



Cristina Mattiello

INFLUSSI RELIGIOSI SUL SINDACALISMO ANGLOSASSONE NELLA PRIMA INDUSTRIALIZZAZIONE

Dell'articolato rapporto tra religione e mondo del lavoro che caratterizza il contesto anglo-americano con modalità notevolmente diverse da quelle che si riscontrano in Italia, questo contributo si propone di analizzare gli influssi delle pratiche della fede e di alcuni suoi aspetti teorici sullo sviluppo delle forme di organizzazione operaia e sindacale nelle prime fasi dell'industrializzazione, tralasciando quindi la storia altrettanto significativa ma forse più nota della frequente e diffusa conflittualità riscontrabile tra le due sfere. L'analisi verterà in particolare sul contesto inglese nel quale si possono ritrovare le radici di tale interazione, per poi spostarsi con alcuni esempi rilevanti in ambito statunitense. La linea interpretativa di fondo fa riferimento a tutti quegli studi, e esperienze storiche concrete, che hanno evidenziato come l'elemento religioso non sempre assume una funzione alienante e passivizzante ma può anche essere espressione di istanze di protesta sociale [1]. È questo un campo di ricerca che, proprio per la sua stretta correlazione con istanze politiche e movimenti religiosi della stagione degli anni '60-'70, ha avuto allora una grande fioritura e ha visto poi un calo progressivo di interesse con l'esaurirsi di quelle spinte. La sua riproposizione oggi vuole da un lato colmare una lacuna di conoscenza storica che caratterizza il panorama italiano, dall'altro riconoscere ancora una validità teorica al focus sul movimento operaio e a quella impostazione del suo rapporto con la religione, sulla base di assunti ancora vivi, sia pure in ambiti minoritari[2].

1.1 Il Non-conformismo in Gran Bretagna

È quest'ultimo un fenomeno che si riscontra in Gran Bretagna più frequentemente che altrove. Accanto a una forte tradizione laica e secolare del mondo del lavoro, quella che collega Tom Paine a Bradlaugh, a Blatchford, agli owenisti anti-religiosi, ai secolaristi dell'età vittoriana, ai fabiani e ai marxisti e che, in ultima analisi risale a quell'area del Dissenso del XVII secolo incline al deismo e allo scetticismo, non bisogna sottovalutare il peso di un'altra linea di tendenza definita da Hobsbawm "dissenting-methodist" caratterizzata da una chiara impronta religiosa (*I ribelli* 12, 163-64; *Labouring Men* 2). Anche secondo E. P. Thompson *Pilgrim's Progress* del popolare predicatore puritano John Bunyan, rappresentazione allegorica del viaggio dell'anima dal mondo terreno all'aldilà (1684), è "uno dei due testi fondanti del movimento operaio inglese", accanto a *The Right of Man* di Tom Paine (1791), il quale peraltro, oltre ad essere un intellettuale di punta della rivoluzione americana, era lui stesso di provenienza religiosa non-conformista (30).

Diverse sono le ragioni storiche di questa peculiarità inglese. L'anticipo con cui la Gran Bretagna conobbe la "rivoluzione industriale" rispetto agli altri Paesi europei, con i primi moti luddisti già nel 1811, quando ancora non avevano raggiunto una diffusione di massa ideologie non religiose o ostili alla religione stessa, rese naturale per le nuove classi lavoratrici esprimere il proprio scontento e le proprie aspirazioni nel linguaggio familiare della fede. Inoltre, l'assenza in Gran Bretagna di un moto generalizzato che si richiamasse alla Rivoluzione francese fece sì che il linguaggio della democrazia non fosse in quel contesto necessariamente laico e razionalista: "ciò che nella Francia del secolo XIX era volterriano, nell'Inghilterra dello stesso periodo era non-conformista". È significativo infatti che il contatto con la religione è più stretto nell'età arcaica dell'industrializzazione e si allenta verso la fine del secolo XIX quando si diffondono nella classe operaia nuove forme di organizzazione» laiche e socialiste (*I ribelli* 186, 163-65, 190-91).

2. "Sette pazienti" e "sette aggressive"

Altro fattore è la peculiarità, nella tradizione religiosa inglese, della presenza, più marcata che altrove, di una tendenza non allineata all'establishment, che si esprime storicamente con la fioritura di numerosi gruppi, fenomeno che il protestantesimo, per i suoi fondamenti, consente facilmente. Anche se molti di questi gruppi, nel tempo, si strutturano diventando chiese, nella fase iniziale possono essere definiti "sette", nell'accezione tecnica di Ernst Troeltsch, "ramificazioni autonome dell'idea cristiana", per loro natura aliene dalla religione istituzionale (482).

In campo sociale e politico le istanze che sono alla base della formazione delle sette possono condurre ad esiti del tutto diversi». Lo stesso Troeltsch opera una netta distinzione tra "sette pazienti e sofferenti" e "sette aggressive". Entrambi i tipi considerano l'ordine sociale esistente non conforme agli autentici principi cristiani, ma nelle prime il rifiuto del mondo circostante si esprime essenzialmente nell'attesa della vita ultraterrena, mentre nelle seconde si trasforma in impegno attivo per cambiare le strutture esistenti: in altri termini, il Regno di Dio o verrà dopo il Giudizio

o va costruito con l'impegno personale e sociale anche qui ed ora, come espressione di fede. Le sette in genere sembrano trovare i più larghi consensi, almeno al momento della loro formazione, negli strati disagiati della società. Per la Gran Bretagna, in particolare, non esistono dati storici e statistici precisi, ma si può fondatamente postulare una distinzione di classe tra Chiesa anglicana e Non-conformismo nel suo complesso. Le classi medie e alte sembrano infatti inclini a restare nell'ambito della religione istituzionale e si riscontrano molti casi di non-conformisti che, in seguito ad un miglioramento del loro status sociale, entrano o rientrano nella Chiesa anglicana (Troeltsch 650-58; *I ribelli* 166-172).

Le sette pazienti tendono quindi a assumere nei confronti dei gruppi proletari con cui vengono a contatto una funzione consolatrice e sostanzialmente inibitoria: in un'ottica nella quale tutto è regolato dalla volontà divina, anche la povertà va accettata e può perfino diventare un segno della grazia; non è necessario lottare in questo mondo, sia perché l'andamento delle cose non dipende dagli uomini, sia perché la giustizia di Dio arriverà, con la punizione eterna dei peccatori, nell'altro. Gli interventi nel sociale sono di stampo assistenziale e caritativo, mentre la carica emotiva presente in questo tipo di religiosità, insieme al forte sentimento comunitario, fa sì che il "povero" sopporti più facilmente le sue condizioni di vita e di lavoro, in una situazione in cui i *meetings* religiosi sono il suo unico svago. Anche se l'assenza di rigidi principi teologici e l'affermazione della libertà di coscienza si traducono in una struttura interna democratica, nella quale è incoraggiata la partecipazione attiva di tutti ed è consentita la predicazione laica, a volte anche alle donne, sul terreno più propriamente politico, queste sette finiscono col trovarsi molto vicine al liberalismo, con una forte accentuazione di un individualismo sostanzialmente conservatore. La vita delle sette pazienti, del resto, non è in genere molto prolungata nel tempo. Infatti, a meno che non si spostino su posizioni radicali l'accettazione di fatto dell'ordine vigente le conduce quasi inevitabilmente al compromesso con le istituzioni e allora, al di là delle loro stesse intenzioni iniziali, diventano molto affini alle chiese.

Le "sette aggressive", invece, rifiutano la rassegnazione, rovesciando l'assunto della religione istituzionale secondo il quale il peccato fa parte dell'ordine naturale e non è quindi possibile estirpare il male dal mondo: se, come è evidente, l'assetto sociale non è conforme agli insegnamenti del Vangelo e rende quindi impossibile una pratica di vita autenticamente cristiana, è precipuo dovere del credente impegnarsi per cambiare questo stato di cose. L'esigenza di una riforma sociale radicale è quindi la caratteristica fondamentale di questo tipo di religiosità: la si ritrova già chiara in molte esperienze medievali e nelle frange estreme della Riforma e nel corso del processo storico assume connotati politici sempre più precisi e consapevoli. Nell'era industriale, di fronte ai nuovi conflitti sociali, l'impegno di fede viene spesso espresso nell'attività sindacale e nelle lotte operaie e può perfino sfociare nell'adesione al socialismo: un ambito religioso certamente minoritario nel quadro storico globale, ma non per questo trascurabile (Troeltsch 650-58).

In Gran Bretagna la tendenza al radicalismo, insita nella scelta "anarchica" di staccarsi dalla Chiesa madre, non scompare mai del tutto nell'area del Dissenso e spesso riemerge inaspettata in momenti di particolare tensione. Del resto, se durante l'evento fondante della rivoluzione del 1648 "per un momento il moto religioso si trovò nel punto focale delle lotte politiche e sociali" (Troeltsch 504). Questa accentuazione di motivi di fede in una lotta contro il potere del re, che finì con la decapitazione del sovrano stesso, non poteva non lasciare un segno profondo. Anche per questo in Gran Bretagna, più che in altri Paesi europei, la fede religiosa, soprattutto nella fase iniziale dell'industrializzazione, non si identificò nel sentimento popolare con la conservazione dello status quo, ma poté facilmente assumere una valenza politico-sociale progressista. All'interno stesso delle forze che sostennero la rivoluzione, emersero frange estremistiche: i battisti radicali di Robert Harrison, che miravano alla dissoluzione di tutto l'ordinamento statale e ecclesiastico vigente, mettendo in discussione anche la proprietà privata, i Levellers, sostenitori di una democrazia radicale basata sull'effettiva partecipazione del popolo alla direzione dello Stato cristiano, i Diggers, che esprimevano le aspirazioni dei ceti rurali poveri, appellandosi al diritto cristiano di prendere possesso delle terre dei Comuni e della Corona e propugnando una società democratica nella quale fosse abolito lo sfruttamento dei lavoratori.

Anche se queste forze politiche risultarono assolutamente perdenti e in alcuni casi vennero neutralizzate con la repressione violenta, la loro esperienza non rimase senza frutti: è qui che si devono cercare le radici del cristianesimo progressista e perfino socialista di qualche secolo dopo. Così non sono rari i casi di Dissenters favorevoli al giacobinismo e, nel secolo XIX, vicini alle lotte del movimento operaio (Troeltsch 491-99; Thompson 114, 124; *Labouring Men* 375; *I ribelli* 172).

L'esperienza limite è rappresentata dalle Labour Churches, la prima delle quali fu fondata a Manchester da John Trevor nel 1891. È questo, secondo Hobsbawm, il caso più evidente di una setta "formata da lavoratori con una chiara coscienza di classe". Il rapporto con il movimento operaio è vissuto in termini prettamente religiosi: "Dio è con il movimento operaio. Il grande movimento religioso del nostro tempo è il movimento per l'emancipazione delle classi lavoratrici". I lavoratori, per essere veramente liberi, devono emanciparsi non solo dall'oppressione politica, ma anche dalle forme della religione tradizionale che implicano l'egemonia di chiese vicine al potere e agli interessi dei ceti privilegiati. Ma non possono certo rinunciare alla fede: nasce allora l'esigenza di una chiesa che sia dei lavoratori. Il movimento ebbe una certa diffusione nel Nord: le sedi principali erano a Birmingham, Manchester,

Bradford, Halifax, Leeds, Ryde. Ovunque erano strettissimi i rapporti con le Trade Unions, di cui a volte le Labour Churches erano una vera e propria emanazione, o con l'Independent Labour Party nel quale, nella maggior parte dei casi, gli aderenti finirono col confluire (*I ribelli*, 172, 182-85; *Labouring Men* 375-76).

Ma sono molti altri gli appartenenti a sette non-conformiste vicini alle lotte del movimento operaio. Nei casi documentati si tratta molto frequentemente di metodisti: la loro storia è quasi emblematica del rapporto tra religione e mondo del lavoro, sia perché tra tutti i non-conformisti furono quelli più a contatto con i ceti operai, sia perché nelle loro esperienze è particolarmente evidente la dialettica tra radicalismo sociale e acquiescenza.

3. Il Metodismo e la sua dialettica interna

L'influenza del Metodismo sulle classi lavoratrici inglesi è stata diversamente valutata: secondo Elie Halevy il Metodismo impedì lo scoppio di una rivoluzione in Gran Bretagna, tesi già sostenuta con orgoglio da H. B. Kendall, uno degli storici ufficiali del movimento all'inizio del '900. Al polo opposto, successivi studi interni mettono in risalto i vari contributi che il movimento avrebbe fornito alla storia delle organizzazioni operaie. Su questa linea si muove in particolare l'opera di Robert F. Wearmouth[3]. Tanto Hobsbawn (*Labouring Men* 165; *I ribelli* 165) che Thompson (427) sottolineano invece l'ambivalenza e la contraddittorietà del Metodismo. Entrambi confutano decisamente l'affermazione troppo categorica di Halevy: se infatti la Gran Bretagna restò esclusa dall'ondata di moti rivoluzionari che investì l'Europa a più riprese nel corso del secolo XIX, ciò è dovuto ad una serie complessa di fattori storici, politici e economici e non può certo essere attribuito esclusivamente all'influsso esercitato da un ambito religioso che oltretutto restava numericamente limitato[4]. Valutano però diversamente la relazione tra la crescita dei metodisti e i periodi di intense agitazioni sociali o di riflusso. Thompson tende considerare il Metodismo come un "millenarismo della disperazione" (427-28): l'affluenza massiccia nelle file della setta si verificherebbe in coincidenza con periodi di stanchezza successivi a gravi disillusioni delle aspirazioni politiche delle classi lavoratrici. Secondo Hobsbawn, invece, questo non è sempre vero: si possono, al contrario, riscontrare casi in cui è evidente il "parallelismo tra l'evoluzione della coscienza religiosa, sociale e politica" (*I ribelli* 166): "il metodismo avanzava quando il radicalismo avanzava e non quando diventava più debole" e gli anni di maggiore sviluppo della setta coincidono spesso con periodi di forte tensione politica e sociale, come gli anni 1813-16, 1831-34, 1837-41 e 1848-50. Il suo declino accompagna il declino del Cartismo (*Labouring Men* 32). Lo stesso Thompson, del resto, ammette che questo parallelismo si possa verificare, anche se dà maggiore risalto ai dati che dimostrano il contrario: il grande risveglio metodista del 1817-18 sembra successivo alla sconfitta di Pentridge, mentre il 1819, che è un anno di punta nelle agitazioni politiche, non è significativo nella storia della setta (427-28). In ultima analisi, anche Hobsbawn sostiene che le discordanze tra lui e Thompson sono forse dovute più al taglio dei loro studi che a differenze sostanziali di valutazione (*Labouring Men* 33) e il nodo centrale resta l'ambivalenza del Metodismo nei suoi contatti con i ceti operai[5].

È certo che il metodismo nasce con un orientamento dichiaratamente conservatore. John Wesley, che, insieme a suo fratello Charles, la fondò a Oxford nel 1729 era un prete anglicano, High Tory, non solo profondamente avverso all'idea di un rivolgimento sociale, ma anche contrario a qualsiasi riformismo moderato. Prese apertamente posizione contro la ribellione delle colonie americane e la sua predicazione era volta ad indurre alla sottomissione ed al rispetto per l'ordine costituito. Sul piano dell'organizzazione interna dimostrò una spiccata attitudine all'autoritarismo: la denominazione stessa della setta ebbe origine da un appellativo con cui gli studenti dell'Università di Oxford ne indicavano la rigorosa disciplina interna (Thompson 40-42, 45).

Dichiarò Jabez Bunting, tra i più autorevoli esponenti dell'establishment, nel 1790: "Methodism hates democracy as much as it hates sin" (Thompson 430). L'impronta conservatrice e addirittura reazionaria restò profondamente impressa nel movimento, che subito assunse la conformazione di chiesa, anche dopo la morte di Wesley (1791). Nello statuto redatto l'anno successivo si affermava: "None of us shall either in writing or in conversation speak lightly or irreverently of the Government" e due anni dopo la Conferenza di Leeds ribadiva solennemente la "unfeigned loyalty to the King", mentre, nella retorica metodista, Tom Paine aveva sostituito il papa quale principale nemico insieme al peccato. Sull'onda dell'impressione causata dalla Rivoluzione francese, la Wesleyan Conference sentì la necessità di ribadire l'origine divina e quindi la bontà intrinseca di ogni potere, anche se le persone che esercitano l'autorità sono malvage (Thompson 430, 45).

Ma è negli stessi presupposti teologici della setta che si ritrovano le radici di un atteggiamento diverso, che può dare anche esiti opposti. Wesley infatti accetta la teoria della universalità della grazia in contrasto con la concezione calvinista degli "eletti", da cui discende il puritanesimo. Se la salvezza ed il peccato sono universali, sia i ricchi che i poveri ne sono partecipi e possono quindi essere riscattati da Dio tanto più che la Fede, secondo un tratto comune a quasi tutte le "sette", non appartiene alla sfera dell'intelletto e quindi della cultura teologica, ma a quella del sentimento. E, secondo una dialettica insita nel protestantesimo fin dalle origini, dall'egualitarismo spirituale possono facilmente discendere l'affermazione dell'uguaglianza sociale e anche la sua ricerca sul terreno concreto.

Fin dai primi tempi, almeno una parte della base doveva essere non del tutto allineata con l'establishment

wesleyano, che non riusciva a contenere le forti spinte verso l'autogoverno dei gruppi e una rottura radicale con la Chiesa anglicana. Uno, due anni dopo la morte di Wesley molte società metodiste erano già state "contaminate" dal dissenso. Nel 1792 si ha notizia di metodisti tra i Giacobini e nella Sheffield Society, un'associazione radicale su posizioni painiste. Nello stesso anno, infatti, il Mayor di Liverpool in un preoccupato rapporto indicava i metodisti come nemici della Costituzione. Nel 1797 si arrivò alla prima secessione; come nelle due che seguirono le divergenze politiche, anche se non sempre espressamente, furono, senza dubbio, un fattore determinante. Il fondatore della Methodist New Connexion, Alexander Kilham, simpatizzava aveva idee riformiste, come risulta dagli attacchi mossi contro di lui dalla Wesleyan Conference. Molti degli aderenti erano painisti e a Huddersfield i Kilhamites erano denominati espressamente "Tom Paine Methodists". Sussistevano in parecchie città stretti legami con le associazioni locali giacobine e insieme ai testi sacri era studiato e discusso *Rights of Man*. Nel 1816, un loro predicatore venne arrestato a Northampton per propaganda sovversiva (Thompson 46-50, 106, 164, 399, 430).

La divaricazione tra la tendenza conservatrice e quella progressista o radicale divenne evidentissima all'inizio del secolo XIX, cioè, significativamente quando l'industrializzazione cominciava a creare i primi forti scompensi nella società inglese. Nel 1811, William O' Bryan, espulso dalla setta come "walking beggar" perché con la sua predicazione itinerante aveva trasgredito i rigidi dettami della Wesleyan Conference, fondò The Bible Christians. Nel 1815 vennero espulsi e si organizzarono sotto la guida di Hugh Borne i Primitive Methodists, "the most purely proletarian of the major sects", che divennero molto influenti nel nord e nell'est e nelle zone più arretrate del West Midlands. La loro predicazione aveva successo non tanto nei centri industriali di media grandezza ma nei villaggi, dove era possibile un alto grado di coinvolgimento dei fedeli. Per i loro stretti legami con le trade unions, "non sembra eccessivo considerarli una setta di quadri sindacali". Nello Staffordshire si consideravano espressione di una "labour religion" (*Labouring Men* 25-26).

4. Luddisti e cartisti

La prima metà del secolo XIX e il periodo di massimo impegno politico dei Primitive Methodists ed anche di alcuni wesleyani. Numerosi metodisti presero parte ad agitazioni luddiste e la tensione religiosa, ai limiti del fanatismo, era un elemento non trascurabile di molte manifestazioni dei "machine-breakers" (Thompson 387, 430-39, *Labouring Men* 26, *I ribelli* 176). Spesso per i luddisti morti i compagni chiedevano un funerale metodista e il rifiuto eventualmente avanzato dalle autorità religiose provocava dimostrazioni di massa spesso violente. L'ostilità dell'establishment wesleyano nei confronti delle agitazioni sociali è documentata (Hammonds). Bunting si rifiutò, ad Halifax, di dare sepoltura metodista ad un luddista morto. La domenica seguente, a centinaia si radunarono nella cappella e una gran folla non potendo entrare, sostò all'esterno. Ancora una volta Bunting non volle commemorare luddista e incaricò un altro predicatore, Savilla, di tenere il sermone. All'uscita fu oggetto di un lancio di pietre e per molte settimane dovette girare con una scorta armata. Casi analoghi sono documentati a Greetland, Holmfirth e Nottingham, tutti nel II decennio del XIX secolo. Si direbbe che in alcune località luddisti e metodisti si identificassero: a York alcuni *machine-breakers* condannati a morte si avviarono al patibolo cantando inni metodisti (Thompson 639-42).

Si registra la presenza attiva di metodisti anche all'interno del movimento cartista (Wearmouth 188-89, 191-97; Thompson 433). Alcune comunità vi aderirono ufficialmente e spesso le cappelle venivano messe a disposizione delle associazioni locali per le riunioni ordinarie o le manifestazioni di solidarietà con gli arrestati. Si ha notizia di *meetings* comuni per la proclamazione della People's Charter. Sebbene il movimento fosse in generale laico e sa volte critico nei confronti degli ambienti religiosi, non di rado le rivendicazioni politiche cartiste venivano espresse in termini di fede vissuta, tanto che Wearmouth ritiene di poter parlare di un verso e proprio "Political-Religious Chartism" (173-98). In diversi centri fu costituita una Chartist Church, nella quale l'attività politica e lo studio dei testi radicali accompagnavano le pratiche del culto: particolarmente nota era quella di Birmingham (175). È da sottolineare che sia per i singoli che per le comunità coinvolte in tali esperienze la fede e la politica non solo non si escludevano a vicenda, ma erano termini di un binomio inscindibile, per cui gli stessi testi sacri venivano letti come incentivo all'impegno nel sociale. Il sentimento religioso non era mai separato dalle lotte quotidiane, come dimostrano i resoconti dei sermoni: i predicatori si servivano di citazioni dalle Sacre Scritture per contestare il sistema sociale vigente e stimolare i fedeli ad agire per il riscatto dei poveri e degli oppressi (Wearmouth 173-98; Thompson 639-42). In questi ambienti la Bibbia era sentita come "a truly Radical book" (Wearmouth 197), Cristo era "the greatest and purest democrat that ever lived" (186), un Cartista egli stesso. Un cartista arrestato a Liverpool nel 1840 dichiarò che "the principles of the Charter were based on Christian principles and he who opposed it was not a Christian" (185). Dai sermoni emerge anche una chiara coscienza delle implicazioni politiche del messaggio evangelico "ufficiale": sono frequenti gli attacchi ai Cristiani "ipocriti" e alle "Churches of State where they preach Christ and passive obedience, and Christ and non-resistance under oppression, and Christ and a crust" in nome di "Christianity and a fully belly - Christianity and a well-clothed back-Christian and a good House to live in" (186). La Chiesa metodista diede al Cartismo numerosi leaders, alcuni dei quali si distinguono sia per il loro seguito di massa

che per le misure repressive subite. Joseph Rayner Stephens ministro wesleyano sospeso nel 1834 per la sua attività politica, operò nel Nord e nel Midlands, dove ebbe un notevole ascendente sulle classi lavoratrici[6]. Per lui “religion without politics is dead, and politics without religion is dead; the former being the body, and the latter the soul” (Wearmouth 177). Insieme a Oasler, suo amico personale, si impegnò energicamente contro la Poor Law ed ebbe una posizione di rilievo nel movimento cartista: i suoi discorsi venivano spesso citati e letti in pubblico. La sua posizione sul problema della violenza, anche armata, lo colloca decisamente nell’area del “physical force Chartism” (Wearmouth 103-04, 178; *Dictionary* 1063). Come risulta sia da numerose testimonianze, sia dai testi dei suoi sermoni, oltre che dai rapporti ufficiali di polizia, Stephens incitava spesso i poveri a prendere le armi per difendere i loro diritti, poiché gli altri mezzi si erano rivelati insufficienti. In un discorso a Saddleworth, nel giugno 1838, affermò che “there was no hope of anything being done for them unless they resorted to physical force and that the only question was when should they commence burning and destroying mills and other property”. Qualche tempo dopo a Stalybridge disse: “I will help the poor; I will plead for the poor; when talking and pleading and praying are at an end, and found to be of non-effect, then I will fight for the poor, the poor shall have their own again”. Nella sua visione, armarsi per uscire da una condizione di oppressione altrimenti non risolvibile era non solo un diritto del cittadino inglese, ma anche conforme alla legge di Dio: “I told them from the law books to arm, for their own and their country's safety - and from God's book - if there should be need” (Wearmouth 103). All’interno di una visione politica ampia, a Londra nel 1839 precisò che le armi non dovevano essere usate per chiedere alcune riforme, ma per combattere “against the factory system, against that cruel system of child-working, and mother-working” (104). Accusato di incitamento alla violenza e di cospirazione contro la Poor Law, fu arrestato nel 1839, dopo una serie di infiammati discorsi politico-religiosi.

Fu il primo leader cartista arrestato (103, 189, 199). Le difficoltà incontrate dalle autorità per reperire testimoni a suo carico sono indicative della sua popolarità, soprattutto se si considera che facilmente si radunavano anche 20.000 persone per ascoltarlo (*Dictionary* 1065). Fu condannato a cinque anni, ma scontò soltanto diciotto mesi. Dopo il processo uno dei magistrati fu ucciso in un agguato notturno e un altro fu gettato in un canale; i quattro testimoni subirono una nettissima diminuzione del volume dei loro affari. Fu organizzata una vasta campagna per la sua liberazione, con raccolte di fondi e manifestazioni di solidarietà (Wearmouth 193-200).

Il caso Stephens non è unico. John Skevington, ministro dei Primitive Methodists, responsabile cartista a Loughborough, fu arrestato nel 1842. Per il suo trasferimento a Leicester furono necessarie speciali misure di sicurezza: oltre a tutta la forza pubblica localmente disponibile, vennero mobilitati reparti speciali; per sottrarlo alla vista della folla, quattro agenti sedettero con lui durante il tragitto in una carrozza che era destinata ad una sola persona. Due ministri metodisti, William Essler e William Vickers Jackson, furono i principali esponenti cartisti a Stockport, nel Cheshire: il primo, accusato di aver tenuto armi in casa, fu arrestato, insieme ad altri cartisti, nel 1839 (208) e il secondo scontò diciotto mesi di carcere a Lancaster per le sue attività politiche nella zona di Manchester (205). William Hill, animatore del cartismo religioso di Birmingham e direttore del *Northern Star*, uno dei principali organi di comunicazione del movimento, convinto assertore dell’identità tra i principi cristiani e i principi del movimento, fu arrestato e poi rilasciato nel 1842 in un’ondata di arresti che coinvolse un altro ministro metodista, James Scholefield (137, 175, 216). Anche Joseph Barker, direttore di altri due giornali attivi sostenitori della causa cartista, *The Reformer's Almanac* e *The People* e membro dell’esecutivo della National Charter Association era un ministro metodista con un enorme seguito: la sua espulsione dalla New Connection, nel 1841 costò alla chiesa metodista la perdita di 29 associazioni, per un totale di 4.348 membri (168; *Dictionary* 1124). Barker fu il pioniere della letteratura economica in Gran Bretagna: pubblicò settimanalmente una serie di 300 volumi, *The Barker Library*, a un prezzo bassissimo, “the cheapest collection ever published”. Sostenne idee repubblicane e si dichiarò favorevole alla nazionalizzazione delle terre e al “repeal for Ireland”. Nel 1851 si recò negli Stati Uniti, dove fu vicino al movimento antischiavista e ebbe stretti contatti con Lloyd Garrison e Wendell Phillips (1127).

Altri ministri metodisti impegnati nel movimento cartista furono Barrat Read e John Black; quest’ultimo come predicatore itinerante diffondeva notizie relative ai vari nuclei cartisti e svolgeva opera di propaganda; come Stephens, “quoted Scripture to sell their coat to buy arms”. Fu eletto delegato alla Conferenza cartista di Manchester del 1840 (Wearmouth 180). Tra i numerosi predicatori laici, Joseph Capper e John Richards diedero un contributo essenziale al diffondersi del movimento cartista nello Staffordshire. L’arresto di Capper, a Turnstall, nel 1842, provocò gravi tumulti, specialmente dopo il suo rifiuto a salire nella carrozza. Accusato di incitamento alla violenza per i suoi sermoni, scontò due anni di carcere in condizioni fisiche precarie, anche a causa dell’età avanzata. Nella stessa occasione Richards fu condannato ad un anno e Thomas Cooper, organizzatore del cartismo religioso di Leicester, denominato “Shakespearian Chartists”, a due anni (182, 185, 213, 215; Thompson 325).

5. Nelle trade-unions

Lo stretto contatto con la classe operaia e la tendenza all’attività pratica avvicinava naturalmente i metodisti alle trade

unions. In questo campo fu particolarmente incisiva la presenza dei Primitive Methodists: secondo Hobsbawm “praticamente nel XIX secolo tutti i capi dei minatori del Northumberland e di Durham appartenevano alla setta: Hepburn, Burt, Fenwick, John Wilson, William Crawford, John Johnson, Peter Lee. Erano straordinariamente forti anche in altri distretti carboniferi, ove pure erano assai meno numerosi”. I capi di minatori dello Yorkshire come Parrot e Cowey, quelli delle Midlands, come Enoch Edwards, Albert Stanley, Sam Finney, quelli del Derbyshire, come Barnett Kenyon, Toyn di Cleveland, Tom Cape del Cumberland, erano tutti metodisti primitivi” (*I ribelli* 174). A molti di questi spettò il merito di aver creato nelle rispettive zone di competenza il primo nucleo dell’organizzazione sindacale. In tal caso le cappelle metodiste fornirono la sede per le prime riunioni (Wearmouth 298-99). E’ documentata la partecipazione di numerosi metodisti alle agitazioni di Paterloo del 1819, che videro la folla caricata dalla cavalleria, con centinaia di feriti e undici morti (Thompson 26-28, 31-32), e a moltissimi scioperi, spesso in funzione di organizer o delegati operai (388, 340; Wearmouth 298-321; *I ribelli* 176-80; *Labouring Men* 26-28, 31-32). Erano anzi particolarmente temuti, come dimostrano i vari rapporti ufficiali di polizia, per la preparazione culturale e politica, la capacità oratoria e l’ascendente che avevano sulle masse. Il manager delle miniere di Earl of Durham scrisse nel suo rapporto sugli scioperi in quel distretto minerario: “In these strikes there is a class of self-sufficient leaders, who are generally local preachers, and who are most decidedly the most difficult to control, and who urge the others to acts of very great subordination” (Wearmouth 304). Un industriale di Barnsley si lamentava così sul *Leeds Intelligencer* del 9 novembre 1818: “It may appear very paradoxical to many of your readers, but it is an assured fact, that the professors of religion meeting at a certain chapel in this town are foremost in this present unhappy dispute between us and our men, and have done more to influence the minds of the populace by their fair speeches and harangues than any other. Many of the chief speakers are preachers in the society alluded to, and by repeatedly mounting the rostrum have acquired fluency of speech, which is now perverted to the worst of purposes ... one of these flaming orators is appointed to deliver a discourse from the 3rd chapter of Isaiah 5th verse, and will, no doubt, astonish his wondering audience by the profoundness of his lucubrations, and rivet them on the spot to the magic of his eloquence, and will enter into a lofty dissertation to prove that we are the oppressors alluded to in that text, and that the divine judgments are about to be poured upon our heads” (310). L’appoggio al movimento sindacale si esplicava in diversi modi: oltre che con il prestito delle cappelle per le riunioni periodiche o straordinarie, con le raccolte di fondi per gli scioperanti, le dimostrazioni di solidarietà con leaders operai arrestati, oltre che con il continuo sostegno morale ai lavoratori e l’incitamento alla lotta e alla resistenza mediante le preghiere collettive e i sermoni (298-299, 309, 313, 315; Thompson 381, 432).

Oltre che nel settore minerario i metodisti si distinsero nel settore agricolo[7]. Nelle campagne più arretrate l’esistenza stessa di una loro cappella era segno di una rudimentale protesta sociale, perché rappresentava “inevitabilmente un affronto al vicario e al gentiluomo di campagna e un centro in cui il lavoratore acquistava indipendenza e rispetto di sé”. I contadini che si convertivano al metodismo erano guardati con sospetto e considerati inclini alla sedizione (Thompson 437). In alcune zone, come il Norfolk, le associazioni di lavoratori rurali e le società metodiste spesso si identificavano, in altre, come il Dorsetshire, il Bedfordshire, l’Hertfordshire, i predicatori metodisti erano in maggioranza tra i leaders sindacali (Wearmouth 317-18; *I ribelli* 177). Molto popolari erano George Edwards, Edwin Gooch e soprattutto Joseph Arch, che diresse nel 1872 il primo sciopero di salariati agricoli e subito dopo fondò la Warwickshire Agriculture Labourers’ Union. Di lì a due mesi, grazie al suo impegno e alla sua propaganda, l’organizzazione si estese su basi nazionali, con la creazione della National Agricultural Labourers’ Union, di cui lui stesso divenne il presidente (Wearmouth 290-97; *I ribelli* 177; *Labouring Men* 44).

Ma tutti i settori sindacali videro l’impegno di ministri metodisti. Joseph Harrison fu uno dei principali esponenti della Political Protestant Union, nata a Hull nel 1818 sulla base di un programma radicale, e fondatore di una associazione simile, la Political Society di Stockport, interessante esperienza di movimento cittadino per la riforma. Arrestato nell’estate del 1820 insieme ad altri attivisti, rimase in carcere fino all’ottobre del 1823. Nel 1831 fu tra i delegati della National Union of Working Classes, associazione owenista (Wearmouth 25, 35, 47-48, 54; Thompson 709, 768). Naturalmente molti dei metodisti impegnati nel movimento cartista, si impegnarono all’occorrenza anche nei sindacati. Essler, Fenton e Jackson ebbero un ruolo di primaria importanza nel 1839 in uno sciopero di tredici settimane nelle miniere di Poynton and Worth di Hyde, nel Cheshire. In questa occasione organizzarono una manifestazione cui parteciparono 13.000 minatori (Wearmouth 244, 397). Stephens, anche se la sua influenza nel mondo del lavoro declinò dopo il carcere, si impegnò anche in varie associazioni del settore minerario. Nel 1867 presiedette un incontro di delegati del sindacato tessili, nel quale fu approvata una risoluzione in favore della lotta per le otto ore (315).

L’irrigidimento dell’establishment metodista, già evidente alla fine del secolo XVIII, non riuscì dunque ad impedire che vasti settori della chiesa si schierassero su posizioni politiche avanzate e dessero un contributo attivo alle lotte delle

classi lavoratrici. Di fronte a questo fenomeno, le autorità wesleyane si impegnarono ufficialmente ed apertamente nella difesa dell'ordine sociale costituito. Nel 1803 la Conferenza annuale ampliò i suoi poteri e i suoi privilegi, incoraggiò la ricerca di informazioni sui singoli all'interno delle varie società e adottò misure repressive, fino all'espulsione, nei confronti dei metodisti che risultavano coinvolti in attività politiche o che avevano semplicemente partecipato a riunioni sindacali o a manifestazioni democratiche, definite nei rapporti allarmati e nei sermoni "illegally organized", "tumultuous assemblies" (Thompson 385-88; Wearmouth 42-43, 147, 174, 190). Veramente nella prima metà del secolo XIX il metodismo può essere considerato una religione a due facce: è "simultaneamente la religione della borghesia industriale e di ampi settori del proletariato" (Thompson 391), "degli sfruttati e degli sfruttatori" (412). Da un lato una religione fatta "per poveri", e a loro predicata per indurli all'acquiescenza, dall'altra una religione "dei poveri", che esprime le loro esigenze ed è comunicata da ministri e predicatori solidali (Wearmouth 41, 386, 436).

6. L'educazione metodista

Anche nel campo dell'educazione si riscontra una forte dialettica. Le Sunday Schools, secondo le intenzioni di Wesley e dell'establishment conservatore, avevano come fine la "salvezza morale" dei bambini, macchiati fin dalla nascita dal peccato originale. La durezza della disciplina, con lo scopo dichiarato di "break their wills" (Thompson 412), raggiungeva toni inauditi e comportava una continua pressione psicologica, oltre che punizioni fisiche e la proibizione del gioco, considerato una colpa gravissima. Anche gli adulti dovevano distinguersi per un'assoluta austerità del comportamento, era proibito qualunque divertimento o segno di rilassatezza e i matrimoni dovevano avvenire all'interno. Frequenti le sanzioni disciplinari, fino alle espulsioni (410-413, 41-42, 811-1). Una sistematica repressione degli istinti fiaccava dall'interno la volontà e la capacità di reazione dei singoli. La predicazione ufficiale risultava straordinariamente funzionale alla disciplina del lavoro: l'uomo è nato per soffrire e per lavorare, come ha chiaramente indicato Dio quando ha cacciato Adamo dal paradiso terrestre. Ognuno, allora, deve sopportare la sua croce, come segno della sua fede, e la croce del povero è, appunto, il suo lavoro: se non lo svolge in maniera irreprensibile, concentrando in esso tutte le sue energie, rischia non solo il licenziamento, ma anche l'inferno (Thompson 390, 406, 411).

Ma spesso nella pratica quotidiana delle varie società, le direttive superiori non erano rigidamente seguite. In diversi casi le stesse Sunday Schools furono gestite da insegnanti e predicatori di mentalità aperta che si preoccupavano di fornire ai ragazzi delle classi più povere i fondamenti dell'educazione e alcuni rudimenti tecnici che potessero aiutarli nella ricerca di un lavoro, fino al caso limite del Radical Sunday Schools Movement, fondato da Harrison tra il 1817 e il 1820 a Stockport, e direttamente collegato alla Stockport Political Union (415-16). Nella carenza di un sistema di scuole elementari pubbliche, le Sunday Schools diedero un innegabile contributo all'alfabetizzazione di massa (389, 783, 785; *Labouring Men* 297). Ma anche su questo punto lo scontro interno fu sempre durissimo, perché l'establishment conservatore era assolutamente contrario all'insegnamento della scrittura, in quanto arte secolare dalla quale si potevano trarre vantaggi materiali. Bunting dichiarò che si trattava di "an awful abuse of the Sabbath", di una grave "violation" del giorno del Signore (Thompson 380-90). In generale la considerazione metodista della cultura presentava numerosi aspetti contraddittori: erano assolutamente vietate la poesia, la filosofia, la teoria politica ed erano consentite e incoraggiate soltanto le letture di carattere religioso e edificatorio. D'altra parte l'inclinazione all'attività pratica favoriva l'apprendimento di cognizioni tecniche ed è sorprendente l'apertura metodista nei confronti delle scienze matematiche e naturali, sempre che queste conoscenze non sconfinassero nella filosofia o nella politica. Inoltre l'anti-intellettualismo di fondo, al di là delle intenzioni, finiva col fornire un sostegno teorico all'egualitarismo non solo spirituale (811-13).

7. Class-meetings e camp-meetings

Nella storia del movimento sindacale, comunque, il metodismo deve essere ricordato soprattutto per un suo fondamentale contributo in parte indiretto. L'organica suddivisione in *classes* a base locale e il sistema dei *class-meetings* furono fin dalle origini un suo tratto peculiare e una delle ragioni di fondo del suo successo e questa organizzazione interna costituì il principale modello del nascente associazionismo operaio (Thompson 45-47, 182, 388, 433; *I ribelli* 187; Wearmouth 30-34, 40, 44, 66, 127-28, 139-140, 144, 147-49). Ogni settimana gli aderenti si riunivano in una casa per pregare, cantare, vivere insieme la loro fede, comunicarsi le proprie esperienze. Il versamento di una minima quota settimanale da parte di ognuno garantiva la costante disponibilità di un fondo comune. Un *class leader* coordinava la vita del gruppo e teneva i contatti con le altre realtà locali tramite riunioni periodiche. La partecipazione ai *class-meetings* era sentita come uno degli impegni prioritari del metodista, segno questo di un notevole sentimento comunitario e di una forte spinta all'attività concreta: essere un buon metodista significava essere un membro attivo dei *class-meetings* (Wearmouth 31; Thompson 47). Le associazioni operaie e cartiste ripresero integralmente tale forma di organizzazione, perché, come ammisero più volte apertamente, sembrava loro

la migliore che si potesse praticare dell'uditorio (Thompson 45-47, 182, 388, 417, 433, 462, 556, 558-560, 566, 738, 811-13; *I ribelli* 178; Wearmouth 45-46, 66, 126-28, 139-140; *Labouring Men* 373). Spesso i lavoratori proprio nella cappella e nei *meetings* metodisti acquistarono fiducia in se stessi e svilupparono la capacità di discutere dei loro problemi con altri che li dividevano (Thompson 417).

Anche l'invenzione dei *camp-meetings* è da attribuire a questa chiesa. Già Wesley e Whitefield avevano predicato all'aperto, ma nel corso del secolo XVIII tale forma di contatto con la gente si era quasi del tutto perduta. Alcuni wesleyani, preoccupati del carattere sempre più chiuso e riservato che le loro pratiche religiose stava assumendo, decisero di riprenderla. Il *camp-meeting*, per il numero e la provenienza sociale dei partecipanti e per l'altissima tensione emotiva che si veniva a creare, ai limiti dell'isteria di massa, tendeva facilmente ad assumere i connotati di una manifestazione di protesta sociale. Le pericolose potenzialità politiche di queste assemblee all'aperto, che a volte duravano giornate intere, furono immediatamente percepite dalla Conferenza wesleyana che, infatti, le proibì categoricamente, ma senza grande successo. Fu questo, tra l'altro, uno dei motivi di dissenso che causò l'espulsione dei Primitive Methodists (Wearmouth 144-45; *I ribelli* 173). La forma del *camp-meeting* si prestava straordinariamente alla propaganda sindacale e cartista e fu infatti largamente adottata (Wearmouth 144-172; Thompson 182).

L'influenza della religione in genere e del metodismo in particolare sulla classe operaia e sulle sue organizzazioni si può cogliere anche nel linguaggio usato non solo da credenti impegnati in attività politiche ma spesso anche da leaders operai e sindacali laici, che trovavano così un canale di comunicazione sicuro. Nei discorsi in pubblico sia tra i cartisti che nelle unions erano frequenti i riferimenti a passi biblici, si intonavano inni metodisti o canti simili, a volte con il testo adattato, e veniva invocata la protezione di Dio sugli oppressi. La stessa iscrizione al sindacato comportava in molti casi una cerimonia di tono religioso, con un giuramento sui testi sacri. I versetti biblici "They helped every one his neighbour; and every one said to his brother be of good courage" (Isaia, XLI, 6) erano usati come motto da numerose società oweniste (462, 558-60, Wearmouth 151-53, 157, 287, 308-09, 311-12, 317-19). L'oratoria dei predicatori, del resto, costituiva un modello insuperato per la sua capacità di presa sulla massa; un linguaggio politico con accenti religiosi, oltre a suonare più familiare alle classi meno istruite, garantiva una forte partecipazione emotiva dell'uditorio (320-21).

8. Esperienze statunitensi

Dinamiche analoghe si riscontrano negli Stati Uniti, soprattutto nella fase dell'industrializzazione. Qui i *camp-meetings* furono sperimentati con successo da Lorenzo Dow ancor prima di avere diffusione di massa in Gran Bretagna, dove erano nati (Wearmouth 44; *I ribelli* 173). Questa forma di raduno, ad alto contenuto emotivo, si adattava perfettamente, infatti, a una situazione di frontiera nella quale non era possibile garantire incontri settimanali in strutture istituzionali e diede luogo a manifestazioni collettive imponenti: al *camp-meeting* dell'agosto 1801 a Cane Ridge, nel Kentucky, partecipò una folla stimata tra le 10.000 e le 25.000 persone, quando Lexington, il maggior centro abitato della zona, aveva meno di duemila abitanti (Lorenz, Dickson). Si produsse in breve un cambiamento radicale del panorama religioso, che prende il nome di Secondo Great Awakening. I predicatori metodisti, insieme a quelli battisti, erano gli unici a trovarsi a loro agio in situazioni così rischiose e il loro successo fu clamoroso. Già nel 1796, grazie alle loro capacità organizzative, avevano suddiviso il territorio americano in distretti affidati a precisi responsabili e nel 1844 la loro chiesa era la prima denominazione protestante, con più di un milione di fedeli, una posizione di preminenza che, condivisa con il battismo resta ancora oggi e determina, tra le chiese protestanti più istituzionali e le componenti derivanti dal Non-conformismo o dal Dissenso, una percentuale inversa rispetto al quadro europeo (Ahlstrom 46; Hudson 96-98; Spini 11-15; Warren Sweet).

In generale, poi, la Gran Bretagna restò a lungo un punto di riferimento per la nuova Repubblica e anche per questo l'organizzazione sindacale e operaia seguì strade che presentano non pochi elementi in comune. Sul piano del rapporto con la religione, alcune tendenze sembrano anzi accentuarsi per la peculiarità della situazione statunitense, in cui, al di là della formale "separazione" sancita dalla Carta costituzionale, la compenetrazione dell'elemento religioso nella vita civile è profonda. Il protestantesimo, storicamente, è davvero sia la religione dei padroni che la religione dei lavoratori, uno dei fondamentali "significanti condivisi" (Portelli A.). La storia dell'opposizione e della condanna delle chiese nei confronti delle rivendicazioni operaie o, viceversa, del loro appoggio è complessa e articolata e non rientra in modo specifico nell'ambito di questo contributo (Rubboli, Mattiello), che si limiterà a rintracciare alcune modalità della presenza di elementi religiosi nelle forme organizzative e nel linguaggio sindacale[8].

L'ispirazione religiosa è evidente nella stessa denominazione di Holy and Ancient Order assunta dai Knights of Labor, una tra le più influenti trade-unions della seconda metà del secolo XIX, il cui fondatore e primo Grand Masterman Workman dell'Ordine, Uriah S. Stephens aveva iniziato il percorso per diventare ministro battista. Lo stesso cerimoniale di iniziazione, complicatissimo e conosciuto solo dagli adepti, aveva un'impostazione religiosa. Le

prime tre domande rivolte a chi intendeva entrare nei Knights erano: “Do you believe in God, the Creator and father of All? Do you obey the Universal Ordinance of God, in gaining your bread by the sweat of your brow? Are you willing to take a solemn vow binding you to secrecy, obedience, and mutual assistance?”. L'idea stessa di una organizzazione che abbracciasse tutti i lavoratori, precedente importantissimo nella storia del movimento sindacale statunitense dove prevale l'approccio per mestiere, o l'apertura agli *unskilled*, alle donne, agli immigrati derivano in larga parte dal concetto cristiano di solidarietà e fratellanza, come rivelano le parole dello stesso Stephens: “Coltivate l'amicizia nella grande fratellanza del lavoro; ... distruggete le imposture della vita con la deferenza verso l'umile ma utili lavoratore; suscitare l'accordo nell'azione con la reciproca comprensione ... esso di fonda sulla immutabile base della Paternità di Dio e del conseguente principio della Fratellanza di tutti gli uomini” (Foner 434; Dulles 117).

Ma accenti religiosi si possono rintracciare in molti contesti sindacali. E' stato soprattutto Herbert G. Gutman a studiare questo fenomeno e a dimostrare la diffusione, nella stampa vicina al movimento sindacale, della tendenza a pubblicare sermoni di pastori progressisti o radicali o a utilizzare una terminologia ed immagini religiose da parte dei redattori. Una preoccupazione costante era contrastare uno dei motivi fondamentali della predicazione ufficiale, l'assunto dell'inviolabilità dell'ordine sociale, in quanto opera di Dio: “God has given the earth to the children of men; that a few have stolen it all and disinherited the masses, is no fault of God's, but of the wickedness of man ... It is perfectly safe to pray for His Kingdom to come, and in that prayer you anathemize the present system as bitterly as words could do it” (92). È quindi “the present system of labor” che è vicino a “the heaven-born creation, the system instituted by God for the good of man” (93).

Erano frequenti in questi giornali, come nei discorsi dei leader sindacali, i richiami biblici sia alla storia di Israele che alla figura di Gesù Cristo (Holland 23), visto come “opposed to all forms of oppression of the poor and antagonist to the operation of ‘Wall Street’ in the House of His Father” (94), la cui morte era stata un assassinio deciso “to appease the wrath of the ruling class of His time”, provocato dalle implicazioni sociali della sua predicazione: “Christi was crucified because the doctrine of common equality hereafter, which He preached, led inevitably to the doctrine of common equality now” (96). Spesso i leader sindacali venivano indicati come i suoi “true followers” che “not for the love of money, but for the love of humanity .. are striving to establish upon earth the Kingdom of God”. Nell'atmosfera di intensa partecipazione emotiva che si creava durante i comizi di personaggi politici particolarmente popolari, come Eugene Debs (7), si poteva arrivare a scorgere in essi un alone religioso: “I'll vote for Debs, for the faith I have that we'll reach the promised land” (Ginger 265).

Dopo la condanna a morte per i fatti di Haymarket del 9 ottobre 1886, August Spies pronunciò in tribunale un intenso discorso in cui collegava esplicitamente il suo impegno politico al suo sentimento religioso e richiamava la sua ispirazione allo spirito della Riforma, che è “the eternal Spirit of the chainless mind” e a Thomas Munzer. Gli anarchici arrestati erano pronti ad affrontare il carcere e la morte con la convinzione che viveva in loro “la verità crocefissa in Socrate, in Cristo, in Giordano Bruno, in Huss, in Galileo” (Boyer 142).

Anche leaders operai di grande rilievo facevano spesso uso di immagini religiose. Richard L. Davis, dirigente nero della United Mine Workers, in un appello all'unità dei lavoratori esclamò: “We are taught by the teachings of the Holy Writ that in unity there is strength”; in quest'ottica il sentimento religioso comune poteva far superare anche le differenze razziali fra i lavoratori: “Inasmuch I believe in the principle of the fatherhood of God and the brotherhood of all mankind no matter what the color of his skin may be” (Gutman 132).

La ferma e costante condanna delle chiese istituzionali per la loro ostilità dichiarata alle rivendicazioni operaie non impedì a Eugene Debs[9] di avere stretti contatti con gruppi cristiani radicali, soprattutto nel Midwest, e di diventare organizer nazionale della Brotherhood of the Cooperative Commonwealth, un'associazione socialista con forti tinte religiose, il cui presidente era un pastore protestante, Myron W. Reed e nella quale erano attivi numerosi credenti (May 259-61; Ginger 287). Fra i suoi migliori amici c'erano J.H. Hollingsworth, che scrisse per lui il pamphlet *Eugene Debs: What His Neighbourhood Say of Him*, distribuito in migliaia di copie durante la campagna elettorale del Socialist Party nel 1916, e il cappellano cattolico Father Michael J. Byrne, conosciuto in carcere (336).

Debs negava la divinità di Cristo, ma apprezzava profondamente la sua figura e ne parlava come di un “real agitator who went into the Temple with a lash and a knout and whipped the oppressors of the poor”, che aveva pagato con la vita il suo impegno sociale e politico: “He denounced the profiteers, and it was for this that thy nailed his quivering body to the cross, not because he told men to love one another. That was a harmless doctrine. But when he touched their profits and denounced them before their own people he was marked for crucifixion” (339). Spesso nei suoi discorsi ricordava “the Divine Tramp, who never had a dollar, but who understood and loved the common folk, the ordinary ruck of men, with an absorbing and abiding affection” e “was of the working class and loyal to it in every drop of his hot blood to the very hour of his death” (287).

Anche nella retorica della leggendaria *organizer* di base Mother Jones[10], che era durissima con le chiese vicino al potere, l'immagine di Cristo tornava spesso: “And there was a man once who walked among men, among the poor and the despised and the lowly”, che faceva le lotte per il Regno di Dio e le farebbe ancora “against the plutocrats and hypocrites who tell the workers to go down on their knees and get right with God. Christ, the carpenters's son,

would tell them to stand up on their feet and fight for righteousness and justice of earth". La classe operaia è l'autentica depositaria della Parola di Dio: "If they want to hang me, let them. And when I meet God Almighty I will tell him to damn my accusers and the accusers of the working class, the people who tend and develop and beautify His World". Gli attivisti sindacali organizzano la mobilitazione "preaching the Gospel of unionism": il sindacato può aggiungersi o sostituirsi alla religione nella coscienza dei lavoratori: è esso stesso una fede (Ortoleva 218, 226, 237, 41).

Bibliografia

- Ahlstrom, Sidney. *A Religious History of the American People*. New Haven/London: Yale UP, 1972.
- Boyer, Richard O. e Herbert M. Morais. *Storia del movimento operaio negli Stati Uniti, 1861-1955*. Bari: De Donato, 1974.
- Cartosio, Bruno. "Movimento operaio". *Storia del Nordamerica*. A cura di Piero Bairati. Firenze: La Nuova Italia, 1978.
- Dickson, D. Bruce. *And They All Sang Halleluya: Plain Folk Camp-meeting Religion*. Knoxville: Tennessee UP, 1974.
- Dombrowski, James. *The Early Days of Christian Socialism in America*. New York: Columbia UP, 1936.
- Dulles, Foster R. *Storia del movimento operaio americano*. Milano: Edizioni di Comunità 1953.
- Estey, Ken. *A New Protestant Labor Ethic at Work*. Boston: Pilgrim P, 2002.
- Evans, Christopher H. "From Militant Methodism to Secular Christianity: The social Gospel in American Methodist Historical Narratives." *Methodist history* 38.3 (2000): 147-159.
- Fried, Albert. *Socialism in America: From the Shakers to the Third International*. New York: Doubleday, 1970.
- Fedele, Marcello, a cura di. *Carl Marx e Friedrich Engels. Scritti sulla religione*. Roma: Savelli, 1973.
- Feldmann, Horst. "Protestantism, Labor Force Participation, and Employment across Countries." *American Journal of Economics and Sociology* 66.4 (2007): 795-816.
- Foner, Philip. *History of the American Labor Movement*. New York: International, 1946-94.
- Fones-Wolf, Elizabeth e Kenneth Fones-Wolf. "Trade Union Evangelism: Religion and the AFL in the Labor Forward Movement, 1912-1916." A cura di Michael H. Frisch. *Working-Class America: Essays on Labor, Community, and American Society*. Urbana: U of Illinois P, 1982. 153-84.
- Girardi, Giulio. *Fede cristiana e materialismo storico*. Roma: Borla, 1977.
- Gutman, Herbert G. *Work, Culture and Society in Industrializing America*. New York: Vintage, 1977.
- Halevy, Elie. *Histoire du peuple anglais au XIXième siècle*. Parigi: Hachette, 1932.
- Hammonds, J.L e Barbara. *The Skilled Labourers 1760-1832*. London: Longmans, 1919.
- Hobsbawn, Eric J. *I ribelli. Forme primitive di rivolta sociale*. Torino: Einaudi, 1966.
- . *Labouring Men. Studies in the History of Labour*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1964.
- . "Methodism and the Threat of Revolution in Britain". *History Today* 7.5 (1957): 115-24.
- Hudson, Winthrop S. *Religion in America*. New York: Charles Scribener's Sons, 1965.
- Kendall, Holliday B. *The Origin and the History of the Primitive Methodist Church*. Londra: Dalton, 1906.
- Lanternari, Vittorio. *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*. Milano: Feltrinelli, 1977.
- Lehrer, Evelyn L. "The Effects of Religion on the Labor Supply of Married Women". *Social Science Research* 24.3 (1995): 281-301.
- Lorenz, Ellen J. *Glory Halleluya! The Story of the Campmeeting Spiritual*. Nashville: Abington, 1978.
- Mattiello, Cristina. "Social Gospel e Gospel of Wealth. Protestantismo e mondo del lavoro negli Stati Uniti di fine Ottocento". *Come gather 'round friends... Ácoma per Bruno Cartosio e Alessandro Portelli*. A cura di Donatella Izzo, Giorgio Mariani e Stefano Rosso. Milano: Shake, 2013. 87-98.
- May, Henry F. *Protestant Churches and Industrial America*. New York: Octagon Books, 1963.
- McArthur Destler, Chester. *American Radicalism*. Chicago: Quadrangle Books, 1966.

- McGuire King, William. *The Emergence of Social Gospel Radicalism*. Cambridge: Harvard UP, 1981.
- Ortoleva, Peppino, a cura di. *L'autobiografia di Mamma Jones*. Torino: Einaudi, 1977.
- Portelli, Alessandro. "Con inni e bandiere: la lotta di classe culturale nello sciopero di Harlan e Bell (1931-32)". *Un'altra America. Letteratura e cultura degli Appalachi meridionali*. A cura di Annalucia Accardo et al. Roma: Bulzoni, 1991. 94-95.
- Portelli, Hugues. *Gramsci e la questione religiosa*. Milano: Mazzotta, 1965.
- Prandi, Carlo. *Religioni e classi subalterne*. Roma: Coines, 1977.
- Rayback, Joseph. *A History of American Labor*. New York: MacMillan, 1966.
- Rubboli, Massimo, a cura di. "Social Gospel". *Il movimento del "Vangelo sociale" negli USA, 1880-190*. Torino: Claudiana, 1980.
- Scotland, Nigel. *Methodism and the Revolt of the Field: A Study of the Methodist Contribution to Agricultural Trade Unionism in East Anglia, 1872-96*. Gloucester: A. Sutton, 1981.
- Sperry, Willard. *The Shaping of American Religion*. Princeton: Princeton UP, 1961.
- Spini, Giorgio. *Per lo studio del radicalismo statunitense*. Bologna: Cooperativa libreria universitaria, 1978.
- Thompson, Edward P. *The Making of the English Working Class*. Harmondsworth: Penguin, 1978 (1968).
- van Noppen, Jean Pierre, Irène Heidelberger e Mireille Tabah. "Beruf, Calling and the Methodist Work Ethic." *I. Heidelberger-Leonard & M. Tabah (Hg.): Wahlverwandtschaften in Sprache, Malerei, Literatur, Geschichte. Festschrift für Monique Boussart*. Stuttgart: Verlag Hans-Dieter Heinz/Akademischer Verlag, 2000.
- Wearmouth, Robert. *Some Working Class Movements of the 19th Century*. London: The Export P, 1948.
- . *Methodism and the Common People of the Eighteenth Century*. Southport: Epworth P, 1945.
- . *Methodism and the Working Class Movement of England*. Southport: Epworth P, 1945.
- Warren Sweet, William. *Methodism in American History*. New York: Methodist Book Concerns, 1933.

[1] Di una bibliografia ricchissima ricordiamo almeno: Prandi Carlo. *Religioni e classi subalterne*. Roma: Coines 1977; Lanternari, Vittorio. *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*. Milano: Feltrinelli, 1977. Portelli, Hugues. *Gramsci e la questione religiosa*. Milano: Mazzotta 1965; I-doc internazionale, a cura di. *La fede come prassi di liberazione*. Milano: Feltrinelli, 1972; Girardi, Giulio. *Fede cristiana e materialismo storico*. Roma: Borla 1977; Fedele, Marcello, a cura di. *Carl Marx e Friedrich Engels. Scritti sulla religione*. Roma: Savelli 1973.

[2] Più recentemente si sono avute o sintesi che riprendevano quella riflessione, come Evans, Christopher H. "From militant Methodism to secular Christianity: The Social Gospel in American Methodist historical narratives." *Methodist history* 38.3 (2000): 147-159, o studi più specifici, soprattutto nell'ambito degli studi di genere, come Lehrer, Evelyn L. "The Effects of Religion on the Labor Supply of Married Women". *Social Science Research* 24.3. Ma in generale sono prevalsi gli approcci socio-economico, come in Feldmann, Horst. "Protestantism, labor force participation, and employment across countries." *American Journal of Economics and Sociology* 66.4 (2007): 795-816. o quello etico, come in Estey, Ken. *A new Protestant labor ethic at work*. Pilgrim Press, 2002. Esplorano il tema nel periodo successivo alla I guerra mondiale McGuire King, William. *The Emergence of Social Gospel Radicalism*. Cambridge: UP 1981. e Fones-Wolf, Elizabeth e Kenneth Fones-Wolf. "Trade Union Evangelism: Religion and the AFL in the Labor Forward Movement, 1912-1916." *Working-Class America: Essays on Labor, Community, and American Society* (1983).

[3] Wearmouth, Robert. *Some Working Class Movements of the 19th Century*. London: The Export Press 1948 (da qui citato all'interno del testo se non indicato altrimenti); *Methodism and the Common People of the Eighteenth Century*. Southport: Epworth Press 1945; *Methodism and the Working Class Movement of England*. Southport: Epworth Press 1945.

[4] Circa 60.000 prima della Rivoluzione francese, i Metodisti inglesi erano 600.000 nel 1851 su 18 milioni di abitanti (Sperry 96).

[5] Si veda anche van Noppen, Jean Pierre, Irène Heidelberger e Mireille Tabah. "Beruf, Calling and the Methodist Work Ethic." *I. Heidelberger-Leonard & M. Tabah (Hg.): Wahlverwandtschaften in Sprache, Malerei, Literatur, Geschichte. Festschrift für Monique Boussart*. Stuttgart: Verlag Hans-Dieter Heinz/Akademischer Verlag 2000. 69-78.

[6] "Stephens, Joseph Rayner". *The Dictionary of National Biography: founded in 1882 by George Smith: from the earliest times to 1900*. Londra: Oxford UP, 1921-1992. Vol. XVIII. 1063; Wearmouth 56.

[7] Uno studio specifico è Scotland, Nigel. *Methodism and the Revolt of the Field: A study of the Methodist Contribution to Agricultural Trade Unionism in East Anglia, 1872-96*. Gloucester: A. Sutton 1981.

[8] Fondamentali sono: May, Henry F. *Protestant Churches and Industrial America*, New York: Octagon Books 1963; Gutman, Herbert G. *Work, Culture and Society in Industrializing America*, New York: Vintage 1977, pp. 82; Dombrowski, James. *The Early Days of Christian Socialism in America*, New York: Columbia UP 1936; Rubboli, Massimo, a cura di. "Social Gospel". *Il movimento del "Vangelo sociale" negli USA, 1880-190*. Torino: Claudiana 1980. Per la storia del movimento operaio e sindacale negli Stati Uniti si veda almeno Foner, Philip. *History of the American Labor Movement*. S. New York: International 1946-94 Volume 1; Rayback, Joseph. *A History of American Labor*, New York: MacMillan 1966; Cartosio, Bruno. *Movimento operaio* in Piero Bairati, a cura di. *Storia del Nordamerica*, Firenze: La Nuova Italia 1978; Boyer, Richard O. e Herbert M. Morais, *Storia del movimento operaio negli Stati Uniti, 1861-1955*. Bari: De Donato 1974; Fried, Albert. *Socialism in America. From the Shakers to the Third International*, New York Doubleday 1970; McArthur Destler, Chester. *American Radicalism*, Chicago: Quadrangle Books 1966; Dulles, Foster R. *Storia del movimento operaio americano*. Milano: Edizioni di Comunità 1953 (*Labor in America: A History*. New York: Thomas Y. Crowell 1950).

[9] Popolarissimo leader politico e sindacale, tra i fondatori degli IWWs e più volte candidato socialista alla presidenza. Per un'accurata biografia si veda Ginger, Ray. *The Bending Cross. A Biography of Eugene Victor Debs*. New York: Russell 1949.

[10] Ortoleva, Peppino, a cura di. *L'autobiografia di Mamma Jones*, Torino: Einaudi 1977 (*The Autobiography of Mother Jones*. Chicago: Charles H. Kerr 1925).