica alla collettività italiana. All'interno poi della gerarchia ecclesiastica locale, i preti italiani hanno un loro vicario episcopale e sono organizzati in un Consiglio Pastora-

le. Tra le organizzazioni più comuni e famose all'interno delle comunità parrocchiali, vi è l'azione cattolica, che svolge in gran parte un ruolo caritativo (Pautasso L., 2007). Inoltre, sono molto attive, oltre alle organizzazioni culturali provenienti dalle varie regioni d'Italia, anche quelle a sfondo religioso che hanno come scopo principale l'organizzazione e la celebrazione della festa del loro santo patrono.

3.2. Religiosi in Sud America

A cavallo tra il XIX e il XX secolo, gli emigranti italiani arrivano in gran numero anche nell'America del Sud, specialmente in Argentina e Brasile; anzi il loro numero accresce soprattutto negli anni in cui gli Stati Uniti bloccano le frontiere, attraverso l'introduzione di quote di immigrati provenienti da determinate nazioni²¹. Nel complesso, durante il periodo che va dal 1876 al 1976, il Brasile e l'Argentina accolgono 3 milioni e mezzo d'italiani, provenienti all'inizio dalle regioni del Nord Italia (Liguria, Piemonte, Veneto e Trentino) e in seguito a partire dal 1900 anche dal Sud del paese. Anche altre nazioni, come l'Uruguay e il Venezuela, accolgono gruppi di italiani, specialmente dopo la seconda guerra mondiale (Favero L., 1989).

Per quanto riguarda l'assistenza agli italiani in Sud America, i pionieri sono i salesiani, che, invitati dalla gerarchia locale, giungono in Argentina nel 1875 e inizialmente si dedicano alla cura degli indios. In seguito, proprio nella città di Buenos Aires, dove grande è il contingente degli immigrati, fondano chiese, scuole professionali, centri di assistenza, giornali e offrono altri servizi, per rispondere alla grande richiesta degli italiani.

Anche i missionari francescani di *Propaganda Fide* (1860), i passionisti nel 1881 e i redentoristi nel 1883 già presenti nel territorio argentino per svolgere le loro missioni, agli inizi del '900 cominciano ad offrire un po' di ministero pastorale anche agli italiani. Gli scalabriniani, invece, e i missionari di monsignor Giacomo Coccolo (un canonico di Concordia, presidente della Lega antischiavista italiana e fondatore di una società di sacerdoti che intendevano preoccuparsi dei migranti come cappellani a bordo dei piroscafi diretti verso le Americhe) giunti in Argentina per assistere i loro connazionali, fondano alcune missioni; ma non avendo il sostegno della gerarchia ecclesiastica locale e per altri problemi interni, non riescono a continuare il

²¹ La legge più importante viene emessa nel 1924, cui si aggiungono la grande crisi economica del 1929 e la propaganda fascista contro l'emigrazione, tra le due guerre mondiali (Colucci M., Sanfilippo M., 2010).

loro apostolato e sono costretti ad abbandonare le posizioni iniziali, lasciando la nazione²². Un episodio significativo è il primo pellegrinaggio italiano alla Madonna di Luján (1909), cui pian piano aderiranno tutte le altre comunità immigrate. Esso rappresenta l'adesione formale delle comunità etniche alle forme rituali della Chiesa argentina, che vede positivamente l'accostamento e l'assimilazione degli immigrati alla comunità locale. La gerarchia autoctona, infatti, ostacola l'opera e l'apostolato specifico per gli italiani e non permette l'uso della lingua italiana e neppure un associazionismo culturale proprio. Tutto invece deve essere organizzato e amministrato dalle chiese locali, che così beneficiano della presenza e del coinvolgimento degli immigrati (Favero L., 1989, p. 404).

In campo femminile, varie congregazioni giungono nel paese dedicandosi alle scuole e agli ospedali, e prendendosi cura della formazione professionale dei bambini e dei giovani²³.

In Brasile, la scarsità di clero locale darà la possibilità ai numerosi preti italiani negli ordini religiosi (come i francescani e i gesuiti), di prendersi cura degli immigrati. Ma come in altre nazioni, sono soprattutto gli istituti religiosi di recente fondazione, in particolare i pallottini, i salesiani, gli scalabriniani, i serviti, gli orionini, i camilliani e i giuseppini²⁴, a stabilirsi in Brasile per assistere gli immigrati italiani, per i quali fondano chiese o cappelle, aprono scuole italiane e professionali, allestiscono società di mutuo soccorso per sovvenire alle molteplici realtà e ai fabbisogni degli immigrati.

Di certo, la presenza degli scalabriniani in Brasile²⁵ gioca un ruolo assai significativo nella chiesa locale, per la sua rapida espansione e la vastità di attività a favore dei migranti. Missionari come Giuseppe Marchetti, coadiu-

²² Gli scalabriniani giungono in Argentina nel 1890 e in Venezuela nel 1894, ma abbandonano ben presto queste missioni, ritornandovi rispettivamente solo nel 1940 e nel 1958 (Favero L., 1989).

²³ Tramelli A. (2007) menziona le seguenti congregazioni: cappuccine di Madre Rubatto, congregazione della Vergine bambina, suore dei poveri di santa Caterina da Siena, gianelline, figlie di nostra signora della misericordia, camilliane, cabriniane, figlie dell'Immacolata Concezione, figlie di Maria Ausiliatrice, sorelle dell'Immacolata di Genova, figlie di Sant'Anna.

²⁴ Per un'estesa trattazione riguardo alle congregazioni religiose presenti nel Rio Grande do Sul, si veda Costa R. (1989).

²⁵ I primi missionari inviati da Scalabrini giungono nel 1888 e si trasferiscono nelle colonie italiane di Spirito Santo e del Paranà. Il modello seguito è sempre quello di un luogo centrale, dove risiede un sacerdote, e una serie di cappelle sparse per le varie fazendas, che vengono visitate di tanto in tanto dal missionario per offrire i servizi necessari. Molte di queste cappelle succursali in seguito diventeranno le parrocchie territoriali (Rosoli G., 1982). Per un'estesa trattazione dell'argomento si veda Francesconi M. (1982).

vato dalle suore missionarie scalabriniane²⁶, Pietro Colbachini²⁷ e Massimo Rinaldi, in seguito consacrato vescovo di Rieti (1924-1941), sono solo alcuni esempi di zelo e ministero pastorale a favore degli italiani sparsi per la città di San Paolo e nelle varie *fazendas*.

Le grandi distanze da percorrere, gli ostacoli frapposti dai padroni delle *fazendas* e anche una certa sfiducia da parte della gerarchia ecclesiastica e del clero locale non renderanno facile il compito dei missionari e impediranno un'organizzazione ordinata del loro impegno pastorale e sociale a favore degli italiani. Tuttavia, la presenza dei missionari e le loro missioni volanti nelle varie cappelle sparse per tutto il territorio continueranno a mantenere viva la fede degli immigrati, grazie anche al prezioso aiuto e al servizio costante di tanti laici, che spesso suppliscono alla mancanza di sacerdoti in residenza presso le comunità agricole.

Non bisogna dimenticare anche la devozione popolare, che molto spesso sfugge al controllo del clero e rimane per molti anni nelle mani dei laici. Le immagini sacre, le statue e altri oggetti raffiguranti il santo patrono aggregano e generano una serie di gruppi e di organizzazioni locali, che mantengono vivo per generazioni il senso culturale e lo spirito religioso degli italiani. Ancora oggi, queste feste e celebrazioni sociali sono le occasioni privilegiate di incontro e di ritrovo per le varie comunità regionali o paesane, che si sono evolute nel tempo, pur preservando un certo «senso» spirituale (Favero L., 1989).

Nel periodo tra le due guerre mondiali, il flusso di emigrati italiani si riduce un po', per poi riprendere notevolmente dopo l'ultimo conflitto bellico, non solo verso l'Argentina e il Brasile, ma anche verso il Venezuela, l'Uruguay²⁸ e il Cile, per poi arrestarsi definitivamente agli inizi degli anni '60²⁹. In questo periodo fioriscono altre comunità e chiese italiane, che si diffondono su tutto il territorio, e allo stesso tempo si espandono le congregazioni maschili e femminili, che aprono case di formazione e seminari in tutto il Sud America.

²⁶ Per la nascita e lo sviluppo delle missionarie scalabriniane, Signor L.M. (1989).

²⁷ Colbachini fu un vero pioniere nella colonizzazione del Sud del Brasile, fondando la città di Nova Bassano e fungendo da sindaco, tecnico agrario e organizzatore del commercio. Attorno al missionario, infatti si svolge tutta la vita sociale e religiosa della comunità immigrata.

²⁸ Rosoli G. (1993) elenca diversi istituti religiosi femminili giunti in Uruguay, a partire dal 1856: figlie di nostra signora dell'orto di Chiavari, salesiane, suore della misericordia di Rosello di Albisola, suore della misericordia di Carlo Steeb di Verona, cabriniane e orionine.

²⁹ Tra il 1916 e il 1942, emigrano in Sud America quasi un milione di italiani, dei quali quasi 700.000 si dirigono in Argentina; mentre dal 1946 al 1961 gli emigranti in Argentina sono quasi 500.000 mila e circa 250 mila in Venezuela (Favero L., Tassello G., 1978).

Con l'arresto del flusso di immigrati in questi paesi, a partire dagli anni '60 appare un nuovo fenomeno che interessa particolarmente il Brasile, cioè gli immigrati interni; per cui vari istituti religiosi abbandonano vecchie posizioni e si spostano là dove gli emigranti arrivano, per colonizzare nuove terre e creare nuove città. I religiosi si dimostrano anche in questo caso attenti e pronti a seguire gli ultimi e a vivere come loro in un clima di precarietà e di grandi difficoltà. Sono queste le sfide, che tuttora coinvolgono diverse congregazioni religiose, che cercano con lo zelo e con la passione missionaria di servire le nuove vittime della mobilità umana.

3.3. Religiosi in Australia

I primi contingenti italiani arrivano in Australia nella seconda metà del secolo XIX, ma la grande maggioranza vi giunge dopo la seconda guerra mondiale³⁰, facendo degli italiani il gruppo più numeroso di immigrati che non provengono da un paese di origine anglofono (Paganoni A., 2003, p. 138). Nonostante la forte spinta in passato ad assimilare gli immigrati alla società australiana, gli italiani hanno mantenuto vive le loro caratteristiche sociali, culturali e religiose, trasmettendo alle seconde e terze generazioni i valori familiari tipici del gruppo.

Come in altre parti del mondo, anche in Australia gli ordini e le congregazioni religiose cominciano a offrire un servizio pastorale agli italiani, dapprima in forma saltuaria, ma poi in modo sempre più stabile. Benedettini, cappuccini, frati minori, salesiani, passionisti, oblato, scalabriniani sono alcuni tra i vari istituti di vita consacrata che si dedicano alla cura specifica degli italiani. Il loro ministero pastorale si realizza attraverso missioni volanti o tridui, là dove le comunità italiane sono molto disperse, oppure attraverso la pastorale ordinaria nelle parrocchie territoriali, nelle missioni con cura d'anime italiane, nei santuari, nei centri sociali, avvalendosi di associazioni religiose, radio e televisione. Si costruiscono pure strutture *ad hoc*, come asili e case di riposo, per venire incontro ai bisogni della collettività italiana in tutte le età (Paganoni A., 2003).

Diversi istituti femminili italiani si inseriscono negli ambiti dell'educazione nelle scuole e della formazione catechistica. Altre si mettono al servizio dei più bisognosi, particolarmente nelle case di riposo (Paganoni A., 2007, p. 101). Tra loro ricordiamo in modo particolare le suore claretiane,

³⁰ Secondo il censimento del 1991, gli italiani in Australia sono circa 250.000, con una netta prevalenza di quelli provenienti dal Sud Italia (Sicilia e Calabria) (Baggio F., 2004).

canossiane, le figlie di nostra signora del S. Cuore, le suore di S. Anna, le pastorelle (Paganoni A., 2003, p. 163).

La scelta multiculturale operata dalla gerarchia ecclesiastica e dal governo australiano dopo gli anni '70 ha favorito lo sviluppo dell'apostolato a favore dei migranti italiani, i quali hanno risposto con una pratica più costante e una maggiore conservazione dei valori cristiani. Esistono ancora diversi centri italiani sparsi nelle città australiane, ma essi si stanno gradualmente evolvendo in missioni multiculturali. I consacrati sono impegnati ad accogliere la sfida di un servizio a diverse etnie, aiutando le comunità a realizzare una convivenza rispettosa e armoniosa, quale comunione nella diversità.

3.4. Religiosi in Europa

La presenza degli italiani in alcuni paesi europei si registra già da diversi secoli, ma aumenta in maniera significativa verso la fine del XIX secolo. Si tratta di un'emigrazione proveniente dalle regioni del Nord Italia, almeno all'inizio; ma dopo la seconda guerra mondiale³¹ cominciano ad arrivare anche gli italiani provenienti dal Sud. Le nazioni più ambite sono la Francia, il Belgio, la Germania e la Svizzera, che, favorite da un'economia fiorente, accolgono milioni d'italiani in cerca di un miglioramento di vita³². Si tratta, comunque, di un'emigrazione stagionale e temporanea³³.

Tra i problemi principali, che gli italiani devono affrontare, si rilevano anzitutto le condizioni precarie di vita, il duro lavoro nell'edilizia e nelle miniere, il mancato ricongiungimento familiare. Proprio il desiderio di riuscire a guadagnare tanto in poco tempo rende difficile mettere radici in terra straniera e coinvolgersi socialmente o religiosamente.

Il primo istituto di religiosi che si interessa degli italiani all'estero è quello dei pallottini, che nel 1844 organizza la prima chiesa a Londra. Seguono poi i barnabiti a Parigi, i dehoniani a Marsiglia (dove si trova la più grande concentrazione di italiani: circa 100.000), i salesiani in Francia e Svizzera, e i cappuccini con missioni volanti soprattutto nel Sud della Francia (Rosoli G., 1992).

All'inizio del XX secolo, il vescovo di Cremona, monsignor Bonomelli,

³¹ Secondo Rosoli (1992), dal 1946 al 1980 sono espatriati in Europa circa 8 milioni di italiani.

³² «Tra il 1958 e il 1963 oltre un milione e mezzo di persone lasciarono il Meridione. Più di un terzo di esse andarono verso la Svizzera e verso il nuovo motore dell'economia continentale, la Germania» (Romero F., 2001, pp. 407-408).

³³ Tra il 1876 e il 1976, l'emigrazione italiana verso l'Europa supera (52%) quella oltreoceano (Corti P., 2001).

con il suo istituto di preti e laici offre una risposta adeguata alle numerose esigenze degli immigrati in Europa³⁴. Purtroppo l'Opera di Bonomelli, dopo essere entrata in collusione col governo fascista, viene soppressa dalla Santa Sede nel 1927 (Pretelli M., 2010), anche se alcuni sacerdoti rimangono nelle missioni già fondate, che «devono essere assolutamente dipendenti dall'Autorità Ecclesiastica (Concistoriale e vescovi locali), esclusa qualunque ingerenza di qualunque autorità laica... e devono svolgere un'azione eminentemente religiosa» (Rosoli G., 1996b, p. 67).

I missionari bonomelliani vengono poi gradualmente sostituiti dagli scalabriniani che cominciano a diffondersi in diverse nazioni europee, dove sono ancora presenti in buon numero³⁵ e continuano a servire gli italiani di prima e seconda generazione nelle maggiori città europee, specialmente attraverso le missioni *cum cura animarum*³⁶. La sensibilità di molte conferenze episcopali europee al fenomeno degli immigrati italiani, i vari convegni nazionali e internazionali tra i diversi operatori pastorali e gli interventi della Santa Sede all'indomani del Vaticano II contribuiscono efficacemente ad organizzare una pastorale più specifica e completa a favore degli italiani.

Molto spesso, le missioni tra gli italiani in Europa godono del valido contributo di diverse congregazioni femminili³⁷, che si dedicano all'educazione scolastica dei più piccoli, alla catechesi in preparazione ai sacramenti, alla cura dei giovani e anche degli anziani, assistendoli in case di riposo³⁸.

³⁴ Una delle azioni più importanti dell'Opera fu la denuncia di situazioni calamitose, attraverso la pubblicazione di inchieste realizzate nel mondo dell'emigrazione. La più nota fu quella del 1901 contro la tratta dei bambini «arruolati» nell'Italia settentrionale per lavorare nelle vetrerie francesi. Condotta da U. Cafiero, E. Schiaparelli e T. Gallarati Scotti, ottenne la «liberazione» di centinaia di fanciulli. A questa seguirono nel 1902 l'inchiesta sugli operai italiani impiegati nella costruzione della galleria del Sempione e l'anno dopo quella sulle condizioni dell'emigrazione femminile (Bollettino dell'Opera di Assistenza, 1-6, 13-15).

³⁵ Secondo Sanfilippo (2001, p. 142), gli scalabriniani rappresentano il 60% dei religiosi presenti in Europa (93 su 159 religiosi).

³⁶ Il servizio specifico ai migranti attraverso parrocchie nazionali o personali è stato sottolineato dalla Costituzione apostolica *Exsul Familia*, pubblicata da Pio XII nel 1952.

³⁷ Tra queste ricordiamo anche le missionarie secolari scalabriniane, che nel luglio 2011 celebreranno il loro cinquantenario di fondazione. Fondate come istituto laicale consacrato, «esse operano in particolare nel campo sociale, culturale e pastorale; nei settori scolastico, medico-ospedaliero, artistico; nell'ambito universitario e della ricerca scientifica a vari livelli; come pure nella formazione e nell'annuncio cristiano ai giovani di diverse nazionalità» (Luise M.G., 2001, p. 658).

³⁸ Secondo Paganoni (2003, pp. 120-121), fino alla fine del XX secolo ci sono ancora quasi 250 suore coinvolte nell'apostolato coi migranti italiani, principalmente nelle missioni o centri etnici, anche se in questo ultimo decennio varie congregazioni e istituti di vita consacrata hanno abbandonato questi luoghi di missione, a causa della mancanza di personale e di lavo-

Inoltre, negli ultimi decenni, le religiose hanno cominciato a prepararsi per apostolati specifici e a partecipare a convegni e corsi di aggiornamento organizzati per avere una formazione adeguata.

Negli ultimi 20 anni è praticamente scomparsa l'emigrazione italiana verso i paesi europei; per cui i religiosi hanno dovuto rivedere le posizioni pastorali tradizionali e le forme di assistenza agli italiani. Molte missioni italiane sono diventate oggi multiculturali e coesistono forme nuove di servizio, che cercano di far fronte a nuove emergenze, mettendo in pratica le virtù tipiche della solidarietà, dello scambio, dell'ecumenismo che diviene occasione di incontro e di sviluppo della fede stessa.

4. Conclusione

Dalla proclamazione dell'unità d'Italia fino ai nostri giorni, l'emigrazione italiana ha generato delle grandi sfide tanto al governo quanto alla Chiesa, sia nei paesi di partenza che di arrivo, cogliendoli spesso impreparati ad affrontare questo fenomeno. Inizialmente, alcuni uomini e donne della Chiesa italiana (Pallotti, Bosco, Scalabrini, Bonomelli, Cabrini e altri) si coinvolgono direttamente nella cura pastorale per gli emigrati italiani, attraverso i loro missionari e missionarie, e creano chiese nazionali, missioni, scuole, centri di assistenza e di mutuo soccorso.

Col passare degli anni, grazie alla riduzione dei flussi migratori e all'esistenza di strutture già ben avviate, l'assistenza spirituale e sociale degli immigrati diviene più organizzata ed efficace, aiutando anche le seconde e terze generazioni ad inserirsi adeguatamente all'interno dei nuovi paesi. Questi anni sono dominati da un grande sviluppo delle congregazioni religiose, ormai ben consolidate in terra di missione, dove si estendono a macchia d'olio e raggiungono una loro stabilità a livello organizzativo ed economico.

Dopo la seconda guerra mondiale, l'emigrazione italiana dura per una ventina d'anni e si dirige in Europa, in America e in Australia. In questo periodo, la Chiesa cattolica si dimostra particolarmente attenta ai bisogni degli italiani all'estero e, attraverso gli interventi dei Papi e degli uffici vaticani a servizio dei migranti, propone delle indicazioni più specifiche per la loro ac-

ro specifico tra gli immigrati. Il *Rapporto italiani nel mondo del 2008* (p. 431) sostiene che le suore che sono ancora attive tra i migranti italiani in Europa sono solo 166, principalmente in Svizzera e Germania.

coglienza e il loro inserimento in luogo di missione. Ancora una volta, i religiosi con le loro strutture sono in grado di rispondere alle emergenze e alla grande massa di immigrati che si riversano nei loro territori, e offrono un buon servizio a salvaguardia della loro fede e della loro dignità.

Dagli anni ottanta fino ad oggi, l'emigrazione italiana ha subito quasi una battuta di arresto, anzi l'Italia stessa è divenuta meta di immigrazione. Passati gli anni della grande crisi dell'emigrazione italiana, molti ordini e congregazioni si trovano ora attivamente impegnati al servizio dei nuovi migranti, per rispondere ai loro problemi e promuovere il loro accompagnamento umano e spirituale.

Di certo, la presenza di istituti religiosi è stata significativa e spesso determinante per mantenere la fede, la cultura e la tradizione degli italiani all'estero, aiutandoli a essere fieri delle loro origini e a condividere con la gente del posto le loro qualità e ricchezze culturali. Accanto ai sacerdoti si trovano anche tante congregazioni femminili: in Europa si ritrovano le figlie della carità, le figlie di Maria Ausiliatrice, le oratoriane, le giuseppine di Cuneo, le suore di carità dell'Immacolata Concezione di Ivrea, le suore operaie e le suore delle poverelle. Nelle Americhe le missionarie del S. Cuore di madre Cabrini, le apostole del S. Cuore di Clelia Merloni (Bartoloni S., 2007; Garroni M.S., 2008; Buffon G., Pozzobon M.A., 2009), le salesiane, le maestre Pie Filippini, le battistine, le pallottine, le suore di S. Dorotea, le figlie di S. Maria della Provvidenza, le francescane di Gemona e le suore Pie Venerini, di nuovo le figlie di Maria Ausiliatrice, le suore della Misericordia di Maria Rossello di Albisola e quelle di Carlo Steeb di Verona, le figlie di Nostra Signora dell'Orto di Chiavari e le piccole sorelle della carità di don Orione.

Gli studi recenti sugli istituti religiosi maschili e femminili in emigrazione stanno pian piano mettendo in luce l'intenso lavoro e i sacrifici immani sostenuti da questi uomini e donne sorretti da una grande fede in Dio e da un amore intenso per la propria gente. Per questo scoprire la loro storia, approfondire i suoi sviluppi, esaminare il lavoro pastorale tra gli italiani emigrati consentono di mostrare ancor di più il valore della loro presenza e del loro apostolato fecondo in terra di missione, dove hanno lasciato un'impronta indelebile nella storia delle nazioni visitate e delle popolazioni soccorse.

Uno sguardo al presente

Elisabetta Mandrioli

Il capitolo riporta sinteticamente i risultati dell'analisi qualitativa realizzata sui questionari a domanda aperta inviati da 32 istituti religiosi contattati nell'ambito della ricerca «Il welfare degli istituti religiosi a 150 anni dall'unità d'Italia» (Fondazione Zancan, Cism, Usmi, con il contributo della Fondazione Roma-Terzo Settore, 2011).

Sono pervenuti complessivamente 37 questionari (alcuni istituti hanno inviato più di un questionario, compilato da referenti diversi), sui quali è stata condotta l'analisi del contenuto. Tale analisi è stata realizzata con metodo classico *ex post* (i concetti sono definiti a posteriori attraverso la lettura dei testi raccolti), con l'obiettivo di fornire una descrizione dei temi emersi dall'insieme delle risposte per ogni singola domanda del questionario.

Dei 32 istituti che hanno risposto al questionario: 2 sono stati fondati all'inizio del '500; 1 nella prima metà del '600; 13 nella prima metà dell'800; 13 nella seconda metà dell'800; 3 nella prima metà del '900.

1. Bisogno principale da cui ha preso vita l'azione di carità e testimonianza dell'istituto religioso

L'azione di carità di quasi tutti gli istituti è nata per *rispondere a situazioni di degrado e povertà conseguenti alle condizioni socio-economiche del tempo* (guerre, carestie ecc.). L'aiuto, in termini di accoglienza, assistenza/cura, educazione e/o istruzione, si è concentrato sulle *categorie di persone più emarginate e bisognose*, quali:

- *donne* (vi fa riferimento il 50% degli istituti), ovvero bambine e ragazze orfane; ragazze di famiglie povere, sfruttate sulla strada, in pericolo; prostitute; donne senza istruzione e senza la possibilità di imparare un mestiere; donne incinte non assistite ecc.;
- *minori/giovani* (41%), ossia bambini e ragazzi orfani; abbandonati dai genitori ecc.;

- *ammalati* (41%), ovvero persone con patologie croniche prive di assistenza; malati presso ospedali, malati abbandonati rifiutati dagli ospedali; feriti; invalidi ecc.;
- *poveri* (38%), nullatenenti, disoccupati, lavoratori poveri, mendicanti ecc.;
- *emarginati* (19%), ossia, genericamente, persone escluse, rimaste sole o abbandonate.

Vediamo alcuni estratti dai questionari, a titolo esemplificativo:

«Bassano, ... dopo il 1821, è teatro delle guerre d'indipendenza. La devastazione delle campagne provocava povertà. Una serie di persone, ormai sprovviste di tutto, si riversava sotto i portici del centro della cittadina per chiedere l'elemosina. ... [La fondatrice] intuisce che il Signore la chiama a 'impegnare tutta se stessa in mezzo ai suoi poveretti'».

«Il bisogno remoto ... è stato il contesto socio-economico, religioso e politico della Francia subito dopo la Rivoluzione Francese. La Congregazione ... è una risposta alle urgenze della carità: 'Esercitavo ... le cure assidue verso i malati poveri. ... Attraverso l'esercizio della carità ... potei ricondurre a Dio delle prostitute, convertire dei protestanti, ristabilire in salute molti poveri malati abbandonati dai medici'».

«All'inizio del XX secolo, in terra veneta, i bisogni sociali emergenti erano: nullatenenti, proletari, malati senza assistenza, analfabeti, anziani senza soccorso, infanzia senza vigilanza e senza affetti».

«[Il fondatore] ... ha visto i bambini e i ragazzi poveri, sfruttati, venduti sulle piazze. Ne ebbe compassione. ... Dopo qualche tempo 'vide' che anche le ragazze vivevano situazioni tragiche sulla strada, nelle filande, nel lavoro minorile».

2. Modalità originale di risposta proposta/sviluppata dal fondatore

Di fronte ai bisogni del tempo, le risposte si sono sviluppate, in primo luogo, in termini di *servizi/strutture* (questo tipo di risposta riguarda più del 90% degli istituti che hanno partecipato all'indagine).

Nello specifico, è stato fatto riferimento a servizi e strutture di *accoglienza, assistenza e cura*, sia di *tipo residenziale/semiresidenziale* (47%), come collegi, asili d'infanzia, case di accoglienza; sia di *tipo domiciliare* (44%), presso abitazioni, ospedali, ricoveri, lazzaretti, ospizi ecc.

Finalità di molti servizi era *formare ed educare*, in una duplice direzione: in primo luogo sul *piano umano e spirituale* (56%), esortando i giovani e le giovani ad essere «buoni cristiani e onesti cittadini», accompagnando la loro crescita spirituale e il loro inserimento nella società, stimolando i rapporti interpersonali, il dialogo, la vita di gruppo; in secondo luogo, rispetto al *lavoro* (50%), offrendo loro l'opportunità di accedere alla cultura (leggere, scrivere), acquisire competenze lavorative e imparare un mestiere (per esempio, per le giovani: maglia, ricamo, cucito; per i giovani: sarto, falegname, calzolaio ecc.). Alcuni estratti dai questionari, a titolo esemplificativo:

«Da subito ha istituito luoghi di accoglienza per ragazzi e ragazze: Oratorio, Scuola serale, Case per orfani che avviava all'arte del Fabbro, del Falegname, del Contadino, del ricamo in oro e in bianco. Negli stabilimenti aprì convitti e mense per le operaie. Inviò le suore in visita ai malati poveri nelle proprie case, anche per veglie notturne».

«Il Santo fondatore ... manifesta ... la sua volontà di istituire una Casa per accogliere le persone che non trovano risposte ai loro bisogni di salute, di assistenza, di cure, di lavoro ecc. Nasce così dapprima un piccolo ospedale nel centro città».

«La fondatrice, ... nella sua concezione di servizio all'uomo, non è legata a una struttura, a una ideologia, a dei settori particolari, ma aperta alle diverse necessità, dove l'unico privilegio è il privilegio degli ultimi. ... L'opzione per i poveri ... si canalizza nel servizio rivolto al vasto campo educativo verso i piccoli e i giovani, espresso nelle variegate dimensioni: scuole materne e professionali, accoglienza agli orfani e ai figli dei richiamati, istruzione catechistica e animazione negli oratori, scuole di lavoro per ragazze povere, assistenza ai lavoratori immigrati dal sud e mense per gli indigenti».

«L'intento della Madre era quello di educare e di formare le ragazze al senso cristiano della vita, dando loro la possibilità di imparare un mestiere».

«Per il fondatore l'importante era ogni giovane, la sua crescita integrale. ... Per questo non soltanto cerca di offrir loro una catechesi, ma anche di dar loro educazione, preparazione al lavoro, un ambiente sano di amicizia e divertimento. ... Ogni opera salesiana deve essere una 'casa', cioè 'una famiglia' per i giovani che non hanno famiglia; un ambiente nel quale si privilegiano i rapporti personali, la presenza e il dialogo, ... la vita di gruppo e il protagonismo giovanile».

Un altro tipo di risposta, sviluppata nel 50% dei casi, riguarda, in generale, l'attività di *apostolato*, esercitata attraverso una *testimonianza di «santità operosa»* (il 28% degli istituti fa riferimento, infatti, alla spiritualità nel

servizio, alla promozione dell'amore per Cristo e del servizio al prossimo bisognoso, alla sintesi delle dimensioni contemplative e apostoliche, alla diffusione della parola di Dio), oppure attraverso un *approccio educativo* (19%), improntato alla formazione integrale, alla proposta di esperienze positive che «attraggono al bene per la loro verità e bellezza», alla promozione della vita di gruppo come luogo privilegiato per la ricerca di senso, per la costruzione della propria identità e delle relazioni significative. Infine, 2 istituti fanno riferimento alla *formazione del personale religioso* secondo la spiritualità e i suggerimenti del fondatore (per esempio, «mobilità, polivalenza, adattabilità»). Alcuni estratti dai questionari, a titolo esemplificativo:

«Ciò che distingue la nuova fondazione tuttavia, non è in primo luogo il servizio che offre, cioè l'istruzione o l'assistenza agli emarginati o la cura dei malati, ma il fatto che la condizione di indigenza materiale, morale e spirituale, di malattia e di emarginazione sociale delle persone sia vissuta come opportunità di evangelizzazione: essere tramiti dell'amore misericordioso del Padre per ogni persona, considerata pensiero e oggetto di amore tenerissimo di Dio».

«Con audacia e dedizione ha portato avanti un metodo educativo che rispecchia la famiglia, cercando di creare relazioni gioiose e serene nella vita del quotidiano. Alle Sorelle educatrici raccomandava la dolcezza, la gioia e tanta comprensione per far sentire le giovani in situazione di normalità anche se non vivevano nelle loro case».

«Un particolare indicativo e originale è che il fondatore suggeriva alle sue Suore gran mobilità, polivalenza, adattabilità, capacità di rinuncia laddove altri potevano sopperire ai bisogni ai quali si andava incontro».

3. Come, nel corso del tempo, la risposta è stata ripensata/riorientata nei suoi contenuti caratterizzanti

Nel corso del tempo l'evoluzione delle risposte originarie ha seguito tre strade principali. Innanzi tutto, vi è stato un *adattamento delle modalità strutturali, organizzative e gestionali di servizio* in virtù del mutato contesto socio-culturale e normativo (lo afferma il 75% degli istituti che hanno risposto al questionario). In altri termini, pur mantenendo vivo lo spirito che ha caratterizzato la nascita dell'istituto e sempre nel rispetto dei contenuti fondanti, sono mutate (o sono state adattate alle nuove condizioni) le modalità di contatto, accoglienza, assistenza, cura, educazione (per esempio, i grandi istituti si sono trasformati in piccole comunità di accoglienza di tipo

familiare; sono state intensificate le collaborazioni con gli enti pubblici e/o con le organizzazioni laicali ecc.).

In secondo luogo, vi è stato un *ampliamento della gamma dei servizi* (nel 50% dei casi), in termini, per esempio, di apertura di nuove strutture; di impegno e presenza all'interno di nuovi istituti; di espansione dei servizi in altri continenti; di missioni ad gentes.

Infine, circa un terzo degli istituti pone l'accento *sui bisogni emergenti* (anche quelli dei Paesi del terzo mondo), sia in termini di nuovi destinatari (per esempio immigrati), sia come risposta alle emergenze o urgenze (per esempio guerre, epidemie, terremoti ecc.). Alcuni estratti dai questionari, a titolo esemplificativo:

«Si è mantenuto per 170 anni la modalità dell'accoglienza, però non più gruppi grandi come all'inizio, si è passati a gruppi piccoli dove creare un ambiente più familiare; si sono aperte scuole professionali, scuole di alfabetizzazione, laboratori artigianali. ... Oggi la modalità è comunità piccole, interculturali. ... Ci sono altre modalità di approccio come, ad esempio, visite nei club, negli ospedali, unità di strada, o in qualunque luogo dove poter entrare in relazione con le donne utenti della nostra missione specifica».

«Il problema della donna è divenuto inseparabile da una vita immersa nelle problematiche della gente. Ecco, allora, impercettibilmente, ma attraverso ... intense tappe di presa di coscienza, inizia l'ospitalità di emarginati. ... Ecco anche l'apertura di una piccola cooperativa agricola per dare sistemazione legale tributaria sanitaria. ... Nel frattempo il Vescovo ci affida la cappellania in carcere, che ha comportato conseguenze importanti nell'orientamento della sensibilità della Fraternità ai problemi sociali, nell'ospitalità che ha dovuto aprirsi a diverse forme di reinserimento dei detenuti in forme alternative alla carcerazione».

«Alla fine degli anni '60 l'accoglienza delle ragazze venne sospesa, i tempi cambiavano, fu abolito l'Enaoli e nel 1969 la Madre chiude questa attività. Nel frattempo però aveva già accolto persone e famiglie colpite dall'alluvione di Firenze del 1966. Si presentava allora anche la richiesta di persone anziane, e specialmente quella di coniugi anziani che si trovavano nell'impossibilità a vivere da soli. Negli anni '70 la casa è stata adattata all'accoglienza di questa nuova attività, ospitando un centinaio di persone anziane e di una scuola materna che accoglie i bambini della zona».

«Nel corso degli anni la modalità di risposta è stata allargata all'assistenza ai malati a domicilio, al servizio infermieristico negli ospedali, anche quelli militari, alle ragazze madri e a ragazze 'togliendole dal vizio', ai malati psichiatrici; all'accoglienza nei collegi di ... studenti lontani dalle città e di ra-

gazze povere per insegnare loro un mestiere. L'accoglienza dei minori è stata ripensata nella linea della prevenzione, creando Preventori antitubercolari».

«La Congregazione ha esteso la sua opera a: carcerati; disabili gravi; malati psichici; anziani non autosufficienti; orfani e minori in situazioni di abuso e abbandono; periferie di grandi città dove si assommano le povertà; ... dormitori pubblici; Ospedali militari in tempo di guerra. ... È intervenuta nelle grandi emergenze accogliendo e nascondendo perseguitati politici nella seconda guerra mondiale; ha inviato temporaneamente suore nelle zone di guerra (Eritrea, Albania) e nelle zone terremotate (Belize, Friuli, Irpinia). Ha esteso la sua presenza ... in Europa (Belgio, Francia, Lussemburgo, Svizzera) tra gli emigrati; in Africa (Congo, Costa d'Avorio, Burkina Faso, Kenia, Malawi) e in America Latina (Brasile, Perù). Quello che inizialmente, pur con l'obiettivo di rimuovere le cause del disagio, era prevalentemente opera di assistenza, nel tempo si è ripensato e riorientato come progetti di promozione umana, attenzione alla persona, adeguando le strutture a dimensioni familiari, professionalizzando le suore, assumendo personale laico, collaborando con gli organismi socio-ecclesiali del territorio».

4. Modalità di finanziamento delle risposte nel corso del tempo

Dall'analisi dei testi, le modalità di finanziamento che hanno consentito agli istituti l'erogazione delle risposte sono di quattro tipi.

Molto frequenti, soprattutto in passato, erano *le offerte e le donazioni da parte di benefattori privati* (ne ha usufruito il 69% degli istituti intervistati), ossia lasciti, eredità in beni mobili ed immobili, elemosine (raccolte anche attraverso la «questua»), offerte spontanee a fronte del servizio ricevuto.

Altrettanto frequenti (69%), soprattutto in anni recenti, i *contributi da parte di enti pubblici o fondazioni*, attraverso convenzioni, pagamento delle rette, finanziamento di progetti, sovvenzioni ecc.

Un altro canale di finanziamento deriva dalle *risorse proprie* (66%), tramite il lavoro dei religiosi e/o degli ospiti (vendita di manufatti ecc.), le pensioni dei religiosi anziani, l'operato di associazioni originate dalla Congregazione, unitamente ad uno stile di vita improntato alla sobrietà e all'essenzialità.

Infine, il 28% degli istituti fa riferimento a *rette o contributi da parte degli utenti*, ovvero alla partecipazione economica dei destinatari per il servizio offerto (ad esempio per educandi e scuole), alle doti che le giovani

portavano con sé al momento dell'ammissione; alle rette mensili o una tantum dei ricoverati ecc. Tali rette erano generalmente basse, accessibili al ceto medio, con agevolazioni o accesso gratuito per i più poveri. Alcuni estratti dai questionari, a titolo esemplificativo:

«Si punta molto sul volontariato, il sostegno dei benefattori (che oggi sono sempre di meno) ed ultimamente si partecipa a progetti per finanziamenti pubblici».

«All'inizio della nostra storia ci fu la presenza di numerosi benefattori che contribuivano con grosse somme di denaro e/o con i loro beni immobiliari. Successivamente con i rapporti con gli Stati e i servizi sociali si richiedeva il pagamento delle rette. Attualmente il lavoro e la competenza dei nostri collaboratori laici ci sta orientando a sviluppare, accanto alle forme tradizionali delle rette, altre modalità di finanziamento: partecipazione ai progetti europei, richieste alle fondazioni».

«Alcune opere nostre si sostenevano, e si sostengono, grazie alle rette in genere accessibili al ceto medio, con agevolazioni o bonifico per le famiglie povere o numerose; in altre istituzioni, comunali o regionali, le suore prestavano servizio dapprima in modo gratuito, poi ricevendo un compenso sulla base di Convenzioni stipulate tra l'Ente e la Congregazione, e ottenendo contributi per progetti qualificati; non sono mancate offerte, talora cospicue, o eredità da parte di benefattori e amici».

«Tanti servizi sono sostenuti economicamente dalla Congregazione con il lavoro (lavoro subordinato e convenzioni) e le pensioni delle suore, dove è stato possibile si è raggiunto l'accreditamento con regioni e Asl. Per le opere missionarie si è costituita una Onlus che gestisce i progetti di sviluppo sostenuti con la solidarietà della Congregazione, delle Parrocchie, delle famiglie, di singole persone (adozioni a distanza, progetti di autofinanziamento)».

«Dove è stato possibile sono stati utilizzati i contributi dello Stato o degli enti pubblici, dove non era possibile la Congregazione ha continuato ad accogliere ed educare i figli e le figlie dei poveri a proprio carico con il lavoro delle suore e con le offerte che fino agli anni '50 raccoglievano con la 'questua'. Nel tempo si sono creati laboratori, scuole di cucito, ricamo e lavori femminili autofinanziati che producevano lavoro per le giovani che vi partecipavano. In alcuni settori i finanziamenti sono venuti attraverso le rette di chi poteva pagare, senza escludere chi non poteva pagare o poteva solo parzialmente».

«Una grande risorsa per il funzionamento delle Opere è stata la 'cassa comune', attuata in Congregazione, e la vita sobria delle Suore; alcune convenzioni con Enti pubblici; la solidarietà della popolazione per le Opere più povere; la partecipazione, dove è stato possibile, degli stessi assistiti».

5. Capacità di servizio e di «essere a servizio»

Dall'analisi dei testi, la capacità di essere «servizio» e «a servizio» – due dimensioni fortemente interconnesse – si configura essenzialmente come capacità di *promuovere il cambiamento sociale e culturale*, in primis attraverso opere e servizi per le persone che si trovano in stato di bisogno (la vocazione dell'Istituto che si traduce in azione), poi attraverso l'educazione spirituale della comunità.

Il 66% degli istituti che hanno partecipato alla ricerca, infatti, fa riferimento alla *realizzazione di servizi e interventi* di accoglienza, assistenza, cura, educazione per chi si trova in stato di bisogno, anche attraverso la costituzione di associazioni onlus di volontari, che hanno la funzione di supportare le opere e reperire risorse.

Oltre la metà (53%) pone l'accento *sull'azione pastorale*, in termini di ascolto, presenza, condivisione nello spirito di carità evangelica, testimonianza; azione di catechesi ed evangelizzazione; promozione umana e sociale; formazione alla solidarietà e promozione del rispetto dei diritti di ogni persona; azione di sensibilizzazione sul territorio (anche mediante convegni, testimonianze, pubblicazioni).

Nel 50% dei casi, essere «servizio» e «a servizio» implica anche *collaborare/fare rete con le altre forze del territorio*. In altre parole, viene ritenuto strategico collaborare con istituzioni pubbliche, organizzazioni del terzo settore, Caritas e altre realtà ecclesiali e, soprattutto, coinvolgere la realtà dei laici nelle risposte di solidarietà (la necessità di tale coinvolgimento è accentuata anche dal calo delle vocazioni).

Infine, un'ultima categoria riguarda *gli orientamenti, gli strumenti e i metodi* (citati nel 41% dei casi), come per esempio: meno assistenzialismo e più partecipazione, attuazione di progetti personalizzati; aggiornamento e formazione da parte del personale religioso e laico; scelte più mirate rispetto ai luoghi di presenza e ai servizi erogati; attenzione alle nuove povertà e ai bisogni emergenti ecc. Alcuni estratti dai questionari, a titolo esemplificativo:

«Oggi la capacità di servizio si concretizza ... privilegiando in particolare la realizzazione di case famiglia per madri nubili o per donne in grave difficoltà: si stipulano convenzioni attraverso i servizi sociali del Comune, con cui si istaura una collaborazione fattiva. In altri casi si è realizzata un'associazione Onlus di volontari che si assumono l'impegno di trovare risorse e supportare le opere, tra le quali vi sono anche mense per senza fissa dimora o centri formativi post scolastici per bambini con famiglie problematiche».

«La casa si configura come struttura mista che accoglie persone anziane parzialmente autosufficienti e che vengono poi accompagnate fino alla morte. ... Cerchiamo di offrire la possibilità di un ambiente di Vita che valorizzi le risorse della persona anziana nel suo bisogno di relazionare e di aiutarle a trovare senso nella loro situazione, incoraggiandole a vivere nella pace e nella speranza della Risurrezione».

«L'attenzione sempre presente all'evoluzione della realtà sociale nei luoghi dove siamo, a interagire con i servizi pubblici e le altre forze territoriali, a non sostituirci ad essi. Non sempre è facile, ma nei limiti delle nostre capacità, come istituzione abbiamo sempre cercato di non sentirci stabilmente legate ai servizi dove siamo presenti, a lasciare i luoghi dove il Pubblico o il terzo settore assume i problemi e dà le risposte necessarie. Inoltre, ... l'età che avanza ci sta obbligando (o aiutando) a fare scelte più mirate, ma anche forse più attente allo specifico della vita religiosa, che non è solamente legato alla capacità di fare un servizio, ma piuttosto ad essere presenza e testimonianza nei contesti dove si è».

«L'essere a servizio è caratterizzato – oggi – dalla corresponsabilità laici-suore; dalla collaborazione stretta con cooperative e associazioni. Con le varie realtà presenti sul territorio dove vive la comunità religiosa, si ricerca, si leggono i bisogni, si tentano risposte. ... Collaboriamo con la chiesa locale, con altre confessioni religiose ed enti pubblici impegnati nella promozione della vita».

6. Coinvolgimento della comunità ecclesiale e civile e presenza del volontariato

Posti di fronte a questa domanda, la quasi totalità degli istituti ha fatto riferimento al *tipo di realtà coinvolte*, sottolineando *l'importanza di lavorare in rete* con tutte le forze del territorio. L'88% fa riferimento al *volontariato*, singolo e/o associato. Il volontariato, nelle sue forme più o meno organizzate, appoggia le attività offrendo servizi. In vari casi, l'associazione di volontariato, a presenza laicale, è originata dalla Congregazione stessa e ne promuove il Carisma. Tuttavia, viene sottolineata la difficoltà di coinvolgere i giovani: negli ultimi anni il volontariato giovanile è andato scemando e oggi la sua presenza è limitata, frammentata e discontinua.

Il due terzi degli istituti intervistati fa riferimento al coinvolgimento della *comunità ecclesiale*, (Chiesa locale, parrocchie, diocesi, Caritas, altre confessioni religiose, enti ecclesiali e/o caritativi del luogo). Gli *enti pubblici*

(regioni, comuni, asl, ospedali, scuole, università ecc.) sono citati nel 47% dei casi.

Il coinvolgimento delle varie realtà del territorio si esplica, da un lato, sensibilizzandole rispetto alla necessità di una presa in carico comunitaria dei problemi; dall'altro, stimolando la loro partecipazione nelle risposte attraverso i servizi.

Infine, tre istituti pongono l'accento sulle *forme di coinvolgimento* della comunità ecclesiale e civile, come la partecipazione ad incontri di sensibilizzazione; la valorizzazione delle risorse del territorio, dei suoi usi e costumi; la promozione dei valori cristiani nel tessuto sociale. Alcuni estratti dai questionari, a titolo esemplificativo:

«Collaboriamo con la chiesa locale, con altre confessioni religiose ed enti pubblici. ... C'è la presenza significativa del volontariato, ci si è costituiti in associazioni e cooperative con una piccola presenza religiosa ed una forte e significativa presenza laicale. ... Non si lavora se non in rete con tutte le realtà presenti sul territorio».

«Sia la comunità ecclesiale che civile ... sono presenti nelle varie attività sociali, anche perché oggi non si può offrire un servizio sociale adeguato se non si è in sinergia con le varie istituzioni preposte a tale settore. Nel caso specifico dei malati affetti da Aids sono coinvolti ... l'Ospedale civile, ... l'Asl, la Regione, ... il Comune, nonché la Caritas Diocesana e la Parrocchia in cui la Casa vive. Anche se parte del personale in attività è stipendiato e specializzato, c'è una consistente presenza del volontariato, sia singolo sia associato, che appoggia l'attività offrendo servizi».

«Il coinvolgimento della comunità ecclesiale e della società civile si attua nella duplice direzione: sia come soggetti che vengono sensibilizzati, soprattutto comprendendo la comune responsabilità dei problemi, e anche promuovendo la loro partecipazione nella risposta attraverso il servizio, a vari livelli. Una realtà congregazionale ... sempre più forte è la presenza dei nostri laici Associati che condividono con noi l'esperienza del Carisma di cura e di tanti amici e volontari sensibili alle necessità del nostro tempo e alla nostra modalità di risposta».

«È nostro impegno entrare in sintonia con la comunità civile. Lo si fa: cercando di coglierne il patrimonio dei valori, degli usi e dei costumi e di assumerli criticamente nello stile educativo; partecipando alla sua vita, alle sue feste, e ai suoi dolori; ... mettendo le nostre energie a servizio di chi in essa vive in situazione di difficoltà materiale, morale, sociale, e avendo cura di valorizzare pienamente le risorse presenti sul territorio; stimolando il territorio alla conoscenza e all'accoglienza dei nostri valori cristiani ed educativi, e ad

innestarli nel dinamismo della sua storia e organizzazione sociale; mantenendo buoni rapporti con le autorità e i vari organismi sociali; ... agendo nel rispetto della legislazione vigente, ma usando anche le forme di partecipazione, consentite dalla società, nella preparazione e realizzazione delle leggi e dei programmi di intervento destinati alle persone nel bisogno. ... Si è detto che esercitiamo il nostro servizio per mandato e in nome della Chiesa. ... In forza della grazia a noi data: si sollecitano le persone, le famiglie, i gruppi, le associazioni a vivere l'amore evangelico verso il prossimo, sull'esempio del Cristo, come dono di sé agli altri, pronti ad impegnarsi secondo le proprie capacità in gesti concreti di promozione e di solidarietà; anzi, si stimolano le comunità parrocchiali e le famiglie a divenire luoghi di accoglienza per chi non ha casa, per chi non ha famiglia, per chi non riesce da solo a rispondere ai bisogni fondamentali della vita; si chiede, specialmente ai singoli, di introdurre nel tessuto sociale la mentalità del Vangelo, e quindi farsi presenti nei gruppi e organismi sociali per far crescere il senso della solidarietà umana e cristiana. ... Ci sta a cuore mantenere intenso il dialogo con le altre comunità di fede. ... Nelle nostre case [il volontariato] persevera per la presenza di laici adulti: esterni, collaboratori, amici, benefattori, spesso cooperatori uniti in associazione. Pochissima la presenza di un volontariato giovanile, che si impegna solo per qualche ora nei momenti forti dell'anno liturgico».

7. Esperienze innovative in corso nella risposta a vecchi e nuovi bisogni

Le esperienze innovative, per il 75% degli istituti intervistati, si sono concretizzate *nell'apertura di nuovi servizi* (per esempio Club House, Hospice per malati terminali ecc.), *o nella diversa impostazione delle modalità operative, organizzative e gestionali di quelli già attivi*: per esempio, passaggio dagli istituti educativo-assistenziali alla costituzione di comunità di tipo familiare; transizione da una gestione prettamente religiosa ad una mista, in collaborazione con i laici e altre realtà del territorio, ecclesiali e civili; collaborazioni e convenzioni con enti pubblici; costituzione di Onlus intorno ai valori del Carisma.

Circa un terzo degli istituti fa riferimento alla *tipologia di destinatari*, che è mutata nel corso del tempo: strutture un tempo sorte per determinate categorie di destinatari oggi ospitano i «nuovi emarginati», come immigrati, malati di Aids, donne vittime della tratta.

In un quarto dei casi, l'accento è posto sugli *orientamenti* e sulle *buone pratiche* quali elementi di innovazione. Dall'analisi dei testi, tali elementi sono: assunzione di linee guida pedagogiche; scambio di buone pratiche e ricerca di nuove metodologie educative; una pastorale giovanile più attenta ai nuovi bisogni (per esempio, alle tematiche del disagio giovanile); metodologie nuove che pongono al centro del servizio la persona e il suo bisogno fondamentale; progetti individualizzati; formazione (del personale religioso e delle risorse presenti sul territorio); riflessione sulle modalità del proprio operare, sulle motivazioni che determinano l'agire come persone e come religiosi; equilibrio tra strumenti e competenze tecniche e «compartecipazione ispirata al comandamento dell'amore, fatta di apertura personale, accoglienza, dialogo con chi soffre»; azione di sensibilizzazione a livello nazionale ed internazionale (anche presso l'Onu); uso di tecnologie informatiche.

In un paio di casi viene posto l'accento sugli elementi che ostacolano l'innovazione nei servizi. Una difficoltà consiste nel fatto che i progetti e i fondi sono usati più per implementare che per innovare (capacità di usare le risorse per creare nuove risorse). Un'altra criticità è costituita dall'assenza di forze nuove e più giovani, che frena la crescita di qualità nei servizi e provoca una situazione di stasi. Alcuni estratti dai questionari, a titolo esemplificativo:

«Attualmente, l'istituto si trova a confrontarsi ... sia con bisogni vecchi che chiedono risposte 'nuove' (basti pensare al 'bisogno di istruzione' e di cultura – che non è di nascita recente nel nostro Paese – che oggi, per vari motivi, necessita di modalità di risposta sempre nuove o rinnovate), sia con bisogni nuovi (basta pensare alla configurazione delle società sempre più multiculturali), le cui risposte esigono flessibilità e creatività nella loro impostazione».

«Il servizio più innovativo in atto è quello riferito all'accoglienza delle persone extracomunitarie, che si articola in servizi a bassa soglia; ... cure sanitarie nell'accoglienza con possibilità di esami diagnostici ed eventuali ricoveri presso l'Ospedale C.; centro di ascolto e segretariato sociale, dove le persone vengono accolte, ascoltate e guidate nella rete dei servizi esistenti; casa famiglia per donne che cercano di uscire dalla schiavitù della tratta; risposta all'emergenza abitativa con l'assegnazione di alloggi. Riteniamo comunque che l'aspetto ancora più innovativo delle nostre esperienze in questi ultimi anni sia la profonda riflessione che noi religiosi stiamo elaborando in merito alle nostre opere, sulle modalità del nostro operare, sulle motivazioni che determinano il nostro agire come persone e come religiosi. Questo processo, messo in atto da alcuni anni con un progetto di formazione, ha avuto – ed ha

– notevoli ricadute su tutta l'impostazione dei nostri servizi: l'evangelizzazione a cui siamo chiamati, nel servizio quotidiano, attraverso la testimonianza che Dio è Padre provvidente che pensa ad ogni sua creatura nella sua unicità; ... il passaggio dal 'noi', inteso come noi religiosi e solo noi religiosi, dove il principio e la fine delle nostre opere ... si snodavano all'interno dei servizi stessi in un modello gestionale verticistico... Il passaggio, quindi, ad una condivisione con i laici collaboratori in uno stile di servizio che ha come punto centrale il modello gestionale condiviso e partecipato. La ricerca di sinergia tra pubblico e privato con la messa in rete dei servizi e nella costruzione di un rapporto dialogico».

«Alcune difficoltà [nel realizzare il welfare mix]: i progetti e i fondi sono usati più per implementare che per innovare. Finiti i progetti, il nulla, perché non si è ancora capaci, specie sui territori, di usare le risorse per creare nuove risorse. Si consuma, ma non si ricrea».

«Attualmente viviamo come in una fase di stasi, continuiamo con quello che è stato una 'novità' negli anni passati, ma forse l'abitudine e la mancanza di forze nuove, più giovani e più fresche, rende difficile ridare qualità e slancio ai servizi di ieri e di oggi, che rispondono ancora ai bisogni urgenti e attuali della nostra società».

8. Conclusioni

In breve sintesi, in origine l'azione degli istituti è sorta per alleviare le condizioni di povertà ed emarginazione in cui si trovavano ampi strati di popolazione. Le risposte si sono sviluppate soprattutto in termini di strutture e servizi di carattere residenziale, semiresidenziale o domiciliare, con finalità di assistenza e cura, formazione al lavoro, educazione spirituale. L'attività di apostolato si è quindi rafforzata attraverso l'esercizio attivo della spiritualità nel servizio e la testimonianza dell'amore per Cristo nel servizio ai poveri, agli ammalati, alle giovani sfruttate, agli orfani.

Nel tempo, l'evoluzione del contesto storico e sociale ha costretto ad un ripensamento delle modalità di risposta adottate in favore di nuove forme strutturali e organizzative, quali, ad esempio, piccole comunità familiari al posto dei grandi istituti di assistenza e collaborazioni più intense con il mondo laicale nella gestione dei servizi. Inoltre, l'emergere di nuove categorie di bisogno (basti pensare alle problematiche legate all'immigrazione) ha ampliato gli spazi d'azione, determinando nuove forme di impegno, presenza, servizi.

Parallelamente sono mutate anche le tipologie di finanziamento che hanno sostenuto le opere fin dalla loro costituzione: oltre alle rette, in origine vi era un consistente contributo da parte di benefattori privati, sotto forma di offerte, donazioni e lasciti, mentre in anni recenti sono diventate più frequenti altre forme di sostegno, derivanti da convenzioni o finanziamenti da parte di enti pubblici, fondazioni o altri soggetti del privato sociale.

In conclusione, la capacità di essere «servizio» e «a servizio» si configura come capacità di incentivare un cambiamento sociale e culturale, sia attraverso un'azione di presenza e testimonianza, volta all'educazione spirituale della comunità, sia attraverso la realizzazione concreta di interventi e servizi, preferibilmente in sinergia con le altre realtà del territorio (volontariato, istituzioni ecclesiali, enti pubblici) per una presa in carico comunitaria dei bisogni.

Gli istituti religiosi nelle opere della Chiesa italiana

Maria Bezze

1. Servizi realizzati da congregazioni religiose

Nel 2009, Cism e Usmi hanno realizzato un'analisi sulla presenza e il ruolo dei servizi realizzati dalle congregazioni religiose per evidenziare: quali congregazioni/istituti religiosi operano nel settore sociale, la loro attività e metodologia, i rapporti con il territorio e le istituzioni pubbliche, i rapporti con i laici. Sono state raccolte informazioni su 295 servizi.

Sono servizi che possono avere più destinatari, prevalentemente sono bambini/ragazzi (112 servizi) e persone anziane (112 servizi); a seguire le persone immigrate (97 servizi) e i poveri (97). In misura minore le persone con dipendenze (19 servizi).

Erogano prevalentemente assistenza residenziale (194 servizi), supporto e accompagnamento (138), informazione e ascolto (135). Gli interventi domiciliari sono erogati dal 15% dei servizi considerati. L'assistenza residenziale dispone di quasi 11 mila posti letto, con una media di 56 posti per struttura.

I 295 servizi analizzati hanno rapporti con la Chiesa locale e in particolare con le parrocchie (178 servizi), le diocesi (105), la Caritas (80).

Le collaborazioni con altri servizi – opere sociali del terzo settore sono sia saltuarie su attività/interventi (51,4%), che continuative (41,2%). Le collaborazioni riguardano anche la programmazione, pur se in modo limitato (5,5%). I servizi sono finanziati prevalentemente da risorse proprie dell'istituto religioso (166), da rette (165) e da donazioni (155). Meno significativo il finanziamento da parte delle diocesi (24). Si tratta di dati coerenti con quelli raccolti nell'ambito della *quarta rilevazione sulle opere sanitarie e sociali ecclesiali in Italia*, promossa dalla Consulta ecclesiale nazionale degli organismi socio-assistenziali¹ e dall'Ufficio nazionale per la pastorale della

¹ Di cui fanno parte, tra gli altri, Caritas, Cism, Usmi, Uneba, Opere Vincenziane, Cnca, Cif, Banco alimentare.

sanità della Conferenza episcopale italiana. Il censimento ha interessato tutti i servizi sanitari, sociosanitari e socioassistenziali direttamente o indirettamente collegati con la Chiesa. Sono stati individuati ben 14.246 servizi svolti in via principale (erano 10.938 alla data del precedente censimento del 1999, quando però non si era considerata la sanità), di cui 916 sanitari e 13.298 tra sociosanitari e socioassistenziali. Sommando a queste attività principale quella secondaria si arriva alla considerevole cifra di 20.730 servizi con oltre 420 operatori tra retribuiti e volontari.

Può essere utile qualche considerazione riferita alla generalità dei servizi censiti. Il 47,9% è collocato al Nord, il 23,6% nel Centro e il 28,6% nel Sud e nelle Isole, a conferma dei forti divari territoriali e dell'apparente paradosso che vede più servizi per i poveri e gli emarginati proprio nelle regioni più ricche.

Continua il processo di deistituzionalizzazione già rilevato in diverse sedi: circa i due terzi dei servizi (il 62,4%) hanno carattere non residenziale e il 70% dei servizi nati negli ultimi venti anni sono di carattere non residenziale. I servizi residenziali restano comunque l'ossatura del sistema e in molti casi rappresentano l'unica risposta possibile nella data situazione personale e familiare.

Questa particolare fascia del terzo settore manifesta una grandissima vitalità: 4.615 servizi sono sorti nel decennio 2000/2009 e 3.278 nel decennio precedente: quasi i due terzi hanno quindi meno di venti anni e si può notare come la curva ascendente si impenni a partire dagli anni «ottanta», possibile conseguenza, sul piano ecclesiale, del lento maturare dello spirito conciliare e, sul piano civile, del progressivo consolidarsi dell'istituto regionale ed affermarsi della titolarità e responsabilità dei Comuni. Nelle seguenti due tabelle vengono evidenziate la tipologia dei servizi e dei destinatari.

Tab. 1 – Servizi per categorie di attività, valori assoluti e percentuali

<i>Categoria</i>	<i>Valori assoluti</i>	<i>Valori %</i>
Servizi ambulatoriali	141	15,4
Servizi ospedalieri	122	13,3
Servizi di riabilitazione	109	11,9
Hospice	19	2,1
Altre attività sanitarie	525	57,3
Residenze sanitarie assistenziali (Rsa)	478	3,6

<i>Categoria</i>	<i>Valori assoluti</i>	<i>Valori %</i>
Servizi residenziali per persone affette da disturbi mentali o che abusano di sostanze stupefacenti	394	3,0
Assistenza residenziale per anziani e disabili	1.422	10,7
Assistenza residenziale per minori	615	4,6
Assistenza residenziale per famiglie	473	3,6
Assistenza residenziale per immigrati	162	1,2
Assistenza residenziale per persone senza dimora	312	2,3
Assistenza residenziale per malati di Aids	33	0,2
Altre strutture di assistenza sociale residenziale	551	4,1
Assistenza non residenziale per anziani e disabili	1.137	8,6
Assistenza non residenziale per minori	899	6,8
Assistenza non residenziale per famiglie	978	7,4
Altre strutture/servizi di assistenza non residenziale (centri di ascolto, mense, centri di erogazione beni primari, ecc.)	5.844	43,9
Totale	14.214	100,0

Fonte: Quarta rilevazione delle opere sanitarie e sociali ecclesiali in Italia.

Tab. 2 – Destinatari dei servizi, valori assoluti e percentuali

<i>Destinatari</i>	<i>Val. assoluti</i>	<i>Val. percentuali</i>
Multiutenza	5.343	37,6
Anziani	1.828	12,9
Minori	1.514	10,7
Famiglie	1.451	10,2
Anziani/disabili	910	6,4
Persone senza dimora	367	2,6
Immigrati	352	2,5
Disabili	277	1,9
Detenuti/ex-detenuti	121	0,9
Malati di Aids	55	0,4
Altri destinatari (tra cui persone affette da disturbi mentali, che abusano di sostanze ecc.)	1.602	14,0
Totale	14.214	100,0

Fonte: Quarta rilevazione delle opere sanitarie e sociali ecclesiali in Italia.

Nell'ambito di queste cifre riguardanti la generalità dei servizi, esaminiamo ora quelli promossi e/o gestiti da istituti di vita consacrata/società di vita apostolica. Quelli promossi sono 1.837 localizzati prevalentemente nel Nord-Ovest (26%), nel Centro (22%) e nelle regioni del Sud (21%). La percentuale sul totale dei servizi (circa il 13%) può sembrare bassa, ma occorre considerare che oltre la metà dei servizi è costituita da mense, centri di ascolto, distribuzione beni primari, mentre i servizi che fanno capo agli ordini religiosi sono in prevalenza più strutturati ed articolati.

Si tratta di servizi che svolgono come attività prevalente quella sociosanitaria e sociale a carattere residenziale (il 62%). Gli istituti di vita consacrata/società di vita apostolica, non solo sono promotori, visto che in 8 casi su 10 sono anche soggetti gestori.

Tab. 3 – Servizi per tipo di assistenza e macro regione, valori assoluti

	<i>Tipo di assistenza</i>			<i>Totale</i>
	<i>Sanitaria</i>	<i>Sociosanitaria e sociale residenziale</i>	<i>Sociosanitaria e sociale non residenziale</i>	
Nord Ovest	46	305	125	476
Nord Est	19	171	105	295
Centro	53	283	64	400
Sud	47	204	137	388
Isole	5	166	107	278
Totale	170	1.129	538	1.837

Fonte: Quarta rilevazione delle opere sanitarie e sociali ecclesiali in Italia.

Tab. 4 – Servizi per ente gestore, valori percentuali

<i>Ente gestore</i>	<i>Val. percentuali</i>
Diocesi	0,2
Caritas diocesana	0,2
Parrocchia	0,7
Istituti di vita consacrata/società di vita apostolica	78,1
Associazione di fedeli	0,8
Fondazione di religione o di culto	3,7
Fondazione civile	0,4

<i>Ente gestore</i>	<i>Val. percentuali</i>
Associazione civile riconosciuta o non riconosciuta	2,6
Associazione di volontariato	4,8
Cooperativa o cooperativa sociale	3,0
Società di capitale	0,4
Ipab	0,4
Altro	4,7
Totale	100,0

Fonte: Quarta rilevazione delle opere sanitarie e sociali ecclesiali in Italia.

I principali destinatari sono le persone anziane (30,4%) e i bambini (23,2%). Ci sono poi una buona quota di servizi che hanno più destinatari (19%), come evidenziato dalla successiva tabella.

Tab. 5 – Servizi di cui sono promotori gli istituti di vita consacrata per destinatario principale, valori assoluti e percentuali

<i>Destinatari</i>	<i>Val. assoluti</i>	<i>Val. percentuali</i>
Anziani	558	30,4
Minori	427	23,2
Multiutenza	354	19,3
Famiglie	143	7,8
Anziani/disabili	70	3,8
Disabili	45	2,4
Persone senza fissa dimora	40	2,2
Immigrati	31	1,7
Persone con disturbi mentali o che abusano di sostanze stupefacenti	25	1,4
Detenuti/ex-detenuti	8	0,4
Malati di Aids	8	0,4
Altri destinatari	128	7,0
Totale	1.837	100

Fonte: Quarta rilevazione delle opere sanitarie e sociali ecclesiali in Italia.

I servizi residenziali sono rappresentati prevalentemente da piccole-medie strutture: il 71% ha meno di 40 posti letto. Le strutture con oltre 200

posti letto sono il 3 %. Le risorse umane di cui dispongono i servizi promossi dagli istituti di vita consacrata sono rappresentate da personale laico (88 %), legato in 7 casi su 10 da un rapporto di collaborazione retribuita e in 3 casi su 10 da un rapporto di collaborazione volontaria. Il personale religioso opera in 8 casi su 10 su base volontaria.

Tab. 6 – Servizi per tipo di assistenza e forme di funzionamento, valori assoluti (possibilità di più risposte)

<i>Forme di funzionamento</i>	<i>Tipo di assistenza</i>			<i>Totale</i>
	<i>Sanitaria</i>	<i>Sociosanit. e sociale residenziale</i>	<i>Sociosanit. e sociale non resid.</i>	
Struttura interamente accreditata	71	288	69	428
Struttura solo in parte accreditata	5	77	33	115
Struttura autorizzata	49	594	174	817
Attività in convenzione	60	266	119	445
Struttura non accreditata /convenzionata /autorizzata	7	146	197	350

Fonte: Quarta rilevazione delle opere sanitarie e sociali ecclesiali in Italia.

I servizi di cui sono promotori gli istituti religiosi svolgono come attività prevalente l'assistenza residenziale rivolta alle persone anziane e con disabilità (26 %) e l'assistenza residenziale rivolta ai minori (13 %). Il 35 % dei servizi ha anche un'attività secondaria, che si esplica prevalentemente in «altre strutture/servizi di assistenza non residenziale» (31 %) e in «assistenza non residenziale per minori» (22 %).

Tab. 7 – Servizi per tipo di attività, principale e secondaria, valori percentuali

<i>Categoria</i>	<i>Attività principale</i>	<i>Attività secondaria</i>
Servizi ospedalieri	4,7	0,2
Servizi ambulatoriali	0,8	4,9
Servizi di riabilitazione	2,3	1,2
Hospice	0,3	0,3
Altre attività sanitarie	1,3	4,0

<i>Categoria</i>	<i>Attività principale</i>	<i>Attività secondaria</i>
Residenze sanitarie assistenziali	7,3	2,0
Servizi residenziali per persone affette da disturbi mentali o che abusano di sostanze stupefacenti	1,4	0,3
Assistenza residenziale per anziani e disabili	25,9	4,3
Assistenza residenziale per minori	13,1	7,4
Assistenza residenziale per famiglie	5,7	4,3
Assistenza residenziale per immigrati	1,0	2,1
Assistenza residenziale per senza dimora	2,1	1,8
Assistenza residenziale per malati di Aids	0,3	0,2
Altre strutture di assistenza sociale residenziale	4,8	1,4
Assistenza non residenziale per anziani e disabili	3,6	6,4
Assistenza non residenziale per minori	10,1	22,1
Assistenza non residenziale per famiglie	2,1	6,1
Altre strutture/servizi di assistenza non residenziale	13,4	31,0
Totale	100,0	100,0

Fonte: Quarta rilevazione delle opere sanitarie e sociali ecclesiali in Italia.

2. Indicazioni dalle precedenti indagini sui servizi socio-assistenziali

Viene di seguito presentata una selezione di dati sui servizi erogati dalle opere ecclesiali e tra questi dalle congregazioni religiose. La fonte sono i censimenti realizzati dal 1977 al 1999. Anche se condotti con criteri e finalità non sempre coincidenti, può essere utile richiamare alcuni dati delle precedenti rilevazioni effettuate dalla Consulta nazionale ecclesiale degli organismi socio assistenziali. È da considerare in proposito che tali rilevazioni erano basate su una serie completa di dati quantitativi e qualitativi, mentre il censimento di cui si è sopra riferito ha lo scopo primario di fornire un database completo dei servizi direttamente o indirettamente collegate con la Chiesa, operanti nei settori sanitario (che era escluso nelle precedenti rilevazioni), sociosanitario e socio assistenziale. Su questa base, che sarà annualmente aggiornata, si innesteranno successive indagini mirate a particolari obiettivi.

2.1. Il Censimento 1977 delle istituzioni assistenziali collegate con la Chiesa

Il Censimento (Caritas Italiana, 1979), realizzato nella seconda metà del 1977, ha riguardato solo i servizi assistenziali, escludendo quindi quelli sanitari e quelli educativi. Le istituzioni assistenziali² rilevate furono 4.096, di cui 3.755 erano quelle che svolgevano una o più attività nell'assistenza a minori, minorati fisici e psichici, anziani, ospiti in case di rieducazione, di soggiorni vacanza e di altre forme di intervento. Le istituzioni assistenziali sono state raggruppate in tre categorie: quelle che dipendevano dal Vescovo o dalle Congregazioni religiose («responsabilità della Chiesa»); le Ipab in cui la Chiesa conservava una reale responsabilità attraverso la presenza negli organi decisionali e direttivi («Ipab»); altre istituzioni, pubbliche o private, che non erano collegate alla Chiesa, ma nelle quali la responsabilità delle attività era affidata a religiosi («altro»).

Delle istituzioni assistenziali censite, più della metà (57%) era rappresentato da quelle che dipendevano dal Vescovo o dalle Congregazioni religiose («responsabilità della Chiesa»). Erano collocate al Nord (soprattutto Lombardia e Piemonte) e nel Mezzogiorno d'Italia (in particolare Sicilia e Campania). La responsabilità degli istituti religiosi era prevalente rispetto a quella del Vescovo.

Tab. 8 – Istituzioni assistenziali per ripartizione territoriale e gestionale, valori assoluti e percentuali

	<i>Ipab</i>		<i>Respons. Chiesa</i>		<i>Altro</i>		<i>Totale</i>	
	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>
Nord	284	17	919	55	481	29	1.684	100
Centro	56	8	383	57	233	35	672	100
Sud/Isole	107	8	839	60	453	32	1.399	100
Totale	447	12	2.141	57	1.167	31	3.755	100

Tra le istituzioni dipendenti dalla Chiesa, il 54% di queste erano enti autonomi nella gestione e il 39% dipendente da altri enti principali.

² Così furono definite «le singole unità operative a carattere permanente o semipermanente che svolgevano attività di tipo assistenziale in senso stretto in un territorio, in forma autonoma o alle dipendenze di altri enti, in collegamento con la Chiesa».

Tab. 9 – Istituzione secondo il tipo di autonomia gestionale, per ripartizione gestionale, valori assoluti e percentuali

	<i>Ipab</i>		<i>Respons. Chiesa</i>		<i>Altro</i>		<i>Totale</i>	
	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>
Autonoma senza istituz. dip.	332	74	1.078	50	325	28	1.735	46
Autonoma con istituz. dip.	22	5	96	4	23	2	141	4
Dipendente	73	16	826	39	689	59	1.588	42
Non risp.	20	5	141	7	130	11	291	8
Totale	447	100	2.141	100	1.167	100	3.755	100

Complessivamente metà delle istituzioni aveva iniziato l'attività tra il 1915 e il 1960, quindi, nel secondo caso, un periodo relativamente recente rispetto alla data della rilevazione. Questa prevalenza valeva anche per le istituzioni che dipendevano dalle congregazioni religiose: il 52% aveva, infatti, preso avvio tra il 1915 e il 1960. Nel secolo precedente erano state avviate le attività del 18% delle istituzioni, tra il 1960 e il 1977 le attività erano per il 20% delle istituzioni assistenziali a diretta responsabilità delle congregazioni religiose.

Tab. 10 – Istituzioni assistenziali per anno di inizio dell'attività, valori assoluti e percentuali

	<i>Ipab</i>		<i>Respons. Chiesa</i>		<i>Altro</i>		<i>Totale</i>	
	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>
Fino 1900	230	51	391	18	158	14	779	21
1901-1914	43	10	130	6	56	5	229	6
1915-1945	89	20	576	27	280	24	945	25
1946-1960	34	8	525	25	330	28	889	24
1961-1970	19	4	302	14	203	17	524	14
Dopo 1970	5	1	126	6	73	6	204	6
Non risposto	27	6	91	4	67	6	185	5
Totale	447	100	2.141	100	1.167	100	3.755	100

La natura giuridica delle istituzioni assistenziali era prevalentemente quella di ente morale, forma necessaria per acquisire personalità giuridica e quindi stipulare contratti o accettare lasciti e donazioni. Il 47% delle istituzioni dipendenti direttamente dalla Chiesa era ente morale. Le libere associazioni rappresentavano la seconda forma giuridica, riguardante il 29% delle istituzioni legate al Vescovo o alle congregazioni religiose.

Tab. 11 – Istituzione secondo la natura giuridica, per ripartizione gestionale, valori assoluti e percentuali

	<i>Ipab</i>		<i>Responsabile Chiesa</i>		<i>Altro</i>		<i>Totale</i>	
	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>
Libera ass. di fatto con riconoscimento canonico	-	-	616	29	-	-	616	16
Libera ass. di fatto senza riconoscimento	-	-	76	3	77	7	153	4
Libera ass. con atto notarile con riconoscimento canonico	-	-	86	4	-	-	86	2
Libera ass. con atto notarile senza riconoscimento	-	-	23	1	8	1	31	1
Ente morale	-	-	1.000	47	656	59	1.686	45
Ipab	447	100	-	-	-	-	447	12
Altre forme	-	-	256	12	265	23	521	14
Non risposto	-	-	84	4	131	11	215	6
Totale	417	100	2.141	100	1.167	100	3.755	100

All'interno delle istituzioni censite l'assistenza era affidata quasi esclusivamente alle donne (43.994, pari all'83% del personale), per più della metà religiose. I maschi erano 8.831 unità, di cui il 75% laici e il 25% religiosi. Nelle istituzioni a diretta responsabilità della Chiesa lavoravano 28.228 persone, il 53% del personale stabilmente occupato. Il personale era presente in modo prevalente negli istituti del Nord e in modo minore in quelli del Sud.

Tab. 12 – Personale stabilmente occupato, per ripartizione territoriale e gestionale, valori assoluti e percentuali

	<i>Ipab</i>		<i>Respons. Chiesa</i>		<i>Altro</i>		<i>Totale</i>	
	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>
Nord	5.612	63	13.052	46	7.033	45	25.697	49
Centro	1.587	18	5.185	18	3.416	22	10.188	19
Sud Isole	1.685	19	9.991	35	5.264	33	15.713	32
Totale	8.884	100	28.228	100	16.940	32	52.825	100

Tra il personale stabilmente occupato vi era anche quello residente all'interno dell'istituzione assistenziale. Erano 32.284 persone, il 57% delle quali risiedevano in istituzioni che dipendevano dal Vescovo o dagli istituti religiosi.

Il personale volontario era pari a 8.465 persone, distribuite tra 822 istituzioni assistenziali, e per il 57% collocato in strutture a responsabilità diretta della Chiesa.

Tab. 13 – Personale stabilmente occupato e residente all'interno dell'istituzione, per ripartizione territoriale e gestionale, valori assoluti e percentuali

	<i>Ipab</i>		<i>Respons. Chiesa</i>		<i>Altro</i>		<i>Totale</i>	
	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>
Nord	1.968	60	7.896	43	4.591	44	14.455	45
Centro	373	11	3.359	18	2.194	21	5.926	18
Sud Isole	931	28	7.231	39	3.741	35	11.903	37
Totale	3.272	100	18.486	100	10.526	100	32.284	100

Tab. 14 – Personale volontario presente nelle istituzioni, per ripartizione territoriale e gestionale, valori assoluti e percentuali

	<i>Ipab</i>		<i>Respons. Chiesa</i>		<i>Altro</i>		<i>Totale</i>	
	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>
Nord	584	52	2.414	50	1.742	68	4.740	56
Centro	170	15	991	21	307	12	1.468	17
Sud Isole	373	33	1.380	29	504	20	2.257	27
Totale	1.127	100	4.785	100	2.553	100	8.465	100

Le istituzioni assistenziali svolgevano prevalentemente la loro attività nei confronti di minori e anziani.

Il censimento rilevò 1.942 istituti educativi-assistenziali, di cui 1.106 (il 57%) gestiti da congregazioni religiose. Gli istituti erano collocati soprattutto nelle regioni del Sud e delle Isole. Mediamente ospitavano circa 60 minori; per gli istituti del Nord il numero medio di ospiti era di 70 bambini/ragazzi.

Tab. 15 – Istituti educativo-assistenziali, per ripartizione territoriale e gestionale, valori assoluti e percentuali

	<i>Ipab</i>		<i>Respons. Chiesa</i>		<i>Altro</i>		<i>Totale</i>	
	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>
Nord	79	45	331	30	200	30	610	31
Centro	19	11	165	15	117	18	301	15
Sud e Isole	78	44	610	55	343	52	1.031	53
Totale	176	100	1.106	100	660	100	1.942	100

Tab. 16 – Ospiti in istituti per minori, totale e numero medio, per ripartizione territoriale e gestionale, valori assoluti e percentuali

	<i>Ipab</i>		<i>Respons. Chiesa</i>		<i>Altro</i>		<i>Totale</i>	
	<i>Totale</i>	<i>Media</i>	<i>Totale</i>	<i>Media</i>	<i>Totale</i>	<i>Media</i>	<i>Totale</i>	<i>Media</i>
Nord	5.194	66	23.133	70	13.937	70	42.264	69
Centro	902	47	7.897	48	6.697	57	15.496	51
Sud e Isole	4.613	59	33.562	55	20.819	61	58.994	57
Totale	10.709	61	64.592	58	41.453	63	116.754	60

L'assistenza alle persone anziane riguardava 1.349 istituzioni assistenziali, di cui il 55% a diretta responsabilità della Chiesa, collocati prevalentemente nelle regioni del Nord. Le persone anziane ospiti delle strutture erano quasi 83 mila, il 46% inserito in istituzioni dipendenti dalla Chiesa. Diversamente da quanto verificatosi per i minori in istituto, il numero medio di ospiti delle strutture dipendenti dalla Chiesa era più basso rispetto a quello registrato dalle Ipab, configurando strutture mediamente più contenute.

Tab. 17 – Istituti per anziani, per ripartizione territoriale e gestionale, valori assoluti e percentuali

	<i>Ipab</i>		<i>Respons. Chiesa</i>		<i>Altro</i>		<i>Totale</i>	
	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>
Nord	188	75	410	55	206	58	804	60
Centro	38	15	171	23	82	23	291	22
Sud e Isole	24	10	164	22	66	19	254	19
Totale	250	100	745	100	354	100	1.349	100

Tab. 18 – Ospiti in istituti per anziani, totale e numero medio, per ripartizione territoriale e gestionale, valori assoluti e percentuali

	<i>Ipab</i>		<i>Respons. Chiesa</i>		<i>Altro</i>		<i>Totale</i>	
	<i>Totale</i>	<i>Media</i>	<i>Totale</i>	<i>Media</i>	<i>Totale</i>	<i>Media</i>	<i>Totale</i>	<i>Media</i>
Nord	17.946	95	23.326	57	14.115	69	55.387	69
Centro	3.894	102	7.413	43	3.380	41	14.687	50
Sud e Isole	1.811	75	7.689	47	3.321	50	12.821	50
Totale	23.651	95	38.428	52	20.816	59	82.895	61

Il censimento ha identificato 120 istituti per minorati fisici, collocati prevalentemente al Nord (59%). Di questi 66 (il 55%) erano quelli a diretta gestione da parte della Chiesa. Gli ospiti erano poco più di 7 mila persone, di cui il 46% in strutture a responsabilità del Vescovo o delle congregazioni religiose, che si caratterizzano per essere di dimensioni più contenute rispetto alle Ipab e alle altre forme gestionali.

Tab. 19 – Istituti per minorati fisici, per ripartizione territoriale e gestionale, valori assoluti e percentuali

	<i>Ipab</i>		<i>Respons. Chiesa</i>		<i>Altro</i>		<i>Totale</i>	
	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>
Nord	15	65	33	50	11	35	59	49
Centro	1	4	15	23	10	32	26	22
Sud e Isole	7	30	18	27	10	32	35	29
Totale	23	100	66	100	31	100	120	100

Tab. 20 – Ospiti in istituti per minorati fisici, totale e numero medio, per ripartizione territoriale e gestionale, valori assoluti e percentuali

	<i>Ipab</i>		<i>Respons. Chiesa</i>		<i>Altro</i>		<i>Totale</i>	
	<i>Totale</i>	<i>Media</i>	<i>Totale</i>	<i>Media</i>	<i>Totale</i>	<i>Media</i>	<i>Totale</i>	<i>Media</i>
Nord	667	44	1.361	41	602	55	2.640	45
Centro	127	127	972	65	620	62	1.719	66
Sud e Isole	1.123	160	941	52	714	71	2.778	79
Totale	1.927	84	3.274	50	1.936	62	7.137	59

Gli istituti per minorati psichici erano 137, anche in questo caso localizzati prevalentemente nel Nord dell'Italia. La Chiesa ne gestiva il 45%. Gli ospiti degli istituti erano più di 15 mila, di cui il 56% in strutture a diretta responsabilità della Chiesa.

Tab. 21 – Istituti per minorati psichici, per ripartizione territoriale e gestionale, valori assoluti e percentuali

	<i>Ipab</i>		<i>Respons. Chiesa</i>		<i>Altro</i>		<i>Totale</i>	
	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>	<i>V. ass.</i>	<i>V. %</i>
Nord	12	80	43	52	20	51	75	55
Centro	1	7	13	16	11	28	25	18
Sud e Isole	2	13	27	33	8	21	37	27
Totale	15	100	83	100	39	100	137	100

Tab. 22 – Ospiti in istituti per minorati psichici, totale e numero medio, per ripartizione territoriale e gestionale, valori assoluti e percentuali

	<i>Ipab</i>		<i>Respons. Chiesa</i>		<i>Altro</i>		<i>Totale</i>	
	<i>Totale</i>	<i>Media</i>	<i>Totale</i>	<i>Media</i>	<i>Totale</i>	<i>Media</i>	<i>Totale</i>	<i>Media</i>
Nord	2.218	185	3.458	80	2.186	109	7.862	105
Centro	85	85	1.004	77	1.231	112	2.320	93
Sud e Isole	232	116	4.007	148	715	89	4.954	134
Totale	2.335	156	8.469	102	4.132	106	15.136	110

La responsabilità diretta della Chiesa era implicata nei due terzi degli istituti di rieducazione, 35 in tutta Italia. Gli istituti di rieducazione erano, fra

tutti gli istituti, quelli con un numero medio di ospiti più basso (34). Tuttavia quelli gestiti sotto la responsabilità diretta della Chiesa, presentavano un dimensionamento più marcato nelle regioni del Centro e in quelle del Mezzogiorno.

2.2. L'indagine 1999 sui servizi socio-assistenziali collegati con la Chiesa cattolica in Italia

I servizi socio-assistenziali collegati con la Chiesa cattolica rilevati dal terzo censimento erano 10.938, il 42% a carattere residenziale, altrettanti a carattere diurno e il 16% di tipo domiciliare (Sarpellon G., 2002).

I servizi che dichiaravano una diretta dipendenza dall'autorità religiosa erano circa un quarto (24,6%), mentre un quinto (20%) erano quelli che avevano un legame di dipendenza da una congregazione religiosa, un istituto secolare o altro simile ente. Il 29,5% dei servizi dichiarava invece di operare in collegamento con associazioni, gruppi o movimenti di ispirazione cattolica. Il quarto rimanente (25,9%) era autonomo. Non significava assenza di appartenenza al mondo della chiesa cattolica, ma il fatto di essere stato costituito e di operare secondo forme che non potevano essere ricondotte alle tre precedenti classificazioni.

Pur non emergendo differenze di grande rilievo, risultava che nelle regioni settentrionali erano relativamente più presenti i servizi autonomi. Nelle regioni del Centro e del Sud erano invece prevalenti (sempre in termini relativi) i servizi direttamente dipendenti dall'autorità religiosa. Il diretto legame con congregazioni religiose, istituti secolari o altri simili enti, emergeva soprattutto nelle isole. A tal proposito si commentava questo dato affermando che la «dipendenza», sottendeva anche una capacità di iniziativa delle istituzioni religiose che suppliva a una inerzia delle realtà di base.

Tab. 23 – Servizi secondo il tipo di collegamento con la Chiesa per ripartizioni geografiche, valori percentuali

	<i>Nord O.</i>	<i>Nord E.</i>	<i>Centro</i>	<i>Sud</i>	<i>Isole</i>	<i>Italia</i>
Dipende dall'autorità ecclesiastica	23,1	20,2	29,1	33,6	20,3	24,6
Dipende da Congr. religiosa o ist. secolare	17,0	19,0	19,9	21,1	30,4	20,0

	<i>Nord O.</i>	<i>Nord E.</i>	<i>Centro</i>	<i>Sud</i>	<i>Isole</i>	<i>Italia</i>
Collegato con associazioni, gruppi di ispirazione cattolica	30,2	29,3	32,0	27,5	26,9	29,5
Autonomo	28,8	30,2	19,8	20,0	25,8	25,9

I servizi censiti dalla terza indagine si distinguevano tra servizi che erano unità operative con propria autonomia (37%) e servizi che erano unità operative dipendenti da un ente-casa madre più ampio (servizi di tipo filiale).

I servizi che dipendevano da congregazioni, istituti ed enti religiosi rappresentavano il 15% dei servizi autonomi e il 17% dei servizi filiale.

La ripartizione dei servizi rispetto alla forma giuridica era diversa a seconda dell'avvio dell'attività. Fra i nuovi servizi (sorti nel decennio precedente alla data del censimento) prevalevano i servizi autonomi sui servizi filiale. Questa prevalenza si invertiva per i servizi che dipendevano da istituti religiosi: indipendentemente dal fatto che fossero servizi nuovi o ultradecennali, era prevalente la dipendenza dall'ente-casa madre.

Tab. 24 – Servizi autonomi e servizi filiali, per forma giuridica, valori percentuali per tipo di autonomia

	<i>Servizi autonomi</i>	<i>Servizi filiale</i>
- Associazione	48,2	36,2
- Cooperativa	14,7	6,3
- Fondazione	7,6	4,2
- Ipab	7,4	1,1
<i>Natura giuridica di diritto privato</i>	<i>77,9</i>	<i>47,8</i>
- Parrocchia	0,7	22,9
- Congregazioni, istituti, enti religiosi	14,9	17,1
- Diocesi, Caritas diocesana	0,4	8,7
<i>Natura giuridica di diritto canonico</i>	<i>16,0</i>	<i>48,7</i>
<i>Altro (comitati, società, ...)</i>	<i>6,1</i>	<i>3,4</i>
Totale	100,0	100,0

Tab. 25 – Servizi autonomi e servizi filiali, per forma giuridica: confronto servizi nuovi/ultradecennali, valori percentuali per tipo di autonomia giuridica

	<i>Nuovi servizi</i>		<i>Servizi ultradecennali</i>	
	<i>Autonomi</i>	<i>Filiale</i>	<i>Autonomi</i>	<i>Filiale</i>
- Associazione	61,6	29,9	41,9	41,0
- Cooperativa	21,2	8,7	11,6	4,3
- Fondazione	4,1	3,6	9,5	4,4
- Ipab	0,8	0,9	10,6	1,3
<i>Natura giuridica di diritto privato</i>	<i>87,7</i>	<i>43,1</i>	<i>73,5</i>	<i>51,0</i>
- Parrocchia	0,5	30,2	0,8	17,6
- Congregazioni, istituti, enti religiosi	6,1	11,4	19,1	21,6
- Diocesi, Caritas diocesana	0,4	12,5	0,4	5,8
<i>Natura giuridica di diritto canonico</i>	<i>6,9</i>	<i>54,1</i>	<i>20,3</i>	<i>45,0</i>
<i>Altro (comitati, società, ...)</i>	<i>5,4</i>	<i>2,8</i>	<i>6,1</i>	<i>4,0</i>
Totale	100,0	100,0	100,0	100,0
Valori assoluti	835	1.878	1.693	2.493

I servizi autonomi che facevano capo a congregazioni e istituti religiosi si occupavano prevalentemente di accoglienza residenziale delle persone anziane (35%), di quella dei minori (24%) e dell'accoglienza diurna sempre dei minori (11%).

I servizi filiale sotto la responsabilità degli enti religiosi erano rappresentati, anche di questo caso, dall'assistenza residenziale alle persone anziane (31%), dell'assistenza residenziale alle persone adulte (23%) e da quella per bambini e ragazzi (17%).

Tab. 26 – Servizi autonomi per forme giuridiche e tipologia di attività, valori percentuali per forma giuridica

	<i>Associaz.</i>	<i>Cooper.</i>	<i>Fondaz.</i>	<i>Ipab</i>	<i>Istituti religiosi</i>
Accogl. res. anziani	4,3	7,3	41,0	74,2	34,9
Accogl. res. adulti	10,9	8,6	6,5	2,1	10,2

	<i>Associaz.</i>	<i>Cooper.</i>	<i>Fondaz.</i>	<i>Ipab</i>	<i>Istituti religiosi</i>
Accogl. res. minori	4,6	6,8	16,5	14,9	24,0
Accogl. res. tossicod.	5,4	10,6	1,5	0,0	1,5
Accogl. res. disabili	1,7	3,9	6,5	2,6	5,6
Prima accogl./aiuto	21,5	2,9	3,5	0,5	4,3
Servizi sanitari diurni	8,8	0,3	0,5	0,0	1,3
Servizi diurni minori	9,6	4,7	8,5	3,6	10,7
Servizi diurni tossic.	4,0	1,6	1,0	0,0	0,3
Centri diurni riabil.	7,4	11,4	4,5	0,5	2,0
Inserimento al lavoro	1,6	34,8	1,0	0,5	0,5
Ass. domiciliare	8,1	4,9	2,5	1,0	3,1
Ass. in ospedale	7,4	0,5	0,0	0,0	0,8
Ass. in/dopo carcere	2,2	0,5	0,0	0,0	0,3
Altro	2,6	1,3	6,5	0,0	0,5
Totale	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Tab. 27 – Servizi filiale per forme giuridiche dell'ente-madre e tipologia di attività, valori percentuali per forma giuridica

	<i>Associaz.</i>	<i>Fondaz.</i>	<i>Ipab</i>	<i>Parrocchia</i>	<i>Istituti religiosi</i>	<i>Diocesi /Caritas</i>
Accogl. resid.:						
- anziani	2,0	27,8	34,0	6,7	31,1	2,0
- adulti	10,4	19,3	12,0	6,4	22,9	10,4
- minori	3,3	16,0	14,0	1,4	16,7	3,3
- tossicod.	12,3	2,1	0,0	0,1	0,9	12,3
- disabili	2,4	10,7	2,0	0,0	3,9	2,4
Prima accogl./aiuto	19,3	10,7	4,0	59,6	7,9	19,3
Servizi san. diurni	3,0	2,7	0,0	1,2	1,4	3,0
Servizi diurni:						
- minori	3,8	4,3	20,0	12,4	7,1	3,8
- tossic.	2,2	0,0	2,0	0,4	0,1	2,2
Centri diurni riabilitativi	4,5	2,7	10,0	2,1	2,5	4,5

	<i>Associaz.</i>	<i>Fondaz.</i>	<i>Ipab</i>	<i>Parrocchia</i>	<i>Istituti religiosi</i>	<i>Diocesi /Caritas</i>
Inser. al lavoro	1,1	0,5	0,0	0,4	0,3	1,1
Ass. domiciliare	27,7	1,6	0,0	7,5	3,2	27,7
Ass. in ospedale	6,0	0,5	2,0	0,8	0,7	6,0
Ass. in/dopo carcere	0,9	0,0	0,0	0,2	0,0	0,9
Altro	0,9	1,1	0,0	1,0	1,3	0,9
Totale	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

I servizi gestiti da congregazioni e istituti religiosi risultavano essere completamente dipendenti dall'ente di riferimento da un punto di vista finanziario, marcando quindi il forte legame con l'ente casa madre.

Tab. 28 – Entrate continuative (ammesse più fonti), valori percentuali per ciascun livello di autonomia giuridico-economica

<i>Entrate continuative</i>	<i>Completamente dipendenti</i>	<i>Parzialmente autonomi</i>	<i>Completamente autonomi</i>	<i>Totale (6640)</i>
Finanziamenti pubblici	68,3	32,3	71,7	57,0
- contributi	24,5	14,5	33,8	24,3
- convezioni	43,8	17,7	37,9	32,7
Contributi da enti religiosi	34,5	27,4	19,6	26,8
- Diocesi/Caritas	14,9	8,4	9,9	10,9
- Parrocchia	7,6	12,8	5,3	8,6
- Ente di riferimento	12,0	6,3	4,4	7,4
Autofinanziamento	19,0	31,5	38,5	30,2
Rette a carico utente	21,6	19,9	34,0	25,3
Altro	4,2	3,8	4,2	4,1
Servizi con entrate continuative	77,6	62,8	80,2	73,7
Servizi solo con entrate occasionali	22,4	37,2	19,8	26,3
Totale	100,0	100,0	100,0	100,0

Tab. 29 – Servizi che hanno una rappresentanza nel consiglio pastorale diocesano e loro dipendenza dall'autorità ecclesiastica, valori percentuali

<i>Il servizio</i>	<i>Servizi che hanno un rappresentante presso il consiglio diocesano</i>
Dipende dall'autorità ecclesiastica	37,6
Dipende da una congregazione religiosa	15,8
È collegato a movimenti di ispirazione cattolica	28,9
E autonomo	17,7
Totale servizi che rispondono	100,0

3. Considerazioni finali

I dati estratti dai censimenti realizzati, descrivono una presenza molto attiva delle istituzioni religiose nelle opere realizzata dalla Chiesa italiana. Nel contempo evidenziano l'esigenza che l'apporto delle istituzioni religiose venga in futuro meglio approfondito con azioni di monitoraggio sistematico, che possono rappresentare e meglio identificare l'effettiva consistenza delle opere di carità e di servizio.

In particolare sarebbe opportuno meglio caratterizzare le diverse tipologie delle opere e la loro capacità di dare risposte originali ai nuovi bisogni, così come sono emersi nel corso del tempo, in stretto rapporto con i cambiamenti sociali. Sarebbe un modo per rappresentare non solo il grande impegno profuso dagli istituti religiosi ma anche per evidenziare la loro testimonianza della carità e il loro apporto all'innovazione sociale.

Non va infatti sottovalutato, e anzi adeguatamente valorizzato, l'apporto che essi, fin dalle origini, hanno dato alla qualificazione del lavoro di cura e all'occupazione di milioni di persone, soprattutto giovani, nell'offerta di welfare. Anche in questo modo hanno trasformato la profezia in umanizzazione del lavoro e della vita a servizio delle persone, a partire da quelle più deboli e bisognose di aiuto.

Bibliografia

- AA.VV. (1890), *Cenni storici sulla vita di Vincenza Maria Poloni fondatrice dell'istituto delle Suore della Misericordia in Verona*, Tipografia del seminario, Verona.
- AA.VV. (1928), *Le suore della carità di Nostro Signore al Monte Calvario nel primo centenario della loro chiamata a Roma: 1827-1927*, Casa Generalizia, Roma.
- AA.VV. (1939), *Le Suore missionarie dell'Immacolata Regina Pacis nel ventennale di loro fondazione - Mortara, 1919-1939*, Artigianelli, Milano.
- AA.VV. (1960), *Cent'anni di vita dell'istituto delle Suore Stimmatine, 1850-1950*, Casa Generalizia, Firenze-Galluzzo.
- AA.VV. (1967), *Le Figlie dell'Oratorio nell'ottantennio della congregazione*, Casa Generalizia, Lodi.
- AA.VV. (1986), *Lodovico Pavoni e il suo tempo 1784-1849. Atti del Convegno di studi storici tenutisi a Brescia il 30 marzo 1985*, Ancora, Milano.
- AA.VV. (1988), *Cent'anni fa la Sanità. La Legge Crispi-Pagliani del 1888. Centenario della prima Legge di Sanità Pubblica (1888-1988)*, Nuova Cei, Milano.
- AA.VV. (1989), *Colligere fragmenta (Raccogliere ogni frammento) sulla vicenda degli ebrei in Assisi*, Porziuncola, Assisi.
- AA.VV. (2001), *La Piacenza della seconda metà dell'Ottocento, la beata Rosa Gottarno e le Figlie di Sant'Anna*, Istituto per la storia del risorgimento italiano – Comitato di Piacenza, Piacenza.
- AA.VV. (2004), *San Luigi Orione: da Tortona al mondo*, Vita e pensiero, Milano.
- Agnoli F. (2011), *Case di Dio, ospedali degli uomini, Perché, come e dove sono nati gli ospedali*, Fede e Cultura, Verona.
- Albertazzi A., Natali A. (1991), *Don Giuseppe Gualandi: fondatore della Piccola Missione per i sordomuti (1849-1872)*, Piccola Missione Sordomuti, Bologna.
- Alborghetti R. (a cura di) (1996), *Paola Elisabetta Cerioli. Intervista sulla terra. Da un manoscritto dell'Ottocento le conoscenze agrarie di una donna che per fede si dedicò alla promozione delle classi contadine*, Ferrari editrice, Clusone (Bg).
- Alborghetti R. (2009), *Sant'Annibale Maria Di Francia. Una preghiera per cambiare il mondo*, Elledici, Torino.
- Almagisti M. (2008), *La qualità della democrazia in Italia. Capitale sociale e politica*, Carrocci, Roma.

- Amadei R. (1988), *Dalla restaurazione a Leone XII*, in AA.VV., *Storia religiosa della Lombardia. Diocesi di Bergamo*, La Scuola, Brescia, pp. 8-9.
- Amati A. (1901), *I nostri collegi di educazione. Dati statistici*, in *Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Rendiconti*, s. II, vol. 34, pp. 1045-1052.
- Amati A. (1904), *Gli educandati di Milano. Dati statistici*, in *Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Rendiconti*, s. II, vol. 37, pp. 314-327.
- Amministrazione Provinciale di Firenze (2004), *Ebrei a Firenze 1938-1944. Persecuzione e resistenza. Trasmettere la memoria*, Punto stampa, Firenze.
- Anon (1918), *Piccolo manuale di preghiere ad uso delle educande del Collegio Bianconi*, Tipografia S. Lega Eucaristica, Milano.
- Antonioli S., Cameroni G. (1997), *Carlo Sonzini: l'apostolo della stampa e della donna nelle trame del movimento cattolico italiano: (1878-1957)*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi).
- Archivio centrale dello Stato (2005), *Gli istituti femminili di educazione e di istruzione (1861-1910)*, Ministero per i beni e le attività culturali, Dipartimento per i beni archivistici e librari, Direzione generale per gli archivi, Roma.
- Associazione Cattolica Internazionale al servizio della giovane (2006), *1902-2002. Cent'anni di servizio. «Una presenza antica aperta al futuro»*, Edizioni Universitarie Romane, Roma.
- Associazione internazionale cattolica per la Protezione della Giovane (1918), *Relazione morale dell'opera dal 1° ottobre 1916 al 30 settembre 1917*, F.lli Lanzani, Milano.
- Associazione Medica Italiana (1875), *Atti del VI Congresso*, Tip. Gamberini e Parmeggiani, Bologna.
- Aubert R. (1977), *Nuova storia della Chiesa*, V/1, Marietti, Torino.
- Azzalli F.M. (2011), *Luoghi della santità nella Torino del XIX secolo*, in L. Scaraffia (a cura di), *I cattolici che hanno fatto l'Italia. Religiosi e cattolici piemontesi di fronte all'unità d'Italia*, Lindau, Torino.
- Baggio F. (2004), *Gli italiani di Brisbane. Storia della collettività italiana dal 1870 al 1940*, SMC, Manila.
- Balduzzi G. (1928), *Apostolato in risaia*, Istituto Cattolico di attività sociali, Roma.
- Banuccelli G. (1983), *Tommaso Pendola*, in C. Vilá Palá, L.M. Bandrés Rey (a cura di), *Diccionario Enciclopédico Escolapio. Biografías de escolapios*, vol. II, Ediciones Calasancias, Salamanca, pp. 423-425.
- Barausse A. (2002), *L'Unione Magistrale Nazionale. Dalle origini al fascismo 1901-1925*, La Scuola, Brescia.

- Barbieri G. (1997), *Don Carlo Sonzini (1878-1957): intransigenza teologica e presenza sociale in un prete giornalista della prima metà del Novecento*, Ned, Milano.
- Bartoloni S. (2003), *Italiane alla guerra. L'assistenza ai feriti 1915-1918*, Marsilio, Venezia.
- Bartoloni S. (2007), *Al capezzale del malato. Le Scuole per la formazione delle infermiere*, in S. Bartoloni (a cura di), *Per le strade del mondo. Laiche e religiose fra Otto e Novecento*, Il Mulino, Bologna, pp. 215-247.
- Bartoloni S. (a cura di) (2007), *Per le strade del mondo. Laiche e religiose fra Otto e Novecento*, Il Mulino, Bologna.
- Bassani A.I. (2000), *Profezia caritativa e pastoraltà in Giovanni Antonio Farina (1803-1888)*, in «Fonti e studi di storia veneta», 26, p. XXX.
- Bassani A.I. (2008), *La gestione economica delle Dorotee di Vicenza. Appunti per una ricerca*, in G. Gregorini (a cura di), *Religiose, religiosi, economia e società nell'Italia contemporanea*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 105-141.
- Bassani A.I. (2010), *Sotto il velo del coraggio: le suore Dorotee di Vicenza nella seconda guerra mondiale*, in G. Vecchio (a cura di), *Le suore e la Resistenza*, In Dialogo, Milano, pp. 187-242.
- Battistella G. (a cura di) (2010), *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi).
- Beraldo C. (1940), *La Protezione della Giovane nella società odierna*, in «La Civiltà Cattolica», 91, 4, pp. 274-285.
- Bettazzi R. (1912), *La protezione della giovine*, Azione sociale popolare, Torino.
- Bettazzi R. (1939), *Trentasette anni di vita della Associazione Cattolica Internazionale delle Opere per la Protezione della Giovane in Italia. 1902-1938*, Sansaini e C., Roma.
- Bevilacqua P. (2001), *Società rurale ed emigrazione*, in P. Bevilacqua, A. De Clementi, E. Franzina (a cura di), *Storia dell'emigrazione italiana. Partenze*, Donzelli, Roma, pp. 107-112.
- Bezze M., Vecchiato T. (2009), *Spesa sociale e livelli essenziali di assistenza*, in «Studi Zancan», 3-4, pp. 122-141.
- Bezze M., Vecchiato T. (2010), *Livelli essenziali di assistenza sociale: finanziamento, costi, equità distributiva*, in «Studi Zancan», 6, pp. 9-21.
- Bianchi A. (2011), *Cura ed educazione dei disabili in Italia tra '800 e '900. Casi e spunti di riflessione*, Convegno nazionale su catechesi e disabilità «educare alla vita buona del vangelo» il contributo e la presenza delle persone con disabilità nella comunità cristiana, Osimo, 18 marzo 2011.

- Bianchi M. (1984), *Note su padre Francesco Pianzola e sulle sue iniziative in campo sociale*, in «Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 1, pp. 3-31.
- Bianchi M. (2006-2007), *La povertà a Vicenza nel secondo dopoguerra. Fonti e documenti dell'Ente Comunale di Assistenza*, tesi di laurea dell'Università di Padova, a.a. 2006-2007, Padova.
- Bianchi M. (2008), *Un realizzato progetto di scuola cattolica tra Otto e Novecento: l'educando S. Giuseppe in Vigevano*, in «Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento cattolico in Italia», 43, pp. 135-161.
- Bizzarri A. (1885), *Collectanea in usum secretariae Sacrae Congregationis Episcoporum et Regularium*, Polyglotta, Roma.
- Bonfigli C. (1985), *Le suore gianelline nella storia dell'Ospedale Sant'Andrea a La Spezia (1835-1985)*, in «Chiesa locale. Rivista diocesana – La Spezia», 57, pp. 123-134.
- Bonifetti G. (1908), *Il libro dell'educanda e della giovinetta in famiglia contenente: un regolamento di condotta giornaliera, settimanale, mensile ed annuale, una breve meditazione per ogni giorno dell'anno, le principali pratiche di pietà per una giovinetta, ed alcuni preziosi consigli*, Giacomo Arneodo, Torino.
- Bonuzzi L. (1967), *Carlo Steeb nel rinnovamento veronese dell'assistenza agli infermi*, in «Acta medicae historiae patavina», 14, pp. 51-59.
- Borzomati P. (1989), *I missionari di San Carlo dal 1887 alla morte di Scalabrini (1905)*, in G. Rosoli (a cura di), *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo. Atti del Convegno Storico Internazionale (Piacenza, 3-5 dicembre 1987)*, Cser, Roma, pp. 335-347.
- Bosco T., Giudici M.P., Borsi M.I. (2008), *I fondatori. Don Bosco. Una biografia nuova. Maria Domenica Mazzarello*, Elledici, Torino.
- Bossi F. (1991), *L'Istituto Sordomuti Lodovico Pavoni*, Grafica Artigianelli Pavoniani, Trento.
- Bougaud E. (1864), *Storia di s. G. Francesca Frémyot baronessa di Chantal*, prima versione it., vol. II, Marietti, Torino.
- Bressan E. (1986), *Azione caritativa e sociale nell'età moderna e contemporanea*, in A. Caprioli, A. Rimoldi, L. Vaccaro (a cura di), *Chiesa e società. Appunti per una storia delle diocesi lombarde*, La Scuola, Brescia, pp. 293-304.
- Bressan E. (1988), *L'assistenza dei malati a domicilio*, in AA.VV., *L'opera di don Luigi Guanella. Le origini gli sviluppi nell'area lombarda. Atti del convegno di studio per il centenario della fondazione della Casa della divina Provvidenza*, Amministrazione provinciale di Como, Como, pp. 155-171.

- Bressan E. (2009), *Don Carlo Gnocchi: una vita al servizio degli ultimi*, Mondadori, Milano.
- Brunetta E. (1992), *Obiettivo Venerdì Santo: bombardamento di Treviso del 7 aprile 1944 nei documenti dell'aeronautica militare statunitense*, Canova, Treviso.
- Buffon G., Pozzobon M.A. (2009), *Un altro francescanesimo. Francescane missionarie da Gemoni a New York tra immigrazione e servizio sociale*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano.
- Cabra P.G. (2006), *La vita quotidiana alla Colonia agricola di Remedello*, in «Civiltà bresciana», 3-4, pp. 137-143.
- Cafaro P. (1990), *Finanziamento e ruolo della banca*, in S. Zaninelli (a cura di), *Storia dell'industria lombarda. II. Alla guida della prima industrializzazione italiana. Tomo primo. Dall'unità politica alla fine dell'Ottocento*, Il Polifilo, Milano, pp. 209-256.
- Caimi L. (2006), *Cattolici per l'educazione. Studi su oratori e associazioni giovanili nell'Italia unita*, La Scuola, Brescia.
- Calamandrei C. (1989), *L'assistenza infermieristica: storia, teoria, metodi*, Nis, Roma.
- Calbi M. (1974), *Attività proibite ai religiosi*, in Pelliccia G., Rocca G. (a cura di), *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Edizioni Paoline, Roma, coll. 973-979.
- Calliano C. (1891), *Soccorsi d'urgenza per il dottor Carlo Calliano*, Ulrico Hoepli, Torino.
- Calliano C. (1903), *Norme elementari sui primi soccorsi ad uso della Scuola Samaritana d'Italia, della Croce Rossa, delle Università popolari dei Maestri e delle Maestre, dei pubblici e privati funzionari e di ogni persona dabbene*, Baravalle e Falconieri, Torino.
- Campanini G. (2006), *Dal Codice di Camaldoli alla Costituzione. I cattolici e la rinascita della democrazia*, in «Aggiornamenti Sociali», pp. 399-410.
- Camurri R. (a cura di) (2000), *Il Comune democratico: Riccardo Dalle Mole e l'esperienza delle giunte bloccarde nel Veneto giolittiano, 1900-1914*, Marsilio, Venezia.
- Canevaro A., Gaudreau J. (1988), *L'educazione degli handicappati: dai primi tentativi alla pedagogia moderna*, Nis, Roma.
- Canevaro A., Goussot A. (a cura di) (2000), *La difficile storia degli handicappati*, Carocci, Roma.
- Capecelatro A. (1887), *La vita del Padre Ludovico di Casoria*, Accattoncelli, Napoli.
- Cappellari G.P., De Rosa D. (2003), *Il padiglione Ralli: l'educazione dei bambini anormali tra positivismo e idealismo*, Unicopli, Milano.

- Cargnelutti L. (1995), *Il vitto in Friuli attraverso la mensa degli educandati femminili (sec. XVII-XVIII)*, in P. Carucci, M. Buttazzo (a cura di), *Gli archivi per la storia dell'alimentazione*, Ministero per i Beni culturali e ambientali, Roma, II, pp. 1330-1342.
- Caritas Italiana (1979), *Chiesa ed emarginazione in Italia. Censimento delle istituzioni assistenziali collegate con la Chiesa e indagine pilota su forme innovative di intervento*, Ed. Dehoniane, Bologna.
- Carraro M., Mascotti A. (1987), *L'istituto delle sante B. Capitanio e V. Gerosa*, Arti Grafiche De Carli, Milano, vol. I.
- Carraro M., Mascotti A. (1996), *L'istituto delle sante B. Capitanio e V. Gerosa*, Arti Grafiche De Carli, Milano, vol. II.
- Carrozzino M. (1993), *Cenni biografici e scritti di Pietro Parise, esperto in pedagogia emendativa e collaboratore di don Guanella*, in «Saggi Storici», 6, pp. 227-257.
- Carrozzino M. (2004), *Educazione per tutti. Il contributo degli istituti religiosi verso le persone disabili*, in «Seminarium», 1-2, pp. 259-278.
- Casella F. (2000), *Il Mezzogiorno d'Italia e le istituzioni educative salesiane. Richieste e fondazioni (1879-1922). Fonti per lo studio*, Las, Roma, pp. 590-612.
- Casella F. (2001), *Corigliano d'Otranto (Lecce). La colonia agricola salesiana san Nicola dal 1901 al 1910*, in «Ricerche storiche salesiane», 1, pp. 43-89.
- Casera D. (1989), *Chiesa e salute*, Ancora, Milano.
- Castellani A., Leonardo S. (1966), *Leonardo Murialdo vol. 1. Tappe della formazione prime attività apostoliche (1828-1866)*, Roma, Parte V, capp. VI-IX, pp. 399-474.
- Castelletti C. (1920), *Vita del Palazzolo*, Tavecchi, Bergamo.
- Castelletti C. (1996), *Vita del Servo di Dio Don Luigi Palazzolo e memorie storiche intorno agli Istituti di carità da lui fondati*, Papergraf S.B., Padova.
- Castelli G. (1912), *L'istruzione professionale in Italia*, Vallardi, Milano.
- Cavarocchi F. (2010), *Le religiose e le reti di soccorso agli ebrei*, in G. Vecchio (a cura di), *Le suore e la Resistenza*, In Dialogo, Milano, pp. 243-258.
- Ceccato E. (1996), *Per fede e per amore. Le suore dorotee a Camposampiero (1855-1955)*, Edizioni del Noce, Camposampiero (Pd).
- Cecchetto M. (1977), *Francesco Faà di Bruno: agli inizi del cattolicesimo sociale in Italia. Tra apostolato laicale ed impegno sociale*, in G. Brachet Contol, M. Cecchetto, E. Innaurato, *Francesco Faà di Bruno (1825-1888). Miscellanea*, Bottega di Erasmo, Torino, pp. 359-478.

- Celi G. (1987), *L'Istituto Nazareno*, in *Un uomo nuovo per un mondo più umano. Don Pietro Bonilli*, Quinto convegno di Studi Storici Ecclesiastici, Spoleto 27-29 dicembre 1984, Centro Studi e Ricerche, Spoleto, pp. 623-633.
- Celli A. (1901), *La donna infermiera*, in «Unione femminile», 2, 3, 4, 7, 8.
- Celli A. (1908), *Per le scuole delle infermiere*, in «Nuova Antologia», 883, p. 486.
- Cevolotto G. (1956), *Il servo di Dio don Carlo Steeb fondatore delle Sorelle della misericordia - Nel primo centenario della morte*, Scuola tipografica missioni padri Stigmatini, Verona.
- Chiades A. (1988), *Suor Bertilla*, Morcelliana, Brescia.
- Chiades A. (1994), *Quel venerdì di passione per Treviso*, in «La Vita del Popolo», 3 aprile, p. 12.
- Colagiovanni E. (1976), *Le religiose italiane. Ricerca sociografica*, Centro Studi U.S.M.I., Roma.
- Colombo A. (2004), *Congregazioni religiose e sviluppo in Lombardia tra Otto e Novecento. Il caso delle suore di Maria Bambina*, Vita e Pensiero, Milano.
- Colucci M., Sanfilippo M. (2010), *Guida allo studio dell'emigrazione italiana*, Sette Città, Viterbo.
- Congregatio de Causis Sanctorum (1989), *Canonizationis servi dei philippi smaldone sacerdotis fundatoris sororum salesianarum a sacris cordibus (1848-1923), positio super virtutibus*, Guerra, Romae.
- Congregazione delle Sorelle della Misericordia (1849), *Regola della Congregazione delle Sorelle della Misericordia*, Leonardo De-Giorgi, Verona.
- Conti D. (1976), *Concetto di professionalità e legge quadro*, in Atti Convegno Confap tenuto a Roma nell'ottobre del 1976 (pro manuscriptu).
- Corti P. (2001), *L'emigrazione temporanea in Europa, in Africa e nel Levante*, in P. Bevilacqua, A. De Clementi, E. Franzina (a cura di), *Storia dell'emigrazione italiana. Partenze*, Donzelli, Roma, pp. 213-236.
- Corti P., Sanfilippo M. (a cura di) (2009), *Annali della Storia d'Italia* 24, Einaudi, Torino.
- Cosmacini G. (2004), *La mia baracca: storia della fondazione Don Gnocchi*, Laterza, Roma.
- Cossu L. (1976), *Comunicazione su qualificazione della F.P.*, in Atti Convegno Confap, tenuto a Roma nell'ottobre del 1976 (pro manuscriptu).
- Costa R. (1989), *Il contributo del clero italiano alla colonizzazione riongrandese*, in G. Rosoli (a cura di), *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo. Atti del Convegno Storico Internazionale (Piacenza, 3-5 dicembre 1987)*, Cser, Roma, pp. 411-429.

- Creusen G. (1950), *Congregazione religiosa*, in «Enciclopedia Cattolica», vol. IV, Città del Vaticano, coll. 305-306.
- Crispoliti F., Bompiani S. (1931), *Ambulatorio-Scuola «S. Giuseppe» relazione del 25° anno della fondazione*, Istituto Grafico Tiberino, Roma.
- Cristofali G.A. (1839), *Cenni storici sugli spedali ed istituti di pubblica beneficenza della città di Verona*, Verona.
- D'Agostino P. (2008), «Vi autorizzo a prendere severi provvedimenti contro di loro»: lo scioglimento dell'ordine delle Suore Apostole del Sacro Cuore di Gesù a Boston, 1894-1911, in M.S. Garroni (a cura di), *Sorelle d'oltreoceano, Religiose italiane ed emigrazione negli Stati Uniti: una storia da scoprire*, Carocci, Roma, pp. 83-109.
- D'Alatri M. (1974), *Amigó y Ferrer, Luis*, in G. Pelliccia, G. Rocca (a cura di), *Dizionario degli Istituti di perfezione*, Edizioni Paoline, Roma, Vol. 1, col. 521.
- Dalle Vedove N.D. (1974), *Gaspare Bertoni e la città di Verona*, Centro Grafico Stimmadini, Verona.
- Dassano G.F. (1876), *Manuale per le educande*, Tipografia arcivescovile, Genova.
- De Battisti G. (1941), *Beata Maddalena di Canossa Fondatrice delle Figlie della Carità e dei Figli della Carità*, Tipografia Pisani, Roma.
- De Felice R. (2005), *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Einaudi, Torino.
- De Ferrari P.G. (1978), *Un uomo che non è morto*, Somaschi, Roma.
- De Giorgi F. (1994), *Le congregazioni religiose dell'Ottocento nei processi di modernizzazione delle strutture statali*, in L. Pazzaglia (a cura di), *Chiesa e prospettive educative in Italia tra Restaurazione e unificazione*, La Scuola, Brescia, pp. 123-149.
- De Giorgi F. (1995), *La scienza del cuore. Spiritualità e cultura religiosa in Antonio Rosmini*, in «Annali dell'istituto storico italo-germanico», 25, pp. 251-261.
- De Giovanni G. (1971), *Associazioni di medici in Roma nei primi anni dopo il 1870*, in P. Droulers, G. Martina e P. Tufari (a cura di), *La vita religiosa a Roma intorno al 1870. Ricerche di storia e sociologia*, («Miscellanea Historiae Pontificiae», 31), Università Gregoriana editrice, Roma, pp. 187-216.
- De Luca G. (1963), *Don Orione. Profilo biografico. Nove scritti commentati*, Piccola opera della Divina Provvidenza, Tortona.
- De Marchi G., Peloso F. (2003), *Orionini in aiuto agli ebrei negli anni dello sterminio*, in «Messaggi di Don Orione», 112, pp. 75-106.

- De Rosa G. (2000), *Prefazione*, in A.I. Bassani, *Profezia caritativa e pastorali-
tà in Giovanni Antonio Farina (1803-1888)*, in «Fonti e studi di storia
veneta», 26, pp. XIX-XXVI.
- De Spirito A. (1989), *I santi dell'emigrazione*, in G. Rosoli (a cura di), *Scala-
brini tra vecchio e nuovo mondo. Atti del Convegno Storico Internazio-
nale (Piacenza, 3-5 dicembre 1987)*, Cser, Roma, pp. 223-233.
- Della Peruta F. (1992), *Le opere pie dall'unità alla Legge Crispi*, in *Problemi
istituzionali e riforme nell'età crispina*, Atti del LV Congresso di Storia
del Risorgimento Italiano (Sorrento, 6-9 dicembre 1990), Istituto per
la Storia del Risorgimento Italiano, Roma, pp. 195-250.
- Desogus R. (1890), *Programma d'insegnamento per la scuola degli infermieri:
Movimento dei ricoverati nella sezione oftalmica durante il quadrime-
stre 21 giugno-21 ottobre 1890*, Del Commercio, Cagliari.
- Di Carluccio L. (2007), *Padre Annibale di Francia*, Messaggero, Padova.
- Diamanti I., Riccamboni G. (1992), *La parabola del voto bianco: elezioni e
società in Veneto, 1946-1992*, Neri Pozza, Vicenza.
- Dimonte V. (1993), *Infermiere e assistenza nell'evoluzione ospedaliera
all'inizio del Novecento*, in E. Martellotti (a cura di), *Per una storia
dell'assistenza infermieristica in Italia*, Atti del I Congresso Nazionale
di storia dell'assistenza infermieristica in Italia, Federazione Nazionale
Ipasvi, Roma, p. 109.
- Dock L. (1912), *A history of nursing*, Putnam and Sons, New York-London,
vol. IV.
- Donnino A.G. (1858), *Cenni sull'istituto dei sordo-muti nello Stato Pontificio
esistente in Roma presso le Terme Diocleziane*, Tip. Dell'Orfanotrofio
di S. Maria degli Angeli, Roma.
- Dotta G. (2008), *Le colonie agricole rette da istituti religiosi maschili
nell'Italia liberale. Analisi di alcune tipologie*, in F. Lovison, L. Nuovo
(a cura di), *Missione e carità. Scritti in onore di p. Luigi Mezzadri c.m.*,
Clv, Roma.
- Ederle G. (1930), *Nel primo centenario dell'opera di Don Antonio Provolo,
1830-1930*, Tip. Sordomuti, Verona.
- Ederle G. (1971), *Antonio Provolo Fondatore dell'Istituto per l'educazione
dei sordomuti in Verona*, Scuola Grafica «A. Provolo», Chievo.
- Erba A. (1990), «Proletariato di Chiesa» per la cristianità. *La FACI tra curia
romana e fascismo dalle origini alla Conciliazione*, Collana «Italia Sa-
cra», 41-42, Herder, Roma.
- Esposito R. (1963), *La massoneria e l'Italia: dal 1800 ai nostri giorni*, Edizio-
ni Paoline, Roma.
- Esposito R. (1999), *Chiesa e massoneria: un Dna comune*, Nardini Editore,
Fiesole.

- Fabriani S. (1849), *Primo corso di insegnamento pratico della lingua italiana per le fanciulle sordo-mute educate dalle Figlie della Provvidenza in Modena*, Tip. Cappelli, Modena.
- Falzone M.T. (2002), *Le Congregazioni religiose femminili nella Sicilia dell'Ottocento*, Sciascia, Caltanissetta-Roma.
- Fappani A. (1985), *Istituto Bonsignori – Remedello Sopra*, in A. Fappani, *Enciclopedia bresciana*, vol.VI, La voce del popolo, Brescia, pp. 318-319.
- Fappani A. (1996), *Enciclopedia Bresciana*, ad vocem, vol. XII, Editrice «La Voce del Popolo» s.r.l., Brescia.
- Fausti L. (1936), *Vita del canonico Don Pietro Bonilli fondatore dell'Istituto Nazareno e dell'Istituto delle Suore della S. Famiglia di Spoleto*, Unione Tipografica Nazarena Fasano & Neri, Spoleto.
- Favero L. (1989), *Gli scalabriniani e gli emigrati italiani nel Sud America*, in G. Rosoli (a cura di), *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo. Atti del Convegno Storico Internazionale (Piacenza, 3-5 dicembre 1987)*, Cser, Roma, pp. 389-410.
- Favero L., Tassello G. (1978), *Cent'anni di emigrazione italiana (1876-1976)*, in AA.VV., *Un secolo di emigrazione italiana: 1876-1976*, Centro Studi Emigrazione, Roma, pp. 34-43.
- Ferrari M., Mazzarello P. (2010), *Formare alle professioni: figure della sanità*, Franco Angeli, Milano.
- Fiorani L. (a cura di) (2009), *Chiesa, mondo cattolico e società civile durante la Resistenza*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- Fiori A. (2005), *Poveri, opere pie e assistenza: dall'unità al fascismo*, Studium, Roma.
- Fiumi A. (1993), *Infermieri e ospedale. Storia della Professione Infermieristica tra '800 e '900*, Edizioni Nettuno, Verona.
- Foffano O., Gandini D. (1999), *Per la speranza degli uomini. Vita di don Giovanni Calabria*, Marietti, Genova.
- Fondazione Zancan (2011), *I diritti delle persone con disabilità complessa nell'accesso ai servizi sanitari. Raccomandazioni cliniche e organizzative*, in «Studi Zancan», 4, pp. 71-113.
- Fondazione Migrantes della conferenza episcopale italiana (2001), *Enchiridion della Chiesa per le migrazioni. Documenti magisteriali ed ecumenici sulla pastorale della mobilità umana (1887-2000)*, EDB, Bologna.
- Fonzi F. (1977), *I cattolici e la società italiana dopo l'Unità*, Studium, Roma.
- Fornari P. (1881), *Atti del Congresso Internazionale tenuto in Milano dal 6 all'11 settembre 1880 per il miglioramento della sorte dei sordomuti*, Tip. Eredi Botta, Roma.
- Fortunati M. (1937), *La Protezione della Giovane*, in «Luce!», 13 luglio.

- Fossati L. (1940), *La beata Maria Crocifissa Di Rosa fondatrice delle Ancelle di Carità*, Tip. Pavoniana, Brescia.
- Fossati L. (1962), *Padre Giovanni Piamarta*, Queriniana, Brescia.
- Fossati L. (1978), *Giovanni Piamarta. Documenti e testimonianze. Il Servo di dio e le sue fondazioni*, Queriniana, Brescia, Voll. 4.
- Fossati L. (1980), *P. Giovanni Piamarta. Documenti e testimonianze*, vol. III, *P. Giovanni Bonsignori e la colonia agricola di Remedello Sopra*, Queriniana, Brescia.
- Francesconi M. (1982), *Storia della congregazione scalabriniana. Le prime missioni nel Brasile*, Cser, Roma.
- Franchini S. (1993), *Élites ed educazione femminile nell'Italia dell'Ottocento. L'istituto della SS. Annunziata di Firenze*, Olschki, Firenze.
- Franzina E. (a cura di) (1982), *La classe, gli uomini, i partiti. Storia del movimento operaio e socialista in una provincia bianca: il Vicentino (1873-1948)*, Odeonlibri, Vicenza.
- Franzina E. (1987), «Bandiera rossa ritornerà, nel cristianesimo la libertà». *Storia di Vicenza popolare sotto il fascismo (1922-1942)*, Bertani editore, Verona.
- Fumi G. (1996), *Le università dei contadini: le «colonie agricole» in Italia tra metà Ottocento e primi anni del Novecento*, in «Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 3, pp. 334-396.
- Fumi G. (1998), *Le università dei contadini: le «colonie agricole» in Italia tra metà Ottocento e primi anni del Novecento*, in *La colonia agricola di Remedello di Sopra: studi per il centenario (1895-1995)*, Queriniana, Brescia, pp. 366-367.
- Fusina F. (2008), *Il Pio Istituto Sordomuti poveri di campagna di Milano e don Giulio Tarra (1854-1889)*, in R. Sani, *L'educazione dei sordomuti nell'Italia dell'800*, Sei, Torino, pp. 251-292.
- Gadili M. (2001), *San Giovanni Calabria. Biografia ufficiale*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo (Mi).
- Galuppini P. (2010), *Le suore bresciane. Attività caritativa e sostegno alla Resistenza*, in G. Vecchio (a cura di), *Le suore e la Resistenza*, In Dialogo, Milano, pp. 169-186.
- Gambari E., *Congregazione religiosa. Svolgimento storico*, in G. Pelliccia, G. Rocca (a cura di), *Dizionario degli Istituti di perfezione*, Edizioni Paoline, Roma, vol. 2, coll. 1560-1568.
- Gambasin A. (1958), *Il movimento sociale nell'Opera dei congressi (1874-1904). Contributo alla storia del cattolicesimo sociale in Italia*, Pontificia Università Gregoriana, Roma.

- Garavaglia B. (2010), *Assisi: l'arca di Noè a San Quirico*, in G. Vecchio (a cura di), *Le suore e la Resistenza*, Abrosianeum-In dialogo, Milano, pp. 259-278.
- Gariglio B. (1984), *Bettazzi Rodolfo*, in F. Traniello, G. Campanini (a cura di), *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia, 1860-1980*, vol. III/1, *Le figure rappresentative*, Marietti, Casale Monferrato, pp. 90-91.
- Gariglio B. (a cura di) (1997), *Cattolici e resistenza nell'Italia settentrionale*, Il Mulino, Bologna.
- Gariglio B., Marchis R. (a cura di) (1999), *Cattolici, ebrei ed evangelici nella guerra. Vita religiosa e società 1939-1945*, Franco Angeli, Milano.
- Garroni M.S. (a cura di) (2008), *Sorelle d'oltreoceano, Religiose italiane ed emigrazione negli Stati Uniti: una storia da scoprire*, Carocci, Roma.
- Garzella A. (1887), *Compendio delle conferenze di anatomia e fisiologia elementari, tenute alla scuola degli infermieri*, P. Salvioni, Pisa.
- Gaspari A. (1999), *Nascosti in convento. Incredibili storie di ebrei salvati dalla deportazione (Italia 1943-45)*, Ancora, Milano.
- Gecchele M. (2008a), *L'abate Antonio Provolo e l'istruzione dei sordomuti a Verona*, in R. Sani (a cura di), *L'educazione dei sordomuti nell'Italia dell'800*, Sei, Torino, pp. 345-380.
- Gecchele M. (2008b), *Origini e primi sviluppi dell'Istituto Nazionale per i Sordomuti di Milano*, in R. Sani (a cura di), *L'educazione dei sordomuti nell'Italia dell'800*, Sei, Torino, pp. 111-169.
- Gentile E. (2006), *La via italiana al totalitarismo: il partito e lo Stato nel regime fascista*, Carocci, Roma.
- Gentile E. (2007), *Le religioni della politica: fra democrazie e totalitarismi*, Carocci, Roma.
- Ghergo F. (2010), *Storia della formazione professionale in Italia 1947-1997 Dal dopoguerra agli anni '70*, Cnos-Fap, Roma.
- Giacon M. (1974), *L'azione caritativa e formativa di Maddalena di Canossa*, M. Pisani, Roma.
- Gioda C. (1899), *Per un collegio femminile in Roma*, in «Nuova Antologia», 34, fasc. 651, pp. 464-485.
- Giraud A. (1999), *Salesiani in Piemonte nel periodo bellico: percezione degli eventi e scelte operative*, in B. Gariglio, R. Marchis (a cura di), *Cattolici, ebrei ed evangelici nella guerra. Vita religiosa e società 1939-1945*, Franco Angeli, Milano, pp. 165-218.
- Girola A. (2007), *Casa della Giovane. I nostri primi cento anni 1907-2007*, Como.
- Giudiceandrea V. (1914), *Il primo anno della Scuola Samaritana di Roma: discorso inaugurale del prof. Vincenzo Giudiceandrea e relazione morale e finanziaria*, Tip. Cooperativa Sociale, Roma.

- Goglio S. (2001), *Relazioni locali e sovra-locali nell'industrializzazione italiana*, in G. Becattini, G. Dei Ottati, F. Sforzi (a cura di), *Il caleidoscopio dello sviluppo locale: trasformazioni economiche nell'Italia contemporanea*, Rosenberg & Sellier, Torino, pp. 67-92.
- Golini A., Amato F. (2001), *Uno sguardo a un secolo e mezzo di emigrazione italiana*, in P. Bevilacqua, A. De Clementi, E. Franzina (a cura di), *Storia dell'emigrazione italiana. Partenze*, Donzelli, Roma, pp. 50-56.
- Gramola B. (a cura di) (2005), *Cattolici nella Resistenza. Fraccon e Farina*, La serenissima, Vicenza.
- Granetti L. (1841), *Prospetto clinico-chirurgico della Piccola Casa della Divina Provvidenza sotto gli auspizi di San Vincenzo de' Paoli, dall'origine sino a tutto l'anno 1840*, Paravia, Torino.
- Gregorini G. (2004), *Le invenzioni della carità e il movimento sociale cattolico*, in Università Cattolica del Sacro Cuore, *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa. Scienze sociali e Magistero*, Vita e pensiero, Milano, pp. 836-850.
- Gregorini G. (2007), *Per i bisogni dei 'non raggiunti'. L'Istituto Suore delle Poverelle tra Lombardia orientale e Veneto (1869-1908)*, Vita e pensiero, Milano.
- Gregorini G. (a cura di) (2008a), *Religiose, religiosi, economia e società nell'Italia contemporanea*, Vita e Pensiero, Milano.
- Gregorini G. (2008b), *Carità, sviluppo dei sistemi locali e congregazioni religiose tra Bergamo e Brescia nel XIX secolo*, in «Civiltà bresciana», 3, pp. 121-132.
- Gregorini G. (2009), *Caterina Geltrude Comensoli. Una santa tra storia e storiografia*, in «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», 3-4, pp. 801-818.
- Gregorini G. (2010), *Un po' di bene. L'Istituto delle Suore Sacramentine di Bergamo dalle origini al secondo dopoguerra (1882-1950)*, Vita e pensiero, Milano.
- Gregoris L., Ronconi G. (2003), *Il San Bortolo. Storia dell'Ospedale civile di Vicenza*, Il Poligrafo, Vicenza.
- Guanella L. (1988), *Scritti per le Congregazioni*, Opera Omnia, vol. IV, Nuove Frontiere, Roma.
- Guarino L. (1938), *Vita di Manicomio*, Treves, Milano.
- Gugerotti F. (1938), *I Dormitori Economici della Società Cattolica Operaia Vicentina. Nel cinquantennio dalla istituzione 1888-1938*, tip. Pontificia Vescovile S. Giuseppe G. Rumor, Vicenza.
- Guerra E. (1905), *La savia educanda. Librino di ammonimenti e pie pratiche per le giovanette*, Tipografia E. Nucci, Pescia.

- Guidi R.L. (2009), *Fratel Alessandro Alessandrini delle Scuole Cristiane*, in «Archivio storico italiano», 622, pp. 625-644.
- Guidi L., Sapigni M.M., Fortini F., (a cura di) (2004), *Elle s'adopran d'imparar le fanciulle... La compagnia e il collegio di Sant'Orsola di Ferrara (secoli XVI-XX)*, Fondazione Carife, Ferrara.
- Guiotto M. (1991), *Dal primo dopoguerra al 1943*, in F. Barbieri e G. De Rosa (a cura di), *Storia di Vicenza*, VI/1: *L'età contemporanea*, Neri Pozza, Vicenza, pp. 115-140.
- Hyde D. (1960), *Il bandito di Dio*, Paoline, Bari.
- Innocenti E. (2007), *Livelli essenziali per la tutela e la promozione della famiglia e delle persone*, in «Studi Zancan», 4, pp. 34-49.
- Innocenti E. (2009), *Strumenti conoscitivi e valutativi per garantire i livelli essenziali di assistenza*, in «Studi Zancan», 3-4, pp. 171-187.
- Invernizzi M. (1997), *Rezzana N.*, in G. Cantoni (a cura di), *I.D.I.S. – Istituto per la Dottrina e l'Informazione Sociale, Voci per un «Dizionario del Pensiero Forte»*, Cristianità, Piacenza, Voce R, testo non reperibile.
- Kelikian A.A. (1992), *Convitti operai cattolici e forza lavoro femminile*, in A. Gigli Marchetti, N. Torcellan (a cura di), *Donna lombarda 1860-1945*, Franco Angeli, Milano, pp. 180-186.
- Kupka J. (2010), *Pallotti (San) Vincenzo e la missione dei pallottini per i migranti*, in G. Battistella (a cura di), *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), pp. 738-746.
- Landini G. (1945), *S. Gerolamo Miani, Ordine Chierici Regolari Somaschi*, Bulzoni, Roma.
- Lanfranchi R. (2007), *I convitti per operaie affidati alle Figlie di Maria ausiliatrice da «semplice albergo» a «case di educazione». Istanze ed attuazioni educative in Italia negli anni 1880-1922*, in J.G. González, G. Loparco, F. Motto, S. Zimniak (a cura di), *L'educazione salesiana dal 1880 al 1922. Istanze ed attuazioni in diversi contesti*, vol. I, *Relazioni generali. Relazioni regionali: Europa-Africa*, Las, Roma.
- Lanzavecchia R. (1985), *Una proposta di ricerca: l'Opera per la protezione della giovane*, in «Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 20, 1, pp. 153-160.
- Lazzaretto Zanolo A. (1993), *Vescovo clero parrocchia, clero parrocchia. Ferdinando Rodolfi e la diocesi di Vicenza 1911-1843*, in «Fonti e studi di storia veneta», 18, XX.
- Lazzaretto Zanolo A. (2005a), *Il governo della Chiesa veneta tra le due guerre. Atti e documenti delle Conferenze episcopali venete e trivenete (1918-1943)*, in «Fonti e studi per la storia del Veneto contemporaneo», 10, pp. 307-308.
- Lazzaretto A. (2005b), *«Date loro il lume dell'intelletto»: l'opera del Farina e delle Suore Maestre di S. Dorotea per l'educazione della donna*, «Odeo

- Olimpico», XXIV (1999-2002), Accademia Olimpica, Vicenza, pp. 321-336.
- Lazzaretto A. (2010), *Bianco fiore e camicia nera. L'Azione cattolica vicentina negli anni del fascismo. Storia dell'Azione cattolica vicentina, vol. II: 1922-1943*, Messaggero, Padova.
- Lazzari R. (2005), *Fino al dono della vita: carisma e ministero in Maria Domenica Brun Barbantini e nelle Ministre degli infermi di San Camillo*, Camilliane, Torino.
- Lemoyne G.B. (1890-1910), *Memorie biografiche di don Bosco*, Sei, Torino.
- Lepre S. (1988), *Le difficoltà dell'assistenza: le opere pie in Italia fra '800 e '900*, Bulzoni, Roma.
- Leroy A. (1904), *Storia delle Piccole suore dei poveri*, Desclée Lefebvre e C., Roma.
- Lessi V. (2008), *Genio di carità: Maria Domenica Brun Barbantini*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi).
- Levi A. (2009), *Spettatore e testimone del Novecento*, in «L'Osservatore Romano», 20-21 aprile.
- Loparco G. (2002), *L'attività educativa delle Figlie di Maria Ausiliatrice in Italia attraverso le ispezioni governative (1884-1902)*, in «Ricerche storiche salesiane», 40, pp. 49-106.
- Loparco G. (2004), *Gli Ebrei negli istituti religiosi a Roma (1943-1944). Dall'arrivo alla partenza*, in «Rivista della Storia della Chiesa in Italia», 1, pp. 107-210.
- Loparco G. (2007a), *L'apporto educativo delle Figlie di Maria Ausiliatrice negli educandi tra ideali e realizzazioni (1872-1922)*, in J. Graciliano González e altri (a cura di), *L'educazione salesiana dal 1880 al 1922. Istanze ed attuazioni in diversi contesti*, LAS, Roma, pp. 161-191.
- Loparco G. (2007b), *L'assistenza prestata dalle religiose di Roma agli ebrei durante la Seconda guerra mondiale*, in L. Mezzadri, M. Tagliaferri (a cura di), *Le donne nella Chiesa e in Italia. Atti del XIV Convegno di studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa*, Roma 12-15 settembre 2006, San Paolo, Cinisello Balsamo, pp. 245-285.
- Loparco G. (2011a), *La tipologia delle opere*, in G. Loparco, M.T. Spiga (a cura di), *Le Figlie di Maria Ausiliatrice in Italia (1872-2010). Donne nell'educazione*, Las, Roma, pp. 113-114.
- Loparco G. (2011b), *Le Figlie di Maria Ausiliatrice durante la seconda guerra mondiale*, in G. Loparco, M.T. Spiga (a cura di), *Le Figlie di Maria Ausiliatrice in Italia (1872-2010). Donne nell'educazione*, Las, Roma, pp. 549-584.

- Luise M.G. (2001), *Missionarie secolari scalabriniane*, in G. Battistella (a cura di), *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), pp. 657-660.
- Macciò M.E. (2006), *Genova e «ha Shoah»*. *Saltavi dalla Chiesa*, Il Cittadino, Genova.
- Maccono F. (1931), *La Parrocchia e il Convento francescano di S. Tommaso in Torino*, Tip. Di Miglietta, Casale Monferrato.
- Maddalena di Canossa (1977-1983), *Epistolario*, edizione critica integrale a cura di Dossi E., Ed. Pisani, Isola del Liri.
- Maddalena di Canossa (1984-1985), *Regole e scritti spirituali*, a cura di Dossi E., 2 volumi, Ed. Pisani, Isola del Liri.
- Magli I. (1995), *Storia laica delle donne religiose*, Longanesi, Milano.
- Maifreda G. (2007), *La disciplina del lavoro. Operai, macchine e fabbriche nella storia italiana*, Bruno Mondadori, Milano.
- Mangioni F. (1899), *L'evoluzione storica della pedagogia emendatrice italiana*, G. Ramella, Firenze.
- Manzoni E. (2003), *Storia e filosofia dell'assistenza infermieristica*, Masson, Milano.
- Marchione M. (1999), *Pio XII e gli Ebrei*, Pan Logos, Roma.
- Marengo A. (1964a), *Contributi per uno studio su Leonardo Murialdo educatore*, Tipografia S. Pio X, Roma.
- Marengo A. (1964b), *Leonardo Murialdo educatore*, S. Pio X, Roma.
- Martina G. (1995), *Aspetti dell'anticlericalismo in Europa nell'Otto e Novecento*, Libreria Pontificia Università Gregoriana, Roma.
- Marzullo C. (1857), *La grammatica dei sordo-muti*, Tip. Amenta, Palermo.
- Mazzini G. (2010), *Dei doveri dell'uomo*, RCS, Milano.
- Mencarelli A. (1984), *Don Emanuele Lisi e le colonie agricole benedettine dell'Umbria*, in «Atti dell'accademia properziana del Subasio», 8, pp. 125-148.
- Mengotto S. (2010), *Milano 1943-1945: suore della carità e del coraggio*, in G. Vecchio (a cura di), *Le suore e la Resistenza*, In Dialogo, Milano, pp. 89-134.
- Mezzadri L. (a cura di) (1980), *Conferenze spirituali alle Figlie della Carità*, Centro Liturgico Vincenziano, Roma.
- Miccoli G. (2005), *L'atteggiamento delle Chiese durante l'Olocausto*, in M. Cattaruzza, M. Flores e altri (a cura di), *Storia della Shoah. La crisi dell'Europa, lo sterminio degli ebrei e la memoria, II: La distruzione degli ebrei*, Utet, Torino, pp. 745-793.
- Ministero degli Affari esteri (2009), *Museo nazionale emigrazione italiana*, Gangemi editore, Roma.

- Ministero della Pubblica istruzione (1900), *Relazione presentata a S. E. il Ministro della Pubblica Istruzione Prof. Comm. Nicolò Gallo sugli istituti femminili di educazione e di istruzione in Italia dal direttore capo di Divisione prof. Comm. Giuseppe Castelli*, Tip. Ditta Ludovico Cecchini, Roma.
- Ministero dell'Agricoltura industria e commercio (1897), *Statistica dell'esistenza all'infanzia abbandonata*, Elezeviriana, Roma
- Ministero dell'Educazione nazionale (1941a), *Gli istituti di educazione pubblica in Italia. I. I convitti dello Stato*, Stabilimento A. Staderini Roma.
- Ministero dell'Educazione nazionale (1941b), *Gli istituti di educazione pubblica in Italia. II. I convitti degli enti pubblici e dei privati*, Stabilimento A. Staderini Roma.
- Ministero dell'Interno, Direzione generale della Sanità pubblica (1930), *Legge. Regolamento e disposizioni riguardanti le Scuole convitto Professionali per infermiere e le Scuole Specializzate di Medicina, Pubblica Igiene ed Assistenza Sociale per assistenti sanitarie visitatrici*, Roma.
- Ministero dell'Istruzione pubblica (1889), *I collegi-convitti di educazione femminile in Italia. Rapporto all'On. Ministro per la Pubblica Istruzione P. Boselli*, Tip. Eredi Botta, Roma.
- Miolo L. (1992-1993), *Un'iniziativa d'avanguardia. L'assistenza a domicilio agli infermi delle Suore Misericordine*, tesi di magistero in Scienze Religiose, Istituto Superiore di Scienze Religiose di Milano.
- Molinari F. (1963), *Mons. Francesco Torta (1864-1949)*, Marietti, Torino.
- Molinari F. (1997), *Francesco Torta*, in G. Pelliccia, G. Rocca (a cura di), *Dizionario degli Istituti di perfezione*, Edizioni Paoline, Roma, vol. IX, cc. 1267-1269.
- Molteni G. (1906/1911), *Le suore negli stabilimenti industriali*, in «L'azione muliebre», 5, pp. 688-692.
- Montefiore R. (a cura di) (2002), *Per non dimenticare. Appunti e ricordi*, Ir-gun Olei, Italia.
- Monticone A., Fappani A., Nobili A. (1991), *Una intuizione di carità Paola di Rosa e il suo Istituto tra fede e storia*, Ancora, Milano.
- Morandini M.C. (2001), *Da Boncompagni a Casati. La costruzione del sistema scolastico nazionale (1848-1861)*, in L. Pazzaglia, R. Sani (a cura di), *Scuola e società nell'Italia unita. Dalla legge Casati ala Centro-Sinistra*, La Scuola, Brescia, pp. 9-46.
- Morandini M.C. (2003), *Scuola e nazione. Maestri e istruzione popolare nella costruzione dello Stato unitario (1848-1861)*, Vita e Pensiero, Milano.
- Morandini M.C. (2010), *La conquista della parola: l'educazione dei sordomuti a Torino tra Otto e Novecento*, Sei, Torino.

- Moravia S. (1972), *Il ragazzo selvaggio dell'Aveyron. Pedagogia e psichiatria nei testi di J. Itard, Ph. Pinel e dell'anonimo della Decade*, Laterza, Bari.
- Moro R. (2011), *Mondo cattolico, Stato sociale e infanzia (1945-1953)*, in M. Minesso (a cura di), *Welfare e minori: l'Italia nel contesto europeo del Novecento*, Franco Angeli, Milano, pp. 233-264.
- Motto F. (2000), «Non abbiamo fatto che il nostro dovere». *Salesiani di Roma e del Lazio durante l'occupazione tedesca (1943-1944)*, LAS, Roma.
- Motto F. (2010a), *Bosco (Don) Giovanni*, in G. Battistella (a cura di), *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), pp. 62-66.
- Motto F. (2010b), *Vita e azione della parrocchia nazionale salesiana dei SS. Pietro e Paolo a San Francisco (1897-1930). Da colonia di paesani a comunità di Italiani*, LAS, Roma.
- Mozzarelli C. (a cura di) (2003), *Identità italiana e cattolicesimo. Una prospettiva storica*, Carocci, Roma.
- Nissim G. (2011), *La bontà insensata. Il segreto degli uomini giusti*, Mondadori, Milano.
- Ochoa X. (1967), *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*, vol I, Roma.
- Olivieri C. (2002), *Metodi educativi e linee pedagogiche nell'educando di Alzano Lombardo*, in «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», 9, pp. 337-363.
- Oneta G. (2008), *Le istituzioni per l'educazione delle sordomute promosse dalle Figlie della Carità Canossiane in Lombardia*, in R. Sani (a cura di), *L'educazione dei sordomuti nell'Italia dell'800*, Sei, Torino, pp. 171-249.
- Onger S. (2003), *Vestire in collegio. L'abbigliamento negli istituti di educazione*, in C.M. Belfanti, F. Giusberti (a cura di), *Storia d'Italia. Annali, 19: La moda*, Einaudi, Torino, pp. 285-316.
- Onger S. (a cura di) (1990), *Ospedali ricovero. Assistenza e sanità nel Bresciano dal 1797 al 1920*, in S. Onger (a cura di) (1990), *Luoghi incerti. Gli ospedali nel Bresciano e il caso Castrezzato, 1767-1920*, Grafo, Brescia, pp. 11-39.
- Pacifici E. (2004), «Non ti voltare». *Autobiografia di un ebreo*, Giuntina, Firenze.
- Paganoni A. (2003), *Valiant Struggles and Benign Neglect. Italian, Church and Religious Societies in Diaspora*, Center of Migrations Studies, New York.
- Paganoni A. (2007), *The pastoral care of Italians in Australia: memory and prophecy*, Connor court publishing, Ballan.
- Palazzolo L.M. (1989), *Epistolario*, Editrice Litostampa I.G., Gorle (Bg).

- Pancera C. (1994), *L'anormale alle origini di un approccio pedagogico. L'immagine del «diverso» prima di Itard*, in «I problemi della pedagogia», 3, pp. 233-262.
- Panfilo L. (1976), *Dalla scuola di arti e mestieri di don Bosco all'attività di formazione professionale (1860-1915). Il ruolo dei salesiani*, Les, Milano.
- Pangallo M. (2007), *Antonio Rosmini e il collegio medico di S. Raffaele. Errore di valutazione o progetto illusorio?*, Voll. I, II, Fede & Cultura, Verona.
- Paniccia M. (1983), *La spiritualità e l'opera di Maria De Mattias. Le origini e gli sviluppi della comunità di Acuto*, Tip. Poliglotta Università Gregoriana, Roma.
- Parise P. (1899), *Il Manuale di ortofrenia per l'educazione dei fanciulli frenastenici o deficienti*, Ulrico, Hoepli, Milano.
- Parolin G. (2010), *Chiesa e mobilità umana*, in G. Battistella (a cura di), *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), pp. 127-134.
- Paschini P. (1929), *S. Gerolamo Emiliani e l'attività benefica del suo tempo*, Marietti, Genova.
- Passuello M., Furegon N. (1981), *Le origini del fascismo a Vicenza (1919-1922)*, Neri Pozza, Vicenza.
- Pastorino L. (1996), *Maddalena di Canossa e l'attività educativa delle Figlie della Carità nella prima metà dell'Ottocento*, in R. Sani, *Chiesa, educazione e società nella Lombardia del primo Ottocento. Gli istituti religiosi tra impegno educativo e nuove forme di apostolato (1815-1860)*, Centro Ambrosiano, Milano, pp. 251-280.
- Pautasso L. (2007), *Pagine di storia religiosa degli italiani di Toronto*, Pal's Books, Toronto.
- Pazzini A. (1956), *Assistenza e ospedali nella storia dei Fatebenefratelli*, Marietti, Torino.
- Pazzini A. (1973), *Storia dell'arte sanitaria dalle origini a oggi*, Minerva Medica, I, Torino.
- Pelloso M.P. (1989), *Silenzio e parola. Don Antonio Provolo e i sordomuti: «oltre il silenzio, l'amore»*, Istituto Don Provolo, Verona.
- Pendola T. (1844), *Esercizi graduati di lettura proposti ai sordomuti italiani*, Tip. Porri, Siena.
- Pendola T. (1873), *Che può fare in Italia un Congresso degli Istitutori dei sordo-muti?*, in «Dell'educazione dei sordomuti in Italia», 1, pp. 177-181.
- Pepe G., Themelly P. (a cura di) (1966), *L'anticlericalismo nel Risorgimento*, Lacaita, Manduria.
- Perosino A. (2005), *La Shoah in provincia di Alessandria*, Le Mani, Genova.

- Pezza F. (1906), *Patologia dei risaioli*, in International Congress on Occupational Health, *Atti del I congresso internazionale delle malattie del lavoro*, Reggiani, Milano, p. 14.
- Pia società salesiana di don Bosco (1910), *Le scuole professionali. Programmi didattici e professionali*, Scuola Tipografica Salesiana, Torino.
- Pia società salesiana di don Bosco (1911), *Circolare mensile del Consigliere Professionale don Pietro Ricaldone* del 15.11.1911, cit in J.M. Prellezo (2009), *Le scuole professionali salesiane: prospettive e realizzazioni sullo sfondo delle due guerre mondiali (1911-1945)*, in «Rassegna Cnos», 3, p. 36.
- Piano L. (1978), *Le Suore di S. Giuseppe Benedetto Cottolengo dagli inizi (1830) al 1891*, Piccola Casa della Divina Provvidenza, Torino.
- Piano L. (1996), *San Giuseppe Benedetto Cottolengo, fondatore della Piccola Casa della Divina Provvidenza sotto gli auspici di San Vincenzo de' Paoli (1786-1842)*, Piccola Casa della Divina Provvidenza, Torino.
- Piano L. (a cura di), (1975), *Carteggio di san Giuseppe Benedetto Cottolengo (1786-1842)*, Piccola Casa della Divina Provvidenza, Torino.
- Picciotto L. (2010), *Il soccorso agli ebrei nel 1943-1945*, in M. Flores, S. Levis Sullam e altri (a cura di), *Storia della Shoah in Italia. Vicende, memorie, rappresentazioni*, I: *Le premesse, le persecuzioni, lo sterminio*, Utet Torino, pp. 576-601.
- Picciotto L. (a cura di) (2005), *Giorgio Nissim. Memorie di un ebreo toscano (1938-1948)*, Carocci, Roma.
- Pierotti A. (1938), *La vita e l'opera della Serva di Dio Madre Antonia Maria Verna*, Tip. Barbera, Firenze.
- Pigorini Beri C. (1903), *Gli istituti monastici di Torino. Relazione a S. E. il Ministro*, in «Bollettino ufficiale del Ministero della Pubblica istruzione», 30, pp. 1161-1213.
- Pigorini Beri C. (1904), *Attraverso gli educandi femminili*, in «Nuova Antologia», fasc. 778, pp. 296-305.
- Pilla E. (1976), *Un contributo e una riflessione per il dibattito*, Convegno Confap tenuto a Roma nell'ottobre del 1976 (pro manuscriptu).
- Pio X (1912), *Motu Proprio Cum omnes* (15 agosto), in AAS, 4, p. 526.
- Pio X (1914), *Motu Proprio Iam pridem* (19 marzo), in AAS, 6, pp. 173-176.
- Pistoso Bussadori P. (1964), *Nel ricordo di Madre Ippolita Forante con fondatrice dell'Istituto Piccole Figlie di S. Giuseppe*, Verona.
- Pizzolato F. (2011), *L'unità secondo il federalismo*, in «Aggiornamenti sociali», 9, pp. 571-580.
- Polenghi S. (2005-2006), *Gaetano Pini e l'Istituto dei Rachitici di Milano*, in «Archivio storico lombardo», pp. 265-305.

- Polenghi S. (2008), *Raddrizzare gli arti, rieducare i mutilati. L'ortopedia di Riccardo Galeazzi all'Istituto dei Rachitici*, in E. Candelli, P. Zocchi, (a cura di), *Milano scientifica 1875-1924*, Tomo II, *La rete del perfezionamento medico*, Sironi editore, Milano, pp. 217-235.
- Polenghi S. (2009), *Educating the cripples. The Pious Institute for rickets sufferers of Milano and its transformations (1874-1937)*, Eum, Macerata.
- Polenghi S. (2010a), *Die Erziehung der Krüppelkinder in Italien zwischen Medizin und Pädagogik. Die Krüppelanstalt von Mailand: vom Positivismus bis zum Faschismus (1874-1937)*, in A. Nobik, B. Pukanszky, P. Lang, *Normalität, Abnormalität und Devianz. Gesellschaftliche Konstruktionsprozesse und ihre Umwälzungen in der Moderne*, Frankfurt am Main, Berlin, pp. 223-233.
- Polenghi S. (2010b), *L'educazione dei disabili motori tra Otto e Novecento a Milano. La Scuola per rachitici e la Scuola di lavoro Speroni per storpi e mutilati (1874-1937)*, in L. D'Alonzo, G. Mari (a cura di), *Identità e diversità nell'orizzonte educativo. Studi in onore di Giuseppe Vico*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 291-306.
- Poulat E. (1980), *La rêve contrarie d'une religieuse enseignante. L'affaire de Mère Marie du Sacré-Coeur*, in F. Mayeur, J. Gadille, *Éducation et images de la femme chrétienne en France au début du XX.ème siècle*, Hermès, Lyon, pp. 95-104.
- Prellezo J.M. (2009), *Le scuole professionali salesiane: prospettive e realizzazioni sullo sfondo delle due guerre mondiali (1911-1945)*, in «Rassegna Cnos», 3, p. 39.
- Pretelli M. (2010), *Il fascismo e gli italiani all'estero*, Clueb, Bologna.
- Prevedello A.M. (1935), *L'istituto delle suore di carità*, Libreria Emiliana Editrice, Venezia, Vol. II.
- Prevedello A.M. (1940), *L'istituto delle suore di carità*, Libreria Emiliana Editrice, Venezia, Vol. V.
- Pronzato A. (1980), *Il folle di Dio*, Gribaudi, Torino.
- Pruneri F. (2003), *La politica scolastica dell'integrazione nel secondo dopoguerra*, in G.M. Cappai, *Percorsi dell'integrazione. Per una didattica delle diversità personali*, Franco Angeli, Milano, pp. 55-80.
- Quarta G. (1988), *Sante per educare. Le suore Marcelline nel progetto educativo di mons. Luigi Biraghi*, Casa di Procura delle Suore di S. Marcellina, Roma.
- Ranzenigo P. (1976), *Osservazioni sulle linee pedagogiche e metodologico-didattiche contenute nella bozza di Legge Quadro sulla F.P.*, in Convegno Confap tenuto a Roma nell'ottobre del 1976 (pro manuscriptu).

- Raponi N. (1995), *Nuove forme di presenza culturale nella società lombarda di fine secolo: le congregazioni religiose e la genesi del Leone XIII*, in «Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 3, pp. 266-288.
- Raponi N. (1997), *Congregazioni religiose e movimento cattolico*, in F. Traniello, G. Campanini, *Dizionario storico del movimento cattolico. Aggiornamento 1980-1995*, Marietti, Genova, pp. 82-96.
- Raponi N. (2004), *L'état de la recherche sur les congrégations religieuses en Italie*, in J. De Maeyer, S. Leplae, J. Schmiedl (a cura di), *Religious institutes in Western Europe in the 19th and 20th centuries. Historiography, research and legal position*, University press, Lovanio, pp. 117-133.
- Rappo G. (2004), *Il beato Carlo Steeb educatore di misericordia*, Istituto Sorelle della Misericordia, Verona.
- Raseri E. (1880), *Gli Istituti e le scuole dei Sordomuti in Italia. Risultati dell'Inchiesta statistica ordinata dal Comitato pel Congresso Internazionale dei Maestri dei Sordomuti da tenersi in Milano nel settembre 1880*, Tip. Elzeviriana, Roma.
- Reato E. (1991), *Pensiero e azione sociale dei cattolici vicentini e veneti dalla «Rerum novarum» al fascismo (1891-1922)*, Nuovo Progetto, Vicenza.
- Reato E. (2004), *La società vicentina nell'Età contemporanea (1797-1945)*, in E. Reato (a cura di), *La carità a Vicenza. Le opere e i giorni*, Ipab Vicenza, Vicenza, pp. 17-26.
- Riccardi A. (2008), *L'inverno più lungo 1943-44: Pio XII, gli ebrei e i nazisti a Roma*, Laterza, Roma-Bari.
- Risso P. (2005), *Il fraticello d'oro. Profilo biografico del Beato Ludovico da Casoria (1814-1885)*, Velar, Bergamo.
- Rivlin B. (a cura di) (2006), *I Giusti d'Italia. I non ebrei che salvarono gli Ebrei 1943-1945*, ed. it. L. Picciotto (a cura di), Mondadori, Milano.
- Robbiati A. (1983), *Iniziative di istruzione professionale dei cattolici lombardi (1874-1914)*, in «Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 2, pp. 199-202.
- Robbiati A. (1988), *Le colonie agricole: il caso di San Salvatore in Piano di Spagna (1900-1915)*, in *L'opera di don Luigi Guanella. Le origini e gli sviluppi nell'area lombarda. Atti del convegno di studio per il centenario della fondazione della Casa della divina provvidenza (Como, villa Gallia, 25-27 settembre 1986)*, Amministrazione provinciale di Como, Como, pp. 188-189.
- Robbiati A. (1994), *Le colonie agricole e la formazione professionale*, in *La figura e l'opera di don Luigi Orione (1872-1940). Atti dell'incontro di studio tenuto a Milano il 22-24 novembre 1990*, Vita e pensiero, Milano.

- Rocca G. (1974), *Gli studi delle religiose*, in G. Pelliccia, G. Rocca (a cura di), *Dizionario degli Istituti di perfezione*, Paoline, Roma, coll. 520-521.
- Rocca G. (1983), *Povere Figlie delle Sacre Stimmatine di S. Francesco*, in G. Pelliccia e G. Rocca (a cura di), *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Paoline, Roma, vol. VII, cc. 207-208.
- Rocca G. (1985), *Le nuove fondazioni femminili in Italia dal 1800 al 1860*, in AA.VV., *Problemi di storia della Chiesa. Dalla restaurazione all'unità d'Italia*, Dehoniane, Napoli, pp. 107-192.
- Rocca G. (1988a), *Il nuovo modello di impegno religioso e sociale delle congregazioni religiose dell'Ottocento in area lombarda*, in *L'opera di don Luigi Guanella. Le origini gli sviluppi nell'area lombarda. Atti del convegno di studio per il centenario della fondazione della Casa della divina Provvidenza*, Amministrazione provinciale di Como, Como, pp. 19-59.
- Rocca G. (1988b), *Salesiani del P. Luigi Aiello*, in G. Pelliccia e G. Rocca (a cura di), *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Paoline, Roma, vol. VIII, cc. 388-389 e cc. 390-391.
- Rocca G. (1988c), *Salesiane dei Sacri Cuori*, in G. Pelliccia e G. Rocca (a cura di), *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Paoline, Roma, vol. VIII, cc. 388-389 e cc. 390-391.
- Rocca G. (1988d), *Smaldone Filippo*, in G. Pelliccia e G. Rocca (a cura di), *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Paoline, Roma, vol. VIII, c. 1583.
- Rocca G. (1988e), *Riorganizzazione e sviluppo degli istituti religiosi in Italia dalla soppressione dal 1866 a Pio XII (1939-58)*, in AA.VV., *Problemi di storia della Chiesa. Dal Vaticano I al Vaticano II*, Dehoniane, Roma, pp. 239-294.
- Rocca G. (1992a), *Donne religiose. Contributo a una storia della condizione femminile in Italia nei secoli XIX-XX*, Paoline, Roma.
- Rocca G. (1992b), *La religiosa ospedaliera tra Otto e Novecento*, in M.L. Bettri, E. Bressan (a cura di), *Gli ospedali in area padana fra Settecento e Novecento*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 543-567.
- Rocca G. (1992c), *Istituti religiosi in Italia tra Otto e Novecento*, in M. Rosa (a cura di), *Clero e società nell'Italia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, pp. 207-256.
- Rocca G. (1994), *Aspetti istituzionali e linee operative nell'attività dei nuovi istituti religiosi*, in L. Pazzaglia (a cura di), *Chiesa e prospettive educative in Italia tra Restaurazione e Unificazione*, La Scuola, Brescia, pp. 173-200.
- Rocca G. (1995), *Conservatorio ed educando nell'Ottocento italiano*, in «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», 2, pp. 59-101.

- Rocca G. (1998), *Regolamenti di educandi e istituti religiosi in Italia dagli inizi dell'Ottocento al 1861*, in «Rivista di scienze dell'educazione», 36, pp. 161-342.
- Rocca G. (1999), *La formazione delle religiose insegnanti tra Otto e Novecento*, in L. Pazzaglia (a cura di), *Cattolici, educazione e trasformazioni socio-culturali tra Otto e Novecento*, La Scuola, Brescia, pp. 419-457.
- Rocca G. (2011), *Le religiose italiane*, in A. Melloni (a cura di), *Cristiani d'Italia. Chiese, società, Stato, 1861-2011*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 959-973.
- Romanato G. (1996), *Prefazione*, in E. Ceccato, *Per fede e per amore. Le suore dorotee a Camposampiero (1855-1955)*, Del Noce, Camposampiero (Pd), pp. 11-13.
- Romano M. (2001), *Risorse finanziarie e attività assistenziale: la congregazione delle suore di carità a Bergamo e Brescia dal 1914 al 1932*, in «Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 3, pp. 317-382.
- Romano M. (2004), «*Per guadagnare tutti a Dio*»: la carità operosa delle Suore di Carità nell'Italia settentrionale tra Ottocento e Novecento, in M. Taccolini (a cura di), *A servizio dello sviluppo. L'azione economico-sociale delle congregazioni religiose in Italia tra Otto e Novecento*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 101-189.
- Romano M. (2008), *Il caso delle Suore di carità di Lovere*, in G. Gregorini (a cura di), *Religiose, religiosi, economia e società nell'Italia contemporanea*, «Storia. Ricerche», Vita e Pensiero, Milano, pp. 183-216.
- Romano R. (1992), *L'industria cotoniera lombarda dall'unità al 1914*, Banca commerciale italiana, Milano.
- Romero F. (2001), *L'emigrazione operaia in Europa (1948-1973)*, in P. Bevilacqua, A. De Clementi, E. Franzina (a cura di), *Storia dell'emigrazione italiana. Partenze*, Donzelli, Roma, pp. 397-414.
- Ronzani E. (1914), *L'assistenza ai malati e la difesa per chi li assiste*, Tip. G. Ramella, Firenze.
- Rosoli G. (a cura di) (1978), *Un secolo di emigrazione italiana: 1876-1976*, Città Nuova, Roma.
- Rosoli G. (1982), *Chiesa ed emigrati italiani in Brasile: 1880-1940*, in «Studi Emigrazione», 66, pp. 225-252.
- Rosoli G. (1987), *Impegno missionario e assistenza religiosa agli emigranti nella visione e nell'opera di don Bosco e dei Salesiani*, in F. Traniello (a cura di), *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, Sei, Torino, pp. 289-329.

- Rosoli G. (a cura di) (1989a), *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, Città Nuova, Roma.
- Rosoli G. (a cura di) (1989b), *Scalabrini e Bonomelli: due pastori degli emigranti*, in G. Rosoli (a cura di), *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, Città Nuova, Roma, pp. 537-562.
- Rosoli G. (1992), *Istituti religiosi ed emigrazione in epoca contemporanea*, in «Studi Emigrazione», 106, pp. 287-307.
- Rosoli G. (1993), *Chiesa, ordini e congregazioni religiose nell'esperienza dell'emigrazione italiana in America Latina*, in «People on the Move», 62, pp. 25-53.
- Rosoli G. (1996a), *I movimenti migratori*, in G. Rosoli, *Insieme oltre le frontiere*, S. Sciascia Editore, Caltanissetta, pp. 17-86.
- Rosoli G. (1996b), *Insieme oltre le frontiere*, S. Sciascia Editore, Caltanissetta.
- Rosoli G. (1998), *Chiesa ed emigrazione meridionale*, in P. Borzomati e altri, *Chiesa e società nel mezzogiorno. Studi in onore di Maria Mariotti*, Rubbettino, Soveria Mannelli, pp. 958-989.
- Rosoli G. (2010), *Bonomelli Geremia e l'opera Bonomelli*, in G. Battistella (a cura di), *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), pp. 53-60.
- Rossi B., Battistella G. (2010), *Congregazione dei Missionari di San Carlo*, in G. Battistella (a cura di), *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), pp. 283-294.
- Rossi G. (2004), *L'istruzione agraria in Italia tra Ottocento e Novecento. La colonia agricola di Monte Mario a Roma (1903-1918)*, in «Saggi Storici», 18, pp. 165-200.
- Rossi G.F. (1957), *Tremila Figlie della Carità in trecento ospedali d'Italia*, in *Atti del primo Congresso italiano di storia ospedaliera*, Reggio Emilia, pp. 613-629.
- Rossi S. (2004), *L'istituto di San Ponziano in Lucca. Un esempio di educando femmine ottocentesco*, Maria Pacini Fazzi Editore, Lucca.
- Ruffinato P. (2011), *Educare «buoni cristiani e onesti cittadini» nello stile del sistema preventivo. Il contributo delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, in G. Loparco, M.T. Spiga (a cura di), *Le figlie di Maria Ausiliatrice in Italia. Donne nell'educazione*, Las, Roma, pp. 52-53.
- Rumi G. (1984), *Introduzione*, in A. Ferrari, *La civiltà industriale, colpa e redenzione. Aspetti della cultura sociale in età degasperiana*, Morcelliana, Brescia, pp. V-VII.
- Rumi G., Bressan E. (2002), *Don Carlo Gnocchi: vita e opere di un grande imprenditore della carità*, Mondadori, Milano.

- Rumor S. (1903), *L'Istituto delle Suore Maestre di S. Dorotea e il fondatore barone Gio. Antonio Farina Vescovo. Parte seconda*, Tip. S. Giuseppe, Vicenza.
- Russotto G. (1969), *San Giovanni di Dio e il suo Ordine Ospedaliero*, Ufficio Formazione e Studi dei Fatebenefratelli, Roma.
- Saladini P.P. (1996), *Le Marcelline e l'educazione delle giovani di condizione civile nella Milano asburgica*, in R. Sani (a cura di), *Chiesa, educazione e società nella Lombardia del primo Ottocento*, Città Nuova, Roma, pp. 217-250.
- Saladini P.P. (2008), *Filippo Smaldone e le iniziative per l'educazione dei sordomuti nell'Italia meridionale*, in R. Sani, *L'educazione dei sordomuti nell'Italia dell'800*, Sei, Torino, pp. 445-481.
- Salimbeni F. (1987), *La tradizione assistenziale infermieristica della Chiesa e dei suoi ordini religiosi*, in «Studium», 1, pp. 57-69.
- Salini A. (2005), *Educare al lavoro. L'Istituto Artigianelli di Brescia e la Colonia agricola di Remedello Sopra tra '800 e '900*, Franco Angeli, Milano.
- Sanfilippo M. (2001), *Chiesa, ordini religiosi ed emigrazione*, in P. Bevilacqua, A. De Clementi, E. Franzina (a cura di), *Storia dell'emigrazione italiana. Partenze*, Donzelli, Roma, pp. 127-142.
- Sanfilippo M., Pizzorusso G. (a cura di) (1996), *Fonti ecclesiastiche romane per lo studio dell'emigrazione italiana in Nord America (1642-1922)*, numero monografico in «Studi Emigrazione», 124.
- Sani R. (a cura di) (1996a), *Chiesa, educazione e società nella Lombardia del primo Ottocento. Gli istituti religiosi tra impegno educativo e nuove forme di apostolato (1815-1860)*, Centro Ambrosiano, Milano.
- Sani R. (1996b), *Indirizzi spirituali e proposte educative dei nuovi Istituti religiosi dell'Ottocento in area lombarda*, in R. Sani (a cura di), *Chiesa, educazione e società nella Lombardia del primo Ottocento*, Centro Ambrosiano, Milano, pp. 77-137.
- Sani R. (1997), *Rivista di pedagogia emendatrice per l'educazione dei sordomuti e degli anormali affini*, in G. Chiosso (a cura di), *La stampa pedagogica e scolastica in Italia (1820-1943)*, La Scuola, Brescia, pp. 568-569.
- Sani R. (2005), *Nuovi istituti religiosi femminili ed educazione delle fanciulle nobili nella Roma dell'Ottocento: i collegi della Società del Sacro Cuore di Madeleine Sophie Barat*, in G. Tortorelli (a cura di), *Educare la nobiltà*, Pendragon, Bologna, pp. 165-186.
- Sani R. (2007), *Towards a history of special education in Italy: schools for the deaf-mute from the napoleonic era to the Gentile Reforms*, in «History of Education & Children's Literature», 1, pp. 35-55.

- Sani R. (a cura di) (2008), *L'educazione dei sordomuti nell'Italia dell'800. Istituzioni, metodi, proposte formative*, Sei, Torino.
- Sani R. (2009), *Ad maiorem Dei gloriam. Istituti religiosi, educazione e scuola nell'Italia moderna e contemporanea*, EUM, Macerata.
- Sani R. (2010), *Don Severino Fabriani nella Chiesa e nella società modenese della Restaurazione (1792-1849)*, in R. Sani, P.P. Saladini, *Un ecclesiastico ed educatore nella Modena della Restaurazione. Severino Fabriani (1792-1849)*, Città Nuova, Roma, pp. 49-90.
- Sani R., Saladini P.P. (2001), *Severino Fabriani. Un ecclesiastico ed educatore nella Modena della Restaurazione*, Città Nuova, Roma.
- Santos E. (1997), *La vita religiosa nella storia della Chiesa e della società*, Ancora, Milano.
- Sarpellon G., (a cura di) (2002), *Chiesa e solidarietà sociale. Terza indagine sui servizi socio-assistenziali collegati con la Chiesa cattolica in Italia*, Elledici, Torino.
- Sastre E. (2007), *L'Istruzione «Constans ac sedula» (1936). Propaganda fide regola le attività delle vergini consacrate presso le cliniche di maternità*, in «Euntes Docete», 3, pp. 149-192.
- Scott J.W., Tilly A.L. (1979), *Lavoro femminile e famiglia nell'Europa del XIX secolo*, in C.E. Rosenberg (a cura di), *La famiglia nella storia*, Einaudi, Torino, pp. 185-227.
- Secchi C. (1998), *L'assistenza infermieristica a Brescia nel primo Ottocento: Paola di Rosa e le Ancelle della carità*, in «Storia in Lombardia», 1, pp. 5-35.
- Serra I. (2008), *Istituzioni educative e istruzione dei sordomuti in Sardegna tra Otto e Novecento*, in R. Sani, *L'educazione dei sordomuti nell'Italia dell'800*, Sei, Torino, pp. 483-539.
- Signor L.M. (1989), *Il progetto pastorale di Scalabrini e la fondazione delle suore missionarie scalabriniane*, in G. Rosoli (a cura di), *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo. Atti del Convegno Storico Internazionale (Piacenza, 3-5 dicembre 1987)*, Cser, Roma, pp. 349-370.
- Sironi C. (1992), *Storia dell'assistenza infermieristica*, La Nuova Italia Scientifica, Roma.
- Soeurs de la charité de Besançon (1982), *Sainte Jeanne Antide Thouret, fondatrice des soeurs de la charité de Besançon 1765-1826, lettres et documents*, Besançon.
- Spezzati N., Taranto A. (1987), *Memoria come speranza. Le Adoratrici del sangue di Cristo nel Meridione d'Italia 1872-1987*, Pugliese, Bari.
- Sterbini G.G. (1988), *L'Istituto delle Suore Maestre di S. Dorotea Figlie dei Sacri Cuori, dalla fondazione alla morte del Farina (1836-1888)*, in A.I. Bassani (a cura di), *Il vescovo Giovanni Antonio Farina e il suo Istituto*

- nell'Ottocento veneto*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, pp. 455-512.
- Stibili E. (1987), *The Italian St. Raphael Society*, in «U.S catholic historian», 4, Bookmakers, Washington (DC), pp. 301-314.
- Sullivan M.L. (2010), *Cabrini Francesca Saverio*, in G. Battistella (a cura di), *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), pp. 69-73.
- Suore maestre di Santa Dorotea figlie dei Sacri Cuori (1846), *Regole dell'Istituto delle Suore Maestre di Santa Dorotea*, Paroni, Vicenza.
- Sylvain A. (1878), *Il libro delle infermiere ad uso delle Famiglie e principalmente delle Comunità Religiose e delle Suore Ospitaliere. Dell'autore delle Pagliuole d'oro*, Fratelli Aubanel, Avignone.
- Taccolini M. (2008), *Le ragioni di un nuovo impegno storiografico*, in G.I. Gregorini (a cura di), *Religiose religiosi economia e società nell'Italia contemporanea*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 3-9.
- Taccolini M. (a cura di) (2004), *A servizio dello sviluppo. L'azione economico sociale delle congregazioni religiose in Italia tra Otto e Novecento*, Vita e Pensiero, Milano.
- Taddei T. (1985), *Don Giuseppe Baldo, «o buono o nulla»*, Tipografia sordomuti, Verona.
- Tago A. (1997), *Giulia Colbert marchesa di Barolo*, Congregazione delle Figlie di Gesù Buon Pastore, Piacenza.
- Tasca G. (1983), *Giovan Battista Assarotti*, in C. Vilá Palá, L.M. Bandrés Rey (a cura di), *Diccionario Enciclopedico Escolapio. Biografias de escolapios*, vol. II, Salamanca, Ediciones Calasancias, pp. 60-61.
- Tentorio P.M. (1976), *San Girolamo Emiliani primo fondatore delle scuole professionali in Italia*, Archivio Storico Padri Somaschi, Genova.
- Tessari L. (1990-1991), *Aspetti organizzativi, sociali e religiosi del lavoro domestico a Varese fra gli anni '30 e gli anni '50. Mons. Sonzini (1878-1957) e le Ancelle di San Giuseppe*, Tesi di laurea, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.
- Tiefenthaler A., Tiefenthaler M., (2004), *Manerbio e la città sociale di Marzotto*, La compagnia della stampa, Roncadelle (Bs).
- Tomasi S. (2010), *Scalabrini Giovanni Battista*, in G. Battistella (a cura di), *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), pp. 950-961.
- Tomat T. (2004), *L'emigrazione da Fagagna tre le due guerre*, Comune di Fagagna, Udine.
- Tooley S. (1913), *Florence Nightingale*, Barbera, Firenze.

- Tramelli A. (2007), *Congregazioni religiose femminili ed immigrazione italiana a Buenos Aires (1870-1915)*, in «Studi Emigrazione», 166, pp. 415-428.
- Tramontin S. (1988), *Le nuove congregazioni religiose femminili dell'Ottocento nel Veneto*, in A.I. Bassani (a cura di), *Il Vescovo Giovanni Antonio Farina e il suo Istituto nell'Ottocento veneto*, «Biblioteca di storia sociale», 25, Ed. di Storia e Letteratura, Roma, pp. 385-386.
- Traniello F., Campanini G. (a cura di) (1981), *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia. 1860-1980*, vol. I/1, *I fatti e le idee*, Marietti, Casale Monferrato.
- Traniello F., Campanini G. (a cura di) (1995), *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, vol. IV, *Aggiornamento 1980-1995*, Casale Monferrato, Marietti.
- Traverso L. (1948), *Ludovico Pavoni*, Ancora, Milano.
- Trebeschi M. (2003), *Maria Crocifissa di Rosa. La carità anima del nuovo sentire civile verso il malato nell'Ottocento*, in S. Onger, M. Taccolini (a cura di), *Studi di storia moderna e contemporanea in onore di monsignor Antonio Fappani*, Grafo, Brescia, pp. 245-290.
- Trombetta S. (2004), *Punizione e carità. Carceri femminili nell'Italia dell'Ottocento*, Il Mulino, Bologna.
- Trombetta S. (2011), *Una cooperazione per il bene: la marchesa di Barolo e Silvio Pellico*, in L. Scaraffia (a cura di), *I cattolici che hanno fatto l'Italia. Religiosi e cattolici piemontesi di fronte all'unità d'Italia*, Lindau, Torino, pp. 119-151.
- Ubiali A., Bertoli A. (1957), *Suore di Comonte. Cent'anni di vita, 1857-1957*, Bergamo.
- Vaira G. (1956), *San Girolamo Emiliani educatore. Contributo alla storia della pedagogia*, Univ, Torino.
- Vannutelli C. (1961), *Occupazione e salari dal 1861 al 1961*, in AA.VV., *L'economia italiana dal 1861 al 1961*, Giuffrè, Milano, pp. 560-596.
- Vecchiato T. (a cura di) (2002), *Livelli essenziali di assistenza per promuovere la cittadinanza sociale*, in «Studi Zancan», 2, pp. 213-214.
- Vecchiato T. (2003), *Livelli essenziali di assistenza e servizi alle persone*, in «Studi Zancan», 2, pp. 95-106.
- Vecchiato T. (2009a), *I livelli essenziali di assistenza nel federalismo fiscale*, in «Studi Zancan», 3-4, pp. 93-103.
- Vecchiato T. (2009b), *I livelli essenziali di assistenza dopo la L. 42/2009 sul federalismo fiscale*, in «Studi Zancan», 5, pp. 9-22.
- Vecchiato T. (a cura di) (2009c), *Livelli essenziali di assistenza sociale*, in «Studi Zancan», 1, pp. 76-88.

- Vecchiato T. (2011), *Per innovare l'assistenza sociale*, in «Studi Zancan», 6, pp. 9-30.
- Verucci G. (1996), *L'Italia laica prima e dopo l'unità, 1848-1876*, Laterza, Roma-Bari.
- Vezzosi E. (1996), *Archivio delle Maestre Pie Filippini (1809-1813)*, in «Studi emigrazione», 33 (124), pp. 706-708.
- Vicarelli G. (2004), *Le donne possono essere medichesse? Eccezionalità e simbolo delle laureate in medicina tra Otto e Novecento*, in «Medicina e storia», 8, pp. 57-75.
- Vicarelli G. (2008), *Donne di medicina. Il percorso professionale delle donne medico in Italia*, Il Mulino, Bologna.
- Villa A. (2004), *Ebrei in fuga. Chiesa e leggi razziali nel Basso Piemonte (1938-1945)*, Morcelliana, Brescia.
- Villa A. (2010), *L'attività solidaristica delle suore piemontesi tra guerra, Resistenza e deportazione*, in G. Vecchio (a cura di), *Le suore e la Resistenza*, In Dialogo, Milano, pp. 61-88.
- Violi R.P. (1994), *Luigi Aiello e l'educazione dei sordomuti a Napoli a metà Ottocento*, in L. Pazzaglia (a cura di), *Chiesa e prospettive educative in Italia tra Restaurazione e Unificazione*, La Scuola, Brescia, pp. 849-861.
- Voigt K. (1998), *I profughi ebrei in Italia (1933-1945)*, in M. Toscano (a cura di), *Integrazione e identità. L'esperienza ebraica in Germania e Italia dall'Illuminismo al fascismo*, Franco Angeli, Milano.
- Wirth M. (2001), *Orientamenti e strategie di impegno sociale dei Salesiani di don Bosco (1880-1922)*, in F. Motto (a cura di), *L'Opera salesiana dal 1880 al 1922. Significatività e portata sociale*, vol. I, *Contesti, quadri generali, interpretazioni*, Las, Roma, pp. 87-99.
- Zagheni A. (1995), *Per violino solo. La mia infanzia nell'Aldiqua 1938-1945*, Il Mulino, Bologna.
- Zanarotti Tiranni E. (2004), *La luce nella mente: Eugenio Medea, precursore della Neuropsichiatria e Riabilitazione infantile (1873-1967)*, La nostra famiglia, Ponte Lambro.
- Zanchi G. (2005), *Geltrude Comensoli. «L'abbandono in Colui che tutto può» 1847-1903*, Glossa, Milano.
- Zaninelli S. (1981), *La situazione economica e l'azione sociale dei cattolici*, in F. Traniello, G. Campanini (a cura di), *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia. 1860-1980*, vol. I/1, *I fatti e le idee*, Genova, Marietti, pp. 320-358.
- Zaninelli S. (1990), *Aspetti economico-produttivi, di mercato e tecnologici*, in S. Zaninelli (a cura di), *Storia dell'industria lombarda. II. Alla guida*

- della prima industrializzazione italiana. Tomo primo. Dall'unità politica alla fine dell'Ottocento*, Il Polifilo, Milano, pp. 60-64.
- Zaninelli S. (2003), *Le congregazioni religiose nell'agricoltura italiana tra Otto e Novecento*, in L. Vaccaro, C. Stroppa (a cura di), *Ora et labora. Le comunità religiose nella società contemporanea*, Nomos, Busto Arsizio, p. 95.
- Zaninelli S. (2004), *Premessa*, in M. Taccolini (a cura di) (2004), *A servizio dello sviluppo. L'azione economico-sociale delle congregazioni religiose in Italia tra Otto e Novecento*, Vita e Pensiero, Milano, pp. IX-XVIII.
- Zatini F. (1995), *Storia degli istituti per sordomuti in Italia*, in G. Porcari Li Destri, V. Volterra (a cura di), *Passato e presente. Uno sguardo sull'educazione dei Sordi in Italia*, Gnocchi, Napoli, pp. 257-305.
- Zenca C. (1960), *Servire... Un secolo di storia delle Figlie della Carità nell'Italia meridionale*, Casa Centrale Figlie della Carità, Napoli.
- Zuccotti S. (2010), *Il Vaticano, la Chiesa e il salvataggio*, in M. Flores, S. Levis Sullam e altri (a cura di), *Storia della Shoah in Italia. Vicende, memorie, rappresentazioni, I: Le premesse, le persecuzioni, lo sterminio*, Utet, Torino, pp. 602-639.

Autori

Suor Albarosa Bassani, docente all'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Monte Berico, Vicenza, associato al «Marianum» di Roma.

Maria Bezze, ricercatrice Fondazione «Emanuela Zancan» onlus, Padova.

Luciano Caimi, ordinario di Storia della pedagogia e dell'educazione, Università Cattolica del Sacro Cuore, Brescia.

Suor Michela Carrozzino, direttrice Centro Ricerca Opera Femminile Don Guanella, Roma.

Fulvio Ghergo, storico della formazione professionale, Roma.

Giovanni Gregorini, ricercatore di Storia economica, Università Cattolica del Sacro Cuore, Brescia.

Suor Grazia Loparco, docente di Storia della Chiesa nella Pontificia Facoltà di Scienze dell'educazione «Auxilium», Roma.

Suor Carmela Paloschi, Archivio Istituto Suore di Maria Bambina, Milano.

Elisabetta Mandrioli, PhD Università degli Studi di Padova, collaboratrice Fondazione «Emanuela Zancan» onlus, Bologna.

Elisa Mazzella, docente a contratto di Storia della pedagogia, Storia dell'educazione speciale e Analisi storica dei processi formativi, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Padre Luigi Nuovo, docente di storia della Chiesa a Piacenza e a Genova.

Padre Giancarlo Rocca, docente invitato nella Pontificia Università Gregoriana e presidente del Coordinamento Storici Religiosi, Roma.

Padre Vincenzo Rosato, presidente Centro Studi Emigrazione, Roma.

Andrea Salini, dottore di ricerca in Storia economica, Università Cattolica del Sacro Cuore, Brescia.

Tiziano Vecchiato, direttore Fondazione «Emanuela Zancan» onlus, Padova.

Finito di stampare nel mese di dicembre 2011
Stampa: Alberto Brigo Editore – Rovigo