

Una sociabilità laicizzata

Il circondario di Guastalla
e l'Oltrepò mantovano
dal 1848 alla Belle Époque

Marco Fincardi



Edizioni
Ca' Foscari

Una sociabilità laicizzata

Studi di storia

Serie coordinata da
Laura Cerasi
Mario Infelise
Anna Rapetti

19



Edizioni
Ca'Foscari

Studi di storia

Direttori

Laura Cerasi (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)
Mario Infelise (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)
Anna Rapetti (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Comitato scientifico

Claus Arnold (Johannes Gutenberg-Universität in Mainz, Deutschland)
Francesco Borri (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)
Marina Caffiero (Sapienza Università di Roma, Italia)
Marco Cavarzere (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)
Stefano Dall'Aglio (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)
Giovanni Filoromo (Università degli Studi di Torino, Italia)
Marco Fincardi (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)
Stefano Gasparri (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)
Mario Infelise (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)
Vincenzo Lavenia (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna, Italia)
Simon Levis Sullam (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)
Adelisa Malena (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)
Alberto Masoero (Università degli Studi di Torino, Italia)
Silvio Pons (Scuola Normale Superiore, Pisa, Italia)
Antonella Salomoni (Università della Calabria, Cosenza, Italia)
Enzo Traverso (Cornell University, Ithaca, USA)
Chris Wickham (University of Oxford, UK)

Direzione e redazione

Università Ca' Foscari Venezia
Dipartimento di Studi Umanistici
Palazzo Malcanton Marcorà, Dorsoduro 3484/D
30123 Venezia
studistoria@unive.it

e-ISSN 2610-9107
ISSN 2610-9883



URL <http://edizioncafoscari.unive.it/it/edizioni/collane/studi-di-storia/>

Una sociabilità laicizzata

Il circondario di Guastalla e l’Oltrepò mantovano dal 1848 alla Belle Époque

Marco Fincardi

Venezia
Edizioni Ca’ Foscari - Venice University Press
2023

Una sociabilità laicizzata. Il circondario di Guastalla e l'Oltrepò mantovano dal 1848
alla Belle Époque
Marco Fincardi

© 2023 Marco Fincardi per il testo
© 2023 Edizioni Ca' Foscari per la presente edizione



Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License



Qualunque parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, memorizzata in un sistema di recupero dati o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo, elettronico o meccanico, senza autorizzazione, a condizione che se ne citi la fonte.

Any part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without permission provided that the source is fully credited.



Certificazione scientifica delle Opere pubblicate da Edizioni Ca' Foscari: il saggio qui pubblicato ha ottenuto il parere favorevole da parte di valutatori esperti della materia, attraverso un processo di revisione doppia anonima, sotto la responsabilità del Comitato scientifico della collana. La valutazione è stata condotta in aderenza ai criteri scientifici ed editoriali di Edizioni Ca' Foscari, ricorrendo all'utilizzo di apposita piattaforma.

Scientific certification of the Works published by Edizioni Ca' Foscari: this essay has received a favourable evaluation by subject-matter experts, through a double-blind peer review process under the responsibility of the Advisory Board of the series. The evaluations were conducted in adherence to the scientific and editorial criteria established by Edizioni Ca' Foscari, using a dedicated platform.

Edizioni Ca' Foscari
Fondazione Università Ca' Foscari
Dorsoduro 3246, 30123 Venezia
edizionicafoscari.unive.it | ecf@unive.it

1a edizione dicembre 2023
ISBN 978-88-6969-772-2 [ebook]
ISBN 978-88-6969-773-9 [print]

Progetto grafico di copertina: Lorenzo Toso

Stampato per conto di Edizioni Ca' Foscari, Venezia
nel mese di dicembre 2023 da Skillpress, Fossalta di Portogruaro, Venezia
Printed in Italy

Una sociabilità laicizzata. Il circondario di Guastalla e l'Oltrepò mantovano dal 1848 alla Belle Époque / Marco Fincardi — 1. ed. — Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2023. — viii + 410 p.; 23 cm. — (Studi storia; 19). — ISBN 978-88-6969-773-9

URL <https://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/libri/978-88-6969-773-9>
DOI <http://doi.org/10.30687/978-88-6969-772-2>

Una sociabilità laicizzata

Il circondario di Guastalla e l'Oltrepò mantovano dal 1848 alla Belle Époque

Marco Fincardi

Abstract

This volume investigates the decline of the clergy influence in the Po Valley countryside between the nineteenth and twentieth centuries by retracing its connection with the growth of capitalist mercantilism and farm labour movements in the area. The urbanization of many social practices gradually replaced the religious symbolism and catholic rituals that used to permeate the traditional collective mentality and were believed to grant the protection from rivers and climatic adversities. From popular gatherings to country festivals, the values of a new secular sociability replaced the ties of rural society and the dense network of villages and towns, up to the widespread development of farm labour organizations, a reference for a new balance of municipal powers.

Keywords Rural sociability. Po Valley towns. Urbanization of the countryside. Popular secularism. Agricultural workers communities.

Una sociabilità laicizzata

Il circondario di Guastalla e l'Oltrepò mantovano dal 1848 alla Belle Époque

Marco Fincardi

Sommario

1	L'oggetto di studio	3
2	Una città e le sue campagne benedette dal Po	23
3	I costumi paesani Da un campanile all'altro	37
4	I costumi paesani La vita familiare e comunitaria, a confronto con le nuove generazioni	55
5	I costumi paesani Il contadino corrotto	91
6	I paesi in chiesa Il buon prete	109
7	I paesi in chiesa I fabbricieri, un notabilato al tramonto	125
8	I paesi in chiesa L'associazionismo devozionale	137
9	Piazze laiche Il tempo del divertimento	187
10	Piazze laiche La scoperta popolare della politica	253
11	La rottura del conformismo religioso	295
12	La cooperativa nella risaia	323
13	I braccianti bonificatori	331
14	La casa civica rossa Un modello di solidarietà bracciantile	351
	Sigle utilizzate per le fonti	381
	Bibliografia	383

Una sociabilità laicizzata

Il circondario di Guastalla e l'Oltrepò mantovano
dal 1848 alla Belle Époque



Spazio della Bassa padana nell'Italia settentrionale

Una sociabilità laicizzata

Il circondario di Guastalla e l'Oltrepò mantovano
dal 1848 alla Belle Époque

Marco Fincardi

1 L'oggetto di studio

Sommario 1.1 Campo di ricerca e modelli storiografici. – 1.2 La dimensione quantitativa nella ricerca. – 1.3 L'ambiente padano del XIX secolo – 1.4 Crisi sociali – 1.5 Le culture popolari. – 1.6 La posizione della chiesa cattolica. – 1.7 Il movimento evangelico. – 1.8 La sociabilità padana nella seconda metà del XIX secolo. – 1.9 La funzione dei ceti emergenti. – 1.10 Verso la politica di massa, a conclusione del secolo.

1.1 Campo di ricerca e modelli storiografici

In Europa, gli studi storici sulla secolarizzazione hanno già una tradizione affermata, basata essenzialmente su monografie regionali o di singole città. La delimitazione di ristretti ambiti geografici caratterizzabili per specificità della configurazione socio-ambientale e per particolari emergenze di determinanti fenomeni storici (nel nostro caso una diffusa politicizzazione delle popolazioni rurali) permette di oggettivare maggiormente le categorie di analisi, indirizzando la ricerca verso lo studio delle strutture comunitarie e della sociabilità.¹ Individuare la specificità delle vie e dei mezzi attraverso

¹ Una sintesi di tali studi, in rapporto alla formazione delle culture classiste proletarie, è fornita da Hobsbawm, «La religione e l'ascesa del socialismo», *Lavoro, cultura e mentalità*. Hobsbawm sottolinea l'importanza delle metodologie di ricerca elaborate da Maurice Agulhon ed Edward P. Thompson nell'orientare questo genere di studi. Cf. Fincardi, *Sociabilità e secolarizzazione*.

cui si gioca la dialettica tra arcaismi e modernità nei comportamenti collettivi e nella mentalità popolare di un determinato ambiente è indispensabile per giustificare uno studio locale, e per non perdere la relazione tra il manifestarsi di determinati fenomeni in ambito locale e il loro manifestarsi in un ambito più vasto. La complessità di queste trasformazioni nel XIX secolo – in particolare nelle loro fasi anteriori alla ripresa del formale conformismo cattolico indotto dal regime fascista – può essere colta dalla ricerca storica.² Sfugge invece quasi del tutto alla memoria locale, che a partire dalla metà del XX secolo ha affidato largamente la narrazione dei contrasti tra clericalismo e laicizzazione nella Bassa padana alle semplificazioni comiche del ‘mondo piccolo’ nei romanzi e nelle sceneggiature cinematografiche di Giovanni Guareschi, fonte di una costante banalizzazione dei rapporti intercorsi tra municipio e parrocchia. Invece sono consolidati percorsi storiografici ad avere notato proprio la forte rilevanza che i municipi assumono nel XIX secolo per affermare un’identità civica sostitutiva di quella parrocchiale, a cominciare dai consistenti incrementi della scolarizzazione e della formazione civile, musicale e teatrale a essi affidata, ma anche per la promozione di servizi e lavori pubblici.³

Seguendo il percorso tracciato da Maurice Agulhon nei suoi studi sull’area provenzale e sulla Francia rurale,⁴ diversi giovani ricerche del Meridione francese hanno saputo sviluppare gli studi quantitativi di Fernand Boulard⁵ e degli studiosi della rivista *Archives de sciences sociales des religions*, integrando la loro analisi con accurate analisi della sociabilità e della comunità.⁶ E sui fenomeni della secolarizzazione, gli storici hanno offerto solide opere di approfondimento, per quanto poco note al grande pubblico.⁷ Ma anche nello specifico della laicizzazione in area padana disponiamo di uno studio

² Per riflessioni storiche sulle trasformazioni della cultura sociale, non impostate da inquadramenti in schemi ideologici: Verucci, *La Chiesa nella società contemporanea*; Ceci, Demofonti, *Chiesa, laicità e vita civile*; Melloni, *Cristiani d’Italia*.

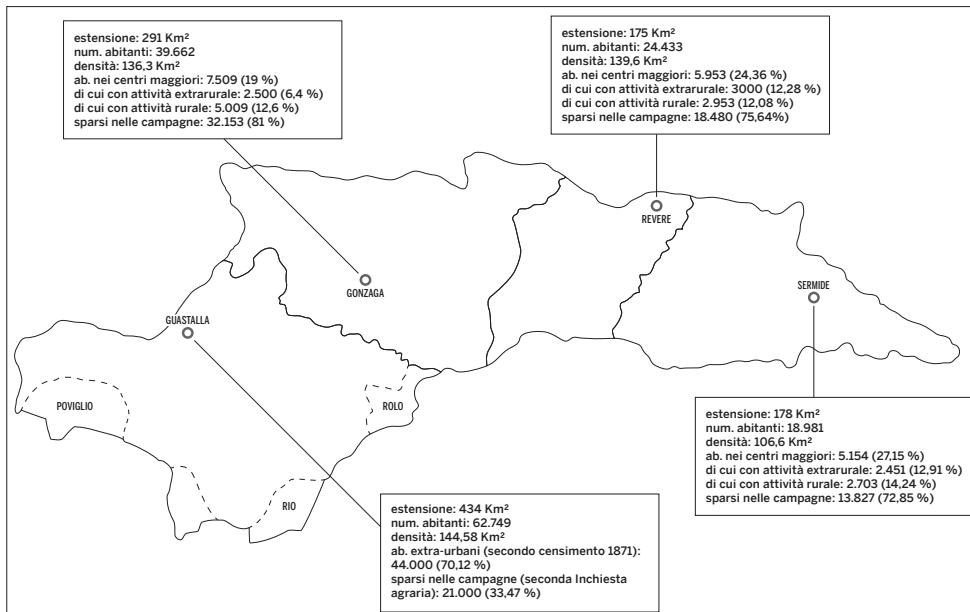
³ Cf. Agulhon, «La mairie»; Weber, *Da contadini a francesi*, 739-52; Crossick, «Il municipio»; Adorno, Sorba, *Municipalità e borghesie padane*.

⁴ Agulhon, *Pénitents et francs-maçons*; Agulhon, *La République au village*; Agulhon, *Histoire de la France rurale*. Su come Agulhon abbia utilizzato in termini storiografici il concetto di sociabilità: Gemelli, Malatesta, *Forme di sociabilità nella storiografia*.

⁵ Boulard, *Materiaux pour l’histoire religieuse*.

⁶ Boutry, *Prêtres et paroisses*; Pérouas, *Refus d’une religion*; Faury, *Cléricalisme et anticléricalisme*; Delpal, *Entre paroisse et commune*.

⁷ Chadwick, *Società e pensiero laico*; Menozzi, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*; Rémond, *La secolarizzazione*. Nella biblioteca dell’École française de Rome, a Palazzo Farnese, ho potuto consultare l’inedita opera monumentale di Jean Viallet in otto densi volumi, in cui assieme alle ideologie politiche anche le culture secolarizzate vengono tenute nella dovuta considerazione: *L’anticlericalisme en Italie (1867-1915)*. Sulle forme di anticlericalismo interne a culture cristiane: Sorrel, *L’anticléricalisme croyant*.



Mappa 1 Distribuzione degli abitanti nel territorio

sociologico, prodotto nel secondo dopoguerra, conosciuto e citato da numerosi studiosi italiani ed europei. È stato uno dei rari studi sulla secolarizzazione della società italiana contemporanea; tuttora uno dei più completi e dettagliati. Si tratta del volume di Aldo Leoni sulla diocesi di Mantova;⁸ nell'ultimo dopoguerra fu la prima ricerca di questo genere promossa dalla chiesa cattolica in Italia, e serve tuttora di riferimento a diversi studiosi. Per spiegare le attitudini religiose, Leoni si rifà ai metodi di scuole francesi che attribuiscono una decisiva importanza alla natura del suolo e al tipo di insediamenti agricoli, per definire presunti 'temperamenti' e propensioni politiche delle popolazioni abitanti un determinato territorio. Sebbene adotti criteri troppo sbrigativi nel raffrontare i dati del XIX e del XX secolo e si serva di una debole documentazione storica, Leoni individua lucidamente il suo problema storico-sociologico fondamentale: spiegare perché nell'Oltrepò mantovano avvenga alla fine del XIX secolo un crollo della pratica religiosa, di proporzioni che non trovano riscontro né nel resto della diocesi, né in altre diocesi lombarde. Le cause di questo fenomeno di ampia «scristianizzazione» (termine da lui impiegato, ma inadatto a definire la laicizzazione della Bassa padana

⁸ Leoni, *Sociologia e geografia religiosa*.

nella seconda metà del XIX secolo) sarebbero di ordine socio-economico: il peggiorare delle condizioni di vita delle popolazioni rurali, l'emergere di un nuovo ceto imprenditoriale agricolo, che a detta del sociologo ecclesiastico imporrebbe ai lavoratori un «conformismo antireligioso», e inoltre l'insufficienza delle strutture ecclesiastiche del XIX secolo in una campagna a forte densità abitativa. Cadendo talvolta in luoghi comuni sulle culture regionali e in banalizzazioni dei dati storici, Leoni mette in relazione il drastico mutamento di mentalità con lo sviluppo di ideologie legate alla lotta di classe in tutta l'area emiliana: area con cui l'Oltrepò mantovano era in comunicazione più stretta di quanto non lo fosse col resto della Lombardia e del Veneto, e a cui era strettamente affine dal punto di vista etnografico. Nel sostenere questa ipotesi sull'importanza di influssi ideologici, Leoni sottovaluta semmai l'importanza che fenomeni associativi di carattere politico, religioso/eterodosso, sindacale e ricreativo sviluppatisi con la maggiore intensità proprio nella bassa pianura bracciantile, nel secolo scorso, hanno avuto nel formare i modelli della cultura rossa emiliana in un'area ben più vasta del territorio padano d'origine. Sono piuttosto le aree mezzadrili della medio-alta pianura emiliana ad assimilare di riflesso, e a elaborare ulteriormente, una impostazione laica e democratica della vita pubblica, che si era manifestata in precedenza nei comportamenti e nella mentalità dei paesi più prossimi al Po.

Le prospettive sociologiche di Leoni indicano comunque delle direzioni utili nello spiegare la non casualità del vistoso emergere di dissidenze e distacchi dalla chiesa cattolica di tanti osservanti e di un buon numero di sacerdoti. Leoni difetta invece degli strumenti per spiegare in che modo l'avversione alla chiesa cattolica si trasmetterebbe dai proprietari agricoli del XIX secolo ai loro subalterni. Tanto più che lui stesso rileva l'incremento dell'anticlericalismo tra gli strati inferiori della società padana, mentre parallelamente - a cavallo tra XIX e XX secolo - tra gli strati superiori si verifica un movimento inverso di ritorno a una formale osservanza cattolica. E così pure non dà ragione dei motivi per cui la trasformazione capitalistica delle campagne e la concomitante crisi agraria abbiano sviluppato, in limitrofe aree della valle padana (in particolare nel Veneeto centro-settentrionale e province di Brescia e Bergamo, che a fine XIX secolo si vanno definendo come area specifica della subcultura bianca; ma anche la provincia di Cremona, che a questa subcultura è affine), relazioni più moderne tra comunità rurali e clero, anziché portare a un crollo dell'unanimismo cattolico.

La nascita dello Stato liberale, l'ascesa della borghesia, la redistribuzione nella proprietà o nella conduzione dei fondi agricoli, il formarsi del mercato nazionale, sono fenomeni non disgiungibili dal mutare dei costumi comunitari, del modo di pensare, dei rapporti tra i ceti sociali, o dello stabilirsi di nuove relazioni formali e informali tra le

persone (modello illuminante in questo senso può essere lo studio di Simonetta Soldani su Prato).⁹ E anche per la Bassa padana ho già studiato in precedenza la portata delle trasformazioni economiche avvenute nel corso del XIX secolo nell'influenzarvi ampie trasformazioni culturali, in direzione di una spinta secolarizzazione;¹⁰ resta qui da ripercorrere, invece, quanto le trasformazioni della sociabilità abbiano finito per determinarvi forti impulsi alla laicizzazione delle culture. Si tratta, dove le fonti lo rendano possibile, di descrivere in modo non approssimativo tali fenomeni, anche quantificandone le dimensioni.

Tentare di spiegare il vasto distacco dal conformismo religioso con il diffondersi di ideologie anticlericali, darebbe risposte inadeguate al problema. Far derivare meccanicamente i comportamenti sociali dalle ideologie ridurrebbe in termini caricaturali il confronto tra clericalismo e laicismo; specialmente in questi paesi della Bassa padana, dove Guareschi ha ambientato popolari quanto improbabili racconti in cui i protagonisti dei conflitti politico-religiosi dell'epoca della guerra fredda sono configurati come vere e proprie maschere. Gabriel Le Bras, pioniere dei metodi disciplinari della sociologia delle religioni, invitava a trovare non tanto sul piano ideologico le polarità opposte all'aggregazione attorno alla chiesa, ma piuttosto nei luoghi della sociabilità profana: il mercato, l'osteria, lo spiazzo della fiera.¹¹

1.2 La dimensione quantitativa nella ricerca

Dal punto di vista quantitativo, perciò, ho misurato la laicizzazione della società non solo e non tanto con dati relativi alle elezioni politiche e amministrative (tanto più che per il XIX secolo è difficolto cogliere sempre con chiarezza quali candidati fossero osteggiati o favoriti dal clero), ma soprattutto con una serie di dati indicativi del formarsi di moderne identità collettive o, più nello specifico, di comportamenti legati alla pratica religiosa. Per quanto riguarda i cattolici, si sono studiati: frequenza alla messa e al catechismo, osservanza del preceppo pasquale, ingressi in seminario e ordinazioni di sacerdoti (con indicazione delle parrocchie di provenienza di chierici e preti), e infine avrei voluto rintracciare i versamenti particolari reggiti dell'obolo di San Pietro e a favore della Congregazione per la propaganda della fede, ma è un dato che non sono riuscito a reperire nell'Archivio segreto vaticano. L'insegnamento del catechismo nelle scuole pubbliche è un altro dato da prendere in considerazione, nel suo doppio significato per i parroci: di forza quando riescono

⁹ Soldani, «Vita quotidiana e vita di società».

¹⁰ Fincardi, *La terra disincantata*.

¹¹ Le Bras, *La chiesa e il villaggio*.

a ottenerlo da sindaci e maestri compiacenti, di debolezza quando questa prassi è il surrogato alle scarse presenze di adulti e bambini al catechismo impartito in chiesa dai sacerdoti.

Per gli acattolici, si sono studiati i dati sulla presenza degli ebrei e sulla loro, più o meno accentuata, laicità.¹² Riguardo agli evangelici, si sono quantificati: membri delle chiese, auditori dei culti, frequenza alle loro scuole, presenze alle loro conferenze. Francesco Pitocco, nel suo studio su Forano Sabino,¹³ ha sottolineato quanto sia importante l'individuazione della rete di 'amici' delle chiese evangeliche. Tra tutta la popolazione si sono cercati di rilevare: matrimoni civili, funerali civili, figli illegittimi. Dove possibile, si è cercato di verificare se siano reperibili dati particolareggiati sul tasso di natalità e sul controllo delle nascite.

Di notevole importanza la rilevazione di dati relativi alla partecipazione nelle varie forme associative: mutualistiche, cooperative, di resistenza, ricreative, devozionali, politiche, massoniche. Inoltre, in assenza di dati quantificabili su un vero e proprio associazionismo politico, ritengo possano dare una rappresentazione della cerchia di potenziali militanti liberali e democratici i dati sui volontari nelle guerre nazionali e sui garibaldini. Ma non meno significativi, riguardo all'ambito ecclesiastico cattolico, sono i raffronti coi dati sugli ingressi nei seminari e sul reclutamento sacerdotale messi a punto da Xenio Toscani in diverse sue ricerche sulla Lombardia, dove emergono appunto forti dimorfismi tra le aree alpina e subalpina, la medio-alta pianura e la bassa pianura, dato il crollo degli afflussi ai seminari e al sacerdozio riscontrabili in quest'ultima area e poco nelle altre.¹⁴

L'elaborazione dei dati e la loro rappresentazione grafica in tabelle e carte del territorio, possono essere di estrema utilità nel mettere in rilievo le disomogeneità e i contrasti nel manifestarsi di determinati fenomeni, nello spazio e nel tempo presi in considerazione. Inoltre rivelano concomitanze, consequenzialità, opposizioni tra i differenti fenomeni osservati (fin dai primi reperimenti di dati, si sono evidenziate forti dimorfismi tra la pratica religiosa maschile e quella femminile, così come tra quella delle aree bracciantili e delle aree coloniche); infine permettono comparazioni, sia in area padana che europea, con gli studi che ho finora citato e con altri.

Ho cercato di documentarmi con dati strettamente specifici all'ambito territoriale prescelto. Ritengo infatti che le generalizzazioni di considerazioni fatte sui dati regionali e provinciali abbiano fornito

¹² Sulle comunità della Bassa padana, in modo più dettagliato, rimando a Fincardi, «L'estinzione dei ghetti padani».

¹³ Pitocco, «Tazza rotta, tazza nuova».

¹⁴ Toscani, *Secularizzazione e frontiere sacerdotali*; Toscani, «Il reclutamento del clero».

prospettive distorte dei processi socio-culturali propri di quest'area, e del ruolo cruciale che hanno avuto nella formazione della cultura territoriale 'rossa', estremamente rilevante nell'area qui considerata.

1.3 L'ambiente padano del XIX secolo

Per individuare i tempi caratterizzanti i vari processi di laicizzazione della società, va tenuto conto in particolare delle più intense crisi economiche, sociali e politiche, nazionali e locali, e del loro impatto sull'area padana. Diversamente da quanto sostiene Leoni, che vede nella secolarizzazione una conseguenza dei mutamenti sociali portati dalle bonifiche dell'età giolittiana, è facilmente dimostrabile che tutti i fenomeni della secolarizzazione erano pienamente manifesti in queste campagne, già prima che la loro bonificazione introducesse una ridefinizione dell'ambiente in senso modernamente capitalistico; le bonifiche incrementarono soltanto l'identità classista e la cultura urbana del bracciantato, radicalizzandone la mentalità laica. Anzi, proprio il ritardo con cui la bonifica dell'agro mantovano-reggiano stata attuata - a confronto con le bonifiche ferraresi e pollesane - ha esasperato pauperismo e conflittualità sociali: fenomeni che hanno favorito il distacco dei lavoratori dalle tradizioni rurali e sminuito la credibilità del paternalismo cattolico.

A metà del XIX secolo, Luigi Martini, vicario vescovile di Mantova, aveva pubblicato *Il buon contadino*: opera in quattro volumi, in cui è descritta la via ideale per consentire ai diversi ceti rurali di migliorare la propria condizione economica, mantenendo la pace sociale e rafforzando l'unità del gregge cattolico. Già vent'anni dopo, questa prospettiva appariva agli antipodi della realtà: proprio le zone del Po, di cui Martini era originario e in cui era parzialmente ambientato il suo apolofo del *buon contadino*, erano travagliate da scismi tra i cattolici, contrasti politici interni al clero, predicazione protestante, indifferenza o irrisione verso la pratica religiosa, scioperi. Tutto ciò, prima che gli effetti della bonifica si facessero sentire. Occorre dunque individuare, a monte, altri fattori del mutamento nella vita sociale.

1.4 Crisi sociali

Particolari congiunture politiche ed economiche incidono profondamente sulla Bassa padana nel XIX secolo. Era la frontiera strategicamente decisiva per l'attacco militare alle fortezze di Mantova e Legnago. L'alternarsi per quasi un ventennio (dal 1848 al 1866, seguendo la crisi economica del 1846-47) di rivoluzione, guerra, stato d'assedio, insediamenti di presidi militari, con relative devastazioni

e requisizioni, prostrò l'economia rurale e radicalizzò in senso nazionalista l'opinione pubblica (clero compreso). La scarsità di capitali disponibili, in una fase di generale miglioramento delle tecniche agricole e di intensificazione dei commerci, generalizzò nella Bassa padana colture cerealicole (80% della produzione complessiva) a basso investimento e a scarsa resa (almeno, relativamente all'alta fertilità del suolo). Ciò rese devastanti gli effetti della crisi agraria, iniziata qui intorno al 1875 e durata un ventennio.

Molti cambiamenti si verificavano nelle attività economiche extra-agricole. La cessazione dello stato di guerra, dopo la sconfitta austriaca del 1866, interrompeva bruscamente le consistenti attività per la costruzione di fortificazioni e per le forniture militari. Nella pianura, l'abbandono di larga parte dei trasporti su via d'acqua creava disoccupazione, dal momento che causava la dissoluzione di numerose attività economiche fluviali (già fortemente compromesse dall'introduzione dei battelli a vapore sul Po, negli anni Cinquanta).

Le città padane, anch'esse centri agricoli, non assorbivano la manodopera esuberante delle campagne, non portando così i campagnoli a contaminarsi con i costumi cittadini, ciò tuttavia esasperava localmente le tensioni sociali, mettendo a dura prova l'equilibrio tra i diversi ceti.

Una massiccia emigrazione verso le Americhe e l'Europa centrale interessa intensamente quest'area dai primi anni Settanta fino alla fine del secolo, con notevoli effetti sulla vita delle comunità, a cominciare dall'aumentata disgregazione della famiglia patriarcale, laddove questa esisteva. Ma gli effetti di trasformazione sociale legati a vaste migrazioni, sia stagionali che permanenti, non si limitano a questo e andrebbero singolarmente valutati: si spezzano i vincoli della comunità paesana e parrocchiale, compromettendo l'unità religiosa del gruppo tradizionale; si allontanano molte persone dalla ritualità e dalle usanze comunitarie, portando numerosi individui a contatto con altre culture, sistemi di vita e pratiche religiose; si allontanano dai paesi e dalle famiglie quote molto consistenti di popolazione maschile adulta, soprattutto giovane, alleggerendo notevolmente il controllo familiare maschile sui comportamenti delle giovani donne.

Se nel 1872-73 l'alluvione del Po aveva portato a estendere ulteriormente l'area della risaia stabile nella Bassa padana, l'alluvione del 1879 porta invece a un inarrestabile abbandono della vecchia risicoltura. Ciò ha forti contraccolpi sociali, dal momento che la risaia stabile assorbiva abbondanti quote di manovalanza, soprattutto femminile, in fasi stagionali differenti da quelle della coltura del grano e del mais. Dai primissimi anni del XX secolo, la Bassa padana dà un corposissimo contingente alle migrazioni stagionali delle mondarsie in Lomellina e nel Vercellese. L'influenza della risaia sui costumi proletari femminili, per quanto scarsamente documentata, va tenuta ben presente. Particolarità del XIX secolo, annotava l'estensore per

la provincia mantovana dell'*Inchiesta agraria* curata da Stefano Jancini, era che le donne passavano larga parte della giornata al lavoro nei campi e nel lavoro industriale del truciolo, curando scarsamente la casa e la famiglia; mentre le donne dell'Alto Mantovano trascorrevano molto di quel tempo in chiesa.

1.5 Le culture popolari

Dai folkloristi lombardi ed emiliani vengono non poche informazioni sulla religiosità popolare. Ma si tratta troppo spesso di informazioni vaghe, dove le culture di tanti ambienti eterogenei vengono ritenute un tutto indistinto e unificate in una generica e vaga categoria di 'cultura popolare'. Raramente il folklorismo eruditio del passato (nel nostro caso quello che dovrebbe fornirci materiali di studio per la fine del XIX secolo e l'inizio del XX) si poneva il problema di collocare un documento etnografico in una determinata fase storica o nello specifico ambiente sociale che lo aveva prodotto. Avendo impostato una ricerca su come le culture urbane si affermarono e si integrarono con quelle rurali arcaiche, già nel XIX secolo, si è trovato più materiale di interesse etnografico tra la documentazione archivistica, che non tra le raccolte dei folkloristi. Inoltre, in un'area in cui il bracciantato diventa facilmente un notevole veicolo di culture urbane, ritirrei fuori luogo adottare acriticamente schemi che attribuiscono automaticamente ai ceti inferiori il ruolo di custodi della cultura arcaica. Più utile è invece l'evidenziazione delle scelte soggettive che nei diversi ambienti agiscono a favore del mutamento. Del resto, l'intensa comunicazione tra campagne e città nell'area padana, per la seconda metà del XIX secolo, è già stata rivelata dagli studi di Gianni Bosio e Danilo Montaldi.¹⁵ Il percorso di ricerca sulle culture popolari padane inevitabilmente sviluppa queste loro intuizioni e definisce in modo più articolato le ricerche da loro abbozzate in ambito locale.

Nello specifico della mia ricerca, ritengo opportuno cogliere la dicotomia tra la dimensione magico-religiosa della vita rurale e la cultura dell'organizzazione ecclesiastica cattolica. La prima era più profondamente radicata nella mentalità delle comunità rurali. La seconda era ben strutturata concettualmente e operativamente e ciò le permetteva di adattarsi efficacemente alle sfide della modernità. La tendenziale diversità tra le due culture non giustifica comunque il ritenerle realtà separate. Ad esempio, le attese apocalittiche diffuse da un clero che constatava la fine del potere temporale del papà e la fine della società della Restaurazione, non mancarono nemmeno nella Bassa padana di interagire con attese popolari (non di

¹⁵ Bosio, *Il trattore ad Acquanegra*; Montaldi, *Autobiografie della leggera*.

amplissime dimensioni) di miracoli, che, se non ebbero come altrove sviluppi millenaristici, e nemmeno l'avvallo della chiesa ufficiale, rivelavano comunque attesa del manifestarsi del meraviglioso, come antidoto ai dolorosi travagli del mondo moderno e come sfida al secularizzarsi della società.¹⁶

Tanto la cultura ecclesiastica come la religione popolare nel XIX secolo venivano messe in difficoltà da mutamenti sociali che intaccavano drasticamente la visione soprannaturale del mondo. E se qualche parroco riusciva a rispondere prontamente alla domanda delle comunità di nuovi schemi culturali per leggere la realtà, molte risposte in questo senso venivano anche dalla rete associativo-relazionale laica, sempre più presente nei paesi. Il ritenere che nel secolo scorso non nascessero idee in ambiente popolare e che a farsi valere fossero solo le influenze delle élite porta ad attribuire esagerata importanza ai condizionamenti del clero istruito sulla società, alla sua funzione di guida culturale dei paesi. Risulta essere invece la comunità nel suo complesso a operare le medianazioni sociali, politiche, culturali tra tradizione e modernità. La chiesa, al pari di associazioni e reti relazionali, rappresenta per noi una struttura intermedia a cui rivolgere i nostri studi per capire le dinamiche in atto nelle culture comunitarie. Dalla documentazione va fatto emergere come la chiesa cattolica seppe riorganizzare con moderna efficienza le tendenze conservatrici della società; e va pure fatto emergere quanto nelle culture popolari si vennero a fondere schemi mentali arcaici (compresi il senso del sacro e i millenarismi) e moderni contenuti sociali e politici. Anche per questi motivi, ritengo indispensabile evitare il luogo comune di enfatizzare la capacità del clero di mobilitare l'ambiente contadino, in una zona in cui regolarmente nelle comunità paesane si presentavano aspre divisioni sulle questioni politiche e religiose. Per gli stessi motivi intendo evitare di ritenerne determinati gruppi sociali o professionali omogeneamente schierati sulle questioni religiose, anche quando in diverse realtà locali appaiano polarizzazioni sociali attorno a determinati comportamenti politico-religiosi.

1.6 La posizione della chiesa cattolica

Innanzi tutto, c'è una diversa posizione che vescovi e parroci assumono nel nuovo Stato unitario, perdendo la funzione di tratti privilegiati tra il governo e le popolazioni locali, che prima detenevano sia nel Regno lombardo-veneto che nei ducati emiliani. Se la chiesa locale non perde del tutto una funzione intermediaria tra governo e

¹⁶ Fincardi, «'Ici pas de Madone'».

popolazioni, nello Stato unitario questa funzione viene esercitata più direttamente ed efficacemente da municipi, comizi agrari, reti clientelari dei deputati e reti associative laiche di vario genere.

A far da sfondo a questo mutamento c'è uno scontro politico tra Stato italiano e gerarchie ecclesiastiche, che lacera il clero e il notabilato cattolico, ma anche il notabilato più in generale (contrastî efficacemente rivelati dalle polemiche per la partecipazione dei sacerdoti alle ritualità civili del nuovo Stato unitario, e così pure dal movimento per l'elezione popolare dei parroci: fenomeni che ho ampiamente preso in considerazione). La netta separazione tra le funzioni dello Stato e della chiesa contribuisce non poco a sostenere le tendenze, in atto nella società, alla privatizzazione della religione, che diviene così un fatto d'opinione. Ne consegue un disgiungimento tra fede, opinioni politiche e comportamenti sociali, che, se serve a rimuovere il conservatorismo della vecchia società e a legittimare i valori del progresso borghese, rende anche meno sicuri i mezzi di controllo sociale su cui lo Stato può fare affidamento.

Occorre comunque valutare quanto le strutture ecclesiastiche abbiano ugualmente partecipato al controllo sociale, pur dissociandosi ideologicamente (col *Sillabo* del 1862) dagli indirizzi di sviluppo della società del XIX secolo. Sicuramente la chiesa è stata in quel periodo alla ricerca di attestazioni istituzionali che le riconoscessero una fondamentale funzione di controllo sociale, pur impegnandosi a manifestare estraneità politica e morale alla vita dell'Italia liberale. Dalla documentazione reperita emerge come le autorità civili - sia a livello locale che nazionale - ripetutamente ebbero modo di interrogarsi sull'opportunità di invocare l'ausilio del clero, in particolari momenti di crisi. E il clero, anche il più legittimista, in più occasioni richiese e ottenne che le autorità liberali imponessero il pubblico rispetto della chiesa cattolica e delle sue gerarchie. Tuttavia, se nello Stato liberale italiano si andava rivelando una crescente dicotomia tra le istituzioni rappresentative elette a suffragio limitato e un associazionismo volontario dai caratteri tendenzialmente democratici, a maggior ragione la chiesa cattolica del XIX secolo era oggetto di diffuse contestazioni per la sua struttura politica rigidamente assolutistica. Anche verso l'organizzazione ecclesiastica si avanzavano, da tutti gli ambienti sociali, istanze democratiche; soprattutto come strascichi alla polemica contro il potere temporale e al dibattito sulla confisca del patrimonio ecclesiastico. Pure da settori rilevanti del clero padano venivano critiche all'organizzazione autoritaria della chiesa, costante oggetto di satira sui giornali. Decisamente, il papa/Re godeva di ben poca popolarità nell'area padana; solo una ristretta élite di clero e notabili si dichiarava apertamente partigiana dell'infallibilità papale. Il movimento per l'elezione popolare dei parroci non fu un caso sporadico di disputa tra i notabili cattolici di Palidano, ma fu un movimento popolare di ampia portata nella Bassa

padana, che si manifestò ben prima dello scontro tra il sacerdote e teologo bavarese Ignaz von Doellinger e papa Pio IX e degli interventi del premier britannico Gladstone sull'argomento. L'adeguamento dei preti al volere dei vescovi non era omogeneo, prima dell'avvio efficiente della rete dei giornali diocesani, portavoce dei gruppi intransigenti, propugnatori di un disciplinamento che doveva essere prima di tutto politico e poi pastorale. Lo scollamento tra clero e società civile fu comunque meno evidente nell'Oltrepò mantovano che nelle diocesi emiliane; in queste ultime l'intransigentismo clericale aveva avuto un presa molto maggiore sull'organizzazione cattolica.

Mentre la tradizionale vita comunitaria si andava disgregando, sempre meno i paesi potevano riconoscersi nel proprio campanile. Per le istituzioni ecclesiastiche, fu un periodo di bilanci magri anche dal punto di vista finanziario. Ciò rendeva difficoltoso l'esborso di denaro per sostenere iniziative di collaudata efficacia, quali: prediche di oratori forestieri, missioni e funzioni solenni. La maggior parte dei municipi eliminava le sovvenzioni alle parrocchie, che erano d'uso in particolari ricorrenze religiose o civili. Contemporaneamente, molti comuni padani eliminavano le spese per l'edilizia ecclesiastica; spese ricomparse in bilancio solo dopo la conquista fascista dei municipi. L'incameramento dei beni ecclesiastici, nel 1867, privando le parrocchie delle rendite prebendali, mise molti parroci, curati e sagrestani nel permanente ruolo di questuanti, più che di soccorritori d'indigenti: una posizione estremamente fastidiosa in comunità fortemente immiserite dalla crisi agraria. Oltre che con gli acquirenti di beni ecclesiastici, il clero veniva a trovarsi spesso in rapporti tesi con le famiglie a cui si chiedevano offerte, o da cui si esigevano pagamenti tariffari per determinati servizi religiosi.

1.7 Il movimento evangelico

Riguardo alle problematiche relative al diffondersi di vivaci nuclei valdesi e metodisti nella Bassa padana, rimando a considerazioni già fatte in miei precedenti articoli.¹⁷ In generale, il ripetersi di conversioni neo-protestanti sono il segno della disponibilità di diverse comunità paesane e degli ambienti rurali di aprirsi a cambiamenti sollecitati dai più intensi confronti con le culture urbane. Si rivendicava infatti la fede come scelta individuale, o di ristretti gruppi di persone, respingendo l'omologazione generale alla morale consuetudinaria cattolica; si adottava un credo religioso coerente coi valori liberal-patriottici, predicato da intellettuali formati spesso nelle scuole

¹⁷ Fincardi, «Fonti per lo studio dell'evangelizzazione»; Fincardi, «De la crise du conformisme».

dell'Europa protestante e portatori perciò di una mentalità cosmopolita. Tale valutazione va riferita non solo ai veri e propri membri delle organizzazioni ecclesiastiche protestanti, che non raggiunsero mai un numero molto elevato, ma soprattutto alla vasta sfera d'influenza che fu loro riconosciuta all'interno di diverse comunità: segno inequivocabile di quanto fosse andato in crisi il senso di appartenenza alla comunità cattolica. L'instaurarsi spontaneo e improvviso di un pluralismo religioso offre importanti spunti per spiegare i mutamenti avvenuti nelle mentalità collettive, dal momento che i concetti e la pratica della religione erano considerati elemento strutturante delle identità collettive. L'operare di una controcultura in campo religioso finisce per polarizzare tensioni sociali più generali. La rottura dell'omogeneità confessionale trasforma la fede in scelta privata e pone consistenti vincoli - per motivi culturali, ma anche di ordine pubblico - alla trionfalità delle ceremonie cattoliche, che cessano di rappresentare l'unità di una comunità locale/nazionale/universale. La comunità religiosa dissidente poi è un interessante campo di studio per cogliere conflittualità locali manifeste o latenti.¹⁸

Interessanti credo siano poi le comparazioni tra le comunità valdesi e quelle di altre chiese protestanti, ma soprattutto il raffronto tra la cultura dei tradizionali insediamenti valdesi nelle Alpi e quella di queste comunità minoritarie di neofiti. Interessante è pure valutare le eventuali coincidenze tra l'area interessata dalla diffusione dei movimenti bracciantili socialisti e l'area toccata dai movimenti evangelici.

1.8 La sociabilità padana nella seconda metà del XIX secolo

La sfasatura - ben nota agli storici dell'*Ancien régime* e della Restaurazione - tra il lento mutare delle mentalità e il più rapido mutare delle attività economiche e della vita sociale, va certamente ridimensionata quando si prende in considerazione la seconda metà del XIX secolo: epoca di radicali cambiamenti nella visione del mondo dei singoli individui, dei diversi ceti sociali e di intere comunità. I costumi locali si dimostrarono aperti a nuovi stili di vita, si fecero molto reattivi (che non significa passivamente recettivi) verso comportamenti e mode, che a volte provenivano dalle città capoluogo, ma a volte provenivano da ben più lontano, saltando la mediazione delle città di provincia. Un'esemplificazione, densa di conseguenze sui fenomeni della laicizzazione, può essere la diffusione di nuove culture del ballo: danze viennesi, rapidamente riadattate e divenute costume

¹⁸ Cf. Jones, «Quelques formes élémentaires»; Bauberot, «Conversions collectives au protestantisme»; Bigi, «L'organizzazione della vita religiosa».

moderno, e poi tradizione locale, nei piccoli centri della Bassa padana e della Romagna, prima che nelle maggiori e più ricche città emiliane o di quelle a nord del Po.

Fase intermedia tra le autoritarie chiusure d'orizzonti della Restaurazione e il manifestarsi della società di massa nell'età giolittiana, in area padana la seconda metà del XIX secolo costituisce un'epoca di eccezionale fermento per il formarsi delle culture moderne. Appare un terreno di studio di notevole interesse per cogliere tradizionalismi e innovazioni in una sociabilità in rapida espansione nella società liberale, dopo decenni di rigida regolamentazione restrittiva dei luoghi d'incontro e di proibizioni all'associazionismo popolare.

Durante la prima e la seconda Restaurazione, solo teatri e carnevali cittadini, oltre agli incontri devozionali, ricevevano autorizzazioni, pur con notevoli limitazioni (come le proibizioni, nel tempo di notte, a processioni e festeggiamenti; e la sospensione di qualsiasi occasione di raduno negli anni più prossimi alle crisi rivoluzionarie del 1821, 1831, 1848-49, 1859). Nel frattempo si verificano: espansione delle attività commerciali, potenziamento dei trasporti e dei mezzi di comunicazione, moltiplicazione dei luoghi d'incontro laici (solo in modo sporadico mi è purtroppo possibile documentare l'incremento numerico e la maggiore importanza che botteghe, osterie e caffè assumono nella vita collettiva), ampia diffusione della pubblicità (giornali locali e nazionali, nonché molti opuscoli e volumi, spesso concernenti polemiche politico-religiose), vistoso mutamento dei costumi collettivi, incremento delle occasioni e delle risorse da destinare a momenti festivi (in particolare i balli, non più relegati alla stagione carnevalesca), inosservanza religiosa del tempo festivo (per quanto ci possa sembrare paradossale con la voce precedente) parzialmente invaso da attività lucrative (lavoro domenicale nei campi e nelle botteghe artigiane, negozi aperti, con mercanzie esposte anche presso le chiese) e di svago, proliferazione dell'associazionismo laico e intensi scambi tra le sue diverse realtà, definirsi di reti di relazioni - più o meno formalizzate - tra associazioni dalle svariate finalità, profonda crisi e successivo rilancio (almeno in ambito femminile) delle confraternite devozionali.

La Bassa padana, con una densità abitativa molto alta e una rete urbana diffusa (costituita da una miriade di centri medio-piccoli, ben collegati tra loro dalla via fluviale e da una discreta rete stradale) era un ambiente favorevole all'espansione della sociabilità. Mancavano infatti insediamenti abitativi che si potessero ritenere veramente isolati dalla circolazione della cultura urbana. Alle forti identità municipali e parrocchiali, ai mercati, alle ritualità religiose e civili della prima metà del XIX secolo, i decenni successivi aggiunsero molti momenti di aggregazione culturale e di apprendistato della modernità: associazioni laiche, gazzette locali e molti nuovi locali pubblici.

Per quanto sia difficile darne una documentazione, si è cercato pure di descrivere i mutamenti della sociabilità di stalla. Le stalle erano infatti fondamentali luoghi di aggregazione e di elaborazione della cultura dei contadini padani, nel periodo invernale, durante la lunga sosta dei lavori rurali. Si trattava di spazi comunitari scarsamente frequentati dai ceti borghesi e dal clero, ma non chiusi ai contatti con l'esterno: garantiti dalla intensa circolazione di venditori e artisti ambulanti e dalla mobilità territoriale di numerosi lavoratori avventizi. La sociabilità invernale nella stalla e i ritrovi estivi all'aperto (entrambi denominati *filòs*) erano notevolmente incentivati dalla lavorazione del truciolo, che coinvolgeva largamente la popolazione povera e, non richiedendo macchinari, ma il solo utilizzo delle mani, rendeva comuni i crocchi promiscui di uomini e donne, sia bambini che adulti, intenti a chiacchierare intrecciando paglie.

Si sono tenuti inoltre nel dovuto conto le fratture generazionali e lo sconvolgimento dei costumi sessuali, portati dai radicali mutamenti della sociabilità dopo la metà del XIX secolo.

1.9 La funzione dei ceti emergenti

Nella seconda metà del XIX secolo, i grandi notabili, per quanto proprietari di gran parte delle terre della Bassa padana, hanno una presenza fisica limitatissima in queste campagne periferiche, preferendo risiedere stabilmente nei grandi centri urbani. La parziale eclisse del notabilato tradizionale da queste campagne contribuisce certamente a mutare i rapporti tra autorità e comunità locale. Le famiglie con una grande proprietà terriera affidano a loro agenti o grandi fittavoli, per lo più laici e liberali, la gestione economica e politica dei loro interessi rurali. Ciò rimette non poco in discussione anche l'autorità e le risorse economiche del clero parrocchiale, le cui sanzioni verso i trasgressori della morale cattolica vengono ad avere meno peso quando non sono sostenute di persona dall'autorità paternalistica di nobili e grandi proprietari, che prima dell'unità nazionale si sono serviti largamente di parroci, curati e cappellani come loro tratti tra i ceti popolari e per influenzare la politica locale. Per gli equilibri municipali, la funzione della sociabilità laica diviene più rilevante di quella confessionale per controllare le dinamiche culturali ed elettorali del territorio.

Ma tale fenomeno pone problemi pure rispetto alla terminologia da impiegare nella mia ricerca. Chi erano, a questo punto, i notabili a cui ci si deve interessare? Sempre i membri del patriziato proprietari di larga parte delle terre, che nella Bassa padana potevano al massimo trascorrere qualche settimana in un anno, ma che più spesso non vi si facevano mai vedere? Oppure i membri dei quattro Comizi agrari di Sermide, Revere, Gonzaga e Guastalla? O ancora i leader popolari

e le persone istruite e influenti della classe media: il medico, l'avvocato, l'industriale, l'intellettuale-giornalista, il commerciante, il parroco e il curato (nelle diocesi di Mantova e di Guastalla, a differenza di altre diocesi lombarde e venete, è quest'ultimo il termine per designare il coadiutore del parroco), i fabbricieri, i medi possidenti, i casari, o in certi villaggi rurali addirittura il capomastro edile, l'oste, l'artigiano e il caposquadra bracciantile?

Al di là dell'impiego appropriato o meno del termine 'notabili', uno dei compiti più importanti di questa ricerca resta quello di individuare gli effettivi mediatori culturali portatori di mentalità moderne o difensori del tradizionalismo, all'interno delle comunità e della sociabilità. Di particolare rilevanza è stata la mobilitazione del ceto medio nelle cittadine, nei paesi e villaggi della Bassa padana. Mobilitazione sensibile dopo il divisivo 1848, intensa dopo la cesura netta del 1859, attivissima dagli anni Settanta e Ottanta, con la creazione di nuove forme di partecipazione alla vita civile, l'invenzione di nuove usanze comunitarie e nuove ritualità sociali che sanciscono diversi rapporti tra i diversi ceti (ritualità da cui il ceto resta frequentemente ai margini, più per sua scelta volontaria o per imposizione dei vescovi che per intemperanze dei laici). Fino all'ultimo decennio del XIX secolo, il laicismo e il desiderio di rimuovere ordinamenti e valori propri del sistema paternalistico aristocratico erano le componenti culturali dominanti di queste mobilitazioni, che riguardavano prevalentemente borghesi, negozianti e artigiani, ma tanto nei piccoli centri urbani come nei villaggi rurali non mancavano di coinvolgere proletariato e ceti colonici. La propensione alla sociabilità e la riottosità del bracciantato e degli artigiani, soprattutto dagli anni Settanta, creavano comunque una forte spinta di base alla democratizzazione della società. E dagli anni Ottanta si manifestava, ben visibile, una intensa dialettica tra proletariato e ceti borghesi – soprattutto i ceti medi – per trovare un assetto democratico alla società, che condiziona con forza la vita locale, la composizione e le scelte dei consigli comunali, il diffondersi della cultura anticlericale.

L'allargamento del diritto al voto, con le riforme elettorali degli anni Ottanta, costituì un elemento di mobilitazione nelle campagne, influendo non poco sul generalizzarsi del movimento degli scioperi e sulla diffusione popolare della cultura democratica. E nella seconda metà degli anni Ottanta, quando furono autoritariamente preclusi gli scioperi al bracciantato padano, iniziò a svilupparsi, paese per paese, il cooperativismo classista, mentre pure una consistente parte dell'associazionismo locale assunse orientamenti politici repubblicano-socialisti.

Non fu negli scioperi della prima metà degli anni Ottanta che si manifestarono le nette roture tra il bracciantato della Bassa padana e il clero, benché la già consistente cultura anticlericale presente tra i ceti inferiori venisse particolarmente attizzata in

quell'occasione dalla propaganda politica radicale. Pare piuttosto la successiva sistematica opposizione del clero a ogni associazionismo classista (va notato che tale avversione non fosse rivolta solo a circoli politici, ma pure a quelli con finalità economiche o ricreative) a deteriorare l'immagine della chiesa cattolica agli occhi dei lavoratori. Quando poi nei primi anni del XX secolo gli scontri sociali si radicalizzarono e prese forma in area padana una ambigua alleanza politica reazionaria tra clero e borghesia, nel proletariato si manifestò un rifiuto di massa ancora più pronunciato della pratica religiosa: in questo caso una vera e propria scristianizzazione, almeno nell'ambito maschile. Ma, a rendere facilmente praticabile questo drastico mutamento dell'atteggiamento popolare verso la religione, esisteva già in quegli anni una solidissima rete relazionale laica - in genere di prevalente impostazione classista - che legava diverse realtà associative politico-sindacali-rivcreative, leader popolari, pubblici luoghi di ritrovo e municipi.

1.10 Verso la politica di massa, a conclusione del secolo

Si producono nella Bassa padana laicizzata processi socio-culturali e politici in cui l'emergere di nuovi sistemi di relazioni comunitarie porta al dinamizzarsi di strutture associative nuove e mobilitanti in una dimensione sovralocale antagonista al mercato capitalistico e al sistema liberale. Ciò spinge un numero notevole di ambienti paesani e urbano-rurali di questo territorio a collocarsi nella dimensione ideologica e di appartenenza etica a un vasto campo politico classista, proprio di una società di massa che in Italia si impone altrove in modo più articolato e meno netto o impositivo nei grandi centri urbani. Per sviluppo in parte autonomo, ma soprattutto per reazione all'espandersi trionfale del socialismo ateo in questi territori, le reti associative cattoliche, impostate invece secondo una prospettiva dichiaratamente interclassista, rispondono a una parallela tendenza allo sviluppo di fenomeni politici di massa.

Le due diocesi di Guastalla e di Mantova hanno subito vicende tra le più travagliate nel periodo di transizione dai vecchi regimi della Restaurazione allo Stato nazionale. In tutta quella fase acuta di crisi politica dell'istituto ecclesiastico, poi con strascichi ricorrenti, il clero estense formato nei seminari di Modena e Reggio - coi suoi reazionari orientamenti legittimisti, ben diversi da quelli ricorrenti nel clero mantovano e di quello cresciuto nell'ex Ducato di Parma, Piacenza e Guastalla - stentava a comprendere le pastorali e le dinamiche culturali di diocesi come Guastalla e Mantova, che considerava prive di disciplina ecclesiastica e in preda al caos, a causa di troppa transigenza verso le istituzioni secolari e i costumi moderni. Nelle due diocesi affacciate sul Po le aperture rosminiane, poi neoguelfe

giobertiane, che aggiornavano precedenti atteggiamenti giurisdizionalisti e neo-giansenisti di una parte del clero e degli intellettuali cattolici, si sono scontrate con la massima asprezza con l'arroccamento austriacante antinazionale dei sostenitori oltranzisti del temporalismo e dell'infallibilità papale. Questa chiusura reazionaria ha caratterizzato il clero che vedeva il proprio campione nel vescovo Pietro Rota, nel ventennio in cui questi si è alternato a reggere la prima, poi la seconda diocesi. Sono stati i vescovi successivi ad aprire spiragli a un clericismo-moderatismo più realistico e transigente verso le tendenze liberali e le nuove autorità del Regno sabaudo.¹⁹ Durante il papato di Pio IX questo contrasto ha non poco sfociato la tenuta del tessuto ecclesiastico nelle due diocesi, come in entrambe dimostra la ricorrente elezione popolare di parroci patriottici favorevoli al pieno riconoscimento dello Stato nazionale e alla benedizione dei suoi nuovi sovrani, ostili semmai al vescovo Rota, che per questo li sospendeva *a divinis*: un fenomeno della Bassa padana presto diventato oggetto di un acceso dibattito nazionale e internazionale, su cui intervenne persino lord Gladstone. Come pure si hanno prima a Guastalla, poi nel Basso Mantovano varie effimere diffusioni di conversioni popolare al *Revival* protestante, che invano fanno sperare varie chiese calviniste europee in un diffuso proselitismo evangelico antipapista degli italiani. In seguito, col parziale attutirsi della rigida opposizione del clero alle istituzioni liberali e alle locali amministrazioni laiche si è invece manifestato nella Bassa padana un crescendo di contrasti tra l'etica conservatrice paternalista cattolica e un movimento operaio, tendenzialmente ateo, dalla straordinaria diffusione nei paesi bracciantili.

In conclusione di questo excursus sul XIX secolo in una ridotta e particolare area rurale, le tappe della laicizzazione della cultura padana possono mostrare quanto i processi di secolarizzazione dello Stato e della società non abbiano assegnato un ruolo attivo unicamente alla classe dirigente e non siano stati determinati solamente da scelte politiche di quest'ultima. Si dimostra improponibile la tesi secondo cui la diffusione dell'anticlericalismo nella Bassa padana sarebbe dovuta a trame sotterranee di élite organizzate;²⁰ tanto più che la documentazione d'archivio della massoneria mostra in tutto questo territorio la completa assenza di una sua rete di logge.

Si rende quindi necessaria una attenta comprensione della diversità di significati e funzioni che la pratica religiosa e il laicismo hanno avuto nei diversi ceti, per individuare i valori che ogni gruppo sociale

¹⁹ Cf. Manzoli, Micheli, *Giuseppe Sarto*; Giglioli, *Il Cittadino*.

²⁰ Si tratta di un'opinione condivisa da vari studiosi, benché non sostenuta da dati vagliati criticamente. Sul piano locale vi ha particolarmente insistito Spreafico, *Dalla polis religiosa alla ecclesia cristiana*, 2.

ha investito nel generale mutamento delle mentalità comunitarie. In questo genere di analisi, la mancanza di distinzione tra la mentalità generale e il formarsi di opinioni religiose o politiche particolari, porterebbe a equivoci. Ad esempio, apparirebbe inspiegabile il fatto che diversi leader democratici garibaldini, per buona parte del periodo studiato, si proclamino direttamente partecipi della tradizione cattolica, pur avversando apertamente il clero.

Pare piuttosto che il campo religioso offra un'utile chiave d'interpretazione dei mutamenti di mentalità e sia un ottimo osservatorio del cambiamento sociale e del formarsi delle opinioni politiche nel secolo scorso. Tanto più che finora gli studiosi italiani del XIX secolo hanno sfruttato pochissimo la miniera di informazioni storico-sociali che giace negli archivi della chiesa cattolica e pure delle chiese protestanti. In questi processi storici, l'Oltrepò mantovano e il circondario guastallese adottano strategie sociali e percorsi culturali e politici comuni. Comuni sono spesso le reti associative e le linee di sviluppo o le scelte politiche da queste intraprese; e comuni sono pure diversi leader politici e intellettuali. Si esplicitano in tal modo strette affinità culturali e sociali tra comunità locali appartenenti a un medesimo ambiente, storicamente definitosi nell'area padana, al di là dei confini amministrativi tracciati negli ultimi due secoli tra Stati, regioni, province e diocesi. Del resto, guardando alla lunga durata storica, l'odierno Oltrepò mantovano copre i territori bonificati nel XVII secolo dai monaci dell'abbazia di San Benedetto, costituenti i possedimenti dei Gonzaga a sud del Po, fino al periodo napoleonico posti sotto la guida pastorale del vescovo di Reggio.

Una sociabilità laicizzata

Il circondario di Guastalla e l'Oltrepò mantovano
dal 1848 alla Belle Époque

Marco Fincardi

2 Una città e le sue campagne benedette dal Po

Sommario 2.1 La sfida col fiume. – 2.2 Il ritorno ai progetti idraulici.

2.1 La sfida col fiume

Le rappresentazioni della società e della sua storia che dominavano la mentalità popolare nell'Antico regime, prima che la rivoluzione dei mercati e delle tecniche produttive accelerasse i ritmi della vita urbana e i processi storici, tendevano per lo più a una raffigurazione statica della società. Tale staticità, però, non escludeva un ruolo attivo dell'uomo, nella sua lotta per il dominio degli elementi naturali. Dagli scritti che i cronisti ecclesiastici hanno lasciato sulla città di Guastalla non emerge un fatalismo di quella comunità di fronte alla forza distruttiva del fiume o dei suoi affluenti, durante le piene primaverili e autunnali; semmai il resoconto metodico di una sfida che si ripeteva di anno in anno, per salvaguardare gli insediamenti civili e la produttività della terra. Nel clima dell'Illuminismo, e soprattutto durante l'età napoleonica, anche a Guastalla divenne evidente il ridimensionamento delle aspettative nel soprannaturale e la valorizzazione dell'opera umana. La secolarizzazione di vari conventi aveva creato spazi per servizi quali cimitero extraurbano, ospedale, scuole. Persino i nomi dei baluardi nella cinta muraria si laicizzavano. Tipico di quel periodo fu l'investimento della città prima nella formazione tecnico-scientifica

di Giulio Cesare Cani, sovvenzionata dalla comunità, poi nella sua attività di ingegnere idraulico. Nei decenni a cavallo tra XVIII e XIX secolo, questo tecnico cercò di impegnarsi per la realizzazione di consistenti bonificazioni nella provincia guastallese; senza però riuscire a smuovere dalla loro passività i proprietari terrieri locali, né i funzionari del Ducato di Parma, Piacenza e Guastalla.¹

La costruzione e il coordinamento in tutta la pianura padana di un sistema di arginature e prevenzione dei danni che potesse riparare dalle piene dei fiumi, senza impedire l'irrigazione delle campagne e lo scolo delle acque piovane, richiedeva un dispiegamento di opere pubbliche impensabile per le fragili finanze dei piccoli ducati emiliani, sempre lacerati tra loro da aspri contenziosi sulla questione delle acque di scolo e di quelle d'irrigazione o per azionare i mulini.² Perciò, finché non si affermarono pienamente le conoscenze tecniche e le condizioni politico-economiche per progettare una gigantesca trasformazione delle terre basse padane, la ricorrente tensione di queste comunità in competizione con la forza delle acque che le toccavano si rappresentò principalmente nell'aiuto atteso dal Cielo. Si invocavano la preservazione delle terre coltivate e la tutela divina sugli argini che cingevano la città, fidando nell'intercessione taumaturgica dei Santi protettori, sollecitati attraverso loro icone ritenute miracolose. Lo stesso avveniva in occasione di perduranti siccità. Ancora nella prima metà del XIX secolo, passata la temperie laica dell'epoca napoleonica, le autorità della Restaurazione incoraggiarono la ripresa di rappresentazioni magico-religiose del rapporto tra l'uomo e la natura, in una dimensione tutta localistica. Alluvione o siccità erano interpretate come castighi divini per peccati collettivi commessi, di cui solo penitenze purificatrici e omaggi espiatori per ottenere il perdono divino potevano attenuare le conseguenze negative. Nei momenti in cui le campane suonate a martello annunciatavano imminenti gli straripamenti o la rottura degli argini, città e paesi rivieraschi del Po cercavano nel legame religioso - ogni località coi propri specifici Santi protettori - il rinsaldarsi della forza collettiva che permettesse di fare scudo alla rovina, o di reagire a disastri già avvenuti.

A Guastalla si invocava particolarmente San Francesco per la protezione dalle alluvioni. Il santo d'Assisi era senza dubbio il più venerato in città e ne era il patrono pressoché esclusivo, sebbene l'allungamento dell'anno agrario con l'introduzione della vigna e delle pratiche della vinificazione in quelle terre - dal XVII secolo - gli avesse affiancato la figura di Santa Caterina d'Alessandria, per spostare nel calendario la data della grande fiera dal 4 ottobre

¹ Cani, *Memorie storiche, topografico, idrauliche*; Monticelli, *Storia di Guastalla moderna*, 185-205, 251-4.

² Cf. Storchi, *Guastalla città dei Gonzaga*, 53-7; *La bassa pianura, i confini, il Po*.

al 25 novembre. A questa seconda protettrice non erano però dedicati altari, né chiese, e neppure nel calendario ecclesiastico cittadino figuravano introdotte specifiche funzioni religiose in suo omaggio.³ Quella dedicata al patrono era la chiesa palatina dell'ex Ducato di Guastalla, fino a metà del XVIII secolo al centro delle ritualità di corte della locale casata dei Gonzaga. Seppure annessa al convento dei frati francescani, per buona parte del XIX secolo questa chiesa rimase chiusa ai culti. Il simulacro del santo era perciò stato trasportato nella cattedrale, da cui veniva spostato processionalmente nella sua festa annuale del 4 ottobre, o – eccezionalmente – quando era richiesto il suo soccorso taumaturgico alla città e alle campagne. In occasione di straordinari pericoli d'alluvioni, come nel 1801 e nel 1839, la statua venne portata persino fuori dalla cinta muraria, in prossimità del fiume in piena.⁴ Più frequentemente, per riti connessi alle criticità del ciclo agrario, il simulacro veniva *scoperto*, ossia esposto sotto il cielo, davanti al sagrato del duomo, con collette di offerte votive e tridui di preghiera per invocare la pioggia nel rito *ad petendam pluviam*; o invece con riti analoghi per ottenere la cessazione di piogge esagerate, o ancora per prevenire la tempesta, con il rito *ad postulandam serenitatem*.⁵ Era una liturgia bivalente, utilizzata sia per favorire che per interrompere le precipitazioni meteorologiche. Esporre ritualmente i simulacri dei Santi al sole cocente durante le siccità, oppure ai temporali, diventava il modo di rendere partecipe il taumaturgo protettore delle avversità meteorologiche da cui si cercava rimedio. L'atto di *scoprire* le icone sacre costituiva un evento tale da calamitare l'attenzione di tutti. Per consuetudine l'intera popolazione – in città come in campagna – vi riversava le proprie attese, dato che quelle immagini taumaturgiche creavano un forte legame simbolico fra l'organizzazione sociale urbana e la vita delle campagne circostanti, ma anche un necessario rapporto tra il popolo, il clero ministro delle ritualità, le autorità pubbliche che vi si associano, fino ai possidenti terrieri,

³ Benamati, *Istoria della città di Guastalla*.

⁴ Cf. Biblioteca Maldotti Guastalla (BMG), *Storia di Guastalla del Canonico Don Giuseppe Abate Negri*, manoscritto del XVIII secolo; BMG, Galvani, Carlo, *Cronaca delle carestie, pestilenze, siccità, inondazioni, dall'anno 1501 al 1827*, manoscritto del XIX secolo; BMG, Besacchi, *L'osservatore del giorno. Cronaca guastalense*, I, 1839 (manoscritto del XIX secolo; da ora *L'osservatore*); Mori, «Cronache delle inondazioni del Po».

⁵ Sui rituali religiosi di propiziazione della pioggia o della sua cessazione, definiti dall'antropologo Arnold Van Gennep 'folklore meteorologico', si veda il suo *Manuel du folklore français contemporain*, 5: 2142-66. Sulla simbologia acquatica nelle religioni popolari, si veda il saggio: «La fontana della vita», in Cocchiara, *Il Paese di Cuccagna*, 126-58. Per l'area padana qui considerata, cf. Tassoni, *Folklore e società*, 135; Tassoni, *Tradizioni popolari nel Mantovano*, 279; Corrain, Zampini, «Documenti etnografici e folkloristici nei Sinodi»; Severi, «Paesi della pianura emiliana»; Fincardi, *La terra disincantata*, 143-96.

che con generose offerte rendevano possibili le pompose celebrazioni in onore del patrono e degli altri protettori dalle calamità. Fino all'inizio del XIX secolo, non a caso, i resoconti dettagliatissimi di tale operare della città durante frangenti estremi quali i pericoli di alluvione costituivano la documentazione meglio curata prodotta dagli storici ecclesiastici guastallesi.

Funzioni analoghe di protezione da alluvioni e siccità ha il grande crocifisso chiamato San Salvatore, custodito presso la chiesa dei Servi di Maria. Più raramente, e in tono minore, in tali circostanze ci si poteva rivolgere a Sant'Andrea d'Avellino o alla Madonna del Castello. Nel 1618, durante un solenne rito processionale, il lancio di una particella della veste di Sant'Andrea nelle acque tracimanti gli argini era creduto aver prodotto il miracolo di fare rifluire la piena.⁶ L'effetto simbolico delle processioni che portavano i simboli religiosi della città al suo esterno, sugli spalti dei terrapieni esterni alle mura, aveva certamente forti effetti di suggestione simbolica. Ma anche il ben più consueto tragitto delle processioni sul Corso interno alla città non mancava di suggestione, se si tiene conto che una sua parte, la Strada della Cerchia (attuale Corso Garibaldi) - come rivela il nome stesso - in origine, prima dell'ampliamento rinascimentale di Guastalla, non era altro che l'antico argine medievale.⁷ Le cronache ecclesiastiche cittadine raccontano con molta efficacia lo stretto intreccio tra questi rituali religiosi e allo stesso tempo civili, con le molteplici pratiche azioni idrauliche di protezione degli argini: sorveglianza da tracimazioni delle acque, interventi d'emergenza per riparare falle e fontanazzi, poi - armi alla mano - fare la guardia da incursioni di gente degli altri centri abitati a monte del fiume, o dell'altra sponda. Se ne può avere un esempio efficace in questa cronaca della *Gran Rotta* del novembre 1801, poco prima dell'occupazione francese, quando il disastro per la città fu contenuto, dopo la rottura degli argini nella vicina Luzzara e poco più a valle, sulla sponda opposta del fiume, che allagò largamente il Mantovano. Che i disastri colpissero altre comunità non aveva implicazioni locali sul piano morale: immagini sacre e riti religiosi dovevano proteggere solo il proprio campanile, non quelli dei centri vicini, spesso rivali e tra essi contrapposti da antichi odi, incrementati dalla persuasione che i paesi vicini attentassero ai propri argini per sabotarne la tenuta.

13 detto. Alle ore 6 di mattina fu esposto il Venerabile e restò esposto fino alle ore 11 di notte, nella qual sera diedero la Benedizione.

⁶ Negri, *Storia di Guastalla*, 193.

⁷ Cf. Affò, *Istoria della Città*, 2: 65; Storchi, *Guastalla città dei Gonzaga*, 18, 38, 72; Storchi, *Guida a Guastalla*.

Alle ore 10 di notte, si cominciò a dar Campana a Martello perché li Mantovani con Batelli venivano per tagliare l'argine de' Maldotti. Ma il Popolo si armò e li fece fuggire. Nel dopo pranzo fu fatta la processione all'intorno della Città con l'Augustissimo Sacramento accompagnato dal Rev.mo Capitolo [della Cattedrale] e dalla Ill.ma Comunità [cioè i consiglieri comunali e il podestà] con tutte le Compagnie [confraternite] si regolari che secolari e diedero la Benedizione sopra la Piazza; dal Campanone, da S. Francesco, e vicino alle Mura della Porta del Po; dopo il che vennero in Chiesa, diedero la Benedizione e ritornarono a esporlo fino alle 11 di notte, ed alle ore 7 cominciò il tuono; iniziava Pubblica Adorazione coll'intervento delle due Fraterie di Città, cioè dei servi e di S. Francesco, e tutte le compagnie. Alle ore 10 di mattina ruppe l'Argine Maestro tra le Lucchette e le Malgarine. [...]

14 detto. Alle ore 6 di mattina fu esposto il Venerabile e restò esposto sino alle ore 5 della sera dopo, con il quale diedero la Benedizione; nell'istesso giorno chiusero le chiaviche per il timore che l'acqua entrasse in Città per il gran pericolo che vi era dalla parte di Don Pietro Bonazzi al Crostolo ed alla Croce. Ma grazie al Signore i nostri paesani fecero in maniera che le tenero guardia e non altro succedette in questo giorno. In detto giorno fu esposta la statua di S. Francesco nostro Protettore ed indi assistettero alla Solenne Messa la Ill.ma Comunità; nel dopo pranzo fecero la Processione colla Sacra Statua sino sopra l'Argine Maestro impetto alle terre di Sig. Maldotti coll'intervento del Rev.mo Capitolo e di tutte le Compagnie sì regolari che secolari, dove che nel suddetto luogo fece un breve discorso al Popolo, quale fui recitato dal Padre Maestro Filippo Valesperto. Dopo il suddetto discorso fu intonato il *Tedeum* in rendimento di grazie all'Altissimo della Grazia ricevuta, da che a vista del nostro Protettore si può dire che cominciarono le acque a prender piega così che non si ebbe più a temere di tale infortunio. In seguito fu portata la Sacra Statua processionalmente alla sua Chiesa. Alle ore 2 dopo mezzogiorno tagliarono l'Argine del Traversante ma con poco esito. [...] 16 detto. All'ora di terza furono chiuse tutte le Botteghe come se fosse stato giorno festivo [...] Da un divoto poi di Guastalla fu, il 17 detto, fatto fare un Triduo ad onore del nostro Protettore S. Francesco. Nel suddetto giorno fu serrata la bocca dell'arginello dei Sig. Maldotti. Seguite le quali cose null'altro succedette per Grazia di Dio e del Protettore nostro S. Francesco.⁸

⁸ BMG, *Memoria del fatto accaduto nel giorno di San Diego del 1801*, cronaca anonima manoscritta, su incisione a stampa a firma Vighi, raffigurante l'evento miracoloso.

Quando la colpa di inondazioni non venisse attribuita - a torto o a ragione - alla malignità di paesi vicini, alla base delle ceremonie per scongiurare tali catastrofi c'era la radicata mentalità religiosa che interpretava in modo simbolico gli avvenimenti di una città, cercando nella virtù o nella colpa degli abitanti le cause della grazia o della disgrazia di cui si potevano vedere gli effetti negli accadimenti quotidiani. Nella cronaca cittadina dell'abate Negri si evoca un'alluvione del 1615, episodio ben indicativo a tale riguardo:

Il nostro buon Principe a vista di sì grandi calamità, si rivolse a Dio e per mezzo del Cardinal Francesco Gonzaga, supplicò Roma di un Giubileo per questi suoi Sudditi, per disporli colla penitenza a placare le giuste collere del Signore.⁹

Se i prodigi divini non bastavano a cancellare gli effetti dei cataclismi, i riti per invocarli servivano però a tenere insieme la comunità che a essi doveva reagire, secondo le funzioni per questi indicate da Émile Durkheim in *Le forme elementari della vita religiosa*. Se l'alluvione causava annegamenti, distruzioni di case, perdite dei raccolti e del bestiame, lunghi strascichi di malattie e carestia, il tessuto della società che reggeva a tali disastri e reagiva con determinazione alla mala sorte diveniva a posteriori il miracolo di cui rendere omaggio ai protettori ultraterreni. In ogni caso - secondo la stagione e le necessità agricole - nelle terre basse padane l'acqua poteva apparire talora una minaccia incombente, talaltra un bene mancante, quando la pioggia e il flusso nei canali colatori non bastavano a irrigare i campi riarsi. Era perciò usanza che il Cielo venisse invocato per ovviare sia all'eccesso d'acqua che alla sua carenza. I Santi protettori apparivano i simboli della comunità urbana, poiché dal successo della loro intercessione dipendevano la salvezza pubblica e i raccolti dei campi. Il disordine degli elementi naturali era inquadrato come riottosità della materia a sottomettersi allo spirito, e le distruzioni incombenti sulla società potevano essere presentate come manifestarsi del demonio; tanto che l'abate Negri, nel riportare la cronaca delle ripetute battaglie combattute attorno alla città all'inizio del XVIII secolo - causa del suo definitivo declino politico - nota con tacito compiacimento come nel 1701 le truppe occupanti francesi, terrorizzate da una bufera scatenatasi sul fiume che trascinava via numerose loro barche, gridassero: «*Le Diable dedans le Pô*».¹⁰ Già prima del diffondersi della cultura positivista, il XIX secolo portò a termine il «disincanto del mondo» su cui rifletterà la sociologia di Max Weber, e mise così definitivamente in crisi

⁹ Negri, *Storia di Guastalla*, 192.

¹⁰ Negri, *Storia di Guastalla*, 374.

queste credenze, condivise coerentemente da strati sempre più ristretti della popolazione.

Nel caso di Guastalla, ci troviamo a esaminare una micro-città che a metà del XVIII secolo perde la condizione di città ducale, e – dopo la laicizzazione patriottico-razionalista dei rituali pubblici durante il periodo napoleonico – cerca di ripristinare nella prima metà del XIX secolo i ricchi apparati simbolici religiosi delle rappresentanze cittadine, particolarmente mobilitati quando si tratta di scongiurare siccità, e soprattutto alluvioni. Dopo le limitazioni e squalificazioni di tali apparati durante l'età napoleonica, fece animatamente discutere la loro ripresa durante la prima e la seconda Restaurazione. L'abate insediato all'inizio della Restaurazione, il nobile ungherese Iohannes Neuschel, in sintonia con le riforme asburgiche in campo religioso, non apprezzava le processioni, né i rituali che invocassero protezioni miracolose.¹¹ Per quanto inseriti a pieno titolo nella liturgia cattolica, la cultura erede dei Lumi o del giansenismo, a cui l'abate si era alimentato, aveva evidenziato il negativo carattere magico-propiziatorio dei rituali *ad petendam pluviam* o *ad postulandam serenitatem*. A Parma, la Duchessa Maria Luigia d'Austria – già moglie di Napoleone – aveva Neuschel come consigliere spirituale e confessore; nel 1829 eresse perciò l'abbazia guastalense in diocesi, per crearlo vescovo. Mentre nel confinante ducato estense le autorità reazionarie e il clero favorivano in ogni modo le richieste di rituali per ottenere Grazie dal Cielo, il pur legittimista vescovo guastalense, mantenutosi avverso a queste pratiche – reputate superstiziose dalle culture riformatrici asburgiche degli ultimi decenni del XVIII secolo – finì per guadagnarsi la dura ostilità tanto dei legittimisti come dei liberali, e appena possibile venne nominato vescovo nella capitale del ducato, per allontanarlo dalle aspre polemiche guastallesi nei suoi riguardi.

In un passaggio storico cruciale come la Restaurazione, una drammatizzazione in termini religiosi di fenomeni naturali da correggere, volendo riproporre antiche consuetudini non più accettate da tutti, venne a costituire una scelta politica,¹² a Guastalla evidente quando al severo vescovo Neuschel succedette nel 1836 il francescano Pietro Zanardi. Nel 1837, per grazia ricevuta dall'essersi mantenuta la provincia guastalense quasi immune dall'epidemia di colera dell'anno precedente, il nuovo vescovo fece allestire festeggiamenti con musica in onore alla Madonna del Castello, che era stata tenuta per mesi

¹¹ Neuschel, *Casus conscientiae reservati* (si tratta dei casi in cui il confessore doveva rivolgersi al vescovo per concedere l'assoluzione di un peccato). Si veda in particolare il secondo caso: *Superstitione cum abusu Sacramentorum, vel Sacramentalium* (superstizione con abuso dei sacramenti, o dei rituali per la somministrazione dei sacramenti).

¹² Cf. Vovelle, *La metamorfosi della festa*; Bercé, *Festa e rivolta*.

scoperta, a salvaguardia dal contagio. Quel triduo fu sicuramente la festa religiosa più sfarzosa e partecipata di tutto il secolo. Enthusiasta per questo successo, però, Zanardi eccedette nell'accogliere ogni minima richiesta di solenni funzioni religiose nell'intenzione di regolamentare le precipitazioni meteorologiche stagionali o le piene del Po e del Crostolo. L'insolita presenza ai riti di gente di campagna che sopravanzava quella di città cominciò a risultare stridente negli equilibri urbani. Presto lo stesso clero secolare cittadino arrivò perciò a ritenere il vescovo troppo zelante e ingenuo nell'incoraggiare inclinazioni alla superstizione, tali da svalutarne l'opera pastorale. Durante la siccità del 1839, secondo il canonico Antonio Besacchi, «al certo non v'era quella urgenza sì stretta di muovere straordinariamente il Taumaturgo nostro Protettore». ¹³ Tale valutazione critica si trasformò in una generale stroncatura dell'operare del prelato, appena la siccità del 1839 - in breve volgere di tempo, lasciò il campo a piogge dirotte e devastanti alluvioni, gettando il discredito e persino il ridicolo sul clero che aveva officiato le solenni invocazioni della pioggia salvifica.

2.2 Il ritorno ai progetti idraulici

Presto prevalse lo scetticismo sull'opzione di affidare a delle simboliche azioni rituali la protezione della città. Da parte dell'opinione pubblica più colta crescevano i lamenti per l'assenza di interventi del ducato parmense nel riparare le arginature, o avviare migliorie al sistema idraulico della pianura, sempre più dissestato. Situazione imbarazzante, poiché spesso causa di contenziosi politici o anche militari col Ducato di Modena, confinante dalla parte delle terre più alte di Novellara, e oltre gli argini del Crostolo, e che scolava le sue acque nel territorio guastallese. All'inizio del 1848, l'aggregazione della provincia guastallese al Ducato di Modena sembrò creare le premesse politiche per risolvere questi problemi, ma anche gli studi per una vasta opera di bonifica progettata dall'ingegnere Domenico Masi rimase lettera morta, per mancanza di investimenti pubblici. Del resto, solo un mese dopo la visita solenne con cui Francesco V d'Austria-Este aveva preso possesso della città, Guastalla insorse, dopo disordini scoppiati durante la processione di San Giuseppe. Dalle mura e dalle barricate poste sulle strade, si sparò sui dragoni estensi, uccidendone tre e mettendo in fuga gli altri: una mobilitazione molto più popolare e cruenta del tentativo insurrezionale del 1831. In favore della rivoluzione nazionale che aveva entusiasmato la città non mancarono - almeno inizialmente - le benedizioni e le preghiere

¹³ Besacchi, *L'osservatore*, 1.

del clero, vescovo compreso: un equilibrio che a Guastalla resse solo due mesi. Politica civica e religione cattolica non si erano ancora disgiunte; nel rappresentare i sentimenti della città, era però palese che la prima aveva sopravanzato la seconda. L'idea razionalistica che solo il progresso politico ed economico potesse assicurare prosperità e sicurezza alla città era ormai prevalente nell'ambiente urbano; non altrettanto nelle campagne e villaggi fuori dalle mura. In quei mesi, intanto, il facoltoso Angelo Levi fu il primo ebreo a lasciare la cinta del ghetto, stabilendo la propria abitazione nella Piazza Maggiore, in faccia al duomo. Il successivo ripudio della rivoluzione nazionale, da parte di Pio IX e dello stesso vescovo Zanardi, segnò una frattura quasi insanabile nel sentimento cattolico cittadino, dove nei mesi successivi crebbe d'importanza la ritualità civile, con l'adesione solo di una parte del clero, disposta a prestare i propri atti liturgici alla politica liberale. Da allora, in una comunità divisa al proprio interno, i rituali cattolici di protezione della città non ebbero più né pure lontanamente il successo riscosso in passato.

La seconda Restaurazione non fece che perpetuare tali tensioni, che anzi a Guastalla si aggravarono parecchio dal 1855, quando - morto Zanardi - il Duca di Modena Francesco V ottenne dal papa la nomina a vescovo dell'arciprete di Correggio, Pietro Rota: la figura di maggior spicco di quel clericalismo ultramontano attraverso cui nel suo Stato si esprimeva il partito legittimista. La popolazione urbana - ostacolata in ogni maniera dal vescovo con provvedimenti bigotti per impedire i balli, che esasperarono i contrasti - diresse vivacemente i propri investimenti nelle pratiche festive verso la sfera profana: i carnevali, le fiere e gli spettacoli lirici e di prosa, piuttosto che verso le funzioni religiose.¹⁴ Nel 1858, per alcuni atti autoritari e arbitri compiuti dal vescovo a danno di privati cittadini e dell'immagine laica di Guastalla, la comunità urbana ne fu lacerata in profondità e gli divenne così avversa che si temettero tumulti contro di lui.¹⁵ Proprio in quel clima venne a cadere il centenario della consacrazione di San Francesco a patrono della città; ma che il nome del patrono coincidesse con quello del Duca andò a tutto detrimento della popolarità del primo. Il municipio decise di spendere i soldi per solennizzare la festa del 4 ottobre principalmente nel portare in teatro una celebre compagnia lirica con *Violetta* e *Il trovatore*, di Giuseppe Verdi, poi con un gran veglione danzante. Rota diramò allora una lettera pastorale dove condannava la decisione e chi avesse partecipato ai divertimenti. Fuori dalle chiese, i fogli del documento vescovile vennero tutti strappati. In quegli anni, in Emilia la musica lirica

¹⁴ Fincardi, «Guastalla. Feste di Mezza Quaresima».

¹⁵ Pietro Rota Arcivescovo; Carteggio tra monsignore Pietro Rota; Besacchi, *L'osservatore*, 2.

aveva la capacità di calamitare i sentimenti popolari più di ogni altra cosa. Solo pochi Anziani del Consiglio comunale si recarono alla processione, per festeggiare il restauro della chiesa palatina del patrono, finanziato dal sovrano.¹⁶ In quel periodo, del resto, le piene primaverili e autunnali del Po furono nella norma e non diedero mai occasione di sentire echeggiare *a martello* il cupo boato della campana maggiore sulla torre civica, altro essenziale simbolo della solidarietà comunitaria nelle occasioni di pericolo. Nel 1859, appena le truppe piemontesi, francesi e garibaldine passarono il Ticino, la città insorse contro il governo estense e Rota ricevette da una delegazione di notabili l'invito ad andarsene, per salvarsi la vita. Gli stemmi del vescovo e degli estensi vennero subito fatti a pezzi dalla piazza insorta. Solo dopo la guerra del 1866 - durante la quale Rota fu temporaneamente arrestato col suo segretario e due preti suoi collaboratori, come sospette spie austriache - il governo di Firenze riuscì a imporre alla popolazione urbana di riammetterlo in città. Nel periodo in cui rimase ostracizzato, si consumò a Guastalla l'irreparabile decadenza del culto dei Santi taumaturghi.

Nelle reti commerciali italiane del XIX secolo, soprattutto dopo l'avvio di diverse linee ferroviarie nella pianura, il Po perse progressivamente l'importanza primaria che aveva avuto nel passato come via d'acqua. L'avvio della navigazione a vapore, introdotta dal Lloyd Austriaco, non resse ai rivolgimenti di vario genere generatisi tra la prima e la terza guerra d'indipendenza nazionale. Da fattore di prosperità, nonostante la costruzione dei primi ponti stabili, il fiume divenne semmai un ostacolo per l'espansione della viabilità terrestre, e - durante le piene o dopo le alluvioni - un fattore di isolamento territoriale per la bassa pianura. Non era più il tempo delle splendide corti rinascimentali sul Po, sorte tra il XV e il XVIII secolo. Il declino politico-economico delle città fluviali padane - per lo più retrocesse da poli commerciali a poli agricoli - accentuò la crisi del valore arcaico che le simbologie religiose avevano a lungo mantenuto nel definire il rapporto col fiume delle popolazioni rivierasche. Ma a segnare la cancellazione delle feste patronali dal calendario civile furono ancora una volta le intemperanze sulle ritualità pubbliche cittadine da parte del vescovo, esiliato e ormai considerato - persino dalla parte più influente del clero nativo del luogo - il nemico di Guastalla. Mentre la maggioranza dei preti guastallesi aveva orientamenti favorevoli al nuovo Regno sabaudo e officiava perciò le messe coi *Te Deum* in omaggio all'autorità del nuovo Stato, dove si benedivano lo Statuto albertino nella prima domenica di giugno e il compleanno di Vittorio Emanuele II il 14 marzo, ma nel 1864 anche le ceremonie funebri in onore di Cavour, il vescovo vietava ogni

¹⁶ Cf. Besacchi, *L'osservatore*, 2; Fincardi, «Le conseguenze religiose del 1848».

presenza del clero a tali ceremonie e colpiva con sospensioni *a divinis* chi trasgredisse la sua intimazione. Per lui il potere legittimo era quello di Francesco V, esule a Vienna, mentre il suo piccolo esercito, fino al 1864 si mantenne in armi tra Bassano e Schio, formalmente pronto a riportarlo sul trono col sostegno dell'Austria. Timorosa delle punizioni del proprio superiore ecclesiastico, la maggior parte dei preti si ritirò dalla partecipazione in abiti ceremoniali alle solennità civili. Ormai riferimento maggiore del partito legittimista estense nel nuovo Regno d'Italia, Rota non riusciva in alcuni tentativi di rientrare a Guastalla; ma intanto costringeva il clero a subire le ritorsioni della piazza liberale, che avrebbe voluto i propri preti presenti, e con l'uso dell'aspersorio, in ogni ceremonia civile. Ma in particolare, penalizzata da quella contrapposizione tra l'autorità vescovile e la nuova politica cittadina fu la devozione cattolica. Tra il 1862 e il 1864 – via via che il clero disertò le ceremonie civili – il consiglio comunale tolse i consueti fondi a tutte le processioni e feste religiose, fino alle sovvenzioni ai campanari che davano il segno della festa col suono delle campane. Nessuna autorità civile partecipò più in forma ufficiale alle ceremonie ecclesiastiche. Dopo un paio di tumulti contro di loro, tra il 1864 e il 1866, i frati francescani furono estromessi dal convento e dalla città, al pari delle suore cappuccine, lasciando così la città priva di ordini monastici. Durante la guerra del 1866, in cui Guastalla fu la retrovia alle battaglie combattute sul Po, i due ex conventi e il seminario vennero utilizzati come ricoveri per le truppe.¹⁷

A guerra terminata, l'annessione al Regno d'Italia di Mantova e del Veneto permise l'abbattimento delle secolari mura cittadine, ormai inutili alla difesa militare e ostacolo allo scolo dei liquami, e guardate come un limite alla libertà dei commerci. Solo l'argine maestro continuò a mantenere la forma dei vecchi spalti delle mura e dei loro baluardi. Tutto attorno, fuori dall'area goleale, non essendoci più il vincolo di lasciare campo spianato ai tiri di cannone, fu possibile costruire la stazione e numerosi nuovi edifici, per lo più palazzine di pregio, assieme ad alcuni piccoli opifici.

Non ci fu più processione per la festa del santo patrono, e nel 1867 la chiesa di San Francesco fu sconsacrata e persino usata per la vendita dei bozzoli dei bachi da seta durante la fiera. Tutti gli arredi e persino la campana dell'ex chiesa palatina furono venduti a privati: segno che a essi veniva riconosciuto un valore antiquario o persino commerciale, disconoscendo quello di oggetti consacrati: cosa che in precedenza sarebbe stata ritenuta un'empietà. Davanti alle chiese, le statue dei Santi Pietro e Francesco, omonimi protettori rispettivamente del vescovo e del Duca spodestato, nottetempo vennero

¹⁷ Besacchi, *L'osservatore*, 3.

simbolicamente mutilate: il primo della chiave del paradiso, il secondo della mano destra con cui si impartiscono le benedizioni.¹⁸

Dal 1864, per avversione al vescovo, venne avviato in città il culto valdese, inizialmente con un grande seguito di auditori, specialmente quando si tenevano conferenze sui temi più sensibili dell'anticlericalismo protestante.¹⁹ La presenza di culti religiosi contrapposti in città - in diverse occasioni motivo di aspri conflitti confessionali - diede il motivo al sottoprefetto per vietare per alcuni anni tutte le processioni, consentite solo all'interno delle chiese. I cortei processionali poterono ripercorrere la città solo dal Corpus Domini del 1872, cioè dopo il trasferimento di Rota come nuovo vescovo a Mantova, diocesi confinante, dove continuò a incontrare aspri contrasti. Da quel periodo non furono più ripristinate le liturgie per invocare i taumaturghi che proteggessero Guastalla dall'alluvione.²⁰

Nel 1864 gli intellettuali guastallesi più vicini all'ambiente garibaldino avevano cominciato a stampare in città la prima gazzetta settimanale, *Fede e progresso*, organo dell'anticlericalismo locale, contro cui Rota emanò nel 1866 una bolla di scomunica, che dopo alcuni mesi portò il giornale a un'eclisse di alcuni anni. Nel 1872, sempre con un forte indirizzo anticlericale, riapparve la testata *Gazzetta di Guastalla. Fede e progresso*, come foglio di propaganda del Canale Masi per le opere di bonifica idraulica. E la tipografia della gazzetta e i suoi redattori furono il riferimento costante per i dibattiti sull'argomento,²¹ fino a farsi anche propagandisti - attraverso il giornale *La Libera parola*, proprietà del capitano garibaldino e ingegnere idraulico Eugenio Sartori - delle Società di mutuo soccorso per braccianti, muratori e artigiani che negli anni Ottanta diffusero nelle campagne un vasto movimento di scioperi, passato alla storia con lo slogan 'La boi!', originato proprio da un articolo apparso sulla *Gazzetta di Guastalla* nel 1879.

Nella vicina Mantova, il sociologo Roberto Ardigò, che in quella diocesi aveva appena svestito l'abito sacerdotale per reazione all'autoritarismo del vescovo Rota, dopo le grandi inondazioni del 1872 e 1873 espose un progetto per la difesa idraulica del Mantovano, in aperto contrasto con quella parte del clero locale che considerava l'alluvione un castigo divino, da evitare col pentimento e la preghiera. La prestigiosa presa di posizione di Ardigò, in precedenza il più

¹⁸ Besacchi, *L'osservatore*, 3.

¹⁹ Cf. Santini, «Il missionario valdese»; Fincardi, «Fonti per lo studio dell'evangelizzazione»; Fincardi, «De la crise du conformisme religieux».

²⁰ Besacchi, *L'osservatore*, 4-5.

²¹ Cf. Lombardini, *Della conduzione idraulica*; Masi, *Il canale Masi*; Magri, «Sulla irrigazione dei terreni depressi nel distretto di Gonzaga». *La Favilla*, 22 agosto, 28 novembre, 22 dicembre 1867, 1 gennaio 1868; Magri, *Sul progetto d'irrigazione*.

brillante insegnante del seminario mantovano, suscitò unanimi consensi nell'ambiente laico.²² Proprio in quei mesi, nelle terre alluvionate, un tentativo di ragazze abitanti a Villa Saviola, che affermavano di ascoltare la voce della Madonna, attrasse grandi folle di soli contadini, ma non trovò alcun ascolto da parte del clero nei villaggi rurali, né in cittadine laiche come Guastalla.²³ Al posto dei rituali decaduti tra roventi polemiche e tensioni nel primo lustro dell'unificazione nazionale, si fecero strada dibattiti tecnico-politico-amministrativi, accompagnati da contenziosi di genere nuovo: quelli relativi al dispiegamento delle opere di grandi arginature promosse dal Genio civile, poi dai progetti dei canali di bonifica da realizzare attraverso consorzi locali, in base ai finanziamenti prospettati dalla Legge Baccarini.²⁴ La città – luogo di diffusione di una cultura secolarizzata anche in una vasta regione rurale circostante –²⁵ da luogo della rappresentazione religiosa della difesa dalle acque, tentò di proporsi come luogo della promozione della bonifica idraulica della Bassa padana, poi della sua amministrazione tecnica e politica. In realtà, la bonifica completa delle terre guastallesi poté essere attuata solo tra il 1905 e il 1907; ma fino ad allora il dibattito pubblico sull'argomento calamità con forza l'attenzione collettiva.²⁶

Se questo è stato il percorso che ha caratterizzato la grande trasformazione del territorio padano in un piccolo ma influente centro urbano, ancora più interessante è seguire come i processi generati dal formarsi dello Stato nazionale italiano e dalla diffusione del moderno capitalismo abbiano influito nel tessuto delle comunità rurali padane e nei piccoli centri urbani che le amministravano e indirizzavano verso propri modelli di modernità.

²² Ardigò, *Discorso sulla difesa dalla inondazione*. Cf. *Gazzetta di Mantova*, 22 febbraio 1873; *La Favilla*, 19 marzo 1874.

²³ Fincardi, «*Ici pas de Madone*».

²⁴ Cf. Sella, *Relazione sulle condizioni agricole*; Dragoni, *L'Oltrepò mantovano sacca depressa*; Isenburg, *Investimenti di capitale e organizzazione*; Isenburg, «Le inondazioni della bassa pianura»; Ingold, *Négocier la ville*; Sereni, *Il capitalismo nelle campagne*; Romeo, *Risorgimento e capitalismo*.

²⁵ Cf. Leoni, *Sociologia e geografia religiosa*; Prandi, *La vita religiosa nel Mantovano*; Fincardi, *La terra disincantata*.

²⁶ Cf. Cazzola, «Le bonifiche»; Sani, *La bonificazione Parmigiana-Moglia*, 15-40; Mori, *Le antiche bonifiche della Bassa Reggiana*; Marmiroli, «L'intervento sulle acque»; Puppini, *Le bonifiche in Emilia-Romagna*; Maganzini, *La bonifica dell'agro*; Consolini, *Bonifica ed irrigazione in provincia*; Porisini, *Bonifiche e agricoltura nella bassa valle*; *Storia e attualità del Consorzio*; Badini, *La bonifica e l'irrigazione*; Chiarentin, «La bonifica dell'agro mantovano-reggiano»; Chiarentin, *I braccianti nei cantieri di bonifica*.

Una sociabilità laicizzata

Il circondario di Guastalla e l'Oltrepò mantovano
dal 1848 alla Belle Époque

Marco Fincardi

3 I costumi paesani Da un campanile all'altro

Sommario 3.1 La rete parrocchiale. – 3.2 Lo sviluppo nei centri abitati. – 3.3 La sociabilità rurale.

3.1 La rete parrocchiale

Uno dei primi studi italiani di sociologia religiosa, del sacerdote Aldo Leoni, parte dall'analisi di queste condizioni abitative, economiche, professionali, per spiegare l'ambiente culturale e l'attitudine religiosa nella diocesi mantovana a metà del XX secolo.¹ Nella sua pionieristica monografia, impostata come i coevi classici studi francesi, Leoni cerca di cogliere gli elementi strutturali della società che influenzano la pratica religiosa. In base alle differenti strutture sociali che le caratterizzano, individua tre aree geografiche: l'Alto Mantovano, arido e sassoso, a scarsa densità abitativa; il Medio Mantovano, abbondante di acque e fertile, a maggiore densità abitativa; il Basso Mantovano – corrispondente ai tre distretti dell'Oltrepò – abbondante di acque e fertilissimo dopo le bonifiche, con colture promiscue e la massima densità abitativa.

In queste tre zone individua una palese differenziazione nella pratica religiosa: alta nella prima, sensibilmente bassa nella seconda,

¹ Leoni, *Sociologia e geografia religiosa*, 123-80.

decisamente scarsa nella terza. Leoni individua un rapporto tra la densità abitativa e la pratica religiosa:

Ove minore è la densità, ivi abbiamo riscontrato maggior pratica religiosa; ove essa è maggiore, abbiamo notato minor pratica religiosa. [...] Il fenomeno della densità, influendo necessariamente sul genere e sul tenore di vita delle popolazioni, non può non sollecitare anche il fenomeno religioso.²

Rispetto alle altre due zone, la Bassa padana aveva una proporzione minore di centri dotati di un luogo di culto, avendo sì una densità abitativa maggiore, ma più dispersa.

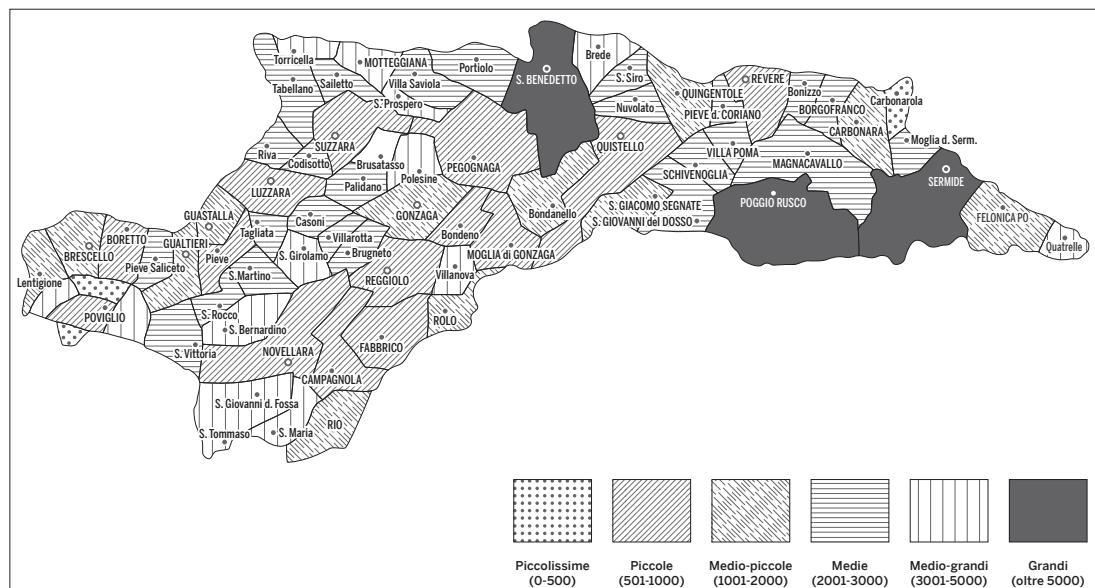
Gli agglomerati di case bracciantili, generalmente attestati ai margini di strade o in prossimità di corsi d'acqua, erano proliferati durante il XIX secolo, modificando gli equilibri di tradizionali insediamenti abitativi. L'antico sistema di organizzazione del territorio della Bassa padana, gravitante attorno all'abbazia di San Benedetto, che aveva promosso le bonifiche medievali e dell'età moderna, fu messo in crisi nel XVIII secolo dal catasto asburgico, che eliminò i privilegi fiscali degli enti ecclesiastici; si sfaldò definitivamente nel 1797, con la soppressione del monastero e la vendita a privati dei suoi beni, incamerati dallo Stato napoleonico. Ne era seguita una frammentazione della proprietà, con profonde modificazioni all'assetto territoriale, e con un ridimensionamento - nel numero e nell'estensione - delle grandi corti in cui vivevano un conduttore e numerose famiglie bracciantili. L'edilizia rurale ne aveva avuto un forte incremento, con la costruzione di edifici idonei a fondi di dimensioni più ridotte e a uno sfruttamento più intensivo delle campagne.³

Un effetto di queste spontanee trasformazioni nelle agglomerazioni abitative lo si riscontra nelle visite pastorali del XIX secolo, dove frequentemente il clero rurale lamenta che nei borghi più eccentrici delle parrocchie - particolarmente durante i lavori estivi - la gente frequenti chiese di paesi limitrofi, più comode alle mutate esigenze, allentando i legami con la comunità tradizionale e sottraendosi alla guida spirituale del proprio parroco. Ad accentuare la distanza tra le sedi parrocchiali e un territorio che nel corso di quel secolo aveva ridefinito i propri equilibri, contribuiva la diminuzione del contatto tra la chiesa e la religiosità rurale, reso manifesto dall'abbandono delle cappelle presenti in alcune vecchie corti e dallo scarso uso degli oratori rurali.⁴

² Leoni, *Sociologia e geografia religiosa*, 139.

³ *La trasformazione tipologica degli edifici*, 26-91.

⁴ *La trasformazione tipologica degli edifici*, 90.



Mappa 2 Distribuzione territoriale della popolazione nelle parrocchie del circondario di Guastalla e dei tre distretti dell'Oltrepò mantovano

Tabella 1 Parrocchie per numero d'abitanti nelle diverse zone

Abitanti parrocchie	Alto Mantovano	Medio Mantovano	Oltrepo Mantovano	Comune di Mantova	Appennino reggiano	Medio Reggiano	Basso Reggiano	Comune di Reggio
Le più piccole (0-500)	10	5	1	-	95	4	2	3
Piccole (501-1000)	8	20	6	-	24	17	7	11
Medio-piccole (1001-2000)	7	32	17	2	15	10	9	18
Medie (2001-3000)	4	6	6	1	1	5	6	6
Medio-grandi (3001-5000)	5	1	6	6	1	1	8	1
Grandi (oltre 5000)	1	1	3	-	-	-	-	-

Per delimitare l'Alto, Medio e Basso Mantovano, si sono riprese le zone religiose della diocesi mantovana tracciate da Leoni (*Sociologia e geografia religiosa*, tav. XV). Per delimitare l'Alto Reggiano si sono prese le parrocchie del circondario reggiano poste a sud della Via Emilia; quelle a nord sono state comprese nel Medio Reggiano; il Basso Reggiano è costituito dal circondario di Guastalla. Le parrocchie cittadine e rurali poste nei comuni di Mantova e Reggio sono state considerate a parte I dati sono elaborati da: MAIC DGS, *Circoscrizioni ecclesiastiche*, XIV-XV, 20-266.

La moderna tendenza a concentrare il culto cattolico nella chiesa parrocchiale, aveva quindi un particolare limite nelle caratteristiche ambientali della Bassa padana del XIX secolo, dove a parrocchie rurali popolose corrispondeva un reticolo abitativo decentrato, che solo eccezionalmente veniva raggiunto dal clero. La cartina evidenzia la presenza di parrocchie molto popolose nella Bassa padana: caratteristica riscontrabile praticamente nella metà del territorio. La tabella che segue, mette a confronto le parrocchie di questa zona con quelle delle province di Mantova (esclusi i distretti di Bozzolo e Viadana, appartenenti alla diocesi cremonese) e di Reggio: una sezione longitudinale della pianura padana, dal crinale appenninico alle colline gardesane. La cartina ne mostra la distribuzione nella Bassa padana.

La provincia reggiana, meno popolosa, appariva immediatamente quella in cui la rete parrocchiale era più capillare e frammentata, soprattutto nella zona appenninica e subappenninica. Si nota che le parrocchie della Bassa mantovana e della Bassa reggiana erano conformi agli standard di popolosità dei due capoluoghi provinciali, pur avendo caratteristiche territoriali ben diverse da questi. Dall'analisi della diocesi mantovana, Leoni arriva a una conclusione:

Il Basso Mantovano viene a trovarsi in una situazione assolutamente unica nella Diocesi, che non può non avere dirette conseguenze anche sulla pratica religiosa. La grande dispersione certo non agevola ma ostacola la pratica, in quanto questa esige la presenza del sacerdote nella chiesa parrocchiale, posta nel centro, lontana dalle abitazioni (e, per di più, la presenza e la cura spirituale del Parroco può arrivare di rado a tutte quelle case). E la notevolissima densità permette, nonostante la dispersione, il costituirsi di parrocchie di grande entità, spesso superiori per numero di abitanti a quelle delle altre zone. Ciò rappresenta indubbiamente una grave difficoltà per la normale cura di anime, assai più facile e feconda in piccole o medie parrocchie, specie se accentrate.⁵

Tuttavia, Leoni avverte che tale fenomeno non è – di per sé – causa di mutamenti nella mentalità religiosa, se non interagisce con fenomeni che sollecitano un mutamento globale della mentalità. Questa considerazione diventa decisiva in un'analisi diacronica. La pratica religiosa rilevabile nella diocesi mantovana a metà del XIX secolo, pur diversificata nelle tre zone, non presentava le difformità macroscopiche osservabili dopo pochi decenni: era intensa nella zona alta e sensibilmente più debole nella zona mediana e nell'Oltrepò.

Nella provincia reggiana del XIX secolo, la pratica religiosa si manifestava intensa nella zona a sud della Via Emilia e regolare a nord,

⁵ *La trasformazione tipologica degli edifici*, 141.

tendendo ad affievolirsi nel capoluogo e nella zona a ridosso del Po.⁶ Ma già nell'ultimo decennio del secolo la maggiore laicizzazione della Bassa padana divenne un fenomeno ben percepibile, nel momento in cui vari fattori congiunturali vennero ad agire su una struttura sociale poco controllabile dal clero. Leoni parla di «un profondo moto che pervase le campagne, rivoluzionando idee, costumi, tradizioni, abitudini», individuandone due cause: sviluppo economico, e ideologie atee trasmesse al popolo dalla borghesia.⁷ Ciò che Leoni non prende in considerazione è il ruolo che la sociabilità può aver giocato, come veicolo di secolarizzazione.

3.2 Lo sviluppo nei centri abitati

Stando sul Po, il segno della vicinanza di paesi e casolari erano le distese di reti da pesca, i porticcioli e attracchi di barche che emergevano tra i boschi di salici e pioppi. Oppure il riferimento erano i luoghi di sosta e di cambio del traino, per le squadre di uomini e animali che, dagli attiragli lungo la riva, con le funi facevano risalire la corrente ai barconi. Il modo più semplice per individuare i paesi erano però le torri che si stagliavano nella piattezza del paesaggio. Le loro campane mandavano lungo il fiume i segnali della vita civile, riferimenti particolarmente necessari nelle stagioni in cui il paesaggio rimaneva a lungo avvolto dalla nebbia.

Ma ovunque, oltre gli argini, sorgevano gruppi di case o anche baracche, identificabili da lontano solo se in prossimità c'erano gli alti fabbricati di una corte padronale o un piccolo oratorio rurale. Dagli ultimi decenni del XIX secolo alcune località isolate divennero ben distinguibili nel panorama padano per la presenza delle fornaci di nuovo tipo, i cui camini giungevano ad altezze maggiori dei campanili cittadini, facendosi riconoscere da lontano per i pennacchi di fumo.

Ognuno di questi luoghi abitati, sparsi lungo gli argini e nelle campagne, aveva proprie abitudini, proprie identità e interessi da difendere, in contrapposizione coi paesi vicini. Pochi di questi luoghi abitati avevano un mercato. Rari erano quelli che andassero famosi per una fiera. A potere vantare queste tradizioni commerciali erano in genere i centri chiusi tra vecchie mura, o protetti da rocche: fortificazioni ormai sorvegliate dalle sole guardie del dazio. Nel XIX secolo le fortificazioni avevano perso le originarie funzioni militari e servivano ai paesi solo per rivendicare glorie trascorse, o per conferire un decoro cittadino a piazze e palazzi costruiti nelle loro vicinanze.

⁶ La trasformazione tipologica degli edifici, 117-20; Bandera, *Condizioni etico-sociali; Spreafico, Dalla polis religiosa alla ecclesia cristiana*, 2.

⁷ Leoni, *Sociologia e geografia religiosa*, 139-40.

Dove sorgevano una chiesa parrocchiale o un oratorio di una certa importanza, si tenevano sagre. Altrove, nei tanti agglomerati più piccoli, le sole ritualità collettive che rompessero la monotonia quotidiana erano le processioni per le rogazioni, le questue e i festini che si tenevano a Carnevale o in altri momenti dell'inverno; oppure quando si sposava o moriva qualcuno; o ancora quando di notte i giovani deridevano fragorosamente qualcuno che avesse trasgredito la morale consuetudinaria. Erano ritualità povere e poco appariscenti, ma proprio le comunità più piccole e isolate dimostravano di identificarsi maggiormente in queste usanze.

Nella seconda metà del XIX secolo le partenze e i ritorni dall'estero delle squadre di lavoratori divennero occasioni che mettevano in fermento i centri rurali. Ma la prolungata assenza degli uomini faceva deperire la socialità rurale e diveniva un elemento perturbatore degli equilibri tradizionali. La conflittualità bracciantile rivitalizzò le identità rurali frustrate, mettendo in discussione ciò che legava e che separava le campagne dai centri urbani.

Anche prima che la conflittualità di classe polarizzasse l'attenzione pubblica, tuttavia, in una generale trasformazione della società rurale, le dinamiche comunitarie furono interessate da tensioni - opposte, o spesso convergenti - che miravano a conservare i consueti equilibri e contemporaneamente a stabilirne di nuovi. Le aspirazioni delle piccole comunità all'indipendenza, nel XIX secolo furono alimentate da molteplici fenomeni. La crescita demografica, lo sviluppo della rete stradale e ferroviaria, la decadenza del Po come principale via di comunicazione nella pianura, il ridefinirsi della rete commerciale, i lunghi periodi di sviluppo o di crisi dell'agricoltura, i flussi migratori, l'avvio di attività industriali, fecero protendere i paesi e i loro abitanti verso le nuove vie di comunicazione, verso i luoghi dove era più facile commerciare, trovare lavoro, avere momenti di socialità. Nel corso del secolo, nonostante la mentalità conservatrice dominante durante la Restaurazione, l'aspetto dei luoghi abitati mutò notevolmente. Negli stessi movimenti politici risorgimentali vennero investite istanze campanilistiche di comunità che ambivano a rompere i vincoli che la Restaurazione aveva imposto alla vita associativa e allo sviluppo economico.

Ancora più della politica, i legami religiosi furono veicolo di conflitti tra diversi paesi o all'interno di uno stesso paese. Frequentare la chiesa, partecipare alle messe domenicali e alle grandi solennità cattoliche, organizzarsi nelle confraternite, erano modi per definire il senso di appartenenza al paese, prima che alla chiesa universale di Roma. In altre parole, la religione, nei suoi molteplici aspetti di vincolo sociale e morale della comunità, prevaleva su una fede che potesse proiettare l'uomo verso il soprannaturale. Per tutti i centri abitati era perciò importante avere una propria chiesa. Lo stesso luogo di culto apparteneva quasi sempre alla comunità locale o a

qualche sua famiglia, da cui pure dipendeva la formazione del patrimonio per mantenere i preti che assumevano la cura d'anime in una parrocchia, magari inviati come curati o cappellani nelle più isolate località minori.

Tuttavia molte comunità ne erano prive. Non perché fossero poco popolose, ma perché troppo povere per poterne erigere uno e mantenervi almeno un altrettanto povero cappellano. Nella Bassa padana ad alta densità demografica e con elevata dispersione abitativa, una parrocchia comprendeva generalmente una pluralità di villaggi e di agglomerati minori. Anche lungo le strade di campagna esistevano propaggini della vita religiosa parrocchiale, con cippi e immagini devozionali, che segnavano i percorsi delle processioni rurali. Ma la chiesa e la piazza antistante - nei centri abitati che ne disponevano - erano i luoghi privilegiati di riunione. Vi si ritrovavano anche gli abitanti delle località prive di chiesa, benché talvolta vi fossero rivalità tra loro e il paese dove si recavano a sentire la messa.

Era nel villaggio sede della parrocchia che tutte le località da essa dipendenti, anche se separate da notevoli distanze e da percorsi disagevoli, dovevano seppellire i propri morti. E il cimitero, forse ancora più della chiesa e della piazza, era un luogo alla base dell'identità locale.

Durante la Restaurazione, la rete ecclesiastica venne riordinata secondo le ripartizioni politiche stabilite dal Congresso di Vienna; ma non venne estesa. Per ottenere una presenza più capillare della chiesa nelle campagne, non si cercò di distribuire la presenza del clero, che si concentrava nei centri più importanti. Si rese invece più funzionale la chiesa alle strutture politiche, cercando di mantenere le diocesi entro le frontiere degli Stati. Perciò le diocesi emiliane cedettero alla diocesi di Mantova numerose parrocchie a sud del Po, rientranti nei confini austriaci. I vescovi cercarono poi di limitare le autonomie delle chiese locali e di sorvegliare severamente le attività di culto, per contenere le deviazioni dal rituale romano.

Riguardo all'edilizia religiosa, non mancarono restauri e abbellimenti di chiese, che adeguassero ai gusti architettonici del tempo edifici divenuti inadatti o decrepiti. Mancò però uno slancio verso una nuova monumentalità religiosa. Nemmeno nelle chiese annesse ai numerosi conventi secolarizzati tra XVIII secolo ed età napoleonica si tentarono restauri e riconsacrazioni. La traslazione della maggior parte dei cimiteri all'esterno dei centri abitati fu mantenuta. Neppure all'edilizia funeraria si destinarono consistenti risorse nella ricerca della monumentalità.

A metà del XIX secolo, in una generale spinta alla modernizzazione economico-sociale, anche l'edilizia ecclesiastica ebbe una momentanea ripresa. Episodi salienti dell'impegno a consolidare la presenza del tempio cattolico all'interno delle strutture paesane furono il rifacimento radicale della chiesa di Suzzara e - nella diocesi

guastallese - l'istituzione delle parrocchie di Tagliata e Villanova. Questi fatti furono conseguenti a una congiuntura economica favorevole e allo zelo del vescovo Rota; non furono sintomo di una ripresa generale della religiosità.

La chiesa parrocchiale di Suzzara, ricostruita con dimensioni pressoché analoghe a quella demolita, venne orientata diversamente rispetto alla pianta urbana. In tal modo fu possibile collocare la facciata neoclassica a decoro della piazza principale, che grazie a questi lavori poté essere ampliata. L'arciprete di Suzzara, benedicendo la posa della prima pietra, tenne un discorso che evidenziò gli interessi civici che animavano la riedificazione dell'edificio sacro.

La nuova Chiesa venga da voi in ogni sua parte perfezionata e abbellita, e di ogni bisognevole al di lei uso provveduta, sicché abbia a riuscire di sempre maggior gloria a Dio, di spirituale edificazione a voi stessi, di religioso profitto a tutti, di onore ben anche al paese e testimonio non perituro di vostra religione e pietà a quanti l'ammireranno. Che altrimenti si dirà di noi, che abbiamo demolito una vecchia chiesa logora bensì dagli anni e angusta, ma di nulla manchevole e decentemente ornata, per innalzare un nuovo tempio, solido bensì e spazioso, ma nudo e disadorno, indegno del paese e degli abitanti suoi che pure hanno fama di agiatezza e di generosità. Che ciò non avvenga, o signori, per quanto vi cale del bene e dell'onore di voi stessi, né si dica giammai dai vicini nostri che Suzzara è venuta meno a se stessa e all'avita pietà, ma adoperiamo invece di far palese e provare a tutti che, se Suzzara ha nome per feracità di suolo, per abbondanza di derrate, per movimento di traffici, per larghezza di commerci e di censo, non è meno ricca di religione e di generosità quando si tratta della sua Chiesa.⁸

Costruita a carico del municipio e arredata a spese di privati cittadini, la nuova chiesa doveva rimarcare l'avvio dello sviluppo di un piccolo paese, che nei decenni successivi sarebbe divenuto il principale nodo ferroviario e centro industriale della Bassa padana. Progettata negli anni Quaranta, la riedificazione fu a lungo protratta per i rivolgimenti politici e la militarizzazione del paese seguiti al 1848. La chiesa non venne intitolata, come quella antica, a San Biagio, santo taumaturgo e terapeuta, protettore del paese. Mettendo in secondo piano un culto locale, venne invece intitolata all'Immacolata concezione e inaugurata nello stesso giorno in cui, a Roma, Pio IX proclamava l'Immacolata concezione dogma della chiesa cattolica.

A Tagliata e Villanova - agglomerati di case in terreni bonificati nei secoli più recenti - il vescovo Rota volle assecondare pressanti

⁸ Restelli, *Allocuzione per la nuova chiesa di Suzzara*, 14.

richieste delle comunità locali, pensando che la sua sollecitudine verso le campagne potesse rinvigorire la religiosità nella diocesi. Grazie all'appoggio del Duca Francesco V, Rota superò le resistenze che i parroci di Luzzara, Pieve e Reggiolo opponevano allo scorporamento delle loro parrocchie. A Villanova, dotata di un oratorio capace di contenere cento persone, che serviva una popolazione otto volte superiore, Rota finanziò personalmente la costruzione di una chiesetta di dimensioni maggiori. A Tagliata, l'intervento di Rota fu diretto a comporre una consistente prebenda per la nuova parrocchia. Non furono invece apportate modifiche sostanziali alla cappella esistente, provocando un forte malcontento tra la gente del luogo. A Tagliata volevano essere assistiti per alcuni anni dal solo cappellano, per impiegare la rendita della prebenda a ricostruire con maggior decoro la chiesa. Il vescovo li deluse, nominando subito parroco un prete di prima nomina e di scarse capacità, suo devoto, e lasciando all'edificio il suo povero aspetto. Le autorità cittadine, a cui furono richieste per queste due nuove parrocchie le campane tolte dalle chiese sopprese in età napoleonica, rifiutarono ogni collaborazione, preferendo utilizzare queste campane a usi civili, piuttosto che cederle a dei campagnoli. Risultò illusoria la speranza del vescovo di incrementare in tal modo il fervore religioso: dei giovani delle nuove parrocchie mandati per l'occasione in seminario, solo due arrivarono all'ordinazione, dopo studi particolarmente travagliati; e per alcuni decenni in quei villaggi si ebbe solo una nuova vocazione. A Tagliata, negli anni successivi, trovò discreti consensi il protestantesimo.⁹

Nell'Italia liberale, la generale trasformazione degli spazi urbani affievolì vistosamente la proiezione delle identità locali verso i monumenti religiosi. Riprendendo una tendenza dell'età napoleonica, si manifestò una vistosa dissociazione tra spazio civile e spazio religioso. Nella Bassa padana, neppure le campagne si discostarono sensibilmente da tale tendenza. L'edilizia religiosa rimase una voce morta nei bilanci della maggior parte dei municipi della Bassa padana. Le chiese parrocchiali poterono continuare ad abbellirsi esteticamente, perché poterono contare sul recupero di immagini devozionali e arredi sacri, provenienti da numerosi luoghi di culto e conventi smobilitati.

Il più solido fondamento della sacralità dei centri abitati fu rimosso con la traslazione dei cimiteri. Privati della solennità funeraria che le spoglie degli antenati conferivano agli spazi adiacenti a chiese e sagrati, i paesi apparvero meno chiusi all'esterno e più disponibili verso attività profane. Anche per questo, i sagrati delle chiese furono con maggiore facilità invasi da festeggiamenti in cui l'aspetto profano prevaleva su quello sacro, con la stessa complicità di fabbricieri e parroci.

⁹ Pietro Rota Arcivescovo tit. di Tebe, 76-7; Besacchi, *L'osservatore*, 2; ADG, *Registrum Ordinatorum*, reg. B (1829-1910).

Dagli ultimi decenni del XIX secolo, poi, divenne consueto occupare per attività puramente profane anche piazzette e prati antistanti le chiese; talvolta si trattava di una sfida al clero parrocchiale, a cui i vescovi imponevano di scindere le solennità religiose dai divertimenti. Dalla perdita di potere nel gestire gli spazi paesani divenne ben percepibile una perdita di funzioni del clero nell'ordinare la vita civile.

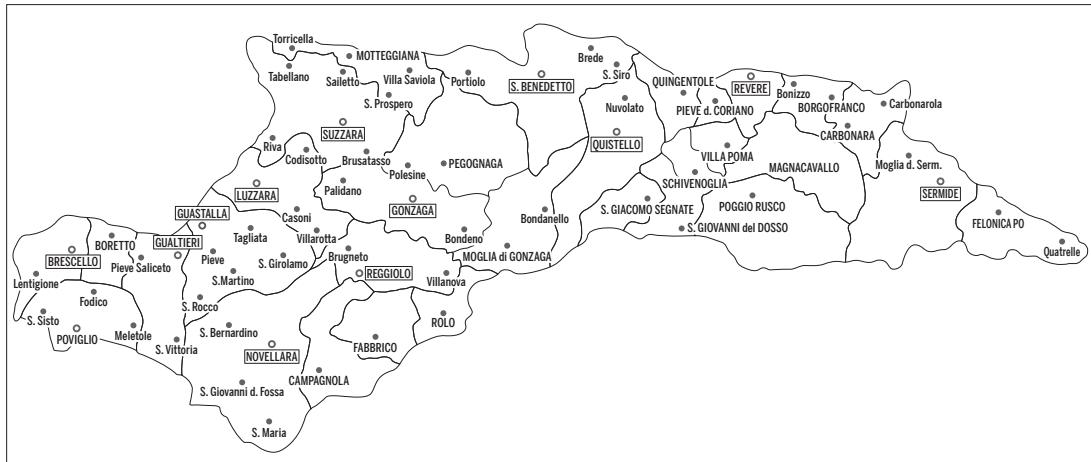
Con le sue nuove funzioni, il municipio divenne più rappresentativo nella vita comunitaria, sottraendo spazio alla parrocchia. Ciò si verificò anche in una zona come la Bassa padana, dove a trentuno municipi corrispondevano sessantasei parrocchie, avendo quindi queste ultime una diffusione più capillare sul territorio. Benché sul municipio si proiettasse più facilmente l'identità del paese capoluogo, suscitando spesso le invidie degli altri centri abitati del territorio comunale, anche le parrocchie stentavano a soddisfare i campanilismi di tutti i centri abitati. Dei trentuno municipi della Bassa padana, poi, la metà furono creati nel ventennio successivo all'unificazione nazionale, fornendo nuove identità e motivi d'orgoglio civile a villaggi e piccoli borghi che prima si riconoscevano prima di tutto come parrocchia.¹⁰

Il borgo di Boretto fu un caso eccezionale in cui la mobilitazione campanilistica coinvolse all'unisono le autorità civili e religiose della comunità. Sviluppatosi grazie alla lavorazione del truciolo e delle erbe palustri, che davano proventi superiori a quelli tradizionalmente ricavati dalla navigazione fluviale, con l'unità nazionale dal 1860 poté separarsi dal comune di Brescello. La raggiunta autonomia fu accolta con entusiastici festeggiamenti dai boretti, insofferenti dall'antica subalternità al capoluogo.

Brescello poteva vantare un passato di importante centro della Gallia romana ed era stato sede di diocesi e monastero benedettino, per poi diventare la piazzaforte che controllava i confini nord-occidentali del Ducato di Modena. Subito dopo la rivoluzione del 1859, il paese parve tutto intento a disfarsi delle vestigia storiche, abbattendo completamente i fortizi e non valorizzando minimamente i preziosi reperti archeologici venuti alla luce durante le operazioni di smantellamento. Piuttosto che attaccarsi alla conservazione della propria antica immagine, i brescellesi concentrarono risorse nelle industrie alimentari e dei laterizi, avviate a uno sviluppo promettente.

I boretti dovettero invece costruire uno spazio monumentale tra le case che si raccoglievano a ridosso dell'argine del Po, come simbolo della propria emancipazione. Tale spazio non fu dominato dal nuovo edificio comunale o dalla colonna col leone alato simbolo del paese, che ricordava un passato di porto veneziano; si decise invece di farvi troneggiare una chiesa dalle linee architettoniche moderne, con la cupola ancora più alta del vecchio campanile.

¹⁰ Bertolotti, *I comuni e le parrocchie*.



Mappa 3 Municipi e parrocchie della Bassa padana. Il tratto corrisponde ai confini comunali; ogni nome corrisponde ad una parrocchia; i capoluoghi comunali sono scritti in maiuscolo; sono in un riquadro i municipi già esistenti prima dell'unificazione nazionale

Il borgo di Boretto superava a stento i mille abitanti, con una popolazione comunale che non raggiungeva le quattromila unità; ma il municipio possedeva più di mille biolche di terreni vallivi e fluviali, che fornirono il capitale di base per l'ammodernamento del paese, intraprendendo la costruzione di alcuni edifici di uso pubblico. Già negli anni Cinquanta l'arciprete di Boretto aveva promosso l'edificazione di un ospedale con fondi raccolti in loco. Ciò aveva rinfocolato le an-

nose controversie col municipio bresciano, che aveva cercato di contrastare il sorgere di strutture assistenziali fuori dal capoluogo. In politica, il clero borettese si integrava perfettamente nella consorteria moderata, di cui costituiva un solido punto di forza. Nei suoi ranghi furono scelti uno dei primi sindaci e alcuni consiglieri comunali, oltre a cinque degli otto insegnanti delle scuole create nel paese. La costruzione della nuova chiesa poteva perciò rappresentare l'equilibrio raggiunto nel paese, tra liberali laici e in tonaca.

Nel 1864 il municipio borettese si fece garante di una Cassa di risparmio costituita in paese, una delle prime nella provincia reggiana. Tra i principali promotori della banca c'era il nuovo arciprete, don Angelo Dosi. Don Dosi e altri preti di Boretto avevano sostenuto il processo di unificazione nazionale, aderendo alle iniziative nazionali di don Carlo Passaglia. Ma anche nell'anomala situazione borettese, le scelte di sviluppo portano il paese incontro alla secolarizzazione, seppure con la benedizione del parroco.

Grazie alle dotazioni patrimoniali del municipio e allo sportello bancario che puntellava gli interessi locali, nel 1869 il governo

stabili di costruire a Boretto un ponte sul Po, anziché a Brescello. Il paese divenne così un crocevia di transito tra Lombardia ed Emilia. Immagine rafforzata alcuni anni dopo, con una stazione ferroviaria di consistenti dimensioni, lungo la linea Parma-Suzzara. Per non lasciare il paese privo di strutture ricreative, nel palazzo municipale venne installato un teatrino ad anfiteatro, capace di duecentocinquanta posti a sedere. Sovvenzioni e incitamenti non mancarono ai filarmonici e ai filodrammatici, che contribuivano a dimostrare come Boretto avesse veramente acquisito un aspetto urbano. Meno appariscenti furono se mai le solennità religiose, benché la parrocchia fosse stata l'iniziale centro propulsore dell'emancipazione politica e dello sviluppo civile.¹¹

Se la presenza di edifici di uso pubblico conferiva dignità ai paesi, questa funzione venne sempre più assolta da quelli a uso civile, a scapito dei luoghi di culto. Nei centri maggiori, già dalla prima metà del XIX secolo, la pubblica carità e iniziative filantropiche istituirono ricoveri di mendicità, ospedali, orfanotrofi e asili per l'infanzia. Le ferrovie disseminarono di stazioncine diversi paesi della Bassa padana, in cui stimolarono anche un piccolo movimento di viaggiatori. Alberghi, locande, esercizi commerciali e mescite di bevande ampliarono la propria presenza negli spazi urbani.¹² Tra il 1848 e il 1866, il ricorrente stato di guerra richiese la trasformazione di diversi edifici religiosi e civili in caserme e alloggiamenti militari. L'insolita concentrazione di guarnigioni incentivò la formazione di locali pubblici nei paesi di frontiera. La passione per gli spettacoli, in particolare per la lirica, incoraggiò la proliferazione dei teatri, dove non si andava solo ad applaudire o disturbare gli attori, ma pure per ballare, festeggiare, suonare e recitare. Restando privi di un teatrino, persino i più piccoli comuni della Bassa padana ebbero il timore di venire considerati dei selvatici.

Queste trasformazioni accentuarono la differenza tra i maggiori centri urbani e i centri minori. Tuttavia aumentò la frequentazione dei centri maggiori da parte dei campagnoli. Le fuggevoli immersioni nella socialità urbana influenzarono costumi e mentalità dei contadini. Se nella prima metà del XIX secolo gli abitanti di borgate e casolari di campagna rimanevano ammirati spettatori della ritualità religiosa dei paesi maggiori, successivamente vennero maggiormente coinvolti dagli aspetti profani della vita urbana, che i giovani cercavano di imitare nelle loro piccole comunità.

¹¹ Zanichelli, *Boretto*.

¹² Sulla trasformazione degli spazi pubblici, durante il XIX secolo, nei paesi della Bassa padana: Storchi, *Guastalla città dei Gonzaga*, 59-83; Storchi, *Guida a Guastalla*, 61-80.

3.3 La sociabilità rurale

Nei piccoli agglomerati di case, che scarseggiavano o mancavano di qualsiasi locale pubblico, la gente si ritrovava nella bottega di qualche artigiano rurale, nei capanni di guardia alle melonaie, in qualche rivendita di vino, solitamente sprovvista di licenza, o nei mulini natanti.¹³ Il ritrovo più consueto delle campagne padane erano poi le stalle. In tutti questi poveri luoghi d'aggregazione sperduti nelle campagne o lungo il fiume, la gente si incontrava per abbinare al lavoro i divertimenti, i giochi, le discussioni, e qualche volta anche le preghiere. Tali ritrovi collettivi furono decisivi per la rielaborazione e l'assimilazione dei frammenti di cultura urbana recepiti dagli abitanti delle campagne.¹⁴ Alla fine del XIX secolo, cooperative, leghe e latterie sociali poterono avvantaggiarsi di questa rielaborazione di culture avvenuta lentamente e in modo non eclatante nella socialità rurale, per rafforzare le identità, i rapporti solidaristici e la vitalità dei più piccoli centri abitati.

Il clero, straniatosi da queste dinamiche della vita civile laicizzata, vide con ostilità la maggior parte di questi mutamenti, cercando di trasmettere questa avversione a chi rimaneva maggiormente fedele alla vita parrocchiale, soprattutto alle donne.

Le differenti condizioni abitative e lavorative diversificavano visibilmente la socialità dei ceti rurali. I coloni, abitanti sul fondo, vi restavano normalmente occupati per l'intera giornata, avendo contatti soprattutto coi familiari, anche se una casa distava al massimo poche centinaia di metri dalle altre. Le case si trovavano spesso in prossimità di argini o strade pubbliche, per avere comunicazioni meno disagiевые con l'esterno.

Le casupole e baracche degli avventizi erano invece agglomerate lontane dai fondi che questi andavano a coltivare, dal momento che gli avventizi non avevano solitamente un padrone a cui fare riferimento. In tal modo si cercava di salvaguardare le coltivazioni dalla diffusissima pratica del furto campestre, tenendovi lontani i braccianti disoccupati. La vicinanza di un fondo a borghi, villaggi e città abitati da braccianti era considerata un sicuro pesante danno per le colture. I lavoratori avventizi dovevano perciò percorrere diversi chilometri per giungere nei fondi in cui venivano assunti; preferivano quindi concentrarsi in luoghi strategici per la ricerca del lavoro

¹³ Tali luoghi di ritrovo, frequentemente presi in considerazione nei rapporti della polizia comunale del XIX secolo, sono citati in modo ricorrente in una pubblicazione locale che stampava stralci di tesi di laurea sugli archivi comunali della Bassa mantovana: *Villaci e tangheri. Periodico di studi e ricerche storiche di Dosolo e del distretto di Viadana*, nr. 1-4 (1981-83). I ritrovi e i balli nelle melonaie sono più volte citati nei rapporti della polizia estense, in: ACG, settore moderno, *Spettacoli e divertimenti pubb.*, bb. 335-6.

¹⁴ Bertolotti, *I comuni e le parrocchie*.

e per gli spostamenti da un luogo a un altro.¹⁵ Per lavorare e cercare un lavoro, solitamente gli avventizi si presentavano in *squadre*; e anche fuori dal lavoro avevano una pronunciata tendenza alla socialità.

Tuttavia - pur con abitudini, luoghi d'incontro e mentalità sociali differenti - braccianti e coloni mantenevano alcuni momenti comuni di socialità; e condividevano comunque solidarietà e tradizioni locali. La relativa tolleranza verso il furto campestre era una conseguenza di questi rapporti. Sul lavoro, coloni e avventizi si trovavano fianco a fianco durante la fase più intensa dei lavori primaverili ed estivi. Le donne e i bambini delle famiglie coloniche lavoravano frequentemente in commistione con altre famiglie coloniche e con braccianti disobbligati, per conto del proprietario del fondo. Molti piccoli proprietari e fittavoli dovevano poi integrare le magre entrate del fondo lavorando con tutta la famiglia come avventizi e condividendo il miserabile modo di vivere di questi ultimi.

Fuori dal lavoro, la partecipazione alle feste e ai mercati e la frequenza alla chiesa parrocchiale erano importanti momenti di socializzazione tra i ceti rurali. Inoltre, una quotidiana occasione d'incontro era costituita dalle veglie nelle stalle coloniche, durante la stagione fredda. I braccianti che vi erano ospitati, compensavano i coloni con due giornate di lavoro durante la bella stagione. Le riunioni nella stalla assolvevano una delicata funzione culturale, essendo un fondamentale momento della socialità contadina, a cui i ceti superiori non partecipavano, perché ripugnati dall'ambiente.¹⁶ Sia per il Mantovano che per il circondario guastallese, l'*Inchiesta agraria* diretta da Jacini registrava essere «di generale costume» la riunione invernale della comunità di vicinato nelle stalle, nelle serate e nei giorni in cui era fermo il lavoro nei campi, lamentando il danno che ne veniva alla salute delle persone e degli animali.¹⁷ Fino agli ultimi decenni del XIX secolo, la socialità di stalla non preoccupò i ceti superiori:

Di giorno i contadini lavoratori raramente si fermano nelle stalle; di sera e fino a tarda notte trovano in queste il loro unico convegno. Del resto tali ritrovi sono ancora i più innocui non portando danno al buon costume ed all'economia domestica. Le donne

¹⁵ *Inchiesta Romilli*, 5-11; Paglia, «Conferenza pel miglioramento materiale», 175-6.

¹⁶ Sui *filòs* di stalla in area emiliana, cf. Bisi, «Folklore modenese della stalla»; Grulli, Paterlini, *Case rurali nel forese*, 130-8; *Edifici rurali sul territorio di Cadelbosco*, 123-40; *Cultura popolare nell'Emilia Romagna*, 227-37; Fincardi, *Primo Maggio reggiano*, 2: 242-5. Per la bassa pianura lombarda: Bosio, *Il trattore ad Acquanegra*, 190-209; Sanga, *Dialetto e folklore*; Tassoni, *Tradizioni popolari nel Mantovano*, 188-94. Gianni Bosio, oltre alla stalla, individua altri momenti meno rilevanti del *filòs*: in estate davanti alla porta di casa e nelle *melonale*; nel primo autunno sull'aia per scartocciare il mais o nei *casotti* per la sorveglianza notturna dei vigneti.

¹⁷ Jacini, *Atti della Giunta per l'Inchiesta agraria*, 2(1), 379; 6(4), 865.

vi filano la canapa, il lino, la lana; molte cuciscono in bianco, rattoppano vestiti loro o della famiglia, lavorano di maglia. Così pure fanno le fanciulle che hanno toccato una certa età. Gli adulti seduti in crocchio, frammisti alle giovinotte ed alle donne, dicono fiabe e raccontano fole onde tenere allegra la brigata e far venir più prossime le ore del riposo. Non è raro vedere qualcuno ad intrattenere con la lettura di aneddoti veri o falsi o di libri ascetici.¹⁸

La stalla restò un luogo d'incontro a cui si tenevano estranei i ceti superiori e dove si elaborava e trasmetteva una parte consistente della tradizione orale rurale, senza l'intervento dei notabili e degli intellettuali. Trattandosi di una consuetudine così radicata, nemmeno le severissime limitazioni alla sociabilità introdotte durante la Restaurazione avevano cercato di intaccarla. A differenza di quanto avveniva per la socialità nei paesi, l'autorità civile e religiosa non aveva un diretto controllo su divertimenti, conversazioni, discussioni che nelle sere d'inverno intrattenevano le piccole comunità di vicinato.

Nel ruolo di intrattenitori nelle veglie di stalla spiccavano gli artigiani di campagna, forniti di un buon repertorio di racconti e facezie, ma anche – essendo solitamente i meglio alfabetizzati del gruppo – lettori ad alta voce di opuscoletti, fogli volanti e giornali.

Disertata dai ceti borghesi locali, la socialità di stalla non rimase chiusa all'esterno. Attraeva povera gente di passaggio, bisognoса di rifugi di fortuna e ospitata nei fienili o nella stessa stalla. Verso tali ospiti occasionali c'era talvolta diffidenza, ma più spesso viva curiosità. A loro si domandavano insistentemente notizie 'da fuori' e racconti esotici. La socialità di stalla funzionava così da consistente canale di trasmissione culturale, alternativo a quelli che legavano i lavoratori rurali ai notabili e agli intellettuali, come annotava Giovanni Bosio: «La stalla era il club, il salotto, il circolo contadino, *el filòs* per eccellenza. Il parlare era ciò che univa: ciò che si trasmetteva, legava. Un ripensamento collettivo della vita avveniva nella stalla».¹⁹

Diversi osservatori esterni della cultura contadina padana individuavano nella stalla il luogo d'origine di molte superstizioni e pregiudizi popolari. Nella stalla anche il cristianesimo veniva reinterpretato popolarmente, perché non era infrequente che una parte delle serate avesse per intrattenimento racconti edificanti a sfondo religioso, oppure preghiere, non recitate in latino ma in dialetto.²⁰

¹⁸ *Inchiesta Romilli*, 151-2.

¹⁹ Bosio, *Il trattore ad Acquanegra*, 190.

²⁰ Una vasta raccolta di queste tradizioni religiose orali è stata rilevata nella Bassa reggiana, all'inizio del XX secolo, dal sacerdote e folklorista Vito Fancinelli; una selezione dei materiali raccolti da Fancinelli, pubblicata dopo la sua morte dalla tipografia diocesana di Reggio (*Testimonianze di vita e di credenza*), contiene – a detta dello stesso editore – numerose deviazioni dall'ortodossia ecclesiastica.

Il clero lombardo veniva educato in seminario a non assecondare le «fole delle stalle».²¹ e ad assumersi - con l'ausilio dei notabili cattolici - il compito modernizzante di epurare le superstizioni, abituando i contadini a distinguere le incontrollate mitologie popolari dalla dottrina ecclesiastica. I *filòs* e i crocchi in campagna erano ritenuti momenti di socialità dove le donne trasmettevano una cultura deleteria ai bambini. Ma un prete di campagna non indulgente verso le credenze propagate nelle stalle attraeva facilmente la diffidenza dei suoi parrocchiani, che temevano di essere ingannati o male guidati da chi non condivideva la propria mentalità religiosa.

In epoca di generale modernizzazione delle mentalità popolari, i *filòs* non si caratterizzarono come luoghi di conservazione di una immobile cultura arcaica. Per l'apertura dell'ambiente rurale alle culture cittadine, la crescente tensione sociale, la politicizzazione dei lavoratori, dalla fine del secolo i ceti superiori videro dei focolai di corruzione in queste riunioni dove si creava il senso comune popolare. Anche dai più isolati e tranquilli villaggi dell'Oltrepò mantovano, i parroci segnalarono un rapido mutare delle forme espressive popolari:

I costumi del popolo sono in genere buoni, ma trascurata la morale e la religiosa educazione e troppo facili i discorsi indecenti e immorali sia nei pubblici Esercizi che nella Campagna e nelle Stalle ove la maggior parte della popolazione si raccoglie nel Verno.²²

Benché gli intellettuali, anche i più populisti, non frequentassero questi ritrovi, in molte stalle si faceva una propaganda elementare delle idee democratiche e rivoluzionarie. Il giornale dell'Azione cattolica reggiana denunciava allora «quelle veglie di stalla, una volta ingenue e pastorali, oggi invece procaci e cattive oltre ogni dire».²³

Gli evangelizzatori protestanti attivi nella Bassa padana hanno lasciato chiare testimonianze sulle potenzialità di questi ritrovi tradizionali nel propagare il messaggio dei riformatori religiosi del XIX secolo. A Codisotto, dal dicembre 1898 alla primavera successiva, un colportore contattava capillarmente la popolazione, organizzando serate di letture e conversazioni evangeliche nelle veglie serali, per rafforzare le simpatie che il villaggio aveva dimostrato verso la chiesa valdese:

Bisogna tener conto che la maggior parte di quella popolazione è sempre costretta a rimanere in casa, durante i brutti giorni

²¹ Martini, *Il buon contadino*, 4: 177, e più in generale: 139-82.

²² ADMN, VP, Mons. *Origo*, Felonica Po (1900).

²³ «Terzo ricordati di santificare le feste». *L'Era nuova*, 23 aprile 1922.

d'inverno, a cagione della pioggia o della neve; e sarà per loro un gran bene raccoglierli nel locale e visitarli nelle case o nelle stalle.²⁴

Questo tipo di contatti tra comunità locali e predicatori religiosi ete-rodossi, tuttavia, solitamente non era tenuto direttamente da uomini di chiesa, ma da soggetti che, pur non essendo contadini, vivevano strettamente integrati nell'economia rurale, svolgendo anche una funzione di mediazione culturale tra le piccole comunità locali e l'esterno. Tipica è la figura di un convertito al protestantesimo, che, nelle campagne tra Poviglio e Castelnovo Sotto, utilizza le proprie relazioni professionali per proporre nei *filòs* una lettura eretica delle sacre scritture:

È un povero uomo, sensale e callista, il quale si mise a leggere l'Evangelo e lo conosce già benino. Egli va le sere d'inverno negli stalli e dice che ha un bel libro, poi legge il suo testamento; lo usò tanto in quel modo che un giorno venne a Guastalla acciò glielo rilegassimo un poco.²⁵

C'era poi chi imparava a memoria i libri di grande interesse - dalla poesia colta, ai libretti musicali, agli almanacchi, alle stesse sacre scritture diffuse dai colportori²⁶ - per recitarle nelle veglie.

²⁴ ATV, CE, *Fascicoli personali* (FP), *Damiano Borgia*, Lettera di Borgia a Matteo Prochet, 5 novembre 1898; cf. ATV, CE, RC, *Guastalla 1898-1899*.

²⁵ ATV, CE, RC, *Guastalla 1874-1875*.

²⁶ ATV, CE, RC, *S. Lucia 1908*.

Una sociabilità laicizzata

Il circondario di Guastalla e l'Oltrepò mantovano
dal 1848 alla Belle Époque

Marco Fincardi

4 I costumi paesani

La vita familiare e comunitaria, a confronto con le nuove generazioni

Sommario 4.1 La vita del contadino cattolico. – 4.2 L'immagine catastrofista dei mutamenti della società rurale. – 4.3 La vita rurale nell'inchiesta mantovana del 1876. – 4.4 La morale contadina nell'Inchiesta Jacini. – 4.5 Le inchieste di fine secolo.

4.1 La vita del contadino cattolico

Oltre che alle norme che dovevano ispirare la produttività del lavoratore rurale, don Luigi Martini si era interessato alla descrizione di quelli che erano – o avrebbero dovuto essere – i costumi dei contadini in famiglia e nella società. L'organizzazione della vita di ogni individuo doveva essere pianificata dal capofamiglia. L'istruzione dei singoli membri della famiglia non la riteneva di competenza del parroco, dei compagni di lavoro, e tanto meno del maestro laico (una figura non presa in considerazione da don Martini, dal momento che la scuola rurale nei domini austriaci era normalmente affidata al clero parrocchiale). Questo compito andava assolto dal capofamiglia. I suoi insegnamenti riguardavano vita, lavoro, onestà e religione; all'esterno potevano essere solo integrati da interventi di figure complementari a quella del padre, e con cui ogni capofamiglia savio doveva tenersi in buone relazioni: padrone, parroco e medico.

Per quest'ultima figura - a metà del secolo ancora poco familiare ai contadini padani - don Martini sollecitava un intervento legittimamente svolto da padroni e parroci, perché l'igiene e l'abbandono delle superstizioni erano elementi qualificanti nell'educazione del moderno contadino, e dovevano perciò entrare nella cultura di tutte le madri.¹

Solo quando un figlio era chiamato a compiere una missione da entità come lo Stato e la chiesa, che stavano al di sopra della famiglia e della comunità locale, il capofamiglia non doveva intralciare il corretto compimento di un dovere frapponendo l'interesse particolare della famiglia. Andava perciò messo da parte il timore che il figlio partito per il servizio militare sarebbe tornato in campagna senza principi morali e ribelle agli anziani, perché esistevano anche soldati morigerati e timorati di Dio. Allo stesso modo, la volontà paterna e materna non dovevano proibire a un giovane di svestire l'abito da seminarista: l'interesse familiare non doveva prevaricare l'assenza di vocazione.² La fedeltà delle famiglie al monarca e alla chiesa non andavano messe in discussione, se non si volevano mettere a repentina ordine e giustizia.

Nella vita domestica, oltre al raccomandare comportamenti che dovevano garantire la concordia tra parenti e la soggezione agli anziani, don Martini ammoniva a non adottare abitudini lussuose, imitate dalle case dei signori o dai borghesi di città. In particolare il prelato trovava disdicevole l'acquisto di tabacco da fiutare o da fumare, e di caffè, bevanda che qualche colono benestante iniziava a usare a colazione, inzuppandoci il pane come era solito fare col vino.³ Ma anche nella cura dell'abbigliamento festivo si notava una cura maggiore, che poteva essere sintomo di un rilassamento degli austeri costumi rurali. L'abito festivo, per don Martini, doveva essere lindo di bucato, non ricercato, per non confondere i segni distintivi tra diversi ceti:

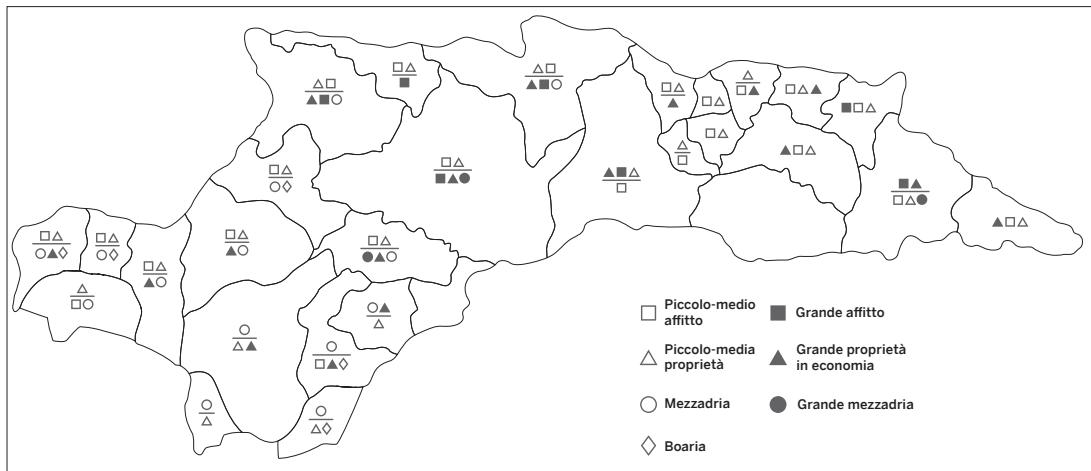
Se il contadino veste come l'artigiano, l'artigiano come il cittadino, il cittadino come il signore e il signore come il marchese, Dio la mandi buona, ma io presagisco male assai.⁴

¹ Martini, *Il buon contadino*, 4: 88-99, 135. Sull'attivazione della farmacia in un villaggio rurale della Bassa padana austriaca, nel 1863, per interessamento del parroco progressista e con una petizione dei capifamiglia: Buzzetti, *Protocollo d'ufficio parrocchiale*. Nel 1859, l'assegnazione al villaggio di un medico residente aveva fatto gridare lo stesso parroco al miracolo, viste le sue ripetute richieste in tal senso; pochi mesi prima, ricevendo una circolare di monsignor Martini, invitante tutti i parroci a diffondere *Il buon contadino*, don Buzzetti lo aveva definito «utilissimo libro».

² Martini, *Il buon contadino*, 4: 19-29, 56.

³ Martini, *Il buon contadino*, 3: 179-82.

⁴ Martini, *Il buon contadino*, 3: 179.



Mappa 4 Sistemi di conduzione agricola prevalenti. I contrassegni al di sopra di una linea indicano i sistemi di conduzione prevalenti in un territorio

Una attenzione particolare era riservata ai figli maschi delle famiglie coloniche, mentre delle femmine don Martini si occupava solo rispetto al loro compito di madri, ritenendo per loro assodate e non soggette a mutare la relativa segregazione in famiglia e la dedizione sottomessa alla pratica religiosa e al lavoro.

I rischi per la moralità rurale non riteneva venissero dall'ambiente domestico e di lavoro, ma dalla socialità festiva e dal frequentare i centri urbani nei giorni di mercato e di fiera. Don Martini, avvertendo il forte rischio che la campagna si familiarizzasse con la cultura urbana, coglieva tutti gli elementi che realisticamente rendevano insicuro il contadino in città, per incoraggiarlo a rimanervi estraneo. Il buon *reggitore* non si recava mai in città di domenica, ma solo quando aveva affari economici da sbrigare. Altrimenti, l'assidua frequenza domenicale nella città avrebbe portato a spese voluttuarie, a frequentare osterie e caffè, dissestando il bilancio della famiglia contadina. Questa abitudine avrebbe anche messo in contatto il contadino con luoghi frequentati da sfaccendati, che facilmente ragiravano gli inesperti.

Le città nei giorni festivi e di mercato erano poi un ambiente risoso, dove il contadino poteva facilmente essere coinvolto in imprevedibili esplosioni di violenza. Per tutti questi motivi occorreva che il padre permettesse al figlio di recarvisi solo in sua compagnia, e senza denaro nelle tasche.⁵ Riguardo alla socialità, il suo giudizio era

⁵ Martini, *Il buon contadino*, 3: 76-85.

sempre negativo: la famiglia e la chiesa erano gli unici ambienti dove il contadino e il cristiano potevano socializzare senza corrompersi, senza contrarre abitudini estranee alla vita rurale.

La domenica mattina, ai figli doveva essere permesso di levarsi dal letto appena un'ora più tardi dei giorni lavorativi, cioè comunque all'alba. Fatto un bagno igienico, dovevano poi recarsi coi familiari alla messa e ai catechismi nella chiesa del villaggio, facendo poi prontamente ritorno a casa, per pranzare a mezzogiorno, e non più tardi, come d'uso agli sfaccendati del paese, che si attardavano nella piazza e nei locali pubblici.

Meno qualche raro caso, il contadino diventa uomo di osteria dopo che si ammogli, perché allora è più libero di sé, parendo conveniente al padre di rallentare il freno, e di dare un po' di allargo a questo suo figlio, anche nell'idea di renderlo più rispettabile alla moglie. I buoni padri contadini tengono a soggezione i loro figliuoli (e fanno bene) li vogliono sotto i loro occhi, non permettono loro di fermarsi in piazza per giuocare, e molto meno di entrare nell'osteria per bere. Finite le sacre Funzioni dicono a loro: andiamo subito a casa per fare il nostro dovere verso i padroni, adesso che l'abbiamo fatto con Dio in chiesa. Quindi padri e figli si avviano alla loro abitazione, e deposti gli abiti festivi, danno mano ai loro incombenti.⁶

Nemmeno ai figli sposati il *reggitore* avrebbe dovuto concedere mancate festive da spendere in divertimenti, benché questa abitudine si fosse ormai radicata.

Questa regola tenuta da pochi capi di famiglia, per cui io temo, che il numero degli osterianti crescerà assai, e con costoro cresceranno i ladri, e gli assassini.⁷

Erano soprattutto artigiani e braccianti giornalieri gli avventori domenicali delle osterie di villaggio, da don Martini condannate in modo irremissibile:

L'osteria, in primo luogo toglie l'uomo alle pratiche di pietà, di religione, ed al santo timor di Dio trascinandolo ad una vita scostumata ed irreligiosa. [...] Tutti quelli che frequentano l'osteria non hanno Religione, né timor di Dio. Ma se voi invece di intrattenervi all'osteria nel tempo della Dottrina Cristiana, e della predica, e delle sacre funzioni veniste alla Chiesa, come fanno i buoni

⁶ Martini, *Il buon contadino*, 2: 137.

⁷ Martini, *Il buon contadino*, 2: 140.

contadini parlereste diversamente, ed avreste altre massime, ed altri sentimenti. [...] Le orazioni, le quali da principio si dicevano con distrazione e dimezzate, si lasciano interamente, quindi si negligenta il Vangelo, si perde la dottrina, non si fa più conto della Santa Messa, le sacre funzioni si sprezzano, i Sacramenti si abbandonano, non si fa la Pasqua.⁸

Le occupazioni pomeridiane dei coloni, la domenica, non venivano chiamate lavoro, solo perché normalmente non prevedevano l'uscita nei campi ed erano meno faticose. La sera anche gli uomini potevano attardarsi alla veglia, in cui era d'uso commentare ciò che si era udito dal prete.

I bifolchi attendono ai loro buoi, i braccianti preparano i ferri occorrenti ai lavori del lunedì, quindi bifolchi e braccianti si recano dai padroni o dai fattori per sentire le loro disposizioni, e se dopo resta tempo, eccoli in circolo o sotto il fienile, o in mezzo dell'aja, o nella stalla a discorrere; e parlano per lo più del Vangelo, e della Dottrina, che hanno sentito, facendo riflessioni ed ammonizioni ai giovani presenti.⁹

Anche nel proprio villaggio, la vita del giovane colono doveva svolgersi per intero nell'ambito domestico, anche terminati i lavori in campagna.

Per la sera al botto dell'Ave Maria dovranno trovarsi in casa, come fanno adesso. Non permetterò mai che i miei figli, anche quando saranno ammogliati, restino fuori casa dopo l'Ave Maria, perché sarebbe la loro rovina. La notte fatta pel riposo; e solamente gli scioperati e i malandrini vanno attorno nelle ore notturne.¹⁰

4.2 L'immagine catastrofista dei mutamenti della società rurale

L'ambiente rurale rappresentato da don Martini era la coerente esposizione di una visione conservatrice del mondo agricolo in fase di sviluppo, propria della borghesia cattolica padana, nell'ultimo periodo della Restaurazione. Dopo il cambiamento di regime, divenne molto più difficile offrire la coerente rappresentazione ideologica di una pacifica vita rurale, perché il sistema di mercato aveva modificato i

⁸ Martini, *Il buon contadino*, 2: 112, 123, 125.

⁹ Martini, *Il buon contadino*, 2: 137-8.

¹⁰ Martini, *Il buon contadino*, 4: 63-7.

valori culturali e le funzioni delle strutture economiche su cui si era retta tradizionalmente la società contadina, senza ricreare un equilibrio capace di rendere un'immagine tranquilla e ordinata della società. Ma anche nei regimi assolutistici della Restaurazione, dopo la crisi economica degli anni 1846-47, era divenuto evidente alle autorità che il sistema paternalistico nelle campagne padane era decaduto. Ovunque i proprietari lamentavano esorbitanti e coercitive richieste di soccorso da parte dei poveri.¹¹

Le segnalazioni di furti, estorsioni, grassazioni, incendi dolosi e omicidi aumentarono vistosamente, in parte per una rapida proliferazione della criminalità, in parte per il generalizzarsi di una psicosi degli attentati alla proprietà. I proprietari sentivano minacciati i loro beni e accusavano braccianti e artigiani disoccupati, o famiglie di contrabbandieri, di vere o presunte persecuzioni.

Nella provincia guastallese la polizia estense adottò numerosi provvedimenti repressivi, tra cui l'introduzione della pena della bastonatura. Nell'Oltrepò, la legge marziale fu applicata con metodi terroristici dal tribunale militare austriaco noto come Commissione d'Este. Furono comminate diverse sentenze capitali ed ergastoli, per l'accusa di banditismo nei distretti di Revere e Sermide. Accusate di banditismo in processi sommari, tra il 1852 e il 1853 in una piazza di Revere furono fucilate dodici persone. I riferimenti di don Martini al diffondersi di ladri e assassini non erano esagerazioni allarmistiche, ma si riferivano a fatti noti ai suoi lettori, tra cui serpeggiava un panico esasperato per i banditi.¹²

Lo stesso don Martini aveva impartito l'ultima benedizione a braccianti condannati a morte per tali accuse, o semplicemente per aver rivolto minacce verbali a dei possidenti.¹³

Con la ritrovata prosperità dell'economia agricola, dalla seconda metà degli anni Cinquanta il banditismo fece poco parlare di sé nella Bassa padana. Fu sempre molto viva, però, la paura degli incendi dolosi ai fienili, tanto che nella zona, nei primi anni Settanta, nessuna assicurazione volle stipulare polizze contro i rischi d'incendio.¹⁴

¹¹ Cf. Besacchi, *L'osservatore*, 2; Parazzi, *Origini e vicende di Viadana e suo distretto*, 2; Villici e tangheri, 1-2.

¹² Vaini, *I contadini mantovani nella rivoluzione*; Rezzaghi, *La terra di Segnate e i mitrofi*, 203; D. Magri, *Memorie e documenti di Revere*, 36-41; D. Magri, *Ostiglia napoleonica*, 102-14; Gozzi, *Il banditismo nelle campagne*. Cf. Brunello, *Ribelli, questuanti e banditi*; Lefebvre, *La grande paura del 1789*.

¹³ Martini, *Il confortatorio mantovano*, 1: 69-87.

¹⁴ ASMN, API, B. 278, f. *Internazionale. Bombe incendiarie*. Cf. Fincardi, «Cercare un fiammifero nel pagliaio». Su una simile situazione verificatasi nel distretto di Lendinara: Tomasin, *La boje in Polesine*. A Lendinara, come a Mantova, la polizia sospettava il noto giornalista e ufficiale garibaldino Alberto Mario di essere ispiratore dei fantomatici incendiari.

Fino al primo decennio del XX secolo - quando il nazionalismo fornì più efficaci argomenti alle ideologie reazionarie - a coagulare culturalmente i sentimenti conservatori dei ceti superiori padani fu la pretesa di mantenere in vigore l'obsoleto sistema di rapporti della società patriarcale, che le stesse innovazioni agricole e l'applicazione padronale dei patti colonici rendevano improponibile. La nascita di un vasto associazionismo classista, impegnato nella resistenza e nell'esercitare pressione per garantire occupazione ai braccianti avventizi, causò nuove ondate di panico nei possidenti. Questi, per tutto il periodo della crisi agraria, sollecitarono drastici provvedimenti di polizia contro le associazioni operaie. La mera esistenza di queste associazioni, anche in lunghi periodi di latenza della conflittualità operaia, era considerata dai possidenti una negazione dei principi su cui si reggeva la società rurale. Nel periodo in cui si costituì l'organizzazione del Partito socialista, il semplice canto dell'*Inno dei lavoratori* provocò decine di arresti in diversi villaggi della Bassa padana.¹⁵ La cultura delle comunità rurali, nella Bassa padana si polarizzò tra il nascente associazionismo proletario e un disomogeneo fronte dei ceti superiori. Nella maggior parte dei casi, la vita comunitaria si ridefinì attorno a valori e costumi propri della sociabilità bracciantile.

4.3 La vita rurale nell'inchiesta mantovana del 1876

I sindaci e i presidenti dei Comizi agrari adottavano una visione diversa dei mutamenti socio-economici in atto nei loro paesi, secondo le relazioni più o meno buone che avevano con l'ambiente bracciantile. Il quadro da loro fornito sulla vita rurale appariva perciò molto diversificato da un comune all'altro.

Dai salariati fissi - sempre impegnati ad accudire il bestiame e sottoposti al controllo del padrone - le osterie non apparivano affatto frequentate, salvo occasionalmente la domenica, per poche ore. Dagli avventizi l'osteria era più frequentata, sia nei giorni festivi che in quelli piovosi; ma a tenerveli lontani e a indurli a consumarvi poco era la loro cronica mancanza di denaro. La loro spiccatà tendenza alla sociabilità era comunque roba da poveracci.

Nei giorni di festa e in quelli in cui non lavorano, vengono alla piazza e girano di su e di giù fin che arriva l'ora di andarsene a letto.

¹⁵ Bonomi, Vezzani, «Il movimento proletario nel Mantovano», 83-5, 99-102, 153; Salvadori, *La repubblica socialista mantovana*, 124-5; Fincardi, *Primo Maggio reggiano*, 1: 190-221, 291-327.

Le osterie e gli altri luoghi pubblici non li frequentano mai, e per la semplicissima ragione che non ne hanno i mezzi.¹⁶

A Poggio Rusco, solo all'epoca dei raccolti si trovavano i braccianti all'osteria, «che in momenti di abbondanza si provano godere di questi agi della vita civile». I braccianti fissi e avventizi - avvertiva il sindaco di Sermide - si ritrovavano ancora nelle stalle, più abitualmente che nelle osterie. Frequentatori assidui dell'osteria - precisava il sindaco di Felonica - erano gli artigiani e i carrettieri.¹⁷ Dato che comportava spendere denaro, l'osteria era ritenuta diseducativa per i lavoratori, anche se frequentata saltuariamente; soprattutto per gli avventizi, che nei periodi di lavoro abbondante «dissipavano una parte dei loro guadagni nelle osterie in bagordi e nel giuoco delle carte».¹⁸ Per tale motivo qualche sindaco proponeva di limitarne il numero per legge, per rendere parsimoniosi e onesti i contadini. Il 'lusso', o 'vizio' - generalizzatosi tra i lavoratori rurali negli anni precedenti all'inchiesta, ovunque segnalato nelle risposte al questionario - era l'abitudine di fumare tabacco.¹⁹ Se per i vecchi poteva essere più comune il tabacco da fiuto, i giovani erano soliti fumare sigari e pipa, anche durante il lavoro. Invece mancavano ancora segnalazioni di donne di campagna che fumassero.²⁰

Il vestiario veniva giudicato in genere sufficiente a coprire dai rigori dell'inverno e a lavorare comodamente in estate. Ma si diceva che a Borgofranco «taluni vestissero con lusso superiore alle loro forze».²¹ D'estate braccianti e coloni erano comunemente scalzi; ma portavano zoccoli e stivali in inverno. A Poggio si precisava in cosa consistesse il lusso:

Volgendo lo sguardo ad una ventina d'anni indietro certo che nella vestimenta del contadino vi è progresso, miglioramento, ed anche se vogliamo, e ciò succede nei giovani, una tal qual ricercatezza. L'abito più usitato dal contadino nei giorni festivi è di fustagno. I giovani però usano anche abiti di stoffe. Nei giorni di lavoro l'abito di tela di canape casalinga a tessuto grossolano, non molto adatto a ripararli come dovrebbero esserlo dalle intemperie. Il lusso di

¹⁶ ASMN, API, B. 229, f. *Statistica emigrazione*, relazione del sindaco [d'ora in poi: SERS] di Quingentole, 16 ottobre 1876.

¹⁷ ASMN, API, B. 229, f. SERS di Poggio Rusco (27 settembre 1876), Sermide (8 settembre 1876), Felonica (20 novembre 1876).

¹⁸ ASMN, API, B. 229, f. SERS di Sustinente (3 ottobre 1876).

¹⁹ «Hanno comunissimo l'uso del tabacco; il quale assorbe non piccola parte del giornaliero assegno» (ASMN, API, B. 229, f. SERS di Motteggiana, 19 settembre 1876).

²⁰ Segnalazioni invece già rilevate dall'Inchiesta Jacini nel Basso Polesine, nei paesi più prossimi al Po (Bisinotto, «Monografia agraria dei distretti», 313).

²¹ ASMN, API, B. 229, f. SERS Borgofranco sul Po (12 dicembre 1876).

vestirsi di stoffe se lo permettono soltanto coloro nelle cui famiglie vi è più di un lavoratore; e sono il minor numero.²²

Una risposta all'inchiesta, riguardante per la provincia modenese, dava ulteriori ragguagli sulla maggiore ricercatezza negli abiti invernali.

Non più, come una volta, porta il tabarro solo il capo di casa ma quasi tutti ne sono provvisti e generalmente anche per gli abiti sono sufficientemente riparati e più potrebbero essere se non si adottassero nella campagna parti o qualità di vestiario più ad ornamento che a difesa.²³

Da quanto testimoniava il municipio di Ostiglia, si può intuire che i maggiori bisogni della famiglia braccantile venissero da una maggiore autonomia raggiunta dai suoi singoli membri. I figli, avviati giovanissimi a lavorare come avventizi in lavori extragricoli, acquisivano bisogni nuovi, non tenuti a freno dalla tradizionale rassegnazione contadina e dall'educazione cattolica. I maggiori consumi potevano dunque riguardare i giovani adulti, non più costretti a rendere conto di ogni loro piccola spesa al capo di casa.²⁴ Fin dai distretti più settentrionali della provincia mantovana, meno toccati dalla disoccupazione e dall'emigrazione, si segnalava che «il vizio estende lentamente sì, ma progressivamente le sue radici anche fra la sobria classe dei contadini, [...] ancora adesso i più sobri ed economici fra tutti gli altri ceti di operai». Come cause dell'emigrazione venivano denunciate «quella aspirazione al meglio, quella certa qual sete di ricchezza che ormai va penetrando in tutti i gradi della Società e rende gli individui vaghi di novità e confidenti nell'ignoto».²⁵ Eppure, nei distretti settentrionali, i comportamenti sociali non erano mutati radicalmente come nella Bassa padana, tanto che il sindaco di Castiglione li vedeva ancora immersi nella tradizionale vita austera, che non concedeva spazio alla sociabilità laica paesana.

Ordinariamente i coloni salariati lavorano la settimana intera, e la festa, dopo le funzioni sacre si recano in famiglia. È rara la disipazione in essi, perché non sono in contatto con la borghesia.

²² ASMN, API, B. 229, f. SERS di Poggio Rusco (27 settembre 1876).

²³ ASMN, API, B. 229, f. *Comizi agrari*, rel. del Comizio agrario del Circondario di Modena (11 dicembre 1876).

²⁴ ASMN, API, B. 229, f. SERS di Ostiglia (2 dicembre 1876).

²⁵ ASMN, API, B. 229, f. *Comizi agrari*, rel. del presidente del Comizio agrario di Acola (24 agosto 1876).

Riguardo agli avventizi, mancando di mezzi non possono darsi alla dissipazione.²⁶

Queste erano le abitudini ritenute moralmente sane dal sindaco di Castiglione, che notava l'opportunità della mancanza di qualunque principio di educazione civica da parte di questi lavoratori, per i pericoli che sarebbero derivati dall'interessarli alla vita politica, perché «volendo istruirli succederebbe come succede dappertutto: non apprenderebbero che il male e sarebbero perniciosi all'attuale ordinamento sociale».²⁷

Il furto campestre era la colpa regolarmente attribuita agli avventizi; nessun comune faceva eccezione.

L'attaccamento al lavoro risultava ovunque notevole. Ovunque i braccianti erano estranei alla politica e abbastanza sottomessi, ma odiavano il governo per la tassa sul macinato e per il deterioramento delle loro condizioni di vita. L'analfabetismo era dominante tra le generazioni adulte; pochi braccianti ci tenevano a istruire i figli, mentre la maggioranza reputava inutile la scuola e avviava subito i bambini al lavoro, o talvolta alla questua. Nelle campagne, educare i figli equivaleva ad abituarli a lavorare duramente. Talora i lavoratori rurali venivano descritti superstiziosi, «ancora zeppi di pregiudizi, tanto per gli agricoli quanto per i sociali», ma poco influenzati dal parroco.²⁸

Nel complesso, quando si manifestò la prima grande ondata migratoria, le campagne padane erano limitatamente influenzate dai costumi urbani. Solo gli artigiani rurali, o i giornalieri che migravano temporaneamente, sembravano già partecipi di questi costumi, e portati a trasmetterli agli altri lavoratori.

4.4 La morale contadina nell'Inchiesta Jacini

La trasformazione delle strutture rurali e il nuovo modo di guardare ai contratti agricoli aveva visibili conseguenze sui costumi sociali. La crescente popolazione bracciantile disobbligata creava apprensioni per il deteriorarsi delle sue condizioni di vita e per lo scemare della sua deferenza ai ceti superiori, ma costituiva un vantaggio economico per proprietari e affittuari nelle stagioni dei grandi lavori agricoli, fornendo abbondante manodopera a costi limitati.

²⁶ ASMN, API, B. 229, f. SERS di Castiglione delle Stiviere (12 dicembre 1876).

²⁷ ASMN, API, B. 229, f. SERS di Castiglione delle Stiviere (12 dicembre 1876).

²⁸ ASMN, API, B. 229, f. SERS di Felonica (20 novembre 1876), Suzzara (23 novembre 1876) e Pieve di Coriano (21 novembre 1876).

A far mancare solidità all'edificio sociale era anche un altro aspetto di questi stessi fenomeni: l'espansione dei disobbligati avveniva a discapito dell'assetto della famiglia colonica, che continuava a costituire la base portante della società rurale padana. I braccianti obbligati e i mezzadri risultavano talvolta indebitati coi loro padroni e venivano licenziati, o si licenziavano da soli, quando la loro insolvibilità diventava palese. Venivano pure licenziati quando il numero dei membri della famiglia si allontanava per eccesso o per difetto da certi standard produttivi. Ciò creava la continua mobilità delle famiglie da un padrone all'altro o da un paese all'altro, impedendo che una famiglia si avvicendasse per generazioni sullo stesso fondo e vi riconoscesse la propria ragione d'esistenza, come avveniva fino ad alcuni decenni prima.

Per ora l'accaparrare gli operai agricoli per quel tanto o poco di coltura che si pratica generalmente, non è cosa ardua. Più difficile assicurarsi la cooperazione di coloni onesti e laboriosi, come non è sempre facile ad essi il trovare conduttori forniti di sufficiente capitale, d'istruzione agraria e d'umanità. Per questo comunissimo ad ogni anno il mutar di padrone e di salariati, e diventa sempre più raro lo spettacolo venerando delle famiglie che si perpetuano sul podere, che lavorano da varie generazioni, invase, come sembrano, dalla smania che affligge l'ammalato di trovar ristoro col solo mutare il fianco su cui si adagia.²⁹

A detta di molti grandi proprietari e di esponenti delle professioni liberali, causa della destabilizzante mobilità delle famiglie coloniche era il gretto uso speculativo che il ceto emergente degli affittuari faceva dei contratti agricoli, praticando un'economia di rapina sulla terra e danneggiando sia la proprietà che i lavoratori.³⁰ L'indebolimento

²⁹ Paglia, «La provincia di Mantova», 808-9; cf. A. Magri, *Stato attuale della proprietà*, 53. Sulla disgregazione della famiglia multipla, in genere detta patriarcale, e sui processi di trasformazione sociale e del costume a questa connessi, cf. Barbagli, *Sotto lo stesso tetto*; Kertzer, Hogan, Marcolin, *Famiglia, economia e società*; Pécout, «Polarisation et monde paysan en Toscane».

³⁰ «L'affittaiuolo, che nella coltivazione prende il posto del proprietario, lavora esso stesso colla sua famiglia il fondo, col concorso di qualche giornaliero avventizio, oppure, se trattasi di poderi piuttosto grandi, li conduce per mezzo di lavoratori obbligati ed avventizi. Si nota però generalmente con rincrescimento, salve le debite eccezioni, che una parte degli affittaiuoli stretti dalla gravezza del canone e dalla inesorabilità dei pagamenti dovuti assicurare su la proprietà loro particolare o sui prodotti del fondo, e volendo pure ritrarre un largo profitto per se stessi, trascurano ogni sorta di miglioramenti nella coltivazione, attenendosi a quelle colture di pronto reddito e che esigono la minor mano d'opera possibile. Angariano così i lavoratori, costringendoli ad accettare mercede assai basse, ed alienando da sé e dai conduttori di fondi più onesti di loro, l'animo e l'opera dei proletari; provocando in certi casi disgustose reazioni e turbamenti nei prezzi normali della mano d'opera» (Paglia, «La provincia di Mantova», 853).

della famiglia colonica creava instabilità sociale e crisi dei valori tradizionali.

Vanno scomparendo dalle nostre campagne le famiglie numerose, governate patriarcalmente, relativamente ricche perché contente della loro mediocre agiatezza, sobrie ed oneste a tutta prova, illiterate, ma ingegnose ed attive e producenti più ricchezza, credito ed onore al paese, che non altre di più moderna raffazionatura. In queste, scossa la benefica autorità del capo di casa, ribelli ad ogni ragionevole disciplina ed alle miti influenze degli affetti familiari, i figli maggiori si dividono dai parenti appena possono metter casa da loro, con più spensieratezza che esperienza della vita, facili a tutte le suggestioni e spesso vittime degli oziosi e dei ciarlatani, che li prendono nelle loro panie, gonfiandoli di ciance ed aizzandoli alle imprese arrischiata ed ai tumulti di piazza.³¹

Nei ceti rurali privi di un patrimonio familiare da salvaguardare, la diminuita autorevolezza del patriarca *reggitore* e della massaia *regitrice* diventava un dato di fatto.

Il buon regime ordinato delle famiglie non si trova che fra i proprietari, i fittavoli e i mezzadri. Le famiglie dei boari, dei giornalieri non sarebbero in troppo buon assetto morale. Del resto è diffusa la tendenza al rilassamento della disciplina e della perfetta comunione d'interessi, che una volta era generale nelle famiglie.³²

Accadeva che nelle stesse famiglie coloniche le donne e i ragazzi, e talvolta anche i figli maschi, lavorassero come avventizi separatamente dalla famiglia. Le braccianti della Bassa padana, poi, avevano sempre propri salari, che venivano da una somma di attività concomitanti: lavori in campagna, truciolo e baliatico.³³ Per questa superattit-

³¹ Paglia, «La provincia di Mantova», 866.

³² Tanari, «Circondario di Guastalla», 379.

³³ «In molti casi il bisogno spinge le spose a procurarsi col baliatico un guadagno che scontano a prezzo di loro salute, dovendo in pari tempo accudire, oltre che alle faccende domestiche, alle campestri. A questo riguardo la provincia presenta delle notevoli differenze da zona a zona, poiché nei distretti di Castiglione, Volta, Asola e Canneto, le donne lavorano pochissimo o niente alla campagna, occupandosi di preferenza nell'allevamento dei bachi e nella trattura della seta. Nel distretto di Mantova e in quelli di Bozzolo e Viadana lavorano un poco di più, senza per pareggiare quasi l'uomo in moltissime delle operazioni campestri, come avviene nei distretti di Gonzaga, Sermide, Revere e Ostiglia. Ivi la donna, come pure i ragazzi dai 13 anni in su, lavorano a giornata nei campi, tollerando fatiche molte volte eccessive per sesso e per l'età; ma alle quali si abituano gradatamente» (Paglia, «La provincia di Mantova», 863; sulla intensa diffusione del lavoro salariato femminile e del baliatico nella Bassa padana, cf. anche: *Inchiesta Romilli*, 112-13, 132-5). Enrico Paglia, notando la differenza tra le donne dell'Alto Mantovano e quelle dell'Oltrepò, riteneva che per queste ultime il lavoro

vità, le braccianti della bassa si caratterizzavano per il loro aspetto emaciato; ma avevano anche una maggiore indipendenza familiare.

Le condizioni abitative nelle campagne apparivano nettamente deteriorate per i braccianti avventizi e per i piccoli proprietari indebitati. Alle reticenze su questo argomento di sindaci e proprietari del Circondario guastallese, il marchese Tanari appuntava di aver osservato direttamente «che anche qui le abitazioni dei giornalieri sono sempre cattive o pessime». ³⁴ Ma in un'epoca in cui le condizioni igieniche della popolazione cominciarono a essere attentamente osservate da medici e funzionari dello Stato, le abitazioni dei lavoratori rurali di ogni condizione – fatta eccezione per fattori, castaldi e risaroli – furono trovate generalmente malsane. Oltre al fatto che tutta la famiglia doveva spesso convivere in una unica stanza fumosa, le donne dei braccianti – quando questi non vivevano soli – erano impegnate nei lavori campestri e nel fare le trecce di truciolo, potendo dedicare pochissimo tempo alle faccende domestiche. Tuttavia, nelle case rurali della Bassa padana era riscontrabile una pulizia maggiore che nelle case dell'Alto Mantovano, dove pure le donne lavoravano raramente fuori casa.

Sia nella Bassa padana che nell'Alto Mantovano, comunque, l'aspetto esterno e interno e la salubrità delle case povere lasciavano molto a desiderare, avendo quasi sempre pavimenti in terra battuta. Nella Bassa padana spesso le pareti erano fatte con mattoni crudi; talvolta pareti e tetto erano costituiti da canne intonacati di fango. Lo studio di Enrico Paglia sul Mantovano attribuiva in parte le cause di tali condizioni abitative alla scarsa cura domestica delle donne, con una rilevante differenziazione tra la cultura femminile nell'Alto Mantovano e nella Bassa padana, carica di conseguenze anche rispetto al ruolo educativo che le donne assolvevano:

La ragione di tale disordine, oltre che nell'avarizia od impotenza di molti proprietari, bisogna pure cercarla, nell'alta provincia specialmente, anche nell'oziosità delle donne, più devote alla chiesa che dide al governo della casa e nella bassa provincia nel bisogno che le costringe a trascurare la casa per attendere al lavoro dei campi od alle piccole industrie casalinghe, come avviene nel distretto di Revere, dove le donne lavorano il truciolo o le sposte di giunco. ³⁵

salariato fosse indispensabile per il loro inserimento da adulte nella vita familiare, «costituendo per molte l'abilità nei lavori campestri, ed il guadagno giornaliero che ne ritraggono, la principale dote per cui trovano facilmente un marito» (Paglia, «La provincia di Mantova», 851).

³⁴ Tanari, «Circondario di Guastalla», 379.

³⁵ Paglia, «La provincia di Mantova», 864; cf. *Inchiesta Romilli*, 113-37.

Per evitare promiscuità tra figli dei due sessi, nelle case coloniche della Bassa padana era poi abitudine che i maschi, a partire dall'adolescenza, andassero a dormire nel fienile; ai maschi appena sposati e a volte ai capifamiglia era concesso di dormire nella camera, quando non era richiesta la loro sorveglianza notturna nella stalla.³⁶ Il decoro dello spazio privato domestico, dunque, costituiva un investimento simbolico solamente per i ceti borghesi. Il proletariato, e i lavoratori rurali in genere, preferivano indirizzare i loro poveri consumi voluttuari nella sociabilità in forte espansione e nell'abbigliamento festivo.³⁷

L'aumento dei consumi – nonostante un «deterioramento delle condizioni sociali» databile dalla seconda metà degli anni Cinquanta – era registrato soprattutto in paesi soggetti all'emigrazione temporanea: «A Gualtieri nei giorni festivi sono dediti alle osterie e ai caffè, e Brescello parla di bisogni fittizi sproporzionati e dannosi. [...] Brescello dice che se l'incivilimento cresce, cresce pure la mania del lusso, e i primi sintomi daterebbero dal 1848».³⁸

L'abbigliamento della popolazione rurale veniva ovunque considerato sufficientemente igienico e decente, talvolta «superiore ai mezzi»; in generale si registrava che «il lusso si generalizza nelle donne specialmente, con predilezione alla moda, con sfarzo di drappi e di colori».³⁹ In pratica, gli abiti festivi femminili cominciavano a essere confezionati anche con stoffe acquistate da commercianti, non solo autoprodotte interamente in casa, come per gli abiti maschili e da lavoro. Mentre nell'Alto Mantovano si conservavano fogge arcaiche di vestiario, nella medio-bassa pianura l'abbigliamento si era urbanizzato,⁴⁰ anche se nella Bassa padana permaneva la pratica di produrre parzialmente in casa i capi da indossare.⁴¹

³⁶ Paglia, «La provincia di Mantova», 864, 116-17; Panizza, *Risultati dell'inchiesta*, 107, 111.

³⁷ Cf. *Inchiesta Romilli*, 113-32; A. Magri, *Stato attuale della proprietà*, 52-5; Paglia, «La provincia di Mantova», 863-5; Tanari, «Circondario di Guastalla», 278-9.

³⁸ Tanari, «Circondario di Guastalla», 378.

³⁹ Tanari, «Circondario di Guastalla», 379.

⁴⁰ Sull'evidenziarsi di simili diversificazioni culturali tra le province settentrionali e meridionali del Veneto: Morpurgo, «Le condizioni della proprietà rurale», 55-63.

⁴¹ «Puossi dire scomparsa generalmente ogni moda spagnolesca ed adottato il costume borghese che si indossa alla festa quasi da tutti, con isfoggio di colori e varietà di taglio, ad imitazione degli usi cittadini; senza per troppo curare la opportunità economica ed igienica delle stoffe. Agli antichi abiti di mezzalana tessuti in famiglia, che si usano ancora in qualche comune verso il confine modenese ed il reggiano, si sostituiscono quelli di cotone comperati al mercato. Le donne giornalmente vestono di tela: questa viene tessuta in casa con canapa filata nell'inverno, e cotone comperato e fatto tingere. Sacrificando al parere ben vestiti nei giorni di parata l'esserlo opportunamente a riparo dall'inclemenza delle stagioni, si vedono i nostri contadini mal coperti d'inverno, e quel che peggio poco curanti della pulitezza personale e perciò di un sufficiente corredo di biancheria» (Paglia, «La provincia di Mantova», 863-4. Per una

Veniva invece trascurato il corredo di biancheria: tradizionale investimento economico e simbolico nell'economia domestica, confezionato dalle ragazze e dalle loro madri, come dote in vista del matrimonio, impiegando a tale scopo i risparmi della famiglia. Per la monetizzazione di certe clausole dei patti colonici e l'accentuato sfruttamento del lavoro, tale pratica risultava in particolare decadenza nella Bassa padana, «dove nei contratti, se tenuta nominalmente la compartecipazione nel prodotto del lino e della canapa, generalmente sostituita da una quota fissa di danaro, che si spende altrimenti o per i bisogni più urgenti della famiglia».⁴² Superando l'indole conservatrice rurale, i contadini guardavano ai costumi urbani, attratti dalla «smania del figurare più ben vestiti» e diventando così «più ricchi di superfluità che di capitale fruttifero». Nelle tradizioni rurali era in atto una profonda trasformazione:

Comincia a palesarsi la tendenza ad abbandonare le vecchie pratiche del vivere che non sono più in corrispondenza con i miglioramenti conseguiti nella coltura e nella produzione dei campi, nella viabilità, nei commerci e nella diffusione delle idee e degli usi sociali; circostanze tutte che influiscono a trarre i contadini dall'isolamento in cui sono vissuti finora, ed a renderli imitatori di costumi estranei, più gentili se vuol si, ma non sempre conformi al loro benessere. [...] Ciò è deplorabile non solo economicamente, ma più ancora rispetto alla moralità; poiché tali aspirazioni nascono da invidia delle classi meno disagiate, le quali alla loro volta per soddisfare alla passione del primeggiare sono indotte a rialzare il tono della loro ambizione, presentando così nuovi e maggiori incentivi all'invidia dei meno abbienti, per trovarsi poi allo stesso livello relativo, ma insoddisfatti entrambi ed esposti a nuove delusioni.⁴³

Secondo le recriminazioni dei proprietari, il furto campestre risultava un flagello in continua espansione nella Bassa padana bracciantile. In tutta l'area a sud del Po, il fenomeno aveva crescente intensità man mano che ci si avvicinava al fiume, soprattutto nei campi più prossimi a borghi e casali dove si addensavano abitazioni di giornalieri e operai urbani.⁴⁴ Un fenomeno speculare si notava pure a nord

descrizione dettagliata degli abiti, quotidiani e festivi, caratteristici delle diverse categorie di salariati agricoli: *Inchiesta Romilli*, 117-28).

⁴² Paglia, «La provincia di Mantova», 864.

⁴³ Paglia, «La provincia di Mantova», 866.

⁴⁴ Secondo Tanari, la maggiore legittimazione del furto campestre si connetteva alla relativa impunità di cui nei paesi attorno al Po godeva il contrabbando (Jacini, *Atti della giunta per l'inchiesta agraria*, 2: 250). Su contrabbando, furti e pesca di frodo nei

del Po, dove - rilevava Emilio Morpurgo per il Veneto - «il furto cresce in ragione quadrata della distanza dalla montagna».⁴⁵

Nelle famiglie proletarie erano principalmente donne e fanciulli a raccogliere abusivamente i prodotti dei campi, senza considerare riprovevoli tali azioni. A volte le cose raccolte non erano nemmeno consumate direttamente, ma scambiate con generi di più immediata necessità. Nella pianura emiliana, Tanari notava:

La moralità subisce delle modificazioni in senso peggiorativo, massime rispetto ai dintorni dei centri più popolosi. La stessa compagnie delle famiglie rurali sarebbe in discapito. I piccoli proprietari sono i migliori; di dubbia fede i mezzadri; i braccianti sono dediti al furto campestre, che in taluni luoghi prese proporzioni gravissime con tendenza manifesta all'aumento. Questa piaga cancerosa minaccia gli stessi progressi dell'agricoltura.⁴⁶

Cause di questi furti sarebbero stati, più ancora della precaria esistenza di alcuni ceti rurali, la crescente «mania dei soddisfamenti», che in tutta l'area padana portava a una vistosa crescita della frequenza alle bettole, dove braccianti, artigiani, e da qualche tempo anche giovani di famiglie coloniche, spendevano denaro giocando e bevendo.

Nella provincia di Mantova, i furti denunciati alla polizia avevano la loro massima incidenza nei distretti dell'Oltrepò e negli immediati dintorni della città capoluogo.

Eppure, lo stesso proprietario esitava ad assumere sorveglianti per vigilare giorno e notte i campi. Secondo Romilli, questo atteggiamento faceva parte del lassismo taccagno degli agricoltori:

Si imputi questo alla voglia di risparmiare la spesa d'un campano e di non incontrare abitudini che i suoi vecchi non avevano. Pur troppo, mentre gli agricoltori di qualche lustro addietro non avevano bisogno di correre i loro beni armati di bastone, oggi si è trovata la necessità di adoprare anche mezzi più seri e più diretti.⁴⁷

paesi del Po, cf. anche alcune fonti letterarie: per la Bassa mantovana, le novelle di Tommaso Monicelli (*Aia Madama*, 324-30) e Giannetto Bongiovanni («A gh'è i giandàrum!», ora nell'antologia *L'argine più alto*, 277-9). Per un testo di più facile reperimento, ma facente riferimento al basso corso del Po, tra il Ferrarese e il Polesine: Bacchelli, *Il mulino del Po*. Cf. Crainz, «Furti di legna, frutta, uccelli, pesci».

⁴⁵ Jacini, *Atti per la Giunta dell'inchiesta agraria*, 4(1): 44. Per una approfondita analisi del fenomeno, Bozzini, *Il furto campestre*.

⁴⁶ *Atti della Giunta per l'inchiesta agraria*, 2: 363.

⁴⁷ *Inchiesta Romilli*, 150.

Tabella 2 Furti denunciati nei seguenti anni: 1876, 1877, 1878

Distretti dell'Alto Mantovano			
Asola	4	8	1
Canneto	1	8	6
Castiglione	9	6	6
Volta	6	5	4
Distretto capoluogo			
Mantova	20	10	20
Distretti del Medio-Basso Mantovano			
Bozzolo	6	13	11
Ostiglia	12	10	5
Viadana	7	10	9
Distretti dell'Oltrepò			
Gonzaga	11	13	12
Revere	24	18	15
Sermide	26	19	13

Fonte: *Inchiesta Romilli*, 151. Per i dati sul circondario di Guastalla, cf. Ballesti, Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*, 230; Scelsi, *Statistica generale*, CXXXV.

Più acutamente, Tanari notava che impedire del tutto e reprimere i furtarelli avrebbe isolato moralmente il possidente o il suo fattore: un'impolarità che avrebbe potuto avere conseguenze sgradite per chi aveva bisogno di godere di prestigio nella comunità e doveva pure premunirsi dai danni delle rappresaglie popolari. Gli incendi dolosi, in quel periodo, erano considerati vendette per un torto che un proprietario commetteva a danno dei poveri.⁴⁸

La chiesa non mancò di intervenire per sollevare la proprietà agricola dai danni che subiva e dai timori che la assillavano. Poco dopo l'unificazione nazionale, nella diocesi guastallese venne riservata al solo vescovo, non ai comuni confessori, l'assoluzione dai peccati di aver incendiato dolosamente fienili o di aver protetto con l'omertà chi li incendiava.⁴⁹ A Villarotta, che più di ogni altro villaggio aveva fama di ospitare ladri campestri, nel 1857 il vescovo Rota ordinò le missioni, allo scopo di condannare i furti e produrre un generale pentimento in chi se ne fosse reso colpevole. I vescovi di Carpi e Guastalla e due gesuiti carpigiani - conoscitori dell'ambiente industriale dei

⁴⁸ Atti della giunta per l'inchiesta agraria, 2: 250-1.

⁴⁹ «Incensio domus vel foeni, seu palearum sub tecto, vel in areis, aut cavaediis (vulgo cortili) coacervatarum: item consilium, mandatum, vel auxilium ad hoc crimen perpetrandum. Advertendum. 1 Intelligitur de incendio ex proposito non casuali, quamvis negligentia etiam mortalis causa fuerit incendii. 2 Reservatur peccatum auxilium quomodolibet praestantis, etiam attendendo, ne quis superveniat, impedit, aut distrahat» (*Casus conscientiae reservati in Dioecesi guastallensi*).

truciolai - predicarono e confessarono per due settimane la popolazione di quel villaggio operaio, che accorse a stipare la chiesa. La dimostrazione formale di fervente religiosità degli abitanti del villaggio non fu seguita da un concreto ravvedimento collettivo, per un reato che a malapena gli stessi possidenti consideravano tale.

Il popolo che accorreva era numeroso, come sempre si suole, tratto o dalla curiosità, o dalla stagione di quiete; confessioni e comunioni molte, ma restituzioni e condonazioni chieste per tanti furti che impunemente e di frequente commettevansi, in particolar modo nelle campagne, non conoscevansi.⁵⁰

La rassegnazione e l'onestà predicate dai parroci e dai predicatori quaresimalisti parevano ormai supporti inadeguati per l'ordine pubblico.

Per naturale reazione alle intemperanze del clero, che, fatte le debite eccezioni, anche tra noi strumento d'oscurantismo e di fanatica opposizione ad ogni progresso civile, la fede nel dogma religioso assai scossa delle avite credenze non si conserva, anche tra moltissimi contadini, che l'abitudine delle pratiche di culto. La religione non è più l'ispiratrice di sentimenti puri e generosi, e l'equivalente della onestà e della rettitudine. L'egoismo si fa strada anche tra i più semplici e se non arriva in tempo la pubblica educazione e l'onesta influenza del maestro di scuola a riparare al vuoto che vangeggia nei cuori, non da attendersene che guai sempre maggiori.⁵¹

Alla sfiducia nell'opera moralizzatrice del clero, si opponeva la certezza che una ripresa della congiuntura economica favorevole potesse rappacificare i conduttori dei fondi e i loro coloni, e dare un lavoro continuativo agli avventizi. Si sperava poi in un rilancio dell'industria domestica, messa in crisi dalla diffusione delle macchine e dalle malattie dei bachi da seta. Ma ai rimedi economici andavano abbinati quelli dell'incivilimento: per eliminare l'anomia bracciantile e il furto campestre, le aspettative del conduttore dell'*Inchiesta agraria* nel Mantovano si rivolgevano a un'istruzione scolastica incentrata sulla diffusione di moderne professionalità agricole, che avrebbero riformato su nuove basi la moralità contadina:

Allora infine il nostro contadino amerà e zelerà l'onore della sua scuola, come finora fu amante della sua chiesa e delle sue campane, che sarà di tanto rialzata la sua intelligenza, la propria

⁵⁰ Besacchi, *L'osservatore*, 2.

⁵¹ Paglia, «La provincia di Mantova», 866.

moralità da preferire il sapere al credere, la scelta del dovere e la pratica della giustizia e della carità fraterna alle fantasticerie tradizionali del misticismo, le quali non impediscono che i tribunali abbiano ogni anno nella provincia a giudicare 2.500 reati contro la proprietà, non esclusi gli incendi criminosi.⁵²

Ma lo stesso autore non si nascondeva che programmi, mezzi e insegnanti della scuola nazionale non erano all'altezza di un tale compito; né che dedita al furto campestre era prevalentemente «una parte abbastanza numerosa della popolazione rurale, data a lavori diversi dagli agrari».⁵³

Anche le donne rubacchiavano, per acquistarsi piccoli monili e altri poveri generi voluttuari, che altrimenti non avrebbero potuto permettersi. Nelle case coloniche, accadeva che i giovani - maschi e femmine - sottraessero furtivamente alla propria famiglia ciò che potevano, per barattarlo con generi di consumo che il controllo del *reggitore* non permetteva loro di acquistare regolarmente. I ricorrenti furti domestici, o la sottrazione che le donne facevano di prodotti destinati all'alimentazione, per soddisfare altri bisogni familiari, dei figli in particolare, venivano considerati una delle principali cagioni dell'indebitamento e della povertà dei braccianti e di quelle famiglie coloniche dove l'autorevolezza del *reggitore* si era attenuata.⁵⁴ Il complesso del tenore di vita familiare ne era fortemente condizionato.

In generale si vive alla giornata, senza pensiero dell'avvenire e senza sacrificare ai futuri miglioramenti i vantaggi del presente, preferendo ad un libretto della Cassa di risparmio, una cedola del lotto o qualche ora di gazzarra all'osteria; e facendo maggior assegnamento sulla beneficenza altrui, che sulla propria previdenza ed attività. La vanità poi delle donne e la debolezza dei capi di famiglia spesse volte è tale da ridurre in misero stato famiglie, che pure avrebbero prosperato se fossero state governate con maggiore modestia e prudenza. Molte donne invece di massaie, possono dirsi le dilapidatrici del granaio e di quanto possono disporre all'insaputa del marito.⁵⁵

Il servizio militare modificava notevolmente il carattere dei giovani di campagna. Alcuni studiosi ritenevano che i campagnoli acquisissero

⁵² Paglia, «Conferenza pel miglioramento materiale e morale del contadino mantovano», 132.

⁵³ Paglia, «La provincia di Mantova», 869.

⁵⁴ *Atti della Giunta per l'inchiesta agraria*, 2: 227-8.

⁵⁵ Paglia, «La provincia di Mantova», 874. Cf. A. Magri, *Stato attuale della proprietà*, 52; *Atti della Commissione d'inchiesta*, 63.

dalla caserma un maggiore incivilimento e la capacità di impegnarsi anche in operazioni non esclusivamente agricole. Altri riportarono giudizi negativi di famiglie e sindaci sugli effetti che la vita militare aveva sui giovani lavoratori, perché «restituisce alla campagna, alla famiglia, al paese un individuo spoglio d'ogni buona inclinazione al lavoro e più specialmente dedito ai vizi». ⁵⁶

Se in epoche rivoluzionarie i volontari nell'esercito piemontese e in quelli garibaldini erano stati parecchi, il sistema della coscrizione obbligatoria fu invece accolto molto sfavorevolmente. Tra il 1860 e il 1866 - finché la Bassa padana fu attraversata dalla frontiera italo-austriaca - le diserzioni furono numerose e mobilitarono i due Stati confinanti nell'impedirle e reprimerle nel proprio campo, e a favorirle in quello avversario. Dopo il 1866 il fenomeno scomparve, fatta eccezione per i lavoratori che si trovavano all'estero quando ricevevano la chiamata alle armi. La leva obbligatoria dava luogo a recriminazioni verso lo Stato. ⁵⁷ Ciò accadeva soprattutto in area emiliana, dove la coscrizione generale obbligatoria non esisteva prima dell'unificazione nazionale; meno nel Mantovano, dove l'Austria aveva introdotto da tempo questo costume. Inoltre, le abitudini prese in caserma e lontano da casa erano antitetiche all'educazione alla laboriosità che i giovani ricevevano in famiglia. Nelle intenzioni dell'apparato governativo, l'esercito doveva essere un potente mezzo per creare una cultura nazionale e incivilire la popolazione. ⁵⁸

Invece, secondo i proprietari terrieri locali, il reinserimento dei soldati di leva nella vita rurale - una volta assimilati i costumi militari

⁵⁶ *Inchiesta Romilli*, 148; cf. Tanari, «Circondario di Guastalla», 381.

⁵⁷ «Alcuni genitori soffrono nel vedersiolti i loro figli, eppoi si consolano nel sapere che questi hanno per un certo tempo assicurata la vita. Ciò non vuol dire che non sia destra in questa provincia una tal quale ripugnanza contro l'obbligo del servizio militare e ne fanno fede certe brighe fatte nascere a proposito onde ottenere la esenzione, e i lamenti ed i piagnistei che si fanno sentire durante tutti quei giorni nei quali segue la chiamata sotto le armi. Essendo poi i contadini di natura pusillanime, paventano i pericoli della guerra più di quelli della fame; amanti del loro campanile, senza patire di nostalgia, sentono fallire l'animo al pensiero che forse verranno mandati in lontani paesi, fra mezzo a gente sconosciuta e a selvaggi, come qualificano i fratelli dell'Italia meridionale. Il contadino che non ha mai mangiato più che polenta ed integrata minestra e vestita una logora giacca di fustagno, si sgomenta all'aspetto della vita di caserma. [...] Quello poi che ci fa stupire si è che, mentre gli cresce di lasciare le sue campestri abitudini, trae conforto al pensiero che lavorerà meno e non affaticherà più come nel passato» (*Inchiesta Romilli*, 146-7; cf. Balletti, Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*, 256).

⁵⁸ «Ritornando in famiglia porteranno seco i frutti d'una sufficiente istruzione; e con essi quei modi, quel tesoro di utili idee, quell'abitudine al lavoro, all'ordine e alla pulizia, quella ubbidienza alle leggi ed ai superiori e quella bontà di carattere che sono il risultato della disciplina militare, dei frequenti viaggi, della conoscenza degli uomini e delle cose, e dello studio continuo degli usi e dei costumi di molti paesi, e di una lunga esperienza» (Scelsi, *Statistica generale*, CXXXVII-CXXXVIII).

e urbani - diventava problematico.⁵⁹ Per i numerosi reduci dalle guerre succedutesi tra il 1848 e il 1870 - e in particolare per i volontari garibaldini desiderosi di rivoluzione - il reinserimento nella quotidianità paesana risultò poi ancora più traumatico. Ma quest'ultimo aspetto della cultura delle giovani generazioni sarà opportuno prenderlo in considerazione in un prossimo capitolo, trattando la diffusione dell'associazionismo.

L'educazione militare era passata anche attraverso la Guardia nazionale. Ma all'epoca dell'Inchiesta Jacini questa istituzione venne soppressa, per la verificata impossibilità di trasformarla in un corpo disciplinato, al servizio delle autorità civili ed estraneo alle turbolezze politico-sociali.⁶⁰

4.5 Le inchieste di fine secolo

Rielaborando i dati dell'Inchiesta Jacini con quelli forniti da prefetture, municipi e comizi agrari, e con quelli di alcune commissioni sanitarie, alla fine degli anni Ottanta e negli anni Novanta furono pubblicati altri studi sulle trasformazioni socioeconomiche in atto nell'area padana. Queste ulteriori analisi dimostrarono uno sguardo per lo più disincantato verso i vecchi tentativi di rappresentare in modo idilliaco la realtà agreste.⁶¹ Diversi elementi di crisi del sistema paterna-

59 «Quando poi il nostro villano è ito a far parte dell'armata, quando ha vestito l'assisa militare, ha dormito in caserma, e si è industriato a scimmottare i suoi compagni d'arme, rinnega la sua origine e condizione zotica per arricciarsi i mustacchi e dire: sono militare. I suoi tre anni di servizio li passa in questo stato senza subire alcun miglioramento morale e piuttosto perdendo quella poca pratica e volontà di lavorare che possedeva prima di farsi soldato. Al riedere in famiglia passeggiava baldo ed altiero per le strade del suo comune, mezzo vestito degli abiti militareschi, fumando sigari, frequentando i caffè e facendo con rara e curiosa eloquenza il racconto delle sue gesta per lo più immaginarie, ma che i gonzi suoi amici ascoltano religiosamente. Non gli si parli di campagna poiché ei non ricorda il nome della vanga o della zappa. La sua vita è una vita di ozio, di spacconeria, di scialacquio e non di rado da briccone. Il solo miglioramento che il servizio militare portò ai costumi è l'ordine e la nettezza negli abbigliamenti e nelle masserizie di casa. Appunto per ciò gli pare ignobile maneggiare attrezzi che non si accordano più colle sue mani ingentilite e co' suoi piedi calzati. Vive poi più spesso alle spalle di genitori che già stentano la vita, a spese di qualche parente e molte volte dandosi al ladroneccio. Raramente riprende i suoi arnesi campestri ed allora dà un gran da fare ai sovrastanti del lavoro, nell'alterigia di voler saper di tutto, mentre ha già obliato ogni buona pratica appresa prima dei vent'anni. È evidente che per le suaccennate ragioni di indolenza, di pratica smarrita, di albagia, il proprietario di questa provincia, ove proprio il bisogno non lo stringa, cerca di far a meno del contadino che ritornò dal servizio militare e quando lo assuma ad opera lo fa con cautela, sottponendolo ad una specie di sorveglianza, e pagandolo meno degli altri suoi compagni» (*Inchiesta Romilli*, 147-8; cf. Balletti, Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*, 256).

60 Scelsi, *Statistica generale*, CXXXVIII-CXXXIX.

61 «Semplici un tempo erano i costumi della classe agricola; religioso, superstizioso, economico, il contadino vestiva e viveva colla massima parsimonia: il lusso, il vizio

listico e delle relazioni sociali a questo legate, che nell’Inchiesta Jacini erano stati intuiti o osservati sul nascere, furono riconsiderati alla luce delle ampie proporzioni che alcuni fenomeni di crisi sociali avevano preso durante la crisi agraria.

Alla fine degli anni Ottanta gli studiosi avevano sotto mano i dati di movimenti migratori divenuti imponenti, di comunità contadine uscite dall’economia di sussistenza, di una crescente proletarizzazione dei contadini, di un sensibile distacco dei ceti inferiori dalla chiesa cattolica.

Le inquietudini per la crescita degli antagonismi sociali, solo accennate nell’Inchiesta Jacini, erano state puntualmente confermate nella loro fondatezza dagli scioperi de ‘La boi’ e dalla crescita di un associazionismo proletario solidamente radicato in molti paesi della Bassa padana. Nel grande processo tenuto nel 1886 a Venezia contro le associazioni proletarie mantovane, il principale argomento che giocò a favore dell’assoluzione degli imputati fu l’abile uso che avvocati e testi della difesa - in particolare i docenti universitari Enrico Ferri e Mario Panizza - fecero dei dati dell’Inchiesta Jacini e di altri studi sulle trasformazioni socio-economiche nell’ambiente padano.⁶² Questo fatto clamoroso mise in evidenza la rilevanza che tali studi avevano negli scontri sociali e politici in atto, stimolando la produzione di ulteriori analisi sui mutamenti in atto nella società locale.

Nel valutare le trasformazioni della società padana, gli esponenti dell’imprenditoria agricola assunsero una prospettiva conservatrice, condannando tutto ciò che disgregava il loro sistema di potere nelle campagne. Su posizioni sensibilmente diverse furono medici e pubblicisti, a volte anche indipendentemente da loro eventuali propensioni democratiche. A tutti era per evidente che la crisi agraria stava estendendo la proletarizzazione tra i ceti rurali.⁶³

La disgregazione della famiglia colonica patriarcale - fenomeno ampiamente descritto nell’Inchiesta Jacini - era stata notevolmente accelerata dalla crisi agraria, contribuendo largamente a modifiche irreversibili nei comportamenti sociali. Tutti i ceti rurali avevano ormai costanti contatti con l’ambiente urbano e ne assimilavano i costumi. Una parte consistente del proletariato manteneva contatti con

del vino e della pipa gli erano quasi ignoti e chiuse queste fonti di scialacquo e più fortunati i raccolti, meno gravosi i pubblici carichi, aveva agio di provveder meglio al primo bisogno della vita, al mangiare. Ora le cose generalmente sono mutate e la semplicità dei costumi degli abitatori dei campi è confinata ne’ canti dei poeti, massime poi in alcune ville e territori più vicini ai centri urbani» (Balletti, Gatti, *Le condizioni dell’economia agraria*, 246).

⁶² Bonomi, Vezzani, *Il movimento proletario nel Mantovano*, 83-5; Salvadori, *La boje! Processo dei contadini mantovani*.

⁶³ Atti della Commissione d’inchiesta, 70-1; Bonora, *Relazione sulle condizioni economiche*, 49-50; Balletti, Gatti, *Le condizioni dell’economia agraria*, 242, 247, 258; Bonomi, Vezzani, *Il movimento proletario nel Mantovano*, 119-22.

l'ambiente industriale e con paesi stranieri dove un manovale era pagato il doppio o il triplo di ciò che guadagnava nelle campagne padane. Inseriti periodicamente nelle correnti migratorie, questi operai si facevano intermediari con costumi molto diversi da quelli dei contadini anziani. Secondo il giudizio di due studiosi dell'ambiente rurale reggiano: «Quelli che emigrano nelle altre province e all'estero vi contraggono spesso abitudini di scialacquo e vizi che portano poi ad ammorbare il paese nativo». ⁶⁴

Chi cercava nelle relazioni comunitarie i tradizionali rapporti di deferenza e dipendenza tra i diversi ceti rurali, ne ricavava una sensazione di caos sociale o - per chi temeva il forte sviluppo dell'associazionismo classista - di rivoluzione imminente.

Ancora una volta, la maggiore intensità delle trasformazioni era riscontrabile nella bassa pianura, avendo toccato in minima misura la parte alta del Mantovano e ancora meno l'Appennino emiliano. A confronto con la situazione poco mutata della zona appenninica, le rapide trasformazioni del costume avvenute nella pianura a sud del Po divennero spiegabili con sufficiente chiarezza:

Le cause ne furono parecchie: il migliorarsi delle vie di comunicazione, il ribassare de' prodotti manifatturieri, il rompersi improvviso della potenza politica del clero, il diffondersi dell'istruzione e delle idee innovative non accompagnato dall'educazione, gli esempi porti dai braccianti che ritornano dai lavori delle grandi costruzioni e dai centri industriali, d'onde recano abitudini e vizi cittadineschi. Quindi che nelle campagne sono entrate fogge del vestire simili a quelle delle città e sono in uso stoffe per lo innanzi considerate come proprie solo delle popolazioni ricche urbane: s'è radicato il vizio di frequentare le bettole, e darsi al vino ed al giuoco nei giorni festivi, e l'abitudine di fumare molto comune, recando una spesa nuova al contadino e una causa gravissima del moltiplicarsi degli incendi. ⁶⁵

L'opera di acculturazione del popolo alla modernità - a lungo idealizzata, ma realizzata in modo molto approssimativo dal ceto politico risorgimentale e postunitario - stava avvenendo in modo ben più radicale attraverso uno spontaneo movimento dal basso, che portava le comunità rurali ad assimilare in modo originale i costumi urbani; e in più attraverso un autonomo movimento di classe dei lavoratori, che cominciava a influire sensibilmente sulla vita delle comunità rurali e urbane della Bassa padana.

⁶⁴ Balletti, Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*, 258.

⁶⁵ Balletti, Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*.

Dalla metà del secolo, i mutamenti delle abitudini quotidiane erano evidenti. L'industria domestica aveva subito una contrazione, restando relegata alle attività femminili e infantili. Gli uomini, che un tempo lavoravano a intrecciare e legare paglie, vimini e saggina, o anch'essi a filare e tessere, avevano modificato le vecchie abitudini: alla sera e nell'inverno dedicavano alla socialità extrafamiliare il tempo libero dal lavoro salariato. La loro frequenza a bettole, ostarie e caffè si era intensificata e in sé non era più ritenuta scandalosa, se il lavoratore non vi si ubriacava o rovinava al gioco.⁶⁶ Il calo della produzione domestica ebbe ripercussioni sull'abbigliamento dei lavoratori, e si osservarono «nella pianura le stoffe casalinghe sostituite da quelle prodotte dalle industrie manifatturiere che meglio soddisfano al lusso crescente».⁶⁷

I lamenti sui comportamenti di fittavoli, mezzadri e braccianti erano pronunciati con maggiore convinzione e con abbondanti dati alla mano dai proprietari terrieri. Ma una consistente parte dell'opinione pubblica - e questa era la novità - riteneva ormai superati i vincoli paternalistici che obbligavano coloni e braccianti a un rapporto di vera sudditanza verso il padrone con cui stipulavano un contratto o che li assoldava. Si notava che il fiorento associazionismo dei paesi si stava estendendo anche alle campagne. Tuttavia i ceti superiori si rammaricavano che l'espansione del movimento mutualistico e cooperativo nelle campagne avvenisse all'insegna del radicalismo politico e con un'impronta classista e collettivista, ancora più di quanto si fosse verificato nei centri urbani. Tali tendenze da alcuni studiosi erano giudicate pericolose e da reprimere. Da altri, che ragionavano in termini darwinistici e spenceriani, erano considerate una specie di malattia sociale, destinata ad avere breve durata e a scomparire definitivamente, oppure a ridefinire completamente l'assetto della società.⁶⁸

L'educazione patriottica e liberale tra i contadini aveva dato risultati fallimentari. Ormai lo si ammetteva senza remore:

La moralità dei contadini non è certo progredita ma piuttosto peggiorata da qualche anno: il seme delle idee nuove e della libertà è caduto in terreno non preparato a riceverlo non è quindi a meravigliarsi che non abbia dato buon frutto.⁶⁹

Per gli obiettivi che il ceto politico liberale si era posto, la constatazione che l'acculturazione dei ceti inferiori non era stata un fenomeno diretto

⁶⁶ Balletti, Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*, 250.

⁶⁷ Balletti, Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*, 249-50.

⁶⁸ Balletti, Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*, 255; Bonservizi, *Inchiesta sulla pellagra*, 251.

⁶⁹ Balletti, Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*, 258.

dall'alto, avrebbe dovuto comportare l'ammissione di una inadeguatezza del ruolo morale e politico della classe dirigente. Molti notabili preferirono attribuire la responsabilità dell'insuccesso a quei ceti intermedi che avrebbero dovuto essere gli animatori di una nuova cultura popolare nazionale. A proposito del fenomeno endemico dei furti campestri, si rilevava l'incapacità degli educatori di professione a correggere i principi morali di un proletariato irrispettoso verso la proprietà privata:

Spesso il furto campestre è un vizio, rafforzato da un proverbio immorale: quel che nei campi è di Dio e dei santi! Pochi credono di disonorarsi rubando alla campagna, pochissimi se ne fanno carico di coscienza ed i parroci lasciano per lo più correre, assorti a predicare di più alte e bizantine questioni e impotenti a resistere al mal andazzo; i maestri elementari poco possono anch'essi o si perdono a far moltiplicare de' milioni a poveri contadinielli che forse avranno appena da contar qualche soldo!⁷⁰

Nel constatare che chi abitava in aperta campagna raramente rubava - mentre la massima concentrazione dei furti campestri si registrava attorno ai maggiori centri come Guastalla, o nei villaggi e casolari dove si concentravano i braccianti avventizi, si attribuiva una responsabilità morale di questi comportamenti agli intellettuali di paese, che incoraggiavano il radicalizzarsi dello stato di conflitto tra proletariato e proprietà agricola.

È da casolari o villaggi e dalle città ch'escono talvolta a sciami i laduncoli a mettere in pratica le teorie insegnate da certi apostoli del socialismo il più brutale, quantunque cerchino di cingersi d'un'aureola di scienza nuova e profonda.⁷¹

I notabili denunciavano l'azione politica del ceto medio radicalizzato e in particolare degli studenti universitari, che nei comuni rurali divenivano agitatori rivoluzionari, sfruttando il malcontento proletario per affermare una propria leadership paesana. Inoltre, nelle locali associazioni padronali - nate nel 1877 con l'intenzione di procurare maggiore occupazione al bracciantato, e successivamente trasformate in organismi per contrastare le rivendicazioni bracciantili - i grandi proprietari faticavano a trovare l'adesione degli affittuali, dai quali rimanevano divisi da profondi contrasti d'interesse.

I negozianti, poi, vedevano con estremo favore lo sviluppo dei consumi tra i lavoratori, che facevano uscire le campagne da un'economia di sussistenza; mostravano perciò frequenti simpatie

⁷⁰ Balletti, Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*, 228-9.

⁷¹ Balletti, Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*, 229-30.

per le rivendicazioni dei braccianti, che erano una parte consistente della loro clientela. Nel complesso, sul finire del XIX secolo il consolidarsi dell'associazionismo proletario non trovava solide opposizioni da una parte consistente dei ceti medi borghesi - pure estranea alle idee socialiste - che accoglieva le rivendicazioni bracciantili come un elemento di modernizzazione nella società locale.⁷² Gli intellettuali positivisti d'orientamento socialista e democratico spiegavano che la diffusione dell'associazionismo classista portava il proletariato a evolversi, rendendo residuale la cultura del furto campestre, dell'incendio doloso, della *jacquerie* e della violenza in genere.⁷³

Oltre allo sviluppo di una conflittualità classista che si dava proprie organizzazioni di resistenza, erano le trasformazioni della mentalità rurale nel suo complesso a rendere esitante il giudizio degli studiosi sui cambiamenti in atto nella Bassa padana. Mancavano schemi di riferimento, per la constatazione che una situazione simile non si riscontrava in altre realtà rurali europee.

La struttura familiare e la morale sessuale stavano mutando rapidamente, rendendo la popolazione della Bassa padana simile nei comportamenti a quella delle città industriali. Si registrava innanzi tutto un basso livello di nuzialità, appena più considerevole via via che dall'alta pianura si discendeva verso la bassa. Benché la diminuzione del tasso di nuzialità fosse poco pronunciata, il medico mantovano Francesco Bonservizi non esitò a vedervi un segnale di un'incipiente urbanizzazione del costume rurale.

Questa diminuzione della nuzialità, così caratteristica dei grandi centri operai, fra i quali l'unione libera e temporanea è così largamente diffusa, fa perdere alla popolazione mantovana il carattere di agricola e la fa piuttosto rassomigliare ad un grande ammasso operaio, distribuito su una superficie molto vasta. Noi vedremo ripetersi la stessa cosa anche per altri fatti demografici. E del resto col sistema dell'affittanza e della grande coltura, che qui è tanto esteso, il bracciante campagnuolo, pagato ad un tanto al giorno, disinteressato completamente al prodotto del suolo e del suo lavoro, che cosa è infine se non un operaio di quella grande industria, che l'agricoltura? Che meraviglia adunque se egli ha la virtù ed i vizi del suo compagno della città e se su di esso i fatti demografici prendono lo stesso andamento?⁷⁴

⁷² Bonomi, Vezzani, «Il movimento proletario nel Mantovano», 151-3, 166-70; D'Arco, *La pellagra e gli agricoltori*, 14-15.

⁷³ Bonomi, Vezzani, «Il movimento proletario nel Mantovano»; Schiavi, «Criminalità e lotta di classe», 263-7 (riporta analisi sulle statistiche dei reati dal 1891 al 1906).

⁷⁴ *Inchiesta sulla pellagra*, 120. In realtà, le conclusioni di Bonservizi, che cerca di dimostrare la proletarizzazione dei ceti rurali basandosi sul tasso di nuzialità sono impressionistiche e troppo affrettate, perché l'autore tiene conto solo delle variazioni

Tabella 3 Variazioni del tasso di nuzialità (per mille abitanti) nell'Oltrepò mantovano

Anno	1887	1888	1889	1890	1891	1892	1893	1894	1895	1896
	Distretti									
Gonzaga	6,63	7,15	5,75	6,76	6,27	6,54	6,92	6,42	7,35	7,01
Revere	8,15	8,25	6,17	7,36	9,11	6,38	7,73	7,64	6,63	6,53
Sermide	9,91	8,33	6,82	7,76	11,25	7,27	10,43	6,70	6,40	6,42

Fonte: *Inchiesta sulla pellagra*, 94-5, 119

A condizionare pesantemente la nuzialità nel decennio censito da Bonservizi, oltre alle cattive annate agricole, è l'emigrazione, soprattutto quella permanente, particolarmente riscontrabile nel distretto di Sermide, e talora in quello di Revere. In parte, l'emigrazione potrebbe essere presa come un indice di proletarizzazione, per i ceti colonici.

Altri dati demografici raccolti da Bonservizi sembrano più probanti per la sua tesi sulla proletarizzazione dei ceti rurali. Innanzitutto quelli sulla percentuale dei figli illegittimi.

Tabella 4 Illegittimi ogni mille nati

Area considerata	1895	1896
Città di Mantova	183,4	204,63
Alto Mantovano	31,31	41,44
Medio Mantovano (esclusa Mantova)	60,42	54,57
Basso Mantovano	93,84	91,86
Regione lombarda	27,8	26,90
Regno d'Italia	64,59	64,15

Anche l'alta percentuale di nascite illegittime⁷⁵ andava interpretata secondo Bonservizi come un indice di urbanizzazione dei costumi. Tanto più che erano in rapido aumento le ragazze che - superando i timori dello scandalo e di non potersi maritare - non abbandonavano i figli nati fuori dal matrimonio.

percentuali tra il 1895 e il 1896. Se l'autore avesse calcolato le percentuali su tutti i dati a lui forniti dai municipi, le variazioni sarebbero parse assai meno significative, e comunque non particolarmente discostate dalle percentuali regionali e nazionali di nuzialità.

⁷⁵ Bonservizi, *Inchiesta sulla pellagra*, 125-7. Un raffronto tra questi dati e quelli nazionali apparirebbe falsato dai dati relativi alle ex province pontificie, dove era elevatissima la percentuale di coppie sposate solo religiosamente, i cui figli non risultavano

L'alta natività illegittima della Provincia di Mantova e specialmente della parte meridionale di essa dipende almeno in parte da una certa rilassatezza dei costumi. Lo provano le statistiche giudiziarie, per le quali la nostra Provincia è una delle prime per i reati contro il buon costume, che speseggiano specialmente verso il basso mantovano.⁷⁶

Anche gli intellettuali socialisti valorizzarono i riscontri sociologici che segnalavano un elevato livello della proletarizzazione dei ceti rurali nella Bassa padana. Era loro intento dimostrare come la presenza del proletariato e la sua tendenza a organizzarsi fossero un elemento modernizzante della società. Il maestro Ivanoe Bonomi e l'organizzatore delle leghe Carlo Vezzani, analizzando le statistiche giudiziarie della provincia mantovana, notarono una diminuzione netta dei reati di sangue e contro la proprietà. Distinsero quindi «la criminalità barbara, propria ai paesi primitivi, e la criminalità moderna, propria ai paesi civili», assegnando al Mantovano quest'ultimo genere di criminalità: «Conseguenza di una vita pubblica più vivace e più fervida». La rapida crescita dei suicidi e della natalità illegittima venne pure da loro letta come evidente indicatore di modernizzazione, assieme al fenomeno delle conversioni al protestantesimo, che portava alla provincia una ventata di cultura europea, vista in opposizione a una meno sviluppata cultura mediterranea.⁷⁷ L'aumento della scolarizzazione e la notevole diffusione della stampa quotidiana e periodica completavano il loro quadro, tutto teso a mostrare il «più avanzato incivilimento» della provincia italiana in cui maggiore si era dimostrato il radicamento delle organizzazioni proletarie.

Verificare nei contadini i comportamenti che la sociologia del XIX secolo aveva già codificato come tipici dei lavoratori industriali

legittimi civilmente; fenomeno questo poco rilevante nel Mantovano. Cf. ISTAT, *Sviluppo della popolazione italiana*, 409-11. Su nuzialità e natalità nella provincia reggiana nel primo decennio postunitario, in cui il fenomeno dei matrimoni celebrati solo in chiesa era piuttosto diffuso: Scelsi, *Statistica generale*, XXXII-XXXVI.

⁷⁶ Bonomini, *Inchiesta sulla pellagra*, 127. Mario Panizza rilevava per la Lombardia che «di oltraggi al pudore, di atti di libidine contro natura e di stupri, vengono accusati qualche volta i braccianti a salario fisso e gli avventizi; rarissimamente i contadini benestanti»; tra le zone in cui risultavano ricorrere con maggiore frequenza spiccava la bassa pianura mantovana (*Risultati dell'inchiesta istituita da Agostino Bertani*, 336).

⁷⁷ Bonomi, Vezzani, *Il movimento proletario nel Mantovano*, 100-1. Tra i dati riferiti dai due autori, veniva citata la *Relazione statistica del Procuratore del Re* di Ignazio Segala, il quale nel 1896 sosteneva che «nel Mandamento di Sermide le nascite furono metà legittime e metà illegittime, dato raggiunto solo da qualche grande capitale del Setteentrione». Il dato pare tuttavia enfaticamente esagerato, dal momento che l'inchiesta condotta dal medico Bonomini, ben documentata, rilevò per quell'anno - non nel solo mandamento, ma nell'intero distretto di Sermide - una percentuale di illegittimi pari al 13 % dei nati (*Inchiesta sulla pellagra*, 123-4).

disorientava invece quegli osservatori che continuavano a concepire la società rurale come un mondo immobile nelle sue tradizioni. I grandi proprietari terrieri, assistendo alla quotidiana erosione della loro posizione egemone, non cessavano di lamentare la decadenza del sistema paternalistico e della famiglia tradizionale, condannando la 'degenerazione' dei comportamenti di braccianti e coloni, e le rivendicazioni tese ad 'alimentare i vizi' dei proletari.⁷⁸ I notabili non riuscivano a capacitarsi di come si potesse lamentare la miseria del bracciantato, e allo stesso tempo «spiegare l'immenso sperpero di danaro, che avviene nelle osterie dei villaggi, le quali si moltiplicano e prosperano con allarmante rapidità, e nei giorni festivi rigurgitano di clienti».⁷⁹ Ma a contatto con la popolazione rurale, anche con una prospettiva conservatrice si poteva toccare con mano la concomitanza tra una reale penuria economica e l'espansione dei bisogni popolari.

Uno spaccato di vita in un villaggio sul Po avrebbe potuto rendere - più immediatamente delle analisi statistiche - l'immagine efficace delle dinamiche sociali innescatesi nella vita rurale. La cronaca parrocchiale di Saitetto, ad esempio, nel pieno della crisi agraria, descriveva una inesausta competizione tra famiglie contadine a innalzare e smontare in continuazione le barriere della distinzione cetuale, imitando i costumi urbani e mettendo in crisi i passati legami comunitari:

La religione va ogni giorno perdendo. [...] Il lusso più smodato si vede non solo nelle figlie dei ricchi, ma anche in quelle dei poveri. Mentre scrivo nella Parrocchia di Saitetto vi sono più di 12 sartine e tutte hanno lavoro abbondante. [...] Regna nella Parrocchia la più ributtante distinzione di classe. I ricchi non vogliono amalgamarsi coi poveri. Perfino le fanciulle ricche non vanno assieme alle povere e chieste del perché dicono: non una mia pari! Dio ci aiuti, altrimenti siamo perduti.⁸⁰

I notabili vedevano ogni giorno sminuiti i segni delle distinzioni gerarchiche nella società rurale; e vedevano, di conseguenza, offuscarsi la deferenza dei ceti subalterni verso il loro rango superiore. Ne concludevano che i ceti rurali non erano per niente male retribuiti, ma avevano perso il senso del proprio sacrificio e del rispetto delle distanze sociali, adottando comportamenti non confacenti alla propria condizione umile e al proprio impegno lavorativo.

⁷⁸ D'Arco, *La pellagra e gli agricoltori*; D'Arco, «Il fermento nelle campagne mantovane».

⁷⁹ D'Arco, *La pellagra e gli agricoltori*, 14.

⁸⁰ Archivio diocesano di Mantova (ADMN), *Fondo Parrocchie*, Giuseppe Teranza, *Cronistoria della Parrocchia di Saitetto* (manoscritto datato 1889).

È certo che lo straniero il quale in un giorno di festa si aggirasse per le piazze delle nostre borgate, riceverebbe tale impressione di benessere economico da smentire tutte le calunnie che gli interessati di varia specie vanno spargendo intorno a questa nostra terra, nella quale la verità, sopraffatta dalle declamazioni sociologiche, ha così timida e tremula voce!⁸¹

In tale prospettiva, la riscoperta del ruolo del clero e dei valori cattolici che salvaguardavano la cultura paternalistica rurale furono sostenuti dai notabili con notevole decisione. Dopo gli scioperi agrari del 1882, il notabilato padano dimenticò lo scetticismo religioso ostentato nell'Inchiesta Jacini. In una inchiesta pellagraografica sulla provincia reggiana trovò spazio un brusco ravvedimento dei vecchi notabili anticlericali, mentre si insinuava qualche dubbio sulla rispondenza delle scuole rurali alle esigenze di mantenere invariato l'assetto sociale:

I rimedi morali che possono concorrere al miglioramento di questa piaga sociale derivano dalla beneficenza, dalla istruzione e dalla religione. [...] Anche l'istruzione deve concorrere al benessere di queste classi; non già quella che serve ad accendere appetiti morbosi e il desiderio della città; ma quella istruzione la quale ecciti all'attaccamento al proprio suolo, all'amore di continuare l'industria e l'arte paterna e, dissipando i numerosi pregiudizi delle campagne, studi di ripristinarvi l'antico buon costume rurale [...]. Anche la religione, che è l'organo di espansione del senso morale presso le classi incolte, può recare grandi vantaggi, mediante un sacerdozio illuminato che le incoraggi col consiglio, con l'opera, coll'esempio.⁸²

Se medici e studiosi di statistica annotavano nelle loro indagini che l'influenza del clero radicava pregiudizi che rendevano i poveri irrazionali e imprevidenti nella lotta per la sopravvivenza e passivamente fiduciosi nella carità pubblica,⁸³ i vecchi notabili – un tempo mangiapreti – polemizzavano con il carattere irreligioso di tali affermazioni.⁸⁴

Gli organizzatori socialisti, polemizzando a loro volta con questo ripiegamento dei notabili, trovavano credito a bollarli come «sognatori di un ritorno al medioevo», mostrando come nella Bassa padana si fosse già sedimentato un mutamento di mentalità, in cui il costume secolarizzato e le opinioni individuali laiche erano

⁸¹ Teranza, *Cronistoria della Parrocchia di Saitto*.

⁸² Atti della Commissione permanente, 21.

⁸³ Panizza, *Risultati dell'inchiesta*, 302-3, 327, 363, 375.; Bonservizi, *Inchiesta sulla pellagra*, 141-3, 155, 161.

⁸⁴ D'Arco, *La pellagra e gli agricoltori*, 3-4.

inestricabilmente connessi con l'operare del nuovo associazionismo nella collettività. Dal loro punto di vista, una riscoperta del cattolicesimo sarebbe stata in stridente contrasto coi moderni modi di vita della società locale.

Non si può pensare all'influenza moralizzatrice della propaganda religiosa. I contadini mantovani erano molto più religiosi d'oggi quando la delinquenza era massima, l'ubriachezza frequente, l'odio di classe minaccioso. La loro elevazione morale cammina di pari passo con la loro irreligiosità: il suicidio, le unioni libere, le facili conversioni al protestantesimo, dimostrano come il sentimento religioso si vada affievolendo proprio mentre diminuisce numericamente la delinquenza, si attenuano le forme di criminalità, e scompare l'ubriachezza.⁸⁵

La simpatia che alla fine del XIX secolo i notabili mostraron per l'educazione cattolica era in definitiva una idealizzazione di quel «buon contadino», moralizzatore dei ceti rurali, di cui don Martini aveva dato una efficace rappresentazione letteraria. Ma, a differenza di quanto accadeva in altre zone dell'ex Regno lombardo-veneto, nelle campagne della Bassa padana le strutture sociali non erano tali da rendere credibile una figura di imprenditore/notabile, possidente o affittuale, che si facesse garante della modernità agricola e allo stesso tempo del mantenimento dei costumi tradizionali. La presenza massiccia - e crescente - di una sovrappopolazione bracciantile, in cui si accumulavano disagio economico, alienazione sociale e spesso estrianazione dall'attività agricola, rendeva fastidioso a troppe persone il mantenimento della deferenza pubblica verso le figure sociali dirette responsabili dell'emarginazione di ampi strati di popolazione rurale dalla vita rurale.

La nuova considerazione che il notabilato aveva per le funzioni del clero, non era comunque basata su un piano di concrete proposte politiche, ma su vaghi auspici moraleggianti. Da parte del notabilato vennero meno gli ostacoli che ancora durante gli ultimi governi crispini si erano posti all'iniziativa politica del clero verso un associazionismo popolare confessionale, in competizione con l'associazionismo socialista. Un terreno su cui il notabilato cercò un più efficace spazio d'incontro con gli ambienti clericali fu quello dell'assistenza pubblica.

Alla fine del XIX secolo era in atto una decisa riconversione delle Opere pie, che da strutture caritative distributrici di elemosine divennero prevalentemente organizzatrici di servizi per soccorrere la povertà. Furono fatti notevoli sforzi dai governi crispini per censire

⁸⁵ Bonomi, Vezzani, «Il movimento proletario nel Mantovano», 102.

le Opere pie e i loro patrimoni; e inoltre per verificare se le articolazioni e i vincoli giuridici a cui ogni istituzione caritativa era legata fossero adattabili a una razionale politica assistenziale dello Stato laico.⁸⁶ Va precisato che le Opere pie detenevano una quota non irrilevante della proprietà terriera nella Bassa padana.⁸⁷ Le scelte di conduzione di queste terre incidevano sensibilmente sulle condizioni di vita dei ceti rurali. La classe dirigente locale attendeva dalle Opere pie le risposte decisive alla 'questione sociale'. E sulle Opere pie si dirigevano le più pressanti richieste della popolazione povera. La gestione delle Opere pie fu alla fine del XIX secolo un costante motivo di dibattito e scontro tra moderati, democratici e socialisti, nelle amministrazioni pubbliche locali.

Una questione culturale sempre ricorrente in tali dibattiti fu l'opportunità di assegnare o meno un ruolo in queste istituzioni al clero, che tradizionalmente aveva determinato i principi morali e i criteri gestionali a cui tali istituzioni si ispiravano. Nei primi decenni dello Stato unitario, la strategia del ceto politico liberale aveva teso a esautorare progressivamente il clero da tali funzioni. Nell'inchiesta parlamentare sulle condizioni dei lavoratori della terra, Mario Panizza ribadiva più volte la continuità con questo indirizzo politico, annunciando leggi che avrebbero imposto alle Opere pie rurali e alle confraternite di non utilizzare i propri patrimoni per spese di culto, ma interamente per l'assistenza medico-ospedaliera.⁸⁸

Nelle zone bracciantili, l'inchiesta pellagraografica condotta da Francesco Bonservizi rilevava come fossero estremamente utili alla salute della popolazione povera le cucine economiche istituite dalle Congregazioni di carità, dai municipi e da privati benefattori. A sollecitarne l'adozione erano i medici e spesso anche i parroci. Alla fine del XIX secolo in dieci comuni dell'Oltrepò mantovano si erogava tale servizio, consistente nella distribuzione di minestre calde e di qualche altro genere alimentare, a prezzi contenuti o gratuitamente.

Solo in caso di estrema necessità la popolazione vi ricorreva, perché anche tra i più indigenti si riteneva umiliante cibarsi dalle cucine economiche. Secondo Bonservizi, la diffidenza popolare era originata dal fatto che questo genere di assistenza aveva ripristinato le squallide distribuzioni di minestre fatte dai conventi. Il notabilato moderato protestò per questo suo dispregio dell'antica beneficenza del clero regolare (i conventi erano quasi inesistenti nel Mantovano,

⁸⁶ MAIC, DGS, *Statistica delle Opere pie*, 2 e 9; Scelsi, *Statistica generale*, CXII-CXVI.

⁸⁷ Nel Circondario di Guastalla, nel 1870, 42 Opere pie possedevano fondi rurali per un valore di 955.162 lire, mentre il loro patrimonio complessivo ammontava a 1.950.919 lire; oltre ciò, i municipi possedevano 601,44 ettari di terra, per un valore di 588.363,40 lire. (Scelsi, *Statistica generale*, CXII-CXIII; Balletti, Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*, 215-20).

⁸⁸ Panizza, *Risultati dell'inchiesta istituita da Agostino Bertani*, 8, 362-5.

dopo le soppressioni di ordini religiosi fatte dagli Asburgo), ma non propose altre forme possibili di gestione per l'assistenza ai poveri.⁸⁹ Imbarazzanti erano sembrate anche le tesi sostenute da Bonservizi sul rapporto che legava i poveri alle istituzioni che praticavano in modo paternalistico la carità;⁹⁰ ma su questo aspetto dell'inchiesta le proteste erano state contenute, perché gli stessi notabili valutavano molto onerosi gli oltre due milioni che annualmente si spendevano in opere caritativo-assistenziali nella provincia di Mantova.

Tra l'altro, Bonservizi aveva denunciato come la beneficenza fosse concentrata nei capoluoghi di provincia e nei centri maggiori, dove risiedevano i ricchi benefattori e dove si addensava un popolino largamente dipendente dalla carità pubblica e privata. L'alterato assetto della società rurale, con il deteriorarsi delle condizioni di vita dei contadini, rendeva inaccettabile un sistema assistenziale essenzialmente orientato verso le città e che stentava a raggiungere le campagne. L'ufficiale sanitario, basandosi sui criteri adottati nei vari paesi dell'Europa industriale per gestire l'assistenza sanitaria, proponeva severe selezioni sui modi di erogare la beneficenza.⁹¹

Dibattendo il problema della povertà, da molte parti si sosteneva che i servizi assistenziali avrebbero potuto funzionare efficacemente nelle campagne solo attraverso una loro gestione collettiva nei villaggi, con il sistema del *self help*. Già l'Inchiesta Jacini aveva cercato sistematicamente di verificare quali potessero essere nell'ambiente rurale le prospettive di sviluppo del mutuo soccorso, allora pressoché inesistente.⁹²

La successiva emergenza della crisi agraria creò stringenti esigenze di intensificare le opere pubbliche, per dare un minimo salario

⁸⁹ Bonservizi, *Inchiesta sulla pellagra*, 76-80; cf. D'Arco, *La pellagra e gli agricoltori*, 3-4.

⁹⁰ Bonservizi, *Inchiesta sulla pellagra*, 131-50; D'Arco, *La pellagra e gli agricoltori*.

⁹¹ «La beneficenza a Mantova è fatta bene? Non c'è da esitare a rispondere in senso negativo. Vige ancora il vecchio sistema informato all'idea cristiana della carità, mentre esso va ora sostituito dai più moderni criteri dell'assistenza ai poveri. Qui, come in quasi tutto il resto d'Italia, le Congregazioni di carità in genere si limitano ad accordare dei sussidi minimi di 1-2 lire al mese, ossia quanto basta per morire lentamente di fame ai veri bisognosi, o per prendere la sbornia mensile all'osteria, se l'individuo soccorso guadagna tanto quanto gli basta per vivere. [...] L'assistenza come ad es. si pratica in Inghilterra, fatta in modo razionale e scientifico, non si limita a sfamare un bisognoso per qualche giorno, ma lo cura, lo assiste, e dopo averlo ben studiato e conosciuto, provvede a rimedi al suo stato economico e morale, allo scopo di riabilitarlo e quindi di farne un libero cittadino di una libera nazione. Al contrario la carità cieca, fatta solo per sentimento religioso, o per ubbidire ad altra moda, porta alla società dei danni molto gravi, specialmente perché essa si riversa non già sui bisognosi onesti, che, conservando ancora del pudore, sono timidi, ma sugli intriganti, su quei caratteri servili che sono disposti ad ogni bassezza per avere un soldo, sui mestieranti dell'accattonaggio, ossia sulla parte più depravata della società» (Bonservizi, *Inchiesta sulla pellagra*, 142-3).

⁹² Tanari, «Circondario di Guastalla», 375-6; Paglia, «La provincia di Mantova», 876-9.

invernale ai disoccupati, e di organizzare e gestire servizi annoverati che rimpiazzassero i vecchi Granaï del popolo e i Monti dei pegni. Alcuni prodotti agricoli a uso alimentare avrebbero saputo dover ridistribuire alla popolazione rurale da servizi annoverati avviati nella loro prima gestione amministrativa dalle Congregazioni di carità, ma successivamente affidati al solo apporto, controllo e sostentamento degli utenti, nella speranza di trovare nell'ambiente rurale persone capaci di gestire correttamente e duramente un'amministrazione.

Non che con ciò i notabili e il ceto politico volessero abdicare ai loro controlli paternalistici e clientelari sull'associazionismo popolare, ma si era certi che un'estensione alle campagne delle Società di mutuo soccorso avrebbe permesso l'organizzazione di un'assistenza rurale che non degenerasse nel sostegno a un parassitismo proletario. I servizi assistenziali avrebbero dovuto autogestire in forma cooperativa le loro risorse, facendole amministrare da volontari scelti tra gli utenti. Si sarebbero dovuti affidare ad associazioni di lavoratori colpiti dalla disoccupazione anche quei lavori pubblici che governo, consorzi di bonifica e amministrazioni comunali e provinciali facevano eseguire nell'inverno, e che normalmente costituivano lucrose speculazioni per gli appaltatori.⁹³

Queste erano le proposte avanzate da commissioni ufficiali composte da presidenti di Comizi agrari e da medici designati da istituzioni governate dal «partito dell'ordine». Ma di fatto nella Bassa padana non riuscì ad attecchire nessuna delle forme di associazionismo mutualistico rurale promosse - dal 1877 in poi - dal notabilato moderato. Riuscirono a divenire popolari solo le associazioni promosse dai radicali e dai socialisti, appoggiate dai municipi in mano ai democratici e spesso aiutate con spirito paternalistico anche da amministrazioni pubbliche rette dai moderati. Ma un associazionismo rurale classista e politicizzato spaventava i ceti superiori, come dimostrarono le drastiche repressioni poliziesche del 1885 e 1886, che sciolsero queste organizzazioni, portando in tribunale e spesso in carcere i loro promotori.

Ai notabili dei Circondari di Reggio e di Guastalla, la razionalizzazione della beneficenza sembrava piuttosto invocare l'intervento di un «sacerdozio illuminato», capace di «combattere acremente i pregiudizi soprattutto religiosi» e di essere «largo verso i propri parrocchiani non solo di beneficenza, ma dei più utili consigli».⁹⁴ In sostanza, nella riorganizzazione sociale delle campagne, ci si attendeva di poter attribuire un ruolo modernizzante al clero meno conservatore, organizzando una serie di servizi comunitari attorno ai circuiti

⁹³ *Atti della Commissione d'inchiesta*, 121-6; Panizza, Risultati dell'inchiesta istituita da Agostino Bertani, 363-6.

⁹⁴ *Atti della Commissione permanente*, 21.

parrocchiali. In particolare, si pensava a parroci particolarmente sensibili alla 'questione sociale', per dirigere servizi comunitari come esicatori di cereali, mulini, forni, da gestire e finanziare tramite associazioni di mutuo soccorso dei contadini. A tale scopo, la Commissione permanente per la pellagra organizzò nella provincia reggiana un ciclo di conferenze di don Anelli, 'il buon Parroco', che aveva avviato a Bernate Ticino la gestione cooperativa di un forno, di una assicurazione sul bestiame e di altri servizi previdenziali, ottenendo l'effetto di far diminuire notevolmente i furti campestri nel paese.⁹⁵ Il notabilato moderato sembrava favorevole a simili iniziative sociali, e disposto a riabilitare il clero emiliano per il suo mancato coinvolgimento nei processi di educazione civica e nazionale della popolazione rurale, nei primi decenni postunitari. Non veniva esplicitato - ma era comunque evidente - che l'ipotetica collaborazione tra borghesia liberale e parrocchie avrebbe ridotto il rischio che questo genere di attività sociali divenisse prerogativa di un associazionismo con impostazione classista e orientato al radicalismo politico. Dall'avvio di questa nuova assistenza organizzata dalla collaborazione di parroci, sindaci e notabili ci si attendeva tra l'altro una piena pacificazione tra i contadini e i loro padroni, come si diceva fosse avvenuto a Bernate Ticino:

L'attrito fra le due classi che durava da tempo è ora cessato: i vincoli di affetto e di riverenza sono ristabiliti. E siccome la moralità è in ragione del benessere, il contadino, che mangia un po' meglio, meno dedito ai vizi, ama di più il lavoro e serba gratitudine a chi gli fa meno stentata l'esistenza.⁹⁶

All'inizio della crisi agraria - vista l'assoluta inconsistenza che l'Opera dei congressi aveva in Emilia e nella Bassa padana - non era facilmente prevedibile che un associazionismo gravitante nel circuito delle parrocchie potesse divenire un movimento politico clericale, autonomo dalle consorterie liberali. Nella Bassa padana e in Emilia, l'ipotesi di simili organismi comunitari interclassisti legati alle parrocchie rimase comunque un pio desiderio fino agli ultimi anni della crisi agraria, quando fu direttamente il clero a prendere l'iniziativa politica di promuoverli.

⁹⁵ *Atti della Commissione permanente*, 21-2; *Atti della Commissione d'inchiesta*, 56-67, 118-21.

⁹⁶ *Atti della Commissione d'inchiesta*, 65.

Una sociabilità laicizzata

Il circondario di Guastalla e l'Oltrepò mantovano
dal 1848 alla Belle Époque

Marco Fincardi

5 I costumi paesani Il contadino corrotto

Sommario 5.1 Tra mezzadro e padrone. – 5.2 Le relazioni festive lacerate dalle tensioni sociali.

5.1 Tra mezzadro e padrone

Se nel 1859 il vicario vescovile mantovano Luigi Martini illustrava l'etica ruralista nell'ottica cattolica del Regno lombardo-veneto,¹ nei primi decenni del Regno d'Italia un'impostazione laica di quella morale viene invece proposta da un medio possidente ebreo del Basso Mantovano. Poco fuori dall'abitato di Corona Verde (nella realtà Correggio Verde) – «la più prosaica villetta del mondo», poche case sparse sulla sponda del Po di fronte a Guastalla – viene ambientato a fine secolo un brillante romanzo sul deteriorarsi delle consuete dinamiche tra i ceti rurali e su valori e nuove gerarchie su cui dovrebbero reggersi le campagne.²

¹ I quattro eleganti volumetti de *Il buon contadino* idealizzavano nel Basso Mantovano una paternalistica etica borghese cattolica. Ebbero una notevole diffusione anche in ambienti laici. Su quest'opera e sul suo autore, cf. Salvadori, «Il buon contadino di Mons. Martini»; Mons. Luigi Martini; Bosio, *Il trattore ad Acquanegra*, 134-206.

² Cantoni, *L'Illustrissimo*. Solo nel 1900 Pirandello fa pubblicare postumo il romanzo sulla elitaria *Nuova antologia*. A differenza de *Il buon contadino*, quest'opera non è

Ne è autore Alberto Cantoni, sindaco liberal-moderato di Pomponesco (villaggio chiamato 'Pesco' nel romanzo), scaltrito possidente che guarda con scettico distacco la debole tenuta della tradizionale morale sociale cattolica, mentre sui giornali mantovani è noto e pugnace difensore degli interessi agrari contro le organizzazioni bracciantili. Intellettuale molto attivo pure nel circuito ebraico nazionale ed europeo, Cantoni quasi non parla di parrocchia e cita l'intervento di un unico prete per combinare un matrimonio; fornisce tuttavia preziose informazioni sul per lui inquietante mutare dell'etica contadina e dei comportamenti paesani, sempre più informati all'economia del profitto, quando nell'incipit del racconto fa dire a un mendicante del Basso Mantovano, serenamente rassegnato nella propria miseria: «Vedo che quando si chiude una porta si apre un portone e mi contento. I poveri di adesso vengono su con ben altri principi, e Dio voglia che non sia peggio per loro». ³

Nella casa dei mezzadri dove si dipana la trama del romanzo, comunque, non vengono citate immagini sacre, ma solo «un rustico ritratto di Sua Maestà», chiamato «mustacchione». ⁴ Poi questi contadini vanno in chiesa la domenica, e le donne recitano qualche preghiera o formula religiosa, non comunque a tavola, mentre mai si sentono nominare i Santi. Fino all'ora della messa, nel podere si lavora anche la domenica mattina. Ma più che sul procedere della secolarizzazione nelle campagne, Cantoni si sofferma piuttosto con dettagli eloquenti su quello che con facile umorismo definisce il fondamentale desiderio onnipresente: «La fabbrica dell'appetito, nelle sue attinenze coi più poveri contadini della Bassa Lombardia»; con annotazioni sociali su come si tamponi la fame incombente con una dieta che presenta come assolutamente disgustosa:

I contadini che non possiedono terra del proprio vanno divisi in due grandi categorie: quelli che riescono sempre ad empirsi di robaccia che ne possono capire, e quelli più disgraziati, che vagheggiano la maggior parte di questa medesima robaccia, come se fosse un bel sogno già destinato a dileguar molto spesso. [...] La famiglia di Domenico Gervasi detto Stentone saliva e scendeva da una categoria all'altra secondo gli anni, ma noi fortunatamente ci abbiamo a bazzicare per casa in un'annata relativamente buona. ⁵

dunque stata utilizzata come strumento ideologico nell'ambiente locale descritto, come il suo autore avrebbe probabilmente desiderato, continuando per molti anni a lavorarci.

³ Cantoni, *L'Illustrissimo*, 55.

⁴ Cantoni, *L'Illustrissimo*, 72.

⁵ Cantoni, *L'Illustrissimo*, 113-14.

Ma ancora più del mezzadro Stentone, in ansia per il prezzo della farina gialla è il suo misero bifolco Marchino, che ne trae il suo alimento quasi esclusivo e vede in quel dettaglio economico - insignificante per il proprio interlocutore, il conte Galeazzo di Belgirate, irriconoscibile sotto mentite spoglie - il valore etico più rilevante nella società, secondo i principi di un'economia morale che ancora riterrebbe impensabile far mancare ai poveri i loro mezzi di sussistenza. Il possidente Cantoni ha uno sguardo più freddo e disincantato sul costo della polenta, preoccupato semmai dal diffondersi di culture del conflitto:

Fino a che [il prezzo del mais] è basso o che rimane dentro a certi limiti, la quistione agraria, già avviata dal quarantotto in poi, o si ferma, o si fa blanda, o si contenta di mostrare, con certi sussulti parziali, che non dorme affatto; quando invece quel prezzo è alto, e accenna a crescere, allora il conflitto imperversa negli animi, se non in piazza, e la gran quistione si rimette a camminare a furia di scatti, di spintoni e di strappi. Non si può dire che tutto sia lì, perché gli umori son già corrotti, e perché anni sono ci si è anche immischiato il buon volere degli agitatori; ma è certo che per andare là come Dio vuole bisognerebbe almeno che le cattive annate non venissero mai a scindere così nettamente gli uomini in due: quelli che hanno da mangiare da una parte, quelli che non ne hanno dall'altra.⁶

Le tensioni della questione sociale, che continua a dilatare il numero dei braccianti avventizi privi di risorse sia nella cattiva stagione sia nei periodi di crisi agraria, non sembrano essere percepite in termini politici dal povero bifolco cinquantenne, che li valuta ancora nella prospettiva di una vaga etica a sfondo religioso, incapace di discernere le caratteristiche moderne dei contrasti sociali in corso:

Siamo troppi e ci vogliamo male. C'è poca religione, ora, e il pane che mangia uno, pare che faccia amarezza a un altro. Io sono in età, e Stentone, per sua grazia, mi vuol tenere ancora, ma se sapeste quante volte lo hanno accerchiato per prendere il mio posto! Sono stato giovine anch'io, ma non mi sono mai lasciato indurre a fare di queste cose, col bisogno che avevo. [...] Sarà colpa del lusso, delle macchine, delle benedette novità che son venute di moda, e che paion fatte apposta per inasprire la gente. Ma intanto la invidia è seminata, e prospera.⁷

⁶ Cantoni, *L'Illustrissimo*, 123.

⁷ Cantoni, *L'Illustrissimo*, 124.

Il conte compatisce questo anziano salariato come un «povero gallantuomo travestito da codino», destinato «a finire come un onesto mendicante»,⁸ quando la famiglia di Stentone non giudicherà più abbastanza remunerativo il suo lavoro. Tra il popolo che vive nella penuria Cantoni dà infatti per scontato che, quando ne vada del proprio tornaconto personale, chi è appena più in alto nella scala sociale non presti solidarietà ai propri simili e ormai qualsiasi senso cristiano di carità finisce cinicamente ignorato.

Eppure il romanzo prospetta una ricomposizione degli equilibri sociali, ma tutta fondata sulla solidarietà verticale degli aristocratici proprietari, appena fatti accorti di quanto siano diventati distorti e spietati i meccanismi di mercato nella società rurale, secondo la nuova morale borghese dove ogni individuo parrebbe ormai agire solo per il proprio egoistico interesse. Tanto che il protagonista conte Galeazzo di Belgirate nel finale dichiara che ancora una volta *noblesse oblige*: «Beati i poveri mille volte! Almeno essi non hanno altro obbligo che di pensare a sé».⁹ Il romanzo si ridurrebbe così a un apolojo mirato a ristabilire in campagna l'ordine paternalistico della proprietà aristocratica, se invece non mettesse a nudo in realistici dettagli proprio i nuovi comportamenti e sentimenti mercantilistici che hanno portato in crisi irreversibile quell'equilibrio, mentre del sacro rispetto delle gerarchie sociali sono rimaste solo ipocrite parvenze formali. Nel suo surreale viaggio verso i bassifondi rurali, il conte di Belgirate giunge a cogliere quella che scopre essere la «malignità contadinesca».¹⁰ La prospettiva borghese di Cantoni è caustica verso l'assenteismo della grande proprietà terriera, ma senza esserlo in assoluto verso nobili e possidenti che scelgano la conduzione diretta dei fondi agricoli, anziché affidarli a truffaldini intermediari e fittavoli che li amministrano a proprio disonesto vantaggio e angariano allo sfinitimento i contadini.

La vicenda narrata è del tutto paradossale, nel presentare una nobile «anima tranquilla e disutile», eppure «stanco di riposare senza avere mai lavorato»,¹¹ ma ufficiale decorato a Custoza nel 1866, che – abbandonati per qualche giorno gli oziosi impegni nell'acquisto di cavalli di razza, nei corteggiamenti di nobildonne e nelle feste della buona società milanese – per scommessa va in incognito a fare gratuitamente il bracciante in una sua proprietà sul Po, condotta a mezzadria, che mai ha avuto occasione di visitare, se non quando, da lattante, i genitori l'avevano mandato laggiù a balia. Per giustificare la sua incompetenza nei lavori rurali e la sua pelle bianca a

⁸ Cantoni, *L'Illustrissimo*, 124-5.

⁹ Cantoni, *L'Illustrissimo*, 320.

¹⁰ Cantoni, *L'Illustrissimo*, 286.

¹¹ Cantoni, *L'Illustrissimo*, 39, 42.

confronto con visi e braccia cotti dal sole dei suoi contadini, racconta di essere un tipografo disoccupato di città. Che il bel conte Galeazzo di Belgirate sia fisicamente sconosciuto ai suoi dipendenti di Coronaverde, una volta giunto in miseri abiti consunti nel casolare, gli permette subito di constatare con quanto rancore venga guardata dai contadini la posizione privilegiata del proprietario e con quante piccole o grandi disonestà venga governata la sua campagna. La visita della sua nobile fidanzata, sua cugina e futura moglie - proprietaria di una tenuta confinante, che invece è ben conosciuta nel paese, siccome periodicamente vi si è recata in un'unica breve villeggiatura - permette invece al Galeazzo camuffato da bracciante di scoprire ciò che al podere di cui lui è padrone proprio non avrebbe mai desiderato sapere, cioè la falsità della deferenza che i moderni contadini ostentano verso i padroni.

Notabile e letterato di provincia, ma possidente attento gestore dei propri interessi rurali, Cantoni riesce così a criticare gli obsoleti ruoli paternalistici dei *signori*, senza tuttavia svalutare il ruolo della proprietà e neppure la funzione della mezzadria in un'economia moderna. Nel romanzo, le figure rustiche che popolano il podere detto *Casanova* appaiono ben differenziate tra i pochi onesti, pronti al sacrificio per migliorare la resa dei campi e della stalla, e vari altri egoisti profittatori. Tutti, onesti e profittatori, sono comunque metodi calcolatori nel valutare le proprie convenienze. L'anziano reggitore della famiglia mezzadrile è chiamato Stentone, «forzutissimo, primitivo», ma si presenta pelle e ossa per eccessiva parsimonia, taciturno e succube di una moglie megera, eppure col suo paio di dipendenti e con la figlia sbraita come «un caporal tedesco»¹² per sveltirli nelle opere, senza ammettere repliche. È capace di valutare il proprio tornaconto nel valorizzare l'azienda, forse anche sottraendo minime parti dei raccolti al cointeressato proprietario, a cui sarebbe rigida norma consegnare metà dei prodotti; ma lo farebbe indotto anche dall'ipocrita logica affaristica di sua moglie: «I signori non hanno il pelo sul cuore per nulla. Fanno sempre la tara alle nostre parole, e se si dice un braccio, è già molto se credono un dito. Se s'avesse poi da dir la verità!».¹³

Sua moglie Nunziata, «industriosissima donna», «con la sua gigna di usuraia, metà carezzevole metà ferina», «verbosissima [...]», il capo di casa era più lei che lui, intrigante autoritaria, scansafatiche, rubacchia dalla madia e dal granaio a cui ha accesso privilegiato, per potersi assicurare un lusso diventato in voga nelle campagne: «Bere, di straforo, tanto caffè».¹⁴ Nunziata inoltre vizia il predilet-

¹² Cantoni, *L'Illustrissimo*, 133.

¹³ Cantoni, *L'Illustrissimo*, 278.

¹⁴ Cantoni, *L'Illustrissimo*, 67, 69, 77, 151, 316.

to figlio Pompeo, che «coccolato e lisciato da mattina a sera, pare un tordo nel miglio, un canonico nel burro»:¹⁵ fannullone, vanesio, ubriacone, giocatore di briscola e morra a ogni festa, oltre che frivolo ingannatore di Costantina, la bella figlia del salario fisso Marchino, di lui irrimediabilmente innamorata, mentre il giovane corrotto sarebbe propenso a cederla al primo arrivato che si mostri attratto da lei, come Galeazzo. La ragazza è consapevole della condizione disperata da cui non riesce a districarsi.

Pompeo giocava e beveva troppo anche [da ragazzino], ma era assai giovine, pareva in buona fede, diceva sempre che a carnevale saremmo stati marito e moglie, ed io zitta, sempre zitta! Capirete bene: come si fa a dire al figlio del vostro padrone: «Pompeo, tu spendi troppo, e tu lavori poco»?¹⁶

Con pretese di superiorità culturale, Pompeo, che non è riuscito ad avere con lei rapporti sessuali, la presenta in questo modo degradante:

«Se Costantina, per disgrazia sua e mia, non fosse stata una creatura del tempo antico, di quelle, faccio per dire, che andavano a nozze coll'abito greggio filato e tessuto con le proprie mani, se fosse stata invece una ragazza disinvolta, sviluppata, liberale come usa ora, oh avreste visto che bell'accordo il nostro! Ma sì, più facile farmi intendere da questo tavolino!»¹⁷

Costantina si è rassegnata a patire le pene del suo amore mal corrisposto, come pure quelle della sua povera condizione di bracciante: orfana di madre, i suoi due fratelli hanno proprie famiglie, ma per sfuggire alla disoccupazione e al servaggio agricolo sono abitualmente impegnati a costruire ferrovie in Francia; eppure, Marchino e Costantina si indebitano di vari sacchi di grano col loro padrone Stentone, pur di aiutare le famiglie di questi giovani emigrati. L'unica via d'uscita che la giovane intravede - ma senza il coraggio di intraprenderla e recidere così i legami con proprio ambiente - sarebbe quella di migrare pure lei, andando a far la serva in città: «Noi di queste parti troviamo facilmente perché siamo abituati a faticare molto, ed a mangiare male».¹⁸ Fin dall'inizio viene rimproverata dall'accorto padre bifolco a «non mettere il core in un uomo più ricco o meno povero di lei», che per proprio egoismo o spinto dalla famiglia

¹⁵ Cantoni, *L'Illustrissimo*, 80.

¹⁶ Cantoni, *L'Illustrissimo*, 141.

¹⁷ Cantoni, *L'Illustrissimo*, 261.

¹⁸ Cantoni, *L'Illustrissimo*, 137.

fornita di «qualche paio di buoi», sarà sempre pronto a cercarsi, e trovare con facilità, una ragazza fornita di dote. Mentre lei - come tante sue coetanee braccianti a quell'epoca propense a sperimentare una propria indipendenza morale -¹⁹ non ha dato ascolto al genitore e si è fissata in quella condizione infelice, venendo appena tollerata dai padroni mezzadri, che possono intanto approfittare della sua mansueta laboriosità.

«Ho fatto come fanno tutte, e mi sono lasciata dire, ho lasciato dire mio padre, avrei lasciato dire mezzo mondo, e addio quiete, addio pace da due anni in qua. In principio s'è avuto da leticare con la famiglia di lui, che voleva e non voleva per cento ragioni che è inutile riandare, ma dopo un mese o due, visto e considerato che io era una povera bracciante, e che non poteva avere l'aria e le pretese di una donna della loro condizione, ragionarono tutti ad un modo, e dissero: 'O lui, così giovine, si deciderà a piantarla, e allora meglio, perché intanto si guadagna tempo, o alla peggio la vuol pigliare per davvero, e pazienza: Costantina è umile, e con lei non ci sarà bisogno di far complimenti. Non ci ha sempre obbedito da bambina in poi?'»²⁰

Altra figlia di Stentone, pure autoritaria con la sua voce possente, è l'erculea ventenne Giovannona «venuta forse al mondo per far vedere come i peggiori alimenti non tolgano sempre di arrivare alla più soda e consistente solennità di forme»,²¹ sgobbona ma tutta attenta a curare l'accumulo della propria dote e a verificare con calcoli continui quale potrebbe essere il partito matrimoniale al momento più adatto, per procurarsi una decorosa indipendenza economica, in una casetta di cui diventare lei la dominatrice:

Voleva che questa casa, governata, condotta, sostenuta quasi da lei, diventasse nelle sue mani l'ottava meraviglia del mondo, cioè una specie di alveare, pieno zeppo di persone docili e laboriose, tutte invase, come lei, dalla febbre acuta del lavoro, e da quella acutissima dell'ordine e dello sparagno.²²

Pare la caricatura di un utilitarismo che starebbe contagiando le contadine possidenti, pronte a disconoscere i valori famigliari pur di realizzare un proprio utile individuale, senza badare a genitori e fratelli. Presenta sinceramente se stessa come una giovane di ormai

¹⁹ Fincardi, *Campagne emiliane in transizione*, 93-116.

²⁰ Cantoni, *L'Illustrissimo*, 140-1.

²¹ Cantoni, *L'Illustrissimo*, 65.

²² Cantoni, *L'Illustrissimo*, 79-80.

rare virtù produttivistiche tradizionali: «Una di quelle ragazze che si degnano ancora di mungere una vacca, ed hanno, per così dire, nel sangue l'amore della spola, del fuso e della zappa». ²³ Eppure, per quanto cerchi di apparire docile e credulona ai maschi che incontra, tutti la temono per la sua incontenibile determinazione ad affermarsi:

Aveva un bel filare sedici ore al giorno d'inverno, un bel pretendere l'estate dai suoi genitori che le pagassero a mezza lira quelle sue giornate di lavoro che ne meritavano più di una; e tutto per metter da parte il lettone di piuma, la cassapanca, e un intero esercito di camicie e di lenzuoli; niente ci valeva, e nemmeno la grande riputazione faticosamente guadagnata al suo corredo di sposa non aveva ancora approdato a nulla. ²⁴

Il figlio maggiore della famiglia Gervasi è infine Piero, integro e operoso, coi famigliari che contano sulle sue valide braccia a supporto dell'azienda, mentre lui - richiamato a un interminabile servizio militare e preso dai nuovi ruoli della caserma - pare intenzionato a fermare il prolungamento della ferma come caporale, per fissarsi in un ambiente cittadino, trascurando la serva di campagna Peppina e il piccolo Santello avuto da lei, pur amando entrambi. Il bimbo, poppante ormai di tre anni, era stato messo in brefotrofio alla nascita, poi prelevato col sussidio da balia dalla madre di Peppina, a cui piaceva dare a lungo il latte ai propri figli, e alla morte dell'ultimo nato era passata ad allattare il nipote. L'ordine sessuale di queste campagne non è più quello di pochi decenni prima, quando ancora i rapporti di produzione capitalistici e il mondo bracciantile non erano così sviluppati. E a Galeazzo sorpreso che i figli illegittimi vengano ridati dalle istituzioni pubbliche a chi li ha generati, ²⁵ Peppina richiama una pratica ormai diventata consueta nella Padania bracciantile e obietta: «Da queste parti si può, e mi pagano anche un tanto al mese. Chi volete che lo tenga meglio di noi?». Il nobile, «con quella smania di sermoneggiare che abbiamo tutti quando ci s'imbatte nel popolo minuto, come se ognuno avvertisse la grande opportunità di assicurare almeno la morale in basso», ²⁶ chiede allora se la famiglia abbia tollerato quello che a lui appare lo scandalo di una madre non sposata, che in quelle campagne è invece divenuta la norma, e la donna gli ribatte che nei paesi padani una giovane povera non viene più controllata dai parenti e sarebbe riprovevole se non fosse sempre all'opera, non se amoreggia e rimane incinta:

²³ Cantoni, *L'Illustrissimo*, 87.

²⁴ Cantoni, *L'Illustrissimo*, 84.

²⁵ Fincardi, *Campagne emiliane in transizione*, 116-17.

²⁶ Cantoni, *L'Illustrissimo*, 126.

«Mia madre è una donna e mi ha perdonato fin da quando se n'è avveduta; mio padre mi ha fatto piangere, mi ha dato un par di schiaffi, ma poi, cosa volevate che facessero? Io tesso per tutti a casa mia, faccio comodo a tutti, e se alla morte del mio fratellino essi non mi contentavano, me ne andavo via.» E riprese [il bimbo] in braccio per tornare di corsa dalle lavandaie, con una gran paura di sentirsi dire che aveva indugiato anche troppo. Galeazzo rimase lì a predicare dentro di sé contro le «donne leggere di testa». ²⁷

A vigilare sulle possibili scorrettezze dei mezzadri nell'appropriarsi dei frutti della campagna è un perfido amministratore di parte padronale, che i contadini chiamano 'Con comodo': termine che parodia questa sua usuale espressione, ogni volta che gli vengono richieste spese per fare migliorie al podere o per alleviare le pesanti fatiche di chi lo lavora. Nunziata, nel vedere che non entra mai in cucina «perché l'odor di lardo gli spiaceva molto», lo qualifica come un figura odiosa: «Uno straccione ben vestito [...], che fa le parti dell'Illustrissimo contro di noi. Un agente, un mangiapane qualunque, messo qui ad ingrassare senza far nulla da un altro tarlo più grosso che rosica a Milano», in riferimento all'amministratore centrale dei beni della casata nobile. ²⁸ In realtà, dalla sua posizione di tirannico controllore dei mezzi di produzione, il fattore mantovano sfrutta a proprio vantaggio i contadini, ma raggira pure l'inconsapevole fatuo padrone milanese, col metodico falsare i conti delle spese affrontate. Col risultato che i mezzadri si convincono che «il nostro Illustrissimo, poveretto, ha dieci mani per tirare e nemmeno un dito per ispendere!». ²⁹

5.2 Le relazioni festive lacerate dalle tensioni sociali

Presentati i molti vizi dei contadini dell'Illustrissimo e le loro limitate virtù, che restano infruttuose finché manca l'occhio attento del padrone a vigilare su quanto accade nel podere, la trama del racconto comincia a dipanarsi quando l'arrivo del conte nella sua campagna, sotto mentite spoglie, introduce un elemento inatteso nei rapporti abituali. Appena il protagonista Galeazzo ha conosciuto tutti gli abitanti del podere e del vicinato, la narrazione necessita una dilatazione nella sociabilità domenicale di Coronaverde e di un poco meno povero centro municipale limitrofo. Il romanzo ci avvisa che in quel paesucolo dove d'ordinario la gente s'incontra sull'aie, nelle

²⁷ Cantoni, *L'Illustrissimo*, 129.

²⁸ Cantoni, *L'Illustrissimo*, 116.

²⁹ Cantoni, *L'Illustrissimo*, 131.

carraie di campagna, sul fiume, o a veglia nelle stalle, non è facile riconoscere una piazza:

Adagio con questa piazza, perché è un modo di dire. La chiesa in mezzo, neanche un'anima in giro, molt'erba in terra, una siepe da un lato, alcune bottegucce qua e là e, meno piccola di tutte, quella dove Nunziata comperava il caffè, Stentone il sale, Peppina la carta per iscrivere al suo Piero, e Genoveffa un po' di pane per contentare il bimbo.³⁰

Cantoni, che da ebreo a messa non va, nel racconto immagina con poco realismo che questa ancora sul finire del XIX secolo possa raccogliere tutte le donne e persino tutti gli uomini di un villaggio padano. Nella chiesetta, i contadini assiepati per la cerimonia domenicale causano un tanfo di sudore, da cui qualche ragazza un po' sofisticata si protegge tenendosi davanti al viso un rameetto di timo. Cinque coristi devoti rispondono a modo loro alla liturgia latina cantata. Diverse donne guardano con sussiego le piccole pretenziosità dell'abbigliamento festivo di Nunziata e delle donne dei negozi, mentre spicca «la pietà sincera di alcuni vecchi, del genere di Stentone e Marchino, e il contegno sguaiato di alcuni giovinotti, non di molto dissimili dal gran Pompeo». ³¹ All'uscita da quello stretto contenitore festivo della comunità, uomini e donne si incontrano più liberamente, senza promiscuità, mentre qualche ragazzo si apparta un po' a conversare con una ragazza. Tutti fissano gli occhi sullo strano cittadino Galeazzo, il cui arrivo è l'argomento del giorno. Affittuari e mezzadri guardano storto Stentone, che dispone ora di un operai gratis. Agli occhi dei braccianti - su cui Cantoni non lesina sarcasmi sprezzanti - l'operaio non pagato fa una assurda concorrenza e gli manifestano un particolare sguardo ostile:

I braccianti, prima di recarsi all'osteria, un po' sul serio un po' da burla, sclamavano tra di loro che se avessero potuto scegliere fra un invito a nozze e una bella occasione di legnare il Milanese, sarebbero stati (carini!) in gran perplessità. Ci s'intende che i più mordaci di tutti erano quelli appunto che avevano meno voglia di lavorare degli altri.³²

Appena pochi decenni prima, in un villaggio dove largamente si viveva di autarchia domestica, sarebbero mancati pure quegli approssimativi negozi. Da pochi anni non vi manca l'antitesi alla chiesa:

³⁰ Cantoni, *L'Illustrissimo*, 155.

³¹ Cantoni, *L'Illustrissimo*, 156.

³² Cantoni, *L'Illustrissimo*, 158.

l'osteria che, dopo una drammatica notte di incendi dolosi, Cantoni ci tiene a descrivere con toni foschi, come la tana del vizio nel villaggio, il luogo degli oziosi privi di senso morale:

L'osteria era piena di gente, ciò che nell'Italia rustica significa sempre piena di frastuono. Altrove, il giorno di lavoro, avrebbe anche significato piena di gente bastantemente sudicia [...]. Le avventure della nottata avevano fatto passare la voglia di lavorare a tutti, e ognuno aveva sentito il bisogno di sminuzzare i più esigui particolari, coll'aiuto di quel sottile mastro d'analisi che è un bicchier di vino bevuto in compagnia. Le opinioni erano molto discordi, come accade quasi sempre nei ritrovi dei nostri agricoltori, dove, mercé degli ottimi polmoni, nessuno sente il bisogno di tacere perché gli altri gridano.³³

Sarebbe però impensabile trovare nella minuscola Coronaverde un locale dal pretenzioso nome di caffè, che invece si trova pochi chilometri distante, nel limitrofo piccolo centro comunale di Dolo (ovvero Dosolo), e dove la festa infuriano i dibattiti tra radicali e moderati.

Due gruppi di politicanti, in abito domenicale, dibattevano gli uni intercalando a memoria, in mezzo al loro dialetto, le precise parole italiane della *Favilla*, e gli altri quelle meno italiane della *Gazzetta di Mantova*. Che ampiezza di vedute, e che addottrinata coppia di espeditivi [...] Con] tutta la scienza che i due giornali, l'un contro l'altro armati, avevano cacciato dentro nei loro lettori.³⁴

Cantoni coglie in quel quadretto umoristico della caffetteria paesana il senso di sfida sociale ideale che il giornale anarchico - da lui assolutamente avversato e di fatto denigrato -, diretto dall'internazionalista Paride Suzzara Verdi, può avere nei luoghi di ritrovo paesani, dove si cerca di essere al passo con le opinioni moderne. Ciò fa de *La Favilla* la bandiera sovversiva che spinge a discutere e mobilitare associazioni nelle campagne padane, secondo le tendenze psicologiche annotate da Ettore Ciccotti - evidentemente antitetiche a quelle di Cantoni - sugli esordi del movimento socialista:

Quello in cui il giornale vede la luce è un gran giorno per il movimento socialista locale. È l'esistenza affermata apertamente alla luce del sole, in forma ricorrente, gridata in faccia agli avversari e agli ignari; è la risposta continua, persistente, agli attacchi, alle insinuazioni, a' cachinni; è l'assalto, aperto e quotidiano, al male

³³ Cantoni, *L'Illustrissimo*, 256.

³⁴ Cantoni, *L'Illustrissimo*, 203-4.

e alle sue manifestazioni specificate e magari individualizzate; è la protesta, l'attacco, la predicazione, la difesa. E, intorno ad esso, infatti, come intorno a uno spalto o a una bandiera, comincia una lotta d'insidie e di difese, di espugnazione e di resistenze, combattuta con i sequestri e le persecuzioni da un lato, con le contribuzioni e la tenacia dall'altro, e in cui le attitudini si ritemprano, l'impulsività si modera, e, a via di serenità e di persistenza, il giornale, se sopravvive, riesce rinnovellato e più vitale.³⁵

In quel pomeriggio festivo Galeazzo è stato inviato a Dolo con una missione, per conto di Giovannoni, decisa a verificare se il suo fidanzato sia pronto a sposarla, o se corrispondano al vero le voci che lui starebbe invece corteggiando la rivale signorina Ebe, nipote del locale parroco. L'infedele fidanzato di Giovannoni, di nome Niccolino, è uno scaltro mediatore di vino e di grano, buon bevitore e opportunista, proprietario di un biroccio col cavallo, un campicello e una vacca, ha fatto un patto con la figlia di Stentone: «Discorreremo tutte le feste, dopo la benedizione»; ma per un anno intero accampa la ferma volontà della madre a restare l'unica donna di casa, ritrosa ad accettare una ingombrante nuora e perciò la necessità di «rassegnarci entrambi a fare all'amore un pezzo»,³⁶ dove quest'ultima espressione in area padana indicava il solo discorrere per corteggiamento.

Il duplice incarico di Galeazzo consiste nel sollecitare la madre del fidanzato a consentire alle nozze dei due; poi avvertire il prete di quali corteggiamenti illeciti covino all'ombra alla canonica. Avuto un rapido scambio con la vecchia madre di Niccolino, che non ne vuole sapere di Giovannoni come nuora, e avuto conferma della tresca segreta di Ebe e Niccolino, secondo le indicazioni ricevute si reca a informarne il prete. Il panciuto parroco viene sarcasticamente soprannominato dal suo gregge don Dirò Meglio, per la sua mania di lambiccare le prediche e qualunque conversazione con la sua erudizione esasperata. Vanesio compositore di versi poetici, la supposta superiorità del suo maniacale sapere di antiquato latinista incontra il discredito dei parrocchiani, che dietro l'esibito rispetto lo considerano un insopportabile noioso e, dato il suo carattere bonario e ingenuo, non gli risparmiano qualche umiliante raggiro. Un parroco letterato estraneo allo spirito imprenditoriale agricolo pare ormai a Cantoni una figura tutta patetica, inutile ad assicurare nelle campagne il disciplinamento produttivo e il rispetto della proprietà. E questo prete vorrebbe dare in sposa la propria vispa nipote a un maestrino bigotto suo allievo, schifato da lei, che coi suoi consueti modi bugiardi inganna lo zio, gli fa perdere la faccia nel paese e per

³⁵ Ciccotti, *Psicologia del movimento socialista*, 97-8.

³⁶ Cantoni, *L'Illustrissimo*, 90.

qualche settimana pure la voglia di scrivere endecasillabi e parlare forbito, facendogli credere di essere incinta dell'illetterato Niccolino. Travolto da questo scandalo fittizio, l'ingenuo prete si affretta sconvolto a preparare le pubblicazioni di nozze della nipote col disprezzato incolto mediatore di cereali e uva, per quello che un mezzadro qualifica con sarcasmo «un matrimonio alla moda»:

Don Angelo andò a gittarsi quasi fuori di sé nelle braccia di quella Giunta municipale, pregandola e supplicandola di mettere presto in regola le carte di sua nipote; perché... il perché non lo avrà neanche detto, ma s'è capito... perché bisognava far presto.³⁷

Se Cantoni ritiene debole e non duraturo il legame solidale tra il mezzadro Stentone e il suo salariato fisso Marchino, implicitamente riconosce l'efficacia di quello tra i salariati avventizi, pur considerandolo una perfida lega criminale. La gratuita concorrenza sleale che il finto bracciante fa a quelli veri provoca presto minacce notturne a Galeazzo. Rientrando a Coronaverde ormai di notte, il forestiero crumiro testimonia di aver ricevuto minacce da voci anonime da dietro le siepi:

Ho sentito due voci ingrossate che mi gridavano dietro una per parte: «Ehi! bel mobile di un Milanese! O *gamba presto*, o botte!». Io non mi ritrovo molto forte in lingua mantovana, ma capisco benissimo che, se rimango qui, vi hanno delle persone affettuosamente disposte a picchiarmi, se possono.³⁸

Il conte non capisce quale sia la ragione di tale ostilità e Giovannona gli chiarisce una elementare regola nei paesi dove i braccianti avventizi passano la più parte dell'anno disoccupati o mal pagati: «Vi siete venduto senza pretendere paga in denari, e avran paura che il mal esempio attacchi!». ³⁹ Del resto, la fanciulla lo aveva avvertito appena arrivato alla Casanova di questi rischi, quando Pompeo aveva suggerito al forestiero di cercare lavoro da un appaltatore di cantieri. È noto che i braccianti impiegati a scarriolare nei cantieri per la costruzione di argini, canali, strade e ferrovie non tollerano la concorrenza sleale di chi accetti salari insufficienti a vivere. Consapevole del duro astio che in questi casi permea l'economia morale di questi paesi, Giovannona aveva così commentato il consiglio sprovveduto del fratello: «Non ci vuol meno di uno sciocco par suo per immaginare che un appaltatore possa prendere un carrettante novellino, che arriva

³⁷ Cantoni, *L'Illustrissimo*, 269.

³⁸ Cantoni, *L'Illustrissimo*, 208.

³⁹ Cantoni, *L'Illustrissimo*, 209.

non si sa da dove, senza che gli altri uomini, vecchi del mestiere e che lavorano sopra di sé, non s'accordino tutti a farglielo mandar via». ⁴⁰

L'intimazione perentoria ricevuta la domenica da Galeazzo, non assecondata il lunedì, è solo l'annuncio dell'attentato incendiario che giunge puntuale la notte successiva. Dopo gli anni Sessanta l'aumentare e l'immiserirsi del bracciantato ha incrementato notevolmente gli incendi di fienili in quasi tutta la bassa pianura, tanto che Cantoni dà ampia descrizione di questa sanzione vendicativa.

Le campagne vicine avevano avuto a lamentare parecchi grossi incendii così iterati e così ben distribuiti da far subito escludere l'opera del caso; ma siccome l'incendiario è un certo delinquente che non può essere tradito dagli altri, perché fa da sé, così non ci fu verso di poterlo cogliere. I pretori ci perdettero il loro latino, e la colpa, per non dar danno a nessuno, arrivò di peso fino all'Internazionale. ⁴¹

Stentone, all'arrivo in casa sua di Galeazzo, aveva infatti temuto che lo strano bracciante improvvisato, fumatore di pipa, fosse un incendiario venuto per studiare come appiccar gli il fuoco al fienile. E gli incendiari arrivano davvero con un metodo ben studiato, ma dall'interno della comunità, senza essere stranieri. Le case rurali immerse nel sonno sono svegliate da tre spari vicino alla misera casa della famiglia di Peppina, che servono per allarmare i suoi abitanti, allo scopo di salvarli dal piccolo fuoco che gli è stato appiccato. È solo un diversivo per far suonare la campana a martello, dato che l'obiettivo reale dell'attacco è la vicina casa dei mezzadri, a cui sono già state innestate, ancora poco visibili, le fiamme al fienile. Tutti partono a soccorrere la casa dei braccianti, e quando il fuoco si manifesta rapido e incontenibile nel fienile di Stentone, ormai la stalla è compromessa e non resta che far scappare in fretta le bestie, per poi compiere un salvataggio dell'abitazione e del granaio dei mezzadri, per di più proprietà di un nobile milanese, al cui salvataggio si accingono i soli Stentone, Galeazzo, Pompeo e il fratello militare Piero, appena giunto in licenza, assieme ai loro dipendenti Marchino e Costantina. Come ha previsto la tattica degli incendiari, tutto il resto del paese - dovendo scegliere come intervenire su due case in fiamme - corre a fare la catena di secchi d'acqua per salvare quella dei più poveri, che hanno pure bambini piccoli, senza solidarizzare coi mezzadri e senza alcuna preoccupazione per i beni di un ricco nobile di città. Ma anche Nunziata e Giovannona sono esclusivamente intente a

⁴⁰ Cantoni, *L'Illustrissimo*, 98.

⁴¹ Cantoni, *L'Illustrissimo*, 94. Cf. Fincardi, «Cercare un fiammifero nel pagliaio»; Tomasin, *La boje in Polesine*.

salvare la propria mobilia e dote, e solo in seguito si preoccupano della casa appartenente al padrone e del granaio, pure coperti dall'assicurazione contro gli incendi, ma ugualmente salvati dall'intervento coraggioso degli altri. Persino il fattore Concomodo giunge in vestaglia, inutilmente, a cose fatte, solo per accertarsi dell'accaduto, da tutti sopportato con sorda rabbia. Mentre il mezzadro «rimane colle due mani strette al capo a guisa di uno il quale non sapesse capacitarsi di una così nera e sottile bricconeria», ⁴² all'osteria le «umanissime e benigne glosse» sono unanimi nel valutare che proprio l'avidità della sua famiglia colonica sarebbe la vera causa del disastro.

In una cosa sola s'accordavano tutti: ed era che Stentone aveva fatto male ad accogliere un disperato senza pagarlo; che un fatto simile in una regione troppo ricca di braccia valeva bene un esempio, e che però, se quello era stato il vero movente degli incendiarii, la lezioncina gli stava assai bene. ⁴³

Questi avvenimenti drammatici, a cominciare dall'omertà della popolazione e dal suo scarso rispetto per la proprietà rurale, rispondono a logiche di solidarietà popolare difensiva, in decenni che hanno visto sconvolti i tradizionali equilibri economici e morali delle comunità rurali padane. Il possidente e sindaco Cantoni sente estranei, ostili e pericolosi questi nuovi atteggiamenti popolari. Come lui nota con attenzione, sono forme conflittuali in espansione dopo il 1848, ma ancora dopo le elezioni del 1876 che portano al governo l'ex garibaldino De Pretis, si esprimono nell'appoggio - ammantato di spirito sovversivo, da parte di ceti sociali ancora largamente esclusi dai diritti elettorali - alla sinistra estrema garibaldina, repubblicana e anarchica, che rivendica una soluzione della questione sociale e promuove prima un movimento legale per la soppressione della tassa sul macinato, poi la costituzione di reti associative sovra-locali per i lavoratori, attraverso i propri giornali: *La Libera parola*, *La Favilla*, *La Giustizia* e dal 1879 la versione radicale della *Gazzetta di Guastalla*. Inizia in quel periodo nella bassa pianura padana la fase embrionale di formazione delle associazioni bracciantili del mutuo soccorso e della cooperazione di lavoro, attorno all'ingegnere Eugenio Sartori e a numerosi agitatori a lui collegati. Prima che, dal 1899, si avvii la rete capillare delle leghe della Federazione nazionale dei lavoratori della terra - coi suoi centri propulsivi in quei paesi - che corregge, rielabora e disciplina i comportamenti luddisti nelle moderne pratiche sindacali sistematiche dello sciopero e del boicottaggio. Il clero cattolico e l'Opera dei congressi che nasce nel 1876 cercano di inserirsi in questo vacillante sistema di

⁴² Cantoni, *L'Illustrissimo*, 233.

⁴³ Cantoni, *L'Illustrissimo*, 256.

relazioni che tendono a emarginare un ruolo della chiesa cattolica nel regolamentare la società. Propongono a loro volta forme associative finanziarie, cooperative e dal XX secolo anche sindacali. Le ispirano a logiche paternalistiche e all'obiettivo basilare di contrastare quell'associazionismo popolare che si muove nelle logiche della lotta di classe e del laicismo. Il tentativo è quello di mantenere forme di solidarietà caritativa e una fedeltà alla ritualità cattolica e al clero, che tuttavia può ormai ispirarsi solo a una parte dei paesi bracciantili di questo territorio padano, non a intere comunità, come sarebbe sua pretesa. I nuovi imprenditori agricoli acattolici, come Alberto Cantoni o Attilio Magri, al pari della grande proprietà aristocratica, vedrebbero positivamente dei preti o dei notabili clericali che si facessero promotori del senso imprenditoriale, anche cooperativo, tra i ceti colonici, o tra i braccianti che aspirino a diventare piccoli proprietari o compartecipanti alla gestione della campagna. È una tendenza a rafforzare l'associazionismo economico clericale, che dall'ultimo decennio del XIX secolo si afferma diffusamente e con consistenti mobilitazioni di risorse nel Basso Mantovano e nella Bassa Emilia, ma in modo frammentario e clientelare: limiti spesso rilevanti.

Adontato dall'incontrare tra i contadini persone non all'altezza del suo aristocratico senso dell'onore, Galeazzo decide di liberarsi da quella scomoda situazione ingannevole e riprendere il proprio posto nel bel mondo:

«Sia pur maledetto questo vestito da pover'uomo che m'aiuta a conoscere troppo e troppo presto il mio prossimo e che ogni giorno, per lo meno, m'invecchia d'un anno! Sì, se [vi] fossi [rimasto] cinque anni in persona mia, ne avrei saputo assai meno intorno ai contadini di quel che ne abbia saputo in cinque giorni vestito così [...]. Che gusto ci provi poi Domeneddio a metterli al mondo non si sa. Io vado via.»⁴⁴

Nell'uscire da quel ruolo equivoco, vorrebbe quasi abbandonare la fidanzata nobile che l'ha messo in quel pasticcio e inviare per qualche tempo Costantina come educanda dalle Dame inglesi di Lodi, per farne una signorina di buone maniere che potrà sposare. Ma subito giunge alla conclusione che «non potrà mai diventare una pari mia» e a lui conviene sposare la noiosa nobildonna fidanzata.⁴⁵ Concordato il matrimonio con la cugina, stanzia i fondi per ricostruire e ammodernare in modo ammiravole la Casanova. Nel frattempo convoca a Milano le donne che la abitano, finendo così per sorprenderle nel rivelare la propria vera identità e - anziché punire i mezzadri - il padrone

⁴⁴ Cantoni, *L'Illustrissimo*, 264.

⁴⁵ Cantoni, *L'Illustrissimo*, 265.

si sbilancia a offrire alle famiglie dei suoi contadine vari benefici che garantiscono loro una vita dignitosa, sempre che il colono Stentone impari a tenere sotto controllo le ambizioni della moglie, fino a dichiararle perentorio: «Ora la nostra roba e quella del padrone fanno un corpo solo, e quando occorre grano o farina, ci voglio essere anch'io». ⁴⁶ Mette in particolare Costantina a servizio a Milano dalla fidanzata, inteso che dopo il matrimonio sarà in casa propria, ciò che allude a una velata propensione del conte verso i consueti amori ancillari, di cui Cantoni lascia intuire i facili sviluppi, senza avanzare alcun preconcetto morale.

La trama del romanzo si chiude senza l'idillio che invece sogna invano la retorica cristiana della dama di compagnia della nobile cugina: «Che bella cosa! Un padrone e un contadino uniti insieme come la mano e il guanto! Ma così bisognava fare, se si vuole tener testa al Gran Nemico, o altrimenti finiremo come gli antropofagi». ⁴⁷ Al contrario, trama ed epilogo suggeriscono che tra subalterni e dominanti non è più possibile rendere credibile una sbilanciata paternalistica reciprocità. E non si ricorre a nessun prete, che non riuscirebbe a ripristinare la vecchia mentalità tradizionale tra i contadini e il padrone. Occorre quindi accettare la cinica logica utilitaristica che solo quanto si possiede può offrire uno spazio dignitoso nella società, così che nella concreta vita di quel tempo nessuna esibizione di bontà e onore, al pari della religione, può avere un valore genuino riconosciuto. Alla nobile fidanzata che vorrebbe far costruire a Coronaverde un villino dove soggiornare spesso col futuro marito, Galeazzo si sottrae dall'accogliere un simile desiderio:

«Se per contentarti dovrò proprio andare di quando in quando, cioè di raro e il più sbrigativamente possibile, a vivere in campagna, voglio arrivarcì almeno ad occhi chiusi, colla ferma speranza di poter credere più o meno nella buona volontà dei contadini, senza aver che fare con persone che disgraziatamente conosca troppo. Là ce ne sono parecchie, e poi non mi piacciono i luoghi, che diamine! Non si vedono che alberi e seminati.» ⁴⁸

Dunque, il disincantato nobile cittadino non si cimenterà nell'impossibile impresa di moralizzare le sue campagne secondo il proprio modo di vedere; e - pur licenziato Concomodo dalla Casanova - continuerà ugualmente a servirsi di altri intermediari nel condurne le attività agricole.

⁴⁶ Cantoni, *L'ILLUSTRISSIMO*, 345.

⁴⁷ Cantoni, *L'ILLUSTRISSIMO*, 336.

⁴⁸ Cantoni, *L'ILLUSTRISSIMO*, 326.

Una sociabilità laicizzata

Il circondario di Guastalla e l'Oltrepò mantovano
dal 1848 alla Belle Époque

Marco Fincardi

6 I paesi in chiesa

Il buon prete

Sommario 6.1 La condizione dei parroci in una svolta epocale. – 6.2 La perdita di alcune funzioni di mediazione culturale.

6.1 La condizione dei parroci in una svolta epocale

Luigi Martini – guida intellettuale e morale del cattolicesimo mantovano – indicava nel parroco il consigliere a cui notabili e capifamiglia rurali ricorrevano, per assicurare ordine sociale, moralità cristiana e prosperità nel villaggio padano. Nell'immagine idealizzata fattane da don Martini, il clero parrocchiale aveva un compito pratico evidente a tutti: educare al dovere sociale ogni abitante del villaggio.¹

Anche Attilio Magri, per quanto scettico in materia religiosa, riteneva fondamentali queste funzioni del parroco di campagna, quando si trattava di infondere rassegnazione, morigeratezza di costumi, senso del risparmio e operosità sul lavoro a coloni e braccianti. Nei suoi manoscritti, emerge frequentemente la figura di un immaginario *don Rebo*, che elargisce ai lavoratori di campagna consigli per raggiungere un decente tenore di vita ed essere stimati dai padroni.²

¹ Martini, *Il buon contadino*, 125-35.

² Magri riprende da un manuale sulla gestione di aziende agricole (Ottavi, *I segreti di Don Rebo*, ripubblicato in diverse edizioni) la figura letteraria di un parroco napoletano

A differenza di don Martini, Magri non descriveva il saggio don Rebo educare proprietari e affittuali sui comportamenti da tenere negli affari e coi propri dipendenti. I ceti imprenditoriali padani elogiavano la funzione pubblica della morale cattolica; ma non ne apprezzavano l'intrusione nelle loro faccende private. Amico fin dall'infanzia di Magri, ma più noto per la sua attività garibaldina e letteraria che come agricoltore, Ippolito Nievo idealizzò una funzione democratica del clero, che avrebbe dovuto diventare l'educatore popolare di una nuova società. *Il pescatore di anime*, secondo Nievo, non era il parroco di campagna, raffigurato gottoso e saccente, ma il povero e giovanissimo cappellano don Lorenzo, che dallo stretto contatto coi contadini traeva il proprio populismo romantico:

Taluni anche saranno curiosi di sapere se don Lorenzo non vedesse in fin d'allora più che un dovere religioso in quella maniera larga e veramente umana di ammaestrare i suoi parrocchiani. Se forse le sue dottrine sociali e la fede politica non gli mostrassero dei cooperatori al gran progresso dell'umanità e della patria ove i suoi colleghi non vedevano che dei pagatori di decime. Quello che vi posso rispondere si è che certamente da' suoi studi storici egli aveva ritratto altri corollari che non le ossequiose proteste ai governi stabiliti in cui terminava ogni lezione dei suoi professori. Ma forse allora egli non credeva i tempi molto vicini nei quali si avessero ad avverare le sue speranze. [...] Trovava nella propria fede religiosa e nell'autorità del Vangelo bastevoli ragioni per dissuadere la povera gente dal terrore disperato della necessità della propria miseria. Egli non pretendeva con ciò di essere né un capopopolo né un novatore, né un protestante; solo gli sembrava di interpretare meglio gli alti intendimenti di Gesù Cristo e così di servir meglio la vera Chiesa che non don Domenico e Monsignor Gregorati.³

Nievo, tenendo presente la mobilitazione patriottica del basso clero nella rivoluzione del 1848, si attendeva dalla religione la vitalità per il rinnovamento civile dell'Italia, una educazione popolare scevra dall'indottrinamento, che indirizzasse gli intellettuali tra i contadini, per condividerne la vita e animarli di spirito messianico.⁴

I notabili padani non desideravano che il prete vestisse i panni dell'agitatore politico, ma - tramontati i valori paternalistici delle famiglie aristocratiche - certamente si attendevano che facesse da

che elargiva nozioni di moderna agronomia. Magri ricostruì a modo proprio questo personaggio, facendone un moderno Menenio Agrippa cattolico (BCMN, Attilio Magri, *Il mio testamento agricolo* [manoscritto del XIX secolo], 321-6).

³ Nievo, *Novelliere campagnuolo*, 687-8.

⁴ Nievo, *Novelliere campagnuolo*, 20.

tramite tra la loro cultura borghese liberale e quella del popolo. Si avvalevano perciò dei giuspatronati laici nelle parrocchie, per favorire la presenza nelle campagne di preti sensibili alla cultura moderna. D'altronde anche don Martini, seppure estraneo alle idee liberali, insisteva sulla missione che legava clero parrocchiale e notabili cattolici, nell'emancipare il popolo dalla superstizione. Il marchese Carlo Guerrieri Gonzaga, a Palidano - villaggio in cui possedeva molte terre - aveva trovato questo prete ideale nel parroco don Carlo Pavesi.

In mezzo ai buoni villici si reputava mandato, non solo per mantenerli nelle credenze e nelle pratiche del culto tradizionale, ma anche a scopo di educazione patriottica e civile. I pregiudizi antinazionali dei nostri contadini non credo trovassero mai in altro parroco un più paziente e coraggioso avversario. Con singolare zelo combatteva nelle nostre campagne la guerra della civiltà contro l'ignoranza, sia che si trattasse di correggere inveterate abitudini, sia che si trattasse di frenare tra i campagnuoli il desiderio di sempre nuove feste, di processioni e di spese stravaganti per il culto, che pretenderebbe di comprare il favore delle stagioni.⁵

L'aperta professione di idee patriottiche e liberali, non fu però un mezzo efficace per garantire la popolarità di un prete. Solo negli anni di maggior fermento patriottico la proclamazione di idee progressiste procurò onori e pubblica stima a diversi sacerdoti della Bassa padana. Nel lungo periodo, l'impegno civile fu fonte di fastidi e amarezze per tanti sacerdoti, rovinando la carriera ecclesiastica soprattutto a quelli più colti e più attivi. Emarginati tra il clero, boicottati nelle strutture ecclesiastiche, i preti che tra il 1848 e il 1870, e anche successivamente, si esposero su posizioni politiche non coincidenti con quelle della curia romana o dei loro vescovi, si trovarono in difficoltà anche nell'avere un regolare contatto coi fedeli. Furono esclusi dal circuito dei predicatori, penalizzati sistematicamente nei concorsi per le parrocchie o le sinecure, privati di lasciti per officiare messe, talvolta sospesi dalle loro funzioni sacerdotali. Spesso si trovarono sorvegliati o diffamati, tra il clero e tra i fedeli, da altri preti loro rivali. Raramente divennero parroci; fecero piuttosto i curati o i cappellani nelle chiese dove le rendite erano più misere. Il canonico guastallese don Besacchi, nella sua cronaca, annotava in più occasioni come le trame sotterranee e lo spirito settario dei gesuiti fossero determinanti per l'assegnazione delle cariche tra il clero dei ducati emiliani, anche dopo la caduta dei regimi assolutistici. Don Buzzetti, prete quarantottardo mantovano che non celava il proprio patriottismo, sentendosi confinato nelle parrocchie più povere

⁵ Guerrieri Gonzaga, *I parroci eletti e la questione ecclesiastica*, 7.

e ingestibili dell'Oltrepò mantovano, recriminava: «La setta nera mi giurò odio *usque ad mortem*»; e ricevendo l'enciclica di Leone XIII sulla massoneria, commentava: «Sarà la rossa? Ma e della nera?». ⁶ Negli anni immediatamente successivi all'unificazione nazionale, i giornali *Fede e progresso* a Guastalla, e *Il Po* e *L'Aurora* a Revere, raccolsero lo scontento e le riflessioni politico-religiose di questo clero, che in molti casi dovette cercare una professione civile per riuscire a sopravvivere, spesso anche spogliandosi dell'abito talare, talvolta facendosi missionario protestante. Per il clero progressista ridotto alla marginalità nella chiesa, il rapporto coi fedeli fu generalmente frustrante, non compensatore degli svantaggi subiti nella carriera ecclesiastica. I tanti sacerdoti progressisti della Bassa padana non riuscirono a godere di una popolarità durevole, neppure spretandosi.

Per i sacerdoti più legati ai passati regimi, o più convinti assegnatori del potere temporale della chiesa e del potere clericale, invece, si prospettarono vantaggi nella carriera ecclesiastica. Soprattutto Pietro Rota, anche dopo essersi allontanato dalle diocesi di Guastalla e di Mantova, collocò negli incarichi ecclesiastici strategicamente rilevanti e meglio remunerati dei giovani da lui stesso formati nei seminari di Reggio, Guastalla e Mantova. Le facilitazioni godute da chi era stato favorito da un vescovo come Rota, furono controbilanciate frequentemente da rapporti tesi con la popolazione, almeno con quella maschile. Il servilismo dei nuovi parroci verso l'autorità vescovile fu ulteriore motivo di contrasto coi parrocchiani. Talvolta i contrasti tra parroci di fresca nomina e fedeli avvennero per l'orientamento politico che i vescovi intransigenti trasmettevano ai loro prescelti. Anche questioni extrapolitiche avevano però rilevanza, dato che i parrocchiani non gradivano limitazioni alle autonomie paesane, specialmente se i vescovi osteggiavano consuetudini e particolarismi locali, o limitavano l'apparato profano che rendeva pompose le ritualità cattoliche.

La deferenza verso il parroco era alimentata, soprattutto nelle campagne, dal timore che incuteva il contrariare chi nel villaggio era il mediatore col soprannaturale. Se molti riti celebrati dal prete servivano a difendere le terre e il paese dagli eventi naturali, nelle campagne si arrivava ad attribuire al prete una funzione da stregone, ritenendolo capace di esorcizzare o di evocare temporali e tempesta. Nel 1889 uno dei parroci più tradizionalisti dell'Oltrepò mantovano constatava come l'atteggiamento magico-utilitaristico dei contadini costituisse ancora un aspetto delicato del rapporto tra la chiesa e il villaggio. Cadde una disastrosa grandinata sui campi e sugli orti più prossimi al centro abitato, raccolto attorno alla chiesa, che lasciò invece indenni casolari e campi più decentrati.

⁶ Buzzetti, *Protocollo d'ufficio parrocchiale*, 3, 52.

Il Parroco in tal dì si trovava a Mantova, quindi in parte si volle attribuire a Lui la malaugurata tempesta, perché, se fosse stato in luogo ne avrebbe allontanata la bufera, colla preghiera, colle Benedizioni. Così la si ragiona a Brusatasso paese che tiene molto alle benedizioni, quando si tratti di allontanare dei mali, e conseguire dei beni; Paese che il Sacerdote lo ha sempre per Buono e Bravo, se si rende utile più pel corporale che per lo spirituale... *Mendaces filii Hominum!!!*⁷

Benché le autorità austriache e poi quelle italiane avessero vietato fin dalla metà del XIX secolo il suono delle campane per allontanare i temporali (per i pericoli che questa usanza comportava, attirando fulmini sul campanile), ancora nel 1946, a metà del secolo successivo, a Villa Saviola la popolazione recriminò, dopo una grandinata, perché, non erano state suonate le campane della chiesa. Il parroco accolse la lamentela come indice, positivo, del barlume di fede rimasto al paese.⁸

In un clima di generale trasformazione sociale, il ruolo sacro del sacerdote nel villaggio poteva però essere disconosciuto; o almeno poteva essere negata al prete la riconoscenza che tradizionalmente veniva tributata alla sua opera. Gli offici funebri erano un modo per valutare l'attaccamento popolare al sacerdote che in vita si era votato a coltivare i legami religiosi di una determinata comunità. Diversi preti suzzaresi, convenuti nel 1880 a onorare un confratello morto in povertà, che aveva dedicato umilmente e fedelmente la propria esistenza a un villaggio rurale, si sdegnarono nel riscontrare come l'avvenimento non alterasse minimamente i ritmi consueti della vita paesana, né paralizzasse le attività produttive, come sarebbe avvenuto in altri tempi.

Oggi in Saitto si fece Obito ed Ufficio per il Sig. D. Pedrazzoli Francesco, che servì qual Cappellano Curato cinquantuno anni continui, e assai bene, quella Parrocchia. V'intervenni, e vidi l'ingratitudine (specialmente dei benestanti) che mi fé sdegno. Il popolino lavorava a zappa.⁹

Anche se quel prete era stato accusato in passato di simpatie per gli austriaci, il mancato riconoscimento di solennità al rito funebre era sintomo della distanza creatasi tra il clero e il villaggio, perché

⁷ Lo stesso parroco, risentito perché i superstiziosi lo colpevolizzavano per l'accaduto, annotava una riflessione personale, per avvalorare la credenza nella tempesta come punizione divina, rifacendosi all'ortodossia del rituale romano: «Che giovi la Benedizione del Sacerdote è un fatto incontestabile; ma non sempre però il Signore per gli altissimi suoi fini, ne la esaudisce; ché, tante volte Iddio permette il castigo, sempre però a vantaggio delle Anime» (ADM, *Parrocchia di Brusatasso*, L. Magrinelli, *Stato delle anime*, I).

⁸ Boselli, *Bicicletta da donna a passo da uomo*, 208-9.

⁹ Buzzetti, *Protocollo d'ufficio parrocchiale*, 47.

non veniva riconosciuta, neanche nel momento delle estreme cure, l'utilità pubblica della funzione di un sacerdote. La constatazione di questa dimostrazione estrema di indifferenza al loro ruolo, riempiva di angosce i sacerdoti. Nemmeno a preti che avevano ricoperto cariche ecclesiastiche più rilevanti erano necessariamente tributati maggiori onori. Lo studioso don Ostiano Babbini, che negli ultimi anni della sua vita era stato elevato alla dignità di canonico teologo a Mantova, piuttosto che nella grande città scelse di avere la propria tomba a Suzzara, tra la gente di cui era stato lungamente arciprete. Ai suzzaresi aveva dedicato un libretto sullo sviluppo civile che il centro industriale dell'Oltrepò mantovano aveva avuto nel XIX secolo. Invece, ad attenderlo a Suzzara alla sua morte, nel 1906, c'erano tutti i preti del vicariato foraneo, le sole due confraternite cittadine, che don Babbini aveva diretto, e pochissimo popolo; non lo salutarono nemmeno la campana maggiore comunale e l'organo della sua vecchia parrocchia.

Era ad aspettarsi che l'intera Parrocchia - nella quale il Don Babbini stette a Parroco per ben 27 anni - prendesse parte al funerale. Ma che? Con somma meraviglia, e pari dolore di tutto il clero, ci accorgemmo che quasi più nessuno ricordava ormai il suo già Pastore. Incontrammo in Piazza quattro o cinque signore a gran maglia vestite, le quali si associarono al funebre convoglio... ma del resto... molti curiosi specie nelle ragazze, qualche uomo, e nulla nulla più. [...]. Tanto si ripeté, nella Officiatura di settima: tante che poche donne (oltre i Confratelli e le Consorelle) e non tutte della Parrocchia, assistenti alla funebre funzione; non si contarono qua e là sparsi per la Chiesa non più di sette od otto uomini.¹⁰

Per i preti operanti negli ultimi decenni del XIX secolo, la fedeltà al paese in cui esercitarono le loro funzioni pastorali ebbe raramente riconoscimenti tributati dall'intera popolazione. Il disagio dei preti a sostenere il loro ruolo pubblico nella società padana diventò avvertibile dopo il naufragio della rivoluzione del 1848, con la seconda Restaurazione. Un distacco così marcato tra il gregge cattolico e i suoi pastori fu riscontrabile, però, solo negli anni successivi al 1859 e al 1866; quindi oltre le cesure politiche che segnarono l'avvio della nuova società nazionale.

Eppure - al di là delle posizioni controverse assunte nell'auspicare la fine del potere temporale della chiesa, o nel sostenere invece il papa e i sovrani deposti - la fede politica non fu l'elemento determinante per la popolarità dei preti di paese. Nella vicenda personale della maggior parte di loro, il coinvolgimento nei conflitti politici, o l'ideologia esternata nei contatti coi parrocchiani e dal pulpito, furono un aspetto rilevante, ma non decisivo, nella vita pubblica e privata.

¹⁰ ADM, *Fondo parrocchia di Brusatasso*; Magrinelli, *Stato delle anime*, 5.

L'inserimento nei circuiti di relazione del paese era l'elemento determinante della loro popolarità. In tale ambito venivano contestualizzate e interpretate le loro azioni pubbliche e le loro opinioni politiche. Gli ambienti frequentati e le alleanze paesane a cui si partecipava erano la dimensione politica in cui un uomo veniva giudicato; e il prete, soprattutto se nativo del paese, non si sottraeva a questa regola, che condizionava anche i rapporti con gli altri membri del clero.

Molto amato era ad esempio il giovane arciprete di Luzzara, che devolveva in carità la ricca rendita di cui era dotata la sua parrocchia e, senza assumere posizioni compromettenti verso le autorità ecclesiastiche, assecondava le novità portate dalla rivoluzione del 1859. Morto nel 1862, la scelta del suo successore fu eccezionalmente travagliata. I laici si intromisero apertamente nella disputa tra i preti che ambivano alla successione. Per alcuni anni la cittadina rimase priva del parroco, mentre le polemiche tra i luzzaresi e il vescovo misero a rumore tutto il circondario.¹¹

Persino dove l'anticlericalismo aveva più seguito e aggressività, il prete poteva essere uno stimato personaggio pubblico. A Guastalla, dove più che altrove l'identità tra popolo e chiesa si era irrimediabilmente scissa, il funerale del canonico Carlo Galvani fermò e com mosse la città: c'erano i clericali e gli anticlericali, i ricchi e i poveri, gli uomini prima che le donne. Don Galvani, colto, dotato di un consistente patrimonio devoluto in carità, amico dei notabili cittadini e caro al popolino, era stato cancelliere vescovile negli ultimi anni della Restaurazione, cercando di moderare l'intemperanza clericale del vescovo Rota. Messo da parte dal vescovo, con l'impegno personale aveva cercato di evitare disgrazioni e isolamento civile alla chiesa guastallese, compresa tra il conservatorismo reazionario del clero estense e l'anticlericalismo della piazza. Nei ruoli di insegnante nel pubblico ginnasio, di benefattore e di studioso delle antichità locali aveva intrattenuto rapporti con ogni ceto sociale, rappresentando per la gente un simbolo della concordia cittadina, in antitesi a ciò che poteva rappresentare il vescovo. Alla luce delle virtù civiche che gli venivano attribuite, era maggiormente apprezzato anche come uomo pio. Verso di lui fu mantenuto perciò il rispetto che nel passato si tributava all'abito talare, in una città dove questo rispetto era venuto meno, sostituito da continue critiche, derisioni e minacce all'indirizzo dei preti. Altri preti guastallesi, più patriottici e liberali, non furono circondati da altrettanta stima dai laici. Don Carlo Andreoli, l'elemento più rivoluzionario nel clero guastallese, successivamente spretatosi, ebbe scarso seguito tra i concittadini, che lo vedevano condurre vita da laico.¹²

¹¹ Besacchi, *L'osservatore*, 3-4.

¹² Besacchi, *L'osservatore*, 3-4.

Analoghe erano le attese verso il prete nelle parrocchie rurali, dove pure il clero aveva un ruolo più rilevante sulla vita locale. Un esempio potrebbe essere quello della parrocchia di Meletole. Don Giovanni Lolli, insignito della croce di cavaliere per le sue posizioni liberali e per il suo attivismo nel campo assistenziale, che vi fu parroco tra il 1878 e il 1885, fu accolto e ricordato con una benevolenza modesta, non avendo lasciato molte tracce di sé nel villaggio. Ricordato a lungo, e con molto rispetto, fu invece don Pio Baracchi, parroco che nel villaggio aveva trascorso la propria esistenza a stretto contatto con gli abitanti, per tutto il periodo della crisi risorgimentale. Eppure, don Baracchi non era visto dai suoi superiori come un modello di pietà. Aveva modi autoritari coi parrocchiani durante il catechismo; passava troppo tempo a caccia; si appassionava esageratamente per i cavalli da corsa, da lui stesso allevati; si assentava spesso, per frequentare fiere e mercati; giocava quotidianamente a carte coi laici, imprecando in loro presenza: comportamenti che anche il poco raffinato clero delle province estensi, di provenienza essenzialmente rurale, riteneva più confacenti a un signorotto di campagna che a un parroco.

Don Baracchi aveva aderito alla rivoluzione del 1848; ma successivamente si era adeguato alle posizioni del clero estense, rimanendo diffidente verso quella del 1859. Per questo, alcuni del villaggio – aizzati dal fattore dei conti Sacchi, suo rivale nell'allevamento di cavalli da corsa – lo accusarono di parteggiare per Francesco V e di avere un'amante, spingendolo ad andarsene dal paese. L'episodio ricalcava ciò che era avvenuto il giorno precedente nel confinante villaggio di Cogruzzo, dove la Guardia nazionale aveva cacciato il parroco, noto sostenitore del Duca di Modena, denunciandolo di malversazioni verso la chiesa e il cappellano, e insinuando sue tresche con donne. Mentre il parroco di Cogruzzo dovette effettivamente rinunciare al proprio incarico, a Meletole andò diversamente: gli uomini si armarono e andarono a riprendersi il parroco, in un villaggio distante una decina di chilometri, dove don Baracchi aveva trovato ospitalità presso un prete amico, noto liberale. Dopo il suo reingresso trionfale, don Baracchi non ebbe più fastidi nel villaggio, dove molti anni dopo fu sepolto con grandi onori.¹³

Nei momenti di cambiamento di regime, tra alcuni preti e la popolazione i rapporti divennero insostenibili. Il parroco di San Bernardino, nominato nell'incarico direttamente da Francesco V, chiacchierato inoltre per la sua giovane serva rimasta incinta, aveva seguito a nord del Po l'esercito estense; tornato dopo alcuni anni, fu arrestato alla vigilia della guerra del 1866. Da Santa Maria era dovuto

¹³ Archivio Diocesano di Reggio Emilia (da ora ASRE), *Fondo Parrocchia di Meletole*, Flaminio Longagnani, *Meletole attraverso la serie dei suoi parroci* (manoscritto del XX secolo, riportante ampiamente stralci di documentazione del secolo precedente, da archivi parrocchiali oggi inagibili), 3 (1835-1933).

andarsene nel 1859 il giovane cappellano, nipote del parroco, che aveva strappato a una donna un fazzoletto tricolore. Nella Bassa mantovana appena occupata dagli italiani, il curato di Saitetto e il parroco di Borgoforte, accusati di collaborazione coi militari austriaci durante la battaglia sul Po, furono arrestati e condotti per i paesi, tra gli insulti della piazza. Il parroco di Saitetto, bersagliato dalle stesse accuse, sparì per qualche giorno dal paese. Questi preti mantovani furono poi scagionati, risultando che le accuse contro di essi, più che da una loro volontà di rimanere sudditi dell'Austria, nascevano da inimicizie coi parrocchiani.¹⁴

Le vicende della parrocchia di San Rocco mostrano con chiarezza ancora maggiore quanto i rivolgimenti politici si prestassero a rese dei conti nei conflitti locali, prima che a scelte coerenti tra vecchi e nuovi regimi, o tra laicismo e clericalismo. Nel novembre 1861 le autorità prefettizie furono chiamate a riportare la calma nel villaggio, in rivolta contro il parroco:

Dai caporioni della parrocchia, i quali a sé trassero la moltitudine, da tempo si addebitava di alcuni atti arbitri, di certe soperchie, di ingiuste preferenze, di abuso amministrativo e - ciò che più dava nell'occhio - la relazione con alcuni segnati per duchisti, il Parroco, certo don Gaetano Boccaletti oriondo modenese, uomo di cortissimo vedere, stizzoso testardo borioso ed affatto inesperto delle cose del mondo. Disgustati oltremodo i parrocchiani di un tal operare, e restio il Parroco a tali voci che lo richiamavano a modi più trattabili, gli fecero sapere che sgombrasse la Parrocchia, ma inutilmente. La notte del... gli abbruciarono il cancello che mette nell'aia, poi tre fucilate a palla nelle finestre della canonica. Il Governo sempre paralizzato quando trattavasi causa dei Preti, il fermento si fece più forte nei giorni successivi. I parrocchiani, o meglio i principali che di rogna vecchia erano attaccati, presentarono in iscritto un'istanza alle Autorità Ecclesiastica e Politica, affinché si ordinasse lo sloggiamento del Parroco.¹⁵

Il Regno d'Italia si era appena costituito e le autorità periferiche si dimostrarono inesperte nel dirimere simili conflitti. La polizia temeva probabilmente l'amicizia di don Boccaletti coi numerosi partigiani estensi del limitrofo territorio novellarese, e in particolare col parroco del confinante villaggio di San Bernardino. Anziché, patteggiare in privato una composizione della contesa, il sottoprefetto

¹⁴ ADRE, *Fondo Parrocchia di Meletole*, Flaminio Longagnani, *Meletole attraverso la serie dei suoi parroci*, 3; ASRE, Fondo P.S. Guastalla, b. 1, f. don Pietro Montanari; Besacchi, *L'osservatore*, 4.

¹⁵ Besacchi, *L'osservatore*, 3.

guastallese convocò pubblicamente i capifamiglia in chiesa e li invitò a mettere ai voti se mantenere o no il parroco al suo posto. Il voto contro il parroco fu unanime e - benché la parrocchia non fosse di giuspatronato laico - a don Boccaletti fu intimato di lasciare il paese. Dall'esterno, l'episodio fu interpretato come una manifestazione antiestense e anticlericale, se non addirittura come un primo manifestarsi del movimento per la nomina popolare dei parroci. Invece, San Rocco mostrò di avere una cultura orientata in tutt'altra direzione. Nominato un sostituto provvisorio e rappacificata la vita della parrocchia, nel 1863 il vescovo inviò a San Rocco tre missionari «per richiamare quelle semplici anime al ravvedimento dei loro trascorsi». ¹⁶ Accuratamente preparate dal clero favorevole al vescovo Rota, le missioni - grazie anche alla teatralità suggestiva che le caratterizzava - ottennero il ravvedimento del villaggio, benché, tra la popolazione maschile, solo una minoranza si presentasse ai confessionali.

Alcuni andarono a incontrare cappati e col Crocifisso gli inviati del Signore. Questi, veduta la processione, discesero dalla carrozza, e gettatisi ginocchioni baciarono il Crocifisso, e vennero così accompagnati fino alla Chiesa. Aprirono gli esercizi spirituali con numeroso concorso. Sei discorsi al giorno, e talvolta sette, con il dialogo che sentiva più di ridicolo che di religioso. Quelle vicine ville accorrevano in frotta e tanta era la calca che i Missionari e il Vescovo ebbero a essere più che soddisfatti. I Missionari e il Vescovo confessarono fino a ben inoltrata notte. Dicevasi di mille e più comunioni, giacché, altri confessori venivano chiamati in susseguimento. [...] Dalle voci che circolavano fu detto che il Vescovo spedì le missioni per esplorare se la campagna era avversa o favorevole al regime attuale di cose, o al Papa e al suo Vescovo. ¹⁷

Pochi mesi dopo, il vescovo ritornò nel villaggio per cresimare e venne accolto con entusiasmo, sebbene apparisse evidente che Rota, espulso dalla propria sede vescovile, cercava di infiammare le campagne in suo favore e in favore della causa legittimista, per isolare il liberalismo guastallese. I maggiorenti di San Rocco, che tre anni prima avevano mosso guerra al parroco, gli proposero di stabilire la sua dimora nel villaggio, garantendogli di proteggerlo dagli anticlericali degli altri paesi. I sanrocchesi furono boicottati dai paesi vicini per la loro incoerenza politica, ma gli interessi e l'orgoglio del paese furono abbondantemente ripagati. Per tre anni lo spoglio villaggio divenne sede della curia vescovile, ricavando

¹⁶ Besacchi, *L'osservatore*, 3.

¹⁷ Besacchi, *L'osservatore*, 3.

anche discreti vantaggi economici dalla permanenza del vescovo e dei suoi collaboratori.¹⁸

Al di là delle sue opinioni politiche, dunque, il prete più amato era quello che legava la propria opera all'immagine del paese. Non doveva perciò tenersi a distanza dai laici, frequentando solo altri preti, perché, avrebbe dato l'impressione di appartenere a una setta estranea agli interessi civili. Nei paesi dove la nomina del parroco o dei suoi subalterni era di giuspatronato laico, diventava più facile l'inserimento del prete nella vita paesana. Il parroco nominato a San Martino nel 1863, periodo di maggiore incomunicabilità tra istituzioni civili e religiose nel Guastallese, venne eletto con soddisfazione dei laici e l'assenso dell'autorità regia e vescovile. La sua nomina, spettante ai maggiorenti del villaggio e al sovrano, avvenne nella sala del consiglio comunale di Guastalla, a sottolineare l'ascesa politica della famiglia di notabili cui il candidato apparteneva. Il prescelto era don Giuseppe Tortella, colto, di idee moderatamente liberali, mansionario nel duomo di Guastalla, nato a San Martino, in una famiglia di notabili che in quegli anni accentuò nelle proprie mani il controllo delle Opere pie e del municipio di Guastalla. Nel villaggio ricevette un'accoglienza trionfale, che rarissimi parroci della Bassa padana ebbero in quella seconda metà del secolo.

Venne canonicamente vestito a parroco di quella chiesa col titolo di prevosto e fece il suo ingresso mediante le formalità canoniche. Fu messo in possesso dal Cancelliere deputato ad incoronarlo. Vennero ad incontrarlo non pochi della villa in calesse. Celebrò solennemente la Messa, poi recitò un discorso. Un popolo immenso accorse trasportato, secondo il costume, dalla curiosità e novità. La banda in divisa allegrava l'affollata popolazione. S'imbardò lautissimo banchetto a cui intervennero le principali autorità e molti benestanti della Parrocchia. Alla sera vi fu illuminazione, fuochi artificiali, banda ed evviva al novello Parroco ed al Re.¹⁹

L'ingresso trionfale di don Tortella era tuttavia qualcosa di ormai atipico, appartenente a un'epoca tramontata, in cui le famiglie facoltose padane avviavano i figli alla carriera ecclesiastica, per non intaccare i propri patrimoni e per avere validi appoggi nelle istituzioni religiose. Don Tortella, che trascorse più tempo a Guastalla che nella sua parrocchia, non aveva bisogno di conquistarsi con la propria opera pastorale i consensi dei compaesani, perché, la stima a lui rivolta rifletteva quella già tributata alla sua famiglia. Suo compito era di contribuire con generosità paternalistica a tenere alto il proprio

¹⁸ Besacchi, *L'osservatore*, 3.

¹⁹ Besacchi, *L'osservatore*, 3.

prestigio e quello familiare. In questa vecchia concezione del prete rurale, non poteva esserci dissidio tra le convenienze di una famiglia di notabili progressisti e il conservatorismo dei vescovi estensi.

Le cose andavano diversamente per i tanti preti di umili origini e di approssimativa formazione culturale, qualora fossero stati eletti alla cura delle anime dai patroni laici. Una volta eletti, sebbene formalmente inamovibili, dovevano costantemente dimostrarsi degni di essere stati scelti dai rappresentanti del paese, condividendo interessi e sentimenti dei parrocchiani. In una piccola parrocchia come Codisotto di Luzzara, ad esempio, la nomina spettava ai fabbricieri e ai sei maggiori possidenti del villaggio; ma la prebenda era così poco invitante che nessun prete di famiglia ricca l'avrebbe accettata; e diventava difficile anche trovare qualcuno del villaggio che si sobbarcasse la spesa del seminario per diventare un giorno parroco del proprio paese. Così nel 1878 la scelta cadde su don Francesco Rocchi, un povero prete originario dalle montagne della Lunigiana, che si mostrava di idee moderatamente progressiste. Accolta inizialmente bene la scelta dei maggiorenti locali, il parroco si rovinò la reputazione molti anni dopo, quando testimoniò in tribunale contro alcuni del paese, che vennero condannati alla prigione per aver cantato l'Inno di Turati. Per questo gesto don Rocchi venne isolato in canonica dai suoi parrocchiani e divenne popolare una canzone derisoria nei suoi confronti, che lo paragonava al manzoniano don Abbondio; il paese frequentò per alcuni anni i culti protestanti, lasciando semideserta la chiesa. Per recuperare il consenso perduto, il parroco si dovette costruire una diversa immagine nella micro-politica del villaggio; riottenne facilmente la popolarità del passato, facendosi amici i capilega locali e contribuendo in forma semianonima alle sottoscrizioni socialiste.²⁰

6.2 La perdita di alcune funzioni di mediazione culturale

All'epoca dell'unificazione nazionale, nella cattedrale di Guastalla e nelle altre cittadine sedi di chiese collegiate i canonici e i mansioni più popolari erano solitamente quelli nominati da patroni laici, che provvedevano loro i mezzi per una conveniente istruzione. Ma il distacco di molte famiglie borghesi dalla chiesa rese più problematico trovare patroni che si sobbarcassero la formazione seminarile e il successivo mantenimento di un sacerdote. Ne conseguì una più rigida gestione politica delle nomine da parte delle gerarchie ecclesiastiche, che già alla fine del XIX secolo aveva ridotto notevolmente

²⁰ ATV, CE, RC, *Codisotto 1901*; ADG, *Parrocchia di Codisotto*, B. 80-1; cf. testimonianza registrata di Graziella Benassi (casalinga, nata a Codisotto nel 1916, da me intervistata il 3 ottobre 1991), che riporta ciò che le raccontava la madre su questi episodi.

il ruolo dei laici nell'attribuzione di incarichi al clero. Col crescere dell'avversione popolare all'alto clero - soprattutto dopo il movimento per l'elezione popolare dei parroci - i vescovi soppressero i giuspatriotati laici ovunque fu loro possibile.²¹

In linea generale, la nascita dello Stato liberale compromise fortemente la posizione di forza che i parroci avevano nei paesi. Già negli anni Cinquanta il governo austriaco e quello estense avevano sgravato i parroci da alcune incombenze burocratiche che li riducevano a funzionari pubblici. La legislazione del Regno d'Italia separò poi completamente la sfera dell'amministrazione civile da quella ecclesiastica. La parrocchia della prima metà del XIX secolo svolgeva la funzione di anagrafe, non ancora di competenza dei municipi; rilasciava inoltre certificati di povertà, per le esenzioni fiscali e l'ottenimento dell'assistenza pubblica. Per un verso, la liberazione da queste incombenze permise ai parroci di dedicarsi maggiormente alla cura delle anime; ma dall'altro tolse loro un delicato ruolo politico di amministratori civili e di intermediari tra le comunità locali e le autorità comunali e provinciali.

Altro rilevante campo sottratto gradualmente ai parroci con l'unificazione nazionale fu quello dell'istruzione pubblica, che prima era abitualmente considerata di loro pertinenza, soprattutto nelle campagne. La distinzione tra istruzione e catechismo - talvolta anche la reciproca contrapposizione tra gli insegnamenti del clero e l'educazione civica impartita dagli insegnanti laici - sminuì l'autorevolezza del prete nella cultura paesana. Per il clero era inconcepibile affidare la formazione etica del popolo a dei laici. Ciò provocò frequenti rancori personali: rivalità e gelosie tra preti e insegnanti, o tra preti e impiegati comunali, furono all'ordine del giorno nella vita paesana della seconda metà del XIX secolo, anche quando maestri e impiegati civili si professavano cattolici senza riserve.

Ma anche altre professioni in espansione nella seconda metà del XIX secolo si trovarono frequentemente a contrapporre la propria cultura professionale a quella del clero. Medici, farmacisti, veterinari, dipendenti delle ferrovie, avvocati, agronomi, emergevano frequentemente come figure antagoniste al clero, nella Bassa padana, come probabilmente anche altrove. Nella vita paesana, mentre i ranghi del clero si assottigliavano, lo sviluppo dell'apparato statale inseriva figure professionali che - per il livello d'istruzione e per la conoscenza del mondo esterno all'angusto orizzonte delle comunità locali - si ponevano come nuovi mediatori di cultura per i paesi,

²¹ Brunelli, *Diocesi di Mantova; Spreafico, Dalla polis religiosa alla ecclesia cristiana*, 2 (*Il controstato cattolico*).

virtualmente antagonisti al ruolo che il parroco aveva tradizionalmente incarnato.²²

L'accesso dei giovani borghesi alle università di Padova, Ferrara, Bologna, Modena e Parma divenne più frequente. Gli ospedali psichiatrici di Mantova e Reggio Emilia divennero tra i maggiori in Italia, per il drammatico diffondersi della pellagra nella zona padana. Università e manicomì divennero centri di propagazione della cultura positivista, vista dal clero tradizionalista come la peste del secolo. Al contrario di queste istituzioni statali, i seminari di Guastalla e Mantova, dove veniva formato il clero della Bassa padana, ebbero invece un'attività irregolare, vivendo con mezzi stentati. Ma le nuove dottrine trovarono spazio anche nel seminario e nel liceo di Mantova, dove molti chierici e laici della provincia mantovana ebbero come compagno di studi o venerarono come insegnante don Roberto Ardigò.

L'eccezionale scarsezza del reclutamento sacerdotale nella Bassa padana forniva pochi preti originari del luogo, a cui affidare la cura d'anime nei loro paesi nativi. Inoltre rendeva oneroso il compito del clero parrocchiale, che faticava sia ad assicurare una conveniente assistenza spirituale ai fedeli, sia a inserirsi adeguatamente negli equilibri dei diversi centri abitati da cui era composta una parrocchia. Soprattutto nei numerosi casolari rurali isolati, la popolazione si lamentava di come venivano amministrati per loro i culti e i sacramenti. In questi minuscoli agglomerati abitativi, difficilmente il parroco poteva essere preso come espressione della propria identità. Lo stato di abbandono di cappelle e oratori rurali, e dei culti agrari a questi legati, accentuò la frustrazione dei loro particolarismi locali. Le popolazioni isolate nelle campagne espressero perciò questa distanza dal clero parrocchiale frequentando irregolarmente la chiesa.²³

La perdita di numerose rendite economiche delle chiese diede ulteriore stimolo alla crisi dei rapporti tra clero e popolazione. L'incameramento statale di numerosi benefici ecclesiastici rese più povero il clero parrocchiale e decurtò le spese per il culto.

La crisi finanziaria delle parrocchie fu accentuata dagli scarsi lasciti che le famiglie facoltose destinavano alla chiesa, o dal mancato versamento delle rendite di antichi lasciti, che erano stati istituiti per disposizioni testamentarie degli antenati di queste famiglie. L'emergere nelle attività economiche e nelle cariche pubbliche di nuovi ceti sociali, privi di una tradizione di forti legami con le strutture

22 Per dati dettagliati sulla crisi del reclutamento sacerdotale nelle diverse zone del Mantovano: Toscani, *Secolarizzazione e frontiere sacerdotali*; Toscani, «Il reclutamento del clero».

23 Leoni, *Sociologia e geografia religiosa*, 98-103.

parrocchiali, non garantì alla chiesa un consistente afflusso di offerte, che potesse compensare minimamente le consistenti rendite perdute. Il ricorso alle questue era rigidamente limitato per legge. E durante il ventennio della crisi agraria, furono particolarmente scarse le offerte che le chiese riuscirono a collettare attraverso questue e cassette delle elemosine.

Il clero dovette fare maggiore affidamento sulle tariffe richieste ai fedeli per amministrare i sacramenti legati ai riti di passaggio (battesimi, matrimoni, funerali): una fonte di entrate ovunque detestata dai fedeli. Inoltre, proprio mentre la miseria dei lavoratori rurali e di molti piccoli possidenti si accentuava, le parrocchie potevano contare su scarse risorse da destinare alle elemosine. Il tariffario per i sacramenti e le scarse elemosine ai poveri compromisero frequentemente la popolarità di parroci a cui si rimproverava di non essere caritatevoli.

Alla fine del XIX secolo, i paesi della Bassa padana apparivano poco congruenti con lo stereotipo delle campagne religiosamente sotomesse al clero parrocchiale. La nascita di nuove forme associative rurali, dall'ultimo decennio del XIX secolo, modificò ulteriormente gli equilibri locali e il rapporto tra comunità rurali e clero.

Una sociabilità laicizzata

Il circondario di Guastalla e l'Oltrepò mantovano
dal 1848 alla Belle Époque

Marco Fincardi

7 I paesi in chiesa I fabbricieri, un notabilato al tramonto

Sommario 7.1 Gli amministratori laici delle parrocchie. – 7.2 La contrapposizione dei fabbricieri ai parroci.

7.1 Gli amministratori laici delle parrocchie

L'antica istituzione delle fabbricerie associa i fedeli all'amministrazione della chiesa, affidando a una rappresentanza di laici la gestione dei beni materiali di ogni parrocchia. Questi rappresentanti del paese – investiti di una funzione altrimenti appannaggio del parroco e del signore feudale in tempi antichi – amministravano i beni necessari per la costruzione e le riparazioni degli edifici ecclesiastici e per le spese di culto.

Il loro compito era delicato. Dovevano perciò essere scelte persone sensate, dotate di un minimo di istruzione e capaci di amministrare consistenti patrimoni, oltre che rappresentative degli equilibri e degli interessi del paese.¹ Rigorosamente scelti tra gli uomini della parrocchia, dovevano gestire ciò che materialmente il paese investiva nell'apparato religioso, badando a non entrare in contrasto – compito non poco arduo – con la gestione della sfera spirituale, interamente affidata al parroco e al clero che lo coadiuvava.

¹ Le Bras, *La chiesa e il villaggio*, 120-3.

In una situazione di abitati frammentati come la Bassa padana, dovevano anche badare a non scontentare troppo le borgate o i villaggi decentrati rispetto alla sede parrocchiale: anche questo un compito non semplice, che dava spesso luogo al formarsi di fazioni, rispecchianti interessi antagonisti di diverse borgate o casolari. Molte piccole località decentrate rispetto alla sede parrocchiale, dotate solo di un povero oratorio frequentato irregolarmente dal clero e dalla popolazione, o del tutto prive di un edificio di culto, ci tenevano ad avere tra le proprie case almeno qualche occasionale rito religioso, e a vedere rappresentati i propri interessi nella fabbriceria.

La designazione dei fabbricieri compete essenzialmente ai civili, cercando una sintonia col clero. Dove la chiesa parrocchiale, o cappelle e oratori, abbiano un giurispatronato laico hanno voce in capitolo le famiglie tutrici; altrimenti sono i rappresentanti locali dell'autorità sovrana a occuparsene, sentiti i resti del patriziato e i notabili. Fino a tutta la Restaurazione, delegati politici e podestà ricevono queste indicazioni cercando in ogni modo di assecondare il clero nella scelta, per quanto il periodico avvicendarsi dei preti e degli stessi fabbricieri nelle parrocchie possa poi creare disarmonie. Nel Regno d'Italia, sono i sindaci a indicare ai prefetti le nomine. Così - in un regime di separazione giuridica tra chiesa e Stato, e di contrasti - si fa delicata e talora spinosa la funzione di regolamentazione delle spese che questo incarico può avere sulla vita delle parrocchie, tanto più quando vengono incamerati dallo Stato e venduti ai privati i beni dell'asse ecclesiastico, assottigliando notevolmente le risorse delle parrocchie.

Al di là dei rapporti più o meno benevoli col clero, o delle ideologie prevalenti, più o meno laiciste, le comunità ci tenevano a investire l'immagine paesana nell'abbellire le chiese, nel rendere decorose le funzioni, nel procurarsi stimati predicatori quaresimali forestieri. Il fabbriciere possedeva o assumeva quindi il ruolo di uomo rispettabile nel villaggio. L'incarico poteva dare prestigio alle figure in ascesa economica e sociale della nuova borghesia agraria. Attilio Magri, dipingendo il tipico proprietario o affittuare di un fondo di cento biolche,² mostra queste relazioni di potere operanti tra i piccoli notabili del villaggio rurale: «È amico dell'arciprete. [...] È certo fabbriciere, mentre una volta si sarebbe tenuto pago di essere solamente confratello».³

Anche il proprietario o affittuare - di umili origini ma benestante - in cui don Luigi Martini idealizza la figura del 'buon contadino',

² Nella Bassa padana, con variazioni da un comune all'altro, la misura della biolca corrisponde all'incirca a un terzo di ettaro.

³ Magri, *Stato attuale della proprietà*, 44.

combacia con questa rappresentazione del fabbriciere, che assieme ai capi delle confraternite e al parroco deve essere il tutore dell'ordine sociale e morale nel villaggio.⁴

Non regolarmente gli abitanti influenti del villaggio erano possidenti e affittuali. Un caso esemplificativo delle rappresentanze degli equilibri locali tra i coadiutori laici del parroco può essere Brusatasso, dove la povera economia fluviale si basava sull'agricoltura e sulla lavorazione artigianale delle erbe palustri: nel 1895 la fabbriceria era composta da un proprietario-affittuale, da uno stuioia (proprietario della sua abitazione) e da un venditore ambulante (probabilmente di sedie impagliate, scope, stuioie vegetali e oggetti simili); cassieri della fabbriceria erano altri due proprietari affittuali e lo stuioia già considerato; l'età di tutti si aggirava sui sessant'anni. Le confraternite locali avevano per priore un falegname (che probabilmente fabbricava telai di sedie), di età inferiore ai quarant'anni, la cui moglie proveniva da una famiglia di affittuali e impagliatori di sedie. Il sagrestano della chiesa era anche melonaio e impagliatore di sedie, divenendo in seguito bidello della scuola.⁵

7.2 La contrapposizione dei fabbricieri ai parroci

Lo stretto contatto tra parroco e fabbricieri talvolta generava tensioni, per divergenze di opinioni e conflitti di competenze nella gestione del patrimonio parrocchiale. Gli scontri creavano complicazioni al parroco nei suoi rapporti col paese, rendendogli difficile la comunicazione coi parrocchiani; e spesso il parroco non trovava schierati dalla sua parte i sacerdoti suoi coadiutori. Il diario della parrocchia di Tabellano, tenuto assiduamente da don Giuseppe Buzzetti tra il 1851 e il 1886, un resoconto minuzioso di «molte amarezze, causa l'indocilità Fabbriceriale tradizionale», che procurò contro di lui molte liti, un tumulto di piazza e, forse, anche un attentato. Motivo dell'ostilità - rimasta immutata sia sotto il governo austriaco che sotto quello italiano - sarebbero stati, secondo don Buzzetti, «coloro che fuor di tempo e di opportunità, per mero loro capriccio, fermentarono contro di me questo Popolo, perché intriganti volevan essi farla da parroco». Si sarebbe trattato, secondo Buzzetti, di possidenti locali, «Ministri costoro di Camorra locale, colla Fabbriceria stromento», che brigavano per metterlo in difficoltà coi parrocchiani, col municipio di Suzzara, da cui Tabellano dipendeva, o col vescovo Pietro Rota, suo nemico personale.

⁴ Martini, *Il buon contadino*, 4: 184-91.

⁵ ADM, *Fondo Parrocchia di Brusatasso*, Luigi Magrinelli, *Stato delle anime della Parrocchia di Brusatasso*, 3.

In sostanza, in paese operavano due fazioni, capeggiate una dal parroco - che era un prete cittadino, di Mantova, inizialmente poco pratico degli equilibri politici rurali - l'altra dai possidenti, legati ai conti Alberigi de' Quaranta, notabili dei vicini villaggi di Torricella e Motteggiana. Benché non motivata da ostilità alla chiesa - tanto che i curati della parrocchia parteggiarono spesso per la parte avversa a don Buzzetti - la lunga contesa diede spazio talvolta alla secolarizzazione del costume paesano. Ad esempio, la consorteria locale - in più occasioni d'accordo coi fabbricieri - promosse l'abbinamento di divertimenti profani alle ritualità religiose in cui maggiormente il paese si riconosceva, per attrarsi consensi e isolare il parroco.⁶

Dopo l'unificazione nazionale, le fabbricerie si trovarono patrimoni più ridotti da gestire. Di conseguenza, venne ridotto lo sfarzo di certe ceremonie cattoliche e vennero notevolmente limitate le spese per ammodernare l'architettura degli edifici ecclesiastici o per rinnovarne gli arredi.

Divenne dunque meno prestigiosa la carica di fabbriciere. Ma la funzione del fabbriciere era comunque molto delicata per la connessione che stabiliva tra vita civile e vita religiosa di una comunità. Al conseguimento dell'unificazione italiana, le dispute locali furono complicate dalle diverse vedute sul ruolo che la parrocchia doveva assumere nello Stato nazionale. I fabbricieri, che nel Regno d'Italia venivano scelti dalle autorità prefettizie, su una rosa di candidati proposta dai consigli comunali, ebbero un incarico definito dalla necessità di armonizzare culto religioso e politica nazionale. Senza avere presente il ruolo di questo corpo ecclesiastico nella vita religiosa delle comunità locali del XIX secolo, sarebbe difficile comprendere molti contrasti avvenuti all'interno delle chiese padane, nel clima di fermento che accompagnò l'unificazione italiana.

L'orientamento assunto dai fabbricieri spiega il ruolo battagliero assunto da predicatori e sacerdoti patrioti in momenti politicamente delicati. I diverbi politici tra fedeli e clero, finché la pratica religiosa riguardò tutta la popolazione dei paesi, vanno inquadrati tenendo presente la posizione delle fabbricerie. Non a caso il movimento per l'elezione popolare dei parroci si fondò proprio sulla rivendicazione di un ruolo più rilevante delle fabbricerie, istituzioni destinate invece a un successivo deperimento, in una situazione di netto distacco tra comunità civile e strutture parrocchiali.

Appena il Mantovano fu annesso all'Italia, uno dei primi numeri de *La Favilla* si occupò dei compiti culturali spettanti alle fabbricerie, dal momento che, decadendo il concordato austriaco con la chiesa cattolica, nel 1867 in tutte le parrocchie vennero rielette le fabbricerie.

⁶ Buzzetti, *Protocollo d'ufficio parrocchiale in Tabellano*.

I fabbricieri sono a scegliersi fra le persone più probe e più onorate del paese, senza riguardo a opinioni religiose e a vincoli di fede. Si tratta d'amministrare e niente più [...]. Dobbiamo approvare che nella circolare si raccomandi ai commissari distrettuali e ai subeconomi, d'aver riguardo ai sentimenti patriottici dei proposti. Vedano dunque gli elettori dei fabbricieri, che i loro eletti siano non solo onesti, ma patrioti, cioè persone libere, che antepongano il pubblico bene a tutti i pregiudizi e a tutte le superstizioni.⁷

Esigenze opposte erano espresse dal clero, che voleva fabbricieri devoti, non semplici rappresentanti del paese: «I Fabbricieri devono essere persone probe, religiose, e tra i primi della parrocchia nell'adempiere i doveri di buoni cristiani».⁸

Il clero del vicariato foraneo di Gonzaga, che in modo più diretto aveva combattuto il movimento per l'elezione popolare dei parroci, fu incaricato dal vescovo Giuseppe Sarto di elaborare le proposte da dibattere sulla questione delle fabbricerie, nel secondo sinodo della diocesi mantovana. Le proposte del clero gonzaghese, rifacendosi ai deliberati del Concilio tridentino, rivendicarono all'autorità del vescovo le prerogative sulle nomine dei fabbricieri, attribuite dalla legge italiana ai prefetti governativi, mentre rivendicarono ai parroci un ruolo di direzione delle fabbricerie.⁹ Simili sollecitazioni ad affidare al clero la gestione dei patrimoni parrocchiali, rimasero lettera morta nell'Italia liberale.

Nella diocesi guastallese, la più clamorosa vertenza tra fabbricerie e autorità ecclesiastiche avvenne a Luzzara. Lì erano radicati forti nuclei di liberalprogressisti e di repubblicani. Nelle parrocchie luzzaresi c'era anche un gruppo di preti liberali, sospesi *a divinis* dal

⁷ «Le nuove fabbricerie». *La Favilla*, 21 novembre 1866.

⁸ Sarto, *Constitutiones ab illustrissimo et reverendissimo Josepho Sarto*, 247.

⁹ «Per quanto riflettesi alla Fabbriceria, amministratrice dei beni della Chiesa, i sottoscritti ritengono proporre: 1. Che le nomine dei nuovi Fabbricieri non possano essere presentate agli Uffici Civili senza il visto della Curia Vescovile indicante l'approvazione dell'Ordinario, e ciò per rendere la Fabbriceria un Istituto almeno Ecclesiastico-Civile. 2. Che il Parroco ritorni di diritto ad essere membro della Fabbriceria, e vi abbia il primo posto come Presidente. 3. Che il Parroco debba essere depositario delle chiavi che custodiscono gli apparati, le biancherie, ed altri oggetti inservienti al culto, come pure d'una di quelle che racchiudono nelle cassette le elemosine dei fedeli. 4. Che il Parroco debba, d'accordo colla Fabbriceria, nominare direttamente il Sacerdote e tutti gli altri inservienti delle Chiese. 5. Che i Fabbricieri non si oppongano menomamente né al Vescovo né al Parroco nella libera scelta dei Sacri Ministri vuoi per cura d'anime che per ministero della predicazione, retribuendo anzi, si agli uni che agli altri, e volonterosamente, i dovuti stipendi che fossero a carico della Fabbriceria. 6. Si propone che ogni atto contenente doni o lasciti fatti ad una Chiesa Parrocchiale, prima che all'Autorità Civile, sia spedito al Vescovo [...] 7. Che il Conto di *Previsione e Consuntivo* della Fabbriceria debba essere annualmente spedito al vescovo, per ottenere su l'uno e l'altro la relativa approvazione, prima di quella dell'Autorità Civile» (ADM, FCV, *Sinodo 1888, Proposte del Vicariato foraneo di Gonzaga per la celebrazione del Sinodo Diocesano*).

vescovo Rota per aver dato la loro benedizione alle feste nazionali. Motivo del contrasto fu essenzialmente la lealtà del clero allo Stato nazionale o al vescovo.

Subito dopo l'unità nazionale si affermò nella borghesia luzzarese l'opinione che la chiesa dovesse collaborare con lo Stato liberale. Per ritorsione alle vessazioni contro i preti liberali, nel 1862 il municipio di Luzzara abolì i sostanziosi contributi che da trent'anni versava a chi predicava in Quaresima nella parrocchia del capoluogo, ritenendo opportuno che la spesa dovesse essere sostenuta dai ricchi benefici di cui erano dotate la fabbriceria e la parrocchia. La fabbriceria, composta da due preti e due ricchi possidenti, presieduta dall'arciprete, incaricò i due laici di presentare un ricorso. Il sottoprefetto approvò l'operato del consiglio comunale.¹⁰ Poco dopo, morto l'arciprete, liberali e repubblicani fecero di tutto perché la nomina non cadesse su un partigiano del vescovo. All'arciprete designato dal vescovo, il ministero di Grazia e giustizia negò l'*exequatur*.

Nel 1864, la fabbriceria di Luzzara fu la prima della diocesi guastalense a essere eletta in base alle norme del nuovo Stato italiano, e non più secondo quelle napoleoniche. Furono eletti tre soli fabbricieri, proposti dal consiglio comunale; tra loro don Sante Compagnoni, sospeso *a divinis*. I tre prescelti avevano l'implicito mandato di ostacolare l'attività dell'arciprete, a cui lo Stato aveva negato l'autorizzazione a prendere possesso del beneficio parrocchiale. I fabbricieri nominarono sagrestano don Giuseppe Valenti, anch'esso sospeso *a divinis*, a cui consegnarono tutte le chiavi della chiesa, prima tenute dal parroco. Tra clero parrocchiale e fabbriceria sorse una lotta sul possesso delle chiavi, che per diverso tempo fu di ostacolo alla regolarità dei culti.

La vertenza si acuì con la nomina a presidente della fabbriceria del notaio Ferdinando Boccalari, membro della più importante famiglia luzzarese, fratello di uno dei fabbricieri che due anni prima avevano ricorso contro il taglio del contributo comunale alle spese per i culti. Ma Ferdinando Boccalari era lontano dal condividere la devozione cattolica della sua famiglia: era stato deputato a Modena, nell'assemblea rivoluzionaria che nel 1848 aveva dichiarato decaduto il sovrano estense; ed era il riferimento mazziniano di maggior spicco nel circondario guastalense. Condivideva perfettamente l'opinione di un amico mazziniano di Reggiolo: il maestro, poi segretario comunale Giuseppe Benvenuti, che - polemizzando col vescovo e con l'articolo 1 dello Statuto albertino - sosteneva: «Noi viviamo in tempi di pienissima libertà di coscienza: fabbrichi ognuno la sua

¹⁰ ASRE, *Atti della Sottoprefettura di Guastalla (SPG)*, b. 1862-11, f. *Deliberazioni del Consiglio Comunale e dell'Opera Parrocchiale di Luzzara*.

chiesa; ognuno paghi il suo prete». ¹¹ Ma Boccalari concepì il suo incarico alla fabbriceria come una missione per convertire la parrocchia e la religione popolare ai culti patriottici e progressisti, che potevano avere i luoghi sacri tradizionali come centri di propagazione, indipendenti di fatto dal vescovo Rota:

Le chiese, gli altari, i pergami, le parole che si pronunciano ed i miti che si rappresentano in tali luoghi, i proventi e le elemosine che si riscuotono, sono già dichiarati beni e cose temporali, e dalla legge all'uopo destinati furono laici amministratori, per cui l'autorità spirituale non può opporsi che a prete cattolico qualsiasi sia concesso dai Fabbrikeri il predicare e celebrar messa; e ne' tempi presenti l'assolutismo Rotiano non è che rodomonteria bella e buona, dal momento che non avrebbe forza per impedirlo, e ridicola riescirebbe la minacciata sospensione. ¹²

Il clero ufficiale vide nella sua gestione della fabbriceria un'abusiva ingerenza nella sfera del culto, trovando presto alleati nella borghesia moderata:

Il Sig. Boccalari voleva farla da Vescovo, fissando, determinando ed approvando tasse, funzioni sacre, servizi ai preti. Tali arbitri mettevano sossopra il paese e sorgevano malumore e cattive intenzioni. ¹³

Nel novembre 1864, secondo la linea innovativa stabilita dai fabbricieri, nella chiesa parrocchiale tenne un discorso – sulle elemosine agli stabilimenti per i poveri – uno dei migliori predicatori mantovani: l'ex arciprete Salvoni, incorso nelle censure ecclesiastiche per le sue simpatie giobertiane.

In paese si era creato del fermento contro il predicatore, che tuttavia non fu importunato. Vennero invece inseguiti da una folla minacciosa di campagnoli – urlante «dalli al protestantesimo!» – il medico Andrea Manengo, suo figlio e don Corrado Farina, prete sospeso *a divinis*, venuti da Guastalla per ascoltare il noto predicatore. Manengo era direttore del giornale *Fede e progresso*, che uscì col suo primo numero proprio in quell'occasione, esaltando in don Salvoni il sacerdote ideale, «che dev'essere ministro di scienza e di progresso, di pace e di consolazione». I tre aggrediti trovarono rifugio nella casa del loro amico Boccalari; ma per sciogliere il tumulto non bastò

¹¹ G. Benvenuti, «Nuove bestemmie di monsignor Rota». *Fede e progresso*, 17 marzo 1866.

¹² B., «Articolo scomunicato». *Fede e progresso*, 3 febbraio 1866.

¹³ Besacchi, *L'osservatore*, 3.

nemmeno la Guardia nazionale, e il sindaco dovette far schierare la fanteria coi fucili puntati.¹⁴ In un comune dove ancora passava il confine con l'Impero degli Asburgo, il governo non poteva permettersi disordini; al notaio Boccalari non fu concesso a lungo di ricoprire la carica di fabbriciere.

Fallito un tentativo mediatore del municipio di Luzzara, che aveva proposto al vescovo di concordare per la parrocchia una terna di sacerdoti, il problema rimase scottante ma senza soluzione per le autorità locali, dal momento che il governo - per non ingerirsi nelle questioni di culto - non dava alcun appoggio a preti che non avessero l'assenso gerarchico dei vescovi. Il sindaco Francesco Spaggiari, perdendo la propria carica probabilmente per non aver ottenuto il ripristino dei normali culti a Luzzara, invocava invano un appoggio ministeriale alla richiesta di far scegliere alla cittadinanza i propri sacerdoti:

La oggimai eterna questione della Parrocchia, di poca o niuna rilevanza per sé, ha per tal modo sconvolti e scissi gli animi da disperarne quasi una definitiva e salutifera concilia. I rancori, gli odii, le personali ire costituiscono il retaggio dell'opra nefasta di chi originariamente fu causa di tante sciagure. E fino a quando perdureranno le cause di sì anormale e deplorabile stato? [...] Non la morale dei costumi, non il corredo di illibate dottrine, non l'affetto e la carità per chi versa nelle angustie della vita, ma sibbene i principi d'antiliberalismo, la devozione al potere temporale dei Papi, e la prostituzione ai caduti despoti costituiscono le sole doti per guadagnarsi la Bolla Papale e la patente di Parroco. [...] Il Governo faccia opera di distruggere i germi delle locali discordie, provvedendo definitivamente il paese di un Parroco seconda dei voti espressi dagli onesti e liberali cittadini, disprezzando le subdole mire di retriva casta.¹⁵

Non riuscendo a entrare in possesso della parrocchia per l'opposizione dei fabbricieri, l'arciprete incaricato concordò col vescovo un'onerosa pensione, che andò a obbligare la prebenda parrocchiale, come indennizzo per le sue dimissioni. In risposta a questo spreco, i liberali luzzaresi invocarono una rapida approvazione della legge sull'incameramento dei beni ecclesiastici, come rimedio alla gestione che il vescovo faceva dei beni appartenenti alla chiesa cittadina.¹⁶ Al po-

¹⁴ Cf. Besacchi, *L'osservatore*, 3; «Cose locali». *Fede e progresso*, 5 novembre 1864; «Nostra corrispondenza». *Fede e progresso*, 7 gennaio 1865.

¹⁵ S., «Il Paese di Luzzara». *Fede e progresso*, 1 aprile 1865.

¹⁶ «Incameramento dei beni ecclesiastici nei rapporti nostri». *Fede e progresso*, 14 gennaio 1865.

sto del dimissionario, Rota nominò provvisoriamente come economo spirituale il canonico e cronista guastallese Antonio Besacchi, riallineatosi al vescovo ma non ostile a priori alle idee liberali. A don Besacchi fu subito concesso l'*exequatur regio*; così, presa secondo le leggi canoniche e civili la presidenza della fabbriceria, emarginò in poco più di un anno i precedenti fabbricieri, con l'appoggio dei notabili moderati e delle autorità prefettizie, che fecero decadere dall'incarico anche il sagrestano e nominarono nuovi fabbricieri più accomodanti. Nel frattempo, il vescovo Rota rese noti vari divieti a preti forestieri, o a preti del luogo dipendenti da altri vescovi, di tenere discorsi e dire messa nella sua diocesi, senza la sua preventiva autorizzazione, pena l'immediata sospensione *a divinis*. All'inizio del 1866 il vescovo inviò per venti giorni a Luzzara dei missionari, a spese della fabbriceria, per avere una piena riconversione della cittadinanza. L'afflusso a prediche, confessioni e comunione fu notevole, tanto che lo stesso vescovo andò due domeniche a Luzzara, per chiudere in solennità le missioni, che avevano riconvertito una piazza considerata 'eretica'.

Nella confinante parrocchia di Codisotto, frazione di Luzzara, i missionari inviati da Rota furono accolti benevolmente da fabbricieri e parroco, che si professavano liberali, ma gradivano avere nel villaggio la visita di predicatori dalla parola fascinatrice. Si ebbe la sensazione che Rota, ostracizzato da Guastalla, potesse stabilire la sua sede vescovile a Luzzara. Per scongiurare tale evenienza, si accordarono le componenti moderate e radicali del consiglio comunale, votando una mozione contraria alla residenza del vescovo nella cittadina. Ma le velleità di aprire le chiese ai preti legati agli ambienti patriottici e razionalisti furono al momento messe da parte a Luzzara e nel circondario guastallese.¹⁷ Sempre nel 1866, perduta in tribunale una causa per diffamazione del vescovo e priva di supporti a Reggio dal prefetto Giacinto Scelsi, impegnato a imporre una pacificazione della diocesi guastallese, dovette cessare le pubblicazioni il giornale *Fede e progresso*, che aveva caldeggiai un impegno civile progressista della religione.

Nel decennio successivo, il movimento per l'elezione dei parroci, che si manifestò con vecchi e nuovi protagonisti nel Luzzarese e in altri paesi della Bassa padana, si estese alla diocesi di Mantova appena assegnata a monsignor Rota e ripropose gli stessi problemi, ma li dilatò, assumendo una vasta notorietà dentro e fuori d'Italia. Ebbe una solida rete politica a sostenerlo, cercando di mobilitarvi attorno forze non localistiche, a cominciare dal deputato marchese Carlo Guerrieri Gonzaga e coinvolgendo pubblicamente addirittura lord Gladstone. I

¹⁷ Cf. Besacchi, *L'osservatore*, 4; «Lezione di un sagrestano ad un ministro», e «De-libera espressiva». *Fede e progresso*, 28 aprile 1866; Consiglio comunale di Luzzara, «Provvedimenti». *Fede e progresso*, 19 maggio 1866.

repubblicani non aderirono al movimento, considerando perdente e inutile una simile battaglia. Gli strumenti per una pedagogia democratica tra il popolo li cercavano ormai nel nuovo associazionismo mutualistico, ricreativo e politico, non più nell'aggregazione religiosa paesana. Manengo tuttavia insistette a lungo a offrire la candidatura del collegio elettorale guastallese al fiorentino marchese Guerrieri, lontano erede dell'antica famiglia signorile dei Duchi Gonzaga.

Invece, a Luzzara Boccalari aveva già potuto constatare come l'esperienza della gestione laica delle fabbricerie avesse deluso il popolino sensibile alle idee rivoluzionarie, che «stomacato da tanti scandali, trovasi in una anarchia religiosa, in un deplorabile indifferenzismo». Messo in difficoltà dalla reazione del clero, Boccalari non aveva più tentato di proporre iniziative in chiesa. Cercò invece di organizzare *meeting* per l'educazione civile dei giovani, oppure per esibire l'ostilità locale verso il vescovo.¹⁸ Di lì a poco tuttavia morì e con solenni ceremonie puramente civili venne sepolto con indosso la camicia rossa garibaldina e avvolto nel tricolore repubblicano.

Guardate con prudente sospetto dal clero parrocchiale, rese impermeabili a possibili utilizzazioni che potevano farne i movimenti democratici, in gran parte le fabbricerie si ridussero a organismi burocratici, attraverso cui prefetti e municipi verificavano la regolarità dei bilanci parrocchiali. Nella gestione delle pratiche ordinarie e straordinarie del culto, il clero locale venne limitato dalle diminuite disponibilità finanziarie delle parrocchie, più che da ostruzionismi di fabbricieri laicisti. Dal 1867, il trasferimento al demanio e la successiva vendita a privati di gran parte dei benefici parrocchiali ridusse al minimo il patrimonio amministrato dai fabbricieri.

Le spese delle chiese - anche per il venir meno di finanziamenti dai municipi - si assottigliarono, facendo sbiadire l'immagine splendente che le chiese avevano avuto fino ad allora nella vita paesana. Le loro entrate, dipendendo ormai in minima parte dai lasciti e dai terreni delle prebende, si basavano essenzialmente sulle elemosine per suffragi alle anime, per spese di culto, per contributi di privati devoti alle riparazioni di chiese e altari, o sugli eventuali utili di sangre e altre solennità cattoliche. E l'amministrazione dei residui patrimoni delle parrocchie apparve distratta e inefficiente, lasciando maggiore spazio a un clero comunque assottigliato di numero, proprio a causa dello svuotamento della risorsa economica dei benefici parrocchiali. Per quanto le autorità prefettizie insistessero per verificarne puntualmente i bilanci, pochissimi amministratori fornivano regolarmente i loro resoconti annuali ai funzionari governativi, come se si trattasse ormai di una poco utile formalità.

¹⁸ «Incameramento dei beni ecclesiastici». *Fede e progresso*, 14 gennaio 1865; B., «Da Luzzara». *La Rivoluzione*, 13 gennaio, 24 febbraio e 21 aprile 1866; cf. Manengo, Benvenuti, *Cenni biografici del dottore Ferdinando Boccalari di Luzzara*.

I prefetti verificarono accuratamente il colore politico dei fabbricieri, piuttosto che gli scarsi patrimoni loro affidati. Sulla rosa di candidati fabbricieri, che i consigli comunali fornivano ai prefetti, i carabinieri vagliavano di ogni singolo la posizione politica, il ceto di appartenenza, le possibili relazioni col parroco, il grado d'istruzione e la condotta morale. Sulla base delle informazioni dei carabinieri, i prefetti selezionavano i candidati, privilegiando quelli in sintonia politica col governo, e quelli di condizione sociale abbastanza elevata. Venivano immancabilmente scartati gli anticlericali intransigenti, che avrebbero potuto compromettere la routine delle relazioni istituzionali tra i parroci e lo Stato, o avrebbero potuto creare fazioni contrarie al parroco tra i fedeli. Venivano solitamente escluse anche persone notoriamente clericali reazionarie, oppure legate al parroco da affari o da stretta amicizia.

Dopo che la carica di sindaco divenne elettiva, tuttavia, nei consigli comunali orientati a sinistra divenne frequente la proposta di candidati fabbricieri di estrema sinistra. I prefetti furono spesso in difficoltà nell'individuare tra questi candidati i più concilianti con le istituzioni pubbliche, se non col clero. Nelle parrocchie del comune di Guastalla, ad esempio, fin dagli anni Settanta il sottoprefetto continuò a escludere candidati continuamente riproposti dal consiglio comunale - quali Napoleone Ghisolfi, Adelmo Sichel, Biagio Malaguzzi¹⁹ - perché erano giovani intellettuali di città, radicali e atei. Questi ultimi, tuttavia, nell'ultimo decennio del secolo divengono i capipopololo riconosciuti, dal 1893 alla guida del municipio nella prima giunta monocolore socialista eletta in Italia, seguita negli anni successivi da diversi altri municipi 'rossi' della zona. Così, quando le rose dei candidati fabbricieri proposte ai prefetti dal municipio guastallese cominciano a essere composte da quegli stessi intellettuali - ormai in età matura e addentro alle pratiche amministrative - ma adesso anche dagli irruenti capilega mangiapreti dei villaggi rurali, i funzionari governativi preferiscono accettare le nomine di borghesi socialisti di città, fino a quel momento respinte, non ritenendo possibile alcun dialogo in chiesa tra i parroci e i diretti esponenti del bracciantato rurale.²⁰

¹⁹ Su queste figure, *ad nomen*, si veda ACS, CP. Cf. Odescalchi, *Adelmo Sichel*.

²⁰ ASRE, *Atti della sottoprefettura di Guastalla*, fascicoli vari intitolati *Fabbricerie e Nomine fabbricieri*.

Una sociabilità laicizzata

Il circondario di Guastalla e l'Oltrepò mantovano
dal 1848 alla Belle Époque

Marco Fincardi

8 I paesi in chiesa

L'associazionismo devozionale

Sommario 8.1 La rilevanza delle confraternite nell'Europa cattolica. – 8.2 Le strutture associative tradizionali nelle campagne. – 8.3. Gli organi della devozione popolare nella Bassa padana. – 8.4 La devozione alla chiesa e ai governi, nell'impatto con le rivoluzioni liberali. – 8.5 La decadenza negli ultimi decenni del XIX secolo. – 8.6 L'associazionismo promosso dai vescovi intransigenti. – 8.7 La lunga permanenza residuale delle corporazioni artigiane. – 8.8 L'eclisse delle associazioni confessionali artigiane.

8.1 La rilevanza delle confraternite nell'Europa cattolica

Gli studi di storia sociale particolarmente attenti al passaggio dall'Antico regime alla modernità si sono ripetutamente interessati alle confraternite. Ciò soprattutto dopo gli studi di Maurice Agulhon sulla Provenza del XVIII secolo, che hanno indicato le confraternite come espressione più tipica della sociabilità nell'Antico regime, e che hanno individuato nella crisi di queste associazioni le condizioni per lo sviluppo di nuovi modelli di sociabilità laica. Dal deperimento delle confraternite Agulhon fa derivare lo sviluppo di una sociabilità di orientamento più laico e collegata da reti nazionali, di cui le logge massoniche del periodo pre-rivoluzionario sarebbero state, nel Meridione francese, la più tipica espressione.¹ In Francia, dopo la pub-

¹ Agulhon, *La sociabilité méridionale; Pénitents et francs-maçons de l'ancienne Provence*.

blicazione degli studi di Agulhon, è diventato comune per i sociologi della religione considerare le confraternite del XIX secolo un fenomeno residuale. Le forme devozionali diffuse dal Concilio tridentino, per quanti tentativi si facessero di perpetuarle o rinnovarle, nel XIX secolo erano ormai una proposta socializzante con una presa limitata in ambienti popolari dove numerose forme di sociabilità profana si diffondevano liberamente, senza i vincoli che ne avevano impedito l'espansione durante l'Antico regime.² Nei secoli XVIII e XIX, la crescita dell'apparato statale e di un differente modo di intendere la vita civile privarono le confraternite di molti compiti assistenziali e anche delle loro prerogative di condizionare la vita ecclesiastica.

Ridotte quasi al rango di circoli ricreativi, in molte regioni francesi le confraternite furono rapidamente soppiantate da una sociabilità laica, che favorì l'affermarsi di abitudini più profane e meno condizionate dalle tradizioni localistiche. Si verificò quindi una trasmigrazione di culture: da una forma associativa propria di un determinato periodo storico, ad altre, più consone alle esigenze partecipative dei ceti borghesi emergenti, che si affacciavano nella scena pubblica.

Se da un punto di vista formale le funzioni delle confraternite, delle logge massoniche e dei circoli ricreativi appaiono nettamente diversificabili, occorre però fare attenzione a non estendere automaticamente questa diversificazione alla mentalità e alle ideologie dei membri di questi sodalizi.³ Dietro l'esercizio formale della devozione e della carità, di fatto, le confraternite assolvevano a diverse altre funzioni sociali e culturali, talvolta mettendosi in contrasto con la pastorale ecclesiastica.

Gabriel Le Bras rilevava come le confraternite riflettessero gli equilibri comunitari e si facessero veicolo di rapporti più o meno pacifici tra parrocchia e fedeli. Le indicazioni dell'autorevole sociologo della religione suggerivano una differenziazione tra sodalizi cittadini e rurali: nei primi si sarebbero riprodotte divisioni e conflitti sociali, mentre nei secondi si sarebbe riscontrata una condizione egualitaria tra i soci,⁴ condizione ideale per rendere questi sodalizi laici pacifici e docili alla guida del parroco. Ma, in realtà, pure gli studi sui mutamenti della mentalità religiosa in ambiti rurali segnalano l'abituale coinvolgimento delle confraternite nelle faziosità locali.⁵

² Le Bras, *La chiesa e il villaggio*, 123-8, 251-2; Boulard, *Materiaux pour l'histoire religieuse*, 176-8.

³ È questo un appunto critico mosso ad Agulhon, in: Grendi, «La Provenza di M. Agulhon», 26-7.

⁴ «La solidarietà che è a fondamento della confraternita può unire o dividere: unisce se è aperta a tutti, rischia di dividere se il reclutamento è ristretto a un gruppo professionale o sociale. Di fatto, le confraternite delle campagne, aperte a tutti, hanno svolto una funzione unificante, e in una certa misura hanno giustapposto alla gerarchia sociale una comunità di eguali» (Le Bras, *La chiesa e il villaggio*, 125).

⁵ Delpal, *Entre paroisse et commune*, 242.

Uno studio di Simonetta Soldani offre chiavi di lettura efficaci per cogliere il ruolo delle confraternite nell'assecondare o frenare i mutamenti sociali in atto nel XIX secolo nella città e diocesi di Prato. Nell'ambito delle relazioni religiose, lo studio della Soldani collega la decadenza delle confraternite nel XIX secolo alla diminuita presenza della chiesa nella società civile e al valorizzarsi di circuiti parrocchiali rigidamente controllati dal clero. Ma, ponendo l'attenzione sulle dinamiche sociali del XIX secolo, questa decadenza appare strettamente connessa con la crisi dei «rapporti organici di clientela e di patrocinio signorile, rigidamente gerarchico e teoricamente immobile».⁶

Le confraternite rurali mantenne nel XIX secolo una vitalità più durevole che quelle urbane. Ma non per la scarsa rilevanza delle relazioni gerarchiche e conflittuali nelle campagne. Per le confraternite rurali era consueto un collateralismo subalterno al clero parrocchiale. Inoltre, per quanto in campagna si mantenessero le distanze sociali, i ceti rurali emergenti potevano con poca difficoltà creare la coesione di una piccola comunità attorno a iniziative da loro patrociniate, nell'ambito di istituzioni religiose tradizionali come la fabbriceria e la confraternita.

Associazioni e servizi assistenziali, con funzioni concorrenti a quelle della confraternita, solo verso la fine del XIX secolo attrassero in modo considerevole l'attenzione dei mediatori culturali rurali, estendendo alle campagne le vistose contrapposizioni tra la parrocchia e i circuiti laici delle relazioni sociali. Nell'ambiente urbano, invece, già all'inizio del XIX secolo la molteplicità di forme associative differenziate e di nuove leadership sociali rendeva difficoltoso il mantenimento di una solidarietà verticale che facesse gravitare le reciproche dipendenze dei notabili e del popolo nell'universo simbolico delle liturgie cattoliche.⁷

Un convegno di storici sulla sociabilità devazionale nell'Italia meridionale, promosso dall'Istituto per le ricerche di storia sociale e religiosa, ha messo in rilievo come la presenza particolarmente radicata delle tradizionali confraternite di penitenti e di disciplinanti sia stata un corposo intralcio alla pastorale sociale che la chiesa romana cercò di diffondere dalla fine del XIX secolo in poi.⁸ Una delle questioni sollevate in quell'occasione era se - come suggerito

⁶ Soldani, «Vita quotidiana e vita di società in un centro industrioso», 698.

⁷ Soldani, «Vita quotidiana e vita di società in un centro industrioso», 698-700, 707-9. La Soldani riprende i concetti di solidarietà verticale e orizzontale dall'analisi di Edward P. Thompson sulla società inglese del XVIII secolo (*Società patrizia, cultura plebea*).

⁸ De Rosa, Paglia, *Sociabilità religiosa nel Mezzogiorno*. Nel volume, di particolare interesse per il XIX secolo l'*Introduzione* di Vincenzo Paglia, le conclusioni di Gabriele De Rosa e il saggio di Vincenzo Robles, *Vescovi e confraternite nel Mezzogiorno*. La tendenza endemica delle confraternite ad autonomizzare la propria sociabilità dal clero

da Agulhon molti anni prima - fosse riscontrabile un eventuale legame tra due fenomeni diversi: la cultura camorristica e mafiosa e il rigoglio dell'associazionismo devozionale nell'Italia meridionale.⁹ Su tale interrogativo di fondo il convegno non ha risposto alle attese, soffermandosi solo superficialmente sul rapporto tra le strutture religiose locali e un determinato ordine sociale. Gli studiosi non hanno individuato i possibili nessi tra la vasta adesione popolare alle confraternite e il formarsi di alleanze sociali e reti clientelari nella micropolitica parrocchiale e municipale.¹⁰ Restano quindi ancora ignoti i modi in cui le confraternite possano esser state il trame tra lignaggi e notabili, determinando la formazione di consorzie e di reti clientelari.

La riflessione può essere estesa - senza perdere di vista gli equilibri politico-sociali nei microcosmi locali - alle vaste reti associative create nell'Italia liberale dall'Opera dei congressi e dall'Azione cattolica.¹¹ È un dato di fatto che a cavallo tra i secoli XIX e XX la mobilitazione sociale delle parrocchie cattoliche ebbe un successo decisamente maggiore dove la presenza storica delle confraternite era numericamente più debole. Più articolato diventerebbe il discorso in regioni come il Lazio e la Campania, dove le confraternite, molto forti finanziariamente, facilitarono il sorgere di attività imprenditoriali controllate dalla chiesa. Si confronti la seguente tabella, ricavata dalle statistiche ufficiali dell'ultimo decennio del XIX secolo, tenendo conto che nei decenni seguenti le confraternite conservarono questa rilevanza solo nell'Italia meridionale e nell'Italia centrale già appartenuta allo Stato pontificio, tendendo invece a disgregarsi nell'Italia settentrionale e in Toscana.

parrocchiale è confermata in: De Rosa, «La parrocchia nell'età contemporanea», in De Rosa, De Spirito, *La parrocchia in Italia in età contemporanea*, 23-4.

⁹ Agulhon, *La sociabilità meridionale*, 2: 835; Paglia, *Introduzione a Sociabilità religiosa nel Mezzogiorno*, 10.

¹⁰ Solo Vincenzo Paglia ha notato, nell'introduzione al volume, che «esse erano in effetti depositarie di un certo spirito laicale che si faceva forte di quella tradizione giurisdizionalista e regalista che le faceva, se non proprio un'alternativa, certamente qualcosa che poteva opporsi all'autorità diocesana. Sono noti i casi in cui si trasformarono in gruppi che si impossessarono dei beni della Chiesa e li gestirono autonomamente, a scopo puramente individuale per acquisire privilegi e autorità nei municipi e contrade» (*Sociabilità religiosa nel Mezzogiorno*, 14). Può essere molto interessante confrontare queste riflessioni con lo studio di Gabriella Gribaudo (A Eboli) sulla società pae-sana meridionale e sul rapporto tra lignaggi, proprietà terriera, professioni e alleanze clientelari. Pare proprio quello delle confraternite e della parrocchia l'anello mancante nella complessa analisi della Gribaudo. Sorprende che in uno studio di tale livello qualitativo e profondità l'autrice eviti completamente di trattare il rapporto tra religiosità e gruppi di potere.

¹¹ Ferrari, «Il laicato cattolico fra Otto e Novecento».

Tabella 5 Numero delle confraternite nelle diverse aree dell'Italia

Compartimenti	Popolazione	Confraternite con patrimonio	Confraternite prive di patrimonio	Totale	Confraternite ogni 10.000 abitanti
Piemonte	3.344.057	1.912	850	2.762	8,25
Liguria	982.675	342	372	714	7,26
Lombardia	4.057.582	183	1.550	1.733	4,27
Veneto	3.099.168	86	599	685	2,21
Emilia	2.299.125	460	983	1.443	6,27
Toscana	2.317.740	298	1.630	1.928	8,31
Marche	976.273	1.241	325	1.566	16,04
Umbria	607.338	1.252	81	1.333	21,94
Lazio	1.027.465	951	101	1.052	10,23
Abruzzi/ Molise	1.389.152	333	135	468	3,36
Campania	3.144.731	1.497	280	1.777	5,65
Puglie	1.872.950	530	81	611	3,26
Basilicata	548.192	43	88	131	2,38
Calabria	1.344.008	182	110	292	2,17
Sicilia	3.523.853	1.000	212	1.212	3,43
Sardegna	756.201	334	78	412	5,44
Regno d'Italia	31.290.490	7.475	7.475	18.119	5,79

Balza subito agli occhi la debolezza delle confraternite nell'area lombarda e ancora più in quella veneta, in cui l'Opera dei congressi riuscì a impiantarsi con maggiore facilità.¹²

8.2 Le strutture associative tradizionali nelle campagne

Secondo l'Inchiesta Romilli, gli abitanti delle campagne mantovane non avevano alcun interesse per la vita politica, mancavano di patriottismo, erano del tutto estranei alla cultura nazionale e rimanevano indifferenti alle competizioni elettorali. Di conseguenza - scriveva Romilli nel 1879 - il contadino «non ama associarsi in quei corpi che hanno per iscopo il pubblico benessere; l'unico corpo per rò al quale va superbo di appartenere è quello delle confraternite

¹² Fonte: MAIC, DGS, *Statistica delle confraternite*, 2, X. Per i dati sul movimento politico-sociale cattolico, cf. Gambasin, *Il movimento sociale nell'Opera dei congressi*; Rossi, *Le origini del partito cattolico*.

religiose». ¹³ Le stesse considerazioni si ritrovavano in uno studio di Attilio Magri, ¹⁴ che però considerava una prerogativa dell'élite campagnola la propensione a dirigere l'associazionismo rurale verso le sole confraternite.

Don Luigi Martini, nel suo libro *Il buon contadino*, aveva dato una immagine dell'associazionismo confraternale simile a quella definita da Magri. In sostanza, la confraternita rurale della Bassa padana era - secondo don Martini - l'associazione degli uomini rispettabili del villaggio, e in particolare dei capifamiglia e dei loro figli più responsabilizzati negli ambiti domestico e aziendale. Le cariche nelle confraternite coincidevano spesso con le gerarchie sociali presenti nel villaggio: possidenti, affittuali, artigiani, fattori e caporali dei grandi possidenti vi avevano ruoli prominenti. Compito di questi maggiorenti del villaggio era di «fare molto bene, procedendo col buon esempio nelle offerte e nelle sollecitudini per il buon ordine nelle classi». ¹⁵ Nel lontano 1992 lo stesso concetto me lo ha esposto in brevi parole l'archivista del vicariato foraneo di Suzzara, durante uno dei miei tanti sopraluoghi alle carte che teneva in ordine: «*I fradei i'era i om da parèr* (i confratelli erano gli uomini dal giudizio rispettabile)».

Don Martini esemplificava l'immagine del confratello devoto e il suo ruolo culturale in un personaggio dei suoi dialoghi letterari: Zaccaria, possidente o affittuale, con la carica di *massaro* - cioè cassiere - della Confraternita del Santissimo Sacramento, l'unica del villaggio. Zaccaria era il sostenitore dell'autorità degli anziani sulla voglia d'indipendenza dei giovani; era lui a combattere la frequentazione dell'osteria e a difendere l'ordine orale tradizionale, convincendo due braccianti avventizi ad abbandonare i compagni di gioco e di bevute, per tornare a frequentare la chiesa assiduamente, come facevano i loro genitori. Per rendere completa la redenzione dei due, Zaccaria li convinceva ad associarsi alla confraternita e - facendo loro da padrino - regalava ai due la veste della confraternita, il cui costo non era alla portata delle tasche di un avventizio. ¹⁶ La posizione di Zaccaria, che portava i due proletari a scegliere la reintegrazione nei rapporti patriarcali della società rurale tradizionale, era emblematica di un sistema di relazioni in cui il sodalizio dei confratelli, all'ombra delle pratiche devozionali, si faceva garante dell'ordine morale del villaggio di fronte alle famiglie, ai possidenti e al parroco, giudicando gli individui, per favorirli socialmente o emarginarli, secondo il loro comportamento in pubblico. Era Zaccaria stesso a dichiararlo, spingendo i due braccianti a optare per una sociabilità

¹³ *Inchiesta Romilli*, 143-4.

¹⁴ A. Magri, *Stato attuale della proprietà*, 44.

¹⁵ Martini, *Il buon contadino*, 4: 184-91.

¹⁶ Martini, *Il buon contadino*, 2: 89-123.

religiosa e per le protezioni sociali che questa assicurava, e a ripudiare la sociabilità profana dell'osteria, fonte di alleanze turbide con persone marginali e malfidate, dediti alla dissipazione:

Sarà vero, che io sono un'*antichità*, e che la mia famiglia è del credo vecchio; ma di questo io me ne glorio, e ne ringrazio il Signore, consolandomi assai, che i miei figlioli abbiano le mie massime, e ricalchino le mie pedate. Io sono un'*antichità*, ma tocco con mano, che la mia famiglia è rispettata, e che le mie massime piacciono agli onesti contadini, ed anche ai signori del paese. E voi stessi sapete, come a me non manchino mai fondi, quando ne volessi. Voi stessi sapete, come i Signori nostri vengano volentieri a casa mia, e si trattengano confidenzialmente con i miei di famiglia, e mi onorino di sentire il mio parere in molte circostanze. Voi stessi sapete come il nostro signor arciprete mi voglia tanto bene, e mi chiami spesso in Canonica, e mi adoperi tanto nelle cose di Chiesa. Io sono un'*antichità*, e la mia famiglia appartiene al *credo vecchio*, ma intanto uno de' miei figli quantunque di ventitré anni è passato fattore, e l'altro, quantunque di venti anni appena mi è chiesto a castaldo dal Signor Demofilo. Oh sì credetemi è proprio uno scandalo andare all'osteria; è farsi cattivo nome presso i buoni non meno che presso i padroni. I frequentatori dell'osteria sono pochi, e questi pochi sono anche tutti scioperati, e cattivi soggetti.

In altre parole, nella vita rurale, l'appartenenza alla confraternita conferiva all'individuo la dignità da persona ponderata e di membro di un corpo sociale operante per dare stabilità alla comunità. Secondo il prelato, invece, frequentando l'osteria l'individuo passava il proprio tempo improduttivamente e senza entrare in un circuito di relazioni capace di avere rilevanza nell'economia e nei rapporti di potere interni alla comunità. Questo almeno poteva essere il punto di vista di un uomo di chiesa padano, a metà del XIX secolo.

Comunque – fino agli anni precedenti la crisi agraria – due osservatori laici della vita rurale mantovana come Romilli e Magri concordarono nel ritenere che le confraternite offrissero ancora, agli uomini e alle famiglie più in vista dei villaggi, una rappresentanza degli equilibri comunitari più credibile di quella offerta dalle associazioni politiche laiche e dalle istituzioni civili nazionali. Magri e Romilli, tuttavia, osservavano pure un crescente interesse rurale per la sociabilità ricreativa profana.¹⁷ Magri, poi, più del conte Romilli acuto osservatore della vita popolare, notava un maggiore coinvolgimento dei piccoli e medi imprenditori agricoli nella vita civile municipale, dopo l'unificazione nazionale. E descriveva anche un maggiore

¹⁷ Inchiesta Romilli, 143-4; Magri, *Stato attuale della proprietà*, 44.

interessamento delle piccole élite rurali al controllo dei servizi educativi e assistenziali forniti dai municipi e dalle Opere pie; non va dimenticato che – prima dell'unificazione nazionale – questi servizi erano incombenza e campo d'intervento sociale di confraternite e clero parrocchiale.

Nella nuova realtà nazionale, le abitudini popolari si stavano secolarizzando; e le stesse reti clientelari delle consorterie locali stavano assumendo forme più dinamiche e trovando nuovi ambiti d'azione. Nella conformazione dei territori comunali della Bassa padana, ognuno dei quali comprendeva sempre una pluralità di villaggi e casolari sparsi nelle campagne, il coinvolgimento nell'intensificata attività municipale portava la popolazione rurale a essere comunque partecipe di un quadro di relazioni già più ampio della parrocchia, entro i cui confini solitamente si chiudeva l'azione delle confraternite.

8.3 Gli organi della devozione popolare nella Bassa padana

Le confraternite erano associazioni di fedeli per organizzare particolari forme di culto, abbinate a forme di reciproca assistenza tra i soci, oppure – in qualche caso – all'esercizio della beneficenza. Quando le statue dei Santi o le immagini miracolose venivano trasportate processionalmente nei centri abitati e nelle strade rurali, erano sempre scortate solennemente dalle confraternite. In questi cortei solenni, il clero precedeva il popolo, e le confraternite precedevano il clero. Nella simbologia del corteo, erano le confraternite a condurre l'immagine devazionale incontro al paese, imponendo il rispetto a coloro che restavano spettatori esterni del rito.¹⁸

18 Si può citare ad esempio, nel territorio comunale di Novellara, la descrizione delle processioni che si tenevano ordinariamente nel villaggio rurale di San Giovanni della Fossa, nel corso dell'anno: «Si fanno varie processioni: quelle delle Rogazioni, nel giorno dell'Ascensione col simulacro della B.V. del Carmine e di S. Giov. Batt.a; nel Corpus Domini col Venerabile Sacramento; nel giorno della B.V. del Carmine col simulacro della medesima e così nella domenica della decollazione col simulacro di S. Giovanni Battista; nel giorno della B.V. del Rosario coll'immagine della stessa. L'ordine che si tiene nelle processioni è il seguente. Precede un porta-confalina [gonfaloniere, n.d.r.] vestito di cappa bianca, seguito da donne di ogni età e bambini di ogni sesso, a due a due, indi una donna portante una confalina [gonfalone, n.d.r.] coll'immagine della B.V. del Carmine seguita dalle consorelle ascritte alla Congregazione, vestite a nero, portando una candela accesa; dappoi segue un uomo in cappa bianca portante un crocifisso accompagnato dai Confratelli del SS.mo Sacramento, in cappa bianca, con torcia accesa in mano; quindi un chierico porta-croce avente a lato due porta lampioni; i sacerdoti poi precedono il simulacro del santo che si porta e chiudono la processione gli uomini di ogni età che non hanno speciale distinzione di vestiti. I candelotti dei confratelli del SS.mo Sacramento e delle consorelle del Carmine sono prestati dalle relative casse, dietro annua tassa» (ADG, b. X, VP Mons. Benassi [1871-72], S. Giovanni [1872 e 1879]).

In generale, la tradizione delle confraternite prevedeva di assicurare ai soci gravemente ammalati un conforto, almeno quello religioso. Il sinodo diocesano mantovano del 1888 prescrive:

A simili società, o di uomini o di donne, oltre le pratiche religiose ingiunte dai rispettivi statuti, prescrivere qualche opera di carità, pie elemosine, visite ad infermi, assistenza personale agli ammalati, massime per vegliarne di notte i più aggravati, in quelle famiglie specialmente che scarseggiano di mezzi e di individui.¹⁹

Gli specifici statuti di questi sodalizi, le visite pastorali e le altre fonti ecclesiastiche non menzionano tuttavia tali attività nelle documentazioni riguardanti l'area qui studiata. Tutte le confraternite, in particolare, usavano partecipare all'accompagnamento funebre dei soci defunti, e alle periodiche preghiere per le anime dei medesimi. Nei funerali usavano cappucci diversi dalle ceremonie religiose: adatti a celare completamente il volto. Nell'anno successivo alla morte di un socio, i suoi confratelli si presentavano un certo numero di volte per messe di suffragio in favore della sua anima; in genere ciò accadeva sei volte per ogni socio defunto. I confratelli designati avevano l'obbligo di intervenire alle esequie o ai suffragi, così come in quelle solenni funzioni religiose in cui il sodalizio tradizionalmente esprimeva la propria devozione e la presenza negli spazi simbolicamente importanti del territorio parrocchiale. Il confratello aveva però - generalmente - la possibilità di farsi sostituire in simili occasioni da un parente adulto dello stesso sesso, a dimostrazione di come queste associazioni legassero nel proprio circuito rappresentanze familiari. Finché le confraternite riuscirono a mantenersi ligie ai propri regolamenti, chi non ottemperava a tali obblighi era sottoposto a multe onerose, che costituivano una cospicua entrata per le casse sociali.

Alcune di esse, se comandate dai loro priori o dal parroco, a spese delle famiglie o della carità pubblica, rendevano le esequie anche a persone esterne al sodalizio, specialmente se persone importanti, alleate, o influenti sulla confraternita; ma - come segno di carità - talvolta anche a defunti poveri privi di famiglia. La richiesta di intervento delle confraternite nei funerali di persone esterne ai sodalizi era particolarmente costosa: all'incirca una lira per ogni confratello presente, con altri forti oneri se il sodalizio interveniva con propri paramenti e s'incaricava di trasportare il cadavere. Era evidentemente un lusso, che poche famiglie si potevano permettere, ma che dimostrava un ampio e influente sistema di relazioni attorno alla figura del

¹⁹ ADMN, FCV, *Sinodo 1888, Proposte del Vicariato Foraneo di Campitello per la celebrazione del Sinodo Diocesano*.

defunto e verso i suoi parenti: era considerato un atto molto onorevole per la famiglia, densa di conseguenze nelle micro-politiche locali. Non mancavano perciò le famiglie che mantenevano il proprio capo nel sodalizio al solo scopo di usufruire dei servizi funebri alla sua morte. Oppure, credendo di dover seppellire in modo solenne un altro membro importante della famiglia, si sottoponevano a raggardevoli sacrifici, pur di avere davanti al feretro il corteo dei confratelli, indipendentemente da rappresentanze del clero. Questi funerali costituivano perciò una cospicua fonte di finanziamento per le confraternite. Una parte degli introiti veniva ridistribuita ai soci che si erano prestati, o contribuiva alle periodiche feste e ritualità del sodalizio.²⁰

Dei poveri esterni alle confraternite, a Brescello, Boretto e Guastalla si incaricavano le compagnie della Buona Morte. Si trattava di un servizio di pubblica utilità, possibile solo nei centri in cui la carità di privati e municipi aveva destinato fondi specifici a tale scopo. Ma la loro presenza poteva generare conflitti con le altre confraternite, come accadeva a Brescello, dove la Buona Morte non si limitava a seguire i funerali dei suoi soci e dei poveri, generando continui dissensi in parrocchia, perché i confratelli del Santissimo Sacramento reclamavano per sé il diritto di tributare esequie, a pagamento, ai non appartenenti a nessun sodalizio.²¹ Constatando che a legare i confratelli di Tabellano era prevalentemente questo genere di venalità, il parroco del villaggio avvertiva il vescovo che «non un vero spirito di Associazione religiosa qua esiste, sibbene quello di speculazione».²²

Le confraternite più diffuse e importanti erano quelle dette del Santissimo Sacramento, propagatesi a partire del XVI secolo, per influenza spagnola e del Concilio tridentino, aventi lo scopo di tributare un pomposo culto esterno all'eucaristia; si attribuivano inoltre il compito di accompagnare solennemente il viatico ai soci infermi, e i funerali dei soci defunti. Dal XVIII secolo l'età dei Lumi aveva portato alla scomparsa nella Bassa padana le confraternite di penitenti e flagellanti, le cui pratiche rituali erano state messe al bando dallo stesso clero, perché ritenute incivili. Solo le Confraternite delle sacre stimmate di San Francesco, dette popolarmente 'dei Sacchi',

²⁰ Cf. ADG, fondo *Chiese, conventi e confraternite*, b. 36/1, opuscoli: Confraternite Rosario e Sacchi, *Obblighi e indulgenze della veneranda Confraternita delle sacre stimmate; Veneranda confraternita delle Sacre stimmate di Guastalla*. Cf. ADG, VP Mons. Benassi (1871-1872), San Girolamo (1872); ADMN, FCV, VP Mons Rota, I, Bondeno (1875); VP Mons. Origo - *Extra vagantes*, Carbonarola (1881), *Capitolare della Confraternita del SS. Sacramento di Carbonarola*, s.n.t., 1868; VP Mons. Origo, 3, Suzzara (1881) *Regolamento della venerabile Confraternita del S.S. Sacramento nella Chiesa parrocchiale di Suzzara*, Mantova, Balbiani, 1876.

²¹ ADG, VP, b. X, *Mons. Rota*, Brescello (1867).

²² ADMN, FCV, VP Mons. Rota, 2, Tabellano (1875).

mantenevano i retaggi culturali e il costume da cerimonia - costituito appunto da una tela di sacco - dei vecchi penitenti.²³

A parte l'istituzione delle fabbricerie - di cui si è già trattato, e i cui membri avevano abitualmente scambi, influenze e non rare interferenze coi confratelli, come col clero - le confraternite erano l'unica associazione che coinvolgesse attivamente i laici nella vita ecclesiastica, prima della diffusione dell'Azione cattolica. Oltre a intervenire nei pubblici culti, e spesso a curare propri altari nelle navate laterali delle chiese, ogni confraternita poteva mantenere forme di culto destinate ai soli soci, possedendo a tale scopo edifici privati o strutture collaterali alla sede parrocchiale. Cappelle e oratori esistenti in campagna o nei centri abitati erano spesso di proprietà delle confraternite, che vi celebravano i propri culti ed eventualmente concedevano i locali per culti pubblici. Ma era più frequente che le confraternite avessero proprie cappelle interne a chiese aperte al pubblico. Una parte consistente degli arredi sacri delle chiese erano dunque di proprietà di questi sodalizi.²⁴

legate alla vita religiosa di una parrocchia, esse vi mantenevano comunque un'autonomia, cercando di evidenziare l'importanza di un proprio specifico ruolo nella gestione delle ritualità collettive. Le confraternite avevano propri segni di riconoscimento nell'abbigliamento indossato durante le ceremonie. Dove si erano maggiormente mante- nute le antiche usanze, il costume da cerimonia, soprattutto per gli uomini, consisteva in una cappa, che in certi casi copriva anche il volto.

Nei centri urbani, le persone che occupavano cariche nel sodalizio portavano cappe più decorate, con arricciature o con emblemi del sodalizio stesso. Le cappe di ogni confraternita avevano specifici tessuti, colori e fregi. In altri casi, i segni distintivi si riducevano a una particolare cintura, o a un velo, o al diritto di reggere una candela durante le funzioni. Solo le confraternite a carattere prettamente informale - sempre più numerose nella seconda metà del XIX secolo - erano del tutto prive di tali segni di riconoscimento, limitandosi a sistemarsi in ranghi durante particolari funzioni religiose, o a portare candele in processione. Il progressivo abbandono di specifici segni di riconoscimento accompagnò la decadenza di queste istituzioni. A Guastalla si verifica a tal proposito anche un caso, in controtendenza, di sopravvivenza di una tradizione simbolica: la Confraternita del Carmine, cessata l'attività devozionale all'inizio del XIX secolo, ancora all'inizio del XX secolo manteneva uno strascico folklorico nella vendita periodica dell'abitino a chi si iscriveva al sodalizio, senza che

²³ Per accurate descrizioni delle ritualità e dell'abbigliamento dei 'Sacchi' guastallensi, cf. Carlo Galvani, *Memorie di Guastalla* (manoscritto, datato 1825, conservato presso BMG), 280-98; Benamati, *Istoria della città di Guastalla*; Rodoni, *Diario sacro perpetuo*; Affò, *Istoria della città e ducato di Guastalla*.

²⁴ Ghisini, Rubini, *I disciplini*.

ciò comportasse più l'osservanza di determinate pratiche religiose.²⁵ Nel XIX secolo, nelle confraternite cittadine si erano create delle appendici femminili. Mantenendo rigorosamente intatto il senso delle differenziazioni sociali, delle gerarchie e delle appartenenze familiari, vi aderivano mogli, sorelle e figlie degli uomini che da generazioni si riconoscevano in una determinata confraternita. Per le donne non era prevista la cappa, ma semplicemente l'abito e il velo di colore nero; e usavano anche tenere le candele in mano durante le processioni; non le torce, che venivano portate dai confratelli maschi.

Finché mantenne intatto il proprio prestigio, le confraternite rimarcarono con forza, in ogni rituale a cui parteciparono, i propri segni distintivi e la rappresentazione delle gerarchie comunitarie a cui i loro sodalizi si ispiravano. Una loro funzione altrettanto importante era quella di finanziare e gestire particolari solennità cattoliche, in cui la religiosità paesana veniva a gravitare attorno al gruppo che si faceva depositario e ministro di determinate forme di culto.²⁶

Lo splendore e il successo popolare di una di queste ceremonie diventava un rivelatore del peso sociale e culturale di una determinata confraternita, e dei suoi componenti, nella vita paesana. Superfluo precisare che tra diverse confraternite era frequente un'accesa rivalità, a cui non erano estranei i giochi politici tra le persone più influenti di una comunità. Nei centri urbani, in cui coesistevano diverse confraternite, le rivalità tra queste diverse associazioni devozionali erano strettamente connesse alle contrapposizioni simboliche tra opposte alleanze sociali. Da generazioni, gruppi contrapposti di famiglie disputavano le proprie aspirazioni alla supremazia politica esibendo in modo sfarzoso la propria forza e la propria ricchezza nelle ceremonie cattoliche. Un lignaggio, oppure i membri di un gruppo professionale, che avessero bisogno di una forte identità, rimanevano fedeli a una determinata confraternita, trasmettendosi l'appartenenza al sodalizio di padre in figlio.

In quello che è uno dei più efficaci documenti sulle trasformazioni della sociabilità in Italia durante la seconda rivoluzione industriale, le memorie di Luigi Campolonghi raccontano cosa abbia potuto cambiare per i giovani o gli anziani il passaggio di appartenenza dalle confraternite alle associazioni laiche. È la vicenda di un borgo appenninico della Lunigiana come Pontremoli, già appartenuto al Ducato di Modena - a cavallo tra Lucca, Massa, Spezia e Parma - dove nell'ultimo quarto del XIX secolo il ritorno dei migranti, i cantieri della linea ferroviaria Parma-La Spezia, l'arrivo del treno, le feste del XX

²⁵ ADG, VP Mons. Sarti, Guastalla, Chiesa della Concezione (1907).

²⁶ De Clementi («Confraternite e confratelli», 251-2) insiste efficacemente su come il gruppo devazionale si faccia intermediario tra il sistema simbolico cattolico e la comunità locale, scavalcando anche il clero parrocchiale in tale funzione.

Settembre, un battagliero giornalino fatto dai giovani aderenti alla Società operaia e poi i comizi di Camillo Prampolini e Costantino Lazzari stravolgono definitivamente la vita cittadina. Le due filarmo-niche – una laica e una dialogante col clero –, la garibaldina Società dei reduci delle patrie battaglie e infine la sovversiva Società operaia diventano associazioni laiche che non traggono più il loro intero senso dai valori campanilistici, ma da quelli nazionali, o persino dall'ideologia internazionalista; e diventano perciò più facili a politicizzarsi in un modo nuovo, indifferenze alle appartenenze parrocchiali. Il racconto di Campolonghi termina nel 1898, quando lui, Alceste De Ambris e altri giovani devono fuggire dall'Appennino e rifugiarsi a Marsiglia, mentre altri loro compagni pontremolesi sono incarcera-ti. Per loro le confraternite appartengono ormai a un'altra epoca.

Fra codesta rivalità di parrocchie che non cessava neanche il dì del Corpus Domini, perché anche allora sarebbe bastata una semplice questione di precedenza fra le varie confraternite per far scoppiare una baruffa, dove le aste dei lampioni diventavano alabarde e spa-de le torce, si insinuava già il soffio nunziatore di una politica meno gretta ed angusta: si stringevan già tra Pontremoli e l'Italia i pri-mi vincoli che dovevano allacciare la cittadina sperduta fra i mon-ti alla Nazione che da poco più di un decennio s'era ritrovata; e di questa evoluzione spettò il vanto alla Società dei Reduci delle Pa-trie Battaglie e – più tardi – al Circolo operaio di Mutuo Soccorso.²⁷

Nelle solennità cattoliche, le diverse confraternite avevano una cura a dir poco meticolosa dei turni e delle precedenze da rispettare tra loro, con schieramenti in ranghi e avvicendamenti in chiese, piazze e strade in cui si svolgevano i riti religiosi, predisposti secondo un ordine di tipo militare, anche se nel XIX secolo non usava più porta-re le armi al fianco durante le processioni. Nella Bassa padana, un esempio di queste liti per le precedenze è la vertenza sorta tra le confraternite guastallesi dei Sacchi e di San Vincenzo, tra il XVII e il XIX secolo. La prima aveva per tradizione di porsi sempre ultima tra le varie confraternite nelle processioni cittadine, in segno di umiltà; ma con la nascita della San Vincenzo, rifiutò di accodarsi a un sodalizio che non poteva vantare un'esistenza antica. La lite mo-bilitò anche avvocati forestieri.²⁸ Nell'archivio abaziale e vescovile di Guastalla, un corposo fascicolo raccoglie le carte che dal XVII al XIX secolo descrivevano anno per anno – con tanto di schematizazioni grafiche – la disposizione di una decina di confraternite e

²⁷ Campolonghi, *Una cittadina italiana*.

²⁸ Bozoli, *Difficile est ut bono peraguntur exitu*. Per un'analisi semiologica della tea-tralità politica di questi antichi rituali urbani: Duvignaud, *Le ombre collettive*.

corporazioni, nel duomo di Guastalla e nella piazza antistante, durante i riti della Settimana santa.²⁹ Per rigidi accordi tra i due principali sodalizi, tra il XVII secolo e la metà del XIX, quasi nulla mutò nelle regole di avvicendamento tra una confraternita e l'altra davanti all'altare maggiore o alla macchina scenica che veniva montata nella Piazza Maggiore, salvo rari casi di sodalizi estinti o di nuova fondazione. L'ordine degli avvicendamenti svantaggiava i sodalizi delle parrocchie rurali rispetto a quelli della città; e tra quelli cittadini privilegiava i due più potenti - le confraternite del Santissimo Sacramento e dei Sacchi - facendo coincidere i loro turni con le fasi più solenni della liturgia preparatoria alla Pasqua.

Nonostante queste conflittualità interne all'associazionismo devazionale, i membri di questi sodalizi erano popolarmente chiamati *fradèi*: fratelli, termine che richiamava immediatamente il valore della solidarietà. Ma il legame tra i membri dell'associazione era comunque una solidarietà di gruppo, non estesa a chi restava escluso dal sodalizio. Anche nei villaggi di campagna, dove solitamente esisteva una sola confraternita e i conflitti interni erano meno evidenti, il sodalizio rappresentava comunque un determinato ordine gerarchico nella comunità rurale, in cui diversi individui o famiglie potevano non riconoscersi. Se poi la solidarietà interna al gruppo fosse tra uguali o invece prevedesse anche tra i confratelli un rigido rispetto delle gerarchie sociali esterne, è difficile stabilirlo dalla documentazione d'archivio del XIX secolo, data la scarsità di documenti riguardanti le relazioni interne ai sodalizi. Già il solo possesso della veste da cerimonia comportava un costo rilevante per l'ingresso nel sodalizio, che per i braccianti rappresentava un ostacolo non facilmente superabile. In ogni caso, l'accesso alle confraternite non era aperto a tutti: chi le dirigeva aveva il mandato di vagliare accuratamente «i morigerati costumi» - ovvero i comportamenti e l'immagine pubblica - di chiunque avesse chiesto l'ammissione.

8.4 La devozione alla chiesa e ai governi, nell'impatto con le rivoluzioni liberali

I cambiamenti di regime politico avvenuti durante il XIX secolo ebbero vistose ripercussioni sull'associazionismo devazionale, influendo in modo decisivo sulla sua crisi. I governi della Restaurazione fecero affidamento anche sulle confraternite per ristabilire gli equilibri tradizionali nelle campagne padane. Ma il sostegno delle autorità politiche alle confraternite non fu ampio e incondizionato, per

²⁹ ADG, fondo *Chiese, conventi e confraternite*, b. 35, Confraternita del Santissimo Sacramento, fasc. *Comparto per le 40 Ore*.

la diffidenza verso ogni forma di sociabilità, non esclusa quella devazionale, a cui l'esperienza della rivoluzione aveva indotto i difensori dell'Antico regime.

Le soppressioni delle confraternite, decretate da Napoleone nel 1807, indebolirono l'associazionismo devazionale, interrompendo la continuità di molti sodalizi, e soprattutto privandoli dei loro beni patrimoniali. Nei primi anni della Restaurazione, i governi di Parma e di Modena autorizzarono e sollecitarono la ricostituzione delle confraternite sopprese, ritenendole organismi fondamentali per ricostruire nelle comunità locali un assetto culturale tradizionalista attraverso la religione. Nell'associazionismo devazionale, élite locali e popolazioni dei due ducati potevano ritrovare tradizionali meccanismi relazionali e valori culturali che assorbissero le dinamiche conflittuali latenti nella società. Attraverso questi organismi si potevano attutire le spinte disgregatrici e il carattere politicamente eversivo dei conflitti, legando la vita comunitaria al sistema simbolico del cattolicesimo.

Nella Lombardia austriaca si preferì invece accentuare la presenza del clero parrocchiale, piuttosto che stimolare una forte ripresa dell'associazionismo devazionale dei laici. Si riconfermarono perciò i decreti napoleonici, consentendo l'esistenza di una sola confraternita in ogni parrocchia. Le autorità austriache poterono affidarsi alla maggiore efficienza e modernità del loro sistema politico, che consentiva un rapporto di mediazione più diretto tra esse, il clero e la popolazione. Il Regno lombardo-veneto cercò di risvegliare l'attaccamento del popolo alla chiesa, affidandosi prevalentemente all'iniziativa del clero parrocchiale, anziché a un risveglio delle forme barocche di devozione popolare, che si sarebbe potuto avere con il ripristino di tutte le antiche confraternite. Confermando la scelta del regime napoleonico, che autorizzava la sola esistenza delle confraternite del Santissimo Sacramento, il governo austriaco intese privilegiare quel sodalizio che - per i suoi statuti e le sue forme di devozione - meglio si prestava a essere di supporto all'attività dei parroci, che per la legge asburgica ne erano i presidenti. All'inizio del XIX secolo, dunque, la diocesi di Mantova ebbe una ridotta attività delle confraternite, rispetto alle limitrofe diocesi emiliane. Non mancavano tuttavia iniziative autonome delle confraternite, che i parroci ancora non riuscivano a limitare, dovendo perciò accettare ingerenze dei laici nelle attività di culto. Un esempio può essere quello di un villaggio rurale dell'Oltrepò, in cui durante le processioni si tenevano rappresentazioni di quadri viventi di soggetto sacro, senza nessun preavviso al parroco; e il parroco era scandalizzato, perché uomini e donne vi recitavano insieme, in orario notturno.³⁰

³⁰ Buzzetti, *Protocollo d'ufficio parrocchiale*, 14, 19.

Nei ducati emiliani si preferì autorizzare integralmente il ripristino dei vecchi sodalizi, restituendo a essi una parte di cappelle e oratori di loro antica appartenenza, ma non potendo fare altrettanto con le loro ricchezze, che il regime napoleonico aveva incamerato. L'associazionismo devozionale poté dunque riprendere le proprie attività, anche con una certa autonomia dalle strutture parrocchiali, nella misura in cui il bisogno di tali forme devozionali si era mantenuto vivo nelle relazioni sociali paesane, riuscendo ad autoprodurre le risorse culturali e finanziarie necessarie a restituire una parziale vitalità agli antichi sodalizi. Si riproposero così vecchie divisioni e rivalità settarie presenti tra i componenti di diversi sodalizi laici o preti che fossero. Ma il timore che le rivalità dei sodalizi potessero incentivare conflitti locali e perturbare l'ordine pubblico limitò comunque la possibilità delle confraternite di organizzare liberamente le proprie devozioni pubbliche e private. Il fatto che i sodalizi non fossero più dominati dalle vecchie gerarchie patrizie rendeva incerta la loro affidabilità politico-culturale, dal momento che uomini e ceti emergenti se ne servivano per ricavarsi una collocazione nella gerarchia sociale. In particolare nel Ducato di Parma, Piacenza e Guastalla i vertici ecclesiastici posero perciò vincoli allo sviluppo delle pubbliche attività devozionali, soprattutto nell'allora provincia parmense di Guastalla, la cui erezione a diocesi nel 1828 - per concessione papale sollecitata dalla Duchessa Maria Luigia d'Asburgo-Lorena per gratificare il prelato ungherese suo confessore Johannes Neuschel, da lei già collocato ad abate di Guastalla, Luzzara e Reggiolo - comportò un rafforzamento di autorità per la gerarchia ecclesiastica, una maggiore soggezione del clero ai superiori e un contenimento del ruolo dei laici nella vita della chiesa. Tale azione - tesa al disciplinamento di sapore giansenistico di una chiesa fino allora mai sottoposta all'autorità di un vescovo, e dove laici e clero si rapportavano con inusuale familiarità - produsse forti tensioni nella diocesi appena costituita. Promosso vescovo, Neuschel proibì alle confraternite di introdurre nelle solennità religiose strumenti musicali considerati profani, in particolare le percussioni, limitando notevolmente i permessi di eseguire musiche nelle chiese, a suo giudizio «cose che invece di eccitare la divozione servono anzi ad eccitare e divertire il popolo».³¹ Inoltre mise al bando la spettacolare sfilata notturna delle confraternite, nella *Via crucis* del Venerdì santo. Dal suo punto di vista, la processione era un'esibizione inutilmente dispendiosa di devozione esteriore, «occasione di dissolutezze nel tempo della compunzione».³² La sua riforma dei rituali del Venerdì san-

³¹ BMG, fondo *Miscellanea religiosa Chiesa guastallese*, Johannes Neuschel, *Musica che. Editto circolare alle Chiese e Confraternite di Città* (manoscritto), 2 luglio 1833.

³² Neuschel, LP 26 marzo 1830.

to era motivata col fine moralizzante di escludere da una cerimonia religiosa ogni spazio concesso a una sociabilità considerata profana:

Senza strepito che frastorni, senza oggetti che distraggano, senza incontri che mettano a pericolo, si darà termine ad una Funzione che a buon diritto potrà dirsi Funzione da Settimana Santa.³³

Il provvedimento, che urtava sia la riscoperta romantica della religiosità tradizionale, sia la gelosa gestione degli usi locali da parte delle comunità, innescò immediatamente una netta e durevole contrapposizione tra autorità vescovile e sociabilità cittadina e paesana. Don Besacchi - a Guastalla economo della Confraternita dei Sacchi - negava al provvedimento del vescovo il carattere di riforma religiosa, lanciandogli invettive, per il dispotismo con cui soffocava la vita associativa locale:

Tempo di Feudalesimo, per nostra sciagura, è il nostro. Lo appalesano le musiche proibite, con grave danno di quei virtuosi [cantanti e suonatori, nelle messe solenni, n.d.r.]. Lo additano la bellissima pomposa Funzione del Venerdì Santo irremissibilmente vietata, da molti secoli introdotta, niente rispettando i continui reclami, le preghiere, le lagnanze, i sussurri che emettevano gli esacerbati Cittadini, il disgustato popolo della campagna, né curando le satire insultanti, le fazioni che tratto tratto si facevano nanti il Palazzo vescovile, sicché fu costretto talvolta invocare il Braccio armato, e la sera del Venerdì Santo si vedeva una quantità di Dragoni che vegliavano, che pattugliavano ovunque, in particolare attorno al Palazzo per la tema di qualche tumulto, mentre si vedevano molti Clubs sbigianti or qua or là, sparsi in atto di ammutinamento.³⁴

L'effimero tentativo rivoluzionario del 1831 nella diocesi guastalense ebbe perciò come principale bersaglio proprio la figura di monsignor Neuschel. Invece, il repentino esaurirsi del fermento di ribellione rese ancora più rigidi i controlli della polizia parmense e dell'autorità ecclesiastica sulle confraternite e corporazioni, mentre si sopprimevano le accademie poetiche, rimaste fino allora le uniche forme associative profane autorizzate. Dal 1838 - divenuto Neuschel vescovo nella capitale - l'anziano francescano suo successore ripristinò le solennità religiose spettacolari e autorizzò nuovamente l'apparato barocco della *Via crucis*, inizialmente solo alla luce del giorno.

³³ BMG, fondo *Miscellanea religiosa Chiesa guastalense*, Giovanni Neuschel, LP, 1 aprile 1830. Nella stessa busta, cf. anche: Giovanni Neuschel, *Per le Confraternite di Città* (notificazione manoscritta), 23 maggio 1829.

³⁴ Besacchi, *L'osservatore*, 1.

Dal 1846 riprese dopo il tramonto la suggestiva celebrazione della processione col catafalco del Cristo morto. Il rito barocco integralmente ripristinato fu considerato una vittoria della sociabilità locale, contro le riforme imposte dai 'gesuiti' legati alla corte di Parma. E nel 1848, a poche settimane dalla morte della Duchessa e dalla devoluzione della provincia guastallese al Ducato di Modena, a Guastalla sorsero le barricate e pure i limitrofi popolosi borghi padani della sua provincia - Luzzara e Reggiolo - si rivoltarono contro il nuovo sovrano estense; così, la manifestazione patriottica più solenne nella diocesi durante quella primavera rivoluzionaria, non a caso, fu la *Via crucis* tenutasi nel capoluogo, con la partecipazione di tutte le confraternite e del vescovo francescano Zanardi, momentaneamente convertitosi alla causa nazionale.³⁵ Nella simbologia della processione, pavesata di tricolori patriottici, il simulacro del Cristo morto diventò palesemente una rappresentazione della nazione in attesa di risorgere. Negli anni precedenti, a guidare contro Neuschel le rimozioni per la soppressione della *Via crucis*, e a ottenerne il pieno ripristino nel 1846 era stato il possidente Antonio Camparini, priore della Confraternita del Santissimo Sacramento di Guastalla.³⁶ In virtù di questi meriti acquisiti tra i confratelli e i concittadini, durante la rivoluzione del 1848 a Camparini non mancarono incarichi pubblici a livello municipale. Sconfitta la rivoluzione, venne irrigidito il controllo sulle confraternite, imponendo un'epurazione dei capi che si erano compromessi nel fervore quarantottardo. Appena ristabilito il governo estense, con un apposito decreto, il vescovo Zanardi - divenuto paladino della seconda Restaurazione - ordinò l'estromissione di Antonio Camparini dalla Confraternita del Santissimo Sacramento, ritenendolo responsabile della diffusione di uno spirito laico nel sodalizio:

Quelli i quali sono bensì solleciti di essere ascritti al catalogo de' Confratelli, ma, o sia per mala volontà, o sia per difetto di tempo non sono punto zelanti di dar gloria all'Altissimo Iddio intervenendo alle processioni segnatamente dell'Augustissimo Sacramento, mancano alle intenzioni di Chiesa santa; e vengono meno al debito al quale sonosi assoggettati. Il che ognuno vede quanto contribuisca a raffreddare gli altri animi nell'esercizio de' proprii doveri. Non v'ha chi ignori che il Sig.r Antonio Camparini, benché innalzato all'onor di Priore della Veneranda Confraternita del Ss. Sacramento di questa Cattedrale, o mai, o quasi mai non frequenta le processioni; e che neppure si adoperò a far sì che gli altri Confratelli vi concorrono assiduamente; a tal che è a tutti noto, che

³⁵ Besacchi, *L'osservatore*, 1.

³⁶ Besacchi, *L'osservatore*, 2.

spesse volte appena, o non appena si trova tra presenti il numero sufficiente a portare il baldacchino e le torcie occorrenti.³⁷

In realtà, questa confraternita, che a Guastalla era il sodalizio più prettamente borghese, fu esclusa già prima della rivoluzione da alcune processioni, per la sua resistenza a indebiti controlli esterni. E gli stessi confratelli si erano volutamente assentati da alcune processioni, per ritorsione alle vessazioni subite. Le accuse contro Camparini erano un pretesto per togliere di mezzo dal sodalizio chi rivendicava l'antico diritto dei confratelli di eleggersi il cappellano, mentre il vescovo e la polizia estense volevano imporre dall'esterno la nomina di un prete di loro fiducia. Anche gli altri dirigenti si dimisero dal sodalizio, per solidarietà col priore e per protesta contro l'atto del vescovo.³⁸

La restrizione delle libertà seguita al 1848 danneggiò la socialità devozionale, che pure era l'unica forma associativa permessa. La rivoluzione si era propagata dalla Lombardia alla sponda destra del Po grazie anche alla rete delle confraternite. Fu perciò cura delle autorità civili e religiose che le riunioni periodiche delle confraternite fossero strettamente limitate ai loro compiti devozionali. Appena una volta l'anno era consentita un'adunanza di tutti i soci; e le non frequenti riunioni dei dirigenti - convocate con avvisi pubblici o suoni di campana - mantenevano un carattere giuridico privato, ma non abbastanza da consentire loro di travalicare il carattere religioso del sodalizio. Dopo la morte del vescovo Zanardi, avvenuta nel 1855, l'ex priore Camparini ottenne comunque la riammissione nella confraternita guastallese.

Sottoposte com'erano alla sorveglianza del clero e della polizia, era evidente che alle confraternite si impediva di assumere funzioni di circoli ricreativi o, meno che mai, politici. Tuttavia la scarsa capacità d'iniziativa loro consentita non comportò una loro docilità a farsi coinvolgere in mobilitazioni - quali furono promosse continuamente nella diocesi guastallese dal vescovo Rota - che intendevano rilanciare contemporaneamente la devozione alla religione e ai sovrani. Nella primavera 1859, quando la guerra e la rivoluzione apparvero nuovamente imminenti, i vescovi filo-austriaci accolsero con zelo la

³⁷ ADG, Chiese, conventi e confraternite, b. 35, *Confraternita del Santissimo Sacramento*, f. *Memorie diverse dal 1833 al 1911*, decreto emanato da Pietro Zanardi in data 1 agosto 1849.

³⁸ ADG, Chiese, conventi e confraternite, b. 35, *Confraternita del Santissimo Sacramento*, f. *Memorie diverse dal 1833 al 1911*, lettera del vicepriore Filippo Ghisolfi al priore, 1 marzo 1848; *Carissimi confratelli* (lettera di A. Camparini), s.d.; lettera di F. Ghisolfi a P. Zanardi, 28 agosto 1849; Il Ministro di grazia e giustizia e degli affari ecclesiastici (lettera da Modena a P. Zanardi), 11 settembre 1849; *Noi Pietro vescovo* (copia di lettera di Pietro Rota), 16 agosto 1855; Al Sig. Priore della Confraternita del Ss. Sacramento (decreto di Pietro Rota), 16 agosto 1855; Delibera della Congregazione generale del Ss. Sacramento, 13 marzo 1862.

sollecitazione di Pio IX a pregare per la pace in tutte le diocesi. Ignorando pressanti inviti delle autorità civili e religiose, le confraternite si mostraron ritrose a essere coinvolte in una Pasqua pacificatrice dall'inequivocabile significato politico.

Sulla tema che venisse turbata la calma da alcuni faziosi, stante la voce che correva pei circoli, avvisandone di stare all'erta per non compromettersi, le solite processioni e la visita dei sepolcri nel Giovedì Santo venivano sospese, come la bella funzione del Venerdì, che immenso popolo attirava da tutte le parti. Tale pensiero fu del priore della Confraternita del Sacramento, contrastato peraltro dalle autorità locali, le quali ritenevano si dovesse fare.³⁹

Con la rivoluzione del 1859 le confraternite persero definitivamente il privilegio giuridico di essere l'unica forma associativa legale in questi piccoli centri municipali. In diversi di questi spazi urbani padani, in cui la sociabilità era stata più compressa durante la Restaurazione. Il nuovo associazionismo laico si diffuse rapidamente nei centri urbani, dove la decadenza dell'immagine delle confraternite fu immediata. E solo nel 1862 - divenuto superfluo un controllo politico sull'attività devazionale e mentre il vescovo Rota rimaneva fin dalla rivoluzione del 1859 estromesso dalla città - la confraternita guastallese del Santissimo Sacramento poté nominarsi da sola il cappellano, come previsto dal suo Statuto, ma senza che alla cosa venisse data la rilevanza che avrebbe assunto in precedenza. Ma le vicende confraternali iniziavano a perdere rilevanza per gli equilibri politici locali, a partire dai centri urbani, dove ormai altri sodalizi civili orientavano e costruivano l'opinione pubblica. Nei villaggi rurali e in comuni dove la popolazione era composta in larga parte da ceti colonici come mezzadri, affittuali e piccoli proprietari, la crisi dell'associazionismo devazionale fu invece lenta e non si manifestò con rotture clamorose, cosa che rese per qualche decennio i villaggi agricoli meno partecipi delle dinamiche moderne.

A rappresentare l'immagine dei centri urbani nei ceremoniali pubblici, e a dare modo ai gruppi sociali emergenti di esibirsi spettacularmente con proprie divise e propri rituali laici, furono piuttosto i corpi istituzionali della Guardia civica e della Guardia di campagna, successivamente inquadrati - fino al 1878 - nella Guardia nazionale. In diversi casi, a dirigere la Guardia nazionale nei borghi furono uomini che avevano già occupato posti di riguardo nelle confraternite. A Guastalla, il comandante del corpo armato volontario fu proprio quel Camparini che era già stato a capo della Confraternita del Santissimo Sacramento, e ne era stato estromesso per motivi

³⁹ Besacchi, *L'osservatore*, 3.

politici.⁴⁰ La fondazione della Guardia civica, e successivamente quella della Guardia nazionale, in buona parte dei paesi della diocesi guastallese fu benedetta in chiesa, ignorando i veti posti ai preti dal vescovo Rota. In queste municipalità ancora per qualche anno confinanti con l'Impero asburgico – con animosa passione patriottica fino al 1862 – fu lo sfilare della Guardia nazionale e dei lancieri sabaudi a cavallo, oppure lo schierarsi nelle strade dei bersaglieri, a caratterizzare scenograficamente la *Via crucis* e le altre processioni solenni. Un'animosità anticlericale creava pericolose tensioni all'ordine pubblico, tali da spingere le autorità civili a limitare le processioni all'aperto a Guastalla, specie dopo l'iniziale avvio impetuoso di conversioni al protestantesimo. Intanto il vacillare dei rapporti cordiali tra municipi e parrocchie allontanò le rappresentanze civili e militari dalle ceremonie cattoliche in diversi centri urbani, così come allontanò i cittadini liberali dalla presenza attiva nelle confraternite.⁴¹ Dal canto loro, le confraternite – a differenza di quanto avvenuto nel 1848 – si mantennero estranee ai nuovi rituali patriottici, come se la loro esistenza e la loro ritualità potessero attaccarsi solo al passato, come residuo folklorico di identità collettive disperse dalla rottura storica del 1848.⁴²

Non fu tanto la simbologia macabra evocata dai confratelli a essere particolarmente oggetto di critica. Anche nei centri urbani si continuaron a chiedere i loro accompagnamenti funebri, benché meno frequentemente che in passato. Fu piuttosto l'esibizione spettacolare della devozione cattolica a essere momento di scontro con la cultura espressa da una sociabilità laica urbana che nei centri urbani aveva ormai la forza di catturare le identità locali. Ciò si verificò in particolare a Guastalla, dove in passato le confraternite avevano avuto lo sviluppo più rigoglioso, e dove risultò maggiormente traumatica la dissociazione della chiesa dalle ceremonie patriottiche. Dal 1864 – momento di definitiva rottura di rapporti tra il consiglio comunale e i canonici del duomo – alle confraternite guastallesi non fu più possibile esibire tranquillamente fuori dalle chiese la propria ritualità devazionale.

Le Confraternite, use di andare processionalmente alla Pieve per le Quarant'ore della Settimana di Passione alla adorazione del SS. come pure in città nella Settimana Santa, si dovettero astenere per non essere insultati da bricconi, sempre protetti dal Governo, lo che accadde alla Confraternita dei 'Sacchi' che arrischiò di recarvisi. Questo fu il primo anno che si tralasciò parimenti di

40 *Fede e progresso*, 4 marzo 1865.

41 Besacchi, *L'osservatore*, 3.

42 Un simile processo culturale è stato rilevato anche nella realtà laziale: De Clementi, «Confraternite e confratelli».

andare alla visita dei Sepolcri nel Giovedì santo, onde non esporsi ai motteggi ed alle ingiurie dei malviventi, dei quali ve n'erano in gran copia, uomini anche di provetta età e di certa educazione.⁴³

Non era casuale che a essere disturbati fossero stati proprio i culti dei Sacchi. Se le confraternite non erano connotabili con identità politico-ideologiche, tuttavia questo sodalizio di penitenti si era tradizionalmente distinto per il suo attaccamento conservatore ai valori aristocratici e alla mentalità del vecchio regime. Coloro che avevano codificato la tradizione religiosa cittadina durante l'Antico regime avevano magnificato per la «mirabile divotione la Confraternita de' Sacchi, formata di Cavalieri, Gentiluomini e Cittadini a numero di sessanta e più; la cui incombenza è di assistervi con atti di somma riverenza e di profondissima humiltà, e di condurre, e di accogliere con tratti di vera pietà il numeroso stuolo di popolo, in diversi ordini compartito, conforme alla divisione delle hore diurne».⁴⁴ Il sodalizio guastallese era stato fondato nel 1640 dal cappuccino Giovanbattista d'Este, divenuto poi il Duca di Modena Alfonso III; ne avevano fatto parte – anche in veste di priori – diversi Gonzaga, Duchi della città, devoti a San Francesco. Le origini gentilizie del sodalizio venivano sempre ricordate ai vescovi, in occasione delle visite pastorali.⁴⁵ Avendo assorbito nel 1828 la confraternita dell'Immacolata concezione, i Sacchi difendevano incondizionatamente tale devozione, già molto tempo prima che fosse acclamata come dogma. All'Immacolata concezione era dedicata la loro cappella, riccamente restaurata nel 1840. L'inaugurazione della cappella dell'Immacolata concezione venne fatta coincidere coi festeggiamenti del bicentenario di vita della confraternita: una delle più fastose solennità religiose celebrate nella Bassa padana nella prima metà del XIX secolo. In quella occasione, i penitenti idealizzarono nella storia del proprio sodalizio i valori della conservazione. Il manifesto pubblicato per l'occasione, impegnava i confratelli ad «adoperarsi con tutte le forze all'oggetto di esaltare la Religione, la quale sola assicura quella pace che il mondo non può dare, avvegnaché combattuta». E ricordava che la confraternita era sempre risorta dopo esser stata disciolta, durante il XVIII secolo e durante il regime napoleonico, «in tempi nei quali per lo disordine della guerra era da temere che gli animi nella varietà degli

⁴³ Besacchi, *L'osservatore*, 3.

⁴⁴ Benamati, *Istoria della città di Guastalla*.

⁴⁵ ADG, fondo *Chiese, conventi e confraternite*, b. 36/1, Confraternite Rosario e Sacchi, VP, Confraternita delle Sacre stimmate (1837 e 1855); VP Mons Benassi, Guastalla, Chiesa della Concezione (1872); VP, b. XII, Mons. Respighi, Guastalla, Chiesa Concezione (1894).

avvenimenti e nella licenza, divaricavano dalla Religione». ⁴⁶ Ricostituiti nel 1818, i 'Sacchi' avevano assimilato alcuni dei principi guida della Restaurazione, facendosi difensori dei valori cattolici più conservatori, che altri sodalizi lasciavano in secondo piano. Tra i privilegi spirituali goduti da questi penitenti c'era l'indulgenza plenaria quando avessero pregato, nella festa di San Francesco, «per la concordia fra i Principi Cristiani, per l'estirpazione delle eresie, e per l'esaltazione della Santa Madre Chiesa». ⁴⁷ I rarissimi nobili ancora presenti in città e iscritti nella confraternita evitavano di assumervi posizioni di rilievo. Ma tra i dirigenti e i consiglieri dei 'Sacchi' guastallesi il clero aveva assunto una presenza schiacciatrice: una ventina di preti e una minoranza di notabili laici guidavano la confraternita. ⁴⁸

Non tutte le confraternite accettarono passivamente la scissione tra celebrazioni religiose e patriottiche avvenuta dopo l'unificazione nazionale. Sempre nel 1864, a Guastalla, la Confraternita della Morte prestò in occasione della Festa dello Statuto la propria chiesa per una celebrazione solenne. ⁴⁹ Il fatto che il rito si svolgesse interamente all'insegna dell'anticlericalismo e in particolare contro il vescovo Rota, rimarcò ulteriormente un'opposizione tra chiesa cattolica e Stato nazionale, che qualche cattolico liberale voleva ancora esorcizzare.

Nel decennio seguito all'unificazione nazionale, Guastalla cessò di essere il centro che più si distingueva per l'attività spettacolare delle confraternite. Il tempio ligneo della confraternita del Santissimo Sacramento, una spettacolare struttura effimera alta una decina di metri, che tradizionalmente veniva montata nella Piazza Maggiore di Guastalla, nel XIX secolo venne montata all'aperto per l'ultima volta nella Settimana santa del 1866; poi ciò non accadde più fino al 1924, in un clima politico ben differente. Il municipio guastallese tolse l'autorizzazione alle processioni all'aperto durante la Settimana santa, benché un discreto numero di operai trovasse occupazione ogni anno nell'allestimento della macchina scenica e dell'impianto di luminarie per la *Via crucis*, e benché la cerimonia attraesse molti spettatori dai comuni limitrofi. Solo dal 1871, venuta a soluzione la 'questione romana', quello che rimaneva delle confraternite cittadine riprese in tono minore le processioni nelle strade della città, senza incontrare consistenti resistenze da parte della piazza:

⁴⁶ *Centenaria della veneranda Confraternita*; cf. Besacchi, *L'osservatore*, 1.

⁴⁷ ADG, fondo *Chiese, conventi e confraternite*, b. 36/1, Confraternita del Rosario, Confraternita dei Sacchi, *Obblighi ed indulgenze*.

⁴⁸ *Centenaria della veneranda Confraternita delle sacre stimmate*, tabella «Distribuzione delle cariche come dall'ultima Generale Congregazione del 3 Maggio 1829».

⁴⁹ ADG, *Chiese, conventi e confraternite*, b. 39/A, *Invito sacro*, Guastalla, Lucchini, 1864; Besacchi, *L'osservatore*, 1.

Non si ebbe a lamentare sconci od irriferenze manifeste, sebbene la nostra gioventù ormai corrotta non ometteva qualche beffa contro chi si recava alla chiesa.⁵⁰

Va comunque notato che il declino delle confraternite maschili fu determinato in buona parte da un mancato ricambio generazionale. I vecchi notabili che si erano distinti nell'impegno laicista, interuppero a volte la pratica religiosa e i rapporti col clero, ma non presero le distanze dai vecchi confratelli. Alla morte di Alessandro Tortella, già sindaco moderato di Guastalla, presidente delle Opere pie guastellesi e maggiore della Guardia nazionale, noto per il costante impegno anticlericale, al suo funerale non mancarono le confraternite al completo, assieme alle rappresentanze delle istituzioni civili e a tutte le associazioni laiche. Il corteo funebre di un altro consigliere delle Opere pie e assessore comunale a Guastalla - benché il vescovo avesse negato la sepoltura religiosa - accompagnò la salma nel sepolcro della confraternita di San Vincenzo Ferreri, dove i suoi confratelli lo seppellirono con tutti gli onori, mentre il medico lamennaisiano e mazziniano Andrea Manengo teneva un sermone anticlericale.⁵¹ A parte Luzzara, in nessun altro centro urbano della Bassa padana si creò una tensione così esasperata tra la chiesa e la piazza. A Novellara - centro urbano toccato modestamente dalle mobilitazioni rivoluzionarie del 1848 e del 1859, non lacerato come Guastalla tra laici e clericali - le confraternite continuarono a lungo a rappresentare il motore principale della ritualità collettiva. Il principale nucleo laicista novellarese non si formò tanto da aggregazioni distaccatesi dalla sociabilità cattolica, ma da una ristretta minoranza israelita fatta oggetto di continue vessazioni, prima che il movimento operaio creasse nuove aggregazioni anticlericali.⁵²

Il parroco di Villa Pieve, sobborgo rurale e artigiano di Guastalla, descrivendo nel 1872 la fiorente vita devozionale esistente nel paese, annotava che diverse ombre si stavano addensando sulla pratica devozionale: «Prima del 1859 c'erano pure quelle per la Propagazione della Fede e per la Santa Infanzia; ma per ragioni facili ad immaginare sonosi ora spente del tutto». ⁵³ Le associazioni sorte nella sua parrocchia erano nuove e avevano precisamente lo scopo di veicolare una reazione dei devoti ai cambiamenti culturali che stavano

⁵⁰ Besacchi, *L'osservatore*, 5; cf. anche Besacchi, *L'osservatore*, 3-4; Dallasta, *Il ctafalco della Compagnia del Santissimo*.

⁵¹ Besacchi, *L'osservatore*, 5.

⁵² ACN, Ignazio Gherardi, *Cronaca di Novellara* (manoscritto del XIX secolo), 4 voll.; ACN, Celestino Malagodi, *Note etnografiche su Novellara* (manoscritto del XIX-XX secolo), in particolare vol. 1.

⁵³ ADG, b. XI, VP Mons. Benassi (1871-1872), Pieve (1872).

determinando una caduta della morale tradizionale: «Vi è la Pia Unione del Sacro Cuore di Maria, che fu canonicamente eretta, per la conversione dei peccatori. Vi è pur quella per l'estirpazione dell'eresie o della bestemmia». ⁵⁴ La parrocchia di Pieve comprendeva, oltre alla borgata principale, una decina di casolari raggruppati, popolati da artigiani, braccianti giornalieri e piccolissimi affittuali e proprietari; diversi di questi aggregati abitativi minori avevano oratori o cappelle che stavano cadendo in disuso, mettendo in crisi l'identità religiosa dei loro abitanti. Nonostante il forte radicamento dell'associazionismo devozionale, il clero parrocchiale di Pieve faticava notevolmente a mantenere il controllo su una realtà abitativa talmente frammentata, dove risiedeva la maggior parte degli adepti della chiesa valdese di Guastalla. Dopo alcuni incidenti avvenuti tra le confraternite e gente protestante o anticlericale del luogo, il parroco di Pieve dovette chiedere il permesso all'autorità civile per portare nelle strade le processioni più importanti. Le rogazioni e altre processioni meno solenni si dovettero tenere nel perimetro della chiesa parrocchiale e del suo sagrato; e ciò non aiutò a ricomporre l'identità frammentata di questa vasta parrocchia rurale, di cui molti luoghi abitati non vennero più toccati da simili ritualità religiose. Nel 1868, durante la processione del Rosario – che da Pieve si portava nel villaggio di San Giorgio – era scoppiata una rissa tra i confratelli e alcuni spettatori che ostentavano la propria estraneità alla cerimonia:

Alla Pieve facendo la processione colla statua della B.V. del Rosario, dietro permesso della Polizia, un tale designato a provocare ricusò di levarsi il cappello e la pippa in bocca fumando, quando uno gli fu addosso vibrando gli non pochi pugni sulla testa e in faccia. Fatto tumulto, convenne che la Forza pubblica li acquietasse, e vi riuscì con istento. Si disse che un mascalzone protestante fosse il provocatore. ⁵⁵

La sociabilità devozionale, che rappresentava orgogliosamente l'identità degli abitanti della borgata, aveva già avuto frizioni anche con la sociabilità cittadina, ormai improntata all'anticlericalismo. Perciò le confraternite di Pieve dovettero sospendere la prassi antica di portarsi processionalmente a Guastalla durante la Settimana santa.

Tra le varie confraternite, quelle di penitenti sopravvissute al cesare dell'Antico regime e della Restaurazione si trovarono particolarmente a disagio nell'Italia liberale. Messe al bando in età napoleonica, erano in genere scomparse. Ma la devozione a San Francesco praticata dai 'Sacchi' era intensamente radicata nei vecchi ducati dei Gonzaga e

⁵⁴ ADG, b. XI, VP Mons. Benassi (1871-1872), Pieve (1872).

⁵⁵ Besacchi, *L'osservatore*, 4.

rimase una tradizione in diversi paesi, sopravvivendo talvolta a livello molto informale, per conservare le indulgenze di cui aveva acquisito i diritti. Negli ultimi tre decenni del XIX secolo, senza ripristinare i costumi dell'antica confraternita, diversi devoti rimasti fedeli alla tradizione dei 'Sacchi' aderirono al Terz'Ordine francescano.⁵⁶

Una pia associazione come il Terz'Ordine non impegnava gli aderenti ad assolvere un ruolo pubblico nelle più spettacolari ceremonie ecclesiastiche, a cui sarebbero invece stati obbligati i vecchi confratelli, in alcuni centri urbani con imbarazzo. Il sinodo della diocesi mantovana incitava i parroci a diffondere tale associazione, data «la facilità per tutti di adempierne gli obblighi, poiché è così semplice da ridursi alla pura esecuzione dei doveri cristiani. Una volta che i fedeli intendano e se ne invogliano, sarà anche agevolata al Parroco la soddisfazione dei doveri parrocchiali». ⁵⁷ Ma nell'Oltrepò mantovano, dove la tradizione dei penitenti devoti a San Francesco si era ormai esaurita, dalle visite pastorali non si riscontrano adesioni a tale appello dei parroci della medio-alta pianura. Associazioni di questo tipo vennero invece costituite in diverse località della diocesi guastallese. La diffusione di questa associazione era perciò indice di un modo diverso di intendere le pratiche devote. Tale insediamento era riscontrabile nei centri urbani, più che nei villaggi rurali.

Meno complessa fu la situazione nella diocesi mantovana, dove l'associazionismo devozionale era stato compresso dal 1807 al 1866 dalle leggi asburgiche, presentandosi quindi già poco consistente quando Mantova fu aggregata al Regno d'Italia. Se nella diocesi guastallese la rigogliosa sociabilità devozionale si era trovata laceraata tra gli schieramenti delle fazioni interne alle comunità nel corso delle rivoluzioni liberali e negli anni di aspri conflitti politico-religiosi seguiti al 1859, questa situazione pesò in misura nettamente inferiore nella provincia di Mantova, annessa al Regno d'Italia tardivamente, quando gli aspri conflitti locali tra autorità civili e religiose si stavano ridimensionando. Le confraternite della diocesi mantovana non parevano nemmeno aver rimesso in discussione il disciplinato collateralismo alle parrocchie, a cui erano obbligate dalla legge austriaca.

La legislazione liberale italiana, da un punto di vista formale, creò nella diocesi mantovana le condizioni virtuali per un'espansione dell'associazionismo devozionale, abrogando i vincoli della legge austriaca, che consentivano la sola esistenza delle confraternite del Santissimo Sacramento. Inoltre, se precedentemente i beni delle confraternite erano stati trasferiti alle fabbricerie, con la legislazione

⁵⁶ ADG, b. XI, VP Mons. Curti, Reggiolo (1886).

⁵⁷ ADMN, FCV, *Sinodo 1888*, Proposte del Vicariato Foraneo di Campitello per la celebrazione del Sinodo Diocesano; nella stessa busta, cf. anche: Proposizioni del Vicariato Foraneo di Cerese.

liberale i confratelli avrebbero avuto la possibilità di ricostituire i patrimoni dei propri sodalizi. Eppure, tale possibilità non fu sfruttata in alcun luogo: un indice delle scarse forze che questi sodalizi riuscivano ormai a mobilitare.⁵⁸ E delle possibilità di sviluppo di questa sociabilità religiosa in particolare fu la società maschile a non usufruirne. Solo le donne si resero disponibili a intensificare la propria partecipazione ad attività di culto, costituendo nuovi sodalizi devozionali. Tra la popolazione maschile e la classe dirigente paesana l'impatto con la cultura e le dinamiche sociali dell'Italia liberale aveva fatto discendere molti dubbi sul senso di dignità che conferiva l'appartenere a una confraternita. L'associazionismo devozionale divenne perciò caratteristico degli uomini anziani più tradizionalisti, e di gruppi femminili in cerca di proprie collocazioni nella nuova sociabilità paesana.

8.5 La decadenza negli ultimi decenni del XIX secolo

In un'inchiesta governativa di fine secolo risultarono esistere una sessantina di confraternite nella Bassa padana, distribuite in modo diseguale nei diversi paesi.⁵⁹ Non poche parrocchie ne risultarono sprovviste. Se ne concentravano un buon numero nei centri urbani di Novellara (sette sodalizi) e Guastalla (cinque sodalizi), fino al XVIII secolo capitali di minuscoli staterelli, la cui popolazione era perciò legata per tradizione civica a una intensa sociabilità devozionale. Anche nella pur piccola Boretto, siccome tra parrocchia e municipio esistevano stretti vincoli politici, e dove comune e Opere pie amministravano consistenti ricchezze da devolvere in beneficenza, esistevano ben cinque confraternite. Importanti parrocchie come Luzzara, Gualtieri, Reggiolo, Revere, San Benedetto, Quistello e Poggio Rusco ne risultavano invece prive. Non risultavano più esistere sodalizi ebraici per assistere infermi e onorare sepolture, come ne esistevano ancora a Reggio.

Nell'Oltrepò mantovano risultarono esistere unicamente confraternite del Santissimo Sacramento, con la sola eccezione di Moglia, che aveva anche una confraternita femminile dell'Addolorata. Benché le confraternite del Santissimo Sacramento non fossero precluse alle donne, lo scarso rigoglio delle confraternite nelle diocesi mantovane offriva un terreno sfavorevole alle antiche associazioni devozionali femminili. In effetti, le parrocchie della Bassa mantovana, quando allegavano elenchi di dirigenti e soci delle confraternite ai documenti

⁵⁸ Archivio Segreto Vaticano (da ora ASV), Fondo *S. Congr. Concilii, Relationes* (REL.) b. 485 B, *Mantuan.*, relazione Mons. G.M. Berengo, 4 dicembre 1880.

⁵⁹ MAIC, DGS, *Statistica delle confraternite*, 1: XI-XII.

delle visite pastorali, non accennavano in genere a presenze femminili. Causa principale dello scarso associazionismo devozionale nella diocesi mantovana erano le soppressioni del 1807, che avevano limitato le confraternite a quelle del Santissimo Sacramento, i cui beni erano stati trasferiti alle fabbricerie. Per impedire l'esistenza di sodalizi rivali e la ricostituzione di quelli soppressi, sotto il nome dell'unica confraternita autorizzata, se ne consentì solamente una per ogni parrocchia. Nel 1817 un decreto del governo austriaco aveva confermato interamente queste disposizioni napoleoniche.⁶⁰ Per la severa regolamentazione a cui erano state sottoposte dalla legislazione austriaca, nessuna di queste confraternite figurava perciò dotata di beni patrimoniali.

Diversa era la situazione negli ex ducati emiliani, dove con la Restaurazione erano state ripristinate molte delle confraternite tradizionali e ne erano state introdotte di nuove finalizzate a incrementare il culto mariano. Nel circondario guastallese, rispetto all'Oltrepò mantovano, si notava una maggiore presenza femminile nell'associazionismo devozionale.

Poche confraternite possedevano consistenti beni patrimoniali. Nell'Oltrepò mantovano nessuna ne era fornita. Nel circondario guastallese ce n'erano appena otto, concentrate nei centri cittadini di Guastalla, Boretto e Brescello; solo due avevano sede nelle parrocchie rurali di Pieve e San Martino, dove diversi notabili guastallesi tenevano le proprie ville di campagna. Cinque di queste otto confraternite mantenevano come unico scopo il culto dei morti, sia con onoranze funebri che con messe di suffragio per le anime del Purgatorio. Dal 1807 ad amministrare questi beni erano le fabbricerie, che concedevano alle confraternite delle rendite fisse per questi patrimoni affidati alla loro gestione. Nel Regno d'Italia la legge del 1867 per l'incameramento dei beni ecclesiastici, se impoverì le risorse del clero parrocchiale, lasciò indenni le confraternite.⁶¹ Queste avrebbero così potuto accumulare nuovi patrimoni a sostegno delle proprie attività devozionali. Evidentemente il parlamento italiano non aveva voluto intaccare un tessuto associativo che nel regno - all'epoca della vendita dei beni ecclesiastici - godeva ancora di una notevole popolarità. Eppure in nessun paese della Bassa padana vennero ricostituiti tali patrimoni. Così tutti i sodalizi vissero della precaria esistenza consentita dalla periodica raccolta degli oboli tra i soci. Le loro entrate annue erano complessivamente di 5.001 lire, di cui solo una somma irrisoria - 236 lire - da contributi dei soci; il resto veniva da rendite di capitali fruttiferi. Di certo i soci non parevano quindi numerosi, né tanto meno generosi. Tra l'altro, nulla risultava devoluto in beneficenza. Le spese ammontavano complessivamente a 4.652 lire, di cui

⁶⁰ MAIC, DGS, *Statistica delle confraternite*, 1: XI-XII.

⁶¹ MAIC, DGS, *Statistica delle confraternite*, 1: XI-XII.

quattro quinti destinati al culto: cifre poco rilevanti, a confronto con l'entità del patrimonio; ciò parrebbe indice di un loro torpore, di scarsa iniziativa sociale.

I loro patrimoni parevano il lascito di un'epoca passata, più che un capitale destinato ad alimentare degli organismi ancora vitali. Questa ricchezza, nonostante la decadenza, era ancora consistente: 86.898 lire, di cui 50.512 appartenenti alla Confraternita del Santissimo Sacramento del duomo di Guastalla. Si trattava essenzialmente di capitali finanziari; solo una parte irrigoria era costituita da beni immobiliari.⁶² In realtà, per alcune di queste antiche confraternite, alla fine del XIX secolo sopravvivevano solo i beni accumulati, di fatto essendosi estinti i sodalizi. Questo pare almeno il destino dei ricchi sodalizi maschili guastallesi, i cui beni non erano amministrati dai confratelli, ma - fin dal 1807 - dalla fabbriceria del duomo, che con le rendite dei loro capitali, e con gli indennizzi per le confische avvenute in età napoleonica, finanziava le devazioni un tempo sovvenzionate dalle confraternite e dalle corporazioni artigiane.⁶³

I dati forniti da questa statistica⁶⁴ paiono abbastanza attendibili per quanto riguarda le confraternite ufficialmente costituite, specialmente se dotate di un minimo di patrimonio o di entrate. Ai rilevatori della statistica interessava infatti l'aspetto economico della vita delle confraternite, stabilendo approssimativamente quanto venisse speso per il culto, gli arredi sacri, i funerali, la beneficenza e l'amministrazione. Come pure l'inchiesta governativa svolta per le Opere pie, c'era un interesse dello Stato a far convergere la filantropia o la solidarietà dei sodalizi privati verso forme di assistenza razionalizzata, o sotto la guida di istituzioni pubbliche. Perciò si contrapponeva il tipo di assistenza sociale fornita da «confraternite originate in tempi remoti e informate a concetto religioso» a quella erogabile da istituzioni e associazioni «surte nel nostro tempo e generate dal pensiero civile».⁶⁵

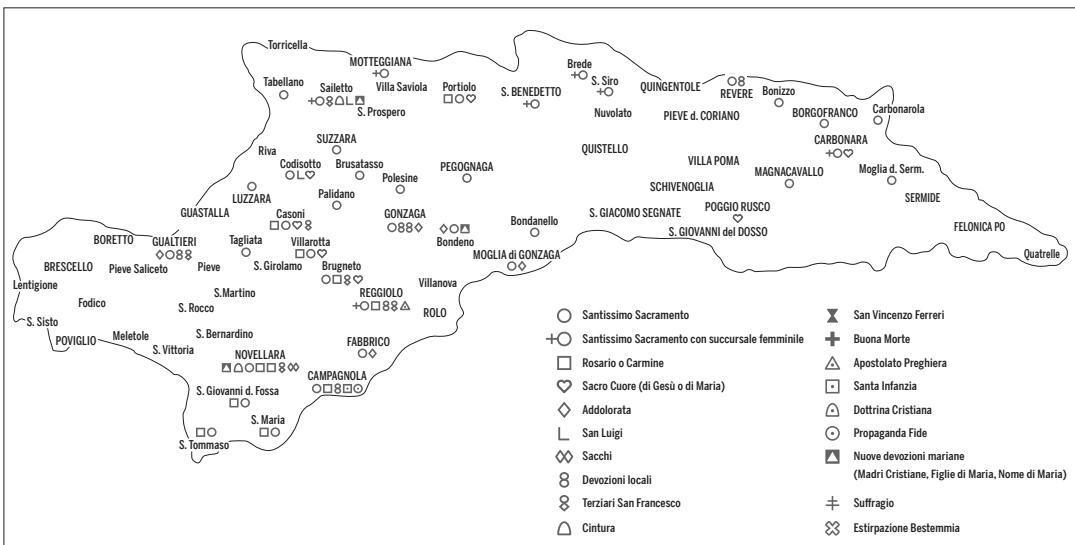
Stando a questi dati ufficiali, però, quasi metà delle parrocchie della Bassa padana sarebbe risultata priva di una confraternita. Il quadro può essere ridimensionato ampiamente, se si prendono in considerazione anche le realtà dove le associazioni esistevano debolmente: senza la capacità di formalizzarsi con uno Statuto, senza cariche elettrive per la loro direzione e amministrazione, senza quote fisse versate regolarmente in una cassa sociale. A questo livello informale, i sodalizi devozionali esistevano quasi in ogni parrocchia, per lo più governati dal clero. Si riunivano, occasionalmente, per seppellire qualche membro deceduto. Aiutavano a preparare la sagra del paese.

⁶² MAIC, DGS, *Statistica delle confraternite*, 1: XI-XII, 12, 85.

⁶³ ADG, b. XI, VP, Mons. Curti, Guastalla (1886).

⁶⁴ Fonte: MAIC, DGS, *Statistica delle confraternite*, 1: 12-14, 85.

⁶⁵ Panizza, *Risultati dell'inchiesta istituita da Agostino Bertani*, 8.



Mappa 5 Presenza delle confraternite nella Bassa padana (dati governativi)

Curavano pulizia e decoro di qualche altare, oltre alla fornitura di ceri e oli da lampada per illuminarlo. Partecipavano a particolari devazioni stagionali, come una processione, le rogazioni, il rosario nelle sere di primavera e in ottobre, o il culto dei morti durante la Settimana santa e in autunno.

La debolezza organizzativa che li caratterizzava comportava spesso una difficoltà ad assolvere efficacemente e dignitosamente a tali compiti. E indeboliva la capacità del clero di dare alla ceremonialità cattolica lo sfarzo e la solennità più appropriati. Perciò il clero diocesano e parrocchiale, coadiuvato dai missionari, tentò in modo ricorrente di dargli un'organizzazione stabile e di far loro costituire dei fondi di cassa, per incrementare il coinvolgimento popolare verso determinate devazioni e per avere un organismo di persone rispettabili che svolgesse una funzione di tramite tra i preti della parrocchia e la popolazione. Tale scopo emerge la testimonianza di don Teobaldo Soragna, che nel 1905, appena nominato parroco di Luzzara, per ravvivare il sentimento religioso languente dovette riorganizzare a proprie spese la confraternita maschile estinta e quella femminile priva di mezzi:

Le mie prime cure furono dirette a riordinare, o meglio a far risorgere la Confraternita del SSº Sacramento che veramente non esisteva più, non essendovi che 7 o 8 vecchi confratelli. In un primo momento se ne iscrissero 25 nuovi, ai quali si provvidero cappe e rochetti in parte pagati dal sottoscritto. Il numero di questi

confratelli è ancora relativamente piccolo, ma spero che tolti gli inveterati pregiudizi e l'umano rispetto, andrà crescendo. Siccome poi a risvegliare il sentimento religioso servirà molto lo splendore del culto, e qui purtroppo ho trovato i sacri arredi in cattivissimo stato, mi sono dato premura di far subito inargentare e indorare candelieri, vasi ed il tronetto del SSº Sacramento [...]. Ho anche acquistato lo stendardo dell'Addolorata.⁶⁶

Solo tre decenni prima c'era a Luzzara un solido associazionismo devazionale: ben ordinata la Confraternita del Santissimo Sacramento, con 60 soci; quella dell'Addolorata - con 200 socie - certo non avrebbe avuto difficoltà a pagarsi o confezionarsi da sé un drappo ricamato; in più, 30 fanciulli erano iscritti nella Pia unione San Luigi Gonzaga e dotati di un proprio abito da cerimonia.⁶⁷ In pratica, ricevuti per secoli i propri arredi sacri dalle confraternite, la parrocchia doveva ora fornire a confratelli e consorelle non solo gli arredi della loro cappella, ma persino il gonfalone e gli abiti da cerimonia personali, nella vaga speranza di ravvivare le loro iniziative. Questa esistenza effimera delle confraternite era irregolarmente segnalata nelle visite pastorali, secondo gli occasionali tentativi di costituirle o rifondarle di qualche parroco zelante. Per quanto fossero state tradizionalmente indocili alla supervisione del clero, ora i vuoti lasciati dalla loro decadenza rischiavano di creare una situazione di contatti difficoltosi, o di incomunicabilità, tra il clero parrocchiale e i fedeli.

Dalla statistica governativa del 1892, le parrocchie in cui l'associazionismo devazionale non appariva sviluppato a sufficienza per meritare di essere censito davano l'immagine di ampie zone, interi territori comunali, dove il clero stentava a coinvolgere attivamente i laici nella vita ecclesiastica. I numerosi spazi lasciati vuoti dalle decadute associazioni devozionali potevano essere riempiti da associazioni estranee alle parrocchie, perché in ogni villaggio restavano comunque vive le esigenze di reti solidaristiche e di momenti per animare la vita comunitaria. In borghi e villaggi la concorrenza alla chiesa non veniva solo dalla sociabilità laica. Nella Bassa padana risulta sorprendente la notevole coincidenza tra le località che nell'ultimo quarto del XIX secolo erano prive di solide confraternite e quelle dove trovò un seguito la predicazione protestante.

⁶⁶ Archivio parrocchiale Luzzara, *Cronistoria religiosa e civile della Parrocchia di Luzzara* (manoscritto del XX secolo, diario degli arcipreti Teobaldo Soragna e Dante Freddi).

⁶⁷ ADG, b. VP, *Mons. Rota* (1871), Luzzara. A Luzzara, la confraternita del Santissimo Sacramento era nata nel XVI secolo; la Pia unione dell'Addolorata nel XVIII, assieme a quella di San Vincenzo Ferreri, che fino alla fine del XIX secolo scompare e ricompare solo in seguito nelle segnalazioni delle visite pastorali, come un fenomeno carsico, mostrando una presenza incerta nella vita religiosa del borgo (ADG, b. XI, VP, *Mons. Curti*, Luzzara [1886]; *Mons. Respighi*, Luzzara [1894] e Confraternita del SSº Sacramento di Luzzara).

La statistica governativa mostra un altro dato importante: che ad avere una presenza istituzionale, e non effimera, erano le confraternite tramandate dall'Antico regime, come mostra la seguente tabella.

Tabella 6 Tipi di confraternite presenti nella Bassa padana

Caratteristiche devozionali	Quantità di sodalizi
Devozioni di antica tradizione	56
Santissimo Sacramento	31
Confraternita col solo nome del paese (probabilmente del Santissimo Sacramento)	6
Rosario	5
Addolorata	1
San Vincenzo Ferreri	1
Buona Morte	2
Suffragio anime dei defunti	3
Santa cintura	2
Sacre stimmate di San Francesco (Sacchi)	2
Terziari di San Francesco	1
Devozioni locali a Santi patroni	2
Devozioni recentemente introdotte	(3?)
Nome di Maria	1
Ss. Gesù (Sacro cuore? Ma potrebbe trattarsi ancora del Santissimo Sacramento)	2 (?)

Non pare probabile che la statistica abbia volutamente ignorato o sottovalutato le associazioni devozionali di tipo nuovo, dal momento che in altre aree, con orientamenti culturali diversi da quelli della Bassa padana, questo tipo di sodalizi era rilevato con ben altra frequenza. È il caso della fascia medio-alta della provincia mantovana, dove era segnalato un discreto numero di confraternite, soprattutto femminili, devote ai nuovi culti mariani e al Sacro cuore di Gesù.⁶⁸ Nella Bassa padana, le nuove devozioni promosse dalla chiesa nella seconda metà del XIX secolo furono spesso dei fuochi di paglia, o ebbero per decenni una vita stentata. Gli sforzi e le risorse investiti dalle diocesi e parrocchie, per promuovere un nuovo associazionismo devozionale, diedero risultati complessivamente mediocri; risultati estremamente negativi, se si guarda ai sodalizi maschili: quelli che maggiormente pesavano nell'orientare politicamente e culturalmente una comunità.

Negli ultimi decenni del XIX secolo la sociabilità profana offriva ai ceti sociali emergenti svariate possibilità per aggregarsi e costruire una propria immagine pubblica. L'antica sociabilità devozionale fissava invece i ceti sociali in ruoli statici, in sodalizi frequentati

68 MAIC, DGS, *Statistica delle confraternite*, 1: 12-14.

prevalentemente da uomini anziani, la cui rete di rapporti non era più al centro della vita comunitaria. Nella Bassa padana, i notabili vecchi e nuovi cercavano di stabilire rapporti di patronato su Società di mutuo soccorso laiche, o comunque su associazioni economiche, previdenziali e ricreative, che con le loro attività e i loro principi ispiravano la morale collettiva e garantivano la coesione comunitaria.

Il municipio, che finanziava le iniziative di interesse pubblico, diventava il riferimento pubblico per questa realtà associativa che - crescendo - necessitava di sedi, di protezioni politiche, di autorità che si facessero garanti di mediazioni tra gli interessi rappresentati da diversi sodalizi, o nei contrasti che potevano nascere all'interno di singoli sodalizi. Nella maggior parte dei paesi bracciantili, la mentalità comune vedeva ormai nella parrocchia il luogo d'aggregazione dei clericali, non uno spazio pubblico. Parzialmente diverso era l'orientamento della sociabilità femminile.

8.6 L'associazionismo promosso dai vescovi intransigenti

Il degrado dell'associazionismo devozionale tradizionale aveva ridotto, all'interno delle parrocchie, i margini di autonomia di cui godevano in passato questi sodalizi laici. In linea di principio - ma resta difficile documentare quanto tali intenti trovassero reale applicazione localmente - si affermò la necessità che il clero vagliasse la condotta dei confratelli, radiandoli se non avessero assolto il preceppo pasquale.⁶⁹ L'autorità dei parroci, dei cappellani e dei vescovi acquistò un peso maggiore nel determinare la vita interna dei sodalizi, rendendo questi degli esecutori passivi delle devozioni ben accette al clero. Alla maggior parte delle confraternite restò più voce in capitolo sull'organizzazione dei funerali, che sulla gestione di pratiche cultuali. Tuttavia i parroci avevano ancora modo di lagnarsi dell'indocilità dei confratelli. Le lamentele, però, non erano rivolte come in passato ai loro eccessi di protagonismo, ma alla loro incapacità di incentivare le devozioni paesane. Le critiche del clero erano rivolte a quei sodalizi dove si trovavano «in genere confratelli e consorelle con poco spirito religioso», oppure «poco ordinati perché vecchi».⁷⁰ Nella diocesi guastallese, a Brescello si constatava che i confratelli della Buona Morte (da oltre mezzo secolo in lite coi confratelli del Santissimo Sacramento e coi parroci che sostenevano questi ultimi) erano «animati da uno spirito poco ossequiente alle direzioni dell'Autorità Ecclesiastica, ed alcuni di essi non santificano la festa e non adempiono il preceppo Pasquale». A Campagnola, dove le confraternite erano numerose e solide, si lamentava: «Si cerca ad ogni occasione dal

⁶⁹ Sarto, *Constitutiones promulgatae in synodo dioecesana*, 234.

⁷⁰ ADMN, FCV, VP Mons. Origo, b. II, Magnacavallo (1900); b. III, Villa Saviola (1902).

Parroco di formare nei confratelli una coscienza veramente cristiana, che manca assolutamente, e si spera di ottenerne qualche profitto». ⁷¹

I sodalizi giovanili - in genere la Pia unione San Luigi Gonzaga - non apparivano in grado di colmare i vuoti lasciati dalle confraternite antiche, perché incapaci di gestirsi ordinatamente, senza le assidue fatiche di un prete che coltivasse la loro devozione. I sodalizi giovanili erano associazioni di passaggio, incapaci di darsi una struttura stabilmente formalizzata. Perciò il sinodo diocesano mantovano del 1888 rivolgeva un invito ai parroci: «Ad onore di S. Luigi raccolglier, possibilmente, in apposito oratorio i giovanetti, od almeno in Chiesa in ore separate per insegnare e far recitare ad essi preghiere, oggi che le madri curano poco un tale dovere». ⁷² Non è possibile quantificare la presenza nella Bassa padana di simili iniziative legate alla Pia unione San Luigi, perché la documentazione ecclesiastica del periodo qui considerato non ne fa menzione. I ragazzi vi aderivano finché ricevevano i sacramenti e le madri li portavano in chiesa; ma crescendo erano spesso attratti dalla sociabilità profana.

La Pia unione delle Figlie di Maria - talvolta subentrando alle confraternite del Rosario - si diffuse nella Bassa padana dagli anni Settanta. Raggruppava donne e ragazze non sposate, sempre che non avessero avuto figli illegittimi. Divenuta desueta la segregazione domestica delle nubili, attraverso questi sodalizi le famiglie facevano implicitamente carico alla sociabilità parrocchiale di sorvegliare e verificare la loro 'onoratezza'. Le iscritte si impegnavano a comunicarsi una volta al mese. Attraverso l'inculcazione del senso di peccato e la devozione all'Immacolata concezione, alle Figlie di Maria si chiedeva il proposito di restare lontane dagli spettacoli teatrali e soprattutto dagli amoreggiamenti e dai balli. Il successo nel conseguimento di questi intenti morali era abbastanza blando negli ambienti colonici; nei centri urbani e nei villaggi bracciantili, poi, le attrattive della sociabilità ricreativa laica e la promiscuità tra i sessi avevano decisamente la meglio sui principi cattolici delle giovani. ⁷³

Alla fine del XIX secolo non c'era parroco dei paesi bracciantili che non lamentasse la diffusione generale degli amoreggiamenti delle adolescenti, e la loro assidua partecipazione ai balli. Qualcuno ammetteva la condotta contraddittoria di alcune ragazze devote: «Qualche figlia di Maria va a ballare o a vedere», ⁷⁴ constatava scanalizzato il parroco di San Girolamo.

⁷¹ ADG, VP Mons. Sarti, Brescello e Campagnola (1906).

⁷² ADMN, FCV, Sinodo 1888, Proposte del Vicariato Foraneo di Campitello per la celebrazione del Sinodo Diocesano.

⁷³ Vi accennano alcuni brani letterari di autori della Bassa padana: Monicelli, *Aia Madama*; Zavattini, «La terza», in *Stricarm' in d'na parola*, 48.

⁷⁴ ADG, VP Mons. Sarti, San Girolamo (1907).

Alla fine del secolo XIX, le giovani generazioni apparivano distanti dai costumi rurali arcaici. Il parroco di Magnacavallo, presentando ai suoi superiori la Compagnia di San Luigi e quella del Rosario, che raggruppavano ragazzi e ragazze del villaggio, li descriveva «tutti giovani con poco timor di Dio; non han statuto perché non l'osserverebbero». ⁷⁵ Anche a Brugneto, dove gli iscritti erano numerosi, il parroco rilevava la loro scarsa osservanza. A Brescello si diceva che esisteva «più di nome che di fatto». ⁷⁶

Gli impegni di queste associazioni giovanili, in genere, si limitavano a prescrivere la confessione e la comunione in occasione delle feste dei patroni, e una sfilata con candele in mano, raramente con una apposita veste, durante le processioni solenni. A questo proposito, il parroco di San Bernardino commentava:

Si tentò più volte quella di S. Luigi; ma non si è mai riusciti altro che a un fuoco di paglia, cioè a raccogliere il giorno della Sagra omonima, una cincialtina fra maschi e femmine per condecorare la Processione del Simulacro. Ma quanto a frequentare i Sacramenti, ad eccezione dei ragazzi e giovinette che andarono nell'anno alla 1a Comunione, poco si ottiene. ⁷⁷

Le nuove associazioni pie, che andavano a rimpiazzare le antiche confraternite, furono promosse con ardore dalla gerarchia religiosa, a cominciare dalla metà del XIX secolo. In particolare fu il vescovo Pietro Rota, prima nella diocesi di Guastalla, poi in quella di Mantova, a farsene promotore. Il suo episcopato portò a una netta crescita numerica delle associazioni devozionali nelle due diocesi. E i suoi successori ne continuarono l'indirizzo pastorale.

La prassi fu inizialmente quella di creare una succursale femminile nelle tradizionali confraternite maschili, in particolare quella del Santissimo Sacramento, i cui statuti non precludevano l'ingresso alle donne. All'inizio della Restaurazione, solo nelle confraternite guastallesi del Santissimo Sacramento e dei Sacchi risultava un'ampia presenza femminile. Verso la fine del secolo, i sodalizi a composizione mista risultavano diffusi almeno nella metà dei paesi della Bassa padana dove esistesse una confraternita del Santissimo Sacramento. In realtà, le donne versavano i loro contributi e accompagnavano i funerali delle consorelle autonomamente, ma non partecipavano alla vita associativa del sodalizio, limitandosi a partecipare alle funzioni religiose, in posizione separata rispetto a quella dei fratelli. Le donne non eleggevano nessuna di loro nelle cariche dirigenti di questi sodalizi a impronta

⁷⁵ ADMN, FCV, VP Mons. Origo, b. II, Magnacavallo (1900).

⁷⁶ ADG, VP Mons Sarti, Brugneto e Brescello (1906).

⁷⁷ ADG, VP Mons. Sarti, San Bernardino (1906).

maschile; e presumibilmente venivano dirette da uno dei cappellani della confraternita, nella veste di direttore spirituale.

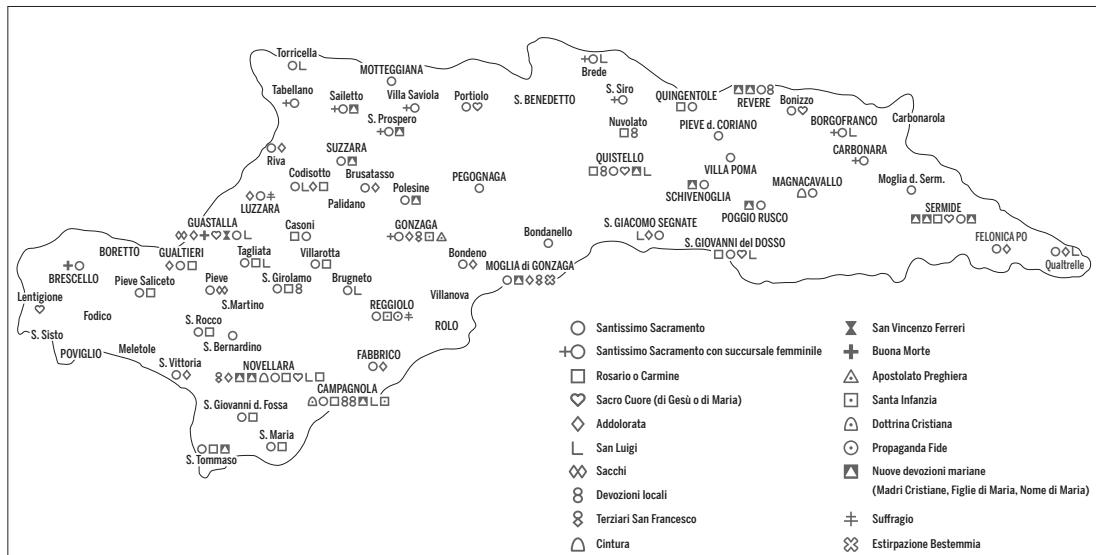
A fianco di sodalizi in cui la componente femminile aveva una presenza prettamente informale, verso la metà del secolo cominciarono a venire diffuse dal clero devozioni tipicamente femminili, con la promozione di sodalizi in cui la presenza delle donne era maggioritaria o esclusiva. Tali associazioni erano generalmente dedite al culto mariano, attive in particolare nella recitazione dei rosari durante il mese di maggio e in preparazione delle processioni solenni. Rigidamente controllati dai parroci o dai cappellani, questi sodalizi a volte eleggevano una priora e qualche donna che la coadiuvasse. In un primo tempo furono promosse le tradizionali confraternite del Rosario, del Carmine e dell'Addolorata, cui partecipavano talvolta anche uomini, trattandosi di devozioni consuete nella cultura popolare. Della confraternita dell'Addolorata facevano parte le madri, sposate o vedove; a quella del Rosario le nubili e talvolta i celibati.

Il vescovo Rota cercò di dare slancio anche a moderne associazioni devozionali, a cui la chiesa cattolica guardava con molta speranza. Le Pie unioni delle Madri cristiane, della Santa infanzia, delle Figlie di Maria e di San Luigi ebbero discreta fortuna in alcuni paesi. Queste associazioni si rivolgevano a particolari gruppi di età e - sebbene chiusi nei confini di una parrocchia - ricevevano statuti e anche materiale stampato dall'esterno. Si trattava in sostanza di associazioni inserite in un vasto circuito, obbedienti a regole standardizzate, dettate da precisi indirizzi della pastorale ecclesiastica. Avevano perciò una limitata autonomia e una struttura di controllo verticale da parte degli ordini religiosi o dalla curia romana.

Anche alle confraternite tradizionali, comunque, il sinodo mantovano del 1888 prescrisse una definizione meno localistica delle regole associative e una limitazione dell'autonomia concessa ai dirigenti laici, richiedendo ai sodalizi una soggezione gerarchica al clero:

Promuoverle, dirigerle con ardore, perché possono arrecare un gran bene. Tenerne lontane le persone cavillose, facili ai litigi, che non si adattano alla volontà dei più saggi, ma divengono piuttosto causa di malumori, di screzi, e spesso di dissoluzione. Escluderne quelli di non provata condotta. Che se si fossero già introdotti, ammonirli caritativamente più volte, e, non emendandosi, radiarli. Non si dichiari istituito alcun sodalizio, senza che venga canonicamente eretto, e dalla Autorità ecclesiastica riceva le regole fondamentali. In riguardo di che si desidera uno statuto comune a tutte le parrocchie.⁷⁸

⁷⁸ ADMN, FCV, *Sinodo 1888*, Proposte del Vicariato Foraneo di Campitello per la celebrazione del Sinodo Diocesano.



Mappa 6 Confraternite e associazioni pie tra il 1871 e il 1875, secondo le visite pastorali.
Fonti: ADG, b. X, VP Mons. Rota (1870-1871); b. XI, VP Mons. Benassi (1871-1872); ADMN, FCV, VP Mons. Rota (1875)

Al di là di una volontà di disciplinamento dei sodalizi, c'era il desiderio di coordinarli oltre l'ambito della parrocchia, anche nel vicariato foraneo e nella diocesi. Queste esigenze erano avanzate con forza dal vescovo Sarto, il futuro papa Pio X. Ma il clero ammetteva la necessità di non urtare troppo la suscettibilità delle confraternite tradizionali, intaccando bruscamente le loro consuetudini e i loro particolarismi:

La convenienza di statuti comuni a tutte le Parrocchie è riconosciuta e desiderata da tutti. Si fa solo osservare: di avere riguardo a certe consuetudini inveterate, però lodevoli, volute più che altro dall'indole stessa dei luoghi e degli abitanti. Sia concesso alla saggezza del Parroco il poter modificare, in dati casi particolari, qualche regola meno importante, salva sempre la sostanza, e senza detrimento della disciplina.⁷⁹

I rituali e le simbologie delle confraternite tradizionali, spesso a sfondo macabro, miravano a integrarsi con il folklore locale, pur avendo l'espressività tipica dei gruppi iniziatrici. Si davano regole sul piano locale, definendo attorno ai propri rituali un sistema di relazioni che

⁷⁹ ADMN, FCV, *Sinodo 1888*, Proposte del Vicariato Foraneo di Campitello per la celebrazione del Sinodo Diocesano; cf. Sarto, *Constitutiones promulgatae in synodo dioecesana*, 232, 246.

influisse in modo rilevante sugli equilibri comunitari. Tra l'impostazione e le finalità del vecchio e del nuovo associazionismo devozionale, quindi, c'era poca affinità. Del resto, solo in modo marginale le nuove pie associazioni si rivolgevano agli uomini adulti: riuscivano a toccare solo fasce di fedeli che nei giochi di alleanze delle comunità locali ormai non avevano più molta voce in capitolo.

Questo associazionismo riusciva però ad avere una sensibile rilevanza in ambito familiare. Nell'incremento delle pratiche devote, molte donne di casa e ragazze cercavano di sfogare i sensi di colpa e compensare i traumatici disappunti per i comportamenti irreligiosi e la libertà di costumi dei mariti, figli e fratelli. Numerose famiglie - anche quelle in cui i maschi si erano allontanati dalla chiesa - rimanevano in tal modo in contatto col circuito parrocchiale. Dove sorgevano poi sodalizi delle spose - come quelli delle Madri cristiane o le confraternite dell'Addolorata e del Carmine - era più facile ai parrocchi convincere le madri a portare i loro bambini e ragazzi a frequentare assiduamente i culti parrocchiali e il catechismo, almeno negli anni in cui dovevano ricevere prima comunione e cresima, cercando poi di mantenere tali legami.⁸⁰

Pie unioni dedicate ai più giovani, come quella della Santa infanzia e soprattutto di San Luigi - come è possibile rilevare dalle cartine qui accluse - erano presenti proprio dove già precedentemente si era formata un'associazione devozionale delle spose. Un'altra associazione, le Figlie di Maria, che aveva il «fine di ritogliere le zitelle dalle vanità, da pericolose divagazioni, e ritornarle e mantenerle nella cristiana sodezza, nella virtù»,⁸¹ cioè si proponeva di evitare la promiscuità delle ragazze coi giovani dell'altro sesso, riceveva i consensi di parecchie famiglie, non necessariamente devote. La condanna morale dei comportamenti sociali diffusi dalla nuova sociabilità profana era la cultura di cui si nutrivano tutti questi gruppi femminili.⁸² La preghiera per la redenzione dei moderni peccatori era poi competenza delle Pie unioni del Sacro cuore di Gesù e di Maria, che virtualmente non erano associazioni femminili, ma facilmente lo diventavano, dato che a quell'epoca i modelli comportamentali maschili dominanti ricadevano immancabilmente tra i peccati da cui i devoti intendevano purificare la società.

Verso la comunità femminile della parrocchia, tutte queste associazioni esercitavano abitualmente funzioni di tribunali informali,

⁸⁰ A Campagnola, per esempio, era nella confraternita femminile del Rosario che venivano iscritti automaticamente i bambini d'ambu i sessi, appena fatta la comunione (ADG, VP, b. X, *Mons. Rota*, Campagnola [1871]).

⁸¹ ADG, VP, b. X, *Mons. Rota*, Campagnola (1871).

⁸² De Clementi, «Confraternite e confratelli»; Delpal, *Entre paroisse et commune*, 244-9; Boulard, *Materiaux pour l'histoire religieuse*, 177-8.

dove – sulla base delle dicerie circolanti nel paese – si giudicavano e condannavano moralmente i comportamenti individuali, decretando emarginazioni dei ‘peccatori’, a cominciare da ragazze o donne partecipi della sociabilità del divertimento, o in contatto con l’altro sesso, o che semplicemente non osservassero la segregazione domestica e la pratica religiosa. Le loro censure sulla morale pubblica e privata degli individui fustigava i costumi comunitari, diventando – soprattutto nei villaggi rurali – un efficace strumento dell’integralismo cattolico rivendicato dal clero intransigente. Le animatrici più zelanti di questi sodalizi pagavano frequentemente questa attività con l’escusione dalla sociabilità laica, dove il loro bigottismo era temuto e senza tanti complimenti ripudiato.⁸³

Erano solitamente donne di famiglie relativamente benestanti e sufficientemente istruite a gestire i rapporti interni alle associazioni devozionali, e a farsi intermediarie tra il clero – che aveva la direzione effettiva dei sodalizi – e gli associati. Le donne di condizione più elevata erano restie a confondersi con questi livelli popolari di sociabilità. La gerarchia ecclesiastica sollecitava allora le donne dell’aristocrazia e della borghesia a aderire alle Conferenze di San Vincenzo de’ Paoli, all’Opera di Propagazione della fede, o ai Comitati antiblasfemi. Tramite le influenze di queste dame, il clero contava di fare pressione verso i comuni rurali che non facevano imparire l’insegnamento religioso nelle scuole. Inoltre, contava sulle loro iniziative caritative verso i poveri, «per toglierli dal vizio, dalle cattive occasioni, dai pericoli e fare argine alla ipocrita e corrompitrice filantropia del secolo».⁸⁴ La loro influenza era poi usata per superare le resistenze che in diverse case potevano esserci ad accogliere il prete accanto al letto degli agonizzanti. Alla fine del XIX secolo, però, nella Bassa padana si erano costituite solo a Luzzara e Reggiolo simili associazioni: a Luzzara si denominavano Dame di Carità; a Reggiolo, dove una relazione del parroco specificava che non si tratta di comuni donne, ma di *Signore*, solo 14 erano le socie effettive, partecipanti alle riunioni, mentre altre 30 erano socie onorarie, che versavano i loro oboli, senza immischiarsi concretamente nell’attività della San Vincenzo.⁸⁵ Anche i Comitati antiblasfemi – che avevano una diffusione di poco superiore – trovavano i propri aderenti tra questi ambienti sociali.

Il controllo familiare esercitato dalle donne su figli e figlie non era però una garanzia sufficiente al carattere pio dei sodalizi di bambini

⁸³ Una vicenda di questo tipo è narrata nella novella «I villeggianti», in Monicelli, *Aia Madama*.

⁸⁴ ADMN, FCV, *Sinodo 1888*, Proposte del Vicariato Foraneo di Campitello per la celebrazione del Sinodo Diocesano.

⁸⁵ ADG, VP, b. XII, *Mons. Respighi*, Luzzara e Reggiolo (1906).

e giovani. In una società in cui la mondanità incalzava da ogni parte i parrocchiani, al clero era richiesto di essere onnipresente, per garantire che non insorgessero disordini o scandali, che avrebbero danneggiato la vita e l'immagine della parrocchia:

Non dimentichino i Parrochi, in simili istituzioni, le cautele suggerite da una santa prudenza per non compromettere la dignità del carattere. A meglio sorvegliare tutte e singole le Società e Confraternite erette, a levare difetti, a introdurre rimedi, il Parroco tenga almeno due convocazioni ogni anno.⁸⁶

Per il carico di responsabilità di cui veniva oberato il clero, alcuni parroci, sprovvisti di preti coadiutori, interrogati dal vescovo sulla presenza di associazioni pie nella propria chiesa, rispondevano: «In questa Parrocchia non si può erigere alcuna Pia Associazione per difetto di personale adatto, e perché i due sacerdoti che ne hanno la cura spirituale bastano a stento»; oppure: «Non si sono ancora istituite, non essendo questo paese che facilmente si presti a tali pie istituzioni».⁸⁷

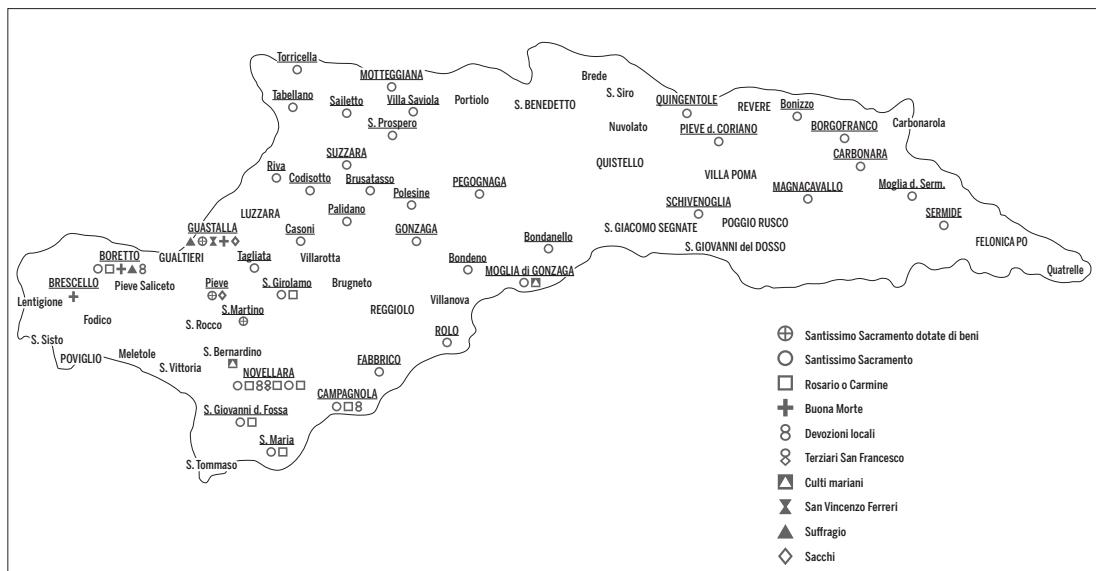
Privi tuttavia di una identità forte - paragonabile a quella delle vecchie confraternite radicate nelle tradizioni locali - questi organismi si mantenevano abitualmente in una condizione informale, esaurendosi appena veniva a mancare un prete che ne coordinasse l'attività, oppure appena i ristretti nuclei di fedeli che le animavano si distaccavano - anche momentaneamente - dalla presenza in parrocchia.

L'aver ribadito la figura dominante del parroco all'interno delle associazioni devozionali, nonostante la tendenza storica al diradarsi della presenza dei laici nel circuito parrocchiale, servì a disciplinare la vita ecclesiastica. Nel clima culturale dell'Italia liberale, tuttavia, la clericalizzazione della sociabilità devozionale rendeva ancora meno probabile una riscoperta della parrocchia come base indiscutibile delle relazioni comunitarie.⁸⁸

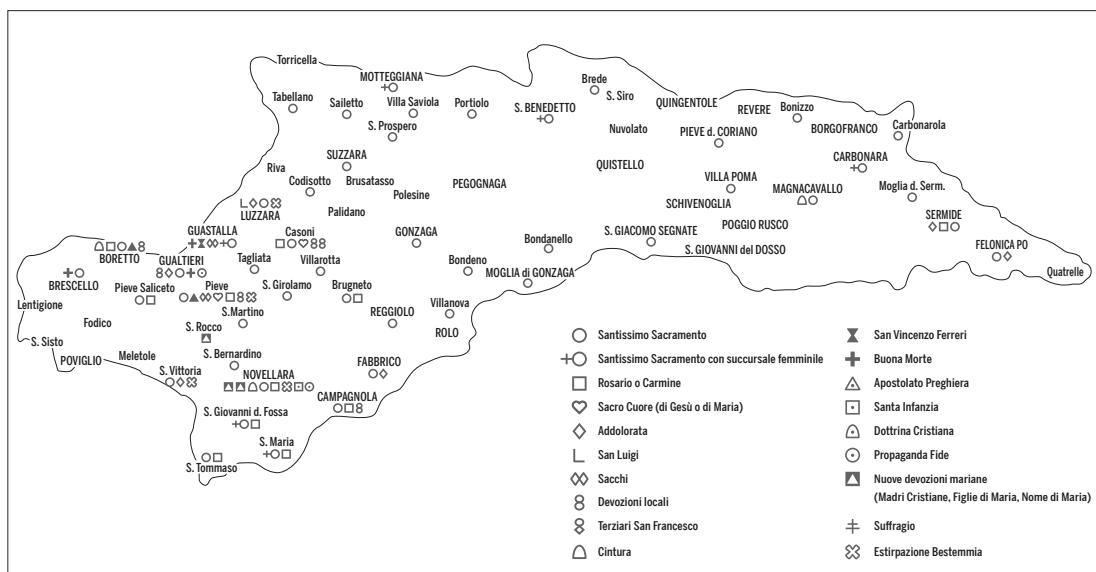
⁸⁶ ADG, VP, b. XII, *Mons. Respighi*, Luzzara e Reggiolo (1906).

⁸⁷ ADMN, FCV, VP *Mons. Berengo (1881 extra vagantes)*, San Benedetto Po (1881); *Mons. Berengo (1880-1881)*, Moglia di Gonzaga (1881).

⁸⁸ Per il XIX e XX secolo, mancano studi sul rapporto tra chiesa, confraternite e comunità nell'area padana, a eccezione di: Scaruffia, «Dai Tre Re al Sacro Cuore». Un'opera monumentale fa una riflessione teologica sui rapporti tra clero e laici nelle chiese diocesane di Reggio e Guastalla, dal XVIII al XX secolo (Spreafico, *Dalla polis religiosa alla ecclesia*); ma tra i limiti di quest'opera c'è proprio quello - non da poco, visto l'argomento trattato - di non prendere in considerazione le confraternite e la sociabilità devozionale. Cf. Ferrari, *Il laicato cattolico fra Otto e Novecento*.



Mappa 7 Confraternite e associazioni pie tra il 1880 e il 1886, secondo le visite pastorali.
Fonti: ADMN, FCV, VP Mons. Berengo (1880-1882); VP Mons. Sarto (1886); ADG, VP Mons. Curti (1886)



Mappa 8 Confraternite e associazioni pie tra il 1899 e il 1907, secondo le visite pastorali.
Fonti: ADG, VP Mons. Sarti, B. XIII, 1899-1900, 1905-1907; ADMN, FCV, VP Mons. Origo, 1900-1902, 1906

8.7 La lunga permanenza residuale delle corporazioni artigiane

Tra i sodalizi devozionali soppressi nel periodo napoleonico e richiamati in vita dalla Restaurazione, c'erano le corporazioni professionali formatesi nei secoli XVII e XVIII, già allora prive della possibilità di regolamentare la produzione e di fatto consistenti in confraternite devozionali per valorizzare le simbologie di determinati lavoratori. Questi sodalizi, strutturalmente diversi da quelli che nei comuni medievali condizionavano la fabbricazione e il commercio di determinati prodotti, assolvevano esclusivamente a funzioni religiose e a blande forme di solidarietà, che rafforzavano l'identità di gruppo degli appartenenti a uno stesso mestiere.⁸⁹ Nella provincia di Mantova, le corporazioni erano state sopprese dalle riforme asburgiche, fin dal 1786. Ma a quella data, di associazioni di mestiere autorizzate dalle autorità ne esistevano solo a Mantova, non nei centri minori.⁹⁰ Questi sodalizi avevano una tradizione tipicamente cittadina; ma anche nei centri manifatturieri le autorità dell'Antico regime e della Restaurazione limitarono con leggi severe la loro diffusione. Nella Bassa padana, alla fine del XVIII secolo ne esistevano solamente a Guastalla: secondo le risposte a un quesito dell'amministrazione napoleonica, nel duomo di questa città esistevano gli altari di San Giuseppe, Sant'Omobono, San Crispino e San Vinoco, a cui si rivolgeva la devozione di quattro corporazioni professionali:

Vi sono sette altari in tutto, e li quattro bassi sono destinati alle arti dei falegnami, sarti, scarpolini e molinari. Questi galantuomini vi fanno le loro funzioni il giorno dei loro santi protettori.⁹¹

Ai gruppi professionali impegnati nelle più consistenti attività manifatturiere cittadine, nei secoli XVII e XVIII veniva riservato un posto rilevante nelle ritualità cittadine.⁹² Per assicurarsi tale ruolo pubblico, gli artigiani cittadini sovvenzionavano propri sodalizi, che avevano come scopo essenziale di rendere omaggio dignitosamente ai Santi patroni. Il regime napoleonico, sopprimendo questi sodalizi e

⁸⁹ Cf. Rutemburg, «Arti e corporazioni»; Affereto, «Lo scioglimento delle corporazioni»; Kaplov, *I lavoratori poveri*; Le Bras, *La chiesa e il villaggio*, 125-6; Boulard, *Matériaux pour l'histoire religieuse*, 177; Maiullari, «Un'associazione da corporazione»; Guenzi, «Arte, maestri e lavoranti».

⁹⁰ Portioli, *Le corporazioni artiere e l'archivio*.

⁹¹ BMG, Giulio Cesare Cani, *Risposte ai quesiti formulati dall'amministratore dei Ducati di Parma, Piacenza e Guastalla, Moreau de Saint Mary* (manoscritto datato 1803).

⁹² Benamati, *Istoria della città di Guastalla*; Rodoni, *Diario sacro perpetuo; Regolamento della Corporazione dei sartori in Guastalla*. Sulle attività di culto dell'Arte dei falegnami a Mantova, nel XVIII secolo: Portioli, *Le corporazioni artiere e l'archivio*, 127-9.

trasferendo i loro beni alla fabbriceria del duomo guastallese, ridusse la loro esistenza a un livello puramente informale. Durante la Restaurazione, a Guastalla ripresero la loro attività la Corporazione dei *marangoni* (falegnami), che partecipava alla solenne processione di San Giuseppe, e quella dei mugnai, che celebrava annualmente nel duomo una funzione dedicata a San Vinoco. Gruppi più o meno numerosi di falegnami, sarti e calzolai partecipavano poi ufficialmente alla funzione delle *Quaranta ore*, durante la Settimana santa, alternandosi alle confraternite devozionali. La devozione ai loro Santi protettori non risultava onerosa agli artigiani sul piano economico, perché le funzioni religiose venivano finanziate con le rendite dei beni di cui le corporazioni erano state private dal decreto napoleonico del 1807. Unico sodalizio professionale numeroso e ben organizzato era però rimasto quello dei falegnami.⁹³ Nel marzo 1848, approfittando proprio del raduno di popolo e di operai in occasione della processione di San Giuseppe, i liberali guastallesi iniziarono l'insurrezione contro il regime estense.⁹⁴ Nel decennio seguito all'unificazione nazionale, l'orizzontalizzazione del rapporto tra la sociabilità maschile e il clero, a Guastalla tutti i residui sodalizi professionali dediti a pratiche devozionali si dissolsero. Sopravvisse solo una Pia unione dei falegnami, con pochi aderenti e attività puramente informale, dopo che la maggior parte dei *marangoni* aveva espresso simpatie per il protestantesimo. Cessò così anche la partecipazione solenne dei falegnami alla processione di San Giuseppe, che si esaurì essa stessa dopo pochi anni.

Nella Bassa padana, l'unico altro caso di sodalizio devozionale con l'adesione di uno specifico gruppo sociale era la «Compagnia degli artieri sotto il titolo di S. Gaetano Tiene», a Campagnola. Rivolgendosi genericamente agli artigiani, non organizzava uno specifico gruppo professionale. Il suo Statuto prevedeva anzi l'apertura delle iscrizioni a soci illimitati, escluse le donne. Era un sodalizio di recente costituzione: nel 1845 secondo alcuni documenti; nel 1860 secondo altri. Abbiamo scarse informazioni su quali fossero le sue competenze. Stando al primo articolo del suo Statuto, si doveva trattare di un sodalizio mutualistico di forte impronta confessionale, più che professionale: «La compagnia ha per iscopo la devozione a San Gaetano, il miglioramento dei propri costumi, ed il reciproco soccorso in vita, e dopo morte».⁹⁵ Nel 1894, i soci pagavano una quota annua di 1,50 lire, somma piuttosto modesta per una vera società mutualistica. D'altronde, il terzo articolo dello Statuto circoscriveva la sua attività in

⁹³ Archivio capitolare di Guastalla, buste relative all'Arte dei falegnami e all'Arte dei calzolari. (L'archivio non è accessibile. Mi sono valso perciò della trascrizione manuale di una serie di documenti, che mi è stata gentilmente fornita dall'archivista Carlo Dallasta).

⁹⁴ Besacchi, *L'osservatore*, 1.

⁹⁵ ADG, VP Mons. Sarti, Campagnola (1899).

un ambito strettamente religioso: «Non può essere convocata che per motivo religioso; non discute che argomenti relativi, consoni alla sua indole». Per statuto, solo il parroco, che ne era direttore, aveva diritto di convocarne le riunioni. Ai laici venivano assegnate varie cariche direttive e amministrative di secondaria importanza. Improntata a un netto collateralismo nei confronti del clero parrocchiale, la Compagnia non aveva solo un retroterra locale: apparteneva a un circuito di sodalizi analoghi, ed era stata fondata a Reggio, prima che Campagnola fosse incorporata nella diocesi guastallese.⁹⁶ Sono scarne le notizie su quale spazio avesse a Campagnola la devozione del santo protettore degli artigiani. Nella chiesa parrocchiale era conservata una reliquia del santo, che veniva portata in processione nella borghata quando ricorreva la sua festa. Nel 1883 alla funzione partecipò anche il vescovo di Guastalla; doveva perciò trattarsi di un'occasione particolarmente solenne.⁹⁷ La Compagnia partecipava alle cerimonie vestita con una cappa bianca, stretta un vita da un nastro celeste: un abito del tutto simile a quelli delle confraternite tradizionali, e che ormai borghesi e artigiani avevano dismesso.

8.8 L'eclisse delle associazioni confessionali artigiane

Tra il 1863 e il 1864 venne costituita la Società operaia di mutuo soccorso a Guastalla. Nel 1874 quella di Campagnola. Mentre però il moderno mutualismo operaio ebbe subito un ruolo di stimolo nell'anmare e politicizzare la sociabilità nell'ambiente cittadino di Guastalla, non assunse altrettanta importanza in un paese tradizionalista e con un forte retroterra colonico, qual era Campagnola.⁹⁸ A Guastalla la Società operaia tolse visibilmente spazio alle superstizi corporazioni; mentre a Campagnola l'associazione devazionale degli artigiani - di recente fondazione - mantenne consistenti adesioni, restando ordinata e subordinata al parroco: aveva 26 soci nel 1894, 48 nel 1899: molti più di quelli rimasti alla Pia unione dei falegnami guastallesi, in un centro abitato di dimensioni ben maggiori.⁹⁹

Nel 1868, i circoli democratici guastallesi organizzarono spettacolari festeggiamenti carnevaleschi - in piena Quaresima - nel

⁹⁶ ADG, VP Mons. Rota (1871), Mons. Benassi (1883), Mons. Respighi (1894), Mons. Sarti, Campagnola (1899, 1903, 1906).

⁹⁷ ADG, VP Mons. Benassi, *Registro 3a Visita pastorale* (1883-1884), Campagnola (1883).

⁹⁸ Sulla funzione culturale delle Società operaie di mutuo soccorso all'interno delle relazioni comunitarie, cf. Bonacchi, Pescarolo, «Cultura della comunità e cultura del mestiere»; Soldani, «La mappa delle società di mutuo soccorso in Toscana fra l'Unità e la fine del secolo».

⁹⁹ ADG, VP Mons. Rota (1871), Mons. Benassi (1883), Mons. Respighi (1894), Mons. Sarti, Campagnola (1899, 1903, 1906).

giorno di San Giuseppe, per festeggiare l'onomastico di Garibaldi e Mazzini. Ad assumersi il patrocinio della festa democratica e l'organizzazione dei divertimenti fu la locale Società operaia, che fece convergere l'attenzione collettiva verso le mascherate del Carnevale trasportato in Quaresima, piuttosto che verso la processione dei falegnami avvolti nelle loro cappe. L'anno successivo, la Società operaia guastallese ripeté i festeggiamenti del Carnevale in Quaresima, che divennero una ricorrenza del folklore locale, nonostante le condanne dei vescovi.¹⁰⁰ Dal 1869, però la festa non fu più fissata nel giorno di San Giuseppe, per non precluderne l'adesione a chi non gradiva il colore repubblicano dato alla festa dell'anno precedente. In questo modo, cessò la momentanea interferenza tra i nuovi festeggiamenti laici cittadini e l'antica consuetudine della superstite corporazione degli artigiani. Ma proprio nel 1869 apparve evidente che per gli artigiani e il popolino di città diventava difficile investirsi della gestione di nuovi festeggiamenti profani, e contemporaneamente essere partecipi di ceremonialità religiose che evocavano forme ormai obsolete di rappresentanza dei ceti urbani.

Attorno al lacerante dibattito religioso aperto dall'unificazione nazionale, a Guastalla si verificò il declino di vecchi organismi come le corporazioni artigiane. Nel 1869 avvenne l'episodio che trasformò la processione di San Giuseppe in una cerimonia gestita dal solo clero, e non più direttamente da un gruppo professionale. In un clima di infiammata discussione culturale e politica su come la religione dovesse essere legame ed espressione della comunità cittadina e della nazione,¹⁰¹ la corporazione dei falegnami si spaccò verticalmente, determinando un esito fallimentare della funzione religiosa. La momentanea ondata di simpatia che in città si era manifestata per il protestantesimo aprì un breve ma vivace contenzioso sull'uso spettacolare dei simboli religiosi e sull'esternazione della devozione ai Santi. Tra i falegnami, una fazione più consistente voleva modernizzare il proprio ruolo, senza però rinunciare al possesso dei simboli della propria tradizione, sebbene i costumi antichi del sodalizio fossero impregnati dal confessionalismo cattolico, che questi operai volevano ripudiare. Don Besacchi, all'epoca canonico del duomo, scrivendo la cronaca degli avvenimenti cittadini e diocesani, vide l'episodio come un ammutinamento che l'autorità civile avrebbe dovuto sedare. Il cronista ecclesiastico mostrò una sorpresa scandalizzata nel constatare come la polizia avesse preso in considerazione una rivendicazione dei paramenti sacri da parte di

¹⁰⁰ Besacchi, *L'osservatore*, 4-5; ADG, *Atti dei vescovi* (AV), b. 6/C-D, LP 18 febbraio 1870; b. 7, LP 3 febbraio 1875 e 15 marzo 1882.

¹⁰¹ Fincardi, «De la crise du conformisme religieux». Sui mutamenti delle associazioni dedicate nel XVIII secolo a San Giuseppe nel Var: Agulhon, *Pénitents et francs-maçons*, 76-9.

laici; dei laici che, oltretutto, volevano staccare il loro sodalizio religioso dalla chiesa cattolica.

Questa festa era condotta da tempo dai Falegnami che in tale ricorrenza andavano a gara di spiegare la loro devozione verso il gran Santo. Ma i tempi succeduti dividevano la società. [...] Il Capitolo unitamente alla Fabbriceria fece la novena e festeggiò il giorno secondo il solito, giacché le spese venivano sostenute dalla Fabbriceria e dal Capitolo. Gli avversarii [i falegnami, simpatizzanti per i protestanti (n.d.r.)] ricorsero al Delegato politico, perché impedisse che non si desse la benedizione colla Statua, asserendo essere di loro proprietà. Quella Autorità, salame, senza conoscere lo stato della questione appoggiava l'inchiesta di quei bricconi. Non perciò fu eseguito altrimenti. Però, nessuno dei falegnami comparve, meno due, poiché il priore, certo Zaccaria Giuseppe, protestante, teneva chiuse le cappe degli altri soci assieme alla tribuna del Santo, alla quale si dovette sostituirne un'altra.¹⁰²

La confraternita ribelle esigeva che gli arredi e le immagini sacre su cui da due secoli si riversava la sua identità di gruppo fossero riconosciuti come patrimonio suo, e non della cattedrale. La cosa poteva sembrare paradossale, perché la contesa religiosa verteva proprio sull'uso sacrale di quegli oggetti simbolici. Nonostante la loro iconoclastia da neofiti evangelici, o da anticlericali incalliti, certamente i falegnami dovevano attribuire un valore di culto a quei paramenti ceremoniali e alla statua lignea dell'operaio rappresentato nell'atto di proteggere paternamente e condurre per mano Cristo bambino. Quelle cappe erano espressione del loro folklore di gruppo, che ogni 19 marzo diveniva il rito solenne di tutta una città. Essi rivendicavano quindi negli oggetti rituali un patrimonio della corporazione, liberato dagli usi che ne faceva il clero. Diversamente, i falegnami avrebbero potuto semplicemente assentarsi da una solennità che non sentivano più loro. Si sarebbero così liberati definitivamente dagli antichi vincoli posti dai preti al loro sodalizio, accettando di disfarsi della statua del santo e di tutto l'apparato barocco della processione, con una radicale secolarizzazione della loro memoria di gruppo.

Il priore della corporazione, rompendo il rapporto con la chiesa, aveva dietro di sé gli operai più poveri, divenuti ostili al clero. Ma questi non volevano lasciare il patrimonio materiale e simbolico della corporazione nelle mani dei loro rivali interni al sodalizio: «Alcuni, fatti protestanti (ed i più pezzenti); altri rimasti Cattolici. I primi si opponevano alla funzione, non volendo che si toccasse la Statua,

102 Besacchi, *L'osservatore*, 4.

imponendolo ai Preti; gli altri diversamente». ¹⁰³ La polemica era inestricabilmente connessa ai sotterranei conflitti tra vecchi e nuovi equilibri sociali, in cui gruppi sociali emergenti contrapponevano la propria identità in formazione a quella consueta al proprio gruppo di appartenenza. Non si trattava solo di ripicche verso il clero o di nostalgici attaccamenti all'immagine del falegname di Nazaret. La lotta interna al gruppo professionale aveva come sfondo la necessità per gli operai di riadeguare le proprie alleanze sociali e dipendenze clientelari. Tale situazione imponeva laceranti scelte tra vecchie e nuove forme di patronato, accentuando annosi scontri tra proprietari di bottega, dipendenti, e altri operai che lavoravano stagionalmente, integrando i redditi del proprio mestiere con altre attività meno specializzate.

Una sorta analoga di spostamento dall'associazionismo devazionale a quello mutualistico laico e della ritualità cattolica barocca in festeggiamenti profani e anticlericali toccò – con modalità diverse, ma nell'identico arco di tempo – alla corporazione guastallese dei mugnai, secondo quanto annotato da don Besacchi nel 1869.

La sacra Funzione di San Vinoco, che negli anni addietro si festeggiava specialmente dai Mugnai con qualche pompa e devozione, ora grazie al progresso si smise due anni or sono, e i Mugnai e Fondachieri non conoscevano più per nulla San Vinoco loro Protettore. ¹⁰⁴

I mugnai e i fornai, meno legati dei falegnami a una solidarietà di gruppo professionale, stabilirono di lasciar decadere il proprio costume devazionale, senza manifesti conflitti interni, e senza suscitare polemiche in città. D'altronde, il culto di San Vinoco era un loro culto privato, scevro di qualunque solennità che coinvolgesse persone esterne al gruppo professionale. Per i mugnai, quello rappresentò un allontanamento dal clero e dalla chiesa, senza che si esprimesse formalmente un dissenso di natura religiosa. Va notato come il definitivo distacco dei mugnai dalla cerimonia cattolica che riuniva la loro corporazione avvenne tra il 1867 e il 1869, mentre era più vivo il fermento popolare per la discussione in parlamento della tassa sul macinato. Designati come esattori della tassa, i mugnai divennero immediatamente oggetto di rimostranze e dimostrazioni popolari ostili. Per uscire dalla condizione di estrema impopolarità in cui si erano venuti a trovare, loro malgrado, dovettero seriamente preoccuparsi di entrare in un sistema di relazioni e alleanze sociali che risollevasse la loro immagine pubblica, garantendo a se stessi e ai

¹⁰³ Besacchi, *L'osservatore*, 4.

¹⁰⁴ Besacchi, *L'osservatore*, 4.

mulini l'incolumità da probabili tumulti popolari contro il rincaro delle farine. Dal 1869 i mugnai aderirono all'annuale festa democratica della Società operaia guastallese, producendovi e distribuendovi gratuitamente alcuni quintali di gnocchi alla molinara. Ad aprire un corso di carri mascherati antigovernativi e anticlericali, nella festa sfilavano in corteo i mugnai, col loro abito professionale bianco. Dal 1872 presero a portare solennemente in corteo - tra i carri burleschi di quel Carnevale in tempo di Mezza Quaresima - il mugnaio dalla corporatura più imponente, travestito da Re.¹⁰⁵ Le ripetute condanne ecclesiastiche di quei divertimenti, non sembravano preoccuparli. Precedentemente, i mugnai non avevano mai assunto una parte così rilevante nelle ritualità folkloriche cittadine.

Nel 1871, prima di lasciare la diocesi guastallese, il vescovo Rota cercò di ravvivare il culto dei Santi, e in particolare di ridare vigore alla devozione a San Giuseppe, che Pio IX aveva elevato a patrono della chiesa cattolica. A ciò invitava la sua ultima lettera pastorale, dove il culto dei Santi era visto come ancora di salvezza dalle eresie e da comportamenti e idee immorali, portati dai tempi moderni, mentre in San Giuseppe si esaltava un'immagine paterna del papa e della chiesa cattolica, sempre disposti a riaccogliere nel proprio seno chi si fosse ravveduto dai peccati.¹⁰⁶ Il vescovo promosse anche un solenne triduo nella cattedrale, per invitare a pregare costantemente San Giuseppe. Ma queste ceremonie religiose caricate di esplicite condanne della società moderna non riuscirono a ottenere molto seguito, soprattutto tra la popolazione maschile. Né la chiesa guastallese poté contare su specifici gruppi professionali, come veicolo per popolarizzare un rinnovato culto dei Santi.

Lontani nella maggior parte dei casi dalla pratica religiosa, clienti fissi dell'osteria, artigiani e operai erano il principale gruppo sociale su cui si sosteneva la sociabilità laica. Ma in genere non erano atei. Il loro legame culturale con la religione popolare non venne affatto reciso, benché in molti avessero preso le distanze dal clero, che non aveva più - nei loro confronti - una posizione privilegiata di mediatore col sacro.¹⁰⁷ Prove eloquenti della religiosità dei mugnai sono i nomi dei mulini natanti nel Po, nella Bassa padana di fine XIX secolo: a Guastalla San Pietro e due volte San Antonio; a Gualtieri San Nicola e San Antonio; a Luzzara San Francesco d'Assisi, San Marco,

¹⁰⁵ Mossina, «Una festa tradizionale padana»; Corso, *Emilia (folklore)*; Fincardi, *Gli gnocchi e la polenta*. Sulla riscoperta dei cortei di gruppi professionali, durante il XIX secolo: Hobsbawm, *Lavoro, cultura e mentalità*, 143-4.

¹⁰⁶ ADG, AV, b. 6/C-D, LP 11 gennaio 1871; cf. Besacchi, *L'osservatore*, 5.

¹⁰⁷ Particolarmente attento a questo mutato rapporto di artigiani e salariati delle aree rurali con la religione è: Pérouas, *Refus d'une religion*. Per una pittoresca immagine 'garibaldina' dell'avversione manesca del mugnaio guastallese alla polizia e al fisco: «L'eroe dei due mondi», *Vastalla ridet* (Guastalla, numero unico), 24 marzo 1895.

Santa Filomena e Beata Vergine; Santa Liberata in una località ignota del Guastallese; a Revere due *molinasse* Sant'Ignazio, poi San Beniamino, San Domenico, San Gaetano, Sant'Anselmo, San Carlo, San Francesco, Sant'Olivo, Santissimi Giacomo e Antonio; risultano solo due nomi di molinasse senza dediche religiose: Vittoria a Guastalla e Maria Giuseppa a Boretto.¹⁰⁸ Per invocare la protezione dei propri natanti dalle calamità provocate dal fiume e dal fuoco, essi li affidavano quasi sempre alla protezione di qualche immagine di santo. Probabilmente i mulini venivano benedetti da un prete al loro varo nel fiume, e forse anche ogni anno nel periodo pasquale. Ma che la devozione del mugnaio al santo protettore del suo natante facesse riferimento alla chiesa e a una pratica religiosa pare abbastanza improbabile, vista la posizione assunta dai mugnai nella sociabilità laica. Il fatto poi che nessun mulino fosse dedicato a San Vinoco o a Santa Caterina, tradizionalmente designati dalla chiesa come protettori dei mugnai, pare già un indizio della relazione non stretta tra i mugnai della Bassa padana e il clero.

108 Fonti: ASRE, Atti della Sottoprefettura di Guastalla (1806-1879), b. 99 (1891), *Accque pubbliche* (1884); D. Magri, *Memorie e documenti di Revere*.

Una sociabilità laicizzata

Il circondario di Guastalla e l'Oltrepò mantovano
dal 1848 alla Belle Époque

Marco Fincardi

9 Piazze laiche Il tempo del divertimento

Sommario 9.1 Feste nelle società in rapida trasformazione. – 9.2 La crisi dei linguaggi tradizionali. – 9.3 Il Carnevale in una microsocietà padana. – 9.4 Il rito popolare. – 9.5 Le leggi del Buon Ordine e la rappresentazione del caos. – 9.6 Crisi della vecchia sociabilità. – 9.7 Carnevale e controrivoluzione. – 9.8 Disgrazie della Quaresima. – 9.9 Il tempo politico della nazione. – 9.10 Un nuovo modello festivo: la dilatazione del Carnevale. – 9.11 Stanchezza delle tradizioni comunitarie. – 9.12 Dissacrazione e conflitti politico-sociali.

9.1 Feste nelle società in rapida trasformazione

Per una comprensione di come muti la percezione del tempo sacro e di quello profano nel principale centro dell'area padana qui studiata, occorre stabilire un rapporto tra i ritmi della festa e i ritmi del mutamento storico. Il rito tradizionale è infatti strettamente legato alla sociabilità locale, ai luoghi e occasioni d'incontro; recepisce i condizionamenti dell'associazionismo, mentre quest'ultimo agisce inevitabilmente con scelte politiche condizionanti la vita di una comunità.¹

¹ Cf. Gemelli, Malatesta, *Forme di sociabilità*; Malatesta, «Sociabilità nobiliare, sociabilità borghese»; Ridolfi, Tarozzi, «Associazionismo e forme di socialità»; Merigli, *Milano borghese*; Banti, Merigli, «Élites e associazioni»; Soldani, «Vita quotidiana e vita di società».

Uno dei fenomeni a cui dagli anni Settanta la storia culturale sta rivolgendo i suoi interessi è la cultura festiva. I fenomeni festivi sono infatti i momenti espressivi più intensi di una collettività. L'individuo impara nelle feste certe forme di comunicazione sociale e si forma modelli culturali e ideologici. Ogni persona fa questo uniformandosi alle tradizioni del proprio gruppo di appartenenza o distaccandosene; dando la propria adesione o il proprio rifiuto ai comportamenti vecchi e nuovi che si manifestano in occasione della festa. Le feste sono fondamentali per la sociabilità: consentono l'uscita dai consueti gruppi familiari e professionali, favoriscono l'allargamento delle amicizie e l'incontro tra i due sessi. Nei fenomeni festivi si riversano le tensioni del sacro e del profano, l'ascesi e la creatività, gli entusiasmi ispirati dalle utopie e quelli ispirati dagli istinti di una bassa materialità, il rinnovamento e la tradizione, i tentativi di stabilizzare la società e quelli per contestarla. Hanno perciò le capacità di assorbire tutti i fermenti culturali che interessano la vita di una collettività e di propagarne gli effetti, a volte per periodi limitati, altre volte per un arco temporale molto più esteso. In quest'ultimo caso, secondo gli storici della Rivoluzione francese le feste si fanno portatrici di idee e comportamenti che spingono una collettività verso mutamenti storici di vasta portata.² Tutto ciò può avvenire, in quanto le atesse, i miti di una comunità hanno il loro più alto momento di esaltazione in epifaniche visioni festive, in cui, secondo gli antropologi, la comunità riconosce se stessa attraverso precisi rituali.³

Da secoli un interrogativo accompagna i fenomeni festivi, per stabilire quali meccanismi sociali e politici metta in atto. Si tratta della polemica tra chi vede la festa come valvola di sfogo delle tensioni collettive, degli antagonismi e dei comportamenti asociali (secondo la logica espressa nell'antica formula *panem et circenses*) e chi invece la vede come una rottura dei ritmi di vita quotidiani della comunità, in cui la trasgressione della normalità produce dinamici perturbamenti. Gli studi ormai tendono a riconoscere soltanto un'apparenza nel caos festivo, all'interno del quale, invece, i comportamenti colletti vi sarebbero ordinati secondo precisi codici rituali. I rituali, formatisi nei tempi lunghi della tradizione, sarebbero però, di volta in volta, condizionati dall'invasione dell'attualità politica, che nei tempi brevi influenza

² Cf. Bercé, *Festa e rivolta*; Ozouf, *La festa rivoluzionaria*; Mastropasqua, *Le feste della rivoluzione francese*; Vovelle, *La metamorfosi della festa*; Agulhon, *Pénitents et francs-maçons*, 43-64; Agulhon, *La République au village*, 149-62, 407-17. La cronologia dei festeggiamenti a sfondo carnevalesco che secondo Agulhon e Vovelle producono sostanziali mutamenti della mentalità nei borghi e villaggi rurali provenzali risulta sfasata di diversi decenni con quella presentata da Eugen Weber (*Da contadini a francesi*, 701-38), che - prendendo però in considerazione le regioni francesi più conservatrici - valuta che in Francia i maggiori cambiamenti di mentalità sarebbero avvenuti nel meno agitato periodo della Belle Époque.

³ Cf. Di Nola, «Festa»; Jesi, *La festa*.

le opinioni e le azioni degli organizzatori, dei partecipanti e - in particolari situazioni di crisi - degli esclusi di una festa.⁴ Per alcuni etnologi e storici, la funzione essenziale della festa è quella di unificare la collettività, reintegrandone le conflittualità con una pacificazione illusoria e temporanea. Questa sarebbe possibile grazie a una sublimazione degli antagonismi nell'immaginario festivo, come effetto della temporanea liberazione dell'aggressività sociale nelle forme ludiche e rituali dei giochi e delle rappresentazioni drammatiche. Per altri, in determinate condizioni storiche, sarebbe invece possibile il formarsi di una particolare forma di solidarietà nella festa, che può arrivare a esprimere valori oppositivi a quelli dell'ordine sociale, giungendo a innescarne il mutamento. Se la festa accompagna frequentemente i mutamenti sociali - ampliando o esaurendo le loro tensioni innovative nel fantastico di un'esperienza in cui tutta una comunità si può riconoscere - i mutamenti sociali, a loro volta, condizionano in modo vivido la festa, introducendo modificazioni perfino in quei rituali che alla coscienza di una comunità paiono eterni e immutabili. Così, dal XVII secolo, il progressivo emergere della moderna civiltà borghese ha messo in crisi tutti quegli spazi che nelle epoche precedenti erano tradizionalmente riservati all'immaginario festivo.⁵ Nel XIX secolo, poi, con l'abbattimento delle barriere economiche e culturali, e materialmente persino di mura e baluardi militari, con cui le comunità locali difendevano una loro identità attraverso l'attaccamento alle tradizioni, le feste consuetudinarie vanno perdendo buona parte del senso che in precedenza avevano per la collettività.

9.2 La crisi dei linguaggi tradizionali

La stagione di Carnevale era il periodo dell'anno in cui si organizzavano i balli, tanto all'aperto come nei luoghi chiusi. Ancora più tipiche erano poi le libertà che si concedevano alle maschere negli ultimi giorni di Carnevale. Anche mangiare con abbondanza, soprattutto cibi grassi, era un tipico comportamento carnevalesco, in una società padana che nel periodo finale dell'inverno era caratterizzata per

⁴ Cf. Le Roy Ladurie, *Il Carnevale di Romans*; cf. Fontana, *La scena*, 804-5; Fontana, *Venezia e le maschere*; Bertrand, *Storia del carnevale di Venezia*.

⁵ La messa in gioco della cultura carnevalesca va ben al di là dei disciplinamenti morali e delle revisioni meticolose delle culture popolari messe in opera dalla Riforma protestante e dalla Controriforma cattolica, su cui insiste particolarmente lo storico culturale Peter Burke, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, 203-77. Fino al largo prevalere della cultura urbana su quella rurale nel corso della seconda rivoluzione industriale, le ritualità profane del Carnevale e il loro radicamento nelle culture popolari continuano a essere messe in gioco sia con valenze progressiste che conservatrici. In quella fase storica emerge netta una loro forte funzione secolarizzatrice, fino al loro diluirsi e banalizzarsi nei divertimenti commerciali con l'emergere della moderna società di massa.

molte famiglie dalla penuria alimentare. Compagnie di giovani, con o senza maschere, entravano nelle case a questuare doni rituali, essenzialmente alimentari. Quando consentito, le maschere si approvvigionavano degli spazi aperti e dei locali appositamente adibiti alle feste, talvolta con aggressioni burlesche o imponendo vessazioni alle persone; appiedate, o montate su veicoli, sfilavano per le strade cittadine e rurali.

Sulle valenze simboliche della cultura carnevalesca sono state fatte numerose ipotesi suggestive dagli studiosi, a volte azzardate, basate su una vaga genericità del fenomeno carnevalesco. Si descrivono qui le ricorrenze dei comportamenti carnevalesche in un ambito preciso, con un approccio di metodo storico-ethnologico mirante a definire le valenze che nel XIX secolo il fenomeno ha per la cittadina guastallese e per le comunità paesane circostanti, in un'epoca squilibrata: in crisi nei riferimenti politici e nei valori economico-sociali. L'intento è doppio: raccogliere informazioni etnografiche e rilevare quanto il fenomeno carnevalesco possa evidenziare aspetti che permettano d'interpretare i mutamenti di una società rurale dove l'attenuazione delle rigide barriere cetuali e la caduta dei paternalismi consentono ascese sociali di alcune famiglie, mentre parecchie altre restano prive di una soglia minima di garanzie di sopravvivenza. Alcune caratteristiche del Carnevale possono renderlo interessante per cogliere squilibri e cambiamenti in atto nelle comunità. Nel contesto della festa - situazione tipicamente di gruppo - esso può dar vita a un'alleanza informale tra coloro che ridono coralmente di qualcosa; e magari ad atti di ostilità e marginalizzazioni verso chi rifiuta di condividere un clima festoso basato su determinate condivisioni di valori.

Col XIX secolo, anche per effetto di regolamenti pubblici stringenti, il Carnevale muta parecchio rispetto alle epoche precedenti. Ridotti al lumingo gli apparati scenici sontuosi e le splendide mascherate del XVI e XVII secolo, prodotti con un cospicuo dispendio di ricchezze dall'élite sociale,⁶ solo le ceremonie ecclesiastiche possono ancora continuare in pompa magna nelle grandi occasioni religiose. Fino a metà del XVIII secolo Guastalla ha mantenuto una piccola corte ducale, la cui progressiva eclisse ha impoverito le celebrazioni

⁶ È un fenomeno osservabile ovunque. Per Reggio, cf. Cantore, D'Orrico, «La fine delle mascherate», 4; Cantore, «Le mascherate carnevalesche»; De Lucis, *Il Carnevale a Reggio Emilia*. Per Mantova, cf. Tassoni, *Folklore e società*; Barozzi, «La città e la festa»; Bertolotti, «Il gentleman farmer e lo scimmione». Per uno studio su macchinerie e apparati festivi aristocratici del Seicento e del Settecento a Guastalla e a Reggio, cf. Calore, «Dai trionfi di un viceré al teatro pubblico»; Calore, «Teatro e rappresentazioni accademiche»; Pigozzi, *In forma di festa*. Rispetto alla realtà francese, il processo può essere esaminato in modo più metodico nel saggio di Alain Faure: *Paris Carême-prenant*; Agulhon, *La République au village*, 149-58; Weber, *Da contadini a francesi*, 701-38; 865-90; Fabre, «Il paese dei giovani»; Mitterauer, *I giovani in Europa*, 199-254.

civili. Venire a dipendere da altre capitali – Vienna, poi a lungo Parma, e a metà del XIX secolo Modena – impoverisce l'esibizione festiva nel piccolo spazio urbano, che assomma appena tre migliaia di abitanti entro le mura. La trasformazione maggiore è quella dei carnevali cittadini che, persa progressivamente l'impronta data dal ceto aristocratico, assumono in certi loro aspetti appariscenti un carattere più popolare, che agevola l'accesso ai corsi mascherati dei ceti borghesi, persino di campagna, e del popolino. In quelli guastallesi del XIX secolo figura sempre meno la presenza di personaggi di rango, per timore di una comicità plebea che possa danneggiare permanentemente la loro immagine sociale. Rispetto ai secoli precedenti, tra l'altro, scompaiono nel periodo invernale i consueti spettacoli recitati nel teatro comunale dai giovani maschi delle famiglie più agiate; mentre nello stesso teatro aumenta notevolmente l'accesso di compagnie di giro di professionisti dello spettacolo, attori o cantanti. Aumentano pure feste private o piccole esibizioni musicali nelle case borghesi, in cui possono essere protagoniste anche le giovani. Nella seconda metà del XIX secolo, soprattutto dopo l'unità nazionale nello Stato liberale, si formalizzano nuove associazioni private anche promotorie di festeggiamenti.

9.3 Il Carnevale in una microsocietà padana

Durante il XIX secolo il Carnevale decade come pratica festiva di ampie dimensioni, ma il processo non è dovuto a una sola causa e in diverse aree europee le fasi di questo cambiamento sono molto discontinue e si mescolano al progressivo emergere dei divertimenti commercializzati. In certi periodi scompare dalle piazze per anni, quasi si privatizza in piccole ricorrenze private e nel permanere delle tradizioni alimentari domestiche, ricomparendo poi in esplosioni improvvise di gioia collettiva, solitamente in coincidenza coi periodi di stabilizzazione politica. Ciò rivela la difficoltà di sostituire una nuova ritualità popolare borghese a quella di un'aristocrazia che a Guastalla è letteralmente scomparsa. E la crisi di un determinato tessuto sociale, che è possibile cogliere nel fenomeno festivo non è limitabile a un'accezione del termine *crisi* secondo categorie morali e politiche, ma in un senso ancora più ampio, che coglie in modo totalizzante tutti i fattori essenziali della vita di un paese. Strettamente legato alle fortune o ai momenti di disgregazione dei nuovi gruppi associativi cittadini, il Carnevale diviene un rivelatore estremamente sensibile dei momenti di crisi interni alle relazioni sociali interne a uno spazio urbano, ma allo stesso tempo alla sua capacità di porsi come vivace riferimento all'esterno delle sue antiche mura, presto abbattute dopo l'unità nazionale. Il Carnevale era per consuetudine inveterata la più importante

occasione festiva per attuare il fondamentale scambio culturale tra città e campagna e tra diverse comunità cittadine. Le date dei vari carnevali cittadini nel XIX secolo possono venire sfasate per facilitare la circolazione delle persone e gli scambi culturali tra diverse comunità. Quello di Guastalla – in modo analogo a centri importanti della pianura come Mirandola e Carpi – è consueto attirare gente da tutta la Bassa padana; e i guastallesi, a loro volta, partecipano a quelli dei paesi circostanti, come a quelli delle città maggiori come Reggio, Mantova e Verona, in una tendenza a standardizzazioni commerciali e simboliche delle feste, che vengono a perdere diverse delle loro caratterizzazioni locali.⁷ Nel XIX secolo ciò può portare anche all'importazione di rituali suggestivi, come avviene col rituale delle *Feste popolari* tenute a Guastalla alcuni anni dopo l'unificazione nazionale, in parte ispirate al Carnevale veronese. Altre volte, invece, le feste carnevalesche esprimono rivalità tra le diverse comunità, secondo una cultura municipalistica competitiva ma ancora chiusa verso le influenze esterne, che condiziona le mentalità di diversi gruppi sociali.

Le fonti documentarie guastallesi del XIX secolo danno soprattutto informazioni sulla partecipazione sociale al Carnevale; dicono pochissimo sulle pratiche rituali, che probabilmente danno per scontate, o forse meno rilevanti che in passato. Una interpretazione simbolica del Carnevale, basata su queste fonti, sarebbe perciò pretenziosa e poco attendibile. La principale di queste fonti, la cronaca cittadina *L'osservatore del giorno* di don Antonio Besacchi ha – come tutte le cronache del tempo – la caratteristica di rifarsi ai fatti memorabili, cioè ad avvenimenti in cui difficilmente possono rientrare la descrizione delle feste cicliche tradizionali. Dalla sua cronaca è quasi impossibile scorgere dei gesti rituali del Carnevale come le azioni delle maschere e il tipo di balli, perché a un prete che descriveva l'attualità questi gesti sembravano ovvi e immutabili: dettagli inutili da menzionare ai posteri. Tuttavia questo autore riporta con una certa regolarità annotazioni sui gruppi cittadini che partecipano al Carnevale, o che vi si astengono, e talvolta le sue obiezioni morali alle feste sguaiate. Solo dopo il 1873 la nuova gazzetta locale offre qualche informazione meno generica, più attenta ai valori borghesi che a quelli della tradizione.

⁷ La partecipazione di guastallesi ai carnevali di queste città padano-venete è documentata da diverse stampe e opuscoli depositati nell'archivio della Biblioteca Maladotti di Guastalla.

9.4 Il rito popolare

Nel XIX secolo il Carnevale amplifica la funzione di concentrare e scandire una dimensione civile tipicamente profana, che tende ad affermare i divertimenti come normale prassi del tempo festivo, via via che i festeggiamenti di Carnevale vengono gestiti dall'associazionismo laico, o in qualche caso addirittura da privati impresari. L'associazionismo religioso si estrania da questo genere di festeggiamenti, con qualche parziale eccezione nelle sagre paesane. Nelle feste del Carnevale di diversi paesi e di diversi periodi storici, l'aspetto più appariscente è solitamente il corteo rituale delle maschere. Soprattutto nei centri cittadini, le persone che partecipano ai cortei mascherati, oltre a travestirsi, portano con sé fantocci, strumenti aggressivi come bastoni e numerosi oggetti simbolici da lanciare: in particolare aranci, confetti, coriandoli di gesso e fiori.⁸ Questi oggetti, trasformati in proiettili, possono servire per offerte galanti alle donne, se lanciati con gentilezza; oppure, lanciati violentemente, per battaglie scatenate fra i gruppi di maschere che sfilano e la folla che fa loro ala nelle strade cittadine. Il Carnevale può avere un aspetto molto più disordinato e scandaloso per chi ne resta fuori, che percepisce la festa in modo completamente diverso dalla comunità che vi partecipa. Molte volte le descrizioni del Carnevale sono proprio le testimonianze di quest'ultima categoria di persone, che dalla loro prospettiva riescono a cogliere nel Carnevale solamente l'aspetto indecente dell'orgia: un aspetto molto parziale. Altre volte, le descrizioni rivelano una partecipazione più dall'interno della festa, da parte del loro autore; ma non per questo imparziali.

A Guastalla è stata reperita solamente una testimonianza che si soffermi a descrivere l'aspetto puramente teatrale del Carnevale. Si tratta di una poesia scritta da un ecclesiastico e datata 1887, dal titolo *All'ultim'ora dei Divertimenti di Carnevale. Annunzio della malattia e della morte di Ser Carnevale*:

Chi vuol saper per segno ed appuntino | Della salute di Ser Carnovallo, | Sappia che ieri s'infreddò un pochino, | Poi lo prese una febbre da cavallo. || Stanotte volle bere un po' di vino, | E si gli piacque, che, senza intervallo | E bevi e bevi, ne bevette un tino | Poi si mise a suonare il suo timballo. || Ma che? Quando gli parve esser guarito, | Perché, diceva, un diavol l'altro scaccia, | Ecco perde in un tratto e vista e udito. | Giunta è ormai l'ora estrema al

⁸ Cf. Toschi, *Le origini del teatro drammatico*, 27-8; Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, 927-1059. A differenza di Toschi, che vede negli oggetti lanciati un rito agrario propiziatorio della fecondità, Van Gennep tende a considerare una manifestazione tipicamente cittadina le battaglie rituali col lancio di frutta, dolciumi o sostanze imbrattanti.

poveretto, | E per quanto, a salvarlo, altri si faccia, | Eccolo steso morto nel suo letto.⁹

L'unica spiegazione di questa poesia, lasciata in una nota dall'autore, è che, in quell'anno: «Si fece infatti comparire un fantoccio, che appunto figurava Carnevale morto». La descrizione di questa azione drammatica, legata a una personificazione di Carnevale: un personaggio dagli appetiti smodati, indicato come responsabile degli stravizi della comunità, espia le colpe collettive con la morte. Il fatto poi che si trattò di un fantoccio, e non di una persona, fa immaginare che la sua esecuzione simbolica avvenga in un rogo purificatorio. Purtroppo, questa testimonianza non dice se questo rito a Guastalla sia apparso occasionalmente nel 1887, oppure se faccia parte di una tradizione consolidata; e non parla neppure del ruolo e dello spazio che questo rito ha avuto nel complesso dei riti carnevalesi cittadini e delle loro simbologie festive.

Nei dintorni di Guastalla si ha pure la descrizione di una manifestazione carnevalesca nelle campagne. La descrizione fa parte della denuncia di un certo Giuseppe Brunazzi di Santa Vittoria, contro una compagnia dei giovani del suo paese di risaie, che festeggia nella pubblica via l'ultimo giorno di Carnevale del 1844:

Vestivano Abiti da Maschera e facevano Schiamazzi dando un forte rumore suonando Trombe, Cimballo, ed avevano un Caretto [sic] con ivi sopra una Cuocera di ferro con fuoco acceso e facevano frittelle, per cui il mulo [del denunciante] che guidava alla vista di siffatta unione ed al sentire quel rumore s'era in modo spaventato, che non poteva tenerlo a freno, abbenché l'oratore umilissimi pregasse coloro a fare qualche poco Silenzio onde passasse, ma questi nulla calmarono il rumore, e fecero sì che deriderlo beffegiandolo nel suo stato di principio.¹⁰

Gli aspetti salienti di questa descrizione mettono in rilievo il tramonto e l'irriverenza di questo affollamento contadino. Per quanto l'atteggiamento ostile del denunciante sia fortemente pregiudiziale nella descrizione, si possono considerare attendibili alcuni dati sui comportamenti dei carnevalanti. Oltre all'irriverenza del popolino verso un individuo di rango un po' più elevato, si nota la presenza di vari strumenti musicali (non i violini, che parecchie famiglie del villaggio possiedono), che anziché produrre un suono armonico, vengono usati per produrre un frastuono assordante. Inoltre, si possono

⁹ Ferrari, *Sonetti*, 27. Ferdinando Ferrari era canonico del duomo e professore nel seminario guastalrese.

¹⁰ ACG, f. 336, *Spettacoli e divertimenti pubb. - Maschere*.

notare la cottura e distribuzione pubblica di cibarie; in questo caso frittelle, i cui ingredienti sono stati probabilmente questiati per il paese nei giorni precedenti. Il fatto che l'ultimo documento citato sia una denuncia alla polizia, introduce già l'analisi di un altro genere di fonti storiche sulla cultura carnevalesca: i regolamenti giuridici che all'epoca devono garantire l'innocuità sociale e politica della festa.

9.5 Le leggi del Buon Ordine e la rappresentazione del caos

L'episodio di Santa Vittoria, in cui si manifesta un attrito stridente fra due diverse componenti sociali, può essere ritenuto indicativo dell'atteggiamento delle autorità verso il Carnevale. Quando ostilità personali, familiari o sociali e vendette pubbliche fanno sentire minacciato l'assetto sociale, le autorità devono essere pronte a punizioni esemplari. Così, intentato un processo contro i contadini poveri, il possidente Giuseppe Brunazzi ha la meglio, sebbene le testimonianze riportino che è stato proprio lui ad apostrofare i carnevalanti in modo ingiurioso,¹¹ mentre il più anziano della compagnia giovanile dei compaesani, intento a friggere con la padella, ha responsabilmente interloquito con lui, pur invitandolo a calmare la sua arroganza. Il delegato politico di Gualtieri, applicando in modo rigidamente repressivo le leggi sul Carnevale - pur senza riconoscere che i giovani fossero mascherati, cosa che avrebbe aggravato la pena prevista, e senza prendere provvedimenti contro l'osteria dove si erano momentaneamente presentati - condanna a cinque giorni di carcere alcuni villani e stende un rapporto sull'accaduto, che qualifica i loro comportamenti come atti criminali:

Una torma di Giovinastri di Villa S.a Vittoria nel giorno 20 c. m. si permise di unirsi ad uso di mascherata, senza però vestirne gli abiti, ma aventi però cimballi, corni, ed altri strumenti atti a suonare e far rumore, dimodoché spaventarono il mulo di Brunazzi Giuseppe di detta Villa [...]. In detta unione di Giovinastri furono distinti Giuseppe e Donato Ghidorzi di Gaetano, Farri Ercole di Giovanni, Agostinelli Luigi di Angelo detto il Mattone, tutti di S. Vittoria, il primo dei quali si occupava di friggere frittelle mediante una focaia posta sopra un Caretto, sul quale eravi una barilla di vino; e l'ultimo, ossia Agostinelli Luigi era il dispensatore di dette frittelle girando con un piatto in mano, ove ebbe ad introdursi anche nella osteria della Costanza Cucchi vedova Vioni. Sentiti di esame i testimoni ridotti dal Brunazzi, risulta benissimo

¹¹ ACG, f. 336, *Spettacoli e divertimenti pubb. - Maschere*. La relazione del processo riporta testualmente che il possidente avrebbe gridato alla folla: «Fuori dai c...».

che questi si divertivano alla foggia di mascherata, e nel modo su espresso, come pure si verifica lo spavento portato al mulo del Brunazzi pel clamore che facevano urlando e suonando strumenti di nessuna delicatezza.¹²

Fuori dalle cerchie murarie cittadine, il festeggiamento carnevalesco resta formalmente vietato. Nel tempo di Carnevale, i rituali festivi imprimono alla collettività movimenti tali da portare alla superficie e sublimare forme d'aggressività e di malessere sociale, le cui manifestazioni, in un diverso contesto, sarebbero ritenute pericolose. Ma, in periodi tranquilli, queste brevi effervescenze festive possono giovare all'ordine costituito, perché da secoli quel momentaneo e apparente disordine è riconosciuto come valvola di sfogo dei malesseri e delle turbolenze sociali. Tuttavia nel XIX secolo la sovversione ritualizzata delle regole e delle gerarchie sociali crea imbarazzi che in precedenza avrebbero avuto minore rilievo; e se va oltre certi limiti, la repressione dei comportamenti sconvenienti o politicamente pericolosi non si fa attendere. Tanto più che la polizia viene intensamente mobilitata in tempo di Carnevale, come durante ogni altra festa, e le autorità ne controllano direttamente, da vicino, lo svolgimento regolare secondo il loro intendimento, per quanto possa stridere con inveterate tradizioni. In riferimento all'Antico regime e alla Restaurazione, qualche decennio dopo scrive un economista intenzionato a riformare le feste del sabaudo Regno d'Italia:

La maschera, mentre soddisfaceva al desiderio della plebe di franco parlare col gentiluomo, favoriva in questo la brama di libero solazzarsi, ed intanto alle spie governative il comodo mezzo di scrutare le opinioni correnti.¹³

Il Carnevale, per le autorità, è all'epoca qualcosa come una sfida: se tutto si svolge regolarmente, il loro potere si può pubblicamente considerare rinsaldato. L'occhio delle autorità puntato sulle feste tradizionali - a volte paternalista, a volte arcigno - non è caratteristico soltanto dei regimi della Restaurazione. Tutto il Settecento riformatore, sotto la spinta dei filosofi illuministi, si è impegnato a delimitare in ogni modo o riformare le pratiche festive. Anche la Rivoluzione francese ha avuto una profonda diffidenza per il Carnevale e in diverse fasi ha cercato di frenarne o dirottare gli eccessi. In Italia i governi napoleonici sono stati un po' più tolleranti del regime repubblicano francese verso il Carnevale e le feste in genere, ma hanno sottoposto il loro svolgimento a complessi regolamenti, per consentirne

¹² ACG, f. 336, *Spettacoli e divertimenti pubb. - Maschere.*

¹³ Boccardo, *Feste, giuochi e spettacoli*, 85.

un controllo capillare dall'alto. Nella sua relazione per un organismo politico-culturale come l'Académie Celtique, riguardo agli usi e costumi del Dipartimento del Crostolo in cui Guastalla era collocata, il sovrintendente artistico Luigi Cagnoli aveva scritto un rapporto rassicurante a proposito delle feste degli ultimi anni:

Pei Santi titolari delle chiese, e per le Madonne singolarmente, soglionsi celebrare nella campagna le feste con molta pompa di musica, addobbi, processioni, sparo di fucili e mortaretti, e panegirici. Il governo estense avea distrutte queste così chiamate sagre siccome inviti alla crapula ed incitamenti alle risse, senza che nulla vi guadagni la vera religione. Oggigiorno intervenendovi la Regia Gendarmeria, s'impediscono i disordini sì frequenti una volta, di modo che ad ogni sagra eranvi bastonature, coltellate, ecc.¹⁴

Un manifesto del napoleonico Regno d'Italia affisso a Guastalla nel 1810 disciplina strettamente i comportamenti consentiti e i luoghi percorribili nel Carnevale. Introduce criteri molto limitativi sull'uso della maschera, in nome della decenza, della «pubblica tranquillità» e del garantire i privati individui da disturbi e invadenze, o da materiali aggressioni; inoltre, in sostanza vieta l'irrisione:

All'oggetto di rendere più aggradi e voli agli abitanti di questo Comune i divertimenti del già incominciato Carnevale [...] si permette l'uso della maschera nel Circondario del Comune stesso. La decenza non deve però andar disgiunta dal divertimento, né devesi permettere, che la pubblica tranquillità possa essere compromessa. [...]

1. Col giorno 27 corrente sono permesse le maschere per tutto il corrente Carnovale, tanto nelle pubbliche strade, che nei teatri all'occasione di Feste di ballo, salvo i giorni, nei quali le antiche prescrizioni ne vietano l'uso.
2. Restano assolutamente vietate tutte quelle maschere che potessero offendere le Nazioni, il buon costume, gli oggetti di Religione, o i suoi Ministri, non che i culti, di cui è libero per la Costituzione ad ogni abitante del territorio del Regno il privato esercizio.
3. Sono inoltre proibite le così dette maschere del Teatro Italiano, cioè Brighella, Arlecchino, e Pantalone, e tutte quelle altre che tendessero ad insultare con imitazioni maliziose qualunque persone.

¹⁴ Cit. in: Vecchi, *La religiosità popolare*, 139. Cf. anche Tassoni, *Arti e tradizioni popolari*; Badini, «Usi e superstizioni».

4. Chiunque sarà ritrovato dopo l'Ave Maria con la maschera al volto, e chiunque dopo l'ora di notte sarà ritrovato vestito da maschera senza lume, ancorché non avesse maschera al volto sarà arrestato come sospetto, e tradotto alla Polizia [...].
5. Volendosi fare una mascherata composta di un numero maggiore di 10 persone, se ne dovrà ottenere il permesso da questa Polizia che lo accorda a condizione, che uno degli individui della mascherata risponda dell'ordine, e della quiete dei compagni.
6. Nessuno potrà entrare mascherato nelle case, o né palchi del Teatro, se prima non si è fatto conoscere da chi figura la primaria persona della casa, o del palco; o se almeno non ha persona non mascherata che lo presenti, o risponda della maschera.
7. È vietata alle maschere sotto le più rigorose pene stabilite dalle Leggi la delazione delle armi di qualunque sorta, di canne, bastoni, ed ogni altro istruimento atto a percuotere, e a ferire.¹⁵

Sul finire del XVIII secolo l'ondata rivoluzionaria, le trasformazioni economiche e sociali e il diffuso cambiamento della mentalità hanno reso meno efficace il richiamo alla tradizione e decisamente problematico lo svolgimento regolare delle vecchie feste. Anche l'introduzione di costumi politici come piantare patriottici *alberi della Libertà* o ballare agitate farandole attorno a essi viene presto messo al bando; mentre le stesse immagini disegnate o a stampa delle tipiche maschere italiane derivate dalla commedia dell'arte assumono significati molto ricorrenti nella satira politica, per lo più proibita e clandestina.¹⁶ La rappresentazione dei vecchi e nuovi rapporti comunitari attraverso la drammatizzazione festiva diventa un problema molto delicato, che si ripropone in modo ancora più stringente con la Restaurazione. Nei decenni seguiti al periodo napoleonico un ricorrente intreccio di cospirazioni politiche, di atti provocatori come piantare piccoli alberi della libertà o esporre bandiere, coccarde o composizioni floreali tricolori, di tentativi insurrezionali veri e propri, e di inquietanti forme di insubordinazione sociale fanno guardare con apprensione all'attualità e temere un irrimediabile distacco dal passato di deferente sudditanza a nobili e sovrani. Un passato che i sovrani restaurati vorrebbero idealmente e religiosamente ripristinare secondo l'ideologia di De Maistre, pur nei fatti mantenendo per quanto possibile le modernizzazioni economiche, burocratiche e legali, o i progetti di espansione dei commerci e industrie propri del precedente assetto napoleonico e della rivoluzione industriale in corso in Europa. I timori di rivolgimenti politici e sociali non occupano

¹⁵ BMG, b. *Regno d'Italia (1806-1814)*.

¹⁶ Cf. Bosséno, Dhoyen, Vovelle, *Immagini della libertà*; Bertrand, *Histoire du carnaval de Venise*, 290-344.

la mente delle sole autorità civili e religiose o del residuo patriziato, ma anche di larghi strati di borghesia e perfino del popolino che nel perdurare di disordini potrebbero vedere le cause di minacce o peggioramenti alle proprie condizioni di vita.

Nei carnevali del XIX secolo, accanto alle forme tradizionali di socializzazione, affiorano pure stridenti sintomi di disaggregazione e di rottura interni al sistema relazionale che la Restaurazione si è astrattamente proposta. Si vedono messi in crisi vecchi meccanismi festivi, che possono anzi rendersi sospetti agli occhi dei difensori dell'ordine politico. Ossessionati dal timore della sedizione, i governi usciti dal Congresso di Vienna perseguitano drasticamente la strada di occhiuti controlli sociali, anche a costo di mettere a repentaglio la proclamata immagine di difensore della tradizione che il regime assolutistico per diritto divino punta a costruirsi. A Guastalla per esempio - teatro di cospirazioni punite con diversi esili attorno al 1820 e di un tentativo insurrezionale all'insegna di alberi della libertà e drappi tricolori nel 1831 - il commissario di polizia e il vescovo Johannes Neuschel, di comune accordo e incuranti delle accese proteste della popolazione, vietano la *Via crucis* del Venerdì santo per un lungo quindicennio percepito come opprimente dalla popolazione e pure da una parte del clero.

Con bandi a stampa da ora affissi ai muri e negli edifici pubblici, le diverse legislazioni vigenti nel XIX secolo nella zona padana pongono un'attenzione assidua e pignola, che ci tengono a rendere ben manifesta al pubblico, a tutto un complesso sistema di regole stabilite per consentire lo svolgimento di un momento ancora importante di elaborazione simbolica e di valori qual è il Carnevale.¹⁷ La presenza di un gran numero di questi bandi normativi del Carnevale negli archivi delle polizie locali, fino al 1858, è un indizio sicuro che, finché dura la Restaurazione, il Carnevale viene considerato un periodo del tutto speciale e anomalo, nel corso del quale i comportamenti collettivi abbisognano di una legislazione straordinaria, che ne prevenga ogni turbolenza pericolosa e che permetta alle autorità di avere in continuazione sotto osservazione ogni aspetto dei divertimenti, il cui spazio si vorrebbe decisamente restringere, a cominciare dai giorni della settimana e dalle pochissime ore al giorno in cui i divertimenti o il portar la maschera risultano leciti. In tutto lo Stato estense vengono pubblicati ogni anno bandi simili a questo del 1837:

¹⁷ Unica eccezione pare lo Stato parmense dei Borboni, di cui, finora, non ho reperito bandi a stampa regolanti i festeggiamenti di Carnevale, né presso BMG, né presso l'Archivio di Stato di Parma, né presso l'ACL; segno, forse, che i regolamenti venivano redatti a mano in poche copie, a discrezione delle autorità municipali.

Anche quest'anno, giusta ossequiata Determinazione di S.E. il Signor Consigliere di Stato Ministro di Buon Governo, è permesso l'uso della maschera, non che li balli pubblici, e privati cominciano dalla pubblicazione del presente sino alla mezzanotte dell'ultimo giorno di Carnevale, 27 prossimo venturo Febbrajo soltanto in questa Centrale, nella Città di Correggio, e nei luoghi murati della Provincia con quelle facilitazioni, e cautele che ogni rispettiva Polizia locale crederà di poter accordare a chi amasse di andar in maschera, e di far feste di ballo, e sotto le seguenti limitazioni cioè:

1. Nei giorni di Venerdì, del Santissimo Nome di Gesù, dello Spasitico, e Purificazione di Maria Vergine non vi può essere maschere né festa di ballo sì pubblica che privata. Nelle Domeniche non sarà lecita la maschera prima della Benedizione consueta, nei giorni feriati prima dell'ora dei Vespri.
2. Dopo l'Ave Maria, e durante la notte sino a giorno non è lecito di tenere la maschera al volto fuorché nei Teatri, Case, Ridotti, ed altri luoghi di adunanze permesse dalla Polizia locale.
3. Resta proibito alle persone mascherate la delazione di qualunque oggetto atto ad offendere.
4. L'ingresso di mascherate nelle case particolari non potrà seguire sia di giorno, che di sera se non quando siano accompagnate da qualche persona proba e cognita senza maschera che le garantisca.
5. Niuna compagnia di maschere potrà essere composta di più di otto persone nelle Città, e di quattro altrove senza aver ottenuto in iscritto dal Buon-Governo del luogo particolare licenza, la quale sarà ritenuta dal Capo della Compagnia che dovrà esibirla ad ogni inchiesta della Forz'Armata.
6. È vietata ogni rappresentazione, non che clamore, motto, o discorso contro la Religione, e i suoi Ministri, ai Governi, a qualunque Corpo morale, ed ai particolari, e tutto ciò che in qualsivoglia maniera potesse essere in opposizione alle leggi, alla morale, al buon costume, ed alla decenza.
7. Sono proibite del pari le vociferazioni, gli schiamazzi, attruppiamenti di maschere, e quant'altro potesse alterare il buon ordine del Corso pubblico massime negli ultimi giorni del Carnevale.
8. Non sarà lecito di fare scherno, ed oltraggio alle maschere tanto in fatti, che in parole, dovendo le medesime essere da chiunque rispettate.
9. Chiunque si recherà con Carrozza, Cabriolet, Sedie, ed anche a cavallo nel pubblico Corso specialmente nei dì festivi durante il Carnevale dovrà percorrere la linea di via che verrà indicata dai Reali Draghi incaricati della vigilanza opportuna a prevenire qualunque inconveniente potesse derivare dall'irregolare, e veloce corso sia dei Cavalli, che delle Carrozze e simili.

10. Alla mezza notte del 27 Febbrajo predetto saranno chiusi i Teatri, e Ridotti, e cesseranno le feste di ballo ancorché privato, e qualunque giuoco e divertimento carnevalesco.¹⁸

Si può notare bene da questo manifesto che al Carnevale vengono dati giorni e ridotti orari appropriati, determinati su segnalazione delle campane in base al tempo scandito dalla chiesa cattolica. Prima dei rintocchi del Vespro o dell'Ave Maria e dopo i rintocchi di una festa religiosa o di una funzione non sono consentiti né le maschere, né i divertimenti carnevaleschi in pubblico, ma si desume anche quelli in privato. All'altro confine di Guastalla, sulla sponda lombarda del Po, il regolamento austriaco del Carnevale è ugualmente severo, ma ancora più puntiglioso nel prevenire ogni possibile gesto perturbatore, come risulta da questo manifesto del 1845, reperito presso l'Archivio comunale di Dosolo:

1. Nel corrente Carnovale è permesso negli ultimi quindici giorni l'uso delle maschere, eccettuati i giorni di Venerdì e Sabato. Nei giorni festivi non potranno aver luogo che un'ora dopo finite le funzioni ecclesiastiche pomeridiane.
2. Nei soli Teatri sarà permessa, durante la notte, la maschera al volto.
3. Nei luoghi fuori dall'abitato chiunque sarà trovato colla maschera al volto, anche di giorno, sarà considerato come sospetto, e come tale arrestato.
4. Sarà pure arrestato chiunque, essendo in maschera, avrà indosso armi di qualunque sorta, anche non proibite.
5. Le Maschere che suscitassero tumulto o querela in qualunque luogo pubblico, verranno allontanate dal luogo stesso; ed in caso di resistenza si obbligheranno a smascherarsi e rimarranno a disposizione della Polizia. Così pure verrà trattato con misure rigorose ed anche arrestato chiunque si permettesse di insultare le Maschere o di molestarle in qualunque guisa.
6. Nessuna Maschera potrà introdursi nei Palchetti dei Teatri e nelle Case Private, se non vi sarà presentata da persona che si faccia garante.
7. Sono proibite tutte le Maschere che possono alludere alla Religione dominante, ai Culti tollerati, ai Magistrati, alle persone, od offendere il costume.
8. È pure vietato il portare al volto maschere allusive a mostri o ad animali, e tutte quelle parimenti che con forme contraffatte producono disgustose sensazioni.
9. L'uso di scagliare confetti per le vie in Carnovale, che esiste in alcune città di queste provincie, è tollerato; ma resta

¹⁸ ACG, b. 334, *Spettacoli e divertimenti pubblici - Maschere.*

assolutamente vietato per l'avvenire l'abuso invalso in alcuni luoghi di scagliare malaranci e cose simili, essendo la relativa tolleranza ristretta tassativamente ai confetti, i quali non dovranno oltrepassare il peso di quattro grani cadauno, saranno di figura sferica e composti col coriandolo avvolto in sostanze farinacee, delle quali un solo terzo potrà essere di gesso morto.

10. Rimane poi vietato a chicchessia di raccogliere per le contrade e piazze i confetti per nuovamente scagliarli alle vetture, ai pedoni, ed agli astanti alle finestre o balconi: e gli agenti di Polizia e la forza armata sono incaricati di curare l'esatta osservanza di tali prescrizioni anche con l'arresto dei contravventori.

11. Pei balli, tanto con maschere che senza, saranno da osservarsi le prescrizioni e restrizioni portate dalle Governative Notificazioni.¹⁹

Se i comportamenti compassati ammessi in quei brevi giorni di fine inverno sembrano sottrarsi all'osservanza di quel prodotto ideologico allora definito *buona legge antica*, di fatto si tratta di una sospensione solo momentanea e ritualizzata dei comportamenti consueti per tutto il resto dell'anno, consentita dal sovrano solo nei limiti imposti dal *Buon Ordine*, al cui scrupoloso mantenimento in quei giorni veglia la polizia. Se le allusioni satiriche venivano vietate nei regimi napoleonici in nome del liberale rispetto per gli individui, ora lo sono comunque, ma in nome di principi conservatori e cattolici. L'autorevolezza della legge incarnata simultaneamente dal trono e dall'altare pare credibile solo quando i rituali risultino adeguati ai valori ed equilibri dominanti. Al di là delle formali apparenze e proclamazioni, in quei decenni la società resta in palese fermento e i governanti temono di non riuscire più a gestirla e di non riuscire a congelare gli equilibri sociali secondo quelli che sono stati gli intendimenti del Congresso di Vienna; dunque il Carnevale non deve apparire un caos, ma darsi svolgimenti ben regolati dalle rigide disposizioni vigenti. Non sono soltanto i cospiratori rivoluzionari a intimorire le autorità, perché anche le trasformazioni portate da un moderno capitalismo che esse non vorrebbero contrastare stravolgono lentamente l'assetto economico e sociale tradizionali delle campagne, diffondono fattori di squilibrio sociale quali il vagabondaggio, l'accattonaggio e l'alcolismo, e fanno dunque temere a maggior ragione gli assembramenti festivi. Nello Stato estense, la vigilanza dell'autorità sul Carnevale arriva in quegli anni a impedire l'ampiezza dei festeggiamenti, facendo del Carnevale un fenomeno riservato

¹⁹ Manifesto gentilmente fornитоми in fotocopia dalla redazione di *Villici e tangheri. Periodico di studi e ricerche storiche di Dosolo e del distretto di Viadana*. Su autorizzazioni, divieti e pratiche festive clandestine nel Mantovano austriaco, in particolare a Castel d'Ario, cf. Bertolotti, «La fine della fratellanza».

ai centri urbani più importanti, con l'assoluto divieto di tenere feste pubbliche o private fuori dal perimetro delle mura cittadine o in quei locali pubblici dove non si possa assicurare la presenza della polizia. Il podestà incaricato del buongoverno di Brescello scrive al delegato politico di Gualtieri:

Da opportuna intelligenza le pervengo che tutto già accordato dalla Maschera nel Corrente Carnevale si attenda soltanto a Capi-Luoghi e non altrimenti, e che riguardo ai festini privati di Ballo potranno questi accordarsi a fronte dell'osservanza della tassa in corso da rimettersi a questo Buon Governo. Finito il Carnevale, e coll'avvertenza di non conceder delli permessi nelle Osterie, Bettolle, Locande e sotto l'osservanza di quelle cautele, che Ella riputerà del prudente di Lei Giudizio, non omessa giammai la presenza in tali divertimenti della Forza Armata.²⁰

Questo diventa anche un modo per mantenere il carattere elitario della festa, che privilegiava i ceti superiori cittadini. Il diritto a portare la maschera, che comporta per tradizione una particolare licenza sulle azioni di chi la indossa, diventa, specialmente nelle ore notturne, una concessione fatta dalle autorità a poche persone tenute a non perturbare l'ordine e la cui identità va immancabilmente resa nota alla polizia. In caso di disordini, il permesso ai cittadini di portare la maschera è la prima delle libertà carnevalesche a venire soppressa.

Gli eccessi carnevaleschi trasgressivi delle normali abitudini non mancano di dare spazio a sregolatezze violatrici delle norme entrate in vigore, su cui si abbattono le annunciate punizioni. Nel 1835 i dragoni di Gualtieri ricevono la denuncia sporta dal servitore di un possidente contro sette maschere - uomini e donne appartenenti a due nuclei famigliari - che lo hanno aggredito a bastonate, mentre passava in calesse a Pieve Saliceto, senza motivo apparente, e così violentemente da rompergli un mano. È forse in casi come questi che in un paese scatta una regolamentazione ancora più restrittiva del Carnevale. L'anno seguente, infatti, a Gualtieri le maschere sono permesse solo a teatro, alla presenza dei dragoni. L'unica eccezione al divieto è una mascherata intitolata 'Ciarlatani', a cui è concesso di andare - sotto scorta armata - in varie case del paese, dopo aver supplicato il permesso, e date alla polizia le generalità di tutti gli undici componenti in maschera e di un responsabile a viso scoperto.²¹ Pochi anni dopo questo fatto, una spia denuncia, dopo averle a lungo seguite, alcune maschere: hanno fatto pagliacciate lungo la strada

²⁰ ACG, f. 334, *Spettacoli, maschere, giochi e divertimenti pubblici*.

²¹ ACG, f. 336, *Spettacoli e divertimenti pubb. - Maschere*.

e sono entrate nelle bettole a bere, poi hanno dato due bastonate a un tale, senza che gli astanti ammettano di conoscerne il motivo.²²

Per Carnevale - che cade al termine dei mesi invernali, cioè nel periodo di maggiore miseria per i ceti poveri e in particolare per quello bracciantile - anche gli aspetti innocui del divertimento, come gli eccessi alimentari, possono destare preoccupazioni per l'ordine e la morale. A tale proposito, un caso esemplare può essere quello scoperto dalla polizia in un'osteria a Villarotta di Luzzara, dove nel 1847 alcuni popolani si sono fatti cucinare, per Martedì grasso, «oltre l'ordinario, un mezzo pollo d'India, a lesso, un cappone, o pollo che fosse arrosto, ed un codeghino»: tutto rubato nei giorni precedenti.²³

All'indomani del turbine rivoluzionario del 1848, mentre si incrementa la repressione poliziesca verso l'opposizione politica, si attenuano invece i rigori usati nel periodo precedente contro le feste. Non c'è dubbio che questo rilassamento dei limiti opposti all'effervesienza festiva corrisponda a illusioni di poter ripristinare nei rapporti tra le comunità e le autorità una normalità definitivamente compromessa, perché ormai risultano vacillanti tutte le vecchie basi su cui il sistema politico si fonda nella società. Nello Stato estense, a partire dal 1851, i manifesti col regolamento del Carnevale divengono più stringati e quasi permissivi nel commutare ora in multe le sanzioni carcerarie previste in passato:

Anche nel corrente Carnevale vengono permessi i divertimenti dei Veglioni e delle Maschere eziandio sui pubblici Corsi a termine dell'Avviso di questa direzione del 12 Febbrajo 1851. Tale permesso oltre questa Capitale e alle Città di Reggio, Massa, Carrara, Guastalla, Castelnovo di Garfagnana, viene pure esteso alle altre Città di Mirandola, Carpi, Finale e Correggio non che ai Capi-Luoghi di Provincia Fivizzano e Pavullo. Ripetesì poi a norma di Chiunque quanto venne prescritto nel succitato Avviso cioè: Le Mascherate notturne, che vorranno accedere alle Case Private, od ai Veglioni non potranno oltrepassare il numero di otto individui per ciascuna; ed inoltre dovranno essere guidate da persona idonea, senza Maschera, fornita di analogo permesso in iscritto [...] il quale dovrà essere reso ostensibile ad ogni inchiesta della Pubblica Forza.

Pel conseguimento di detto permesso è d'uopo che il Conduttore emetta, presso i Commissariati e le Delegazioni, formale dichiarazione di garanzia per le persone da condursi.

²² ACG, f. 336, *Spettacoli e divertimenti pubb. - Maschere..*

²³ ACL, f. *Corrispondenze varie 1840-1850.*

Nell'uso della Maschera rimane proibito qualsiasi vestiario che possa offendere la santa nostra Religione, i di Lei Ministri, i Principi, il buon Costume, la sana Politica e le Autorità costituite.

I contravventori alle premesse prescrizioni saranno puniti con una multa di It. Lire 10 estensibile sino alle lire 100 ed anche col carcere a seconda delle circostanze più o meno aggravanti l'incorsa contravvenzione.²⁴

Già nella prima metà del secolo, però, le sospensioni che i divertimenti carnevaleschi subiscono all'indomani delle rivoluzioni del 1831 e del 1848 dimostrano che il Carnevale rimane possibile solo in epoca di stabilità politica e sociale. Altrimenti, nel clima di sommovimenti, viene soppresso dalle autorità e la sua sequenza annuale rimane interrotta finché lo si ritenga opportuno.

9.6 Crisi della vecchia sociabilità

Fin dal Congresso di Vienna, tentativi di moti insurrezionali, cospirazioni e provocatorie esposizioni di simboli nazionali continuano a dimostrare ai governanti dei piccoli ducati emiliani che la politica della Restaurazione antinapoleonica poggia su basi insicure. Già dal 1821 a Guastalla, come del resto in numerose altre cittadine emiliane, la polizia opera drastiche repressioni contro le associazioni clandestine che tramino l'opposizione al regime assolutistico.²⁵

Nel febbraio 1831, le società segrete guastellesi riescono a promuovere un tentativo rivoluzionario che fa esporre un tricolore italiano al balcone del municipio e mantiene per alcuni giorni il controllo della città. Dal momento che l'insurrezione avviene nel tempo di Carnevale, una volta assicurata la quiete pubblica, è naturale che i rivoluzionari si premurino di ripristinarne i festeggiamenti, per solennizzare e pubblicizzare l'avvenimento politico. Così, la sera stessa del moto rivoluzionario si apre il teatro per un grande veglione danzante e si esegue una luminaria in tutta la città. Questa sfida festiva può così esibire un nuovo ordine politico che potrebbe stabilizzare la città; solo due ubriachi turbolenti vengono arrestati.²⁶ Se il tentativo rivoluzionario è stroncato dalle truppe austriache in breve tempo, interessa qui una riflessione sulla festa, leggibile anche come pratica di comunicazione politica: come i vecchi regimi fondano un loro elemento simbolico vitale su alcuni generi di feste dinastiche religiose, anche i liberali ci tengono a dimostrare di saper governare

²⁴ ACG, f. 334, *Spettacoli e divertimenti pubblici - Maschere*.

²⁵ Della Casa, *I carbonari parmigiani e guastellesi*.

²⁶ Mossina, *I moti del 1831 a Guastalla; Del Prato, L'anno 1831 negli ex Ducati*.

la società, nell'assicurare un perfetto ordine al Carnevale e nel costruire tramite la festa un nuovo immaginario civile.²⁷

Con il ripristino dei vecchi governi, le autorità prendono a sospettare in modo esasperato di ogni effervesienza sociale, di ogni aggegazione gioiosa. Dopo il 1831, come mette in rilievo lo storico locale Gian Paolo Barilli in una ricerca sul Carnevale di un vicino centro urbano come Novellara (essa stessa capitale di un piccolo ducato gonzaghesco fino alla prima metà del XVIII secolo),²⁸ per mascherarsi e divertirsi a Carnevale diventa indispensabile sottostarsi con la clandestinità ai permessi e ai severi controlli della polizia. Nel Ducato di Parma, Piacenza e Guastalla dopo il 1831 viene vietata la riunione di oltre quattro persone senza l'autorizzazione.²⁹ Fuori dalle mura cittadine, maschere e assembramenti festivi vengono vietati sempre e comunque, non essendo possibile alla polizia mantenerli sotto controllo.

A parte le vicende politiche, altri fenomeni vanno assumendo un'importanza determinante nello svolgimento delle feste. Sempre Barilli nota come nei bandi ufficiali del Ducato di Modena dal 1834 venga introdotta una regolamentazione per la vigilanza sul traffico dei veicoli nei corsi mascherati. L'introduzione di norme precise per ovviare ai problemi posti alla viabilità cittadina durante il Carnevale può essere presa come indicatrice di un notevole cambiamento sociale per ceti colonici, commercianti e artigiani, come pure ha notato Gianni Bosio nel suo studio su Acquanegra.³⁰ Queste norme testimoniano innanzitutto che la festa carnevalesca resta un momento in cui affluiscono nelle città le carrozze e i calessi. Secondariamente, però, se si considera che i veicoli trainati dai cavalli sono anche uno status symbol ostentato nelle feste da chi li possiede, si può capire dall'introduzione di norme per la viabilità nel Carnevale che un numero crescente di persone è entrato in possesso di una vettura e a bordo di questa ci tiene a esibirsi nei corsi mascherati. È un dato indicatore di un'ascesa sociale della borghesia e dei ceti medi, cittadini e rurali, che nella festa mettono in risalto nuove posizioni raggiunte nella gerarchia sociale locale, portando un sensibile scompiglio in un aspetto della festa carnevalesca che in precedenza era delimitabile al ceto patrizio e alle famiglie più ricche. A una decina di chilometri da Guastalla, a Gonzaga, il ricco affittuare Attilio Magri - negli anni divenuto sulla sua carrozza l'ammirato organizzatore dei carnevali a Mantova, tramite la Società Merlin Cocai che presiede - è l'aspetto più vistoso di questa ascesa sociale di una nuova

²⁷ Lo si nota in Francia: Agulhon, *Pénitents et francs-maçons*, 309; Agulhon, *La République au village*, 265-9, 407-17; Ozouf, *La festa rivoluzionaria*, 432-4.

²⁸ Barilli, *Cinque secoli di Carnevale*, 61-2.

²⁹ Cf. Archivio di Stato di Parma, *Gridario 1831*.

³⁰ Cf. Barilli, *Cinque secoli di Carnevale*, 63; Bosio, *Il trattore ad Acquanegra*, 29-30.

borghesia agraria.³¹ Come si vedrà in seguito dalle cronache dei carnevali guastallesi, questo dato ha quindi un forte significato come spia dei cambiamenti in corso nella sociabilità festiva e di ciò che si muove negli equilibri di tutta una società.

In un periodo in cui la situazione politica minaccia di sfuggire di mano alle autorità retrograde e in cui i ceti superiori tradizionali vedono messe a rischio o sminuite le antiche posizioni di privilegio, si comprende bene come i reali gruppi dominanti diffidino di ogni nuovo comportamento sociale e cerchino di limitarne la portata, talvolta con esagerate invocazioni di metodi repressivi. L'apprensione del patriziato a cui si palesano l'irrimediabile distacco dal passato precedente l'età napoleonica e diffuse invadenze e insubordinazioni di persone di condizione non aristocratica è comunque un fenomeno poco lineare. L'esplosione della mania per la lirica e per il teatro romantico, ad esempio, se è un potente veicolo della nuova sociabilità borghese, viene spesso favorita dalle vecchie autorità e non manca di attrarre persino parte del popolino, in particolare gli artigiani.³²

L'avversione del vecchio regime per le nuove esuberanze sociali dei ceti emergenti è tuttavia ben identificabile nei vincoli opprimenti che le autorità pongono ai grandi raduni popolari in occasione delle feste, oppure all'incremento numerico di luoghi di ritrovo quali l'osteria, il caffè e le sempre sospette mescite abusive di vino, che oltretutto rischiano di sottrarre all'erario gli introiti fiscali di un genere di consumo considerato di lusso. Diffidenti verso tutti i momenti associativi e di opinione pubblica non controllabili direttamente, le autorità della Restaurazione cercano di impedire la costituzione di gruppi informali permanenti non egemonizzati dai cosiddetti *Buoni*, cioè dai fedelissimi all'ordine politico vigente, e ostacolano con tenacia le attività di luoghi equivoci come le osterie, di cui si insiste nel contenere il numero, gli orari di apertura e i permessi per il gioco delle carte e delle bocce, nonostante la richiesta di queste attività ricreative da parte dei ceti popolari e degli esercenti sia in continuo aumento, incrementi i consumi e il commercio e fornisca oltretutto considerevoli introiti fiscali. La testimonianza di quanto avviene nel Comune di Gualtieri può essere illuminante a questo proposito:³³ i giochi degli adulti in pubblico sono ammessi solo in caffè e osterie muniti di un permesso, revocato senza la minima esitazione se nel locale venisse-ro trasgredite le regole del Buon Ordine; e dopo i fatti insurrezionali

³¹ Bertolotti, *Le complicazioni della vita*.

³² Gli ultimi decenni precedenti l'unità nazionale, soprattutto negli Stati emiliani, furono anzi il periodo aureo della diffusione degli edifici teatrali e della circolazione di compagnie di comici di buon livello (Cf. Romagnoli; Garbero, *Teatro a Reggio Emilia*; Bondoni, *Teatri storici in Emilia Romagna; La rete teatrale nella provincia*; Sorba, *Teatri: l'Italia del melodramma*; Sorba, *Il melodramma della nazione*).

³³ ACG, f. 337, *Giocchi*.

del 1831, addirittura, questi giochi vengono temporaneamente soppressi. Durante i divini uffizi nelle chiese, i giochi e i divertimenti restano sempre limitati con severità, perché il tempo non occupato dal lavoro deve servire alla cura dell'anima; nei giorni di feste religiose o durante ceremonie ecclesiastiche, infatti, osterie, caffè e teatri restano chiusi. Queste regole valgono soprattutto nelle campagne, dove i villani devono adattarsi a un lavoro sempre più svincolato da protezioni paternalistiche, perché soggetto ai fittavoli, piuttosto che alla grande proprietà terriera. Le autorità della Restaurazione e la grande proprietà agraria ed ecclesiastica di cui sono espressione puntano al mantenimento di una artificiosa idea di tradizione slegata dai debordanti costumi ludico-festivi dell'era pre-industriale, mentre vincolano i ceti popolari a ruoli sociali fortemente deferenti verso l'autorità, il clero, la grande proprietà e la nuova imprenditoria agricola. Secondo questa ideologia, ben radicata nella morale europea durante la prima rivoluzione industriale, il buon lavoratore e soprattutto il buon contadino non devono giocare, bere, fumare, spendere. Eppure, ciò cozza con un dato di fatto che i nuovi ceti imprenditoriali e le stesse autorità dei ducati emiliani e del Regno lombardo-veneto apprezzano: quanto i commerci, la produzione, la prosperità e le finanze dei loro Stati dipendano dal crescendo di spese della popolazione, non esclusi i ceti popolari. Inoltre - sempre in stridente contraddizione con l'austera e bigotta morale pubblica ufficialmente proclamata - in tutti i centri della pianura emiliana, nei decenni della Restaurazione, le famiglie della possidenza agraria e l'imprenditoria commerciale e delle manifatture proto-industriali si impegnano a far convergere, e così dilapidare, l'orgoglio e le finanze municipali nella costruzione di edifici teatrali in concorrenza tra loro in sfarzo decorativo, come pure nell'attrarre le più celebri compagnie di attori e soprattutto di cantanti lirici durante la stagione invernale e nel Carnevale. Al termine del XIX secolo, ma già al termine della Restaurazione, tra la Via Emilia e il Po rimangono pochi centri comunali ancora privi di un teatro pubblico, gestito dalla possidenza locale proprietaria dei palchetti, ma sovvenzionato senza serio criterio di risparmio dai municipi. Guastalla, che già dal 1619 possiede un antico teatro pubblico staccato dalla corte ducale, nel XIX secolo in più occasioni lo sottopone a costosi radicali restauri, per adattarne le strutture alla nuova mania per il melodramma, senza di cui un centro urbano - anche piccolo - non manterrebbe il proprio prestigio o un primato tra i centri circostanti.

Mentre i centri minori e maggiori dell'area padana fanno a gara in spese teatrali, restrizioni economiche colpiscono le feste negli spazi aperti, soprattutto dal momento in cui queste non vengono più dirette unicamente da un ristretto nucleo di maggiorenti locali, o da sodalizi religiosi in perfetta sintonia con la mentalità della Restaurazione e - al contrario - gli spettacoli e le sagre patronali si espongono

alle influenze simbolico-culturali dei gruppi sociali emergenti, divergenti da quelli del vecchio notabilato. La notte, in particolare, diventa un momento temuto. A Guastalla i gruppi reazionari locali chiedono e ottengono dal governo di Parma il permesso di ripristinare l'uso di chiudere di notte le porte della città e decidono la proibizione delle processioni serali. In tutta la zona, la proibizione tassativa degli spettacoli pirotecnici - i cui spari ed esplosioni forse ricordano le battaglie napoleoniche e consentono una pericolosa circolazione di polvere da sparo - e persino di tutti i festeggiamenti religiosi notturni all'aperto è indicativa dell'incombente sospetto che le tenebre favoriscano lo spirito sedizioso e i cattivi costumi, ovvero le minacce occulte contro il Buon Ordine.

In mancanza dei documenti municipali di Guastalla, andati perduti, nella limitrofa Gualtieri - dove la polizia estense ha come emblema l'occhio di Dio rinchiuso in un triangolo ornato d'alloro - gli anni Trenta e Quaranta del secolo registrano una sequenza impressionante di permessi negati ai festini da ballo in case private e di arresti o multe onerose per quelli che tengano feste clandestinamente.³⁴ L'insistenza della popolazione nel richiedere i permessi per tenere feste da ballo in campagna - riscontrabile perlopiù nel periodo carnevalesco - viene irremissibilmente disattesa dai tutori dell'ordine. Si negano molte volte il consenso a queste iniziative e le punivano se si tentava di farle illegalmente. Per ottenere il permesso a fare una festa privata è necessario inviare alla polizia l'elenco dettagliato dei partecipanti, uniti ai nominativi del padrone della casa e del responsabile della festa; poi pagare una tassa apposita e inoltre invitare i dragoni a vegliare sul Buon Ordine, accolti alla festa a spese degli organizzatori. Malgrado ciò, i permessi sono di frequente negati anche a chi si attenga a queste disposizioni. Perciò diversi festini avvengono di nascosto, fuori dal centro abitato dove col baccano provocato sarebbe impossibile mantenere la clandestinità. In quell'arco di tempo, avvertiti solitamente da delatori che ricevono poi ricompensa dalle autorità, i dragoni eseguono a Gualtieri frequenti incursioni in case rurali e melonaie dove si balla al suono di un violino,³⁵ arrestando i padroni di casa, i suonatori e tutti i partecipanti che non riescano a defilarsi attraverso i campi; i padroni di casa ricevono inoltre pesanti ammende e vengono confiscati gli strumenti ai suonatori. Nella municipalità di Gualtieri, il paese bracciantile di Santa Vittoria si fa intanto - grazie a una crescente voglia di musiche e balli - una fama regionale per i propri suonatori di violini: strumenti per lo più

³⁴ Cf. ACG, f. 334, *Feste, spettacoli pubblici, mascherate*.

³⁵ ACG, f. 334, *Feste, spettacoli pubblici, mascherate*. I suonatori girovaghi dell'epoca, specialmente suonatori di violino, per esibirsi sfruttano le fiere, le occasioni di assembramento di folla, i festini privati, i matrimoni. Spesso ciò accade in modo informale e clandestino, per sfuggire alle richieste di permessi e alle tassazioni delle autorità.

fabbricati nel villaggio, che oltre un decimo dei maschi adulti sa suonare, sfruttando ogni occasione di effervescenze festive per potersi esibire e guadagnare una ricompensa.³⁶ Pure la circolazione nelle feste di suonatori, attori comici, burattinai, acrobati e venditori ambulanti – figure portatrici di un’espansione dei divertimenti e spesso sfuggenti ai controlli delle autorità – diviene motivo di apprensione per i tutori dell’ordine.

Negli stessi anni, la più nota tradizione carnevalesca di Reggio – i *palchi delle Vecchie*, fantocci o quadri viventi satirici montati nelle vie principali e piazze – dopo aver preso partito nel 1831 a favore della rivoluzione, viene anch’essa ridimensionata e svuotata della sua forza satirica, con lo spostamento di un mese della data tradizionale di Mezza Quaresima e sottoponendola a un’accañita censura preventiva.³⁷

A Guastalla – dove un incendio ha distrutto l’archivio storico ducale e comunale che poteva documentare periodi antecedenti alla seconda guerra mondiale – solo in alcune feste religiose organizzate dall’aristocratica Confraternita dei Sacchi l’élite dei maggiorenti può sentirsi ancora salda nel ruolo tradizionale di dirigere le grandi festività popolari. Tutto un sistema politico-sociale sta invece perdendo il senso che tradizionalmente aveva per le popolazioni; la sua importanza simbolica rischia di farsi residuale. Le vecchie autorità politiche stentano a mediare i contrasti sviluppati tra i divergenti interessi sociali e, per ricomporre l’ordine, ricorrono con crescente frequenza ad atti repressivi che molta popolazione considera arbitrari: scelte ultraconservatrici che diffondono una rancorosa scontentezza nella popolazione, specie nei centri urbani. Il decadere del Carnevale cittadino di Guastalla è un sintomo evidente di un percepito clima sociale opprimente, dominato dalle discordie fra ceti privilegiati tradizionali e ceti emergenti, che mettono in crisi la comunità festiva. Le cronache dell’ultima domenica di Carnevale e del Martedì grasso del 1838 e del 1839, scritte dal canonico del duomo Antonio Besacchi, testimoniano un deterioramento della festa, in cui brilla l’assenza delle personalità più in vista, mentre la plebe continua ugualmente ad accorrervi:

(4 marzo 1838) Nel dopopranzo vi fu corso di carrozze lungo strada Gonzaga, ma in pochissimo numero, perché il tempo si fece

³⁶ Cf. Gabbi, *Santa Vittoria: la terra e il paese*; R. Melloni, «Il liscio nell’Emilia dei Ducati»; Lanzafame, *Socialismo a tempo di valzer*; Blady, Zucca, *Il paese dei cento violini*.

³⁷ Cf. Cantore, D’Orrico, «La fine delle mascherate», 10. A parte Reggio, in riva al Po mantovano feste di Mezza Quaresima sono testimoniate a Viadana e Suzzara. Dal 1833 lo spostamento a primavera inoltrata della festa reggiana delle Vecchie è indicativo di come le trasgressioni della Quaresima abbiano vita difficile nella prima metà del secolo.

piovoso. Due dragoni a cavallo in gran parata stavano ai due lati della strada per trattenere il popolo che accorreva in folla.³⁸

(6 marzo 1838) Questo giorno ultimo di Carnevale riescì brillante a Guastalla per le molte maschere che ci furono nel dopopranzo, pel corso attorno alla città quasi di trenta tiri tra carrozze e carratelle, non che pel immenso popolo accorso da Luzzara, da Reggiolo, da Gualtieri e dagli altri luoghi oltre Po.³⁹

(10 febbraio 1939) Oggi ci fu corso di carrozze ma un'ombra; il perché era composto di quattro o cinque in tutto, ad onta della bellissima giornata e d'immenso popolo che stava spettatore. Da ciò si potrebbe dedurre o nullo lo spirito di divertimento, o quasi zero quello di società. Ambi questi rapporti si verificarono annualmente; il che dà a conoscere che tutte le cose hanno il loro periodo fisso ed immanchevole.⁴⁰

(12 febbraio 1839) Nel pomeriggio vi fu corso di carrozze non in quella quantità della aspettativa; appena se ne numerarono diciassette in diciotto a fronte di molti particolari che tengono cavalli. Alcuni principali della città non vollero intervenire; il perché? Perché tanta è l'armonia vicaria di Guastalla.⁴¹

Visto in retrospettiva, questo offuscamento della festa carnevalesca rivela l'inizio di un lungo e profondo processo di perturbamento dei rapporti fra le famiglie maggiorenti e il popolino cittadino, che avrebbe interessato tutto il secolo. Anche agli occhi dei contemporanei, però, il fenomeno deve essere avvertito in modo più o meno cosciente, se don Besacchi denuncia «nullo lo spirito di divertimento, o quasi zero quello di società». Per i ceti superiori, in particolare, la mancata partecipazione ai corsi mascherati può essere un gesto di difesa o di ripicca aristocratica per l'invasione dei *parvenu* di bassi natali, per il diminuito splendore dei festeggiamenti e anche un modo per scansare l'irriverenza dei ceti bassi, che in quel contesto può diventare particolarmente bruciante. È tutto lo spettacolo popolare che muta rapidamente, contaminandosi coi nuovi linguaggi urbani. Lo si può vedere pure nel teatro dei burattini, dove i riferimenti politici risorgimentali non mancano. Sono decenni in cui nelle campagne dell'alta pianura reggiana e parmense durante il Carnevale diverse comunità villiche cominciano a trasformare le mascherate informali dei giovani in vere e proprie rappresentazioni che coi propri riferimenti culturali imitano e distorcono le debordanti mode teatrali e liriche dei centri urbani, ricevendo lo scherno degli intellettuali urbani, ma

38 Besacchi, *L'osservatore*, 1.

39 Besacchi, *L'osservatore*, 1.

40 Besacchi, *L'osservatore*, 1.

41 Besacchi, *L'osservatore*, 1.

anche la loro attenzione:⁴² un fenomeno destinato ad ampliarsi molto di dimensioni dopo l'unità nazionale; intanto, nell'Appennino reggiano e modenese i montanari cominciano a rappresentare - pur con contenuti decisamente conservatori - i *Maggi* drammatici in costume, declamando le ottave rime dei poemi di Ariosto, Boiardo e Tasso.⁴³ Esemplare della repulsione dei ceti superiori alla crescente caratterizzazione plebea delle feste carnevalesche è, a Reggio, il giudizio dato dalla Commissione d'ornato del 1854 sui palchi delle Vecchie tradizionali nella Mezza Quaresima di quella città. Gli incaricati dal municipio vedono nelle proposte degli anni recenti:

Palchi orribili, figure sconce, argomenti triviali, inezie, puerilità, sporchezze da per tutto, e la corruzione andò sì innanzi che il cittadino un po' educato ripugnava alla vista di tante sconciature, e arrossiva quando pochi forestieri, che per abitudini antiche ancora capitavano a questa festa, deducevano (come suole farsi) da quelle turpi rappresentazioni quanta fosse la nettezza e quali i costumi di questa nostra d'altronude polita città.⁴⁴

Isolarsi dalle sguaiatezze del Carnevale diviene necessario per chi, abituato a ricevere deferenza, sente ora messo in discussione il proprio rango, per evitare di essere molestato o fatto oggetto dell'irrispettosità carnevalesca dei ceti inferiori verso le persone divenute impopolari. La diffidenza dei ceti superiori per un Carnevale plebeo fa venire meno molta della ricchezza che solitamente era riversata in questi divertimenti; e i cortei poveri, sia nel Carnevale che nelle altre occasioni festive, non sono mai stati considerati di buon auspicio nelle società tradizionali, perché rivelano pubblicamente una rottura nella comunità festiva.

A parte rare celebrazioni sfarzose di feste religiose, in quegli anni non si registrano grandi festeggiamenti di rilievo a Guastalla, fino al 14 febbraio 1848, in occasione dell'ingresso trionfale in città del Duca Francesco V d'Austria-Este per prenderne simbolicamente possesso. Questa festa solennizza un mutamento politico importante per la città: la fine del suo isolamento territoriale, politico e amministrativo dallo Stato parmense e la sua aggregazione come provincia nel Ducato di Modena, in uno Stato più omogeneo territorialmente.⁴⁵ La festa celebra anche un successo politico della dinastia estense, da tempo protesa a impossessarsi del territorio guastallese. Questo

⁴² Cf. Fincardi, *Campagne emiliane in transizione*, 143-70; Gruppo di ricerca sul canto, teatro e tradizioni popolari, *Banda banda per la strada...*

⁴³ Vezzani, *La tradizione del Maggio*.

⁴⁴ Cit. in Fano, *Le 'Vecchie'*, 6-7.

⁴⁵ Cf. Besacchi, *L'osservatore*, 2.

trionfo politico, però, nel contesto degli avvenimenti che stanno maturando in tutta l'Europa, si rivela del tutto effimero. Pochi giorni dopo, il 19 febbraio, il governo modenese deve emettere in tutti i suoi territori un bando contro l'uso di simboli lesivi del Buon Ordine; bando che non va a colpire tanto le ambigue simbologie carnevalesche, ma i precisi segni politici attraverso cui si manifesta l'inizio della rivoluzione nazionale. In pieno Carnevale viene emanato nel Duca-to di Modena questo manifesto, indicativo di come il sistema politico tenda a togliere ogni possibilità di esprimersi ambiguamente ai linguaggi civili del periodo carnevalesco – anche con l'uso proibito di abbigliamenti 'all'Ernani' o colorature della pelle in rosso, bianco e verde – mentre è in corso una sovversione reale dell'ordine costituito, non solo rappresentata negli scherzi e nelle mascherature.

L'esaltazione promossa dai recenti avvenimenti politici di alcuni Paesi d'Italia, e l'impulso che all'appoggio di essi vuol darsi anche fra noi all'esigenze illegali, sono ormai autenticati da vari fatti, e resi sotto tutti i rapporti troppo manifesti, che un ulteriore silenzio potrebbe da una parte trarre in inganno i buoni che pur formano la maggiorità dei sudditi Estensi, e porgere dall'altra alla Fazione dei tristi la falsa idea della indifferenza, e della esitanza del Governo. È perciò che avuta anche la Sovrana Mente il Ministero di Buon Governo servendo sempre al proprio Instituto di prevenire, prima di discendere alla dispiacevole parte di punire, e facendo seguito alla precedente Notificazione dell'8 Novembre 1847 contro gli attruppamenti, intende oggi far sentire a chiunque, che ogni dimostrazione direttamente o indirettamente tendente al suesposto scopo, né solo in fatti, ma anche in detti, e coll'uso, ed abuso di abbigliamenti che per loro natura, foggia ed aggregazione di colori, importino distintivo politico, simbolo o segno di convenzione, come la circolazione, contrattazione, e confezione dei medesimi sono severamente proibiti, e nella misura degli atten-ti in odio e pregiudizio della Sovranità designati ad esser con ogni mezzo represse, ed al massimo rigore della Legge.⁴⁶

Entrata a far parte del Ducato di Modena appena da due mesi, Guastalla è la prima città estense a ribellarsi. L'insurrezione parte il 19 marzo, nel corso della festa di San Giuseppe, approfittando del raduno di folla convenuto in città per la processione dei *marangoni*.⁴⁷ Dopo due giorni di barricate e l'uccisione di tre dragoni, i sostenitori

⁴⁶ ACN, b. *Polizia 1848*, Notificazione del 19 febbraio 1848.

⁴⁷ Si veda qui il capitolo 8 per le vicende delle corporazioni guastallesi del 19 marzo 1848, culminate nell'insurrezione cittadina, che fa rifugiare a Novellara la guarnigione dei dragoni, dopo un conflitto a fuoco cruento.

del Duca e la guarnigione estense abbandonano la città agli insorti. Per tutta la primavera, un continuo susseguirsi di feste - spontanee oppure preparate dai gruppi politici - fa da cassa di risonanza alla rivoluzione nazionale e propaga nuove identità che mettono in crisi le vecchie mentalità tradizionali,⁴⁸ a cominciare dalle chiusure nel particolarismo municipalista.

Placatosi dopo un anno e mezzo il clima di guerra, dopo il 1848 il Carnevale si spegne per alcuni anni in quasi tutti i paesi della zona, sia per le drastiche limitazioni imposte dalla polizia, sia per i traumi che l'iniziale espandersi del moto nazionale e la sua successiva sconfitta hanno provocato nei legami sociali e nella sociabilità cittadina. A Guastalla per anni le cronache tacciono sull'argomento. Lo storico Barilli riporta il caso della vicina Novellara, dove una cronaca locale del 1856 testimonia che:

Dopo il carnevale del 1848 in questo paese non si era fatta alcuna festa di ballo, e ciò perché la Società dei Divertimenti fu sciolta dalle vicende politiche e più non si pensò a ricostruirla da questa gioventù.⁴⁹

9.7 Carnevale e controrivoluzione

La portata reale della rivoluzione va misurata in tempi più lunghi di quelli delimitabili nella primavera del 1848, con l'esplosione improvvisa e sconvolgente dei suoi avvenimenti politici. E il Carnevale, pure con la discontinuità dei suoi festeggiamenti, interrotti per alcuni anni, è puntualmente recettivo di questi mutamenti radicali. Il 1848 manda definitivamente in crisi il rituale carnevalesco come momento di esibizione delle Società festive del passato. La vasta portata di questo processo culturale si esprime anche attraverso un cambiamento profondo della struttura associativa nelle città. Una ripresa di popolarità della festa carnevalesca si lega alle fortune di nuove associazioni festive e alla scomparsa di vecchie consorterie. Dopo un primo periodo di sbandamento seguito alla sconfitta politico-militare dei nuovi moti risorgimentali, i soggetti che ne sono stati protagonisti riemergono sulla scena cittadina e dal 1852 prendono in mano l'organizzazione dei divertimenti carnevaleschi, che poco celano i motivi di dissenso politico, tanto più con l'uso allusivo in senso nazionale del repertorio teatrale verdiano.⁵⁰ Dal canto lo-

48 Per il ruolo avuto in Europa dalle feste e dal Carnevale nella 'Primavera dei popoli' del 1848, si veda: Gemelli, Malatesta, *Forme di sociabilità*, 95.

49 Barilli, *Cinque secoli di Carnevale*, 64.

50 Sorba, *Teatri: l'Italia del melodramma*; Sorba, *Il melodramma della nazione*.

ro, le autorità preferiscono lasciare spazio a questi sfoghi festivi e commercializzati del dissenso, piuttosto che si trasformi in un sordo e aggressivo malcontento.

Rappresentazioni in musica. Non si può mai abbastanza ripetere essere gli uomini un composto di stranezze. Ora, li vedi a lutto, ora spassi a lutto conciliare; ed ora al più smodato tripudio. Così scorgevansi nel carnevale del corrente anno. I più caldi di libertà del '48, portavano una fettuccia di seta mezza bianca, e mezza nera al collo dalla quale pendeva l'orologio, e si cennava questo segno Lutto anche questo. In mezzo però a tanto duolo, chiamavasi da quegli stessi in Società fatti, dietro uno sborso di denaro per ciascuno, una compagnia di Cantanti, e si dava principio a un corso di rappresentazioni in musica la seconda festa dopo Natale, terminandole allo spirare del carnevale [...]. Tre spartiti si misero in scena: i Lombardi, Don Bucefalo e la Gemma di Vergy tutti e tre piaciuti sì pei cantanti che per la musica eseguita con precisione. Dopo questo divertimento, veniva il barbaresco sollazzo della Maschera concessa molto per tempo. Nel decorso del quale si vedevano truppe di maschere indecenti giorno e notte senza lume, né sorveglianza alcuna per parte della polizia e percorrere le vie con schiamazzi con istrepito e talvolta ingiuriare gli altri, e turbare perfino quell'ora che chiama ogni essere al riposo. Cucagne in piazza, feste pubbliche e private di ballo. Finalmente due Veglioni in teatro chiudevano il carnevale; e tutto ciò facea forse dissipare dalla mente dei più l'infesta situazione in che ci trovavamo pei gravi pesi dei balzelli, e per la inquisitoriale polizia.⁵¹

A Guastalla lo stato d'animo dei cittadini prima abbandonati allo scoramento, per la distruzione delle speranze di abbattere il vecchio mondo, si muta così repentinamente nello scatenarsi di una gioia irruente, appena le autorità consentono la ripresa dei divertimenti carnevaleschi. Anche l'anno seguente, il 1853, lo sconcerto che don Besacchi esprime nella sua cronaca, per il ribaltarsi dell'atteggiamento in pubblico dei cittadini, coglie solo l'irrazionalità politica ed etica di questa metamorfosi, senza dare l'importanza dovuta all'assunzione di nuovi ruoli sociali e culturali da parte di alcuni gruppi di cittadini, avvenuta in quel lasso di tempo, che trova proprio allora il momento per manifestarsi, offrendo un marcato significato satirico al gesto - prontamente rilevato dal cronista ecclesiastico - di imbavagliare le maschere:

⁵¹ Besacchi, *L'osservatore*, 2.

Anche in quest'anno non vennero meno pazzi, che percorressero la città in moltitudine con salti e gridi da energumeni imbavagliati ridicolosamente e mascherati. Correvano in frotta alle danze, ed i Suonatori raccoglievano molto denaro alle spalle di questi spensierati. Ne facciamo cenno perché si rilevi la mobilità umana, dalla quale nulla è da sperare.⁵²

Questa vigorosa ripresa delle feste carnevalesche avviene qualche anno dopo anche a Novellara - cittadina a una dozzina di chilometri da Guastalla, ma ben più lealista verso il governo estense - dove nel 1856, immediatamente dopo un'epidemia di colera, si ripristinano i divertimenti pubblici - dopo una lunga interruzione - con tre notti di festa, a cui partecipano anche diversi reggiani e guastallesi.⁵³ I soggetti più 'devoti' alle feste carnevalesche, che per alcuni giorni percorrono questi spazi urbani, sono probabilmente le persone più vivaci, che anche nella normalità quotidiana coltivano una notevole ricchezza di rapporti e scambi sociali. Si attivizzano nel contesto di un generale processo di riscoperta e di rifunzionalizzazione degli spazi pubblici da parte di sempre più ampi strati di popolazione, tra cui spiccano soprattutto le persone giovani. Questo fenomeno dai molteplici aspetti, di cui la ripresa degli entusiasmi carnevaleschi non è che una delle tante manifestazioni, fa parte di un vasto processo di ricomposizione sociale, in cui i ceti borghesi e popolari cominciano a plasmare su nuove tendenze culturali le forme della comunicazione collettiva.⁵⁴

Lo Stato estense, pur accanito con sistemi repressivi e inquisitoriali contro l'opposizione politica, concede - come si è già visto nel regolamento per il Carnevale del 1852 e dalle cronache di don Besacchi - una maggiore libertà ai cittadini nel periodo di Carnevale, destando perplessità negli ambienti cattolici più intransigenti.⁵⁵ Questi, dopo che Pio IX e anche il vescovo guastallese Pietro Zanardi hanno ritrattato l'iniziale adesione alle riforme liberali e alla rivoluzione nazionale, assistevano senza capacità di reazione al diffondersi tra i cittadini di costumi riprovati dalla chiesa e di sentimenti anticlericali tra cui trova pure spazio un timido accenno di proselitismo protestante. Ma il delegato politico della provincia guastallese e podestà della città - il conte Enrico Casanova, seppure ultraclericale - sembra disposto a lasciar correre certe intemperanze morali e ad accettare

⁵² Besacchi, *L'osservatore*, 2.

⁵³ Cf. Barilli, *Cinque secoli di Carnevale*, 64-5.

⁵⁴ Queste caratteristiche delle persone più intraprendenti nelle feste carnevalesche sono state individuate in diversi studi: Bausinger, «Dietro il Carnevale»; Bravo, *Festa contadina e società complessa*.

⁵⁵ Cf. Besacchi, *L'osservatore*, 2-3.

una modesta laicizzazione della società, pur di dare uno sfogo al malcontento politico diffuso nelle comunità. Ciò avviene all'epoca della lega doganale tra Austria, Parma e Modena, quando lo Stato estense si lascia andare a limitate riforme economiche e infrastrutturali per tentare una pur timida modernizzazione delle sue province. Del resto, a Castelnovo Sotto - a solo una ventina di chilometri da Guastalla - il governo vede con soddisfazione e agevola lo sviluppo commerciale della manifattura di maschere Guatteri, che si sta imponendo come la più qualificata in Italia, con larga esportazione della produzione negli altri Stati, anche oltralpe.⁵⁶ Già nel 1790 i Guatteri hanno avviato a Reggio un laboratorio di maschere. Sono decoratori, indoratori e preparatori di apparati festivi e allestimenti spettacolari, anche pirotecnici e dal 1810 trasferiscono a Castelnovo la loro manifattura, con un successo di mercato che li rende presto celebri.

Nel 1859, nell'imminenza della guerra tra gli alleati franco-sabaudi da una parte e dall'altra gli Asburgo coi loro deboli alleati dei due ducati emiliani, il vecchio regime tenta di mantenere ugualmente i festeggiamenti carnevaleschi come immagine d'ordine e di stabilità sociale. Concedendo l'agibilità ai divertimenti del Carnevale, contrariamente a quanto consueto nei periodi più turbolenti, le autorità devono essere convinte di riuscire a sdrammatizzare la situazione mettendo in mostra una normalità regnante nelle comunità e una mancanza di minacce interne all'ordine pubblico. Ammettendo l'ipotesi che siano veramente questi gli iniziali intenti delle autorità, la loro mossa politica si dimostra avventata. La situazione surriscaldata fa irrompere con clamore la politica nella scena carnevalesca, perché i rivoluzionari ora non accettano un ruolo normalizzante dei divertimenti, a cui negli anni precedenti accondiscendevano. Disordini avvengono a Guastalla il 6 marzo, ultima domenica di Carnevale:

Marzo. Il 6, Domenica, correndo il tempo di Carnevale, e, fattosi del fermento nella popolazione per la circolata voce di una guerra imminente tra l'Austria, il Piemonte e la Francia, si videro gli inviti della festa di ballo lacerati, come pure il Cartello di una rappresentazione teatrale. La polizia credette di prudenza la sospensione dei divertimenti e la chiusura del teatro per iscansare disordini maggiori, come suole per lo più accadere nelle politiche vicende.⁵⁷

Al Carnevale cittadino di Mantova, durante la tradizionale Festa dei Moccoli - interrotta nel 1848 e ripresa solo dal 1856 - alcuni ragazzi

⁵⁶ Cf. «Il paese delle rosee maschere di cera», *L'Avvenire d'Italia*, 25 febbraio 1955; De Lucis, *Un paese, una festa*, 65-6, 93; Moro, *Produrre maschere di carnevale*; Fincardi, *Una fabbrica di maschere*.

⁵⁷ Besacchi, *L'osservatore*, 3.

si lanciano tra la folla, spegnendo rabbiosamente le candele, rompendo i festoni e i palloncini colorati appesi alle carrozze e gridando: «Viva l'Italia!». La festa è subito sospesa e non viene più ripresa fino al 1866, cioè fin quando la città non cessa di appartenere allo Stato austriaco. Solo dopo l'aggregazione di Mantova al Regno d'Italia le mutate autorità municipali tentano di ripristinarvi la Festa dei Moccoli.⁵⁸

9.8 Disgrazie della Quaresima

Il movimento rivoluzionario del '48, esaltando un'intensa partecipazione collettiva attorno ai simboli della nuova politica nazionale, rielabora pure forme prese a prestito dai costumi comunitari tradizionali. La mobilitazione culturale cittadina prende comunque a riferimento quei costumi moderni di cui il vecchio regime ha limitato il più possibile la diffusione, tanto che le ideologie tradizionali, specialmente quelle conservatrici insite in molti rituali religiosi, ne escono profondamente mortificate. Il ripristino del precedente regime, dopo il '48, per alcuni versi avviene con la consapevolezza di una parte dell'élite dirigente di non potere più frenare certe nuove forme di socializzazione col rigore usato dal 1831 in poi. Queste aperture al nuovo inacidiscono la volontà bigotta o generalmente antimoderna dei gruppi dominanti più reazionari, convinti di poter guadagnare tutta l'autorità perduta, insistendo con testardaggine nel negare legittimità ai nuovi comportamenti e nell'imporre in forme intransigenti rapporti politici, rituali religiosi e comportamenti sociali già obsoleti.

Nel Guastallese, la nomina a vescovo di Pietro Rota - richiesta al papa direttamente dal Duca di Modena Francesco V - nel tormentato finale della Restaurazione offre innumerevoli occasioni per portare alla massima intensità lo scontro fra queste due tendenze nei gruppi di potere. L'azione di questo vescovo punta a portare tutto il clero e il tradizionalismo del patriziato a combattere ciò che ritiene l'immoralità dei nuovi costumi. A solo un mese dal suo arrivo nella diocesi - il 12 maggio 1855 - cominciano a vedersi gli effetti della sua crociata intransigente, col parroco di Santa Vittoria che scrive al delegato politico di Gualtieri per chiedergli di indirizzare d'autorità la popolazione verso le celebrazioni del mese mariano, ordinando

Perché in questo lasso di tempo siano sospesi i Giuochi nei luoghi pubblico convegno, e così tolga l'occasione al popolo di darsi

58 Barozzi, *La città e la festa*, 76.

all'ozio e al dissipamento e preoccupargli di questo tempo prezioso a vantaggio spirituale dell'anima propria.⁵⁹

A metà del XIX secolo, in un periodo di crisi profonda della società tradizionale, di notevoli fermenti etici e politici e di profondi mutamenti sociali, le esigue conventicole che condividono la mentalità di Pietro Rota provano solo orrore per il Carnevale. E su quello è inevitabile si concentri l'ostinazione dei bigotti per estirpare ogni moderno vizio, dato che il vescovo non tollera il fenomeno che più di ogni altro, in quegli anni, contribuisce a produrre un rilassamento dei costumi in tutto il popolo. La battaglia da lui condotta giunge all'apice nel 1857. Don Besacchi - tra gli intellettuali prestigiosi della chiesa guastallese - descrive con fastidio e distaccato sarcasmo le azioni intraprese nella campagna guastallese e in città dal suo superiore e dai suoi seguaci:

Alla parrocchia di San Rocco in tempo di Carnevale mandò le missioni per mezzo di due Preti modenesi, anche questi di nessun valore. Predicarono dal 15 febbraio al 22, dietro persuasiva della circostanza carnevalesca, ma egli voleva 15 giorni. L'osservazione sembrava sragionata, perché missioni di giorno, e di notte ballo, gozzoviglia e crapula nella stessa Villa: Dio e Belial. Agli uomini superficiali e simulatori è facile il combinare virtù a vizio. Ma il buon Pastore ricusò di vedere la differenza. Persuaso che il bene è sempre bene senza riflettere che *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu: omnia tempus habent* dice il Savio.⁶⁰

Tensioni più laceranti si creano nel capoluogo, dove neppure le autorità locali e quelle governative, al pari della maggioranza del clero, se la sentono di appoggiare l'ostinazione del vescovo.

Anche in quest'anno non fu senza allegria e divertimento il Carnevale ad onta che il Vescovo Monsignor Rota nol volesse. Egli non voleva maschere, non voleva balli, non voleva corso di carrozze; e per ciò impedire, alla festa specialmente predicava, affinché le sacre funzioni terminassero a sera inoltrata. Il Commissario politico, dietro forti lagnanze interpellò il governo superiore, e gli fu risposto che alle ore 4 pomeridiane, terminati o no i divini offici, si diverta chi vuole. Non per questo, il Vescovo volle proseguire nella sua idea, ritenendo per coscienza artificiale, propria dei Gesuiti e dei Sanfedisti di fare del bene, invece faceva del male; poiché si udiva anche i più zotici a scagliare villanie e maledizioni contro

⁵⁹ ACG, f. 337, *Giocchi*.

⁶⁰ Besacchi, *L'osservatore*, 2.

di Esso: sicché bagordi, strepiti e grida in piazza, in chiesa predica con poca gente, e grave disturbo di quella poca che vi si trovava. Negli ultimi tre giorni volle far predicare, ma il Capitolo si oppose pel dopopranzo, e fu dissuaso da una Deputazione a lui spedita appositamente per la mattina piuttosto, locché non si era mai praticato in tali giorni, onde dar luogo ai divertimenti a scanso di oltraggi verso la Chiesa. Il prelato restò persuaso a malincuore, e permise che si predicasse la mattina alle ore 11, laddove se la sua determinazione si fosse mandata ad effetto, sarebbero nati scandali e sconci tali da compromettere sé ed il paese. Dietro permesso si videro non poche feste da ballo, sì private che pubbliche; corso numeroso di carrozze di giorno e di sera ornate di farnali a forma ovale con lume acceso nel mentre che la Banda sovra palco in piazza rizzato suonava scelti pezzi di musica. Una calca immensa di popolo schiamazzava, rideva, strepitava, giusta l'esigenza del tempo baccanale. La Strada Maestra e la Piazza illuminate, meno la casa del Vescovo, che non volle, benché invitato, correre per non cooperare, secondo Lui alla offesa di Dio; per cui la Forza Armata o spontanea o chiesta dovette sorvegliare la Casa, onde stornare qualche insulto che temevasi. Monsignore fatto accorto che la popolazione era irritata per una predica da lui fatta, piena di invettive, nel giorno della Purificazione della Beata Vergine mandò fuori una pastorale diretta ai Guastallesi sotto la data del 6 febbraio che qui unisco od unirò ad altre stampe depositate in questa biblioteca Maldotti, dalla quale si rileva un misto di rancore o di santità, giusto il sistema della Setta a cui apparteneva. Da quella si riscontrerà eziandio s'io trascorro, o parlo per ispirito avverso, oppure se per sentire di schiettezza e verità. Egli è però di fatto che avendo diramato la sua pastorale a tutte le Chiese ed esposta al pubblico, alcune copie si ritrovarono in brani; il che saputo, ordinò tosto che fosse ritirata. Onta, benché meritata, che spiacque ai buoni, la quale invece di avvicinare gli animi al suo Pastore, li alienava con discapito di sé, della religione, e dei suoi Ministri, che in uggia stavano presso il popolo. Ma lo zelo del religioso Prelato era spinto in modo che annoiava tutti e passava inosservato e indifferente.⁶¹

La predica che ha irritato i guastallesi contiene alcuni capisaldi della filosofia intransigente e legittimista di monsignor Rota, ispirata al legittimismo di Joseph De Maistre; e, in un certo senso, contiene pure l'anacronistico programma morale da lui rivolto alle comunità della sua diocesi, col tentare una messa al bando di balli, maschere, divertimenti e teatri:

⁶¹ Besacchi, *L'osservatore*, 2.

Il ballo specialmente non va esente da grandi pericoli, né scompagnato purtroppo da molti peccati. E lo confermammo con due ragioni semplicissime, e ineluttabili, l'una che l'impudicizia è peccato, è grave peccato, è grave in modo, che non ammette parvità di materia, sia nelle opere, sia nei discorsi, o nei pensieri; l'altra che atteso il modo con cui si praticano i balli, atteso il bollore della gioventù, la libertà di contemplarsi, parlarsi, trattarsi, il favor delle tenebre, il fascino delle bellezze seduttrici, la mollezza de' suoni, l'incanto delle pompe non sempre modeste, e mille altre circostanze, che assaliscono per tutti i sensi l'anima, vi è molto pericolo che l'impudicizia vi si introduca. Le sentenze dei Padri, le dottrine de' Moralisti, le invettive de' Pastori, la ragione, l'esperienza, l'asserzione degli stessi che li frequentano, tutto combina in questo, che i balli difficilmente vanno esenti da peccato. Ora un Vescovo non dovrà gridare contro i medesimi? Non dovrà ammonire la gioventù ad astenersene? Non dovrà inculcare a' genitori che ne tengano lontane le figlie, e alle figlie far conoscere che ne va non solo della loro coscienza, ma anche del loro onore a prendere parte specialmente a certi bagordi, che sono già dalla stessa pubblica opinione giudicati infami? Oh miei cari, converrebbe non avere cuore per tacere, non avere coscienza per vedere le anime precipitare in questi giorni in tanti peccati, e non alzare né meno una voce per allontanarle dal precipizio. Lo so che ad onta che diventassimo arrocati dal gridare, forse tanti seguiranno per la via larga della perdizione, ma almeno potremo dire di aver parlato. I disordini, e voi lo sapete, giacché si pubblicano a suon di tromba, i disordini sussistono e vanno forse sempre crescendo. E non ci sarà né meno permesso di deplorarli? E sarà un delitto il gridar a'genitori: vegliate, custodite le vostre figlie: salvate quelle colombe da' rapaci sparvieri? [...] Ognuno, diciamo, ancor Noi, ognuno, cui stia a cuore la salute dell'anima propria, fugga da tutti quei divertimenti che sono peccaminosi, o certamente pericolosi. Si ricordi che un breve godere può condurre a un eterno pena: pensi alle minacce di Cristo *Vae vobis qui ridetis nunc, quia plorabitis et flebitis* (Luca VI, 25) e ne' tre ultimi di Carnevale in cui nella nostra Cattedrale si espone alla pubblica adorazione il Santissimo, venga a compensarlo co' suoi ossequi delle tante ingiurie che in questi giorni riceve. Chiesa Santa, all'oggetto di distoglierli da profani sollazzi alletta i suoi figli coll'aprir loro i tesori delle sante Indulgenze. Secondate gli inviti di questa Madre pietosa, ma ricordatevi che per farne acquisto oltre che alla adorazione dell'Augusto Sacramento, convien accostarsi a riceverlo nella S. Eucaristia premessa la sacramental Confessione. Oh quanto noi saremmo contenti, se vi vedessimo accostarvi in quei giorni in buon numero alla sacra mensa! Quanto sareste contenti voi, se dato bando alle pazze allegrezze del mondo risolveste passar

que' giorni nel servizio di Dio! Quanto, se il medesimo facessero, avrebbero meno a piangere coloro, che per aver voluto troppo godere in questa vita, avranno a spasimare per sempre nell'altra.⁶²

Essa si conclude con la minaccia dell'inferno per quei guastallesi che, avendo gridato contro di lui davanti alla cattedrale, presto non se ne pentano nel confessionale. La repulsione che portava il vescovo Rota a lottare contro il Carnevale aveva origini lontane. Nel 1840 e nel 1841, mentre dirigeva un collegio ecclesiastico a Correggio, Rota aveva composto commedie in cui l'azione dei Santi riusciva a moralizzare il Carnevale: «Industria usata da lui per tenere la gioventù lontana da quelle profane divagazioni che sotto specie di divertimenti avvelenano il candore degli animi eccitando passioni volgari».⁶³

Anche a Novellara, dove dal 1856 la ripresa del Carnevale attecchisce con un vigore straordinario, l'irrigidimento morale di una parte della chiesa fa sentire i suoi effetti laceranti. Nel 1858, su denuncia di un prete, sono arrestate due persone in maschera, perché «saltando per mezzo alla folla, commettevano atti immodesti toccando e palpeggiando le ragazze».⁶⁴

Nel 1858, intanto, la deferenza della città verso il vescovo Rota, ostinato nelle sue polemiche contro le feste profane e contro il mutare dei costumi, si è dissolta in modo irreversibile. Per un atto arbitrario commesso da Rota - con l'appoggio diretto del Duca, venuto appositamente in città a imporre l'otturamento di una strada per allargare il seminario, ai danni della municipalità e del locale setificio - la popolazione guastalrese minaccia d'insorgere contro di lui e lo fa segno a una palpabile rabbiosa ostilità. Pietro Micali, il danneggiato proprietario del setificio - appartenente a una famiglia di esuli dei primi moti risorgimentali nel 1820 - gestiva il salone dove si ballava e si tenevano spettacoli popolari nel Carnevale e nelle feste. Nel 1864 ospiterà nello stesso salone i primi culti della chiesa valdese.

9.9 Il tempo politico della nazione

Alle coercizioni che l'autorità vescovile cerca di imporre alla nuova cultura cittadina, i guastallesi rispondono opponendo i segni laici della festività a quelli religiosi. Le stesse autorità municipali aristocratiche legittimiste come il conte Enrico Casanova entrano in conflitto con Rota sul tema delle feste, quando il vescovo chiede la soppressione della stagione lirica e la confessione obbligatoria di tutti i

⁶² Pietro Rota arcivescovo tit. di Tebe, 63.

⁶³ Pietro Rota arcivescovo tit. di Tebe, 21-2.

⁶⁴ Cit. in Barilli, *Cinque secoli di Carnevale*, 76.

consiglieri comunali. Quando poi, con la ventata rivoluzionaria, il regime, le autorità e persino il calendario ecclesiastico vengono identificati come un male opprimente che si è impadronito della società e le impedisce di evolversi secondo le dinamiche sociali in corso e i principi democratico-progressisti, i segni del vecchio potere ne escono nettamente svalutati, come note stonate che si rivoltano contro chi, come Rota, si ostina a servirsene. Tra i primi atti simbolici eversivi della comunità guastallese nella rivoluzione del 1859 ci sono la cacciata di monsignor Rota e dei suoi seguaci dalla città e l'abbattimento degli emblemi vescovili dal palazzo della curia. Ancora per otto anni il vescovo resta esiliato da Guastalla, col sollievo di una parte consistente del clero, e subisce occasionali minacce o attentati; perfino gli stemmi con i simboli della sua carica, una volta ricollocati, vengono imbrattati o presi a fucilate. Nel frattempo nella città - in cui il moto risorgimentale suscita larghe entusiastiche adesioni - c'è una notevole laicizzazione dei costumi e per l'acre ostilità a Rota si consolida un radicalismo religioso intriso di anticlericalismo, simpatizzante per la chiesa valdese, che per qualche anno trova a Guastalla numerose adesioni in tutti i ceti sociali.

Perduta dal 1746 la propria indipendenza come piccolo ducato a cui sono sottoposte le municipalità di Luzzara e Reggiolo, a Guastalla le cerimonia celebrative delle dinastie dei nuovi sovrani hanno sempre stentato a consolidare una propria consuetudine di difesa verso i sovrani e le capitali dei vari Stati in cui la città viene inglobata, dato che dopo il 1746 per un secolo si avvicendano come autorità sovrane - senza stabilizzare una coerente tradizione lealista - gli Asburgo-Lorena, i Farnese, i Borbone-Parma, la Repubblica cisalpina e il Regno italico, Maria Luisa ex consorte di Napoleone e gli Austria-Este, prima che si affermino le celebrazioni del movimento nazionale e del nuovo Stato sabaudo, per qualche anno con forti entusiasmi, poi come ceremonie di routine, con le sfilate e riviste militari prima della Guardia civica, dell'esercito sabaudo che fino al 1866 presidia il confine sul Po, infine della Guardia nazionale, fino alla sua soppressione nel 1878. La ritualità civile, anziché scomparire, tra il 1859 e il decennio successivo aumenta di intensità, cambiando drasticamente la propria scansione cronologica e le proprie modalità espressive, aprendo pubblici spazi partecipativi - non solo nella dimensione municipale - alle associazioni dei reduci risorgimentali e a quelle mutualistiche operaie.⁶⁵

Dalla nuova rivoluzione del 1859 prende vita per alcuni anni una ceremonialità patriottica di piazza i cui influssi sono destinati a incidere permanentemente nella comunità che ne è partecipe. E la popolazione si lascia coinvolgere nelle alterazioni che queste manifestazioni

⁶⁵ Cf. Tobia, *Una patria per gli italiani*; Ridolfi, *Le feste nazionali*, 16-44.

civili producono nelle abitudini del corpo sociale cittadino. La straordinarietà festiva sembra il veicolo principale attraverso cui i nuovi comportamenti fanno irruzione nella normalità della vita del piccolo centro urbano. Da tutte le fonti documentaristiche guastallesi si ricava una netta impressione: che proprio l'andamento delle feste civili diventi per i contemporanei il modello a cui riferirsi per essere coscienti e partecipi - oppure ostili - verso le dinamiche di trasformazione della nuova società. Le feste producono nuovamente la sensazione del tempo: non più la stagionalità dei riti religiosi connessi con l'agricoltura; e nemmeno il tempo astratto dell'orologio; ma il tempo degli eventi storici decisivi, inquadrato e rimescolato dal succedersi delle celebrazioni politiche che costruiscono e propagano l'immaginario nazionale. Nei primi anni seguiti al 1859 le ceremonie politiche si risolvono sempre a Guastalla in manifestazioni di popolo, inneggianti a una rapida trasformazione di quella società padana ancora chiusa in resistenti arcaismi. Due categorie di feste si impongono nelle piazze guastallesi: quelle ufficiali, che sanciscono il nuovo potere nazionale e commemorano la sua vittoria sul vecchio regime; e poi quelle spontanee, collegate all'esultanza dei movimenti popolari o alle prove di forza tra fazioni contrapposte.

Il primo tipo di festa mira a investire di carisma le nuove gerarchie locali e nazionali, in ceremonie istituzionali a sfondo patriottico-dinastico. Vi si fondono - inizialmente in un perfetto ordine - riti religiosi, parate militari, della guardia civica e folle osannanti i simboli della nuova politica. Le date di esecuzione di queste feste, stabilite per disposizione governativa su tutto il territorio del Regno d'Italia, sono gli anniversari della nascita di Vittorio Emanuele II, e quello della promulgazione della costituzione albertina, poi delle battaglie vinte contro l'Austria. Ma dopo pochi anni, le proibizioni del vescovo ai propri preti di parteciparvi a causa del defilarsi di numerosi sacerdoti dispensatori della benedizione cristiana alle feste di Stato e alle simbologie nazionali. Ciò colpisce il sentimento della comunità come un'onta sacrilega. Conseguentemente, in ricorrenza di queste feste, il clero refrattario subisce ripetute vessazioni aggressive dalla popolazione guastalrese. In queste occasioni, a causa poi della proibizione del vescovo Rota di far suonare le campane e di esporre bandiere e luminarie negli edifici del culto cattolico, per ben due volte le feste nazionali a Guastalla danno vita a tumulti sfociati nell'assalto al palazzo vescovile. Per evitare il ripetersi di questi incidenti, da allora il prefetto ordina di eseguire solennizzazioni puramente civili delle feste nazionali; ma ciò non impedisce sanzioni della piazza contro la chiesa cattolica, mancata alla funzione di celebrare i riti patriottici in cui la popolazione vede le nuove manifestazioni del sacro. In numerosi fogli e libelli stampati e diffusi in città vengono comunemente identificati il popolo italiano con Cristo e papa Pio IX con Satana. È in concomitanza con questi atteggiamenti di anticlericalismo

patriottico che Guastalla diventa un centro di propaganda protestante. Questi entusiasmi per le feste dinastico-governative restano forti fin oltre la mobilitazione bellica del 1866, cioè finché il confine austriaco resta sull'altra riva del Po e anche sulla sponda meridionale del fiume, appena oltre Luzzara, facendo di Guastalla un confine di Stato, poi un cruento terreno di battaglia.

La seconda categoria di feste civili, quelle che non sono promosse dalle autorità nazionali, ma nascono estemporanee dalla piazza, è invece più frequente, ma estremamente fluida, difficile da definire. In essa resta spesso ambiguo se la gioia popolare tenda a codificarsi nel rito o sboccare in esuberanze tumultuanti. Se ne possono citare come esempi tre casi. Uno è la manifestazione di giubilo seguita a una condanna giudiziaria contro il vescovo Rota, nel 1864. L'annuncio della sentenza (causata dalla sospensione *a divinis* dei sacerdoti partecipanti alle feste patriottiche, decretata dal vescovo) è immediatamente riprodotto e affisso per le strade, prontamente imbandierate. La sera suona la banda musicale in tenuta di gala, girando due volte attorno alla cittadina illuminata a festa. L'esultare della comunità per l'abbassamento a vittima da punire dell'autorità di maggiore spicco in città, dà vita così a una specie di esorcismo collettivo contro un personaggio molto malvisto e temuto.

Un secondo esempio: l'arruolamento garibaldino per la guerra del 1866. Decine di volontari guastallesi in camicia rossa, prima che le autorità riescano a impedire la manifestazione, portano in trionfo un busto del generale, l'eroe nazionale. Seguiti in corteo della popolazione e preceduti dalla banda, percorrono il circuito solito delle processioni religiose, facendo tappa davanti a ogni osteria e caffè per brindare (versando vino anche alla statua) e cantare inni a «Garibaldi Dio dell'Italia».

Un terzo esempio: l'euforia del 20 settembre 1870 all'arrivo del telegramma con la notizia dello sfondamento di Porta Pia. Il suono a distesa della campana maggiore della torre civica, accompagnata dalla campana dell'ospedale, scatena una sarabanda. Per due giorni, in un baccano assordante, gran parte della popolazione interrompe le consuete attività, riversandosi nelle strade paveseate a festa e percorse incessantemente dalla banda. La folla anima le vie cittadine cantando, schiamazzando, sparando in aria, lanciando fuochi d'artificio dai tetti e dai balconi. La caduta della Roma pontificia è festeggiata come un grande evento rigeneratore per la nazione, con modalità rituali equivalenti al Capodanno nella forma, ma superiore a questa festa calendariale nell'intensità straordinaria delle emozioni suscite e dei tripudi.

Alla testa di queste dimostrazioni plebee sono sempre i nuovi notabili di bassi natali, considerati dall'aristocrazia e dal clero degli spregevoli *parvenu* senza morale. Sono innanzi tutto le loro mogli, sorelle, fidanzate, le *signore* e *signorine* che dai davanzali delle finestre,

dai palchetti del teatro, dai calessini, sventolano le bandierine tricolori, lanciano fiori e inneggiano ai cortei e ai meeting popolari. Il trionfo del costume civile democratico appena affermatosi non è però sempre scontato. L'affratellamento sociale tra vecchi e nuovi privilegiati, e tra questi e gli esponenti del popolino povero non è affatto un processo automatico e indolore.

Nel 1868 una drammatica contrapposizione venutasi a creare tra le popolazioni e le autorità governative per l'introduzione della tassa sul macinato esprime originali proteste simboliche nella Festa popolare di Mezza Quaresima, istituita il 19 marzo di quell'anno, per celebrare l'onomastico di Garibaldi, simbolico nume tutelare del nuovo associazionismo democratico. Questa festa rimpiazza nel calendario laico cittadino quella di San Giuseppe, in precedenza solennemente celebrata nella stessa data dalla corporazione dei falegnami, sciolta si quell'anno per dissidi sociali e religiosi al proprio interno. Avviene perciò un innesto di nuovi rituali in una festa religiosa consuetudinaria dei lavoratori guastallesi. Gli artigiani cittadini si inseriscono senza esitare nella nuova festa, patrocinata dalla Società operaia di mutuo soccorso. L'istituzione della nuova festa risulta una kermesse tipicamente carnevalesca, che concentra nell'arco di una giornata un gran numero di divertimenti. Suo momento centrale è un corso mascherato satireggiante il fiscalismo governativo e il clero codino. La festa rispecchia senza dubbio le tensioni ideali degli ambienti sociali e politici che fin dall'anno precedente, con un accanito boicottaggio, hanno causato la decadenza a scialbe commemorazioni impopolari delle feste nazionali del 14 marzo e dello Statuto, in onore della dinastia e del regno sabaudi.⁶⁶ Le mascherate di questa festa criticano le coercizioni del potere centrale sulla comunità locale. Incapaci ormai di decodificare correttamente un universo festivo che li ha emarginati, i nostalgici dei passati Duchi credono addirittura di individuare nell'insorgenza di questa festa dai linguaggi satirici un complotto repubblicano-massonico contro i poteri costituiti. Dal 1869 questa festa popolare si dà una periodicità regolare, abbandonando la data polemica dell'onomastico di Garibaldi e - per scelta anticlericale - fissandosi nella quarta domenica di Quaresima.

Col tempo, l'ostilità dei guastallesi contro il vescovo modera la sua virulenza, passando da un'aggressività materiale ad azioni solo simbolicamente aggressive. Alle invettive di Rota contro la morale progressista i cittadini replicano riproducendolo in atteggiamenti ridicoli, nelle mascherate delle Feste popolari.⁶⁷ Perfino dopo essere diventato vescovo della confinante diocesi di Mantova, facendo una visita nostalgica a Guastalla, nel 1877 viene fischiato e schernito

⁶⁶ Porciani, *La festa della nazione*; Palazzi, Sarti, Soldani, «Patrie e appartenenze».

⁶⁷ Besacchi, *L'osservatore*, 4.

in modo avvilente dai suoi avversari, che sulla gazzetta cittadina descrivono l'irriverenza all'indirizzo dell'anziano prelato come «un ameno charivary».⁶⁸

Dal 1859 al 1862 una sequenza impressionante di feste a carattere liberatorio accoglie la sconfitta militare dell'Austria, la fuga e la deposizione del Duca Francesco V, l'annessione dell'Emilia al Regno di Sardegna e tutti gli eventi patriottici di una certa risonanza. Con l'istituzione delle due feste nazionali (il 14 marzo, genetliaco del nuovo sovrano Vittorio Emanuele II; e la prima domenica di giugno per la concessione dello Statuto albertino) si creano nuovi poli d'attrazione per gli entusiasmi collettivi,⁶⁹ presto diventati un momento di scontro violento col clero cittadino, a cui, per le impostazioni del vescovo in esilio - divenuto in tutto l'ex ducato il punto di riferimento morale del partito filo-estense e austriacante - viene impedito di dare il crisma della chiesa al nuovo ordine civile, Guastalla diventa in quel periodo una delle più solide basi missionarie dell'evangelismo valdese: «Una nuova Ginevra», la epiteta il vescovo Rota.⁷⁰ Fino alla fine del secolo la cittadina resta un centro d'irradiazione del protestantesimo per tutta la Bassa padana. Il successo degli evangelici è dovuto in primo luogo alla loro adesione appassionata al processo risorgimentale e alla loro contrapposizione cristiana alle gerarchie cattoliche; ma una ragione del loro successo sta anche nel linguaggio estremamente popolare con cui i nuovi predicatori espongono - in lingua italiana - le loro idee religiose. Il noto oratore Alessandro Gavazzi - ex monaco barnabita bolognese, con l'amico e confratello Ugo Bassi voce cristiana nella crociata antiaustriaca nella primavera 1848, poi scomunicato e sempre cappellano di Garibaldi in tutte le sue campagne militari - ottiene a Guastalla debordanti successi di pubblico, entusiasmando la città. Al pari di certi quaresimalisti cattolici sa servirsi abilmente dell'inversione carnevalesca e di una terminologia plebea nei suoi discorsi, per ridicolizzare il vescovo e i missionari cattolici.⁷¹ Prima di riuscire a costruire a Guastalla un vero e proprio edificio adibito al culto, i valdesi non si turbano nemmeno nel fissare la sede

⁶⁸ *Gazzetta di Guastalla*, 9 dicembre 1877.

⁶⁹ Ridolfi, Fincardi, «Le trasformazioni della festa»; Ridolfi, *Le feste nazionali*.

⁷⁰ Cf. Fincardi, «De la crise du conformisme»; Santini, *Il missionario valdese*.

⁷¹ «Un vero uragano, una grandine di bestemmie, la predica che alle dieci di notte fece il famigerato apostata Gavazzi dal balcone di un'osteria (degno pergamino di un tal predicatore, che osa chiamarsi evangelico) al popolo di Guastalla, col santo scopo di moralizzarlo. [...] Inveiva contro il Papa, il Vescovo, i preti, e faceva ridere la brigata con lazzi da postribolo. [...] Le sue prediche erano matasse senza bandolo, piene di pleybe scurrilità». (*La vera buona novella. Periodico della cristianità cattolica italiana*, 27 giugno 1868). Per rilevare la familiarità di Gavazzi con il linguaggio e le tematiche del Carnevale, cf. Gavazzi, *Risposta a Don Giuseppe Luigi Trevisinato*.

della propria cappella nel locale dell'ex setificio rovinato da Rota, dove si danza nel periodo di Carnevale e dove si tengono gli spettacoli popolari e dei burattinai.⁷²

Le antiche associazioni devozionali non sopravvivono a questo sconvolgimento della società in cui si erano sviluppate. E la nuova sociabilità non dimostra tolleranza per le associazioni come la Confraternita dei Sacchi, in cui restano il patriziato e gli elementi reazionari dell'élite cittadina, per eseguire, incappucciati, alcuni rituali devozionali propri del ciclo quaresimale e pasquale. Privata del sostegno da parte delle autorità liberali, scompariva questa confraternita, in passato uno dei più potenti organismi della comunità cittadina. L'ultima notizia della sua esistenza la si ha da una cronaca di don Besacchi, nel 1864:

Un saggio del morale progresso, regalatoci dai Rivoluzionari che stavano a capi della cosa pubblica, lo sperimentammo eziandio nella ricorrenza della Settimana Santa. Le Confraternite use di andare processionalmente alla Pieve per le Quarantore della Settimana di passione alla adorazione del SS. Come pure in Città per la Settimana Santa, si dovettero astenere per non essere insultati da bricconi, sempre protetti dal governo; lo che accadde alla Confraternita dei Sacchi che arrischiò di recarvisi. Questo fu pure il primo anno che si tralasciò parimenti di andare alla visita dei sepolcri nel giovedì Santo, onde non esporsi ai motteggi e alle ingiurie dei malviventi, dei quali ve n'erano in gran copia, uomini anche di provetta età e di certa educazione.⁷³

Mentre le vecchie associazioni devozionali si eclissano, le corporazioni artigiane di Guastalla, che avevano fino al recente passato un'organizzazione a base religiosa e amministravano alcune ceremonie festive del calendario cattolico, si sciolgono. Gli operai, con l'appoggio della borghesia progressista, danno vita a un sodalizio - la Società operaia di mutuo soccorso, con presidente onorario Garibaldi - che prepara anche festini nel periodo di Carnevale e dal 1868 al 1870 partecipa alla gestione delle prime Feste popolari di Mezza Quaresima. È una prassi diffusa, che in diversi centri urbani padani immette i sodalizi operai tra gli organismi civili promotori di una nuova sociabilità festiva, in aspro contrasto in quegli anni con l'incombenza di residuali priorità delle tradizioni cattoliche e notabiliari, come viene narrato per gli ostacoli al ballo carnevalesco di una

72 Cf. Besacchi, *L'osservatore*, 3 (in BMG vedi in proposito anche le postille di Aldo Mossina - di inizio XX secolo - alla riproduzione dattiloscritta di quest'opera, vol. 3, p. 537); *Times. Ebdomadario guastallese*, 25 novembre 1869.

73 Besacchi, *L'osservatore*, 3.

Fratellanza operaia del Vercellese nel 1887, nella novella di Giovanni Fal当地 *Madonna di neve, Madonna di fuoco*.⁷⁴

Durante il non lungo arco di tempo che registrava il successo eclatante delle feste civili patriottiche il Carnevale a Guastalla pare sostanzialmente marginale o, forse, i rituali del ciclo carnevalesco restano persino interrotti. Non si ha infatti nessuna notizia, fino al 1865, dei divertimenti tradizionali nel periodo finale dell'inverno. I nuovi regolamenti di polizia, aperti alla libertà associativa, non sono particolarmente restrittivi verso il Carnevale; anzi, si limitavano a un articolo di legge, secondo cui «nessuno può comparire in maschera nelle vie, sulle piazze, né in qualunque altro luogo pubblico, senza l'autorizzazione in iscritto dell'Autorità locale». ⁷⁵ Eppure, anche nella vicina Novellara le cronache confermano l'assenza dei divertimenti carnevaleschi, limitati fino al 1870 a rarissimi festini privati.⁷⁶ Proprio nel periodo in cui la popolazione si apre maggiormente a nuovi fermenti culturali e nel periodo di massima diffusione della festività laica, le maschere mancano negli spazi pubblici. Questo fatto è solo apparentemente anomalo e paradossale. Si è già visto come nei periodi di sommovimenti rivoluzionari la logica dei linguaggi politici tenda a sovrapporsi al linguaggio ambivalente e simbolicamente poco controllabile delle maschere. Perciò nuove feste civili, ordinate, in cui si onorano le simbologie e gli eroi nazionali, scalzano per alcuni anni bagordi, sfilate di maschere, balli e spettacoli della tradizione carnevalesca. Per almeno un decennio, negli anni compresi fra la seconda e la terza guerra d'indipendenza, evidentemente sono più confacenti al sentimento festivo della comunità le bandiere, oppure le divise dei soldati, delle guardie nazionali, dei volontari garibaldini, che non i travestimenti comici e galanti.

Cominciati a venir meno gli entusiasmi dell'impegno patriottico col manifestarsi di varie contraddizioni nel processo di unificazione nazionale, le feste politiche perdono la propria forza totalizzante e la festa carnevalesca riguadagna gli spazi pubblici, durante il suo ciclo tradizionale. Nel 1865 il Carnevale riprende a fare notizia a Guastalla, con corsi di grandi carri da trasporto e di barocci, a cui non viene più limitato l'accesso:

Febbraio-Carnevale. Coll'ultimo giorno del mese (28) chiudevansi il divertimento carnevalesco pieno di allegria, di balli, di banchetti, di maschere. Vi furono alcuni carri tirati a sei cavalli, trasportanti belle maschere a suono di banda, e divertite maggiormente dal continuo getto di coriandoli, o benizzi, così detti, di gesso,

⁷⁴ Fal当地, *Madonna di fuoco e Madonna di neve*.

⁷⁵ Articolo 66 del *Testo di Legge Sarda* dell'8 gennaio 1860, in: ACG, f. 337.

⁷⁶ Barilli, *Cinque secoli di Carnevale*, 71-2.

sudiciando gli abiti non solo, ma mettendo in pericolo la vista dei passeggeri, poiché nel gettarli alla disperata e senza ritegno, come si faceva, colpivano gli occhi; e a taluno non piaceva, onde un Suonatore fu percosso da grossa pietra nella schiena e poco mancò che stramazzasse giù dal carro. Un tale costume riconosciuto barbaro dall'Austria, lo proibì. Ma i tempi attuali, decantati come progresso, lo richiamavano come vera libertà, e fratellanza. Vi fu pure corso di timonelle, ed un popolo immenso accorse, né si ebbe a lamentare gravi disordini.⁷⁷

Passata l'epoca delle aristocratiche carrozze, i carri agricoli a sei tirri, le maschere appariscenti, la folla debordante testimoniano come cultura popolare e d'élite abbiano ripreso a confrontarsi nelle feste di quel periodo. Almeno nelle piazze, le associazioni festive della nuova élite sociale e del popolino riprendono a incontrarsi in una festa comunitaria. Mancano purtroppo le descrizioni dettagliate delle mascherate con cui i carnevalanti intendono stupire la folla, che permetterebbero talvolta di individuare i mali o le frivolezze messi alla berlina con la satira e con gli slanci chiassosi e magari irriverenti della folla. Per la possibilità di una maggiore libertà espressiva, il Carnevale guastallese riscopre vecchie abitudini della tradizione carnevalesca – come gli imbrattamenti di gesso e il lancio degli aranci e di altri frutti e oggetti – proibite dall'inizio del XIX secolo, o andate in disuso da tempo. Don Besacchi, nella sua descrizione dei carnevali del 1866 e del 1867, pur ammettendone il successo, insiste a notarvi soltanto il disordine e lo spreco «retrivo» portato dagli usi reintrodotti dai cittadini e campagnoli in maschera:

Col giorno 23 si chiudeva il Carnevale, divertito da un solenne Veglione, o Festa di ballo, da maschere, dal corso di timonelle, e di Carri portanti maschere bene o mal vestite dietro una pioggia di Coriandoli, o così detti *Benissi* di gesso che molestavano il curioso popolo ed anche recavano male a taluno che gli piombavano negli occhi. Una tale costumanza retriva, quantunque si reclamasse per ismetterla, le Autorità però non abbandonavano, progredendo solo per loro vantaggio, e nulla pel buon ordine e savia economia.⁷⁸ I baccanali di quest'anno passarono alquanto allegri, tuttoché la miseria si facesse assai sentire. Triste mascherate in Carrozza con l'adottato getto dei così detti *Binissi*, o pallottole di gesso, rovinando abiti ai passeggeri o curiosi con pericolo anche di offendere la vista. Vi fu corso di timonelle, non carrozze, di scioperati e

⁷⁷ Besacchi, *L'osservatore*, 4.

⁷⁸ Besacchi, *L'osservatore*, 4.

di gente che non attendono che alle crapule. Si fece veglione, e riesci, dicevasi, numeroso. Si contarono poi tre feste private da ballo.⁷⁹

Non è tuttavia solo il clero a biasimare gli imbrattamenti e a ritenerli retrivi. Qualche anno più tardi, la *Gazzetta di Guastalla*, giornale progressista che promuove e difende a spada tratta i nuovi divertimenti, critica aspramente una mascherata intitolatasi *mattutina* in cui, contrariamente alle mascherate serali che si cospargono di sostanze bianche, a uso di fantasmi - secondo un tipico costume delle maschere italiane⁸⁰ - si cosparge di nerofumo:

Una mascherata *mattutina* impiastricciata di nero, che girando e schiamazzando lungo le contrade del paese, fece bella mostra delle rispettive camicie - non tutte di bucato ed immacolate - poste a ridosso dei pantaloni! Con quale moralità (?), decenza (?) e pulizia (?) lasciamo giudice il lettore!⁸¹

La farina o il gesso con cui le maschere si imbiancano, oppure che tirano alle ragazze, fanno parte di un tipo di spreco e irriferenza che diversi esponenti della comunità vogliono ripudiare. Il tingersi di nero con caligine e cenere - in questo caso senza spesa - può poi essere tipico solo di un triviale costume campagnolo, come usa a Villa Strada, sulla riva opposta del fiume, dove nel giorno delle Ceneri i giovani corrono a imbrattarne le persone e in particolare le ragazze. I mutamenti avvenuti nella società dell'Ottocento condizionano le nuove forme di sociabilità e i loro moduli espressivi. Le vecchie generazioni liberali, che hanno notevoli speranze e preoccupazioni verso la gioventù gaudente fortemente coinvolta in questi mutamenti della sociabilità, si propongono di riformare tutto il sistema delle feste folkloriche, coscienti che le forme rituali sono fondamentali nell'improntare di sé le attività ludiche e la vivacità cittadine. Nelle feste vanno dunque selezionati i comportamenti ordinati e 'civili', da quelli dei campagnoli che non sono giudicati tali e vengono bollati come costumi barbari, retaggio dell'*Ancien régime*. Agli imbrattamenti va perciò sostituita una igienica pulizia. Gerolamo Boccardo, celebre accademico genovese che in una sua opera definisce le linee essenziali per riformare il sistema festivo italiano, ritiene indispensabile adeguare le forme della festa carnevalesca ai principi borghesi anglosassoni della civiltà, con una drastica epurazione dei comportamenti divenuti sconvenienti:

⁷⁹ Besacchi, *L'osservatore*, 4.

⁸⁰ Toschi, *Le origini del teatro drammatico italiano*, 169-72.

⁸¹ «Dal Carnevale alla Quaresima», *Gazzetta di Guastalla*, 14 febbraio 1875.

Io credo che massimamente nei nostri climi l'umanità non giungerà mai ad applicare universalmente il severo sistema degli Knox e dei Fox - né parmi in tutto da desiderarlo -; ma penso altresì che sia opera degna della nostra più matura civiltà il far cessare quelle indecorose e tumultuarie agitazioni, nelle quali chi cerca il piacere non trova che lo sbalordimento, l'ubbriachezza, e le facili occasioni di colpa e spesso di delitto. I bagordi e gli eccessi carnevaleschi del Medio Evo ben s'addicevano ad un'epoca, in cui non solamente la ruvida plebe, ma eziandio i giovani di agiate e ricche famiglie non si vergognavano di cercare il piacere nelle più basse gozzoviglie e nei più grossolani divertimenti.⁸²

Nelle intenzioni dei progressisti guastallesi, però, la riforma del Carnevale deve spazzare via dalle cittadine padane le costrizioni della Quaresima, con un nuovo sforzo motivato dalla commercializzazione delle feste:

Il Carnevale, aspettato, desiderato dai buontemponi e da quanti ne cavarono un materiale vantaggio ai propri interessi, ad onta delle imposte e dei balzelli governativi, passato allegramente in molte Città del Regno ed in vari Paesi della nostra Provincia, perché anche in questi il carnevale diede segno di vita. A Novellara per esempio, paese delle rane che per antonomasia è chiamato tale, mercé una Società costituitasi in luogo, si gareggiò nel giorno 7 corrente di pubblici divertimenti. Anche Gualtieri, confratello di lei, non si ristette negli ultimi giorni di far baldoria e di abbandonarsi pur esso alle feste, ed alle orgie [sic!] tradizionali.⁸³

Le conclusioni della gazzetta laica sono però che anche la Quaresima può essere tempo secolarizzato dei piaceri; e non di costrizioni alla voglia di consumare e spendere, ormai superate data l'indifferenza della società alle imposizioni clericali.

Frattanto i balli, le feste carnevalesche, le mascherate, gli spettacoli teatrali, le baldorie, i baccanali sono cessati per dar luogo ai sermoni quaresimali, più o meno noiosi [...]. Eccoci pertanto inoltrati di alcuni giorni nella Quaresima; l'epoca santa dei ravedimenti, delle penitenze, dei digiuni, della mortificazione della carne; così dicono i preti. La stagione dei bollori primaverili, dei fermenti sanguigni, delle irritazioni nervose, soggiungono i medici. Il mese delle aringhe, del merluzzo, del tonno fresco,

⁸² Boccardo, *Feste, giuochi e spettacoli*, 138-9. Sulla nuova cultura della festa e dell'intrattenimento: Turnaturi, «Divertimenti italiani dall'Unità».

⁸³ «Dal Carnevale alla Quaresima», *Gazzetta di Guastalla*, 14 febbraio 1875.

delle castagne secche, esclamano i ghiottoni [...]. Oggimai l'indulto pontificio è passato di consuetudine, con una transizione dovuta al progresso. Ciò prova che nel sacro collegio la testardaggine del *non possumus* è un vizio d'invenzione moderna; e che i predecessori dell'*infallibile* Pio IX anche in fatto di questioni canoniche diedero prova in altri tempi di una elasticità molto sensata. Non disperiamo. Se la Sacra Romana Curia ha potuto transigere e largheggiare in riforme in favore del ventre, non è inverosimile che tosto o tardi essa comprenda la necessità di uniformarsi ad altre esigenze morali dei tempi. Lo spirito dei popoli si modifica col volgere dei secoli e il cervello dell'umanità non reclamerà inutilmente dalla Curia quelle concessioni che il ventre ottenne da lunga pezza.⁸⁴

9.10 Un nuovo modello festivo: la dilatazione del Carnevale

Già nel Carnevale del 1867 don Besacchi fa notare le «tristi mascherate» e il «corso di timonelle, non carrozze», a testimonianza che «la miseria si faceva assai sentire».⁸⁵ Nel 1868 si acuisce drammaticamente una contrapposizione tra le popolazioni e le autorità governative, che fanno seguito alla sconfitta garibaldina a Mentana, alle conseguenti tensioni tra i democratici e il governo, all'inasprimento del fisco e, in particolare, alla discussione parlamentare sulla tassa del macinato. In questo contesto, nel giorno onomastico di Garibaldi si incominciano a Guastalla le nuove Feste popolari di Mezza Quaresima. Si tratta di grandi feste carnevalesche, che concentrano nell'arco di una giornata un gran numero di divertimenti. I carri che ne formano il corso mascherato, in cui domina la satira politica, si ispirano in particolare alla critica del fiscalismo governativo e all'irrisione del clero.⁸⁶

All'inizio, la festa è organizzata ufficialmente dalla Società operaia; ma secondo la visione di don Besacchi viene gestita dalla «Setta Massonica dilatata in ogni paese e Città» - per quanto gli archivi massonici non mostrino mai alcuna esistenza di logge nella zona - e farebbe parte di un vasto complotto sovversivo, mirante a rovesciare il governo.⁸⁷ Se è vero che in quelle settimane in diverse città dell'Italia settentrionale si organizzano manifestazioni di protesta contro le nuove tassazioni, don Besacchi non rivela su quali elementi poggiino le congetture sul carattere eversivo della festa e nemmeno se quella

⁸⁴ «Dal Carnevale alla Quaresima», *Gazzetta di Guastalla*, 14 febbraio 1875.

⁸⁵ Cf. Besacchi, *L'osservatore*, 4.

⁸⁶ Besacchi, *L'osservatore*, 4.

⁸⁷ Besacchi, *L'osservatore*, 4.

da lui chiamata Festa dei Frammassoni sia realmente progettata e organizzata da un gruppo iniziatico massonico, anziché dal cattolico mazziniano Andrea Manengo che dirige la *Gazzetta di Guastalla* ed è l'anima della sociabilità laica locale. L'unico dato che Besacchi cita a conferma di quanto affermato è che gli ambienti politici filo-garibaldini hanno appena boicottato la festa nazionale del 14 marzo (compleanno di Vittorio Emanuele II), determinandone il fallimento; e hanno invece festeggiato il 19 marzo, onomastico – oltre che del sovversivo Mazzini – di Giuseppe Garibaldi, Gran Maestro onorario della massoneria.⁸⁸ Per la festa popolare del 1868 è quindi problematico dare notizie sugli effettivi organizzatori, per quanto ne sia palese il carattere democratico e anticlericale. Sebbene questi festeggiamenti rispecchino chiaramente le tensioni ideali di particolari gruppi politici, e il linguaggio delle società segrete si presti a portare nella festa le voci dell'opposizione al potere ufficiale, non si hanno elementi per accettare – oltretutto in un periodo in cui il clero scorge una trama massonica o demoniaca in tutto ciò che sta cambiando il mondo – la validità delle affermazioni del canonico Besacchi. Ciò che invece va rilevato è che in una società liberale il nuovo associazionismo diventa facilmente il promotore di iniziative spontanee, in grado di vivaccizzare i ritmi urbani.

La nuova festa proclama di avere «lo scopo di dimezzare le melanconie quaresimali e sollevare lo spirito dalle corrispondenti meditazioni».⁸⁹ E insistendo sulla necessità di farla finita con le tradizioni costrittive del passato, l'intellettuale radicale guastallese Lorenzo Reggiani dichiara sul suo giornalino scanzonato *Times. Ebdomadario guastallese* che anche i ministri «dovranno celebrare in compagnia de' Galantuomini, il Carnevale in Quaresima».⁹⁰ Il carattere provocatorio della festa, rispetto alla conservazione dei tradizionali equilibri culturali, non viene minimamente nascosto. Essa porta di fronte alla cattedrale bagordi, alberi della cuccagna e danze, senza curarsi del grave disturbo alle messe domenicali: una palese trasgressione delle regole quaresimali, ma anche di quelle carnevalesche dei decenni precedenti.

Visto il successo della partenza, successivamente, la Festa popolare si ripete ogni anno, non più per San Giuseppe, ma nella quarta domenica di Quaresima, e definisce un proprio rituale caratterizzante.⁹¹ La Società operaia passa presto in secondo piano nella organizzazione, assunta invece dalla Società degli amici (società di colore democratico, il cui nome è chiaramente la trasposizione italiana della

⁸⁸ Besacchi, *L'osservatore*, 4.

⁸⁹ Besacchi, *L'osservatore*, 4.

⁹⁰ *Times. Ebdomadario guastallese*, 25 novembre 1869.

⁹¹ Fincardi, *Gli gnocchi e la polenta*; Fincardi, «Guastalla. Feste di Mezza Quaresima».

denominazione che si danno le Società di mutuo soccorso inglesi), che aggrega buona parte degli esercenti cittadini, avendo come scopo dichiarato quello di creare un grosso momento di attrazione commerciale a Guastalla, per incrementare i consumi e fare affluire visitatori nella cittadina; con scopi, quindi, analoghi a quelli di una fiera. Fino al 1876, la Festa popolare guastallese si afferma come uno dei maggiori centri d'attrazione festiva in una vasta area padana. Tra il 1865 e il 1880, Novellara, Gualtieri, Campagnola, Suzzara, Castel d'Ario e Reggiolo adeguano le loro tradizioni carnevalesche o le feste primaverili secondo alcuni schemi della ricorrenza guastallese, facendo della Festa popolare un modello e una grossa esperienza culturale per le cittadine della bassa pianura.⁹²

Al di là delle funzioni economiche che possono avere per i paesi del Po, le Feste popolari rispondono a un progetto ambizioso: in questi piccoli centri creare attorno a questo momento festivo un modello per l'occupazione degli spazi pubblici da parte delle forze più vivaci e moderne sul piano civile e culturale. Regista di questo progetto e animatore delle Feste popolari, in tutta la zona, è il più noto esponente progressista di Guastalla: il medico Andrea Manengo, quarantottardo a Brescia, ufficiale garibaldino, direttore della *Gazzetta di Guastalla*, insegnante di massaggi e tecniche ayurvediche, noto seduttore, presidente della Società degli amici,⁹³ oltre che - nel 1882 - primo direttore del giornalino *La Libera parola*, che lancerà nella regione padana la grande rete associativa bracciantile di Eugenio Sartori, poi divenuta nota come il movimento 'La boi'.⁹⁴

A Guastalla, dove il dibattito politico è particolarmente intenso e, più che nei paesi circostanti, orientato in senso radicale, la Festa popolare subisce al suo principio un'impronta che ne condiziona i successivi sviluppi del rituale. Definite le sue forme rituali tra il marzo del 1868 e del 1869, cioè nel periodo di più acceso scontro tra le comunità popolari e le istituzioni governative, per le proteste contro la tassa sul macinato e contro la violenta repressione del conseguente moto di ribellione nelle campagne, la Festa popolare porta un segno indelebile di questa esperienza. La polemica antigovernativa e, in particolare, la polemica contro la tassa sul macinato sono le tematiche privilegiate dei suoi corsi mascherati; e un pasto collettivo e gratuito di gnocchi di farina nella Piazza Maggiore il momento

⁹² Cf. Fincardi, «La secolarizzazione della festa»; Bertolotti, «La fine della fraternanza».

⁹³ La sua attività a Guastalla sembra ricalcare sostanzialmente quella dell'avvocato Belotti - personaggio evidentemente non del tutto inventato, perché rispondente alle dinamiche culturali di molta provincia italiana nella seconda metà del XIX secolo - protagonista del romanzo *La piccola città*, di Heinrich Mann.

⁹⁴ Cf. le annate della *Gazzetta di Guastalla* dal 1873 al 1878; Mossina, «Una festa tradizionale padana».

centrale di un rito comunitario che - in occasione di una stridente crisi - riconcilia simbolicamente la classe dirigente locale con la popolazione povera.

Va rilevato inoltre il ruolo pedagogico ricoperto dalla Festa popolare. Essa vuole essere infatti un Carnevale ispirato a un'educazione moderna e civile, dando il maggior ordine possibile ai pittoreschi comportamenti sguaiati della folla. Per realizzare una festa ordinata e edificante, gli organizzatori cercano innanzitutto di estirpare la rissosità che abitualmente accompagnava le feste. La ricorrenza, annunciata con manifesti murali, infatti, si propone in ogni paese come l'esperienza di apertura gioiosa a un'epoca di felicità, abbondanza e ordine, portata dal progresso alle comunità più industriosi.⁹⁵ Così la *Gazzetta di Guastalla* elogia i paesi che riescano a fare funzionare con ordine la Festa popolare:

Notiamo con espansione di cuore che in tutta quella baldoria non vi fu un minimo screzio, non un inconveniente, non un disordine; ma tutto proseguì con quel nobile contegno, con quella calma, con quella dignità che si trovano sempre in un popolo educato.⁹⁶

Secondo gli organizzatori vanno disciplinate innanzitutto le esuberanze dei giovani, la cui aggressiva baldanza nei giorni di festa provoca frequenti dispute cruentate fra abitanti di diversi paesi. La *Gazzetta di Guastalla*, dando tutto il suo appoggio alle nuove Società festive che si costituiscono nel circondario guastallese, rimprovera con severità quelle che - rimaste legate alla vecchia mentalità campanilista - non riescano a disciplinare il Carnevale:

Campagnola ha fatto anch'essa la sua Festa Popolare, il giorno 9 corrente, l'ultimo di carnevale. La Società intitolatasi *della Corbella*, si è adoperata perché riuscisse il meglio che fosse possibile, allestendo quattro Carri in vario costume, con getto d'aranci, confetture, e... - ciò che non si doveva permettere - castagne secche, con assai poca voluttà degli spettatori [...]. La Società *della Corbella* ha dimostrato d'aver spirito d'intraprendenza, e noi le mandiamo il nostro amichevole saluto. Senonché il popolo, né indirizziamo l'accusa piuttosto a quello che a questo, ha dato a divedere d'essere ancora affetto da quella maledetta lebbra di campanile, che fu artifiziosa peste governativa ai tempi dispotici dei Duchi. Il popolo non ha dunque ancora compreso che la circoscritta ombra di una torre, o di due fumaioli, non costituisce un Principato,

⁹⁵ Questa filosofia delle feste, parte integrante del bagaglio ideologico della borghesia progressista, era già stata delineata un secolo prima da Rousseau, *Lettera a D'Alembert sugli spettacoli*.

⁹⁶ «Novellara e la Società della Rana», *Gazzetta di Guastalla*, 14 febbraio 1875.

né un Feudo, né un dominio Olimpico privilegiato, cui sia sacrilegio il rasentare o toccare, senza il consenso di Giove o di Minerva, o senza il sacramentale diritto di cittadinanza; il popolo non si è ancora dunque persuaso che siamo tutti figli di una stessa patria, nati sul medesimo suolo, battezzati in nome dello stesso Dio, e che anzi dobbiamo porgerci fraternamente la mano l'un l'altro, e rispettare ed onorare con cortese gentilezza la ospitalità, e non prendere a fischi, ad urli, e adirose imprecazioni, come fosse roba da cani, chi non è nato per avventura nel perimetro di questa o di quella Parrocchia.

Siamo dispiacenti che incomposti e minacciosi schiamazzi abbiano falcidiata l'allegria, e disturbato l'ordine del Corso in quel giorno di Festa e di spontanea e gioviale occorrenza d'altri paesi; e tanto più deploriamo questo inconveniente in quanto che siamo certi che la parte civile del paese ne ha sofferto non poco rinascimento. Queste miserabili guerricciole si ripetono troppo spesso per poterne tacere, e affé d'Iddio, ci sentiamo meglio disposti ad indulgere chi facesse voti pel ritorno del Despotismo, piuttosto che a coloro che fomentano gli odii e gli astii municipali, e s'ingegnano con viltà d'animo ed abbiettezza di cuore a perpetuare le ruggini antiche su cui il solo Despotismo poteva fare fondamento, così dissolvendo ogni vincolo morale e dilacerando maledettamente quella compatta concordia, che oggi reclama la unità della famiglia italiana. Del resto mandiamo una cordiale stretta di mano alla *Società della Corbella*, la quale certamente, riprova e deplora con noi gli impeti trasmodati e inattesi del basso popolo, e s'ingegnerà altra volta con modi gentili e persuasivi di scongiurarli.⁹⁷

In molte comunità si vedeva ancora, secondo la tradizione, un'espressione di orgoglio virile nelle manifestazioni di ostilità agli abitanti dei paesi rivali - come avveniva in forme stridenti tra Campagnola e Novellara - e negli atteggiamenti provocatori messi in atto dalle compagnie di giovani in ogni paese. Molte comunità ancora si identificavano in questi comportamenti, visti come protezione del proprio onore e dei propri equilibri interni dagli estranei.⁹⁸ Secondo gli intellettuali progressisti le chiusure campanilistiche andavano invece eliminate, perché contrarie al sentimento nazionale affermato nella rivoluzione risorgimentale. L'elogio della gazzetta di Manengo andava perciò alle Società festive che riuscivano a superare i cori disarmonici nel Carnevale, facendone un rituale affratellante, ispirato ai principi della nazione moderna:

⁹⁷ «Campagnola e la Società della Corbella», *Gazzetta di Guastalla*, 21 febbraio 1875.

⁹⁸ Cf. Bercé, *Festa e rivolta*, 15-20; Fabre, «Il paese dei giovani»; Fincardi, *Derisioni notturne*.

Viva Reggiolo colle sue provvide Autorità, co' suoi vecchi prodi che *preludiano l'avvenire*, co' suoi savi che rincorano il presente, e col suo popolo che concomita nei principi della civiltà e del progresso coi più svegliati della penisola. Queste feste popolari siano benedette, che finiscono per togliere l'ultima ruggine che lasciarono i governi dispotici colle loro fangose melme tra paese e paese, tra provincia e provincia, onde i nati a due miglia si consideravano stranieri; ed oggi accorrenti a ricrearsi alle comuni solennità, si abbracciano e s'affratellano per comporre il fascio romano della forza e della prosperità cittadina.⁹⁹

Lo spirito delle feste popolari, perciò, secondo chi le sosteneva, non deve essere lo stesso delle tradizioni carnevalesche, di cui queste feste continuano le forme rituali. Ciò si evidenzia anche con il passaggio dei divertimenti carnevaleschi da un lungo ciclo stagionale a una data scelta razionalmente, secondo le opportunità del momento; e inoltre con la teorizzazione della festa come accumulazione - anziché spreco - di ricchezza.

In questo modo il ciclo tradizionale di Carnevale può mantenere una sua vita, parallela a questa nuova festa, ma perde notevolmente di vigore. Il tentativo di riformare il Carnevale con una festa più consona ai valori nazionali, però, è legato a un clima particolare di intensi scambi culturali e di interessi politici comuni, tra ceti superiori e inferiori cittadini, durante il processo risorgimentale. Terminate le mobilitazioni risorgimentali e iniziata un'epoca di aspre conflittualità sociali e politiche, la cultura alta e la cultura bassa¹⁰⁰ tornano ad affrontarsi nella loro incomunicabilità, senza lasciare spazio al costituirsi di uno spazio festivo capace di comprendere l'intera comunità. Dal 1876 la Festa popolare perde la sua continuità annuale a Guastalla, per riprendersi poi a tratti dopo lunghe interruzioni; e nei paesi limitrofi questo progetto festivo si estingue pochi anni dopo.

Nel 1879 a Guastalla si cerca di ripristinarla come un rituale folklorico:

Cittadini delle cento Città, la nostra Guastalla, che non è mai stata l'ultima dello Stivale, estremamente pentita d'aver lasciate le grandiose feste carnevalesche e quadragesimali che avevano, temporibus, la virtù maghina di far traballare i poli della Terra, in vista anche della prossima abolizione del Macinato, risorta a nuova vita ha stabilito di dare per il giorno 19 marzo, uno spettacolo

⁹⁹ «Festa popolare in Reggiolo», *Gazzetta di Guastalla*, 14 aprile 1878.

¹⁰⁰ Quelle che secondo l'antropologo Robert Redfield (*La piccola comunità contadina*) e lo storico Maurice Agulhon (*La République au village*) costituirebbero tra loro dei fenomeni di 'circolazione' o di 'descesa' dei modelli culturali.

che non si potrà così facilmente dimenticare, massime da tutti coloro che hanno perduta la memoria o che l'hanno mangiata col pane quotidiano.¹⁰¹

Ormai si tratta, comunque, di deboli tentativi per riavviare una festa che invece non risulta più possibile celebrare.

9.11 Stanchezza delle tradizioni comunitarie

Negli anni in cui prende piede la Festa popolare, il Carnevale cittadino vede perdersi la ricchezza dei propri festeggiamenti e si va caratterizzando come festa plebea. Dopo il ciclo storico della rivoluzione nazionale, che ha creato una larga solidarietà sociale tra i vari ceti per abbattere il vecchio regime e mettere da parte il predominio aristocratico nella vita pubblica, si riapre l'abisso che divideva l'ambiente signorile dall'ambiente plebeo. Cadute così le motivazioni che hanno spinto la borghesia cittadina a mescolarsi democraticamente al popolino nella comunità festiva, le feste separate tra i diversi ceti sociali riprendono a sottolineare le differenze culturali e di censo e la reciproca ostilità e diffidenza. La cronaca di don Besacchi rileva puntualmente questo decadere dell'entusiasmo collettivo per le feste pubbliche, dove l'accesso dei ceti bassi alle feste ne tiene lontani i ceti superiori:

(1868) Col giorno 25 di febbraio si chiudeva il carnevale con due pubbliche feste di ballo che poco guadagnarono ed un Veglione nella sera del Lunedì con qualche concorso di bassa gente. L'introito, ovvero l'incasso, per disposizione filantropica dei nostri Padri della patria fu a vantaggio dei poveri. Appena si conobbe il carnevale negli ultimi giorni per le maschere di poco conto che circolavano ed un caso di alcune timonelle trasportanti artisti [operai (n.d.r.)] senza pensieri. Grazie alla sensatezza, non si ebbe a lamentare alcuno sconcio, né allusioni.¹⁰²

(1869) Col giorno 9 corrente cessava il Carnevale, e nessun divertimento si conobbe meno qualche festa di ballo, privata, composta di operai ai quali intervennero taluni spacciatisi di rango, onde ad dimostrare il progresso del giorno, cioè che tutti gli uomini sono equiparati in società, nulla distinzione sendovi tra Cittadini e Cittadini. Maschere pochissime e di niun conto, perché da trivio. Un

101 BMG, *La Società di scherma e ginnastica promotrice, Cittadini delle cento città*, manifesto a stampa, Guastalla, Lucchini, 1879.

102 Besacchi, *L'osservatore*, 4.

veglione soltanto si dié nel teatro comunale ed ebbe non poco concorso. Così si chiusero i baccanali del volgente anno.¹⁰³

A frenare notevolmente i tripudi collettivi contribuisce anche una tassa onerosa sui divertimenti pubblici. Questo ulteriore segno di una presenza più massiccia dello Stato nella società, viene accolto con sarcasmo da coloro che, come don Besacchi, sono stati emarginati dal formarsi della nuova comunità festiva nel periodo risorgimentale:

Tassa sui pubblici Divertimenti. Il nostro Ministro delle Finanze sollecito di impinguare il regio erario, o il proprio, oltre l'aumento della tassa di registro e bollo, e la gravosa del macino, ne studiò un'altra colpendo i divertimenti col pagare il 20 per cento lire di introito lordo dagli Impresari di Teatro, di ballo o d'altro solazzo le quali andarono in vigore col primo del corrente [febbraio 1869]. Gli Italiani pagavano a caro prezzo la libertà, e l'indipendenza, come Essi dicevano.¹⁰⁴

Causato anche da un minore interesse venale degli impresari che organizzano privatamente divertimenti a pagamento, il declino dei divertimenti collettivi nelle strade cittadine e nei luoghi di ritrovo sembra inarrestabile. E aumenta la tendenza a promuovere feste domestiche private, dove i differenti ceti sociali non si mescolino:

(1870) Il nostro Carnevale passò quasi inosservato, se non ché due feste di ballo private, una sola festa pubblica ed il Festone in teatro nel penultimo giorno con concorso. Maschere poche e di nessuna stima, non turbato da alcun disordine, se si eccettua che le feste di prechetto e nel tempo dei divini uffizi non erano rispettate sortendo a qualunque ora le maschere e chiassando per le strade senza criterio.¹⁰⁵

Il Carnevale del 1871. Non si conobbe né quando nacque né quando morì, poiché non vide né maschere, né feste pubbliche di ballo, come negli anni andati: se si eccettua due o tre maschere di nessun conto nell'ultimo giorno e due feste private alquanto scarse di concorso. Fosse poi il disgusto generale contro il governo che disanguava i popoli, o fosse la crescente miseria, i popoli non sentivano che indifferenza a tutto.¹⁰⁶

Il Carnevale del 1872. Passò del tutto inosservato. Non si vide che una maschera ordinaria. Feste pubbliche non vi furono, e si crede

¹⁰³ Besacchi, *L'osservatore*, 4.

¹⁰⁴ Besacchi, *L'osservatore*, 4.

¹⁰⁵ Besacchi, *L'osservatore*, 5.

¹⁰⁶ Besacchi, *L'osservatore*, 5.

per la fame che circolava e per la violenta legge di pagare una tassa gravosa sull'introito lordo dei balli che doveva pagare il Capo o Direttore della festa.¹⁰⁷

Le mascherate guastallesi ritrovano qualche barlume di vivacità solo quando si recano ai carnevali dei paesi vicini, dove le tensioni sociali paiono meno pronunciate:

La prima domenica di Quaresima 6 del mese di Marzo ci regala una mascherata rappresentante il Coro dell'Opera *Il Trovatore* sopra un Carro trionfale, tirato da quattro cavalli, composto di Coristi e suonatori che vogliosi di accorrere a Brescello ove trovansi altre mascherate diverse a gareggiare tra quelle, per superarle in bellezza e maestria e conseguire il premio già fissato della Commissione brescellese. Dopo un giro per la città e di essersi fermata alquanto in strada maestra col far sentire ai Curiosi il canto e suono, partì per Brescello ad una ora e mezza pomeridiana traendo seco molte vetture cariche di gente. Ma non ottenne il premio, restituendosi alla patria non poco disgustata per l'indifferente accoglienza ricevuta. Il divertimento tornò, dicesi, assai brillante e dilettevole per l'affluenza di popolo ivi accorso dai paesi circostanti.¹⁰⁸

Oppure il Carnevale prende una propria vitalità irruente nei villaggi rurali, quando diventa una necessità fisiologica per una comunità minacciata da pericoli, che voglia affermare, in una dimensione collettiva, la propria gioia di vivere nello scoprire la nuova civiltà borghese. Così accade, nel 1871, nel villaggio di San Girolamo, prostrato da un'epidemia di vaiolo:

Le malattie che si dicevano sviluppate nel nostro territorio specialmente nella Campagna, cioè il vaiolo nero e bianco, la roagna e la tigna, indussero il governo a spedire una commissione sanitaria nelle Ville, onde verificare il fatto. E fu trovato soltanto che il vaiolo benigno non confluente era sviluppato a S. Girolamo sopra 60 individui dei quali 24 decessi. Per il che fu consigliato di sospendere il triduo a San Girolamo solito a celebrarsi nella Domenica di Sessagesima, e così quello di Brugneto nella quinquagesima allo scopo di evitare l'unione troppo affollata, siccome dichiarato il morbo attaccaticcio. In conseguenza di quanto, venne

¹⁰⁷ Besacchi, *L'osservatore*, 4.

¹⁰⁸ Besacchi, *L'osservatore*, 4. Si noti il rituale della partenza di una comitiva mascherata cittadina. Per la partecipazione dei guastallesi al Carnevale di Novellara, Cf. Barilli, *Cinque secoli di Carnevale*, 76. Per l'affollata partecipazione dei correggesi alla festa carnevalesca di Guastalla, cf. Schivi, «Le feste di Guastalla», *Caporal di settimana*, 22 marzo 1885.

vietato il Veglione. In onta però del divieto a cui la Chiesa ubbidiva, il popolo sovrano non volle, e gridò: «Vogliamo il Veglione» e l'autorità dovette piegarsi e permetterlo con maschere e mediante il pagamento di 80 centesimi per ogni individuo e così fu fatto e divertito il popolo.¹⁰⁹

Non mancano i tentativi di festeggiare, ma la rigida società cetuale ancora non è abituata ai mescolamenti delle diverse appartenenze, né in spazi aperti e tanto meno nel chiuso di una sala. La contrapposizione di fondo tra due diversi modi d'intendere il Carnevale: quello di gruppi vestiti di vecchi abiti a brandelli, col viso annerito e imbrattato, che sfilano gesticolando e chiassando per strada, e «quello tutto in ghingheri, regolato come un orologio, che l'élite urbana organizza contemporaneamente nel gran ballo mascherato del teatro municipale», ¹¹⁰ si riscontra anche nelle descrizioni che don Besacchi ha lasciato dei carnevali guastallesi. All'anacronistico «sconcio delle maschere da poco, triviali», ¹¹¹ con le quali il popolino guastallese festeggia il Carnevale, fa riscontro nel 1872 la festa alla moda nel ridotto del teatro, per un pubblico eletto:

Per trastullarsi o riconoscere forse il tempo già destinato alla danza, due soirée al Casino di lettura, ossia nella Sala del teatro, alla quale interverranno le giovani Signorine vestite da ballo danzando al suono del Pianoforte. Però si chiuse il carnevale con un Veglione nella sera del Lunedì 13 del detto mese.¹¹²

Il tentativo democratico di avvicinare queste due realtà divise - o meglio di permettere a una parte della prima di integrarsi nella seconda - fallisce penosamente nel Carnevale del 1873:

L'unico divertimento consisteva in alcune Soirées, così dette, nella Sala del teatro e duetti estratti dalle migliori opere in musica cantati da alcuni Dilettanti, accompagnati dal pianoforte e da altri strumenti. Il passatempo era diretto da una Società contribuente composta di tante razze, perché avesse colore democratico; ma le Signorine stavano appartate dalle artigiane; l'operaio dal Signore; e via dicendo; così che si vedevano un gruppo di Signori; un altro di mezzi Signori; poi uno di Negozianti, altro di Artisti, ecc. ecc. Tale disperata conversazione dispiaceva ai diversi partiti o classi

¹⁰⁹ Besacchi, *L'osservatore*, 5.

¹¹⁰ Le Roy Ladurie, *Il Carnevale di Romans*, 331.

¹¹¹ Besacchi, *L'osservatore*, 5; cf. Società degli amici, *Gazzetta di Guastalla*, 23 aprile 1876.

¹¹² Besacchi, *L'osservatore*, 5.

e gli uni e gli altri si guardavano con occhio d'indifferenza. Cessa-va finalmente il Carnevale col Veglione la sera del Lunedì 24 cor-rente e una Soirée la 2^a domenica di Quaresima.¹¹³

Questo imbarazzo gelido, nell'avvicinamento di diversi ceti sociali, solo vent'anni prima sarebbe sembrato normale e avrebbe portato a evitare tali situazioni; mentre ora risulta una stridente e fastidiosa contraddizione, tanto più se presenziano - come si addice a una fe-sta - le donne, più restie ad avvicinarsi a delle inferiori E non è un caso che le prime a captare e riflettere la rigidità delle barriere so-ciali siano le donne - più sensibili degli uomini alle atmosfere pesan-ti, e più disincantate verso la politica - che seppure fuori dalla cucina abbiano un'attività limitata nella gestione dei divertimenti festivi, sono pur sempre essenziali, col loro atteggiamento, alla riuscita di una qualsiasi festa. Anche per le Feste popolari uno dei primi sinto-mi di decadenza è l'assenza delle signore. I tentativi democratici di colmare i dislivelli fra i gruppi sociali che si riuniscono a festeggiare sono di conseguenza votati all'insuccesso. I cortei poveri di ma-schere sminuiscono i festeggiamenti pubblici del Carnevale facendoli cessare e spingendo i divertimenti dei ricchi, del ceto medio e degli operai a ripararsi separatamente nel chiuso di circoli e case priva-te. I carnevali del 1874 e del 1875 presentano ormai soltanto segni di decadenza della cultura festiva a Guastalla:

La sera del 17 scompariva il Carnevale, il quale non si conobbe né per maschere né per balli. Una festa pubblica all'antica Posta, mediante il pagamento di nuovo balzello che s'imponeva ai poveri Suonatori, ed un Veglione soltanto la sera antecedente, cioè Lune-dì, terminato con forti busse tra diversi turbolenti, ricevute anche da un Carabiniere che volle acquietare la pugna e il disordine che scompigliò tutto il teatro.¹¹⁴

La notte del 20 cessava il tempo carnevalesco, il quale appena si conobbe per due feste pubbliche, ed un Veglione, il Lunedì con po-ko concorso. Non altro furono i baccanali del giorno, non masche-re, né tripudi di sorta.¹¹⁵

Uno di questi sintomi di decadenza festiva è il fatto che il mondo adul-to abbia quasi cessato di mascherarsi, come accade nel Carnevale del 1873, cominciando a ridurre questo gesto a una sopravvivenza infantile del rituale: «Nessuna maschera, eccetto qualche ragazzo,

¹¹³ Besacchi, *L'osservatore*, 5.

¹¹⁴ Besacchi, *L'osservatore*, 5.

¹¹⁵ Besacchi, *L'osservatore*, 5.

feste di ballo neppure». ¹¹⁶ Le feste ancora abbondano, ma i redattori della *Gazzetta di Guastalla* nel febbraio 1875 non possono che rilevare, delusi, l'abbandono dello spirito comunitario, e l'incomunicabilità tra i divertimenti separati delle associazioni festive dei diversi ambienti sociali:

Anche il nostro Casino ha dato, come di solito, due Trattenimenti serali, che riuscirono abbastanza splendidi per venustà ed eleganza delle Signore, come pel numero degli intervenuti. Nel primo s'incominciarono le danze alle ore 9 per terminarle alle 7 del susseguente mattino; nel secondo si apersero le Sale di prima sera ad un divertimento musicale. Vi spiccò bellamente il *Duetto del Ballo in Maschera* ridotto per *Harmoniflûte* ed strumenti d'arco dall'egregio Sig. Maestro Rossi, ed eseguito con molta precisione e valentia [...]; l'effetto non poteva essere migliore, sia pel complesso come per le singole parti, che seppero così bene corrispondere con passionata accentuazione al concetto musicale da riscuotervi vivissimi applausi. Così dicasi del *Divertimento su' motivi della Favorita* per *Harmoniflûte* e quartetto d'archi. [...] La Signora Balzia e Domenico Fornasari cantarono il Duetto per Soprano e Baritono nell'Opera *Le educande di Sorrento*. La serata finì colle danze, ma con una tale aura di freddezza, e quasi a dire d'insocialità da mummificare piuttosto che vivificare; gli stessi balli - meno qualche episodietto - erano sistematici a compasso e mancavano affatto di briosità e di allegria.

Del resto si può dire che il paese ha ballato e traballato a suprema stanchezza. Vi furono Feste pubbliche, feste private, aristocratiche, popolane, architetture, confuse, spontanee, di ripicco, con banchetti gioviali ed ameni. La Società *Anonima* ha dato anch'essa i suoi trattenimenti carnevaleschi che finirono con un banchetto democratico vivo e scoppiettante, di 63 coperti, e mandò un lieto brindisi al Generale Garibaldi.

Data la distanza tra gruppi, Manengo si duole della distanza politica ormai consumata dalla Società operaia di cui era stato nel decennio precedente uno dei principali promotori, dandole un iniziale indirizzo repubblicano, poi da quella abbandonato per rifugiarsi nel paternalistico patronato dei notabili moderati. Per cui il leader della sinistra non sembra neppure a conoscenza delle riunioni festose del sodalizio.

Si dice che qualche cosa abbia fatto la Società Operaia, e narra si che abbia pure mandato un saluto al suo Presidente Onorario

¹¹⁶ Besacchi, *L'osservatore*, 5.

Garibaldi; ma non ci basta l'animo di affermarlo, perché non ne sappiam nulla di positivo.¹¹⁷

La gazzetta di Manengo ripone nella festa popolare a Mezza Quaresima l'unica tenue speranza di rimettere in sesto la stanca cultura carnevalesca; ma ormai anch'essa è sul punto di sfilacciarsi, se non di estinguersi, facendo esclamare al suo principale promotore:

La Quaresima ha preso il posto del carnevale, col solito suo apparato poco geniale, ma il carnevale non sembrò rassegnato a cederle il posto per intero, mentre e la Domenica e il Lunedì, entrò ancora nelle sue sfuriate, con feste da ballo, e libagioni fuori dal sistema metrico. Pare anzi che abbia altre idee d'invasione, d'usurpazione: vedremo.¹¹⁸

Questa mancanza di solidarietà festiva tra i ceti emergenti dalla rivoluzione liberale viene interpretata come cattivo auspicio, facendo presagire l'addensarsi di tempeste nell'orizzonte cittadino. Non è casuale che l'articolo appena citato della *Gazzetta di Guastalla* sia preceduto, come un monito contro l'affossamento del Carnevale, da una poco rassicurante corrispondenza da Casalmaggiore, capoluogo della Bassa cremonese:

Dovrei parlarvi dei divertimenti di carnevale, ma siccome non si riducono che a qualche maschera e a pochi trattenimenti procurati da qualche eletta Società, sempre tra uomini - s'intende - della stessa casta, o almeno de' così detti neutrali, perciò credo bene di passarli sotto silenzio. A sentirmi parlare in tal guisa voi subito indovinate che questo paese non è il più felice quanto a concordia, né io mi provo di darvi torto [...]. A differenza di molti altri paesi, questo è travagliato sventuratamente da intestine discordie tra persona e persona. V'è chi si assunse la poco onorevole briga di rinfocolare le odiosità e di aizzare questi e quei partigiani; e lascio pensare a voi come s'arrabbiattino certuni per questa faccenda.¹¹⁹

Mentre la sinistra di Depretis sta per conquistare la maggioranza parlamentare e il governo, nel 1876 fallisce ogni accordo per la rielezione di Pasquale Villari a deputato del collegio elettorale guastallese,¹²⁰ che la *Gazzetta* ha sostenuto. Le lacerazioni negli

¹¹⁷ «Cronaca locale carnevalesca», *Gazzetta di Guastalla*, 21 febbraio 1875.

¹¹⁸ «Cronaca locale carnevalesca», *Gazzetta di Guastalla*, 21 febbraio 1875.

¹¹⁹ «Nostra corrispondenza», *Gazzetta di Guastalla*, 21 febbraio 1875.

¹²⁰ Per le inquietanti considerazioni sociali che il celebre studioso fa sulla crisi sociale nella Bassa padana: Villari, *Lettere meridionali ed altri scritti*.

ambienti democratici si fanno sentire. Quell'anno a Guastalla si interrompono le Feste popolari, sebbene per tacitare i contrasti anti-clericali venga spostata la festa a dopo Pasqua, anziché farla come consueto in Quaresima; il Carnevale della cittadina subisce la medesima temporanea eclisse. Nel febbraio 1877 la *Gazzetta di Guastalla* annuncia sconsolata:

Si darà in questo Teatro Comunale un grande e splendido Veglione a beneficio dell'Asilo Infantile cittadino. Alla mezzanotte si estraranno 12 premi per i primi dodici numeri [...]. Questo è il solo ed unico divertimento carnevalesco dell'anno di grazia 1877, cui s'annette una carità fioritissima; v'ha mezzo di ottemperare alla carità senza partecipare al divertimento, avvegnaché si può prendere il viglietto anche senza accedere al teatro: ora chi vorrà mancare a quella o a questo?¹²¹

In questo clima opprimente, anche le feste esclusiviste possono essere accolte favorevolmente. Riprese dopo un'interruzione le pubblicazioni - come giornale espressione dei sodalizi operai e bracciantili legati al garibaldinismo operaista di Eugenio Sartori - nel 1878 il giornale di Manengo saluta benevolo le iniziative dell'associazione ricreativa degli operai di Pegognaga, nonostante il sodalizio abbia preso il polemico nome antiborghese di Società democratica senza guanti, in evidente contrapposizione alle Società festive a carattere signorile:

Ora compie il quarto anno che gli Artieri di Pegognaga con provvido pensiero si costituirono in sodalizio, tassandosi di una tenue somma settimanale, per poi convenire nell'ultimo scorcio del Carnevale a un allegro banchetto, e ad una festa da ballo con diffusi inviti al paese. Tributiamo loro sinceri encomi non tanto per lo intento sollazevole ed allegro, quanto per quel principio di armonia e di buon accordo fratellevole che poi costituisce la mutualità degli uffici e degli affetti; e tanto ci piace il ricordare questo geniale esempio in quanto che lo vorremmo vedere adottato in tutti i paesi. Anche quest'anno si è offerta per essi ai cittadini una Festa da Ballo, che riuscì brillantissima, con assai numero di belle, graziose, e vispe ballerine, di giovinotti danzanti e di un'accoglia di gente gioviale. Vi fu poi un ordine perfetto, una tranquillità e una compostezza veramente singolari. Lode dunque alla benemerita

¹²¹ «Veglione a totale beneficio dell'Asilo infantile», *Gazzetta di Guastalla*, 11 febbraio 1877.

Società *Senza guanti*, cui auguriamo di vero cuore che continui ancora per molti anni unanime, prospera e compatta.¹²²

Accettata come un dato di fatto l'incomunicabilità tra diversi ambienti e culture, in ogni cittadina o paese l'élite sociale si rimette l'anima in pace nei propri divertimenti esclusivi, motivandoli moralmente con iniziative filantropiche. Nei residui veglioni di Carnevale in cui i signori del paese fanno sfoggio dei privilegi della ricchezza, viene devoluto il ricavato alla beneficenza, dando a questo gesto di solidarietà verticale la dovuta solennità:

Perdonate, Signor, se nel giubilo | Nel tripudio del circol danzante | Vi preghiamo per un breve istante | Queste voci a sentir. | Portan l'eco dell'egro tugurio | Il qual diede sommesso un lamento | Ma or vi manda ben altro concento, | Ché, Pietosi, Vi vuol benedir. || Nè parravvi tra i balli sgradevole | Dei tapini la grata parola | Mentre qui voi chiamaste in carola | Dei tapini la stessa pietà... || [...] Di Signori un'eletta soccorre | Festeggiando pietosa, a' tuoi dì. || E fia ver!... Del veggente l'annunzio | Dunque è fatto: *anche in danze si prega*, | Quando uniti in festiva Congrega | Si solleva il fratello così.¹²³

Negli scarni momenti carnevaleschi che raramente si riaffacciano negli spazi pubblici negli ultimi due decenni del XIX secolo, probabilmente le rappresentazioni della morte del personaggio incarnante il Carnevale¹²⁴ non appaiono soltanto una arcaica cerimonia di espiazione dai licenziosi eccessi festivi, ma il metaforico funerale di un'epoca e della sua cultura festiva. La perdita angosciante del confronto fra le diverse esperienze collettive - offerta in passato dai rituali carnevaleschi - viene individuata come la conseguenza della faziosità politica, dipinta come un mostro pestifero, nemico del Carnevale. Vincere il 'mostro' chiamato 'Musoneria' diventa lo scopo di una Festa popolare di Mezza Quaresima ripristinata a Guastalla nel 1895:

¹²² «Società democratica in Pegognaga intitolatasi 'senza guanti'». *Gazzetta di Guastalla*, 3 marzo 1878.

¹²³ Comitato dei quattordici, *A tutti quei gentili*. Questi versi raccontano la storia lacrimevole di un operaio laborioso, che per la miseria vede ammalarsi il figlio e si adira contro le ingiustizie sociali e gli sprechi dei ricchi. Alla fine, però, soccorso dai 'signori' che durante i balli hanno sempre il pensiero rivolto ai poveri, finisce per benedire i loro divertimenti.

¹²⁴ Cf. «Il carnevale guastallese del 1887». Ferrari, *Sonetti*, 27; e quello novellarese dell'anno 1900: Barilli, *Cinque secoli di Carnevale*, 91-4.

Gli offerenti, non badando punto a questioni di partito concorsero col loro obolo alla certa riuscita di questi divertimenti e ci auguriamo che con questo principio di solidarietà (il qual ben c'ad dimostra che è tempo di finirla colla Musoneria) si possa formare nel nostro paese una Società, alla quale ogni ceto di cittadini possa prender parte, avente per iscopo il divertimento e la beneficenza. Finiamola una buona volta con questi odii personali e da bravi cavalieri, appena terminata la scaramuccia o la battaglia stringiamoci la mano e ritorniamo amici. Se così tutti la pensassero, si vivrebbe meglio in questo nostro paese. *Abbasso dunque la Musoneria!*¹²⁵

Una nostalgia per il trascorso effimero clima festivo degli anni precedenti - di tono più fazioso, ma dovuta a riflessioni analoghe - a Reggio viene espressa dagli stessi ambienti cittadini che nei decenni precedenti si scandalizzavano per gli eccessi del Carnevale:

Vent'anni fa nell'ultima Domenica di Carnevale, il Corso Garibaldi rigurgitava di maschere, di carrozze, di carri fantastici e variopinti, e dalle finestre e dai terrazzi, gremiti di popolo, si battagliava con quei della strada a colpi di fiori e d'aranci. Ma erano altri tempi quelli. L'antico buon umore reggiano non era stato ancora assorbito dalla musoneria politica, che oggi s'è infiltrata in tutti e dappertutto. Allora la gioventù s'abbandonava a divertimenti propri dell'età sua, né si preoccupava di vestir la maschera della Serietà a diciott'anni e di bizantineggiare sull'*anima humana* e sul *collettivismo*. Oggi la gioventù non ha più tempo di pensare al divertimento, gli uomini gravi e seri han da riformare il mondo, ed il popolo... anche il popolo non ha tempo né voglia di divertirsi... perché deve lasciarsi riformare. Parti dunque o vecchio Carnevale, né ti risovvenga mai più di ritornare. Il tuo regno non è di questa terra; ritirati fra le ombre del passato e lascia che sul mondo la musoneria regni sovrana.¹²⁶

¹²⁵ «Abbasso la musoneria», *Vastalla Ridet* (Numero Unico), 24 marzo 1895. Su analoghe fratture sociali e politiche nell'associazionismo a Castel D'Ario, nel Mantovano: Bertolotti, «La fine della fratellanza». Sulla discontinuità e rilancio del Carnevale moderno, per ragioni socio-politiche: Bertolotti, *Carnevale di massa 1950*.

¹²⁶ «Motivi di stagione», *L'Italia centrale*, 5 marzo 1905. Vent'anni prima, questo quotidiano moderato di Reggio aveva promosso una campagna d'opinione contro il gesto 'incivile' di gettare le arance nei corsi mascherati, ottenendone la proibizione dalla questura.

9.12 Dissacrazione e conflitti politico-sociali

L'etnologo Paolo Toschi ha notato che la satira popolare dei costumi ha perso, nel recente folklore, il carattere di confessione rituale dei vizi e dei malesseri di una comunità, per diventare «semplice manifestazione di arguzia». ¹²⁷ L'etnologia e la storiografia di oggi, però, non possono più limitarsi ad affermare questo, e devono analizzare a fondo il fenomeno. In quel contesto, anche i costumi consuetudinari che fanno pesare i valori tradizionali del regime matrimoniale si modificano decisamente. Il temuto rituale di derisione a chi trasgredisca le regole matrimoniali e coniugali - noto nella regione padana come *cioccona* e più citato in Italia col toscano *scampanata* o col francese *charivari* - continua a riguardare essenzialmente le seconde nozze di vedovi solo nei paesi dove prevalgano famiglie mezzadri e di piccoli proprietari; mentre si viene a differenziare notevolmente nei paesi bracciantili e nei centri operai, allargandosi alle più diverse situazioni relative alla sessualità, ai fidanzamenti venuti meno e alla convivenza coniugale, ma talora persino ai contrasti politici. ¹²⁸

Un classico studio di Edward P. Thompson offre risposte più soddisfacenti a questo proposito, studiando nell'Inghilterra del XVIII e XIX secolo le variazioni intervenute nelle forme rituali di ostilità verso individui che infrangessero certe regole comunitarie. ¹²⁹ Thompson mostra come in quell'arco di tempo si verifichi una notevole politicizzazione dei rituali aggressivi derivanti dalla cultura carnevalesca. Che a servirsene siano i conservatori o invece i progressisti, questi rituali assumono una carica aggressiva e dissacrante ben diversa dall'inversione abbassante - tendente alla rigenerazione fisiologica di un sistema - che Bachtin ha individuato nella cultura carnevalesca dal Medioevo al Rinascimento. A Guastalla, questa comicità negativa si manifesta nei rituali carnevaleschi delle *Feste popolari*, con raffigurazioni satiriche del vescovo, infrangendo il tabù ottocentesco - solitamente rispettato - di non raffigurare in modo diretto nelle mascherate persone reali della comunità. Lo stesso indirizzo prende a Guastalla anche la satira letteraria, che dalla diffusissima abitudine di produrre pasquinate ispirate a criteri da 'galantuomini', passa a una satira più corrosiva, avente esplicitamente come bersaglio le persone. Tipica manifestazione del nuovo costume letterario è il *Times. Ebdomadario guastallese*, settimanale radicale, stampato a Guastalla dal 1869 al 1870, visto come uno scandalo inaudito nella cronaca di don Besacchi:

¹²⁷ Toschi, *Le origini del teatro*, 285.

¹²⁸ Fincardi, «Indagine etnografica sulla cioccona». Cf. Agulhon, *La République au village*, 158-64; Weber, *Da contadini a francesi*, 739-51.

¹²⁹ Thompson, *Rough music*.

Tra le profluvie di giornali corrompitori che inondavano le Città, i paesi, le borgate e perfino le campagne, comparve sotto l'improprio nome di *Times* un grettissimo foglietto, quasi la ricchissima favella italiana non avesse e non potesse esprimere una siffatta idea del fantastico Giornalista, certo Sig. Reggiani Lorenzo. Con tal nome volle chiamare l'insulso suo giornalino da lui stesso redatto e distribuito per un soldo ogni venerdì. La grettezza del foglio, le ingiurie e le invettive continuamente inserite, or contro l'uno or contro l'altro, gli procacciò poco concorso e l'odio dei Cittadini. Egli era un uomo oltremodo esaltato, spinto all'eccesso, repubblicano sfegatato e per mire ambiziose e per difetto di ragionino maturo. Critico senza critica, parziale senza ragioni, e malédico senza ponderare. Il suo giornale proclive sempre di malignità o verso i suoi Concittadini, ovvero contro la religione.¹³⁰

Uguale fenomeno si verifica per la satira di strada, diventata intorno al 1870 un'efficace arma politica negli scontri tra i notabili:

Ora cessava la lotta dei partiti nella elezione del Sig. Villari; e forse il partito prevalente volle celiare contro il Capo maneggiatore certo Sig. Dottor fisico Alessandro Scaravelli, sfegatato per raccogliere voti in favore dell'ebreo Sig. Enrico Guastalla: la mattina successiva si ritrovò appeso alla porta della sua abitazione un dipinto rappresentante la sua effigie con un gran fiasco ed alcune parole dicenti *Elixir no... no...*¹³¹

Si tratta di un mutamento di mentalità avvertibile nella storia dei carnevali del XIX secolo, solo in un secondo tempo e in modo marginale aperti all'introduzione di tematiche politiche. Per quanto il Carnevale sia uno dei pochi momenti culturali poco intaccati dall'enfasi romantica del Risorgimento, nel corso del secolo le rapide trasformazioni della società modificano i contenuti, le forme e le funzioni sociali di quei codici espressivi tradizionali della società rurale e cittadina, che permettono al Carnevale di percorrere trasversalmente le varie fasi politiche della costruzione dello Stato nazionale. Il rapido cambiamento dei comportamenti festivi e sociali in genere, finisce per sconvolgere i codici espressivi e gli equilibri tradizionali della festa carnevalesca, che hanno i tempi evolutivi piuttosto lenti a lungo caratterizzanti i fenomeni della cultura popolare. Quando nuove associazioni festive si appropriano della sua gestione, il Carnevale si

130 Besacchi, *L'osservatore*, 5.

131 Besacchi, *L'osservatore*, 5. Scambi di scritti infamanti fra il vecchio Zaccaria Bia-gi e il giovane Lorenzo Reggiani, portavoce rispettivamente della destra e della sinistra risorgimentale, verranno poi accennati da Besacchi anche nelle elezioni del 1875.

vitalizza e diviene un momento di rottura verso la vecchia sociabilità. L'irruzione totalizzante dell'attualità politica nelle feste comunitarie, permette in un primo momento un'effimera esplosione di vitalità carnevalesca nella società; ma toglie alle feste comunitarie molti di quei moduli espressivi e delle legittimazioni di certi eccessi, che per secoli ne avevano determinato l'esistenza; e arriva così a soffocare le loro ragioni d'essere.

Il Carnevale, in particolare, viene fatto oggetto di un profondo investimento culturale nella Bassa padana: la *Festa popolare*, moderna razionalizzazione del Carnevale, infatti, è un tentativo di dare una nuova sintesi festiva alla vita di alcune comunità locali, riformandone i costumi popolari. Ma nella nuova Italia di fine secolo, nel perbenismo dell'età umbertina, non c'è posto per intemperanze che durano un intero ciclo stagionale, come quelle di Carnevale.

Il Carnevale e le feste tradizionali non sono quasi più in grado di manifestare la vitalità e la sacralità laica ricercate dalla società moderna. La lirica – per fare l'esempio più rilevante – è molto più adatta del Carnevale a esprimere ciò in cui la società ottocentesca intravede i valori del sacro.¹³² Si tratta però di forme espressive serie: completamente diverse da quelle del Carnevale, che si fonda invece sul rovesciamento comico delle abitudini, dei ruoli, dei significati. Non per niente, la mascherata guastallese che partecipa nel 1870 al Carnevale di Brescello, riproducente un coro di cantanti lirici perfettamente eseguito, va incontro a un clamoroso fallimento: un travestimento come quello non ha alcun carattere comico; e le regole del Carnevale sono ancora ritenute valide in piccoli paesi meno attenti alla moda.

Intanto, è il tempo del divertimento e del commercio che si va impennando nei paesi, soprattutto in quelli bracciantili o nei luoghi urbani divenuti canonici e celebri per i festini danzanti, come il Lido Po a Guastalla. Con l'avanzare della Belle Époque, per le esigenze del commercio e delle nuove culture, ogni domenica prova a diventare un giorno di abbondanza e divertimenti, soppiantando in tale ambito e banalizzando le tradizionali attese del periodo di Carnevale. Nel 1905 è il sottoprefetto di Guastalla a tentare, con scarsi effetti, di limitare festini danzanti che nei fine settimana, in numerose località litoranee al Po, durano tutta la notte e si protraggono per diverse sere.

Con molta facilità e talora senza la esatta osservanza delle leggi sul registro e bollo e senza prescrivere la assistenza dei Reali Carabinieri, si concedono da alcuni Sindaci continuamente feste da ballo, mentre d'altra parte vi sono padri di famiglia che si

¹³² Sulla capacità di cogliere il 'sacro' della nuova politica, fino al suo proporsi con ritualità di massa, cf. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*; Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*; Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*.

lagnano di queste feste che sono incentivo di spesa alla gioventù. Durante il periodo di Carnevale ritenni usare, e doversi concedere, una certa larghezza al riguardo; ma tolto tale periodo desidero che anche in riguardo alla pubblica moralità non si abbiano a concedere feste pubbliche da ballo se non in speciali circostanze, ed in occasione di feste patronali, fiere ecc., e non abitualmente e continuamente.¹³³

Attraverso l'osservazione dei carnevali possono rivelarsi alcune immagini sfuggenti dei processi sociali di quel secolo. Un progressivo abbandono dei costumi comunitari – più rapido e cosciente per la cultura intellettuale dei ceti superiori, più lento e sofferto per la cultura dei ceti inferiori – è il dato storico che si delinea più nettamente, guardando da questa prospettiva la Bassa padana del XIX secolo. Inserito nel calendario tradizionale tra il ciclo natalizio e quello quaresimale, il Carnevale e i suoi linguaggi della festa e del divertimento si emancipano da quel contesto in cui esprimevano la loro possibile trasgressione. Persino la produzione di oggetti tipicamente carnevaleschi come le maschere diventa un fatto industriale e commerciale, non elaborato nella comunità locale, né destinato specificamente ai suoi usi fin dal momento in cui viene ideato.

133 Circolare ai sindaci del Circondario, 30 marzo 1905, riprodotta in Torelli, Barieri, Bosi, *Santa Vittoria paese dei cento violini*, 12.

Una sociabilità laicizzata

Il circondario di Guastalla e l'Oltrepò mantovano
dal 1848 alla Belle Époque

Marco Fincardi

10 Piazze laiche La scoperta popolare della politica

Sommario 10.1 La pedagogia civica dell'associazionismo laico. – 10.2 Il 1882: dai primi meeting paesani all'associazionismo classista. – 10.3 La religione dei notabili. – 10.4 Il radicamento dell'associazionismo classista e politico. – 10.5 La costruzione di un circuito politico-sociale cattolico.

10.1 La pedagogia civica dell'associazionismo laico

La prima istituzione di una Società di mutuo soccorso, nella Bassa padana, era stata opera del vescovo di Guastalla, nel 1857. In realtà il vescovo si era appropriato di un progetto che diversi laici, operai e non, nel 1856 avevano presentato alle autorità estensi, per istituire una Società operaia; il governo estense, negando l'autorizzazione, aveva sottoposto a sorveglianza della polizia i proponenti. Il vescovo riprese il progetto, facendolo suo per «giovar all'anima mentre si promoveva l'impegno di onesti risparmi». Cosciente dell'inadeguatezza delle antiche corporazioni devozionali, e intuendo che l'associazionismo operaio sviluppatosi in Piemonte costituiva una elemento di forza per chi era in grado di gestirne la crescita, aveva fondato una Società di mutuo soccorso tra gli operai del comune di Guastalla. Controllato dal clero e favorito dalle autorità estensi, ma non vincolato a onerosi obblighi devozionali, il sodalizio avrebbe dovuto sperimentare la fattibilità di integrare nel quadro politico della Restaurazione sia le propensioni filantropiche alla moda tra i ceti superiori,

sia la crescita culturale dell'ambiente operaio. L'iniziativa di Rota si arenò immediatamente, per la diffidenza dell'ambiente cittadino verso le iniziative patrocinate da lui e dalla corte di Modena.¹ Secondo una testimonianza raccolta da Giovanni Zibordi mezzo secolo dopo, a Novellara, sempre negli ultimi anni della Restaurazione, era stato promosso un sodalizio operaio laico, che - mancando dell'autorizzazione governativa - funzionava clandestinamente, a livello informale.² A Guastalla, la maggior parte dei borghesi e degli operai boicottarono il nuovo sodalizio, che sopravvisse ugualmente per qualche decennio, reclutando i propri soci nella ristretta clientela di un notabile clericale - Giuseppe Passerini, segretario del municipio di Guastalla - e tra alcuni ospiti dell'orfanotrofio. I membri del sodalizio ancora si chiamavano tra loro confratelli ed erano tenuti a frequentare le messe festive. All'associazione, che aveva sede nel seminario e incaricava dei collettori in tre parrocchie rurali, era annessa una Cassa di risparmio della Pia congregazione della Sacra famiglia, a cui i soci potevano fare depositi e prelievi dopo le funzioni religiose festive.³

Di fatto, questo genere di associazione confessionale ebbe uno spazio marginale, analogo a quello rimasto ai residui delle vecchie corporazioni. Fallita già dal suo esordio, non poté proporsi come modello associativo al resto della diocesi. A Campagnola - come si è già visto - riscosse maggiore successo la Pia unione di San Gaetano: tra una popolazione prevalentemente colonica, poco mobile, e scarsamente toccata dalle culture urbane. L'iniziativa di questa Pia unione non era però partita da un piccolo paese come Campagnola, ma dal clero estense, che in altre parrocchie della diocesi reggiana aveva tentato di impiantare sodalizi analoghi.⁴ Rimase ignorata nelle parrocchie della diocesi guastalrese, senza che alcuna voce autorevole la proponesse a modello per la Bassa padana. Solo nell'ultimo decennio del XIX secolo una rete associativa avente simili caratteristiche si diffuse nelle parrocchie, legata però all'Opera dei congressi, senza riferimenti a esperienze già tentate localmente.

Decadute nel XIX secolo le corporazioni di mestiere a sfondo religioso, le rare esistenti, la libertà d'associazione concessa dallo Statuto albertino consentì - dal 1860 in Emilia e dal 1866 nell'Oltrepò mantovano - di promuovere nuovi sodalizi operai, ispirati ai valori

¹ Besacchi, *L'osservatore*, 2-3; Pietro Rota arcivescovo tit. di Tebe, 89; Scaravelli, «Istituzioni benefiche», 65.

² «Un veterano», *La Giustizia*, 7 maggio 1905.

³ ADG, *Immunità ecclesiastica*, b. H, *Associazione degli Artisti di Guastalla e loro Cassa di risparmio*.

⁴ Bellocchi, *Reggio Emilia*, 29-40.

liberali e aconfessionali.⁵ Come nel resto dell'Italia settentrionale e nella Toscana,⁶ si diffusero nella Bassa padana numerose Società di mutuo soccorso fondate sul solidarismo previdenziale, che non mettevano in discussione il libero mercato né con rivendicazioni della tradizione corporativa, né con azioni conflittuali per incrementare salari e occupazione. Oltre a un'assistenza in caso di malattie e infortuni, i sodalizi si impegnavano a rendere decorosi i funerali dei soci deceduti, secondo un costume laico che subentrava alle funzioni delle confraternite, utilizzando solo in minima parte le simbologie macabre della tradizione cattolica.⁷

Finché si diffusero nei centri principali della Bassa padana, questi sodalizi rappresentarono l'appartenenza territoriale urbana e municipale degli operai, non l'appartenenza a uno specifico mestiere. Prefetti, sindaci e notabili liberali le sostennero quasi ovunque con decisione, anche con elargizioni personali o provenienti dalle casse pubbliche, per attrarre nella propria sfera d'influenza e per conferire popolarità alle istituzioni da essi controllate. In questo modo esse divennero una solida base per impostare il nuovo tessuto di relazioni comunitarie e la rete di interessi e clientele – non più strettamente localistica – che doveva caratterizzare l'Italia unificata. La partecipazione di numerosi elementi borghesi alle Società operaie, in qualità di soci onorari, ne fece organismi di cui le élite locali si contesero la direzione, essendo esse divenute il principale elemento di coagulo delle solidarietà paesane, attorno a cui vennero a gravitare altre forme di sociabilità popolare. A saldare i legami tra soci effettivi e onorari contribuivano infatti attività culturali e ricreative, quali scuole serali, conferenze popolari, meeting, spettacoli, banchetti sociali e feste democratiche, o affiliazioni a biblioteche circolanti, filodrammatiche, filarmoniche.⁸ Animando tali iniziative, il ceto poli-

⁵ Sulle Società operaie – oggetto di un intenso dibattito nel XIX secolo – esiste da tempo una mole considerevole di studi. Per l'area considerata: Ravà, *Storia delle società di mutuo soccorso; Le società di mutuo soccorso*; Bonaccioli, Ragazzi, *Resistenza, cooperazione, previdenza*. Le Società operaie dell'Italia liberale continuano a essere oggetto di numerosi studi: Rombaldi, «Le società di mutuo soccorso nel Reggiano»; Morelli, «Le prime organizzazioni reggiane», Bellocchi, «Interrelazione fra mutualismo e cooperazione», *Reggio Emilia*, 20-67; Laghi, Cavandoli, *Storia di Luzzara*, 140-5, 161-2; Fincardi, «La filantropia borghese»; Simonazzi, Cavandoli, *Gualtieri: vita di una comunità*, 102-8; Zanichelli, *Boretto. Vita e lotte*, 59-86; Salvadori, *La Fratellanza operaia mantovana*; «Le società di mutuo soccorso»; Ilari, «Le società di mutuo soccorso mantovane».

⁶ Sullo studio delle Società di mutuo soccorso toscane, di particolare incisività Soldani, «Vita quotidiana e vita di società», 732-49; «La mappa delle società».

⁷ Rosselli, *Mazzini e Bakunin*; Manacorda, *Il movimento operaio italiano*; Merli, *Proletariato di fabbrica; Storiografia francese ed italiana*; Marucco, *Mutualismo e sistema politico*.

⁸ Andrea Manengo, «Sistema della nuova politica», *Fede e progresso*, 7 gennaio 1865; Manengo, Benvenuti, *Cenni biografici del dottore*; Reggiani, *Del bello applicato a' mestieri*.

tico liberale o democratico ebbe modo d'istruire i lavoratori secondo valori patriottici, integrandoli in un sistema di relazioni civiche dove i sodalizi operai costituivano una massa di manovra per rendere popolari determinate leadership paesane, presto ricollegate in un circuito nazionale.⁹ Sebbene nei propri statuti negassero immancabilmente di avere funzioni politiche, la posizione assunta da queste associazioni negli schieramenti municipali - determinata dai rapporti tra i soci effettivi e il ceto politico dei soci onorari - le caratterizzava in modo inequivocabile.

La classe dirigente postunitaria metteva in stretta relazione la loro prosperità con il progresso industriale e agricolo, oltre che a quello civile. Nella sua fase d'avvio, il mutuo soccorso non era pensato prioritariamente come forma previdenziale per malattie o temporanei stati d'indigenza dei lavoratori, ma come strumento di paternalistica collaborazione finanziaria tra rendita fondiaria e grande imprenditoria da un lato, e microimprenditorialità in posizione chiaramente subordinata dall'altro.¹⁰ In tutte le monografie pubblicate a margine dell'Inchiesta Jacini, il diffondersi del mutualismo artigiano e agricolo veniva considerato la premessa al potenziamento dell'imprenditoria locale. Lo stato di arretratezza dell'agricoltura e la scarsità di attività industriali erano in parte imputate alla mancata presenza di Società di mutuo soccorso nei centri rurali.¹¹

Allo stato attuale delle ricerche storiche sull'Italia liberale, resta ancora molto complesso dipanare i possibili intrecci storici tra rete mutualistica e avvio delle moderne produzioni agricole e industriali. Risulta comunque manifesta la connessione tra l'avvio del mutualismo operaio e la nascita di istituti finanziari locali, diversi dei quali gestiti da notabili emergenti dalle comunità ebraiche. Emersero in particolare i Namias e Segre di Novellara - volontari garibaldini nel 1859 - che avviarono la Cassa di risparmio nella provincia reggiana; a Guastalla i Foà, che amministrarono il locale sportello della Banca popolare, un momentaneo tracollo della quale, nel 1866, causò difficoltà all'avvio della Società operaia cittadina; Enrico Guastalla fu il responsabile finanziario della spedizione militare in Sicilia e di altre iniziative di Garibaldi, costruendosi una fama di veterano, ma anche un consistente patrimonio personale; attraverso il suo giovane collaboratore Dante Valenza, il colonnello Guastalla promosse nel 1890 la Banca operaia: organismo affiancato alla Società di mutuo soccorso

⁹ Isnenghi, *L'Italia in piazza*; Tobia, *Una patria per gli italiani*.

¹⁰ Magri, *Le più efficaci associazioni nazionali*; Magri, *Il dramma della mia esistenza*, 605-20.

¹¹ Scelsi, *Statistica generale*, CXXXII-CXXXIII; Tanari, «Circondario di Guastalla», 375-6; Balletti, Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*, 255; Margini, *Cenni sull'agricoltura*, 6; Paglia, «La provincia di Mantova», 876-7; «Conferenza pel miglioramento materiale».

cittadina, che determinò un'ipoteca politica dei liberali sul sodalizio operaio, sul municipio di Guastalla, e sullo stesso collegio elettorale.¹²

Dall'opinione pubblica, le Società operaie furono presto distinte per la loro estraneità al circuito ecclesiastico-caritativo. Implicitamente – ma di solito ciò si evidenziava in modo aperto – figurarono come l'alternativa laica a un associazionismo devozionale, che nelle comunità padane solo in misura minima assolveva funzioni di assistenza e solidarietà economica. Per questo le parrocchie combattevano una battaglia silenziosa per allontanare le famiglie maggioranti dalla concorrenza sul piano sociale e su quello culturale che il filantropismo laico faceva alla chiesa. A Guastalla nel 1868 avvenne un violento tumulto nella chiesa dei Servi, durante una funzione solenne, perché il vescovo e il predicatore avevano criticato le conferenze serali che alcuni intellettuali cittadini tenevano presso la Società operaia.¹³

Il sinodo della diocesi mantovana richiamò le famiglie agiate all'esi genza di «fare argine alla ipocrita e corrompitrice filantropia del secolo».¹⁴

Affiancandosi alle tradizionali istituzioni della beneficenza pubblica e privata, le Società operaie facilitarono il superamento dei valori caritativi confessionali, che ispiravano la gestione delle Opere pie, dove aveva ancora un ruolo determinante il clero. La legge crista spina di riforma delle Opere pie, dal 1890 separò nettamente l'assistenza delle Congregazioni di carità dalle attività di culto, rafforzando tale tendenza.¹⁵ Ad avere un'accentuata impostazione anticlericale erano i sodalizi di indirizzo democratico o repubblicano, che erano una ristretta minoranza (Revere, San Benedetto, Guastalla).¹⁶ Nella maggior parte dei sodalizi prevalevano comunque orientamenti liberali moderati, e l'impegno politico era per lo più limitato a un generico patriottismo, espresso nelle ritualità civiche, e soprattutto nella soggezione al patronato dei notabili moderati e delle autorità municipali. Ciò bastava a produrre forme di socializzazione e acculturazione laica, coinvolgenti un'ampia fascia popolare, che dalla cerchia dei soci si estendeva alle loro famiglie, ai loro coadiutori sul lavoro, ai loro vicini d'abitazione e ai coetanei con cui facevano combriccola.

¹² Gherardi, *Cronaca di Novellara*; Malagodi, *Note etnografiche su Novellara*; Besacchi, *L'osservatore*, 4; Guastalla, *Profilo storico di Guastalla*, 107-10; *La Giustizia*, 2 ottobre 1892.

¹³ Besacchi, *L'osservatore*, 4.

¹⁴ ADMN, FCV, *Sinodo 1888, Proposte del vicariato foraneo di Campitello per la celebrazione del Sinodo Diocesano*.

¹⁵ Panizza, *Risultati dell'inchiesta*, 8, 363-6.

¹⁶ ASRE, PS Reggio Emilia. Prot. ris. UV, b. 13-14, f. *Società operaie 1878*; ASMN, API, b. 278, f. 1877.

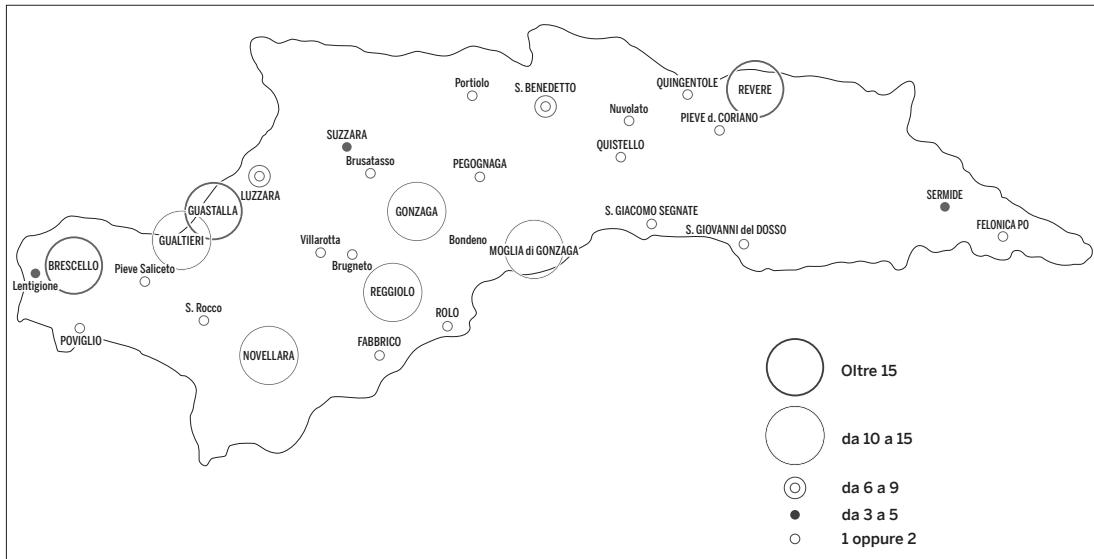
Alle Società operaie aderivano abitualmente i reduci garibaldini; a volte come soci onorari, ma nella maggior parte dei casi in qualità di soci effettivi, trattandosi prevalentemente di artigiani o salariati. Tra i 186 garibaldini della Bassa padana di cui si è potuta ricostruire un'approssimativa identità sociale, di 150 si conosce la professione o la posizione economica, per quanto si possa pensare che per lo più fossero giovani celibi, ancora non ben inseriti in un mestiere. Ben 43 erano artigiani o operai urbani (28,66%): la componente più numerosa; 17 lavoratori rurali (11,33%): una percentuale non irrilevante; 9 trasportatori (vetturali, carrettieri, barcaioli) (6%); 13 esercenti (8,66%), tra cui 4 osti o caffettieri; 3 commessi o camerieri (2%); 3 suonatori (2%); 13 impiegati (8,66%); 24 possidenti (16%); 6 studenti (4%); 3 maestri (2%); e solo 2 i liberi professionisti (1,33%).¹⁷ Il patronato dei notabili moderati, a cui le Società operaie dovevano abitualmente sottostare, era spesso contrastato da questi elementi, propensi alla radicalizzazione politica dei sodalizi.

I garibaldini, nella vita paesana, risultavano spesso degli scontenti: disadattati a vivere in determinati equilibri sociali, inclini alle polemiche e alle bravate. Erano frequentemente i propagandisti di una rivoluzione che alle autorità pareva molto improbabile, normalmente; ma appena si propagavano dei conflitti sociali di particolare acutezza, il pericolo rivoluzionario pareva farsi imminente agli occhi di tutti, e allora venivano sorvegliati dalla polizia.

Alla fine degli anni Settanta, diversi di loro - assieme ad altri che avevano combattuto nell'esercito sabaudo durante le guerre risorgimentali - costituirono in diversi paesi delle Società di reduci delle patrie battaglie. Queste società si occupavano ufficialmente di mutuo soccorso, ma gli elementi che le costituivano davano spesso un'impostazione politica ai sodalizi. I loro orientamenti politici erano talvolta fedeli alla monarchia e conformi a quelli di sindaci e notabili che sostenevano i sodalizi. Ma gli ex garibaldini - talvolta in contrasto con altri soci - tendevano a caratterizzare in senso radicale il mutualismo dei reduci, molto più di quanto non avvenisse nel mutualismo operaio. A partire dal 1878 - e durante tutti gli anni Ottanta - alcuni di questi organismi, coinvolgendo alcune Società operaie, promossero meeting, petizioni e banchetti a favore del suffragio universale e per l'abolizione della tassa sul macinato.¹⁸

¹⁷ Fonti: Isastia, *Il volontariato militare; Volontari, cospiratori, garibaldini; Associazione Nazionale Volontari di Guerra-Sezione di Reggio Emilia, La partecipazione reggiana; Fabbri, Numerosi i volontari reggiani; Guastalla, Profilo storico di Guastalla, 97-9; ASMN, API, b. 150, fasc. *Reduci dei Vosgi*; ASRE, Sottoprefettura di Guastalla 1861-1869, b. 62 A, rapporti dei sindaci di Brescello, Luzzara, Gualtieri, Novellara al delegato politico del circondario di Guastalla, gennaio 1861; Gazzetta ufficiale del regno d'Italia, 19 dicembre 1867, 11 gennaio 1902, 31 gennaio 1903, 10 febbraio 1904.*

¹⁸ ASRE, P S Reggio Emilia Prot. ris. UV, b. 13-14, fasc. *Società reduci delle Patrie Battaglie 1882-1883*; b. 17, f. *Feste nazionali*.



Mappa 9 Presenza di reduci garibaldini

Dalle tre cartine [mappe 9-11] si possono osservare quattro differenti fasi della diffusione delle Società operaie nella Bassa padana. Nei primi anni postunitari il mutualismo operaio comparve nei centri che avevano maggiormente sviluppato funzioni municipali, iniziando a essere conosciuto dove gli artigiani erano più partecipi di tradizioni culturali urbane e di legami con la borghesia liberale e democratica (in ordine cronologico: Novellara, Guastalla, Luzzara, Brescello, Revere e Sermide, Gualtieri e Gonzaga e San Benedetto). Contemporaneamente si diffuse in alcuni centri minori, dove erano ben avviate attività artigianali o manifatturiere (Villarotta, Suzzara e Fabbrico). Tutti questi centri - di dimensioni medio-piccole - erano abitualmente frequentati anche dalla gente di campagna. Però i contadini vi intrattenevano solamente rapporti informali, senza condividere coi cittadini la partecipazione ad associazioni, date le ancora solide barriere culturali che nell'ambiente cittadino li escludevano da relazioni che non fossero di stretto ordine economico.

In questa prima fase le Società operaie comparvero con un certo anticipo nel circondario guastallese rispetto all'Oltrepò mantovano, perché in quest'ultimo la libertà di costituire sodalizi operai fu concessa solo con l'unificazione all'Italia, dopo il 1866. Va in ogni caso notato che queste associazioni della Bassa padana furono tra le prime a sorgere, tanto nella provincia reggiana come in quella mantovana. Nel resto delle due province - a parte i due capoluoghi e l'area orientale del Mantovano, annessa al Regno di Sardegna già nel

1860 - il fenomeno era decisamente meno diffuso. Ciò era una diretta conseguenza dell'alta densità abitativa dell'area in questione, rispetto ai territori delle due province. Inizialmente le Società di mutuo soccorso si concentrarono quindi dove più fitta era la rete dei centri urbani, cioè in un'area rappresentabile come un triangolo avente come vertici Brescello, Fabbrico e Suzzara. Spiccava invece la loro debole diffusione nei centri comunali prettamente rurali.¹⁹

Nella prima metà degli anni Settanta, poi, le Società operaie si diffusero in quasi tutti i capoluoghi comunali e in alcuni villaggi rurali popolosi. In qualche caso, ciò avvenne con il coinvolgimento di nuclei di braccianti e coloni, già attratti da processi di integrazione civica. Tra questi, l'Inchiesta Jacini citava Reggiolo, il contado guastallese, Gualtieri e Boretto.²⁰ L'intensificarsi dei rapporti tra élite municipali e lavoratori rurali era visto come un fattore dinamizzante per le società locali, necessario al superamento delle superstizioni contadine e di tutte le altre inerzie tradizionali. E anche borghi e villaggi rurali ambivano a partecipare a quel rinnovamento del costume portato dalla sociabilità urbana. Per cui anche località disperse cominciavano a gloriarsi di impiantare, accanto all'osteria, o nello stesso locale, la Società di mutuo soccorso o la cooperativa. Agli amministratori dei municipi si rivolgevano anche per trovare sostegni a questi esordi della sociabilità rurale, che pure aveva talvolta un colore politico mal conciliabile con gli orientamenti di sindaci e assessori. Di tali pressioni verso i municipi ebbero modo di avvantaggiarsi gli agitatori radical-socialisti, nella loro critica alla classe dirigente locale.

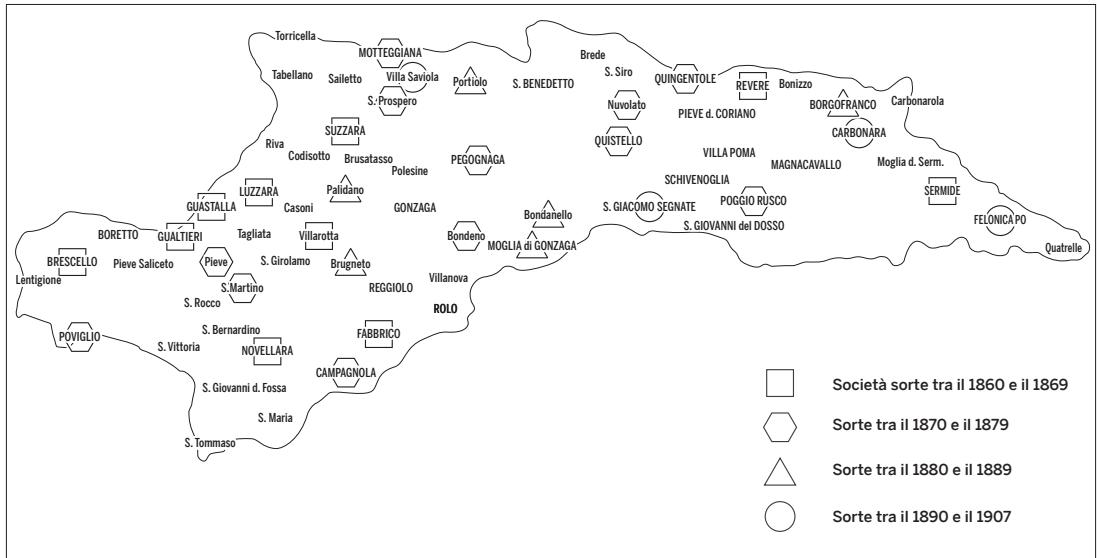
Le associazioni avevano quasi sempre un carattere localistico, mantenendosi isolate da un paese all'altro. Faceva eccezione, pur avendo un raggio d'azione limitato, la Fratellanza operaia di Mantova, espressione dei democratico-repubblicani, che aveva pochi sodali federati nella provincia, tra cui due nell'Oltrepò: a Pegognaga e Nuvolato. La Fratellanza operaia, pur prevedendo la presenza di soci onorari, vietava espressamente l'iscrizione di sacerdoti. Questa regola fu inserita polemicamente nello Statuto sociale, dopo che a Mantova una società concorrente era stata promossa dai moderati, con il diretto appoggio del clero di orientamento liberale, tra cui spiccavano il vescovo, senatore Giovanni Corti, e il suo vicario, don Luigi Martini.²¹

Il manifestarsi di massicci fenomeni migratori portò a una momentanea tendenza a modificare il carattere localistico della rete associativa dei lavoratori. E non c'erano solo migrazioni a lungo raggio,

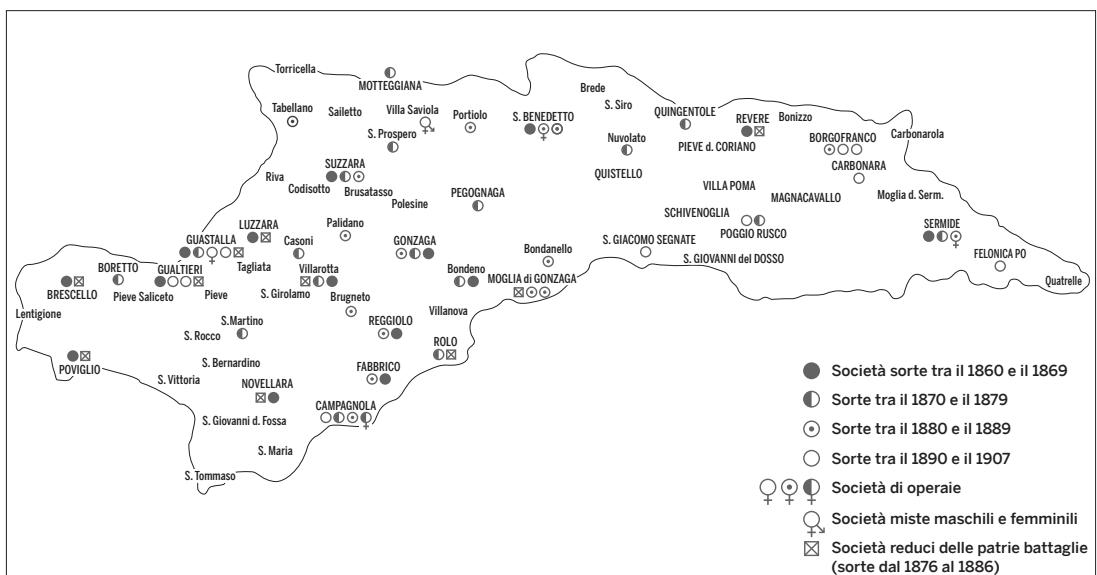
¹⁹ Sulla diffusione di una nuova sociabilità laica borghese e operaia nella dimensione nazionale: Verucci, *L'Italia laica*; Lanaro, *L'Italia nuova*, 175-88; Banti, *Storia della borghesia italiana*, 181-8.

²⁰ Tanari, «Circondario di Guastalla», 375.

²¹ Salvadori, *La Fratellanza operaia mantovana*, 118-22.



Mappa 10 Propagazione delle Società operaie dai centri urbani e manifatturieri a quelli rurali



Mappa 11 Sistema mutualistico operaio sorto nella Bassa padana tra il 1860 e il 1907

perché con gli escomi di salariati fissi e coloni, e in generale con lo stabilire provvisorie residenze dove la mobilità del lavoro offre le maggiori opportunità, a cavallo tra XIX e XX secolo ripetere vari cambi di abitazione – in prevalenza a breve raggio – diventa un’esperienza che nella vita coinvolge la gran parte delle famiglie nella Bassa padana.²² Come si è già visto, l’Associazione generale dei lavoratori della città e campagna promossa dai rivoluzionari mantovani nel 1876, e L’Associazione agricoltori, fondata dal notabilato mantovano nel 1877 per promuovere iniziative filantropiche e lenire la disoccupazione, cercarono di agire in un ambito che spaziava su un’intera provincia, e anche oltre. Ma la prima associazione fu dichiarata illegale, appena cercò di promuovere uno sciopero. La seconda, caratterizzatasi come un sodalizio di parte padronale, esaurì in poco tempo gli iniziali propositi filantropici. In entrambi i casi si espresse la tendenza a qualificarsi come associazioni di categoria, superando le mediazioni interclassiste presenti nel precedente associazionismo mutualistico.²³

Nella seconda metà degli anni Settanta e negli anni Ottanta il fenomeno si estese in diversi centri rurali; furono inoltre fondati sodalizi operai femminili in alcuni centri dove esistevano già le società maschili. In questa terza fase, diversi sodalizi di nuova fondazione riguardarono i lavoratori rurali, sia in località dove ancora mancavano Società operaie, sia dove queste erano già presenti ma tenevano a distanza gli abitanti della campagna. Pare verosimile un rapporto tra le mobilitazioni politiche e rivendicative degli artigiani rurali e dei braccianti, avvenute in quel periodo, e questo primo significativo manifestarsi dell’associazionismo nelle campagne.

Va tenuto conto anche della situazione creata dalle numerose alluvioni del Po succedutesi tra il 1868 e il 1882. L’intensa mobilitazione tesa a ottenere finanziamenti governativi per arginature e bonifiche non coinvolse solo il notabilato, ma anche gli ambienti popolari, senza distinzione tra città e campagne, in un’azione rivendicativa sovralocale. Dai vasti interventi di risistemazione idraulica, infatti, la popolazione della bassa pianura attendeva incrementi della produzione agricola e dell’occupazione di manodopera, oltre che una maggiore sicurezza per tutto il territorio. Petizioni, conferenze, campagne di stampa, misero a contatto la popolazione con grandi proprietari, impresari, deputati e amministratori locali, attorno a un consistente interesse comune.

Questa situazione interagì con la crisi agraria, che già aveva reso la popolazione rurale più sensibile agli equilibri politici municipali, poiché i lavoratori rurali dovevano sempre più ricorrere alle autorità

²² Nani, *Migrazioni bassopadane*.

²³ Gandini, *Questione sociale ed emigrazione*, 50-4; Salvadori, *La repubblica socialista mantovana*, 42-58; Paglia, «Conferenza per il miglioramento materiale».

locali per ottenere sussidi o finanziamenti di opere pubbliche. In generale, i centri rurali chiedevano all'ambiente cittadino soluzioni per ricucire il tessuto delle proprie relazioni comunitarie, che si stava visibilmente lacerando.²⁴ Se spesso dalle istituzioni non potevano venire soluzioni soddisfacenti, i grandi rivolgimenti politici prospettati dagli agitatori democratici e socialisti offrirono l'alternativa di valori oppositivi e di associazioni conflittuali, attorno a cui ricompattare le comunità rurali. Sia in termini di rivendicazioni verso le istituzioni, sia in termini di mobilitazione democratica ostile a quelle istituzioni, risposte di questo tipo al disagio delle popolazioni rurali non potevano venire dalle strutture parrocchiali, gestite da un clero quasi sempre disambientato nei nuovi sistemi di relazioni politiche creati dall'unificazione nazionale.

Estintasi la Fratellanza operaia di Mantova, un collegamento tra la componente del mutualismo artigiano politicamente orientata a sinistra e il nuovo mutualismo bracciantile fu assicurato a Mantova dal Consolato operaio, in cui spiccavano Eugenio Sartori e altri esponenti politici radicali.²⁵ Questa rete associativa provinciale era a sua volta collegata a quella del Consolato operaio milanese. Tra il 1876 e il 1882 la rivendicazione popolare dei diritti elettorali e dell'abolizione della tassa sul macinato portò a un netto avvicinamento tra la sociabilità degli artigiani e quella dei braccianti. Dall'incontro con gli artigiani nella sociabilità informale della piazza e dell'osteria - ma probabilmente anche da quella delle botteghe e delle veglie nelle stalle - il bracciantato fu in breve tempo coinvolto in un processo di politicizzazione, che dal 1882 si tradusse nella più vasta rete associativa fino allora conosciuta nella Bassa padana.

Nel periodo successivo - dagli anni Novanta ai primi anni del XX secolo - le Società operaie ebbero uno sviluppo limitato a pochi centri rurali (San Giacomo delle Segnate, Carbonara, Villa Saviola e Feronica). Più che altro sorsero filiazioni di vecchi sodalizi, nei centri dove il mutualismo aveva già tradizioni consolidate.²⁶ In questa ultima fase, l'associazionismo operaio fu in continua espansione, ma attirato prevalentemente da cooperative di lavoro o di consumo, e dalle

24 Può essere interessante un raffronto tra questa situazione (Giusti, «L'agricoltura e i contadini») e quella della Toscana mezzadrire studiata in Pécout, «Politisation et monde paysan».

25 Salvadori, *Le società di mutuo soccorso*.

26 Diversi statuti di queste associazioni sono conservati presso la Biblioteca nazionale di Firenze, che pure non risulta molto fornita di materiali riguardanti l'area emiliana e lombarda. Si tratta complessivamente di 43 opuscoli relativi a venti località della Bassa padana. Di questi, 26 riguardano Società operaie di mutuo soccorso; 5 sodalizi misti di operai e contadini; 4 cooperative di lavoro o consumo; 2 Società d'istruzione per operai; 2 assicurazioni agricole; 1 sodalizio di beneficenza; 1 Società reduci delle patrie battaglie; 1 circolo socialista; 1 circolo patriottico monarchico (Dolci, *L'associazionismo operaio in Italia*).

leghe di resistenza. Un discorso a parte va quindi fatto per la diffusione in quasi tutti i paesi della Società di mutuo soccorso tra i contadini mantovani, che nel 1884 impiantò nelle campagne la cultura dell'associazionismo solidaristico, ma con una maggiore accentuazione della resistenza rispetto al mutualismo. Il mutualismo promosso da Sartori si radicò essenzialmente nelle campagne, e solo in modo limitato nei centri urbani, dove il ceto politico moderato era già riuscito a creare un associazionismo operaio sotto la propria influenza.

Soprattutto nelle campagne, la crisi agraria rimise in causa gli equilibri arcaici, già profondamente scossi da trasformazioni economiche e istituzionali, e anche i nuovi patti sociali, che la classe dirigente liberale non aveva ancora avuto modo di consolidare. Per gli operai rurali, il problema prioritario - per accumulare qualche risparmio e mantenere condizioni di vita accettabili - era la ricerca di una continuità occupazionale e di un livello salariale superiore alla soglia di sopravvivenza. Perciò il sorgere di un mutuo soccorso bracciantile, non patrocinato dal notabilato, mise subito l'organizzazione di Sartori su un piano apertamente conflittuale più che su quello previdenziale.²⁷ La solidarietà bracciantile si orientò a contrattare collocamento della manodopera e dei salari, e a imporre vincoli all'immigrazione stagionale della manodopera forestiera. Dopo una breve esistenza, questa rete di mutuo soccorso fu posta nell'illegalità, dal 1885. Si riconvertì però in un associazionismo cooperativo, che presentava in una veste più sfumata e ambigua la propria funzione di resistenza, per contrattare il collocamento dei disoccupati.

10.2 Il 1882: dai primi meeting paesani all'associazionismo classista

Fino agli anni Settanta, nella Bassa padana la rete associativa laica andò poco oltre le Società di mutuo soccorso sorte nei centri comunitari. Al di fuori delle istituzioni civili e religiose, i collegamenti tra la cultura urbana e quella rurale erano di livello puramente informale, o limitati alla scarsa diffusione dei giornali cittadini nelle campagne. Ciò non toglie che l'intensa mobilità del proletariato rurale avesse predisposto un ambiente fortemente recettivo dei costumi urbani e desideroso di rinnovare i tradizionali legami comunitari nelle campagne. La crisi agraria, inasprendo le tensioni sociali, negli anni Ottanta portò nelle campagne della Bassa padana un tumultuoso processo di politicizzazione, che segnò notevolmente la vita collettiva. Il vescovo di Mantova, Giovanni Maria Berengo, in una sua lettera pastorale, notò una radicalizzazione del laicismo nelle campagne,

²⁷ Salvadori, *Le società di mutuo soccorso*.

dove l'associazionismo professionale e la lettura de *La Favilla* erano diventati fenomeni largamente diffusi tra la popolazione.

Un empio fogliaccio di questa Città, facendo aperta professione di socialismo e dichiarando di voler far propaganda di esso fra il popolo, protestava che vano sarebbe riuscito ogni suo sforzo se prima non fosse strappata dal popolo l'idea di Dio! Abbasso dunque i Preti, abbasso la Religione, abbasso Dio! Tale fu l'esecrando lavorio della stampa socialistica prima nella città; tale al presente è il lavorio esecrando di essa nelle campagne. Nella città si aveva di preferenza in mira l'operaio e l'artiere, ma si intendeva di farsi strada così nelle campagne, diffondendo con maligna prudenza, più o meno largamente nei centri campagnuoli il veleno che si propinava impudentemente nelle città. Di tal guisa si indebolirono come a dire le barriere del contado, per guisa che ormai in questa misera Provincia, varii centri più popolosi della campagna hanno il proprio foglietto settimanale, nel quale apertamente si eccitano le passioni più vive del contadino, talora sotto le larve, o umanitarie del Mutuo Soccorso, o costituzionali del legale diritto di pacifica associazione, e spesso poi con aperte suggestioni designando il ricco proprietario come causa della miseria del contadino. Nell'un caso però e nell'altro sempre con impudente empieità di linguaggio mettendo sotto i piedi, trascinando nel fango i più augusti Misteri, beffeggiando ogni Pratica, ogni Rito, ogni estrinsecazione del sentimento cattolico.²⁸

La discesa della politica nelle campagne in fermento avvenne visibilmente come conseguenza della riforma elettorale, nel 1882. La propaganda politica portata nei piccoli centri rurali - frammista a celebrazioni per la morte di Garibaldi - ebbe esiti imprevedibili, inescando il primo grande sciopero rurale nelle campagne italiane, che ebbe come epicentro il distretto di Gonzaga e si propagò spontaneamente nella bassa pianura, dal delta del Po al Cremonese. Studi esaurienti sono già stati compiuti sugli scioperi del 1882 nell'Oltrepò mantovano.²⁹ Quegli eventi, qui saranno solo descritti sommariamente. Su particolari aspetti di quelle vicende vale invece la pena di soffermarsi con maggiore attenzione: l'equivoco creatosi tra agitatori

²⁸ ADMN, FCV, LP Mons. Berengo, 30 gennaio 1885.

²⁹ Castagnoli, «Il movimento contadino nel Mantovano»; Salvadori, *La repubblica socialista mantovana*, 43-5, 54-5; e soprattutto Gualtieri, *Pane e lavoro*. Questi studi si occupano solamente dell'agitazione nell'Oltrepò mantovano. Sull'estendersi dell'agitazione nel circondario di Guastalla: *Lo Scamiciato. Voce del popolo* (Reggio E.), 30 aprile, 13 maggio, 2 e 9 luglio, 6 agosto 1882, e supplementi ai nnr. del 7 maggio e 9 luglio 1882; inoltre *Il Secolo. Gazzetta di Milano*, 31 marzo, 7, 10 e 24 aprile 1882; cf. inoltre Rombaldi, «la boje! e i suoi riflessi».

politici cittadini e braccianti, i luoghi d'incontro e le forme di comunicazione spontanea degli scioperanti, e infine la ridefinizione delle identità collettive rurali.

La sinistra più radicale e l'associazionismo popolare dal 1876 avevano fatto della richiesta del suffragio universale maschile la propria bandiera; anche nei piccoli comuni, ovunque fossero presenti Società operaie di orientamento democratico. L'estensione dei diritti elettorali a certe fasce popolari mobilitò i partiti, soprattutto l'estrema sinistra, fiduciosa in un ribaltamento degli equilibri politici. Per contattare il nuovo elettorato, alcuni partiti tennero comizi anche nei villaggi rurali. I democratici organizzarono preferibilmente i loro discorsi all'aperto, nelle piazze. Tale scelta si contrapponeva polemicamente al costume dei liberali, che tenevano invece riunioni e banchetti in luoghi chiusi, dove aggregare consorterie e stabilire legami clientelari. Le novità polarizzarono la campagna elettorale e crearono attorno all'evento un clima euforico; tanto più che diversi notabili e amministratori locali - incerti su quali schieramenti sostenere dopo il superamento dei collegi uninominali - accolsero con inusuale ospitalità i candidati e i propagandisti di più liste.

Nel Mantovano, come nel Reggiano e altrove, repubblicani, radicali e socialisti, coalizzati in una lista denominata Fascio democratico, pubblicizzarono con entusiasmo l'iscrizione dei ceti popolari nelle liste elettorali e colsero l'occasione per propagandare nelle piazze il suffragio universale.³⁰ I tutti i comuni e in diverse frazioni della Bassa padana sorsero all'inizio del 1882 i Comitati elettorali dell'estrema sinistra, sostenuti spesso da ex garibaldini e aventi il proprio sostrato sociale soprattutto tra gli artigiani, con un forte ascendente sul bracciantato. Nel distretto di Gonzaga, i Comitati locali si diedero un programma e un coordinamento comune, denominandosi Unione Pane e Lavoro e servendosi come organo di diffusione dei propri comunicati del giornale internazionalista *La Favilla*. Dei programmi della sinistra, questo organismo pareva recepire soprattutto l'appoggio politico alle rivendicazioni salariali e occupazionali del bracciantato. Un simile indirizzo si prestava a raccogliere ampi consensi, in un'area che da un decennio era regolarmente teatro di tumulti e scioperi bracciantili.³¹ Dal 1878, in particolare, l'agitazione politica per ottenere il suffragio universale si era incontrata con le tensioni sociali presenti nella Bassa padana.

Per quanto frequentemente analfabeti, sprovvisti di proprie associazioni e non compresi nelle liste elettorali, i braccianti avventizi si

³⁰ Salvadori, «Economia e politica nel Mantovano»; Gualtieri, *Pane e lavoro*; Mario Panizza democratico; Cammarano, «Le origini della forma partito»; Ridolfi, *Il circolo virtuoso*, 239-91; cf. Carocci, *Agostino Depretis e la politica*.

³¹ ASMN, API, b. 194 e 301.

legarono agli attivisti politici più radicali, che erano solitamente artigiani, raramente impiegati pubblici e maestri. Gli artigiani erano invece inseriti nell'associazionismo mutualistico, erano alfabetizzati e non pochi tra essi si gloriano di un passato di combattenti al seguito di Garibaldi. Il collante politico informale tra artigiani, intellettuali rivoluzionari e bracciantato avventizio aveva come base l'esperienza migratoria del proletariato rurale, dal momento che i «reduci dai lavori transalpini e transoceanici diffusero le notizie degli effetti delle associazioni degli elementi del lavoro, delle lotte mediante le coalizioni e gli scioperi». ³²

Nell'aprile 1882, quando l'Unione Pane e Lavoro presentò una petizione al prefetto e al ministro dei lavori pubblici per ottenere aumenti salariali e l'inizio delle grandi opere di bonifica, molti braccianti vi aderirono, pagando una quota di 25 centesimi. A dare vita all'agitazione fu una serie di comizi tenuti - stando su un tavolo che fungeva da palco, o alla finestra di un'osteria - da alcuni militanti radicali a Moglia, Bondanello e Gonzaga. I loro uditori erano poche centinaia, in genere braccianti. I comizi erano regolarmente autorizzati e si svolsero tranquillamente, nonostante l'esaltazione che gli slogan democratici e anticlericali producevano su piazze già accalorate dalle libagioni domenicali.

Appellandosi alla plebaglia, e facendo credere che da essa tutto dipende il futuro destino della patria, raccomandavano che nelle nuove elezioni dovessero tenersi uniti per nominare quella persona che meglio sapesse sostenerli. Raccomandavano di non prestare credenza ai Preti, perché li tengono nella ignoranza e nell'oscurantismo; che soppiantassero gli abbienti. ³³

Ai comizi si era unita la banda di Moglia, mandata dal sindaco per suonare a una festa religiosa. I membri del Comitato Pane e lavoro, seguiti dalla banda che suonava la *Marcia reale* e l'*Inno di Garibaldi*, percorsero alcuni paesi, concludendo il loro giro di propaganda al grido di: «Abbasso i tiranni del popolo, abbasso i preti, evviva Garibaldi, la libertà ed il suffragio universale». ³⁴

I Comitati Pane e lavoro diffusero nelle osterie e nelle case, come propaganda elettorale, anche un opuscolo anticlericale, opera di

³² Sordello (Mantova), 29 settembre 1882. Era questa esperienza - a giudizio di un grande notabile della zona - ad averli resi «tra i più ardenti sostenitori dello sciopero e dell'agitazione agraria» (Carlo Guerrieri, «I contadini d'una parrocchia mantovana. All'on. senatore Pasquale Villari», *Gazzetta di Mantova*, 18 maggio 1885; cf. *Gazzetta di Mantova*, 20 aprile 1882).

³³ ASMN, API, b. 420, rapporto del commissario di Gonzaga al prefetto, 27 marzo 1882.

³⁴ ASMN, API, Rapporto del capitano dell'esercito Vittorio Malacarne al prefetto, 31 marzo 1882.

un redattore de *La Favilla* scomunicato l'anno precedente dal vescovo.³⁵ L'opuscolo, secondo un sindaco moderato «non conteneva principi sani né educativi, i quali se sfuggono al rigore della legge e delle autorità devono però essere censurati dalle persone oneste e serie a qualunque partito appartenenti». ³⁶ Il sindaco di Moglia e qualche sostenitore dei partiti rivali polemizzarono coi radicali, per disturbare l'avvio della loro propaganda, senza che i poliziotti presenti notassero mai infrazioni alla legge. Ma nei giorni successivi le squadre di braccianti, che dovevano iniziare i lavori di zappatura nelle risaie, rifiutarono di farsi ingaggiare a meno di 2,50 lire. Esibendo minacciosamente i vanghetti, cominciarono a percorrere l'area risicola dell'Oltrepò e dei comuni emiliani limitrofi, riferendo agli ingaggiatori della manodopera le proprie condizioni e facendo abbandonare il lavoro alle squadre che incontravano nei campi.

Dalle risaie l'agitazione si trasmise alle opere di arginatura. Cortei provenienti dalle risaie incontrarono le squadre di terrazzieri al lavoro sul Po, «emettendo le grida *Molla - Molla - Repubblica*, che tradotte in lingua suonano: *Abbandonate il lavoro e facciamo baldoria*». ³⁷ Alle dimostrazioni partecipavano abitualmente gli uomini, ma spesso anche donne e bambini, soprattutto quando si trattava di far pressione sulle autorità municipali per chiedere lavori pubblici o il rilascio di qualche arrestato. Con l'estendersi dello sciopero, ritenendo incepibile un'agitazione organizzata da gente di campagna, gli organi di polizia sostennero che da Ginevra l'Internazionale aveva ordito un piano di rivolta nella Bassa padana. Dal governo venne l'indicazione di stroncare immediatamente il movimento con mezzi drastici. Iniziarono arresti e ammonizioni tra i componenti dell'Unione Pane e lavoro. La polizia procedette poi regolarmente a nuovi arresti, man mano che il lungo protrarsi dello sciopero radunò nuove dimostrazioni operaie. Le autorità locali, incapaci di destreggiarsi tra l'azione repressiva delle forze dell'ordine e la pressione degli scioperanti, si trovarono in una posizione imbarazzante. Fu messo in crisi il paternalismo municipale su cui si reggeva l'autorevolezza dei maggiorenti locali. Amministratori pubblici e impiegati municipali, soprattutto se di opinioni democratiche, rischiavano di apparire fautori dello sciopero agli occhi del prefetto e fautori della repressione agli occhi dei compaesani. I loro ripetuti tentativi di riunire gli affittuali per ottenere qualche concessione agli scioperanti si ritrovarono di fronte un atteggiamento intransigente, perché gli affittuali subivano i danni

³⁵ Scalzotto, *Dio facchino*.

³⁶ ASMN, API, b. 420, lettera del sindaco di Motteggiana al prefetto e rapporto dei carabinieri di Suzzara al prefetto, 29 giugno 1882.

³⁷ ASMN, API, b. 420, rapporto dei carabinieri di Mantova al prefetto, da Borgoforte, 30 marzo 1882.

della crisi agraria e del ripetersi di alluvioni, e rifiutavano perciò ogni concessione in salari senza poter ridefinire i contratti di affitto coi proprietari. D'altro canto, affittuali e proprietari locali trovavano conveniente che la pressione delle rivendicazioni bracciantili si scaricasse verso le istituzioni municipali, anziché nei loro confronti. Ai municipi mancarono mezzi sufficienti per intraprendere adeguatamente forme paternalistiche di accomodamento dei conflitti. Messe così in difficoltà, le consorterie locali furono costrette a cercare di ripararsi dietro le forze della repressione.

Gli esponenti locali della sinistra ministeriale, molto sensibili alle esigenze di affittuali e proprietari, furono identificati coi sostenitori della repressione. La loro posizione si fece ancora più scomoda appena le famiglie bracciantili, immiserite dallo sciopero e dalle ritorsioni padronali, cominciarono ad assediare regolarmente i municipi per ottenere lavoro e generi alimentari. Come già era accaduto nel 1878, furono distaccati nella Bassa padana contingenti militari a presidiare i paesi dove c'era maggiore fermento. La presenza dei soldati, mantenuti a spese di municipi che mancavano dei mezzi per soccorrere i disoccupati, suscitava nuovi rancori verso gli amministratori locali e il governo. Le relazioni politiche nell'ambito comunitario cambiarono decisamente, nel momento in cui divenne evidente la tenuta di un'azione popolare priva dell'appoggio dei notabili, e anzi apertamente rivolta contro di loro. Fino al termine dell'agitazione, i contatti tra gli scioperanti e l'associazionismo democratico urbano furono repressi con provvedimenti ai limiti della costituzionalità, come il divieto ai comizi elettorali dell'estrema sinistra, il sequestro di propaganda politica e giornali, e l'arresto di Alcibiade Moneta - candidato socialista nella lista del Fascio democratico mantovano - per essersi recato nell'Oltrepò a cercare collegamenti con l'Unione Pane e lavoro. Ma l'apertura del bracciantato alla cultura associativa democratica era palese.

Proseguendo con alti e bassi l'agitazione, per tutta la primavera e l'estate, fino al termine della raccolta dei cereali, gli scioperanti ottennero sensibili aumenti salariali, seppure lontani dalle loro richieste. Le reciproche rappresaglie tra scioperanti e proprietari avevano ridotto notevolmente lo spazio alle mediazioni paternalistiche usuali nel passato. I proprietari ridussero la superficie coltivata a mais, da cui traevano il principale alimento a basso costo i poveri; e utilizzarono largamente le trebbiatrici meccaniche per il grano. Gli scioperanti minacciarono distruzioni di raccolti e di piante; ma solo in un caso, a Quistello, venne denunciata la recisione dolosa di 1400 piante di vite. Non avvennero mai aggressioni, né tafferugli violenti con carabinieri e soldati, benché i cortei degli scioperanti esibissero spesso i vanghetti e le roncole, come se si trattasse di armi. Persino un sarto arrestato tra gli scioperanti teneva sulla spalla il vanghetto, oltre agli strumenti da taglio propri del suo mestiere, a dimostrazione

di quanto lo sciopero braccantile avesse assunto un carattere unificante per le rivendicazioni popolari.³⁸ Tuttavia alcuni manifesti scritti in una calligrafia incerta incitavano all'uccisione dei signori e dei crumiri. A Moglia, manifesti scritti sempre da mano inesperta incitarono alle barricate: «Il giorno vicino della somosa, con tutte le forse manderemo per Aria i viliacchi tiranni della baracca monarchica [sic]». ³⁹ Lettere minatorie anonime furono ricevute da amministratori comunali - anche democratici - che non appoggiavano il movimento.⁴⁰ Ma l'assenza di aperti atti di violenza verso le persone attesta che nel complesso tra i diversi ceti popolari rurali non avvennero aspre contrapposizioni. L'ostilità popolare si diresse simbolicamente verso i signori e verso quel sistema politico che i radical-socialisti combattevano.

Stando ai rapporti di polizia, luogo abituale di ritrovo dei comitati sembravano le osterie. Col diffondersi dello sciopero, la polizia cominciò a considerare quegli incontri delle cospirazioni. Diversi osti si trovarono compromessi per avere tollerato riunioni di agitatori politici e diffusione di propaganda nei propri locali.⁴¹ Ma in località particolarmente agitate come Bondanello, anche le altre botteghe furono oggetto di controlli e ammonizioni della polizia, perché ritenute luoghi in cui i casuali avventori che vi facevano spese, discorrendo tra loro, si suggestionavano a continuare gli scioperi.⁴² La lettura del giornale nei luoghi d'incontro quotidiani diveniva un elemento di perturbamento dell'ordine.

C'è la calma foriera della tempesta, poiché si agitano le pratiche per un ravvicinamento fra possessori ed operai, ma questi aspettano il responso dell'oracolo, che verrà proferito dalla Favilla; e si può credere quanto conciliativo. [...] In Bondeno si è sparsa la voce d'incendio delle spighe. Questo è veramente il minaccioso romoreggiare della burrasca, che viene alimentata e rinfocolata per imboccata della Favilla da barbieri, falegnami, sarti e fino da un burattinajo in Moglia.⁴³

³⁸ Cf. atti del processo ai dimostranti, in Gualtieri, *Pane e lavoro*, 168.

³⁹ ASMN, API, Rapporto dei carabinieri di Mantova al prefetto, 6 maggio 1882.

⁴⁰ Per una lettura di questi aspetti della conflittualità braccantile: Fabbri, «Associazionismo, solidarietà e cooperazione»; Merlin, «L'osteria, gli anarchici»; Tomasin, «Il moto polesano de «la boje!»; Fincardi, «Cercare un fiammifero nel pagliaio».

⁴¹ ASMN, API, b. 420, rapporto Ufficio P.S. di Revere al prefetto, 26 giugno 1882.

⁴² ASMN, API, b. 443, lettera del Delegato di P.S. di Moglia al prefetto, 29 gennaio 1883.

⁴³ ASMN, API, b. 420, Rapporto del commissario di Gonzaga al prefetto, 1 giugno 1882.

Durante i primi scioperi degli anni Settanta, la distribuzione della *Favilla* si basava ancora sull'estro di ambulanti abituati a servirsi di espedienti per vendere e far leggere i giornali di cui erano diffusori. La polizia controllava come diffusore del giornale il pollivendolo ambulante Giuseppe Zelotto, detto Bellezza, di San Giacomo delle Segnate. Era amico di Celso Ceretti e di Paride Suzzara Verdi Il primo dirigeva *La Favilla*; il secondo era il principale referente di Bakunin per l'Italia.⁴⁴ Era sospettato di essere il tramite tra gli internazionalisti di Mantova e Mirandola. Zelotto abbinava la propagazione di idee socialiste alla sua attività commerciale: «È individuo proclive ai raggiri domestici ed alle tresche amorose e tale sua inclinazione sarebbe anche assecondata dalla facilità che egli ha d'introdursi nelle famiglie per esercitarvi il suo mestiere». ⁴⁵ La costruzione delle linee ferroviarie creò contatti più efficaci per disseminare le idee progressiste nelle campagne, creandosi una rete distributiva più efficiente, seppure sempre legata ai contatti personali di alcuni socialisti e venditori ambulanti.

Il giornale «*La Favilla*» viene spedito da Mantova a Gonzaga a mezzo ferroviario all'indirizzo di certo Campiaghi Alessandro, d'anni 31, nato a Milano, dimorante a Gonzaga impiegato ferroviario presso quella stazione e da questi poi consegnato al procaccio Ghezzi Micaone, detto il Gobbo, di Lorenzo, d'anni 25, che ne fa la distribuzione al pubblico. Per Moglia vien pure spedito per ferrovia sino a Gonzaga e il più delle volte diretto al Campiaghi suddetto e consegnato poi a certo Carretta Angelo, d'anni 49, barbiere.⁴⁶

Unica capace di giungere nelle mani degli scioperanti, tra le voci a loro sostegno, *La Favilla* nei mesi dello sciopero aumentò notevolmente la propria tiratura e si gloriò dei suoi nuovi lettori: «V'hanno contadini che si nascondono dietro le arginature o si sprofondano nei fossi ove, accovacciati, leggono questo povero giornale tanto in uggia al prete e al carabiniere». ⁴⁷

Il prefetto di Mantova manifestò la propria preoccupazione al governo per gli effetti prodotti da quest'ampia circolazione di giornali

⁴⁴ Cf. Andreucci, Detti, *Il movimento operaio italiano*.

⁴⁵ ASMN, API, b. 151, lettera del prefetto di Mantova a quello di Modena, 7 maggio 1873. Per analoghe attività di diffusione di propaganda politica, cf. Frizzi, *Il ciarlatano*; come venditore ambulante, Frizzi ha battuto le piazze di Suzzara e di altri centri della Bassa padana. Sulla diffusione del giornale a Gonzaga nel decennio precedente: *La Favilla*, 24 febbraio 1876.

⁴⁶ ASMN, API, b. 420, lettera dei carabinieri di Mantova al prefetto, 23 maggio 1882.

⁴⁷ *La Favilla*, 28 maggio 1882.

nelle mani di gente incolta.⁴⁸ Ma non erano solo giornali e opuscoli a propagandare lo sciopero. Il sindaco di Quistello lamentò che durante i giorni di mercato e nelle domeniche

Comparvero su questa piazza venditori girovaghi, spacciando canzonette stampate al tenue prezzo di 5 cent. l'una. A parte lasciando la forma letteraria, veramente meschina e ridicola, emerge chiaramente però che furono scritte e se ne cerca lo smercio fra la classe operaia all'evidente scopo di compromettere l'ordine pubblico incittando [sic] i non abbienti a rivoltarsi contro i proprietari.⁴⁹

Opera del bracciante Cesare Rossi, la canzone parlava delle promesse non mantenute della rivoluzione nazionale, incitando gli operai combattenti nelle battaglie risorgimentali a emigrare in massa in Francia, a preparare la rivolta contro proprietari e affittuali.⁵⁰ Era stata stampata dalla tipografia Giovannini di Gonzaga, che già aveva stampato opere del maestro Giuseppe Benvenuti: un vecchio intellettuale risorgimentale - già attivissimo propagandista del mazzinianesimo e poi del socialismo sui giornali radicali guastallesi, reggiani e mantovani - a cui gli scioperanti guardavano come l'ispiratore delle rivendicazioni civili ed economiche degli operai della Bassa padana.

La Festa dello Statuto e le commemorazioni di Garibaldi divennero pure esse occasione di diffusione di parole d'ordine e informazioni sull'agitazione in corso. Nelle sagre, ritrovi di «una miriade di saltimbanchi, suonatori e giostranti», la polizia doveva predisporre consistenti servizi di guardia, per evitare che l'occasione favorisse sollevazioni popolari o servisse a diffondere propaganda per lo sciopero. In diverse occasioni, la concertazione degli scioperi e l'incitamento a aderire alla mobilitazione avvennero di domenica, tra gli uomini radunati in piazza e sui sagrati delle chiese.⁵¹ I dimostranti, per quanto accogliessero con favore la propaganda anticlericale, si mostraron ancora legati a un tempo scandito dalle ritualità religiose. O per lo meno non si creò alcun attrito tra i partecipanti alle funzioni religiose e gli scioperanti. Tuttavia l'agitazione mancò di richiamarsi alle solidarietà parrocchiali. Se i raduni popolari domenicali davanti alle chiese erano un momento d'aggregazione complementare a osterie e caffè, per promuovere l'agitazione furono promossi

⁴⁸ ACS, Ministero dell'Interno, *Relazioni prefetti*, Mantova, primo semestre 1882.

⁴⁹ ASMN, API, b. 420, Lettera di Luigi Viani al prefetto, 13 maggio 1882.

⁵⁰ C. Rossi, *Lamento di Italiani*. ASMN, API, b. 420, rapporto del commissario di Gonzaga al prefetto, 20 maggio 1882.

⁵¹ ASMN, API, b. 420, rapporti del commissario di Gonzaga al prefetto, 7, 20 e 22 maggio 1882, e rapporto dei carabinieri di Mantova al prefetto su arresti di dimostranti a Quingentole, 23 aprile 1882.

‘meeting elettorali’ - cioè comizi - o più frequentemente cortei, senza che mai si registrassero tentativi di suonare a martello dai campanili, anche nei diversi paesi in cui avvennero numerosi arresti tra la popolazione.⁵²

Nel mese di aprile, le autorità si preoccuparono di fare svolgere tutte le processioni della Settimana santa anche nei paesi di risaia - benché sotto la stretta sorveglianza di carabinieri e soldati - per favorire un elemento di pacificazione, e non creare elementi di tensione con eventuali proibizioni.⁵³ Pure durante i precedenti scioperi del 1873, dopo iniziali divieti, la polizia aveva consentito lo svolgimento delle processioni religiose.⁵⁴ Anche per questo, le autorità di polizia apprezzarono l’interessamento di alcuni parroci, intervenuti a convincere gli scioperanti a desistere da dimostrazioni di ostilità contro possidenti, affittuali e autorità comunali.⁵⁵ Tali interventi servirono in un primo tempo a scongiurare il diffondersi del movimento rivendicativo, in località che dopo alcuni mesi furono ugualmente teatro di agitazioni, con incidenti tra soldati e dimostranti. E queste collaborazioni coi tutori dell’ordine non mancarono di conseguenze, a giudicare da una corrispondenza da Moglia a *La Favilla*:

I papalini s’arrabbiattano e fanno il diavolo a quattro perché i parroci bugiardi mettan lo spauracchio addosso a chi legge la Favilla. Ma i contadini sanno che la Favilla protegge i loro interessi, mentre i preti, corvi della morte, promettono il paradiso... sotterra fra i vermi.⁵⁶

Ci furono probabilmente anche rari casi di preti che privatamente esternarono simpatie verso il movimento. Il parroco di Brusasco - prima di annotare nel suo diario la personale commozione per la scomparsa di Garibaldi - descriveva uno sciopero sull’argine del Po di seicento terrazzieri, che «lagnantisi a ragione della troppo ristretta paga giornaliera», avevano prodotto incendi e distruzioni nei cantieri. Annotazioni analoghe, a sostegno dei salariati agricoli in

⁵² Sulla cultura degli scioperanti nelle campagne mantovane dei primi anni Ottanta, Barozzi, «La pentola e la rivolta».

⁵³ ASMN, API, b. 420, lettera del delegato di P.S. di Moglia al prefetto di Mantova, 9 aprile 1882; rapporto del viceispettore di P.S. di Gonzaga al prefetto, s.d. (protocollo d’archivio nr. 227).

⁵⁴ ASMN, API, b. 269, lettera del prefetto ai sindaci di Pieve di Coriano e Borgofranco, 2 ottobre 1873.

⁵⁵ ASMN, API, b. 420, rapporto del commissario Carreri al prefetto, datata 29 giugno 1882; e Commissariato distrettuale di Gonzaga, *Relazione sulle cause e sull’andamento dell’agitazione agricola*, 18 luglio 1882; ADMN, Fondo parrocchie, Cronistoria della Parrocchia di Sailetto (manoscritto di don Polidoro Benedini, luglio 1882).

⁵⁶ *La Favilla*, 4 maggio 1882.

sciopero, e contro l'avidità di possidenti e affittuari, le faceva durante la Pasqua del 1885. In pubblico - in una predica domenicale del giugno 1882 - lo stesso parroco aveva raccomandato ai contadini la rapproacificazione e l'interruzione dello sciopero.⁵⁷ Ma se il vecchio prete quarantottardo rimaneva lontano dal socialismo, il movimento bracciantile rimescolava le alleanze sociali, mettendo in difficoltà i piccoli notabili del villaggio, suoi personali avversari. Nel 1883, vincendo un'annosa battaglia personale contro la consorteria dei possidenti, che dominava la fabbriceria e la confraternita locali, il parroco riuscì a far coincidere nuovamente la sagra col giorno del patrono, col significativo appoggio dei carriolanti, cioè di un ceto fino ad allora privo di un ruolo, sia nelle istituzioni parrocchiali che in quelle civili.⁵⁸ Può allora essere spiegabile la sua comprensione per il disagio bracciantile, comunque distante da un'approvazione dello sciopero. Ma in generale, il clero parrocchiale rimase assente dalle medianzioni locali per legittimare o contenere le rivendicazioni bracciantili.

Il vescovo di Mantova nel 1881 aveva scomunicato i redattori de *La Favilla* e condotto una incessante battaglia per contrastare gli agitatori socialisti, contrapponendo loro - senza rimarchevoli successi - dei Comitati parrocchiali simili a quelli già da lui attivati nel Veneto.⁵⁹

Nelle elezioni amministrative e politiche del 1882 aveva consentito contatti tra i notabili cattolici e i moderati, per favorire i candidati conservatori, allo scopo di arginare la discesa del radicalismo politico tra i ceti popolari. Non si era pronunciato pubblicamente sulla specifica questione degli scioperi nell'Oltrepò; ma continuò a proclamare la sua contrarietà a ogni agitazione operaia, in cui scorgeva le trame dei nemici della chiesa e dell'ordine sociale. Nell'aprile scrisse una lettera riservata al prefetto, per ribadire che nelle parrocchie dell'Oltrepò la difesa della pratica cattolica e dell'ordine sociale erano tra loro complementari e richiedevano la costante collaborazione tra autorità civili e religiose.

Appresi ieri sera che in Revere o nei dintorni minaccia od è già scoppiato uno sciopero. Mi affretto a parteciparle, che da alcuni giorni si è insediato in Revere un Protestante, che tiene conferenze. Questo fatto è da osservarsi da Vostra Signoria Illma prima in sé, come riprovevole in ogni tempo; poi come dannoso

⁵⁷ ASMN, API, b. 420, rapporto del commissario Carreri al prefetto, datata 29 giugno 1882.

⁵⁸ Buzzetti, *Protocollo d'ufficio parrocchiale*.

⁵⁹ Cf. Giglioli, *Cento anni cinque testate. Il silenzio*, I. Già il suo predecessore Rota si era aspramente scontrato coi redattori de *La Favilla* e coi rivoluzionari mantovani (Cf. Rota, *Il rimedio più opportuno*).

per le circostanze degli scioperi, che certamente con tali conferenze potrebbero trovare un fomite almeno indiretto. Per l'una o per l'altra ragione, potrebbe Vostra Signoria impedire il fatto, tanto più che per manco di Clero quella vostra Parrocchia di circa 4000 anime è in mano di un giovane Prete di 26 anni, speditovi da me pochi mesi fa. [...] Così religione e ordine pubblico sono compresi.⁶⁰

Secondo il vescovo Rota, una collaborazione tra autorità civili ed ecclesiastiche avrebbe necessariamente comportato un riconoscimento della subordinazione morale delle prime alle seconde.⁶¹ Il vescovo Berengo ne faceva invece una contingente questione di ordine pubblico. Dopo anni di ostilità tra il suo predecessore e le istituzioni civili, il vescovo Berengo tendeva la mano alle autorità liberali con un chiaro appello: senza la difesa delle consuetudini cattoliche, sarebbe risultato impossibile difendere i tradizionali equilibri sociali; e il clero diocesano risultava talmente indebolito da non riuscire - senza un aiuto dei poteri pubblici - a contrastare i fermenti stravolgori dei vecchi equilibri comunitari. La preoccupazione del vescovo per la situazione parrocchiale di Revere - solo momentaneamente toccata dagli scioperi del 1882 - aveva fondate ragioni. Impregnata si la comunità locale di simpatie per il radicalismo e il protestantesimo, lo stesso giovane parroco ne venne contagiato. Don Giovanni Grisanti, spogliatosi dell'abito sacerdotale nel 1888, divenne pastore della chiesa cristiana libera, facendo dapprima il missionario evangelico nel Lazio, poi tra i minatori italiani in Pennsylvania. Sei anni più tardi, un curato di Revere seguirà un'identica strada, passando alla chiesa valdese e partendo lui stesso per la Pennsylvania.

A Palidano - villaggio da tempo interessato da accanite dispute religiose per l'elezione popolare del clero - un rapido accordo tra notabili laici e clericali del luogo, prontamente sostenuto da autorità civili ed ecclesiastiche, ricompose subito lo scisma della parrocchia, appena nei villaggi limitrofi si diffuse il movimento degli scioperi. Per non suscitare proteste, la partenza del parroco eletto e l'arrivo di quello nominato dal vescovo avvennero nottetempo, «in tal modo pacificamente e con tutta quiete, quasi alla insaputa dei Parrocchiani».⁶² Oggetto polemico delle rivendicazioni bracciantili, nel distretto di Gonzaga, era proprio il potere paternalistico di quelle famiglie nobili che per anni si erano contrapposte nel sostenere o contrastare lo scisma di Palidano.

⁶⁰ ASMN, API, b. 420, lettera a firma Giov. Maria Vescovo, datata 20 aprile 1882.

⁶¹ Rota, *La religione cattolica*.

⁶² ASMN, API, b. 420, Rapporti del commissario di Gonzaga al prefetto, 4 aprile e 1 giugno 1882.

Al di là di singoli episodi, la reazione dei ceti superiori al movimento degli scioperi evidenziò un sensibile ravvicinamento tra gerarchie cattoliche, notabili laici e autorità civili. Dopo i rapporti burrascosi intercorsi tra le diocesi di Guastalla e Mantova e il potere civile negli anni dell'episcopato di Pietro Rota, la chiesa riprese a dialogare con il ceto politico liberale - in difficoltà di fronte alle trasformazioni della società - ponendosi dichiarati obiettivi conservatori.⁶³ Nella Bassa padana questa convergenza d'intenti cercava esplicitamente di porre ripari all'espansione della sociabilità democratica cittadina e soprattutto rurale.

Nelle elezioni dell'ottobre 1882, al di là delle aspettative, le elezioni si risolsero in una disfatta per i moderati, pure appoggiati dalla chiesa locale. I grandi proprietari aristocratici conservatori, offuscata la loro rappresentatività politica, dovettero ridimensionare il loro sistema di clientele. Il successo pieno spettava invece a diversi avvocati e liberi professionisti democratici e a qualche filantropo progressista impegnato in modo paternalistico a lenire la disoccupazione bracciantile. La polarizzazione politica nella Bassa padana si definiva interamente tra sinistra ministeriale ed estrema sinistra. I democratici filogovernativi rafforzarono la propria immagine di partito d'ordine, rassicurante per l'elettorato borghese, ma con una limitata popolarità. L'estrema sinistra ottenne apprezzabili risultati, riuscendo maggioritaria nei comuni dove più intensa era stata la partecipazione allo sciopero.⁶⁴

10.3 La religione dei notabili

Nel 1879 fece scalpore un incontro tra Leone XIII e il conte Giovanni Arrivabene, decano dell'aristocrazia liberale lombarda e capo del partito moderato mantovano: uno dei maggiori proprietari terrieri nella Bassa padana. Arrivabene raccontò che nella sua visita al papa, «né di politica, né di potere temporale si parlò, ma bensì di soggetti religiosi, del matrimonio civile, delle scuole».⁶⁵ Ma era evidente che l'episodio - seguito alla rimozione da Mantova del vescovo Rota, decisa da Leone XIII poco dopo la propria elezione - doveva sancire in modo solenne una rapprochamento tra i moderati mantovani e la chiesa, dopo un decennio di lotte religiose che per alcuni anni - soprattutto nel capoluogo e nell'Oltrepò - avevano precluso ogni rapporto tra autorità civili e religiose.

63 Cf. Carocci, *Storia d'Italia dall'Unità*, 61; Candeloro, *Il movimento cattolico*, 202-14.

64 Gualtieri, *Pane e lavoro*, 117-36; Salvadori, «Economia e politica nel Mantovano»; Fenizi, *I moti de 'la boje!'*.

65 Arrivabene, *Memorie della mia vita* (Parte seconda 1859-80).

Motivo occasionale dell'incontro fu un ringraziamento del conte all'interessamento di Pio IX per una malattia che aveva colpito il nipote Alessandro Arrivabene, successivamente morto nel 1878. Il giovane Arrivabene, noto esponente anticlericale in contatto con *La Favilla*, si era reso protagonista di una effimera e plateale conversione religiosa, che aveva portato molti democratici a indignarsi o a sogghignare. Gravemente ammalato nella sua tenuta di Bondeno, aveva chiesto di confessarsi e comunicarsi all'arciprete di Reggiolo. I preti di tutte le parrocchie vicine si erano mobilitati, cogliendo la portata storica di tale atto. Per via telegrafica, si fece giungere anche la benedizione del papa. Per rendere solenne la cerimonia, il giovane aristocratico indossò la sua uniforme da ufficiale militare e tenne un sermone cattolico, annunciando di voler «convertire ed edificare la traviata gioventù odierna colla riprovazione de' suoi trascorsi».

Andrea Manengo, il leader democratico guastallese, che in quegli anni era stato un valido sostenitore delle candidature elettorali di Carlo Guerrieri Gonzaga e un deferente adulatore del senatore Giovanni Arrivabene, cambiò di colpo atteggiamento verso le famiglie dei notabili moderati, chiamando pubblicamente Alessandro Arrivabene a giustificare il suo voltafaccia. Questi si difese tentando maldestramente di smentire l'accaduto, e riconfermando il proprio impegno anticlericale.⁶⁶ Già quell'episodio aveva fatto nascere molti allarmi e illazioni nel campo laico, che nella Bassa padana e a Mantova temeva un ravvedimento dei notabili liberali in materia religiosa, possibile inizio di una riconciliazione tra autorità civili e religiose, all'insegna del conservatorismo politico.

L'estinguersi del movimento per l'elezione popolare dei parroci, nel corso del 1882, fu determinato da un vistoso ravvicinamento dei notabili moderati al clero. Il marchese Carlo Guerrieri Gonzaga – già più volte eletto deputato nei collegi di Guastalla e di Gonzaga, grazie al suo notorio impegno contro il vescovo Rota e per sostenere il clero patriottico⁶⁷ – favorì la fine dello scisma a Palidano: la parrocchia in cui aveva la sua tenuta agricola. Il nuovo parroco nominato dalla curia vescovile operò sotto la sua protezione, in un rapporto improntato a strettissima collaborazione. Alessandro Luzzio, pubblicando postume le memorie di Guerrieri, riferì un'idilliacia collaborazione stabilitasi tra i due, secondo quanto ricordava il prete, don Sante Cappelli.

⁶⁶ *Gazzetta di Guastalla*, 1 luglio, 12, 19 e 26 agosto 1877. Sull'ambiguità politica di Alessandro Arrivabene, *La Favilla*, 19, 23 e 25 settembre 1875.

⁶⁷ Guerrieri Gonzaga, *I parroci eletti*; Gladstone, *L'Italia e la sua chiesa*; *Il decreto del Vaticano*; Zumbini, *W.E. Gladstone nelle sue relazioni*; Cicchitti Suriani, «L'elezione popolare dei parroci»; Chabod, *Storia della politica estera*; Pietro Rota, *arcivescovo tit. di Tebe*; «L'opuscolo di Gladstone e il Sillabo», *Il Vessillo cattolico*, 6 dicembre 1874.

È incantevole l'udirlo ricordare il terrore da cui fu invaso, quando a lui, giovane prete, venne imposto d'assumere la parrocchia di Palidano. Pianse, scongiurò il vescovo di risparmiargli l'amarissimo calice; e tremava al pensiero di dover avvicinare il Guerrieri... Si videro, e dal primo momento i loro cuori s'affratellarono in uno slancio d'amore, per tutta la vita.⁶⁸

Le iniziali simpatie della sinistra a un notabile che aveva abbandonato nel 1859 il mazzinianesimo e scoperto il moderatismo erano state motivate proprio dal suo impegno a favore di una chiesa emancipata dal controllo delle gerarchie clericali. Il favore della sinistra si era però rapidamente deteriorato, tanto che *La Favilla* arrivò a definirlo «il vescovo dei parroci eletti».⁶⁹

A lungo i liberal-progressisti e i democratici della Bassa padana avevano riversato sostegno e voti a lui e al suo amico Pasquale Vilari, per la battaglia condotta in parlamento contro le gerarchie cattoliche. Artefice di questa complessa alleanza anticlericale era stato il leader democratico guastallese Andrea Manengo, che per osteggiare il clero antinazionale aveva favorito l'elezione di questi candidati, benché sgraditi alla sinistra nazionale. Messo da parte il ruolo di campione dei «vecchio-cattolici» di Döllinger nel parlamento italiano, Guerrieri deluse gli ambienti laicisti della Bassa padana e ne perdette completamente l'appoggio. Avendo perduto il suo collegio elettorale, nel 1883 Guerrieri venne nominato senatore, in virtù del suo moderatismo.

Con molta probabilità si riferivano al conte Giovanni Arrivabene e ai marchesi Anselmo e Carlo Guerrieri quegli agitatori radicali che mobilitarono le piazze rurali del distretto di Gonzaga contro i «feudatari preti», durante i comizi del marzo 1882, da cui prese vita lo sciopero nelle risaie.⁷⁰ Dal sistema tradizionale di relazioni, che la legava ai grandi proprietari, la popolazione rurale traeva ormai benefici troppo limitati. La mobilità del lavoro, le moltiplicate attività extragricole e i nuovi bisogni sminuivano le tradizionali compensazioni che le comunità rurali ricevevano, in cambio della deferenza ai notabili. Nel forte disagio sociale prodotto dalla depressione dell'economia agricola, le parole d'ordine contro i signori facevano presa sulla popolazione, a cui non sfuggiva l'incoerenza di una classe dirigente che aveva fatto sfoggio di laicismo nella costruzione dello Stato nazionale, per poi ricorrere all'aiuto del clero ai primi segni

⁶⁸ Guerrieri Gonzaga, «Memorie e lettere», 8.

⁶⁹ *La Favilla*, 5 e 10 dicembre 1866, 19 novembre 1870, 13 ottobre 1874, 15 ottobre e 2 novembre 1876, 1 agosto 1878; *Gazzetta di Guastalla*, 8, 15 e 22 ottobre 1876, 8, 22 e 29 luglio 1877; *La Minoranza*, 1 ottobre 1876, 26 agosto 1877.

⁷⁰ ASMN, API, b. 420; *La Favilla*, 30 e 31 marzo 1882.

di crisi dell'edificio sociale costruito.⁷¹ Lo stesso conte Antonio D'Arco - negli anni Ottanta capo di una sinistra ministeriale mantovana, che faceva del linguaggio anticlericale uno dei propri segni distintivi - un decennio dopo esprimeva ostentatamente rispetto alla tradizione cattolica.

Il processo di politicizzazione democratica e il processo di laicizzazione agirono simultaneamente tra i movimenti popolari. L'anticlericalismo divenne un rilevante substrato nella cultura politica dei lavoratori rurali, come per quelli urbani. Anche mantenendo una residuale pratica religiosa - generalmente i riti di passaggio per i componenti della propria famiglia, o l'adesione alle principali solennità dell'anno liturgico - questo proletariato rimaneva distante dal clero, cercando semmai il modo di integrare le proprie convinzioni democratiche coi valori della religione popolare.

Manca di credibilità, per la Bassa padana, uno schema interpretativo che veda la diffusione della mentalità laica come un automatico processo trasmissione delle ideologie dei notabili ai ceti popolari, o addirittura come un «vero e proprio conformismo antireligioso»⁷² indotto dall'alto. Don Leoni sembra abbandonare a tal proposito solide categorie sociologiche e passar sopra a dati accertati e concrete trasformazioni storiche.

Il concentramento della proprietà nelle mani di pochi, e in mani di Ebrei, liberali e massoni per lo più, rese costoro non solo padroni delle terre, come già erano dominatori del commercio, ma anche del lavoro degli operai; di più, delle loro usanze, dei loro atteggiamenti, se non delle loro coscienze, specie in fatto di pratica cristiana. In nome della libertà di pensiero impedivano ai lavoratori di frequentare le funzioni sacre, minacciando di licenziarli (nessun altro li avrebbe poi assunti) e coprendoli di ridicolo.

Il laicismo bracciantile è interpretabile piuttosto in un contesto di scambi mimetici che hanno portato a trasmigrazioni di culture da un ambiente sociale a un altro, anche attraverso ricerche d'identità popolari nate all'interno di rapporti conflittuali col notabilato. Lo stesso Leoni, sull'anticlericalismo popolare e bracciantile della seconda metà del XIX secolo, aggiunge considerazioni più critiche e pertinenti rispetto alle interpretazioni, poco documentabili, riportate nella nota precedente:

Alla classe dei grandi proprietari, dei ricchi che vivevano di rendita e facevano sfoggio della loro cultura, tacciando la Chiesa di

⁷¹ D'Arco, *La pellagra e gli agricoltori mantovani*.

⁷² Leoni, *Sociologia e geografia religiosa*, 162.

oscurantismo e spargendo dovunque la più vieta propaganda anticlericale, si opponeva ormai compatta la classe degli umili [...]. Purtroppo la marcia iniziata dal popolo coinvolse coi ricchi anche la Chiesa che apparve o fu mostrata alla classe operaia l'ultimo rifugio della classe odiata, la tenace conservatrice di privilegi che dovevano scomparire [...]. Capitò così negli strati sociali ciò che capita negli strati del terreno quando piove. L'acqua penetra nel profondo e mentre nella superficie torna l'asciutto, l'acqua continua a scendere sempre più giù. Al tradimento degli intellettuali, dei liberali razionalisti, dei ricchi borghesi, seguì il tradimento della classe operaia e infine anche quello della classe proletaria rurale. [...] Oggi le cose sono in parte cambiate. [...] La borghesia pare aver fatto marcia indietro. Ma i lavoratori rurali? La lotta di classe ancora non è cessata e con essa l'ostilità alla Chiesa.⁷³

Avvenne in sostanza nella Bassa padana - con conseguenze particolarmente laceranti nelle parrocchie rurali - quello che Francesco Pitocco ha definito «'passo incrociato', che a cavallo tra Otto e Novecento vide la borghesia ritornare dall'anticlericalismo alla fedeltà alla Chiesa, mentre le masse operaie seguivano il cammino inverso».⁷⁴

Il sottrarsi del notabilato ai tradizionali obblighi di soccorso all'indigenza - insiti nei rapporti di reciprocità propri di una società paternalistica - aveva minato alla base un sistema di valori di cui la chiesa era parte integrante e doveva essere supremo garante. La disoccupazione endemica, le massicce emigrazioni, e anche la diffusione inquietante di una malattia sociale come la pellagra, erano prove lampanti dell'inefficacia del vecchio paternalismo. Ciò che i lavoratori delle campagne, uomini e donne, potevano recepire di questa realtà era innanzitutto una mancanza di solidarietà e carità da parte dei ceti superiori - clero compreso - che formalmente insistevano nel richiamo a quei valori.⁷⁵ Riconciliata a un notabilato che negava legittimità all'associazionismo classista e considerava 'depravazione' le rivendicazioni collettive dei braccianti, la chiesa si proponeva come sostegno di un quadro sociale tradizionale ormai notevolmente deteriorato. Anziché avvicinarsi alla chiesa, per imitazione del notabilato che vi si era riconciliato, il bracciantato ebbe maggiori ragioni per esserne estraneo, trovando nel clero un costante avversario della propria sociabilità antagonista. Non

⁷³ Leoni, *Sociologia e geografia religiosa*, 173-4.

⁷⁴ Pitocco, «Tazza rotta, tazza nuova», 340.

⁷⁵ Pitocco, «Tazza rotta, tazza nuova», 173-6. Sui rapporti di reciprocità tra ineguali, su cui si reggeva la società paternalistica dei vecchi regimi, Thompson, *Società patrizia, cultura plebea*.

si verificò un movimento discendente che consolidasse tra il proletariato rurale il senso d'appartenenza alla chiesa.⁷⁶

Né l'appoggio dei ceti superiori alla chiesa comportò un loro coinvolgimento attivo nella vita delle parrocchie, nemmeno dal lato finanziario;⁷⁷ comportò solo la parca ostentazione di un loro conformismo religioso e la richiesta di una rilegittimazione del loro privilegio. Proprio la parziale ripresa delle relazioni tra notabili e clero popolarizzò invece nelle campagne una contrapposizione simbolica: aderire o meno ai rituali cattolici poteva significare schierarsi tra due opposte concezioni dei rapporti di potere comunitari.

10.4 Il radicamento dell'associazionismo classista e politico

Dopo il 1882 le agitazioni bracciantili si susseguirono con un ritmo affievolito, fino al 1884, quando dal movimento braccianti le sorse la più capillare rete associativa fino ad allora esistita nella Bassa padana. La Società di mutuo soccorso tra i contadini della provincia di Mantova - diretta Eugenio Sartori,⁷⁸ presidente della Società reduci delle patrie battaglie di Mantova - era un'organizzazione monolitica, con sucursali in ogni comune della Bassa mantovana e in molti villaggi rurali. Secondo la polizia essa contava all'incirca ventimila aderenti, tra l'Oltrepò mantovano e la parte orientale dei circondari di Mantova e Ostiglia. Vi si associano esclusivamente braccianti; ma poteva contare sulle alleanze sociali intessute dai gruppi politici radicali e socialisti. Aveva comunque un'elevatissima rappresentatività del ceto braccantile, coinvolto per la prima volta - e in modo così massiccio - in una moderna associazione laica. Nel circondario guastalense, l'organizzazione di Sartori aveva legami con le associazioni operaie e democratiche di Reggiolo. A Gualtieri sorse invece una società⁷⁹ che - tramite il bracciante predicatore cremonese Giuseppe Barbiani⁸⁰ - teneva contatti con l'Associazione generale dei lavoratori italiani, presieduta da Francesco Siliprandi.⁸¹ Queste reti associative, tra loro collegate, intensificarono gli scambi tra cultura braccantile e ideologie rivoluzionarie

76 Una situazione analoga viene riscontrata nelle campagne del Limousin da Louis Pérouas (*Refus d'une religion*, 65, 124-5), che nota come questa reazione anticlericale dei ceti popolari si sia verificata specialmente dove i conflitti di classe erano stati più radicali e dove esistevano concentrazioni di emigranti stagionali.

77 Lamentele di questo genere erano molto ricorrenti nelle cronache parrocchiali di fine secolo (Buzzetti, *Protocollo d'ufficio parrocchiale*; Boselli, *Bicicletta da donna*).

78 Andreucci, Detti, *Il movimento operaio italiano, ad nomen*.

79 Rombaldi, «la boje! e i suoi riflessi», 164.

80 Andreucci, Detti, *Il movimento operaio italiano, ad nomen*.

81 Andreucci, Detti, *Il movimento operaio italiano, ad nomen*.

ed evoluzioniste che si erano consolidate nei decenni precedenti tra i movimenti cospirativi e il movimento operaio urbano.⁸²

La Società di mutuo soccorso tra i contadini si dotò di un proprio giornale: *La Libera parola*, stampato a Mantova; l'associazione di Siliprandi continuò invece a servirsi de *La Favilla*, il vecchio giornale dei rivoluzionari mantovani.

La Libera parola fu diretta in un primo tempo dal medico guastallese Andrea Manengo, poi dall'ex segretario comunale di Reggiolo, il maestro Giuseppe Benvenuti. Entrambi erano noti come i più tenaci avversari politici del vescovo Rota, che nel 1864 li aveva scomunicati, assieme al loro giornale *Fede e progresso*. Manengo, ex ufficiale garibaldino, era il leader dei democratici nel circondario guastallese ed era in relazione coi maggiori esponenti del radicalismo nazionale. Benvenuti, con un'intensa attività pubblicistica si era segnalato tra i maggiori divulgatori delle ideologie repubblicane e socialiste nell'area padana, restando però appartato dal movimento operaio fino agli scioperi del 1882, a causa dei quali subì l'arresto e fu processato come istigatore.⁸³ Referente politico de *La Libera parola* era il deputato radicale Mario Panizza, docente all'Università di Roma e stretto collaboratore di Agostino Bertani. Nel 1882, la sua candidatura elettorale nel Mantovano era stata proposta da Eugenio Sartori. Panizza era originario di Moglia; nella Bassa mantovana aveva già esercitato la professione di medico condotto. Dai banchi del parlamento appoggiò ripetutamente i braccianti in sciopero e le loro associazioni, venendo per questo considerato politicamente affine ai socialisti.⁸⁴

Pur essendosi formalizzate con una veste mutualistica, dagli statuti risultava chiaramente che le associazioni bracciantili miravano a rivendicare per i propri soci la determinazione di livelli salariali e occupazionali. La rottura politica di questa forma associativa - rispetto alle precedenti Società di mutuo soccorso, sottoposte al patronato dei notabili locali - era inoltre insita nella completa assenza nelle sue file di soci onorari.⁸⁵ Gli scioperi attuati - ma più che altro preparati - tra il 1884 e il 1885 allarmarono i notabili e anche il governo, causando una vasta ondata repressiva, per prevenire il generalizzarsi di conflitti sociali che avrebbero potuto sconvolgere drasticamente l'assetto politico dell'area padana. Prima che si potesse

⁸² Rosselli, *Mazzini e Bakunin*; Masini, *Bakunin e la prima internazionale*; Giusti, *Scritti di storia risorgimentale*.

⁸³ Cf. ASRE, PS Reggio Emilia. Prot. riservato UV, b. 16 (1881), fasc. *Partito repubblicano 1882 e Partito repubblicano 1881-83*.

⁸⁴ *La Libera parola*, 27 febbraio e 22 maggio 1884. Cf. Gualtieri, *Mario Panizza democratico*.

⁸⁵ *La Libera parola*, 9 marzo, 1 e 15 maggio 1884.

propagare uno sciopero di ampie dimensioni, gestito da quella rete associativa ben collegata e disciplinata - che ancora non esisteva nel 1882 - le autorità imposero lo scioglimento dell'organizzazione bracciantile, arrestando i quadri del movimento. I processi contro il movimento bracciantile, pur stabilendo la legittimità dello sciopero, anche nelle campagne, imposero il temporaneo smantellamento delle organizzazioni di resistenza, considerate un fattore di pericoloso perturbamento dell'ordine pubblico. Nella Bassa padana furono dichiarate illegali la Società di mutuo soccorso tra i contadini mantovani e la Società operaia di Fabbrico.⁸⁶

Sconfitta dalla repressione la prospettiva di una prolungata agitazione sociale per ottenere aumenti salariali e lenimenti alla disoccupazione, il tessuto associativo si ricompose - pur tra consistenti difficoltà - convertendosi in una rete capillare di cooperative di lavoro. A incoraggiare politicamente questi indirizzi dell'associazionismo proletario non furono soltanto Sartori e gli altri leader del movimento, ma talvolta anche sindaci e notabili liberal-progressisti, facenti riferimento alla sinistra ministeriale. L'avvio dei grandi lavori di bonifica, in particolare, pareva dovesse diventare il rimedio al crescere della disoccupazione e lo sbocco imprenditoriale per le cooperative bracciantili. Ma al di là degli incoraggiamenti politici ricevuti alle cooperative furono affidati ben pochi lavori, tanto negli appalti pubblici come nelle opere di sistemazione fondiaria o durante i raccolti nelle grandi tenute agricole. Il mancato avvio della grande bonifica, anche dopo l'inserimento della Bassa padana nel quadro delle opere di prima necessità previste dalla legge Baccarini,⁸⁷ penalizzò lo sviluppo solido di questo sistema cooperativo promosso da Sartori, che a fine secolo in molti casi cessarono di esistere, sia per mancanza di lavoro, sia per la repressione e il sequestro dei fondi di cassa per le associazioni ritenute 'sovversive' dalle questure. In quella fase, la spesa pubblica governativa riguardava prioritariamente spese per potenziare esercito e marina militare, e per ampliare la rete ferroviaria. Anche grazie a un suo modesto impiego nei cantieri ferroviari, la rete cooperativa sopravvisse ugualmente, ma come forma di aggregazione locale e come rappresentazione di una morale solidaristica, più che per i vantaggi economici che direttamente procurava a chi vi aderisse.

Proprio questa continuità - pur in una situazione economicamente sfavorevole - testimonia quanto si fosse radicata la cultura associativa classista nella mentalità e nel tessuto sociale della Bassa padana.

⁸⁶ Salvadori, *La repubblica socialista mantovana; La boje! Processo*; Castagnoli, «Il movimento contadino nel Mantovano»; Gandini, *Questione sociale ed emigrazione*, 49-60; *Rivolte e movimenti contadini*.

⁸⁷ Gatti, *Agricoltura e socialismo*, 27-9; De Maddalena, *Centocinquant'anni*, 135-6, 142.

Ad assumere il maggior vigore furono le cooperative di consumo: organismi al servizio della comunità povera, che non cercavano soltanto di salvaguardare il potere d'acquisto dei soci, ma si ponevano essi stessi come luoghi d'aggregazione, funzionando da osterie o spacci vinicoli, e in un secondo tempo come nuclei embrionali delle future Case del popolo.⁸⁸ Proprio nella Bassa padana si svilupparono le più solide cooperative di lavoro e di consumo delle province di Mantova e di Reggio;⁸⁹ e proprio nella Bassa padana le attività della cooperazione di lavoro e di quella di consumo apparvero più che altrove integrate tra loro.⁹⁰ La presenza di queste realtà economiche e associative condizionava la politica municipale, soprattutto dove gli amministratori comunali erano democratici e socialisti. Ma le stesse amministrazioni rette dai liberali non potevano esimersi talvolta dal mantenere un confronto paternalistico con queste associazioni, pure espressione di aggregazioni politicamente ostili.

Le culture paesane, che già si erano aperte alle influenze dei comportamenti urbani e avevano rimesso in discussione molti schemi mentali tradizionalisti, si adeguarono a un nuovo modo di intendere i legami comunitari. In ambito municipale e nei più piccoli centri rurali, la vita collettiva risultò fortemente influenzata dai comportamenti proletari e dalla presenza delle associazioni classiste.⁹¹ Le crisi politiche a cui queste reti associative andarono incontro in modo ricorrente, fino al primo dopoguerra portarono a rapide ricomposizioni di aggregazioni sociali analoghe, sempre fortemente connotate da una cultura classista e laicista.⁹²

Negli ultimi anni del XIX secolo il movimento delle leghe di resistenza, parzialmente integrandosi al movimento cooperativo, divenne l'elemento propulsivo di una drastica trasformazione degli assetti politici, che portò le organizzazioni socialiste a dominare le istituzioni locali e la sociabilità popolare. Per il nascente Partito socialista, la capacità di influenzare l'associazionismo locale fu la premessa per mobilitare forze sociali consistenti e per conquistare i collegi elettorali e la maggioranza dei seggi nei consigli comunali.⁹³ Già alla fine del XIX se-

⁸⁸ Romei, *L'organizzazione proletaria campagnuola*; Guerra et al., *Maria Goia: la città futura*; Degl'Innocenti, *Le Case del popolo in Europa*; Arbizzani, *Storie di Case del popolo*; Fincardi et al., *Di nuovo a Massenzatico*.

⁸⁹ Cf. Bonaccioli, Ragazzi, *Resistenza, cooperazione e previdenza*.

⁹⁰ Cf. Degli Innocenti, «Geografia e strutture della cooperazione», 12-13; Catellani, *Santa Vittoria dei braccianti*; Fincardi, «Vergnanini e il villaggio»; Bianchi, «La nascita della Camera del lavoro di Suzzara», in Bianchi, *La festa e la lotta*.

⁹¹ Cf. Malatesta, *Il concetto di sociabilità*, 66-71.

⁹² Cf. Bandera, *Condizioni etico-sociali*.

⁹³ Giuliano Procacci, individuando nella Bassa padana il cuore dell'«area del bracciantato classico», insiste forzatamente sull'estraneità dell'associazionismo bracciantile alle alleanze politiche con artigiani e con intellettuali della piccola borghesia, più

colo, in nessun modo si sarebbe potuto considerare l'associazionismo bracciantile un corpo estraneo al tessuto sociale della Bassa padana, ai suoi equilibri culturali e politici. Il laicismo classista vi divenne il tratto più caratteristico della sociabilità popolare. Sfogliando le pagine dell'*Annuario d'Italia* di fine secolo – alla voce «Società, circoli e teatri» – nei paesi della Bassa padana è più facile vedere comparire associazioni economiche o ricreative proletarie, che non circoli borghesi.

I parroci della Bassa padana rilevarono costantemente la portata del mutamento di mentalità indotto dalla sociabilità classista. All'inizio del XX secolo, alla richiesta del vescovo di Mantova sull'eventuale presenza di associazioni espressamente anticattoliche nei paesi, il 40% dei parroci dell'Oltrepò denunciò la presenza di leghe bracciantili, cooperative di consumo, circoli socialisti e Società di mutuo soccorso, tutti caratterizzati da un anticlericalismo militante; solo in un caso venne messo sotto accusa un circolo borghese: a Villa Poma, il «gruppo monarchico liberale». L'adesione a questi gruppi non significava necessariamente una personale abiura del cattolicesimo da parte di chi li frequentava. Ma ciò comportava comunque l'accesso a una sociabilità antagonista alla chiesa, che influenzava vistosamente i comportamenti pubblici degli aderenti e il loro atteggiamento verso la religione: «La Lega dei Socialisti si sa che non è cattolica, non cattolici sendo i capi»,⁹⁴ commentava il parroco di Palidano. Il parroco di Brusatasso commentava nel suo diario:

Fino a quando non fece la sua comparsa anche in questa Parrocchia il Socialismo le cose camminavano bastante bene, ma le

mangiapreti che alleati negli scioperi. Secondo Procacci il leghismo della Bassa padana avrebbe espresso un classismo puro, indifferente al municipalismo, alle Camere del lavoro e alle mediazioni sociali delle organizzazioni politiche. Le organizzazioni sindacali e socialiste padane si sarebbero trovate polarizzate tra questo modello proletario intransigente e l'ambiente reggiano, culla della cooperazione e delle mediazioni tra ceti rurali, sotto la direzione della Camera del lavoro e del ceto politico riformista (*La lotta di classe in Italia*). Riesce difficile accettare questo schema analitico, se si considera che con le elezioni amministrative del 1899 la Bassa padana ebbe la più alta concentrazione nazionale di municipi socialisti; e così pure dicasi delle cooperative, la cui concentrazione nella Bassa padana era enormemente superiore a quella presente nel circondario di Reggio. Le leghe bracciantili della Bassa padana, dirette da un medico reggiano con una solida tradizione democratico-radicale alle spalle (Romeo Romei aveva fatto il suo apprendistato politico al seguito di Gianlorenzo Basetti, nella Lega contro il macinato, e poi di Eugenio Sartori), pur ispirate veramente da un rigido classismo, non mancavano di esprimere forme di venerazione verso il proprio deputato: Enrico Ferri, di San Benedetto Po, persona del tutto estranea alla vita del proletariato padano, fatti salvi i controlli sull'associazionismo classista che gli permettevano di mantenere nel suo collegio elettorale e nella Federazione socialista mantovana dei punti di forza per le sue battaglie politiche all'interno del Partito socialista. L'analisi di Procacci, come quella di numerosi altri storici del movimento operaio padano, risente delle prevenzioni trasmesse in precedenza dagli studiosi formatisi nella seconda internazionale, che tesero a svalutare le tradizioni democratico-rivoluzionarie del periodo anteriore alla nascita del PSI.

⁹⁴ ADMN, FCV, VP Mons. Origo (1899-1902).

indecorose e perverse dottrine di questa moderna eresia [...] scaldarono le teste dei contadini in modo da ritenersi quasi padroni loro del Paese, e quindi canzonacce contro i Proprietari ed affittuali, canzonacce contro i Preti, i Frati, i Carabinieri. Si formarono Leghe di resistenza e fraternizzando fra loro, si credettero arrivati i tempi della cuccagna. La chiesa poco frequentata [...] la Pasqua trascurata. Il Paese in dissipazione.⁹⁵

Fino al primo decennio del XX secolo non sarebbe stato possibile trovare un analogo tessuto di sociabilità laica e classista nella medio-alta pianura emiliana, dove il gruppo sociale numericamente prevalente era quello dei mezzadri. L'ampia diffusione di leghe e cooperative durante e dopo gli scioperi del periodo 1900-04 creò anche attorno alla Via Emilia un tessuto di sociabilità parzialmente analogo a quello già formatosi nella Bassa padana nei due decenni precedenti, connotando le mentalità popolari della regione a sud del Po secondo le caratteristiche che oggi i sociologi riconoscono proprie della subcultura territoriale rossa.⁹⁶

Sarebbe quindi sbagliato cercare le origini ottocentesche delle mentalità e dei comportamenti sociali laicizzati, rifacendosi a schematizzazioni territoriali proprie delle culture politiche sedimentatesi all'inizio del XX secolo. Qualificare l'«indole religiosa» delle popolazioni di una diocesi in base alle contiguità con altre diocesi e ai contatti con un presunto «temperamento» di queste, senza guardare nel breve e medio periodo le trasformazioni storiche intercorse, farebbe scadere l'analisi nelle pseudorisposte di un geografismo che immagina statiche le caratteristiche culturali di diverse aree regionali.⁹⁷ Che la parte settentrionale della diocesi mantovana avesse una pratica religiosa discretamente elevata perché confinante con la diocesi bresciana, o che l'Oltrepò mantovano avesse una pratica religiosa molto scarsa perché contiguo all'Emilia sono congetture decisamente fuorvianti rispetto a un quadro storico dei processi di secolarizzazione e politicizzazione.⁹⁸ Per esempio, sono semmai

⁹⁵ ADMN, Fondo Parrocchie, *Stato delle anime della Parrocchia di Brusatasso* (don Luigi Magrinelli, 1900-01). Cf. Bedeschi, «Il comportamento religioso».

⁹⁶ Zibordi, *Camillo Prampolini e i lavoratori*; «La crisi del socialismo mantovano». Cf. Procacci, *La lotta di classe*; Degl'innocenti, *Cittadini e rurali nell'Emilia*. Sulle culture politiche territoriali in Italia, cf. Sivini, «Socialisti e cattolici in Italia»; Trigilia, *Le subculture politiche territoriali*.

⁹⁷ Sono simili carenze e contraddizioni nell'analisi storica a rendere talvolta fragili gli schemi sociologici con cui Aldo Leoni interpreta i comportamenti religiosi nella diocesi mantovana, dal 1885 al 1950 (*Sociologia e geografia religiosa*, 123-52, 197-8).

⁹⁸ L'uso della sociabilità come categoria d'analisi porta a superare criticamente l'attribuzione di mentalità politiche statiche, o 'temperamenti', in base a semplici caratteristiche geografiche o economiche di un determinato ambiente (cf. le diverse introduzioni a Agulhon, *La République au village*; Grendi, «La Provenza di M. Agulhon»).

gli equilibri secolarizzati già rafforzati negli ultimi decenni del XIX secolo tra diocesi guastallese e Oltrepò mantovano ad avere poi influenzato dall'inizio del XX altre aree a sud del Po, come la diocesi di Carpi e le parti pianeggianti di quella di Reggio, dove dominante era la presenza della mezzadria, con una discreta diffusione della piccola proprietà contadina.

Nel caso della Bassa padana bracciantile, porterebbe a occultare fenomeni socio-culturali che proprio in quell'area si sono andati definendo, e in seguito si sono diffusi e consolidati anche in aree limitrofe emiliane. Si confonderebbero così cause ed effetti della secolarizzazione, rendendo incomprensibili sia le fasi della diffusione dei comportamenti laicizzati, sia quelle della formazione di una cultura politica territoriale rossa nel Mantovano e in Emilia. Ancora all'inizio del XX secolo, la pratica religiosa cattolica era molto più radicata nelle diocesi di Reggio o di Modena, che non in quella di Guastalla, o nella parte della diocesi mantovana collocata a sud del Po. Nella stessa diocesi guastallese, si sono notati in questa ricerca dimorfismi della pratica religiosa tra un'area prevalentemente bracciantile, collocata a ridosso del Po, e un'area prevalentemente contadina, nella parte meridionale della diocesi: nei comuni di Novellara, Campagnola e Poviglio.

10.5 La costruzione di un circuito politico-sociale cattolico

Secondo Gerolamo Gatti, docente universitario nel 1900 succeduto a suo cognato Enrico Ferri come deputato socialista del collegio elettorale di Gonzaga, la rivendicazione bracciantile di una gestione collettiva della terra era poco adatta a ricercare l'alleanza sociale e politica con mezzadri e contadini piccoli proprietari, più tradizionalisti e sensibili a richiami corporativi interclassisti. Gatti vedeva la piccola proprietà contadina sopravvivere con tenacia grazie alle colture intensive praticate e a un impiego esasperato del lavoro familiare, supportato dal senso cattolico del sacrificio. Era perciò scettico rispetto alla previsione delle leghe bracciantili socialiste che scomparisse, schiacciata tra capitalismo agrario e proletarizzazione delle campagne.⁹⁹ Più che il raffinare ed estendere la pratica degli scioperi, a suo parere il socialismo poteva attrarre i contadini alleandoli ai braccianti solo per mezzo di una cooperazione per controllare la produzione agricola in ambito locale, promuovendo cantine e latterie sociali, gestione collettiva di sementi e fertilizzanti, assicurazioni per il bestiame e i raccolti, casse di prestito agricolo, sottraendo spazio alle manovre clientelari dei consorzi agrari pubblici, gestiti da personale di fiducia del notabilato agrario. Notava tuttavia resistenze e

⁹⁹ Gatti, *Agricoltura e socialismo*, 79-80, 421-64.

forti ritardi del movimento operaio a muoversi in tali direzioni, su cui invece stava timidamente iniziando a organizzarsi un cattolicesimo sociale. I governi liberali avevano poi orientato la finanza pubblica degli ultimi decenni del XIX secolo all'estensione della rete ferroviaria e al potenziamento delle strutture militari necessarie alla politica coloniale, piuttosto che a radicare i consorzi agrari nei territori e a dare attuazione a quei progetti di bonifica già approvati come urgenti dal 1882, ma ancora non resi operanti.

Sul finire del XIX secolo, intanto, la nostalgia di una parte del clero e del cattolicesimo più tradizionalista per i vecchi regimi pre-unitari indicava nella pratica devota e nel seguire gli orientamenti politici antimoderni dei vertici ecclesiastici un'appartenenza non in sintonia con la nuova vita civile nazionale. Tuttavia, i conflitti sociali e la tendenza alla democratizzazione della vita civile che si andavano manifestando in quel periodo non avevano in tutte le aree territoriali dell'Italia un bilancio sfavorevole per la pratica religiosa cattolica: c'erano zone dove questa era particolarmente resiliente perché il clero e parte del notabilato cattolico stavano promuovendo forme di solidarietà contadina e di piccola imprenditorialità. Negli ex territori austriaci del Regno lombardo-veneto, e in particolare nella fascia alpina e pedemontana, il clero sapeva abbinare all'osteggiare il nuovo Stato nazionale la promozione di moderne forme associative mutualistiche e cooperative di assistenza ai ceti sociali medio-bassi in ambito rurale, mantenendo con questo ausilio un tessuto culturale dove l'anticlericalismo e l'abbandono o il rilassamento della pratica religiosa avessero difficoltà ad affermarsi. Pure nelle aree bracciantili della pianura padana ai diversi tipi di agricoltura e dell'organizzazione dei rapporti di produzione potevano corrispondere atteggiamenti molto diversi verso i legami religiosi. Un esempio reso noto da validi studi può essere quello dell'area dell'Alto Cremonese, dove le pur intense rivendicazioni economiche di famiglie bracciantili con la temporanea garanzia di contratti annuali con proprietari e affittuari dei fondi agricoli in cui lavoravano – quindi un bracciantato fisso, ben diverso dagli avventizi che individualmente o in squadra dovevano contrattare giornalmente la propria occupazione presso i conduttori di fondi agricoli o di cantieri – manteneva un saldo legame coi valori cattolici e col clero.¹⁰⁰

Nella Bassa padana, la promozione di moderni circuiti associativi cattolici, pure promossi dal clero con crescente impegno a partire dagli anni Novanta del XIX secolo, è riuscita ad avere funzioni aggreganti solo per una parte dei ceti colonici e della piccola borghesia, con un ben scarso seguito tra i salariati, in particolare se maschi. Un

¹⁰⁰ Della Valentina, «Padroni, imprenditori, salariati», 197; Vöchting, *La Romagna*, 137-80; Preti, *Le lotte agrarie*, 33-9; Crainz, *Padania*, 21-31; Baldoli, *Bolscevismo bianco*.

associazionismo economico cattolico, con scopi non essenzialmente devozionali, giungeva in ritardo rispetto alle già consolidate e popolari reti della sociabilità laica. Comportamenti e mentalità comunitari erano già stati improntati dall'associazionismo laico e dai costumi indotti dall'intensificarsi di attività commerciali, lasciando scomode prospettive di inserimento nella vita civile - limitato a un pur consistente e radicato circuito di sociabilità confessionale - a chi intendesse praticare con coerenza dei rigidi costumi cattolici. Ciò non significa che la rete associativa cattolica vi restasse sostanzialmente estranea a dinamiche associative moderne.¹⁰¹ Nel 1876 il professor Pasquale Villari, deputato del collegio elettorale guastallese, celebre per le sue riflessioni sulla 'questione sociale', lodava sulla *Gazzetta di Guastalla* un «degnò sacerdote», riuscito a placare l'emigrazione a Boretto col fondare una associazione mutualistica di truciolai.¹⁰² La *Gazzetta di Guastalla* continuava a ospitare lettere dei locali missi-nari valdesi, a sostenere l'elezione popolare dei parroci e una 'chiesa nazionale', contrapposta a quella del papa e in grado di valorizzare il laicato. Il suo direttore, il medico garibaldino Andrea Manengo, cattolico anticlericale e lamennaisiano, in seguito fondatore del settimanale mantovano *La Libera parola*, nel 1877 esprimeva tutta la sua preoccupazione alla notizia della fondazione dell'Opera dei congressi, per gli effetti sociali e civili profondamente divisivi che questa avrebbe mobilitato, presentati come un rischio di guerra civile. Il suo giornale ripubblica un appello de *La Favilla* di Mantova che descrive la mobilitazione cattolica come una trama eversiva;¹⁰³ poi, per contrastare questa chiamata a raccolta di un associazionismo clericale, il giornale si dedica anima e corpo a preparare la solennizzazione del XX settembre, anniversario della breccia di Porta Pia e della caduta del potere temporale pontificio.¹⁰⁴

Vent'anni dopo - per quanto il Banco di San Francesco voluto e sostenuto dal vescovo di Guastalla, Andrea Sarti, abbia avuto vita stentata e sia stato presto assorbito dai più solidi istituti finanziari dell'ex Ducato di Modena e Reggio - negli anni immediatamente a cavallo dei secoli le parrocchie della diocesi guastallese seguono gli esempi del Veneto settentrionale e iniziano a dotarsi di una cassa rurale a gestione e orientamento clericale, per dare sostegno alla piccola imprenditoria colonica e artigiana che non abbia reciso

¹⁰¹ De Rosa, Gregory, Vauchez, *Storia dell'Italia religiosa*, 239-43.

¹⁰² *Gazzetta di Guastalla*, 8 ottobre 1876.

¹⁰³ Svegliarino, «Lega clericale segreta», *Gazzetta di Guastalla*, 2 settembre 1877.

¹⁰⁴ *Gazzetta di Guastalla*, 9, 16 e 23 settembre 1877. Cf. Verucci, «Il XX Settembre»; Viallet, «Pour l'histoire d'une célébration anticléricale»; Ridolfi, *Le feste nazionali*, 38-44.

il legame culturale e politico con la chiesa cattolica.¹⁰⁵ Nella diocesi guastallese una sensibilizzazione dei cattolici verso l'impegno sociale c'è stata tra il 1890 e il 1891 da parte del vescovo Andrea Carlo Ferrari, poi nominato cardinale a Milano, dove diverrà un deciso promotore del movimento democratico cristiano.¹⁰⁶ A reggere la piccola diocesi sul Po vengono evidentemente inviati prelati ben aperti alla pastorale della *Rerum Novarum*. Il suo successore, il bolognese Pietro Respighi, che regge la diocesi dal 1891 al 1897, poi divenuto arcivescovo di Ferrara, insiste sui temi di una pacificazione sociale interclassista abbinata a una moralizzazione dei costumi:

Mentre si fanno risonare alle orecchie delle moltitudini i nomi di libertà, uguaglianza e fratellanza, regnano invece la sfrenata licenza, l'egoismo e l'odio fra le classi sociali. Il povero riguarda il ricco come un oppressore della sua debolezza, e il ricco ravvisa nel povero quasi un nemico della sua fortuna.¹⁰⁷

Più lento è un analogo sviluppo questi organismi hanno nella diocesi mantovana, dove queste iniziative si diffondono soprattutto nella parte collinare colonica limitrofa al Garda, sull'esempio dell'alta pianura lombarda e veneta: nell'Oltrepò, nel 1898, ce ne sono a Sermeide, due (una liberale) a Pegognaga, mentre non avvia le attività una predisposta tra Revere e Ostiglia.¹⁰⁸ Se nell'ultimo decennio del XIX secolo a pubblicare polemiche corrispondenze politiche antisocialiste dal clero della Bassa padana e a dare incoraggiamenti alla promozione di nuove opere sociali sono stati essenzialmente i settimanali *Il Cittadino di Mantova* - nato nel 1896 dopo la partenza dalla città del vescovo Giuseppe Sarto - e da Carpi *L'Operaio cattolico*, dal gennaio 1901 inizia una più che ventennale e battagliera pubblicazione *Il Popolo*, settimanale dell'Azione cattolica nella diocesi guastallese.

Il deputato Gatti notava una capacità del giovane clero di legare a sé i ceti colonici più conservatori e di produrre un movimento significativo nelle campagne. Per lui il 'partito clericale', ovvero l'Opera dei congressi, restava tuttavia uno strumento privo di sostegni dalle istituzioni civili nazionali e locali, dovuto al dichiarato e convinto sostegno anacronistico al ripristino del potere temporale pontificio, se non addirittura con qualche nostalgia per gli scomparsi Stati della Restaurazione. Secondo Gatti, la mancanza di capacità tecniche e l'indole erudita e poco pratica di chi si era formato nei seminari

¹⁰⁵ Bellocchi, *Reggio Emilia*, 185-94;.

¹⁰⁶ Ferrari, *Al Dilettissimo e Venerabile Clero* [lettera pastorale, 12 giugno 1891]; Ferrari, *Lettera circolare sulla istruzione*.

¹⁰⁷ Respighi, *Ai Dilettissimi suoi Diocesani Pace*, 10.

¹⁰⁸ De Maddalena, *Centocinquant'anni*, 157-8; Giglioli, *Il Cittadino*, 1: 55-9, 188-98.

costituiva un altro grosso limite per questo tentativo dei giovani preti di costruirsi una leadership nelle campagne, analoga a quella avviata dal clero nelle province dell'Alta Lombardia.

Certamente forte per entusiasmo, disciplina e denaro, nelle campagne esso è rappresentato ben raramente da laici, ma quasi esclusivamente da sacerdoti - parroci e curati - profani d'agricoltura.¹⁰⁹

A Guastalla viene dal vescovo toscano Andrea Sarti una reinterpretazione sociale dei concetti di beneficenza e carità secondo i principi formulati già nel 1891 dall'enciclica *Rerum Novarum* di Leone XIII. Sarti incoraggia un robusto impulso all'attivismo socio-economico-politico dei cattolici tramite gli organismi preposti dell'Opera dei congressi, nel novembre 1900, con un convegno di tutte le associazioni confessionali della diocesi, presieduto dal conte Giambattista Paganuzzi, finalizzato a completare e rafforzare il circuito delle casse rurali presenti nelle parrocchie. Il tutto palesemente finalizzato a generare dei circuiti sindacali, cooperativi, previdenziali e di credito che contrastino la Federazione dei lavoratori della terra a guida socialista, che nei mesi precedenti - tra il 1899 e il 1900 - aveva tenuto a Ostiglia e a Guastalla i suoi congressi provinciali mantovano e reggiano di fondazione, e mentre si stavano avviando le grandi opere gestite dal Consorzio della bonifica reggiano-mantovana, destinate a mutare l'assetto agricolo e territoriale della Bassa padana. Qualche settimana dopo viene fondata nel seminario - come struttura cooperativa per servire tutto il circondario - l'Unione cattolica agricola guastallese, da cui prende poi vita per mezzadri, possidenti e fittavoli una Società di mutua assicurazione del bestiame bovino. La legittimazione dell'attivismo economico-sindacale delle unioni popolari viene ulteriormente incrementata da un congresso intermandamentale dell'Azione cattolica lombarda, emiliana, romagnola e veneta che si tiene a Sermide nell'ottobre 1903. Per i soci dei nuovi sodalizi cattolici può esserci qualche transigenza sulla assidua frequenza a sacramenti e messa, ma requisiti imprescindibili restano l'«astenersi dai convegni pericolosi o per la religione o per la moralità, da ogni associazione o lettura di stampe cattive e dalla bestemmia»,¹¹⁰ come recita lo Statuto della Società cattolica operaia e agricola di mutuo soccorso della diocesi di Guastalla, nata nel gennaio 1901 con lo scopo di coordinare le Unioni professionali del circuito cattolico nella battaglia per contrastare e spezzare il monopolio sindacale socialista.¹¹¹

¹⁰⁹ Gatti, *Agricoltura e socialismo*, 66.

¹¹⁰ Bellocchi, *Reggio Emilia*, 187.

¹¹¹ La netta predominanza degli organismi sindacali e cooperativi socialisti nel circondario della bassa pianura reggiana viene esibita in un prospetto statistico de *La*

In sostanza, come in uno scontro tra civiltà contrapposte, viene sollecitato per una parte dei ceti popolari un circuito paternalistico che consenta una netta separazione dalla predominante sociabilità laica improntata all'anticlericalismo e alla dissacrazione dei valori cattolici. Tra il 1904 e il 1908 in tutta la provincia reggiana il cattolicesimo politico – con poche eccezioni di preti modernisti facenti riferimento al giornalino cattolico democratico reggiano *La Plebe*, come don Ersilio Vecchi a Gualtieri, per quello sospeso *a divinis* – veniva spinta a sostenere nelle elezioni amministrative un'alleanza reazionaria chiamata Associazione per il bene economico, che negasse qualsiasi rapporto col sindacalismo e la cooperazione bracciantile, capace di far perdere ai socialisti importanti municipi come Luzzara e Reggio. L'acuirsi dei conflitti politici produceva nuovi radicamenti dell'anticlericalismo e allontanamenti dalla pratica religiosa.

La rete associativa cattolica spingeva i lavoratori rurali a forme di collaborazione corporativa con la proprietà e gli affittuari, richiamati a ruoli paternalistici di solidarietà in un ambito comunitario: una pratica con pochi margini di manovra dove il bracciantato avventizio aveva salari ridottissimi e trascorreva nella disoccupazione lunghi periodi. Per pacificare i contrasti aspri sorti nella valle padana, inoltre, la nuova dottrina sociale cattolica auspicava una progressiva trasformazione dei contadini in compartecipanti a condizioni dignitose, se non ancora in piccoli proprietari.¹¹² Fino alla prima guerra mondiale, persino per i ceti colonici restava un pio desiderio una ricomposizione delle relazioni con proprietari e affittuari, compromessa dalle speculazioni di questi ultimi e da contratti vessatori, che condannavano le famiglie coloniche a disporre di risorse molto limitate e le manteneva sotto minaccia dell'escomio alla fine di ogni annata agraria.

In una fase storica successiva, nella crisi dell'Italia liberale, a riportare una buona parte delle famiglie borghesi e in qualche misura anche famiglie dei ceti popolari a una pratica consuetudinaria del cattolicesimo – almeno nella periodica partecipazione all'esteriorità dei riti – saranno le vicende drammatiche della prima guerra mondiale e dell'imporsi del regime fascista, oltre al dato economico di un incremento sensibile della piccola proprietà contadina. Per quanto dallo squadismo fascista non siano mancate nella Bassa padana aggressioni a sedi e militanti del Partito popolare italiano, l'azione conciliativa promossa dalla gerarchia ecclesiastica e da una parte della dirigenza del cattolicesimo politico, hanno portato

Piazza. *Gazzetta guastalense* il 10 giugno 1906. Cf. Candeloro, *Il movimento cattolico*; De Rosa, *Storia del movimento cattolico*; M.G. Rossi, *Le origini del partito cattolico*; Vecchio, *La democrazia cristiana in Europa*.

¹¹² Preti, *Le lotte agrarie*, 118-20.

dopo l'implosione delle istituzioni liberali a mantenere in vita l'Azione cattolica e i circuiti finanziari cooperativi da essa promossi come le uniche reti associative non direttamente controllate dagli apparati fascisti. Tra l'altro, a Guastalla è nato e si è formato come quadro dell'Azione cattolica Stefano Cavazzoni. Trasferitosi in queste funzioni organizzative a Milano per seguire l'ex vescovo di Guastalla Andrea Carlo Ferrari, divenuto cardinale arcivescovo del capoluogo industriale lombardo,¹¹³ Cavazzoni mantiene sempre un patrocinio molto influente sull'associazionismo cattolico della Bassa padana. Divenuto uno dei dirigenti filofascisti del Partito popolare italiano e ministro nei primi governi di Mussolini, dopo aver guidato l'affossamento del partito di don Sturzo resta uno dei notabili di maggior spicco del clerico-fascismo. Come inamovibile presidente della Federazione delle banche cattoliche opera per l'integrazione dei circuiti associativi economici confessionali nella vita del regime.¹¹⁴ A parte ogni riflessione - che non compete a questo studio sul XIX secolo - su una convergenza di fase tra gli apparati cattolici e del fascismo tra gli anni Venti e la Seconda guerra mondiale, l'ateismo o l'indifferenza religiosa, ampiamente diffusi nella Bassa padana durante la Belle Époque, saranno drasticamente ridimensionati negli anni del regime, visti come una forma scomoda di anticonformismo. Dopo il 1929, col concordato di conciliazione tra Regno d'Italia e chiesa cattolica, solo ai miliziani fascisti sarà possibile manifestare strumentalmente in pubblico l'anticlericalismo in determinate occasioni, con vessazioni imposte all'Azione cattolica.

¹¹³ Cavazzoni, *Stefano Cavazzoni*.

¹¹⁴ Cf. Malgeri, «Cavazzoni Stefano»; Webster, *La croce e i fasci*; Verucci, *La Chiesa nella società*, 106-7; Scoppola, *La Chiesa e il fascismo*; Ceci, *L'interesse superiore*; Guasco, *Cattolici e fascisti*.

Una sociabilità laicizzata

Il circondario di Guastalla e l'Oltrepò mantovano
dal 1848 alla Belle Époque

Marco Fincardi

11 La rottura del conformismo religioso

Sommario 11.1 La laicizzazione delle comunità israelite. – 11.2 Le conversioni al protestantesimo. – 11.3 La legittimazione dell'indifferenza religiosa.

11.1 La laicizzazione delle comunità israelite

Primo a distaccarsi vistosamente dal proprio senso di appartenenza religiosa e anche dal senso di appartenenza alle comunità locali fu un gruppo caratterizzato da una forte identità etnica. Gli ebrei, per quanto si distinguessero dal resto della popolazione per la maggiore propensione a una cultura cosmopolita, avevano estese radici culturali nei paesi della Bassa padana. Durante il XVI e XVII secolo si erano insediati in diverse località padane, attratti dai commerci che si svolgevano con intensità particolare lungo il Po e dalla relativa tolleranza che i Gonzaga avevano nei loro confronti. Nelle comunità in cui si erano inseriti avevano creato propri luoghi di culto, scuole confessionali, e proprie istituzioni solidaristiche e professionali. Oltre ad assumere frequentemente il nome di queste comunità nei cognomi familiari, in parte integravano le culture ebraiche con dialetti e tradizioni locali.¹

La crisi dei traffici commerciali sul Po modificò il rapporto tra i paesi padani e le comunità israelite. Già dagli anni Quaranta, nei ghetti della Bassa padana cominciò a diminuire sensibilmente il numero

¹ Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, 301-5, 330-6.

degli abitanti. Tale tendenza proseguì ininterrotta per tutto il secolo. Gli uomini, soprattutto i più giovani, si trasferirono nei centri maggiori che già ospitavano loro comunità: a Reggio, Carpi, Modena e Mantova. Mantova divenne per qualche decennio uno dei più importanti poli culturali degli ebrei italiani. Ma anche a Mantova il mercato e la città decadvero rapidamente, danneggiati dal succedersi delle guerre tra il 1848 e il 1866, e - con l'unificazione all'Italia - dalla perdita di importanza dal punto di vista militare. Il loro principale centro d'attrazione divenne allora Milano, città precedentemente priva di una significativa presenza israelita.²

Gli interessi di quegli ebrei che riuscivano a trovare proprie collocazioni tra i ceti superiori si spostarono sempre più lontano dalla Bassa padana, in luoghi dove generalmente tendevano a trascurare la pratica religiosa.

Il bisogno di emancipazione li portò a formarsi in tutti i sensi una mentalità nazionale, più rapidamente che non il resto della popolazione padana. La loro vocazione nazionale si manifestò tanto nelle spinte alla mobilità geografica e all'urbanizzazione, come in ambito politico; ma emerse con maggiore evidenza in ambito economico. La rete di relazioni tra gli ebrei che commerciavano sui mercati costituì un gruppo di pressione decisivo per imporre l'adozione del sistema metrico decimale nelle misure e nei pesi e ottenere la messa fuori corso delle monete coniate dai cessati regimi. Nel circondario guastallese, dove ogni comune aveva ufficialmente modi peculiari di misurare e pesare le merci,³ questa mobilitazione fu particolarmente intensa nel 1864. Le popolazioni rurali si attaccavano tenacemente alle usanze locali nella definizione delle misure, sia per una difficoltà nel comprendere i nuovi valori, sia per il timore immediato di essere vittime dei raggiri dei commercianti o per la prospettiva di non riuscire più a controllare i flussi delle merci sulle proprie piazze. A queste resistenze diffuse si contrappose una coalizione dei mercanti forestieri, in genere di lingua tedesca e religione protestante, con gli ebrei guastallese e reggiani. Sebbene ciò provocasse forte malcontento popolare, ebrei e protestanti riuscirono a mobilitare i negoziandi per condizionare la Camera di commercio di Reggio a adottare criteri di misurazione nazionali,⁴ che rimettessero in vigore gli standard già adottati in età napoleonica.

² Bachi, *La demografia degli ebrei*, 25-6, 29-30; Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, 377-9; Brunialti, «Distribuzione geografica degli ebrei»; *Annali di statistica*, 187-91; Rocca, «Cenni sulle comunità israelitiche», 168-94; Ravà, «Gli ebrei nelle province parmensi»; Loevinson, «Gli ebrei di Parma», 350-6.

³ Camera di commercio di Reggio Emilia, *Raccolta provinciale degli usi*, appendice I, Tav. C e D.

⁴ Besacchi, *L'osservatore*, 3.

A metà del XIX secolo, la maggior parte dei paesi della Bassa padana rimasero privi di rabbini. Vennero perciò chiuse le scuole tenute da questi sacerdoti; mentre oratori e sinagoghe rimasero custoditi più che altro dagli anziani, ma privi di culti regolari. Per celebrare un culto, il rituale ebraico prevedeva la presenza di almeno dieci maschi al di sopra dei tredici anni: condizione che dopo la metà del XIX secolo nessuna comunità locale era più in grado di soddisfare, a causa della diaspora e dell'indifferenza religiosa.⁵ Una analoga situazione si verificò nelle comunità israelite sulla sponda sinistra del Po: a Viadana, Sabbioneta, Bozzolo, Gazzuolo, Pomponesco, Ostiglia e Governolo. Si dissolsero inoltre le reti di istituzioni solidaristico-cariitative che legavano diverse comunità israelite nell'ambito degli antichi Stati regionali.⁶ Il censimento del 1881 registrò la tendenza a esaurirsi dei nuclei israeliti della Bassa padana, rilevando i dati della seguente tabella.⁷

Tabella 7 Distribuzione popolazione israelita nella Bassa padana

Comuni	Popolazione israelita	Maschi	Femmine	Percentuale sul totale degli abitanti
Guastalla	34			0,380%
Novellara	31			0,446%
Sermide	23			0,333%
Revere	22	8	14	0,579%
Schivenoglia	4	2	2	0,240%
Quistello	2	1	1	0,010%
Brescello	presenza estinta			0%

Tali cifre erano comunque difficili da verificare, dal momento che la laicizzazione seguita all'unità nazionale rendeva difficile identificare quei segni distintivi religiosi che durante la Restaurazione permettevano di identificare – senza possibilità di equivoci – gli ebrei.

Con l'unificazione nazionale, la legislazione liberale pose fine alle segregazioni etnico-religiose. Agli ebrei non furono più precluse le professioni liberali, né gli impieghi pubblici, né il possesso di beni immobili. Poterono così spaziare oltre la stretta specializzazione delle attività commerciali e artigianali, a cui si erano a lungo dovuti assuefare. A molti giovani ebrei istruiti e forniti di un minimo patrimonio si aprirono prospettive di carriera nell'apparato burocratico,

⁵ *Annali di statistica*, serie III, IX: 148.

⁶ *Annali di statistica*, serie III, IX: 189.

⁷ *Annali di statistica*, serie III, IX: 148-52.

militare e scolastico del nuovo Stato.⁸ La moltiplicazione degli istituti finanziari, senza che ne fosse preclusa come in passato la gestione agli ebrei, aprì ulteriori vie alla loro ascesa sociale. La notevole mobilità geografica, spesso accompagnata da rapide ascese sociali per individui e famiglie, contribuì a superare le barriere dei ghetti e a favorire l'integrazione coi non ebrei. Tutto ciò influì non poco sulle tradizioni delle piccole comunità marginali, esponendole in molti casi alla dispersione della loro cultura religiosa, soprattutto per quanto riguardava l'osservanza dei rituali esteriori. Inevitabilmente, tra cultura e comportamenti di individui divenuti adulti durante la Restaurazione o dopo l'unificazione nazionale si produsse un forte scarto generazionale, date le diverse prospettive di socializzazioni e professionali aperte dall'emancipazione.

Il deperimento dei vincoli religiosi delle comunità ebraiche non fu però solo un effetto meccanico del progressivo dissolversi dei ghetti. Le identità politiche avevano assunto per loro una forte rilevanza.⁹ Con la Restaurazione avevano perduto i diritti acquisiti nell'età napoleonica e si erano talvolta riacutizzate persecuzioni nei loro confronti; questo almeno nel ducato modenese, mentre nel Ducato di Parma e nel Regno lombardo-veneto le autorità lasciarono minore spazio all'antisemitismo. Per reazione, sostennero con decisione il processo risorgimentale e diedero un consistente contingente ai volontari nelle guerre risorgimentali, combattendo spesso nelle file garibaldine. Oltre ai giovani ebrei che partivano come combattenti, c'erano poi degli anziani che sovvenzionavano i volontari garibaldini, pagando consistenti premi di arruolamento.¹⁰ Tra questi giovani l'irreligiosità era particolarmente diffusa, ostentata e tenacemente difesa.¹¹

Più colti del resto della popolazione, furono particolarmente attratti dalle teorie della sinistra hegeliana e del positivismo. Lo si poteva constatare dalle discussioni filosofiche sul quotidiano *La Favilla*, che contava una nutrita schiera di ebrei tra i propri collaboratori e lettori, e che attaccava costantemente l'influsso dei rabbini con una durezza non inferiore a quella riservata al clero cattolico. Un laicismo militante, decisamente avverso alle tradizioni giudaiche e irridente alle tradizioni cattoliche, era da essi considerato il percorso necessario per emanciparsi da un passato di emarginazioni. I clericali non ebbero comunque dubbi nel considerare *La Favilla* un prodotto del

⁸ Bachi, *La demografia degli ebrei*, 7-8; Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, 377-9.

⁹ Cf. Servi, «Gli israeliti di Europa»; Livi, *Gli ebrei alla luce della statistica*.

¹⁰ ASRE, *Pubblica sicurezza nel Circondario di Guastalla*, b. 1866-1867 *Insurrezione romana*, lettera del delegato politico di Novellara al commissario di Guastalla, 27 settembre 1867.

¹¹ Bachi, *La demografia degli ebrei*, 8-9.

ghetto di Mantova, fecendola ripetutamente bersaglio di provocazioni antisemite, sempre contenute o repprese dalla polizia.¹²

I matrimoni tra i pochi giovani delle famiglie rimaste negli ex ghetti divennero rari.¹³ Del resto, lentamente, mutò la composizione sociale negli ex ghetti, che apparvero piuttosto rioni malfamati o di emarginazione sociale, perdendo in parte la loro caratterizzazione di spazio connotato etnicamente. Almeno la vicenda del ghetto guastallese, il maggiore tra quelli della Bassa padana, sembra evolversi in quel senso. La sua tardiva creazione, nel 1657, per pressioni del clero più intollerante, dopo meno di un trentennio vide già attenuate le misure di segregazione, e furono tolte le scritte che lo indicavano e anche i portoni che lo isolavano di notte.¹⁴ Nel 1826 il governo di Parma concesse l'abbattimento degli archi che formalmente distinguevano ancora la zona cristiana da quella ebraica, accogliendo insistenti istanze degli ebrei e di pubbliche autorità locali, che li indicavano come strutture cadenti e pericolose. E nel 1847 una prima famiglia ebraica acquistò una casa nella Piazza Maggiore e vi si stabilì. Il fatto sollevò blande obiezioni tra i cattolici, ma solo in quanto pareva sconveniente che le finestre dell'abitazione guardassero frontalmente l'ingresso del duomo.¹⁵ La successiva cessione del territorio guastallese al Ducato di Modena portò al ripristino di norme sfavorevoli agli ebrei, tra cui il divieto di acquistare case fuori dal ghetto. Dopo la rivoluzione del 1859, cessati i divieti, avvenne un rapido rimescolamento.

Quando subentrò il Regno italico, non si conobbe più né Ebrei, né Cristiani ed il ghetto sparì, e si confuse con altre strade, poiché alcuni Cristiani, posti da parte gli scrupoli o le convenienze andarono ad abitare le Case degli Ebrei, forse per spendere poco nell'affitto, ed altri le comperarono, cosicché divenne una mistura di Vecchio e Nuovo Testamento.¹⁶

Negli anni precedenti il 1859, il vescovo Rota aveva cercato di assecondare l'ansia di integrazione degli abitanti del ghetto, convincendo due famiglie a convertirsi al cattolicesimo, con un rito battesimalle a cui fu data la massima solennità e pubblicità.¹⁷ Dopo il 1859, però,

¹² ASMN, API, b. 169, f. 1872 *Periodici*; b. 480, f. *Clero - Partito clericale - Informazioni*; Pietro Rota arcivescovo tit. di Tebe, 333-5.

¹³ Colorni, *Gli ebrei di Sermide*, 46.

¹⁴ Benamati, *Istoria della città di Guastalla*; Affò, *Istoria della città*; BMG, Girolamo Cattaneo, *Cronache della città di Guastalla* (manoscritto del XIX secolo).

¹⁵ Besacchi, *L'osservatore*, voll. 2 e 4.

¹⁶ Besacchi, *L'osservatore*, 4.

¹⁷ Pietro Rota, arcivescovo tit. di Tebe, 88.

l'integrazione tra ebrei e cristiani non necessitò più di spettacolari conversioni. Anzi, si giunse addirittura alla partecipazione di ebrei non convertiti alle maggiori solennità cattoliche, che fecero scalpore per gli abiti sfarzosi sfoggiati nell'occasione dalle donne ebree, e per il contegno irrISPETTOso tenuto in chiesa dagli uomini ebrei.¹⁸ Per quanto episodici, tali commistioni nei rituali - profane per entrambe le religioni - destarono scalpore; ma non tanto da perturbare l'ordine pubblico, in un ambiente cittadino agitato piuttosto da scontri politico-religiosi all'interno della comunità cattolica.

Nell'altro consistente insediamento israelita della Bassa padana, Novellara, l'integrazione tra cattolici ed ebrei fu maggiormente contrastata. Novellara era appartenuta per oltre un secolo al Ducato di Modena, risentendo probabilmente di una maggiore diffidenza verso gli ebrei, sempre assecondata dalle autorità estensi. In particolare, però, a Novellara il mercato non aveva una centralità nella vita cittadina raffrontabile a ciò che avveniva a Guastalla, dove le intense attività commerciali amalgamavano la popolazione al di là delle confessioni religiose, stimolando promiscuità di relazioni sia tra il popolino che tra i ceti superiori. Anche a Novellara gli ebrei più ricchi divennero parte della classe dirigente municipale; ma ciò costituì a lungo un elemento di tensione tra le fazioni politiche, dato che il partito legittimista filoestense - fortemente presente sia in città che in campagna - imputava ai liberali novellaresi tale commistione.¹⁹

A Novellara, questi conflitti latenti diedero vita nel 1865 a un tumulto, che però rivolse verso gli ebrei solo forme di aggressività simbolica ritualizzata, mentre provocò scontri nelle strade e interventi della forza pubblica, con uno strascico di arresti. Il motivo dei disordini fu una derisione folklorica, detta *cioccona*, fatta ai vedovi che si risposavano. La si era appena fatta a un cattolico, quando si sposò un vedovo ebreo. Sorse così una discussione paesana, sulla legittimità di rifare la *cioccona*, usanza che mai prima di allora aveva riguardato gli ebrei novellaresi. Sorsero allora due fazioni, perché c'era chi sosteneva che l'eliminazione del ghetto doveva omologare tutti nelle usanze locali. Temendo di essere umiliati, gli ebrei vollero sottrarre il proprio correligionario alla irruzione popolare, chiamando a proprio sostegno il delegato di polizia e la giunta comunale. Il disordine rischiava di lacerare la stessa comunità 'cristiana', tanto che tra favorevoli e contrari alla *cioccona* c'erano stati lanci di sassi. Intervennero i carabinieri e la Guardia nazionale a reprimere la chiassata. Ma per tre notti - sfidata dall'atteggiamento rigido assunto dalle autorità - una folla di giovani continuò il frastuono attorno alla casa degli sposi; e alla fine, come prevedeva l'usanza, bruciò un fantoccio

¹⁸ Besacchi, *L'osservatore*, 3.

¹⁹ Gherardi, *Notizie cronologiche*; Malagodi, *Note etnografiche su Novellara*.

che li raffigurava. Soprattutto quest'ultimo aspetto del rito folklorico preoccupò particolarmente gli ebrei e le autorità, per le simbologie aggressive che esso poteva evocare. Indiretto bersaglio polemico della dimostrazione avrebbe semmai potuto essere l'alleanza tra ebrei e liberali nella politica municipale. Ma gli stessi sostenitori della *cioccona* badarono a non farne una dimostrazione di antisemitismo. Richiamandosi anzi al potere fraternizzante del costume paesano essi pretesero anzi di aver coinvolto maggiormente gli ebrei nelle relazioni comunitarie, estendendo a loro le sanzioni folkloriche da cui la segregazione li aveva fino ad allora esentati: un rito di assimilazione e non di espulsione. Effettivamente, appena giunto a compimento il rituale derisorio, la chiassata cessò completamente e gli assembramenti notturni si dispersero spontaneamente.²⁰

Il desiderio di integrarsi pienamente in ambienti da cui erano stati per secoli emarginati o del tutto esclusi incentivò gli ebrei a stringere relazioni di parentela coi non ebrei. L'opinione pubblica dell'Italia liberale approvava incondizionatamente questo rimescolamento etnico, che eliminava barriere di pregiudizi atavici, generatori di soprusi e conflitti. La scienza positivista incoraggiava l'abbandono della stretta endogamia a cui gli ebrei erano stati costretti o si erano sottoposti per secoli. Al di là delle reciproche convenienze che i matrimoni misti potevano avere nelle strategie familiari di ebrei e non ebrei, questa fusione di famiglie e di culture assecondava «lo spirito dei tempi nuovi».²¹

La stessa onomastica ebbe un'impostazione meno confessionale. Ai bambini - anziché i nomi biblici per i maschi e quelli rinascimentali per le donne - si diedero frequentemente i nomi degli eroi risorgimentali o dei grandi personaggi del mondo liberale, o altri nomi laici.²²

11.2 Le conversioni al protestantesimo

Dopo la metà del XIX secolo l'Italia fu percorsa da innumerevoli predicatori protestanti, aderenti al movimento del Risveglio. Tale movimento, partendo da una critica alla passività delle chiese tradizionali, mobilitava energie nella diffusione di una morale pietistica e spingeva gli individui a dare testimonianza della propria fede anche con opere missionarie tra popolazioni da interessare alle problematiche di questa nuova religiosità. Il movimento del Risveglio in Italia interagì col movimento risorgimentale, politicizzando le proprie

²⁰ ACN, *P S 1865*, prot. nr. 102-3; Gherardi, *Notizie cronologiche*, 2.

²¹ Rocca, «Cenni sulle comunità israelitiche», 194; cf. Livi, *Gli ebrei alla luce della statistica*.

²² Colorni, *Gli ebrei di Sermide*, 46.

tematiche e dando una spinta di tipo messianico a un diffuso tentativo di suscitare nel centro della cattolicità una radicale riforma religiosa. Quest'opera, che venne definita di *evangelizzazione*, suscitò entusiasmi nel protestantesimo internazionale, che sperò in una ripresa della Riforma del XVI secolo proprio nel centro della cattolicità, e perciò finanziò largamente l'opera missionaria in Italia. Il mondo protestante europeo e americano attendeva dalla crescita del movimento nazionale italiano una messa in crisi del potere temporale della chiesa romana, la decadenza del papato e l'affermarsi di una nuova cultura cristiana universale.²³ Il termine *evangelico*, in un primo tempo non venne concepito come sinonimo di protestante, ma doveva indicare l'adesione a un cristianesimo aconfessionale, di impostazione nuova, che secondo i promotori del movimento avrebbe dovuto diventare il sostegno religioso dell'etica nazionale italiana.²⁴

Un vincolo limitante il proselitismo evangelico fu il mantenimento nella legislazione italiana del primo articolo dello Statuto albertino, che faceva del cattolicesimo romano la chiesa ufficiale dell'Italia, mentre le altre confessioni religiose risultavano solamente tollerate. Dopo Porta Pia, le libertà assicurate al papa dal governo italiano, con la legge delle guarentigie, delusero in buona parte le aspettative del protestantesimo e di importanti settori della cultura laica italiana. Ma ciò non interruppe il diffondersi del movimento evangelico, né i suoi sostegni internazionali. Da allora, però, a farsi carico del proselitismo furono le diverse denominazioni ecclesiastiche protestanti, che inevitabilmente cercarono di incanalare il movimento nelle proprie strutture istituzionali.²⁵

A lanciarsi nell'opera di evangelizzazione furono in particolare la chiesa valdese - da secoli radicata nelle Alpi Cozie - e non pochi preti e frati, che avevano abbandonato il cattolicesimo sia per simpatia per il movimento nazionale, sia per reazione al ripudio fatto da Pio IX delle istanze rosminiane e giobertiane di rinnovamento della chiesa romana. Ma a costituire un terreno favorevole al propagarsi del protestantesimo fu innanzi tutto la presenza capillare di piccoli nuclei di stranieri in Italia: in particolare famiglie di commercianti svizzeri di filati e tessuti.²⁶ Analogamente a quanto accadde nel corso del XIX secolo in Francia, il movimento evangelico si caratterizzò in

²³ Cf. Ricca, «Le Chiese evangeliche»; Melloni, *Cristiani d'Italia*.

²⁴ Santini, Alessandro Gavazzi; Spini, *Risorgimento e protestanti; L'evangelo e il berretto frigio*; Maselli, *Tra Risveglio e millennio*.

²⁵ Cf., Giordani, *I protestanti alla conquista*; Crivelli, *I protestanti in Italia*; Maselli, *Libertà della parola*; Santini, «Risveglio evangelico»; Chiarini, Giorgi, *Movimenti evangelici in Italia*.

²⁶ Vinay, *Storia dei valdesi*, 3: 11-29; Martignone, «La comunità evangelica di Bergamo».

Italia per i rapidi ma effimeri successi incontrati in diverse città e paesi, dove riusciva a raccogliere molti nuclei di fedeli, talvolta numerosi, ma che in poco tempo si assottigliavano, fino a estinguersi.²⁷

La Bassa padana fu capillarmente attraversata dal movimento evangelico; nell'Italia liberale fu anzi l'unica area rurale in cui riuscì a stabilirsi, per almeno mezzo secolo, una consistente rete di gruppi evangelici.²⁸ L'ambiente bracciantile risultò quindi particolarmente curioso e ricettivo verso le identità individuali e comunitarie che potevano nascere da nuovi legami religiosi e differenti rituali collettivi.

Dopo il 1859, constatata la freddezza incontrata dai tentativi di insediare dei nuclei evangelici a Reggio, Modena e Bologna, i pastori valdesi Jean David Turin ed Emile Combe trovarono entusiastiche accoglienze a Guastalla. Nella cittadina della Bassa padana la rivoluzione aveva allontanato il vescovo legittimista Pietro Rota, a cui la popolazione urbana era decisamente ostile; in particolare, l'atteggiamento intransigente del vescovo contro il nuovo Stato nazionale aveva deteriorato i legami tra i laici e un clero cittadino inizialmente schierato su posizioni per lo più liberali e passagliane. Lì dal 1864 furono inviati i migliori predicatori della chiesa valdese e Alessandro Gavazzi, cappellano di Garibaldi. Furono accolti da entusiasmi popolari e godettero delle simpatie della borghesia laica. Il loro primo luogo di culto fu un salone adibito a teatrino e sala da ballo, messo a disposizione da un fabbricante di seta nel 1858 rovinato nella sua attività dal vescovo Rota.²⁹

Ma le adesioni alla chiesa evangelica locale si limitarono a un centinaio di persone, di ceto medio-basso, per lo più abitanti in campagna. Dieci anni dopo la fondazione della chiesa evangelica guastallese, i suoi membri effettivi - istruiti adeguatamente in materia religiosa e ammessi alla sacra cena - erano sessantasei, di cui il 26% nativo della città, il 40% di Pieve, San Martino e Tagliata: villaggi rurali vicini a Guastalla. Tra i membri della chiesa, i gruppi professionali più diffusi erano i lavoratori agricoli (18%), i falegnami (10,6%), i muratori, i fabbri e i possidenti (ciascuno il 5%). Migrarono permanentemente all'interno dell'Italia in 11; 3 andarono in Svizzera e 4 in America. Le famiglie di almeno 6 membri della chiesa avevano origine svizzera.³⁰

27 Cf. Vinay, *Storia dei valdesi*; Crivelli, *I protestanti in Italia*; Bigi, «L'organizzazione della vita religiosa»; Pitocco, «Tazza rossa, tazza nuova»; Jones, «Quelques formes élémentaires»; Bauberot, «Conversions collectives au protestantisme»; sull'evangelizzazione valdese nell'ambiente italo-francese di Nizza: Agulhon, *La République au village*, 172-87.

28 Spini, «Movimenti evangelici nell'Italia».

29 *Carteggio tra monsignore Pietro Rota*, a cura del Comitato evangelico.

30 ATV, CE, b. *Diaspora mantovana*, f. *Statistiche chiese, Guastalla (1875-1926)*.

Parecchie centinaia furono invece le persone partecipanti con interesse alle conferenze organizzate degli evangelici, su tematiche riguardanti la morale religiosa, il rapporto tra religione e politica, la critica ai dogmi cattolici, la condanna delle devozioni ai Santi taumaturghi. Ciò continuò a verificarsi fino al primo decennio del XX secolo, sebbene la chiesa evangelica guastallese si fosse ridotta in pochi anni a un numero esiguo di seguaci.³¹

Un episodio può rendere conto della funzione culturale che la comunità guastallese riconosceva ancora a fine secolo al nucleo evangelico, a testimonianza delle attenzioni di cui la piazza laica circondava gli sparuti difensori della religione eterodossa. Nel 1897 il sindaco socialista Adelmo Sichel – ateo intransigente – negò l’uso del teatro comunale per una conferenza religiosa di Damiano Borgia, presidente dell’Associazione anticlericale di Milano e oratore evangelico molto amato nella Bassa padana. La decisione fu motivata con la necessità che il municipio preservasasse il teatro come tempio delle ritualità laiche, al di fuori delle dispute confessionali, per non doverlo eventualmente concedere anche al clero. L’operato del sindaco suscitò un sommovimento negli ambienti radical-socialisti cittadini, con diverse minacce di dimissioni dal Circolo socialista e dal consiglio comunale, e con proteste insistenti di molti aderenti all’associazionismo laico e classista. Sichel dovette concedere il teatro e riaffermare pubblicamente sui giornali il proprio ruolo di leader dell’anticlericalismo cittadino, pur rimanendo estraneo alle simpatie evangeliche di diversi suoi collaboratori e sostenitori. Già pochi anni prima la vecchia giunta comunale liberale era stata messa in crisi anche per la mancata concessione del teatro ai valdesi, gesto che secondo la piazza aveva evidenziato dei commubi tra i moderati e il clero.³²

Il riconoscimento che la città laica tributava agli evangelici era quello di aver sottratto al clero la gestione delle ritualità collettive e il controllo sulla morale comunitaria. Ma al di là di questo, testimonianze del clero e degli evangelici concordavano nell’osservare la generale indifferenza cittadina in materia religiosa, a partire dagli anni Settanta. Gli evangelici guastallesi – al pari dei valdesi italiani e dei loro sostenitori europei – esprimevano frequentemente la delusione per essersi illusi che le simpatie dimostrate dalla città verso gli evangelizzatori potessero tradursi in un’adesione comunitaria

³¹ Sulle difficoltà della predicazione evangelica nell’ambiente guastallese: Rostagno, *Un evangelista in Italia*, 33-5.

³² ATV, CE, RC, *Guastalla*, 1892-93 e 1896-97; ATV, CE, b. *Guastalla*, f. Corrispondenza (1868-1901), volantino intitolato *Smascheriamo i preti*, Guastalla, Lucchini, 1897. Le conferenze, tenute nel salone di un caffè, e successivamente in teatro, ebbero per titolo *Il prete e la società* e attrassero almeno duemila persone. Cf. «Guastalla: il socialismo ed il protestantesimo», *L’Azione cattolica* (Reggio E.), 24 aprile 1898.

a una chiesa riformata. La cultura urbana esprimeva invece un evidente rifiuto a gravitare attorno a una chiesa, tradizionale o riformata che fosse.

Gli abitanti delle campagne, più attratti delle simbologie religiose, da parole e riti che sacralizzavano i legami comunitari, in genere attaccati alle tradizioni cattoliche, ma in non rari casi simpatizzanti per gli evangelici, erano comunque partecipi della morale laica e di quelle rappresentazioni profane del mondo che dominavano la cultura urbana. Le relazioni di pastori e colportori riportavano costantemente l'attitudine di molti loro simpatizzanti a frequentare l'osteria e i giochi, o a emigrare temporaneamente in cerca di lavoro, piuttosto che frequentare i culti. Proprio tra i braccianti che rompevano con i rapporti tradizionali di subalternità alcuni predicatori cercavano di portare la predicazione.

Secondo il pastore Jean Pierre Pons, nel 1870 la chiesa evangelica guastallese era «composta quasi esclusivamente di poveri operai e contadini».³³ Fonti cattoliche confermano che i membri della chiesa erano proletari con scarsissima influenza sulla vita cittadina e rurale.³⁴ Ciò costituiva un insuccesso per gli obiettivi che si ponevano i pastori valdesi, che nelle loro corrispondenze segnalavano di mirare innanzitutto a coinvolgere il ceto medio, che partecipava con curiosità alle conferenze culturali, ma che poi evitava di frequentare le chiese. Oltre tutto, i salariati che si fossero fatti evangelici lamentavano spesso di patire la disoccupazione, venendo discriminati a causa della loro diversità religiosa.³⁵ Sia a Guastalla che nei paesi dell'Oltrepò mantovano in cui costituirono altre chiese, i pastori evangelici annotarono frequentemente che questa penalizzazione sociale e professionale allontanava i proletari dalle chiese, oppure li costringeva a emigrare. L'appartenenza alla chiesa eterodossa, in sostanza – accolta dall'ambiente liberale cittadino come il veicolo di una nuova etica religiosa, compatibile con le idee progressiste e coi costumi moderni – agli occhi dei notabili conservatori, delle autorità pubbliche e delle consorterie presenti nell'ambiente rurale divenne invece un elemento destabilizzante. Ciò costituiva una fonte di sospetto per chi si fosse convertito e un ostacolo alla sua integrazione nella comunità. Tanto più che – se negli ambienti cittadini molte autorità riconoscevano nei valdesi un elemento di sostegno all'ordine costituito – nelle campagne e nei piccoli centri le consorterie credevano di trovare negli evangelici dei sovvertitori dell'ordine, attribuendo una valenza

³³ ATV, CE, RC, *Guastalla* (1871).

³⁴ Besacchi, *L'osservatore*, 4. Cf. ATV, CE, RC, *Guastalla*, 1881-82.

³⁵ ATV, CE, RC, *Guastalla*, 1877-78, 1879, 1885, 1885-86. Rostagno, *Un evangelista in Italia*, 35.

politica alla loro scelta non conformista.³⁶ Sicuramente, la presenza degli evangelici diventava molto scomoda in paesi dove le consortrie municipali riuscivano a mantenere rapporti di quieto vivere o di collaborazione clientelare col clero parrocchiale. Le prediche di Cirillo Barana – ex curato della parrocchia di Revere, divenuto colportore valdese a Guastalla – visibilmente risentivano della lettura della *Predica di Natale* di Camillo Prampolini, dove il clero veniva indicato come il beneficiario di ricchezze della comunità, sottratte ai poveri.³⁷

Le comunità che si mostrarono piuttosto diffidenti verso gli evangelizzatori furono invece quelle a dominanza mezzadrile. A Novellara e a Poviglio avvennero i due episodi più vistosi di intolleranza verso i predicatori operanti nella Bassa padana. Nel 1865, a Novellara un missionario cattolico riuscì ad aizzare la piazza contro un colportore guastallese, a cui vennero bruciati bibbie, vangeli e opuscoli di propaganda evangelica. L'intervento della Guardia nazionale e dei carabinieri riuscì solo a garantire l'incolmunità del venditore di sacre scritture. Il sindaco cercò di mettere in cattiva luce l'aggredito.³⁸ Nel 1874, a Poviglio, fu sempre un missionario cattolico ad aizzare una folla di contadini contro il pastore Chauvieu, accolto a sassate mentre si recava a tenere una conferenza nel teatro. In quest'ultimo paese, la predicazione evangelica riprese temporaneamente, con l'appoggio di alcuni notabili liberali; ma si esaurì rapidamente, per la mancanza di conversioni religiose.³⁹

Con questi insuccessi, i tentativi di estendere il proselitismo evangelico nell'area mezzadrile emiliana si esaurirono sul nascere. I predicatori intervennero per un certo tempo a Brescello e Castelnovo Sotto, paesi con una discreta presenza di braccianti e interessati da movimenti migratori; ma l'amicizia tra i sindaci e i parroci di quei paesi fece terra bruciata attorno ai protestanti. A Brescello i valdesi negli anni Settanta tentarono, senza successo, di avviare dei propri culti. Dopo pochi anni, furono i metodisti wesleyani a fondarvi una propria chiesa, che ebbe breve durata, portando i convertiti superstiti a gravitare attorno al vicino paese bracciantile di Mezzani, dove

³⁶ Cf. Bauberot, *Conversions collectives au protestantism*; Jones, *Quelques formes élémentaires*.

³⁷ Barana, *Esempio di carità sacerdotale*, 8-14; cf. Prampolini, *La predica di Natale*, (opuscolo edito nel 1894 dal Circolo Carlo Marx a Guastalla, un anno dopo essere stato pubblicato a Reggio, poi riedito numerose volte). Sulla fortuna dell'opuscolo prampoliniano, che fu il più diffuso opuscolo di propaganda politica nell'Italia liberale: Nesti, 'Gesù socialista' (in appendice, riporta un ampio stralcio dell'opuscolo); Decleva, «Anticlericalismo e religiosità laica», 1; Audenino, «Etica laica e rappresentazione»; Lanaro, *L'Italia nuova*, 180; Pivato, *Clericalismo e laicismo*, 66-120.

³⁸ Cf. ACN, PS 1865, prot. nr. 101, 105, 112; *Fede e Progresso*, 29 aprile 1865; Be-sacchi, *L'osservatore*, 4.

³⁹ *L'Eco della verità* (Firenze), 2 maggio e 27 giugno 1874; ATV, CE, RC, *Guastalla*, 1873-74.

si era solidamente radicata una chiesa metodista.⁴⁰ Un vivace seguito gli evangelisti lo ebbero inizialmente tra i braccianti di una zona risicola, tra Santa Vittoria e San Rocco.⁴¹ Ma anche questo tentativo fallì, appena il parroco trovò l'appoggio del conte Greppi - proprietario di buona parte delle risaie - il cui fattore fece in modo che nessuno frequentasse più le adunanze degli evangelici, né concedesse una stanza in affitto per celebrarvi culti eretici.

Per un certo periodo, poi, gli evangelici guastallesi diedero vita a una chiesa valdese tra i trucioli delle campagne attorno a Carpi; ma essendo già avviata in quel centro industriale una chiesa metodista, l'opera missionaria fu abbandonata, per evitare contrasti tra diverse denominazioni protestanti.

Nei paesi bracciantili della Bassa mantovana, invece, le manifestazioni di ostilità verso gli evangelisti non andarono oltre gesti simbolici, come due derisorie *cioccone* fatte dai ragazzi di Suzzara al pastore Paul Chauvie.⁴² Inizialmente il lavoro degli evangelisti nell'Oltrepò mantovano si limitò a una intensa propaganda: vendita di libri sacri in italiano e opuscoli, sporadiche conferenze e preparazione di una rete d'appoggio, intrattenendo rapporti con persone in grado di essere punti di riferimento per la fondazione di chiese. Come era già avvenuto a Guastalla, la morte di qualche protestante - in genere mercanti stranieri - fu spesso l'occasione di tenere dei sermoni edificanti a dei neofiti, approfittando della folla raccolta per esprimere cordoglio alla famiglia del defunto, o accorsa per la curiosità di udire parlare un uomo di chiesa che non era un prete.

L'espandersi dell'associazionismo proletario anticlericale fu un segnale per gli evangelici a cogliere il momento opportuno per incentivare l'evangelizzazione nelle campagne della Bassa padana, soprattutto verso l'Oltrepò mantovano, dove fino allora i contatti tra i predicatori e la popolazione erano stati assidui, ma solo informali. Appena si manifestò il movimento delle leghe, il Consiglio degli anziani della chiesa evangelica guastallese insistette presso i vertici della chiesa valdese proprio per dare all'evangelizzazione un ruolo complementare a quello della lotta di classe.

⁴⁰ Archivio delle chiese metodiste italiane [ora trasferito presso ATV], *Statistiche Italia nord (1877-1885)*; Archivio delle chiese metodiste italiane, *Verbali dei sinodi (1886)*; *L'Italia evangelica*, 7 gennaio 1881; Besacchi, *L'osservatore*, 5; Mori, *Brescello nei suoi XXVI secoli*, 302-3; Mingardi, *Le terre di Mezzani*.

⁴¹ Barana, *Esempio di carità sacerdotale*; ATV, CE, RC, *Guastalla*, 1896-97, 1897-98.

⁴² ATV, CE, RC, *Guastalla*, 1875; Chauvie, *Le mie memorie* (manoscritto datato 1925, custodito dagli eredi dell'autore; ringrazio Albert De Lange per avermene gentilmente fornito una copia). Sulla memorialistica dei pastori Paul Chauvie e Stephan Revel, operanti per diversi anni nella Bassa padana: Bosio, *Per non dimenticare*; De Lange, *Paolo Calvino e l'immagine*.

Ora momento più bello di questo non verrà mai. C'è la lotta in campagna, accanita tra le Leghe di Miglioramento e il prete. Si immagini centinaia di uomini e specialmente donne che lasciano il prete per migliorare la loro posizione. Ma il sentimento Religioso resta in quei cuori.⁴³

L'espansione delle cooperative e delle leghe creava una tensione etica verso comportamenti nuovi, non dettati dalla tradizione. E l'avvio dei grandi lavori di bonifica avrebbe fatto convergere nella zona una massa di braccianti e muratori da diverse province padane. Sembravano occasioni propizie per calare la predicazione tra il proletariato culturalmente sradicato, dopo che l'evangelizzazione aveva ottenuto risultati modesti negli ambienti borghesi e urbani.⁴⁴

Da Guastalla e da Mantova, gli evangelizzatori percorsero ogni centro abitato della zona limitrofa al Po, cercando di tenere delle conferenze culturali e dei culti religiosi ovunque trovassero dei proseliti, o anche solo persone curiose di ascoltare un messaggio religioso non convenzionale. Tra il 1898 e il 1905 i valdesi fondarono chiese a Codisotto, Revere, Santa Lucia e Felonica. Furono tenuti culti con minore regolarità anche a Nuvolato (comune di Quistello), Borgofranco, San Giacomo delle Segnate, Quingentole e Quattrocase (comune di Poggio Rusco), in strutture improvvisate. Erano tutte località abitate in prevalenza da braccianti e da piccoli proprietari rovinati dalla crisi agraria. Ma presenze periodiche degli evangelizzatori ci furono in quasi tutti i comuni dell'Oltrepò mantovano. Da questa zona, i predicatori valdesi stabilirono temporanei contatti con paesi bracciantili del Ferrarese, del Polesine e del distretto di Ostiglia.

Un vivo interesse per la predicazione evangelica si manifestò in diverse località mancanti di una chiesa cattolica, o di altri luoghi di aggregazione per gli abitanti. La difficoltà a tenere regolari contatti con queste località sparse nella campagna, rese però fragili i rapporti tra la popolazione e gli evangelisti. Le difficoltà che il clero parrocchiale aveva nel tenere regolari contatti con questi casolari dispersi, isolati dai centri comunali e parrocchiali, rappresentò inizialmente un vantaggio per gli evangelizzatori, accolti con simpatia in casolari privi di una vita collettiva che non fosse quella del lavoro e dei ritrovi nelle stalle. Ma il predicatore protestante, per quanto pratico nel battere le campagne, doveva tenere culti praticamente in tutta la Bassa padana: una condizione che gli rendeva impossibile essere un punto di riferimento per tanti i paesi, soprattutto per quei casolari disgregati, dove abitualmente trovava le accoglienze più calorose.

⁴³ ATV, CE, RC, *Guastalla*, 1901-02.

⁴⁴ Santini, «Il missionario valdese»; Spini, «Movimenti evangelici nell'Italia contemporanea».

Gli evangelisti incontrarono notevole difficoltà a trasmettere ai lavoratori rurali - spesso analfabeti - i concetti di una religione che basava i propri fondamenti proprio sulla capacità del fedele di leggere le sacre scritture. Per questo, nella Bassa padana gli evangelisti dedicarono molti sforzi a costituire scuole popolari in cui l'alfabetizzazione portasse a un approccio alle sacre scritture. Nelle località sedi di una chiesa evangelica furono promosse scuole diurne per bambini, serali per adulti, e più spesso scuole domenicali, i cui corsi venivano tenuti dai pastori e dalle loro mogli, o - quando le contribuzioni alle chiese lo rendevano possibile - anche da insegnanti diplomati, irregolarmente retribuiti. Le scuole, soprattutto in centri che ne erano sprovvisti, accoglievano prevalentemente bambini praticanti la religione cattolica, risultando così un efficace mezzo per divulgare cultura evangelica al di fuori della ristretta cerchia protestante.⁴⁵ Un vanto di queste scuole era tra l'altro quello di riuscire ad approntare canti e recite di argomento religioso attorno all'albero di Natale illuminato: usanza introdotta allora in Italia dagli evangelici, che destava curiosità e ammirazione nei centri rurali. A Santa Lucia, dove la nuova chiesa quasi affiancò quella cattolica, una iniziativa molto popolare degli evangelici fu l'acquisto di un carro funebre, il cui uso divenne molto ambito nel piccolo villaggio, creando una consistente rete solidaristica, che coinvolse molte persone non convertite.⁴⁶

I paesi della Bassa padana facevano pressanti richieste agli evangelizzatori per invitare in loco dei conferenzieri. Tematiche preferite erano la controversia del protestantesimo verso la chiesa cattolica, oppure dibattiti in contraddittorio con oratori socialisti, sulla conciliabilità tra movimento operaio e religione. La cosa che sorprendeva gli evangelisti era che - mentre ai culti evangelici partecipavano poche decine di persone - le conferenze diventavano eventi memorabili, che attiravano nei paesini più sperduti folle di curiosi, anche da lontano e nei più rigidi mesi invernali. Nei villaggi normalmente non era possibile trovare locali adatti a contenere queste masse di persone, che si dovevano contentare di udire riportare le parole degli oratori da chi era riuscito a conquistarsi un posto nelle sale o nei cortili dove si tenevano le adunanze. Gli uditori a volte si contavano a migliaia: un pubblico che i protestanti italiani non riuscivano a radunare nemmeno nelle valli valdesi o nelle grandi città. Ma questi eventi avevano conseguenze effimere sulle effettive conversioni religiose. I pastori evangelici erano ben coscienti che questo entusiasmo popolare per l'esibizione spettacolare della parola aveva

45 Notizie sulle scuole venivano regolarmente riportate nelle relazioni annuali che le chiese inviavano al Comitato d'evangelizzazione dei valdesi, a Torre Pellice (ATV, CE). Sulle scuole evangeliche italiane: Mannucci, *Educazione e scuola protestante*.

46 ATV, CE, RC, *S. Lucia*, 1902-03.

conseguenze labili sulla vita delle chiese. Eppure i popolani convertiti al protestantesimo erano sempre desiderosi di poter dimostrare al proprio villaggio, o alle comunità circostanti, quanto gli intellettuali della loro chiesa sapessero predicare con linguaggio forbito una nuova morale. E anche i ceti medi e la borghesia di campagna e dei centri di provincia si mostravano curiosi di ascoltare discorsi di oratori venuti da lontano.⁴⁷

Va rilevato che - a differenza di quanto sostenuto da un'ampia letteratura storiografica - nell'Oltrepò mantovano il movimento evangelico non anticipò le conflittualità bracciantili.⁴⁸ Seguì invece il radicamento del movimento bracciantile, cercando di innestarsi in una sociabilità paesana e rurale sempre più modellata sui costumi proletari. Diversa invece la situazione nella diocesi guastallese, dove la diffusione dell'evangelizzazione negli ambienti proletari urbani e rurali avvenne subito dopo l'unificazione nazionale, come ricaduta di una predicazione rivolta - con scarsi risultati - ai ceti borghesi.

Gli intellettuali socialisti di Mantova non assunsero verso i valdesi le stesse posizioni polemiche assunte verso il clero. Ai loro occhi, il movimento evangelico esprimeva in forma religiosa uno «spirito propenso a rompere le tradizioni del passato».⁴⁹ Ma nei paesi rurali gli scontri tra capipopolo socialisti e predicatori valdesi furono ricorrenti. Sebbene la cultura classista e quella protestante avessero un consistente denominatore comune nell'avversione alla tradizione cattolica, l'indifferenza religiosa caratterizzava le associazioni proletarie. I paesi bracciantili si mostrarono così interessati alle suggestioni etiche e culturali dell'evangelizzazione, più che a convertirsi a una religione estranea - e talora contrapposta - alla rete organizzativa classista.⁵⁰ Oltre tutto, la chiesa valdese aveva una solida tradizione di fedeltà alla monarchia sabauda; e la maggior parte dei pastori

47 I sorprendenti successi delle conferenze tenute nella Bassa padana, oltre che dalle relazioni delle chiese locali, sono testimoniati più dettagliatamente nei rapporti mensili che i pastori e colportori spedivano al Comitato d'evangelizzazione dei valdesi (in: ATV, CE).

48 Su questo argomento, il riferimento per tutti gli storici che hanno studiato il formarsi del movimento bracciantile padano, oppure i rapporti tra crisi religiosa e ideologie politiche nell'ambiente padano, sono stati due scritti, quasi identici tra loro: Manzotti, *Dall'evangelismo valdese; «I valdesi a Guastalla»*. I due articoli di Manzotti riportano in realtà ipotesi per una ricerca progettata, mai portata a termine dall'autore, come mi è stato testimoniato da Giorgio Spini, che aveva incoraggiato Manzotti ad affrontare quegli studi. Le considerazioni di Manzotti rielaborano le riflessioni politico-teologiche di uno studio di un pastore valdese di Felonica Po: Vetta, *La nostra evangelizzazione nel Mantovano*. Anche le citazioni documentarie contenute nei saggi di Manzotti sono tutte copiate in modo palese dal testo di Vetta.

49 Bonomi, Vezzani, «Il movimento proletario nel Mantovano», 101.

50 *Gazzetta di Mantova*, 22 dicembre 1904; *La Provincia di Mantova*, 22 e 25 dicembre 1904; *Il Cittadino di Mantova*, 24 dicembre 1904.

aveva spiccate simpatie per Crispi, mentre mostrava di non gradire affatto il radicalismo politico. Meno diffidenti verso il radicalismo classista si mostravano i colportori evangelici. In tale differenza si esprimeva la variazione di mentalità tra i pastori - in genere montanari valdesi formati nelle scuole teologiche di impronta calvinista⁵¹ - e i colportori, che erano generalmente dei proletari reclutati sul posto, forniti di una istruzione approssimativa e di mezzi di sostentamento ancora più approssimativi.⁵²

La diffusione del movimento evangelico nella Bassa padana toccò il proprio apice durante i grandi lavori di bonifica, tra il 1901 e il 1907. Dopo quel momento di generale mobilitazione economico-sociale, i nuclei evangelici locali deperirono rapidamente, dissolvendosi. Solo a Felonica sopravvisse una solida chiesa valdese.⁵³

11.3 La legittimazione dell'indifferenza religiosa

A un decennio dall'unificazione nazionale, la laicizzazione del costume popolare fu un fenomeno ben evidente nella Bassa padana. Negli ambienti urbani, la religione fu considerata una scelta privata. Divenne l'autorità laica a stabilire le norme della morale civile, senza privare gli individui del diritto ad assumere comportamenti dettati dalla propria coscienza. Alla chiesa non veniva riconosciuto il potere di regolare la vita pubblica. Il cambiamento del sistema giuridico-normativo, rispetto agli anni della Restaurazione, fu radicale. Non si trattò solo di enunciazioni di principio del nuovo Stato nazionale. Anche nei paesi, i municipi assunsero un rilievo maggiore delle parrocchie nel rappresentare identità e interessi delle comunità.

Negli anni successivi all'unificazione nazionale, il vescovo Rota, da Guastalla e da Mantova si appellò ripetutamente al ceto politico locale e nazionale, ammonendo che l'autonomia dell'etica civile dagli insegnamenti della chiesa cattolica e la privatizzazione delle credenze religiose disgiungevano la fede dalle sue conseguenze sociali e civili, destabilizzando l'ordine sociale e gli equilibri politici. Questi rivolgimenti - insisteva Rota - preparavano il terreno all'anarchia rivoluzionaria, che avrebbe travolto qualunque potere costituito.⁵⁴ La

51 Sulla diffidenza degli uomini di chiesa delle Valli valdesi verso la sociabilità profana, Peyrot, «La memoria valdese»; *La roccia dove Dio chiama*.

52 Della Portella, «Ricordi di un colportore»; «La parabola della memoria»; sulla cultura dei colportori: Solari, *Produzione e circolazione del libro*.

53 Santini, «Il missionario valdese nella bassa mantovana».

54 Rota, *Senza Dio e senza religione* (lettera pastorale per la Quaresima, in polemica con il congresso internazionale tenuto a Berna dai liberi pensatori della Lega per la pace, nel settembre 1868); *La religione cattolica è la religione del potere; Il rimedio più opportuno*.

sua prospettiva era ancora quella del clero legittimista estense, fondata su una dichiarata ammirazione per il pensiero di De Maistre. Rota finiva per negare i presupposti del regime liberale; ma metteva in guardia dai sentimenti popolari formati in una società miscredente, sapendo che dalla classe dirigente liberale le avvisaglie di trasformazioni in senso democratico erano accolte come una minaccia all'ordine costituito, e venivano accolte con qualche inquietudine persino tra una parte della sinistra borghese.

Nell'Italia liberale i comportamenti collettivi si ridefinirono in poco tempo, modificando notevolmente le strutture che regolavano la quotidianità e le relazioni sociali. Nel 1871, il cronista ecclesiastico don Antonio Besacchi tracciava un quadro dettagliato di questi cambiamenti nell'ambiente cittadino guastallese, esprimendo sconcerto per il venire meno del senso del sacro.

Era non poco increscente essere spettatore della inosservanza, anzi dello spregio delle feste anco principali, imperocché le officine spalancate, i laboratori aperti, i lavoranti lavorare alla vista di tutti, battere l'incudine, il legnaiuolo fendere il legno, il calzolaio tirare lo spago, il cappellaio racconciare cappelli e perfino il facchino pigiare le uve, trasportare legni, carri e birocci per la Città. Saltimbanchi e Ciarlatani nanti la Chiesa gridare e strepitare in tempo dei Divini Uffizi. Le Chiese costrette a limitare il suono delle campane per non provocare imprecazioni e bestemmie contro il suono ed il suonatore. Il Catechismo abbandonato. Non più Fanciulli alla istruzione parrocchiale, e pochi intervenire a Messa. [...] I matrimoni si celebravano per lo più civilmente, onde facili le separazioni; i figli privi or di padre, or di madre. Il concubinato protetto, la moglie altrui non rispettata, oppure passata in braccio ad altri. La scolaresca demoralizzata in tutte le sue parti, perché bandita l'istruzione religiosa; le Sacre Funzioni dedicate ai Santi Protettori della gioventù, levate. La Messa giornaliera dopo la scuola, di uso antico, tolta. Spiegazioni d'istoria false o svise. Dai quali insegnamenti sortiva all'ozio, e data più al vizio che allo studio. Inoltre case di tolleranza o Lupanari, bettole moltiplicate e per lo più ridotte a manutengoli di prostituzione aperti giorno e notte, con grave danno delle Famiglie. Di queste poi, se taluno si ammalava: Medico; e si aggravava pure il male, Prete no; e rara quella famiglia che si adattasse di far soccorrere l'infermo coi conforti della religione. Succedendo la Morte, si faceva seppellire da Cattolico, ma in modo gretto, e senza alcun suffragio.⁵⁵

⁵⁵ Besacchi, *L'osservatore*, 4.

Dai pastori evangelici, questa laicizzazione dei costumi era considerata positivamente dal punto di vista civile. Ma molti pastori rilevavano «l'indifferenza per tutto ciò che non riguarda i materiali interessi»⁵⁶ e giungevano a conclusioni simili al prete cattolico, quando esprimevano giudizi sulla fede religiosa nei paesi della Bassa padana: «Ciò che rattrista in mezzo a questa popolazione, si è di dover constatare l'assenza quasi assoluta d'ogni bisogno religioso».⁵⁷

Nella Bassa padana di quell'epoca, indifferenza era il termine più ricorrente, nella documentazione cattolica e protestante, per descrivere l'atteggiamento verso la religione riscontrabile sia tra il popolo che tra la borghesia. Una tendenza che si accentuò durante la Belle Époque. Per spiegare questo drastico cambiamento nella mentalità collettiva, occorre innanzitutto porre il problema di quanto la diffusione dell'indifferenza religiosa sia stata un fenomeno provocato o spontaneo. Una simile problematica è già stata posta da Maurice Agulhon nel suo studio sui processi di politicizzazione democratica nella popolazione del Var.⁵⁸ E come nel Var studiato da Agulhon, il distacco della cultura notabile e borghese italiana dalla ritualità religiosa si manifestò negli atteggiamenti privati, più che in una propaganda anticlericale di massa calata dall'alto. Certo, lo scontro politico tra la nuova classe dirigente e una parte del clero allineata con Pio IX fu molto aspro, e incise immediatamente sulla pratica religiosa. Almeno fino al 1870, ciò si verificò specialmente in alcune regioni italiane dove la chiesa cattolica si fece portabandiera del legittimismo, contro rivoluzioni e plebisciti che nel 1859 e 1860 avevano deposto i sovrani assoluti. Certamente il brusco distacco tra rituali civili e religiosi - divenuto in comuni come Guastalla un'aperta contrapposizione - privò la chiesa e il clero della deferenza pubblica. Ma, come a livello nazionale, i proprietari terrieri e i grandi affittuari della Bassa padana - anche quelli legati al partito garibaldino - furono ben lontani dal mettersi a predicare l'irreligiosità nella società rurale. Del resto, dalla metà del XIX secolo, un distacco dei costumi rurali dalla morale cattolica era costantemente segnalato dallo stesso clero. E non bisogna sottovalutare che le riorganizzazioni interne alla chiesa - con una più ridotta presenza nelle campagne e un minore peso attribuito ai culti rurali e in generale alle tradizionali forme devozioni - avevano creato disorientamenti e frustrazioni per la religiosità popolare. Se si fosse mantenuta una forte coesione popolare nelle istituzioni parrocchiali, dopo il 1859 sarebbe rimasta isolata culturalmente la nuova classe dirigente laica, non il clero.

⁵⁶ ATV, CE, RC, *Guastalla*, 1880.

⁵⁷ ATV, CE, RC, *Guastalla*, 1892-93.

⁵⁸ Agulhon, *La République au village*, 163-87.

Diversi studi locali sulla Bassa padana insistono comunque a ipotizzare nel lungo XIX secolo un'azione deliberata per fare svanire la cultura religiosa del popolo. Gli agenti di questo processo di diffusione dell'irreligiosità, dopo gli studi di Manzotti, vengono individuati generalmente negli evangelizzatori protestanti;⁵⁹ in un solo caso - da don Aldo Leoni⁶⁰ - vengono individuati negli ebrei; in diverse opere di storia locale - ma con riferimenti del tutto vaghi - vengono individuati nei massoni.⁶¹ Se era facile individuare dalla tonaca e dal copricapò i preti, o altrettanto frati e suore, e se dopo il 1848 - e tanto più dopo il 1859 - diventa costume diffuso immaginarne la maggior parte come una setta resistente a ogni cambiamento, pochi e infrequenti erano i segni esteriori che distinguevano gli anticlericali. Dal clero marginalizzato dai circuiti di potere, come da quella che diverrà l'Azione cattolica, ambienti che ancora stentano a comprendere le logiche e i funzionamenti delle nuove reti politiche, divenne abituale immaginare i liberali laicisti e i democratici come un circuito iniziatico, una sorta di confraternita dalle misteriose perfide tresche; li si definisce frammassoni, anche se nella Bassa padana l'attribuzione di tale appartenenza pare frutto di fantasie.

In modo più utile si potrebbe invece osservare che il generalizzarsi dell'indifferenza religiosa era favorito dalla compresenza di una pluralità di religioni, e anche di agnosticismi o ateismi dichiarati, nel caso specifico non attribuibili all'azione di logge massoniche. Quella della Bassa padana era una situazione che faceva venire meno l'unanimismo comunitario, che nella passata tradizione trovava il principale fondamento e legame in una omogenea mentalità religiosa. Durante il rilevamento dei dati del censimento del 1871, la cronaca ecclesiastica cattolica del circondario guastallese colse il senso di stupore di una comunità, nel constatare statisticamente la propria frammentazione religiosa:

Alla libertà dei Culti, oltre l'ebraico, vennero i Protestanti, i Liberi Pensatori, i Razionalisti, i Deisti ed infine l'indifferentismo. Tali si denunciavano sulle schede del Censimento compilato nel corrente anno, onde le nostre Chiese spopolate, particolarmente di

⁵⁹ Manzotti, «Dall'evangelismo valdese»; «I valdesi a Guastalla»; Vinay, *Storia dei valdesi*, 3: 148-51, 229-31, 255-9, 284-93; Spreafico, *Dalla polis religiosa alla ecclesia cristiana*, 2: 6-40.

⁶⁰ Leoni, *Sociologia e geografia religiosa*, 80.

⁶¹ Tra questi, è in particolare Spreafico (*Dalla polis religiosa alla ecclesia cristiana*, 1: 504, 2: 6-40, 132-8, 165-7) a ipotizzare in modo organico l'esistenza di un piano massonico, diretto da Andrea Manengo e Giuseppe Benvenuti, per abbattere la chiesa cattolica servendosi degli evangelizzatori valdesi. Senza documentare un'appartenenza massonica di Manengo e Benvenuti, Spreafico non prende in considerazione l'identità cattolica che Manengo rivendicava per sé e per i propri giornali, rifacendosi a Lamennais; né le ripetute critiche di Benvenuti alla massoneria.

Cittadini, forse per tema di esser chiamati clericali. Infatti taluni mariti si vedevano accompagnare le mogli alla Chiesa, e intanto Essi passeggiare, su e giù per le piazze fino a che fosse terminata la sacra Funzione o la Messa; poi presentarsi sulla soglia della Chiesa per associarsi colla moglie e figli. Cotali idee vie più fomentate da quelle Sette allontanavano eziandio quelli che sentivano i doveri di Religione. Guastalla, un tempo pacifica e religiosa, ora sconvolta, demoralizzata. Al segno che con tutta ragione il Ministro evangelico ebbe ad annunciare in un suo manifesto tre parti del popolo guastallese non essere Cattoliche. Verità che sconcertava purtroppo il paese, ma incontrastabile e disonorevole. Il Governo, trascinato dalla Massoneria, permetteva le più schifose e diaboliche calunnie contro il clero e la religione, ed i popoli ne succhiavano prontamente il veleno, poiché l'uomo tende più facilmente a prestar fede a cose che favoriscono le passioni, per vivere a proprio talento.⁶²

Per il comune guastallese, benché nei censimenti prevalesse il conformismo che portava molti a occultare posizioni religiose eterodosse, rendeva per la prima volta palesi tre componenti della popolazione⁶³ che si dichiaravano estranee al cattolicesimo:

Tabella 8 Cattolici e non cattolici a Guastalla (maschi, femmine)

Censimento	Cattolici (m-f)	Ebrei (m-f)	Acattolici (m-f)	-
1861	5.358-5.182	36-32	9-1	
Censimento	Cattolici (m-f)	Ebrei (m-f)	Evangelici (m-f)	Confessioni diverse (m-f)
1871	5.308-5.157	22-19	52-30	21-19

Ogni volta che un gruppo non conformista dal punto di vista religioso infrangeva antiche regole religiose che ordinavano il funzionamento della vita sociale, oppure rivendicava di non venire lesi nei propri diritti civili, la tradizione cattolica ne risultava sminuita. Ciò conferiva a gruppi o individui non conformisti un ruolo per nulla secondario nel favorire la secolarizzazione della società, specialmente se si trattava di persone o gruppi particolarmente partecipi delle dinamiche sociali.

62 Besacchi, *L'osservatore*, 5.

63 Comune di Guastalla, *Censimento popolazione (1861)*; *Censimento popolazione nel 1871*.

Se ne possono dare alcuni esempi. Nelle attività produttive e commerciali, innanzi tutto, il lavoro e l’apertura dei negozi in giorni festivi fu una scelta in cui si distinsero in un primo tempo gli ebrei e alcuni protestanti, prima che la tendenza si generalizzasse.⁶⁴ L’apertura temporanea di una fiera dei bozzoli in quella che era stata la chiesa del patrono di Guastalla, per fare un altro esempio, fece registrare «la renitenza e il dispiacere nei Venditori [cioè nei contadini allevatori di bachi (n.d.r.)]; nei Compratori no, perché Ebrei, e Protestanti».⁶⁵ Presidente del mercato guastallese dei bachi da seta era l’oste Giovanni Solari, salda guida della locale chiesa evangelica.

Il funerale stesso divenne un rito più comunitario che confessionale. Nei centri cittadini come in quelli rurali, cattolici, protestanti ed ebrei seguivano la cerimonia insieme, indipendentemente da quale fosse la liturgia funebre richiesta dal defunto, «componendo - rilevava una cronaca ecclesiastica guastallese - una miscela di lingue o di riti opposti, a cui non si abbadava nei tempi attuali di progresso».⁶⁶ Se il funerale era per un esponente autorevole del ceto politico liberale o democratico, talvolta al cimitero veniva pronunciato da qualche oratore laico un elogio del defunto: compito a cui frequentemente erano designati intellettuali inizialmente mazziniani come Andrea Manengo e Giuseppe Benvenuti, quest’ultimo poi divenuto un verboso propagandista del socialismo in numerose gazzette emiliane e lombarde.

A facilitare simili commistioni nei rituali funebri contribuiva indubbiamente la risistemazione aconfessionale di alcuni cimiteri. Il primo a superare i rigidi criteri religiosi per stabilire la collocazione delle sepolture fu il cimitero guastallese. Dal 1869 gli ebrei abbandonavano tre loro piccoli cimiteri posti a ridosso delle mura cittadine, per seppellire i cadaveri in uno spazio predisposto dal municipio all’interno del grande cimitero che serviva le parrocchie di Guastalla, Pieve e Tagliata. Senza rimostranze da nessuna parte, la nuova collocazione del cimitero ebraico poté ignorare il fatto che nel terreno erano già presenti fosse di cattolici, con una profanazione degli usi sia cattolici che ebraici. Solo un cronista ecclesiastico annotava con sarcasmo la novità:

Il rito ebraico vieta di seppellire i loro cadaveri in un luogo che ne raccoglieva altri di rito cattolico quivi tumulati [...]; se non che il progresso sopraggiunto avrà tolto forse il rito, o lo avrà interpretato in più sicuro senso. Mercé adunque la Costituzione che tutti eguagliava senza distinzione - cioè Turco, Ebreo, Protestante o

⁶⁴ Pietro Rota, *arcivescovo tit. di Tebe*, 561; Besacchi, *L’osservatore*, voll. 3 e 4.

⁶⁵ Besacchi, *L’osservatore*, 4.

⁶⁶ Besacchi, *L’osservatore*, 5.

Cattolico fosse - l'Ebreo ottenne in maniera l'intiera sua emancipazione, assimilato al Cattolico.⁶⁷

Con la nuova sistemazione, il luogo sacro non veniva esclusivamente riservato ai cattolici come in passato, ma comprendeva anche un settore protestante e uno israelita, separati ciascuno da muraglioni e siepi. Nemmeno i suicidi e i morti privi degli estremi sacramenti o del battesimo vennero più sepolti fuori del muro di cinta, bensì in uno spazio apposito, o sempre più spesso nelle tombe dei parenti.⁶⁸

Trovare in simili fenomeni, percepiti come cambianti ordinari, la trama di un complotto di minoranze organizzate per intaccare i costumi cattolici, sarebbe una forzatura. Solo col primo manifestarsi delle organizzazioni di classe proletarie si verificò nella Bassa padana una sistematica propaganda contro le religioni. L'attribuzione a minoranze organizzate, o a élite sociali e intellettuali, di una preparazione cosciente di ampi processi di secolarizzazione è un luogo comune, che prende in considerazione ed enfatizza la novità della propagazione di ideologie, più che il normale mutamento dei comportamenti sociali, all'epoca sempre più intenso e diffuso.

Solo da poco la storiografia italiana si sta orientando a considerare l'imborgheamento della vita privata avvenuto nel secolo scorso la causa essenziale della secolarizzazione del costume popolare, ben più determinante che la diffusione delle ideologie risorgimentali.⁶⁹

Ancor tutte da esplorare sono - per l'Italia del secolo scorso - le cause non strettamente politiche di un deterioramento delle relazioni tra clero e popolo, che in Francia sono state accuratamente studiate dalla storia sociale e dalla sociologia della religione. Si è già rilevato come il primo e forse più completo studio di sociologia della religione compiuto in Italia - quello di don Aldo Leoni sulla diocesi mantovana - presenti delle vistose carenze nel prendere in considerazione le trasformazioni socio-culturali avvenute nel secolo scorso. Leoni, come altri autori, parte dal presupposto che la crisi dell'unanimismo cattolico in quel periodo provenisse dall'azione di élite anticlericali militanti. Per questo attribuisce una spropositata importanza all'influenza che avrebbe avuto sui comportamenti popolari un accesso degli ebrei mantovani alla proprietà terriera.⁷⁰ L'ipotesi che l'accesso degli ebrei al controllo della proprietà terriera sia stato un fenomeno rilevante nel Mantovano, Leoni la ricava da un fugace accenno di Enrico Paglia, contenuto nella sua monografia per l'Inchiesta

⁶⁷ Besacchi, *L'osservatore*, 4.

⁶⁸ ADG, VP, b. XI, Mons. Curti (Guastalla 1886); Mons. Ferrari (Guastalla 1891); Mons. Respighi (Pieve e Tagliata, 1894).

⁶⁹ Lanaro, *L'Italia nuova*, 127-9.

⁷⁰ Leoni, *Sociologia e geografia religiosa*, 162.

Jacini.⁷¹ Ma che gli ebrei fossero divenuti una componente consistente tra gli agrari non viene menzionato da alcuna altra fonte, e pare in netta contraddizione col fenomeno invece molto rilevante della massiccia emigrazione delle famiglie israelite dei paesi sul Po prima a Mantova, e successivamente a Milano o Padova. In ogni caso, le polemiche antigiudaiche del clero non paiono significative nella Bassa padana: si riscontrano sì frequenti a Mantova, e solo talvolta a Modena, Carpi, Reggio e Parma; invece quasi per nulla a Guastalla, Novellara, Suzzara, Revere e Sermide. Tradizionalmente dediti al prestito di denaro, o al commercio di prodotti agricoli e non, gli ebrei inurbati si dedicarono a nuove attività finanziarie e commerciali – tra cui l’intermediazione nelle vendite di proprietà agricole –, oppure all’ insegnamento e alle professioni liberali, piuttosto che all’agricoltura.

Maggiormente si è insistito sul ruolo del movimento evangelico nel diffondere una cultura secolarizzata, senza però che fosse condotto uno studio sul funzionamento delle chiese evangeliche, che sottoponevano i loro aderenti a un’attività religiosa ben più intensa di quella consueta alla popolazione della Bassa padana. Il supporto consistente che gli evangelici diedero alla cultura anticlericale mobilitò una parte dell’ambiente popolare, senza riuscire ad attrarre le élite sociali. Si trattò comunque di una mobilitazione a carattere religioso, prudente nell’assumere pronunciamenti politici o nell’affiancarsi a gruppi politici. Fuorvianti possono essere le analogie che alcuni storici hanno cercato tra questa evangelizzazione degli ambienti popolari e il radicalismo politico-sociale, visto anche il lealismo sabaudo e il moderatismo dominanti tra gli evangelizzatori.⁷²

Nel concreto, poi, queste ipotesi sull’intervento delle élite non tengono conto del conformismo prevalente nelle famiglie protestanti straniere, o in quelle ebraiche, che a ogni costo cercavano di mimetizzarsi nell’ambiente cattolico italiano, esternando il meno possibile le proprie differenze religiose. È poi significativo che l’anticlericalismo si sia a lungo espresso tra i lavoratori attraverso linguaggi religiosi, che cercavano una rifunzionalizzazione dell’etica religiosa popolare nei messaggi evangelici dei missionari protestanti, o del movimento ‘vecchio-cattolico’ per l’elezione popolare dei parroci, o – nella Bassa padana – soprattutto della propaganda prampoliniana. Questi sentimenti popolari si manifestavano in un rifiuto dei rapporti con la chiesa tradizionale e col clero; ma non necessariamente

⁷¹ Paglia, «La provincia di Mantova», 838.

⁷² Sul ruolo che l’immaginario collettivo attribuisce ai protestanti e sulle funzioni culturali da loro effettivamente avute nella laicizzazione di alcune regioni della Francia meridionale, le problematiche poste da Agulhon sono state sviluppate da diversi autori: Pérouas, *Refus d’une religion*, 165-9; Boutry, *Prêtres et paroisses*, 522-65; Delpal, *Entre paroisse et commune*, 79-80, 119-27, 176-86; e in particolare Faury, *Cléricalisme et anticléricalisme*, 106-8, 367-431.

in un distacco da una generica etica cristiana, o dai sensi di appartenenza a una comunità identificabile con lo spazio parrocchiale, però con lo sguardo volto al campanile più che alla chiesa.⁷³

L'associazionismo laico dell'Italia liberale, non conforme ai modelli di sociabilità consueti nel passato, dal clero era abitualmente creduto una emanazione della massoneria. Gli scompensi che l'associazionismo laico produceva nella sociabilità parrocchiale e il suo mancato riconoscimento dell'autorevolezza del clero, erano da quest'ultimo ritenuti una predeterminata congiura universale contro la chiesa. Con una palese esagerazione, venivano perciò identificati come massoni gli esponenti del ceto medio che si adoperavano a costituire circoli laici o a promuovere ritualità pubbliche anticlericali.⁷⁴ Ma nella Bassa padana non era riscontrabile una presenza organizzata dei massoni, a cui si possa attribuire un peso decisivo nel diffondere la cultura laica, benché anche molta letteratura storiografica ritenga la massoneria il veicolo privilegiato di questa diffusione. In realtà, nella Bassa padana furono a lungo assenti nuclei massonici, né risultano - nel XIX secolo - persone residenti nella Bassa padana attive nella massoneria. Solo all'epoca della guerra di Libia si costituirono una loggia a Revere e un triangolo (cioè un minuscolo gruppo informale) a Guastalla; dopo la prima guerra mondiale si costituì un altro triangolo a Quistello.⁷⁵

Studiando la documentazione dell'Italia liberale occorre quindi distinguere accuratamente le influenze reali e immaginarie della massoneria, che ebbe un ruolo marginale - tra le stesse élite sociali - proprio in un'area come la Bassa padana che si stava ampiamente laicizzando.⁷⁶ È perciò necessario valutare attentamente quale fosse l'eventuale ascendente massonico sulle diverse reti di

⁷³ Cf. Pérouas, *Refus d'une religion*; Agulhon, *La République au village*, 172-87; Bauerot, «Conversions collectives au protestantisme»; Bigi, «L'organizzazione della vita religiosa»; Pazzagl, *Davide Lazzaretti e il Monte Amiata*; Pitocco, «Tazza rossa, tazza nuova»; Nesti, 'Gesù socialista'; Le fontane e il borgo; Prandi, *Religione e classi subalterne*; Prandi, *I dinamismi del sacro*; Joannes, *Le due chiese*; Bedeschi, «Il comportamento religioso»; Rossetti, «Scrittura, confessione religiosa».

⁷⁴ Besacchi, *L'osservatore*, voll. 4 e 5.

⁷⁵ È quanto si può dedurre dallo spoglio da me effettuato della *Rivista della massoneria italiana*, del *Bollettino del Grande Oriente della massoneria in Italia* e degli elenchi degli iscritti, depositati presso la biblioteca del Grande Oriente d'Italia della massoneria (Villa Medici del Vascello, Roma); e inoltre dai documenti depositati presso ACS, Min. Int., D.G.P.S., AAGGR, *Documenti sequestrati alla Massoneria*, b. 4 (in particolare: f. Elenco delle Logge e nomi dei Venerabili (1888-98); f. Massoneria universale, Comunione italiana, G.O.d'I., *Elenco generale per categorie delle logge e corpi massonici componenti la Comunione italiana, Oriente di Roma*, giugno 1883; *Annuario massonico del G.O.d'I.* 1923, Roma, la Poligrafica, 1923. Cf. Viallet, «Anatomie d'une obédience maçonnique»; Conti, *Storia della massoneria italiana*.

⁷⁶ Per il confronto con una situazione analoga nelle campagne del Limousin: Pérouas, *Refus d'une religion*, 89-92. Analoghe considerazioni vengono fatte comunque anche

sociabilità, in grado di condizionare realmente le opinioni di diversi ambienti sociali e di mobilitare dei mediatori di cultura nei propri circuiti organizzativi.

L'effettiva funzione che ebbe la massoneria in certe regioni italiane, nel promuovere la nuova sociabilità,⁷⁷ venne assolta nella Bassa padana da altri circuiti socio-culturali. A volte, certe aggregazioni di gruppi eterogenei potevano prendere a prestito determinati aspetti culturali propri dell'associazionismo massonico, pur senza diretti contatti con questo. O ancora potevano sorgere associazioni affini alla massoneria per obiettivi e per l'ambiente in cui reclutavano i propri aderenti, ma che non funzionavano secondo i criteri di una setta organizzata con una rete succursalista.

Interessante, a questo proposito, il caso dell'Associazione nazionale dei medici condotti, che nella Bassa padana aveva un buon seguito e - per un limitato periodo, nel 1879 - ebbe come proprio organo di stampa nazionale la *Gazzetta di Guastalla*, diretta dal medico Andrea Manengo. Questa rete associativa, che coinvolgeva una categoria professionale a stretto contatto con le popolazioni cittadine e rurali, non aveva esplicite finalità politiche. Tuttavia dava ai medici condotti orientamenti culturali impregnati di laicismo e democrazia, sostenendo tra l'altro la necessità di diffondere la filantropia educativo-assistenziale laica, il cooperativismo e l'incenerimento delle salme: tutte tematiche affini a quelle propagandate dalle logge massoniche. E a presiedere questa associazione sul piano nazionale stavano infatti Bertani e De Cristoforis: esponenti di primo piano del radicalismo italiano e della massoneria dissidente lombarda.⁷⁸ Tra i promotori dell'associazione c'era pure Mario Panizza, medico garibaldino originario di Moglia, esponente della massoneria romana, eletto deputato nel 1882 grazie ai voti raccolti nell'Oltrepò mantovano.⁷⁹ Ma, pur nei suoi aspetti paramassonici, questo associazionismo professionale mirava a estendere le proprie adesioni pubblicizzando le proprie iniziative e cercando di radicarsi in un preciso ambito sociale. Era una rete di singoli professionisti, e non di circoli; inoltre estranea a riti iniziatici e linguaggi esoterici, che avrebbero limitato l'accesso di medici interessati alle iniziative dell'associazione.

La chiave interpretativa più efficace, per individuare i veicoli della secolarizzazione nella Bassa padana, pare perciò la presa in

per una realtà dove l'associazionismo massonico era più diffuso: Faury, *Cléricalisme et anticléricalisme*, 367-431.

⁷⁷ Cf. Viallet, «Anatomie d'une obédience maçonnique»; e soprattutto Conti, *Storia della massoneria italiana*.

⁷⁸ Cordova, *Massoneria e politica in Italia*; Merli, «La democrazia 'radicale'»; Galante Garrone, *I radicali in Italia*.

⁷⁹ Gualtieri, *Mario Panizza democratico*, 9-17.

considerazione dei nuovi comportamenti fatti propri dai diversi ceti sociali nell'Italia liberale, non circoscrivendo l'analisi alle sole élite. Per spiegare i nuovi costumi secolarizzati, una rilevanza particolare va assegnata allo sviluppo rigoglioso avuto in quell'epoca dalla socialità padana: di quella informale, visibile nella quotidianità anche in ambiti rurali, prima ancora di quella formalizzata nelle associazioni.

La decadenza dei costumi rurali arcaici segnò una svolta epocale. In certe comunità della Bassa padana che mantenne integralmente la tradizionale vocazione agricola, questi fenomeni furono meno pronunciati: solo nel periodo dei grandi raccolti le chiese rimanevano temporaneamente vuote di domenica. Ma lo sviluppo di attività commerciali e di industrie come quella del truciolo - a cui si lavorava a domicilio in qualsiasi momento - nel corso del XIX secolo alterarono tali equilibri in diversi centri abitati, rendendo ardua la ricomposizione di questi diversificati aspetti della vita sociale all'interno della parrocchia. La riduzione dall'attività strettamente agricola di molti lavoratori rurali, i fenomeni migratori e la radicalizzazione dei conflitti sociali accentuarono le rotture del quadro sociale tradizionale. La crisi agraria di fine secolo rese palese la decadenza della mentalità religiosa tradizionale e dei legami di solidarietà comunitaria che a essa si richiamavano. Per il clero perse così efficacia il richiamo all'ordine sociale tradizionale, senza che la chiesa cattolica - in rottura con lo Stato nazionale e col sistema liberale - potesse contribuire in modo determinante alla definizione di un nuovo ordine sociale. Tutte queste lacerazioni penalizzarono il sistema simbolico religioso nella competizione con gli universi simbolici profani. Ancora durante la Restaurazione, la stessa presenza degli ebrei, segregati nei ghetti per la loro diversità, era un'ulteriore conferma dell'omogeneità confessionale delle comunità locali. Fondamentale diviene quindi condurre l'analisi facendo distinzione tra la mentalità religiosa, condivisa da tutta la popolazione nelle compatte comunità parrocchiali esistenti durante la Restaurazione, e le diversificate opinioni religiose prevalenti nell'Italia liberale, dove comportamenti sociali, principi morali, idee e credenze, rappresentavano ormai una scelta individuale, in una parrocchia disunita, da cui la comunità paesana era divenuta autonoma. Questa distinzione tra mentalità e opinioni, introdotta dagli studi di Maurice Agulhon,⁸⁰ è stata già proficuamente sviluppata in diverse ricerche.⁸¹ Con la legittimazione pubblica di nuovi costumi, norme morali, ritualità o anche credenze religiose, in buona parte non assimilabili alla tradizione cattolica, non ci si poté

⁸⁰ Agulhon, *La République au village*, IV-VII; Duby, Wallon, *Histoire de la France rurale*, 3: 138-41.

⁸¹ Jones, «Quelques formes élémentaires»; Pérouas, *Refus d'une religion*, 79; Baubérot, «Conversions collectives au protestantisme»; De Clementi, «Confraternite e confratelli», 270-6; e in particolare Boutry, *Prêtres et paroisses*, 641-51.

più basare su una mentalità religiosa da tutti condivisa, riferimento unanime per l'identità collettiva. Il riconoscimento della diversità di opinioni in materia di fede era in sé un fattore di dissoluzione del rapporto tra la parrocchia e il paese, anche in mancanza di aperte e stridenti conflittualità tra la nuova sociabilità laica e il clero.

Se nella Bassa padana, dopo la metà del XIX secolo, è riconoscibile una particolare tendenza alla secolarizzazione, per la forte rilevanza assunta dallo sviluppo della sociabilità, dall'emigrazione, dall'uscita degli ebrei dai ghetti, dalla predicazione protestante e dall'associazionismo politico e classista, fu innanzi tutto perché questi fenomeni erano portatori di comportamenti sociali urbani, che frammentavano l'identificazione unanime nella morale rurale cattolica. Nella nuova vita comunitaria, le persone potevano eludere i vincoli a riti e credenze dettati dalla tradizione, senza che ciò costituisse più un consistente trauma culturale, o un considerevole ostacolo alla loro integrazione sociale.

Una sociabilità laicizzata

Il circondario di Guastalla e l'Oltrepò mantovano
dal 1848 alla Belle Époque

Marco Fincardi

12 La cooperativa nella risaia

To-cc a òna ('Tutti per uno', oppure 'Tutti in uno') è il motto dialettale con cui si autoriconoscono gli abitanti di Santa Vittoria e il modo di dire con cui vengono identificati nei paesi vicini. Sembra rispecchiare il motto che campeggiava sulla prima Casa del popolo costruita in Emilia nel 1892 a Massanzatico, frazione bracciantile di Reggio: «Uniti siamo tutto. Divisi siam canaglia». Per quanto non sia possibile sapere a che tempo risalga questa nomea dei vittoriesi, appare verosimile che derivi dalla fase ascendente delle associazioni di mutuo soccorso e cooperative, che si sono espansse fino ad assumere - all'epoca della prima guerra mondiale - il controllo integrale delle attività economiche di questo villaggio di circa due migliaia di abitanti. Era pressoché coperto di risaie appartenenti fino all'età giolittiana alla nobile casata milanese dei Greppi. Alcuni suoi abitanti hanno subito processi e detenzioni nei primi anni Ottanta per le agitazioni de 'La boi!'. Attorno al 1892 un nucleo di abitanti aveva cominciato pure a riunirsi nei capanni di risaia a pregare e ascoltare il vangelo dal pastore valdese di Guastalla. Presto, tuttavia, un severo intervento del fattore dei conti Greppi aveva messo a tacere e disperso quel gruppo di popolani eretici.

L'avvio di una sezione socialista nel villaggio, che nel 1892 invia un proprio delegato al congresso che a Genova fonda il Partito dei lavoratori italiani crea ulteriori tensioni. Pochi mesi dopo, l'arresto

di un bracciante che ha provocato due carabinieri col canto allora proibito dell'*Inno di Turati* muove un tumulto nel paese. L'afflusso massiccio di forze dell'ordine porta a diversi arresti e denunce; ma al processo a Reggio si presenta compatto pressoché tutto il paese, che da quel momento aderisce con largo entusiasmo alle organizzazioni operaie.¹ Tanto che a ogni 1° Maggio gli uomini indossano l'abito da festa e vogliono distinguersi reggendo i pantaloni con una vivida fusciacca rossa, come si usava uno o due secoli prima, ma ora con un significato politico identitario tutto nuovo, in un paese dove la contrapposizione al clericalismo diventa costume ostentato per la maggioranza del paese. La compattezza della comunità si ricompone attorno ai simboli rossi delle associazioni bracciantili: prima le cooperative di lavoro e di consumo, da cui nascono poi le leghe sindacali e cooperative agricole di produzione con spiccate ambizioni imprenditoriali.² Uno studio storico approfondito di Giuseppe Catellani presenta una nitida fotografia dei radicali rivolgimenti portati, in uno di questi microcosmi, tra età crispina ed età giolittiana, dall'associazionismo popolare delle cooperative e delle leghe di resistenza.³ In questi villaggi si parla di 'emancipazione' per indicare il distacco dalla deferenza al padrone e dalla simbologia cattolica, come pure dalla prospettiva che indica la chiesa parrocchiale e i suoi riti come il centro delle relazioni nella comunità paesana, secondo un processo di emozionante laicizzazione popolare ben definito da un intellettuale socialista dell'epoca:

Un lutto, una ricorrenza festiva, un anniversario sono, così, naturalmente usufruiti come una rivista delle forze de' proseliti, destinata a reagire su questi stessi e sugli estranei innanzi a' cui occhi si spiega. E un modo di trovarsi, non solo, ma di *sentirsi* uniti, sentendo, in maniera visibile e tangibile, in tutti i suoi effetti, la coscienza della propria forza, il senso di entusiasmo che si sprigiona da una folla d'intenti unanimi, eccitata dal sentimento di un alto ideale e dalla fede di realizzarlo.⁴

La mescolanza di profano e di sacro che poteva esserci in sagre, pellegrinaggi o rogazioni campestri, la si può trovare riprodotta nelle nascenti ritualità politico-sindacali. È una prospettiva secolarizzante che si incardina nella mentalità paesana e per certi versi ne orienta le associazioni popolari in una prospettiva storica progressista materialista, mentre per altri versi genera nuove mitologie orientate alla

¹ Fincardi, *Primo Maggio reggiano*, 1: 209-21.

² Vittorangeli, «La cooperativa agricola di S. Vittoria».

³ Catellani, *Santa Vittoria dei braccianti*.

⁴ Ciccotti, *Psicologia del movimento socialista*, 112.

trascendenza dell'esistente. Le donne sono partecipi in misura minore ai progetti politici e all'anticlericalismo, ma la loro adesione ha comunque un peso equilibrante imprescindibile e nelle leghe sindacali, negli scioperi e nelle dimostrazioni assume una spinta marcatamente più impetuosa di quella degli uomini; e la loro presenza in questi ruoli è la prima a essere duramente messa all'indice dal clero e dalle Pie unioni femminili.

Il mondo si deterge di nuove lacrime, si ribattezza di nuovi dolori, si rifà una fede, appunta l'occhio a una nuova luce - e procede. Verso la redenzione terrena? Verso altre illusioni? La presunta, voluta illusione, intanto, informa la nuova vita, riempie di sé la terra, ed è la forza più attiva, fattrice della nuova storia. Come tale, per politico, per l'uomo d'azione, per l'osservatore, essa è una realtà concreta, a conoscerla la quale nessuno studio è inutile o soverchio.⁵

Mentre si allarga e viene conosciuto un repertorio nuovo di simboli, inni e rituali, una ridefinizione di quello che si presenta come l'interesse collettivo - proteso ad aumentare i salari e l'occupazione dei braccianti - sposta e riorganizza valori ed emozioni, relegando al passato, o alla denigrata immagine del *crumiro*, come il bruto proteso a permanere nella schiavitù, la mentalità individualistica subalterna del tradizionale contadino:

Gli scioperi, le leghe di resistenza, queste rudimentali forme di lotta collettiva, con l'esca di un obbiettivo pratico e sicuro, rompendo nella sola maniera possibile il cerchio chiuso della resistenza o dell'acquiescenza individuale, schiudono tutto un orizzonte, mostrano una possibilità non preveduta di organizzazione e consociazione, e, rivelando una forza ignorata a quelli stessi che la svolgono dal proprio grembo, li traggono fuori dalle vie battute e li dispongono a lotte più grandi e a prove di solidarietà universale. [...] Molti degli aderenti al socialismo hanno potuto facilmente superare quello che per molti costituisce il maggiore intoppo e l'ostacolo insuperabile a una vera conversione al socialismo: l'impossibilità di rappresentarsi una società che viva e si muova su basi diverse da quelle della società presente, sulla cooperazione organica anziché sulla concorrenza sfrenata e sul contrasto reciproco.⁶

Assieme all'ammirazione per Ardigò, che - spretatosi per reazione al vescovo Pietro Rota - era passato da prestigioso insegnante nel

⁵ Ciccotti, *Psicologia del movimento socialista*, 8; e sulla contrapposizione del movimento socialista italiano alla religione e al clero, 180-91.

⁶ Ciccotti, *Psicologia del movimento socialista*, 43, 49-50.

seminario di Mantova a iniziatore della sociologia positivista nelle università italiane, gli intellettuali radicali e socialisti di queste province padane e i loro giornali avevano recepito e inserito nella loro propaganda l'immagine di Cristo come uomo profetico privo di qualsiasi essenza divina, elaborata in particolare dalla sinistra hegeliana, dal materialismo positivista e da Ernest Renan. Questa propaganda socialista, impregnata dal senso positivista di progresso e nettamente anticlericale, si autodefinisce 'evangelica' e trova la sua sintesi più suggestiva e di elementare divulgazione - locale e nazionale - in due opuscoli rispettivamente editi per la prima volta a Reggio nel 1893 e nel 1898, *La predica di Natale* e *La vera religione*, seguiti da numerose riedizioni anche a Guastalla e nel Mantovano.⁷ Ne è autore il gerente e principale redattore del settimanale reggiano *La Giustizia. Difesa degli sfruttati*, presto divenuto uno dei principali giornali socialisti italiani: Camillo Prampolini, dal 1892 deputato del collegio elettorale guastallese, col sostegno anche di radicali e repubblicani come Andrea Manengo. *La Giustizia* ha regolari corrispondenze da Santa Vittoria e da diversi centri e villaggi padani - dal Parmense e Cremonese al Polesine - e, come giornale opposto al notabilato liberale e al clero, nella bassa pianura viene ad affiancare la *Gazzetta di Guastalla*, dal 1899 divenuto ufficialmente un settimanale delle organizzazioni socialiste (per poi aggiungere alla testata, dal 1901, la denominazione *La Piazza, La Favilla e La Provincia di Mantova*). Enrico Ferri e il suo compagno di studi Camillo Prampolini divengono rapidamente nella Bassa padana figure carismatiche, oggetto di una adorazione di cui lo stesso Prampolini critica gli aspetti che possono assumere forme para-religiose.

Prima di organizzarsi in strutture sindacali, già negli anni di Cripsi il movimento bracciantile della Bassa padana si è andato aggregando in organismi adatti a intervenire nella vita sociale paesana, assumendovi subito un peso politico capace di togliere al notabilato agrario la sua egemonia in questi centri rurali. La protracta attuazione di grandi opere di bonifica come radicale modernizzazione delle campagne, in grado però di restaurare gli equilibri economici, politici e sociali precedenti, sotto il controllo del notabilato, giunge tardivamente nel circondario guastallese e nell'Oltrepò mantovano - quasi vent'anni dopo la legge Baccarini che ne prevedeva il finanziamento - quando la spinta democratica dell'associazionismo popolare si è già largamente imposta e ha innestato combattivi programmi di equità sociale e di benessere popolare in un vasto territorio, i cui collegi elettorali e municipi hanno in diversi casi ai propri

⁷ Cf. Nesti, 'Gesù socialista'; Boiardi, «Evangelismo e socialismo»; Lanaro, *L'Italia nuova*, 179-81; Pivato, *Clericalismo e laicismo*; Fincardi, «'Apostoli' della rivoluzione».

vertici dei leader socialisti, che fanno pubblica professione di ateismo, che propagandano attivamente.⁸

Una forte spinta dei lavoratori all'autogestione del mercato delle braccia e dello spazio rurale è divenuta la causa prima dell'eclisse del notabilato agrario, della sua estromissione dai controlli autoritari sull'associazionismo popolare, poi della sua drastica riduzione di rappresentanza politica nei consigli comunali e nei collegi elettorali, fino al ridimensionamento della sua presenza nella sociabilità di villaggio.⁹ Con le sue forme avanzate di collettivismo - giunte fino a battere moneta con i cosiddetti 'buoni lavoro' con cui vengono pagate le centinaia di soci-dipendenti delle cooperative - Santa Vittoria è per certi versi un caso estremo di questa tendenza; ma anche esemplare: non un caso isolato, insomma.¹⁰ Nella Bassa reggiana, sull'onda di simili trasformazioni della società rurale, sono una decina le cooperative che all'inizio del secolo conducono in affitto, talora in proprietà, rilevanti quantità di terra da coltivare.¹¹ Ma l'esperienza - tutt'oggi poco studiata dagli storici - è stata molto più diffusa nell'Oltrepò mantovano; in dimensioni più ridotte anche nel Basso Ravennate.

Dal 1905, in concorrenza e spregio alle affittanze agricole avviate tra il 1902 e il 1910 dalle locali cooperative socialiste, i nobili Grepipi offrono a un prezzo molto vantaggioso la propria grande tenuta di Santa Vittoria al progetto ambizioso, persino benedetto dal papa, di una grande cooperativa cattolica sostenuta da strutture finanziarie confessionali. Protagonisti di questo tentativo l'arciprete locale e diversi coloni locali che si riuniscono in parrocchia e cercano di trasformare la grande azienda agricola in un sistema di fondi a conduzione divisa, per favorire la piccola proprietà contadina. È un progetto che danneggia la maggioranza della popolazione locale, costituita da braccianti. Ma la gestione frammentata dei terreni dell'azienda si rivela disastrosa per i campi e contrassegnata da speculazioni che lo stesso settimanale dell'Azione cattolica diocesana definisce scandalose.¹² Il fallimento di questo tentativo porta a una vendita della tenuta, ceduta - a caro prezzo - alle cooperative socialiste.

⁸ Chiarentin, «La bonifica dell'agro mantovano-reggiano»; Cavazzoli, Salvadori, *Storia della cooperazione mantovana*; Betri, «Agricoltura e contadini».

⁹ Bertolotti, *Le complicazioni della vita*; Crainz, *Padania*; Fincardi, «Culture comunitarie e moderni conflitti»; Fincardi, *Campagne emiliane in transizione*.

¹⁰ L'estensione territoriale di questo fenomeno è accennata in: Degl'Innocenti, *Geografia e strutture della cooperazione*, 12-13; ma per un errore tipografico il saggio ha subito un'anomala sospensione proprio nel trattare del cooperativismo tipico della Bassa padana.

¹¹ Bonaccioli, Ragazzi, *Resistenza, cooperazione, previdenza*.

¹² *Il Popolo. Organo democratico cristiano* (Guastalla), 13 marzo 1903, 24 aprile 1903, 1º gennaio 1904.

Con i cooperatori che nel 1911 hanno comprato la grande villa padronale dei conti Greppi, facendone una specie di *comune* collettivista, con i diversi giornali socialisti o clericali guastallesi e reggiani che settimanalmente pubblicano notizie di quel che accade a Santa Vittoria, ormai la vita paesana si erge a esempio di quanto il collettivismo possa trasformare la vita e anche la cultura di un comunità. La cultura democratico-classista affermatasi tra i braccianti padani, tuttavia, non è vissuta isolata all'interno dei casolari che costituiscono il villaggio, o nelle dispute tra l'ex palazzone padronale conquistato dai rossi e la chiesa parrocchiale. A Santa Vittoria, come in quasi tutti i paesi della Bassa padana, le associazioni locali si sono disciplinate e coordinate in una trama complessa di circuiti facenti capo alle Camere del lavoro o alle federazioni socialiste, secondo un sistema di solidarietà e di progettualità classista su cui si è retta la locale cooperazione andasse ben al di là delle logiche di villaggio, pur essendo a queste largamente adattato. Una rete associativa a carattere 'regionale' vincola tutta questa articolata e variegata trama di associazioni popolari aventi come obiettivo comune prioritario la tendenza a uno sviluppo civile che superi l'ingombrante e autoritario potere dei proprietari agrari e le speculazioni di affittuali, appaltatori e commercianti. Un'esperienza non anomala nel contesto europeo dell'epoca,¹³ ma resa originale dal fatto che a esserne protagonisti non sono operai di città o piccoli coltivatori. Nella Bassa padana i protagonisti sono essenzialmente operai stagionali rurali, portati alla collaborazione sia dalle consuetudini comunitarie che da una cultura professionale che li fa operare in squadre, nella risaia stabile diffusa a sud del Po. E sono questi operai di campagna - anche se spesso non si tratta di manodopera agricola - il soggetto più significativo caratterizzante il movimento operaio dell'epoca, in Italia, che si qualifica in primo luogo come un socialismo rurale.¹⁴ La spinta all'emancipazione di cui si fanno portatori questi braccianti cooperatori è rivolta non solo a garantirsi fonti di reddito nel corso dell'anno, anche durante la stagione fredda, ma in generale proprio a incivilire la vita di questo poverissimo villaggio rurale, a dotarlo di servizi prima sconosciuti nelle campagne, sviluppandone la sociabilità popolare a scapito di quella dei *signori*. La modernizzazione, portata dalle organizzazioni dei lavoratori, anziché dalla grande proprietà agricola, diventa un fattore di orgoglio identitario che i cooperatori non mancano di far pesare ai residuali ceti colonici locali, cui si rinfacciano l'isolamento, l'arretratezza tecnica e civile, e la subalternità ai padroni e al clero. Fino al 1900 e alla definitiva cessione della grande

¹³ Lidtke, *The Alternative Culture*; Rinaudo, *Les vendages de la République*.

¹⁴ Degl'Innocenti, *Geografia e istituzioni del socialismo*, 69-82; Ridolfi, *Il PSI e la nascita del partito*, 63-116; Zangheri, *Storia del socialismo italiano*, 2.

tenuta agricola da parte della nobile casa Greppi, a Santa Vittoria il processo di democratizzazione ha avuto un'evoluzione in sordina, a causa di un'insistente e insidiosa repressione poliziesca, aizzata da un notabilato locale accanitamente legato alle proprie posizioni di potere e di rendita economica garantite dal municipio. La svolta avviene con la diffusione del movimento delle leghe e con la vittoria elettorale dei socialisti nel comune di Gualtieri, quando molti proprietari preferiscono affittare o vendere la terra alle cooperative, piuttosto che affrontare una continua conflittualità coi propri salariati e con l'amministrazione municipale che li appoggia, o non potendo contare sulle magre rendite che i terreni vallivi avrebbero dato, se dati in conduzione a mezzadri. Se a Santa Vittoria la cooperazione raggiunge il massimo di risultati nel gestire in affitto o proprietà la maggior parte delle terre del villaggio e nell'avviare numerose altre attività imprenditoriali l'esperienza non è - come si accennava poc'anzi - isolata. In tutta la Bassa padana l'estendersi dell'organizzazione bracciantile - costantemente impegnata a contenere i danni sociali della disoccupazione stagionale o congiunturale - diffonde simili strutture cooperative, tendenti al controllo globale dell'economia locale e a porsi come moderni circuiti d'intermediazione sociale, economica e culturale tra la campagna e la città. Il fondamentale testo di riferimento, per i sodalizi solidaristici che si sono andati costituendo in cooperative in quegli anni è un libro scritto da Romeo Romei, medico nativo di Castelnuovo Monti, poi instancabile organizzatore di leghe bracciantili nella zona di San Benedetto Po.¹⁵ Romei basa le proprie indicazioni pratiche sui bisogni espressi dalle associazioni bracciantili della zona, rifacendosi all'esperienza accumulata fin dagli scioperi del 1882. Nelle lotte sociali degli anni della grande depressione agricola coglie un diffuso desiderio popolare di apertura alle modernizzazioni - alle comodità e alle libertà che queste introducono nella vita quotidiana - senza però che ciò porti a una maggiore miseria le famiglie proletarie, o al dissolversi delle forme di solidarietà comunitaria che caratterizzavano i rapporti paesani quando queste campagne avevano scambi limitati con l'economia di mercato e in genere con ambienti cittadini. In Romei e negli altri *apostoli* del bracciantato della Bassa padana c'è anche una forte coscienza laica, che indica ai cooperatori, come percorso necessario per la propria emancipazione sociale, una solidarietà orizzontale, classista, che - assieme al sottrarsi a rapporti subalterni coi proprietari agricoli - implica il ripudio del paternalismo cattolico: una dimensione - anche questa - che emerge di continuo nelle vicende vittoriesi.

Se all'inizio del XX secolo i referenti privilegiati cercati dalle organizzazioni dei lavoratori per sviluppare nuove relazioni civili sono

¹⁵ Romeo, *L'organizzazione proletaria campagnuola*.

state abitualmente la Camera del lavoro e l'amministrazione municipale socialista,¹⁶ nel caso qui studiato, l'associazionismo proletario deve contare prevalentemente sull'autosufficienza, dopo la brusca conclusione - nel 1905 - di un'esperienza di giunta comunale socialista, che a Gualtieri è durata per soli sei anni. Una scelta obbligata, causa di pesanti sacrifici, ma che si è venuta ad arricchire di forti sensi di rivalsa campanilistica dei vittoriesi verso il capoluogo comunale, verso i cittadini di quel piccolo borgo gualtierese, che da sempre li hanno guardati dall'alto al basso.

Occorre fare chiarezza anche rispetto a una tendenza (diffusa tra il 1905 e il 1910 e poi a lungo ripresa nella storiografia locale) a identificare le forme di organizzazione cooperativa multifunzionale tipiche della Bassa padana bracciantile, tendenti a inglobare in sé tutte le attività economiche paesane, con le applicazioni delle teorie di Charles Gide sulla 'cooperazione integrale', come obiettivo del cristianesimo sociale dei gruppi protestanti riformati di Nîmes. Nato dall'esigenza vitale dei braccianti di controllare localmente il mercato del lavoro, il sistema cooperativo di villaggio - inserito in una rete ben più vasta nella provincia reggiana - finisce per inglobare le prestazioni professionali della maggior parte dei lavoratori dei dintorni, qualificandosi come centro coordinatore della vita comunitaria ed erogatore di servizi collettivi, più che come organismo strettamente professionale al servizio dei soli braccianti. A Santa Vittoria - come nel resto della Bassa padana - la cooperativa diventa così, all'inizio del XX secolo, la sede privilegiata per diffondere modelli comportamentali urbani e secolarizzati nelle campagne, portando gli agglomerati rurali di case sperduti tra gli acquitrini e le nebbie ad assumere per la prima volta l'aspetto e la dignità di un paese.

¹⁶ Sui rapporti conflittuali o imitativi città-provincia, nell'ambito della rete associativa del movimento operaio, l'inquadramento in parte discutibile fattone da Giuliano Procacci in *La lotta di classe in Italia* andrebbe rivisto, sia alla luce di una concezione di 'fabbrica diffusa' (Merli, *Proletariato di fabbrica e capitalismo industriale*), e di una situazione di pluriattività economica tipica delle campagne nella Bassa padana (Cazzola, *Storia delle campagne padane*), sia riguardo a una sua specifica ambientazione nella provincia mantovana (Cavazzoli, Salvadori, *Civiltà contadina e lotte operaie*). Particolarmenente opportuna in questo caso risulta l'analisi della dialettica tra una sociabilità 'integrativa' e una di carattere 'oppositivo' (Malatesta, «Il concetto di sociabilità»).

Una sociabilità laicizzata

Il circondario di Guastalla e l'Oltrepò mantovano
dal 1848 alla Belle Époque

Marco Fincardi

13 I braccianti bonificatori

Sommario 13.1 Il lavoro in squadra. – 13.2 L'adesione a reti associative non conformiste.

13.1 Il lavoro in squadra

Gli operai avventizi che vivevano in campagna e lavoravano alle ar-
ginature, ai canali, ai fossati, nei raccolti agrari, ma anche nella co-
struzione di strade e ferrovie sono spesso considerati impropriamen-
te contadini, senza distinguerli dai mezzadri, dai piccoli proprietari e
piccoli fittavoli, o dai salariati fissi di campagna. Eppure erano molto
diversi da questi per condizione, per mancanza di garanzie di stabi-
lità e di avere a disposizione con regolarità un tetto e il cibo per sé e
la propria famiglia. Sono diversi anche per mentalità e modi di com-
portarsi. Il contadino tende a essere più individualista e familista,
ha legami meno occasionali con la comunità parrocchiale. Il brac-
ciano maschio frequenta abitualmente l'osteria e ha l'abitudine di
lavorare in squadra e riconoscersi innanzitutto nel proprio gruppo
di compagni. La femmina dei ceti colonici difficilmente si allontana
dalle incombenze domestiche e dell'aia e dal proprio paese, mentre
la bracciante è spesso fuori dalla stanza dove la sua famiglia vive ed
è alla ricerca di lavoro e di risorse per la propria famiglia. Braccian-
ti maschi e femmine spesso si coalizzano in associazioni; i contadini

maschi sono più restii a farlo, perché tendono a isolarsi nei propri campi, mentre le donne della loro famiglia difficilmente aderiscono ad associazioni che non siano quelle parrocchiali.

Gli studi sullo sviluppo economico nelle campagne della valle padana, visto nella prospettiva dell'impresa agraria,¹ dell'ascesa della proprietà contadina coltivatrice,² oppure della sindacalizzazione bracciantile³ hanno costituito alcuni dei temi più rilevanti della storiografia italiana dal secondo dopoguerra. Fino ai primi anni Novanta, una vasta e complessa storiografia ha visto nel bracciantato italiano - e in particolare padano - uno dei fattori decisivi di trasformazione della società italiana.⁴ Dopo la seconda guerra mondiale, per mezzo secolo la storiografia nazionale più attenta ai problemi socio-economici si è concentrata su come gli agrari da una parte - talora affiancati dagli affittuali - e il bracciantato dall'altra facessero valere i propri interessi di categoria insieme sul piano sindacale e su quello politico.⁵ Tutti questi accessi dibattuti facevano della questione agraria il paradigma dello sviluppo economico riuscito o mancato per l'Italia, vedendo nel bracciantato un attore comunque decisivo per le sorti del paese; un dato veniva però sempre dato erroneamente per scontato: che i braccianti fossero manodopera agricola aspirante a restare tale, in pratica dei contadini senza terra, molto determinati nel praticare la lotta di classe per una riappropriazione collettiva della terra. La loro professionalità avrebbe ricalcato, senza esserne all'altezza, quella dei contadini. Nell'enorme e spesso qualitativamente ottima pubblicistica che ha studiato accuratamente i tre grandi cicli conflittuali delle leghe bracciantili in Italia (dal 1900 al 1951), di conseguenza, si è sicuramente verificata una grossa ed evidente lacuna: è mancata - da parte degli storici - una descrizione del concreto lavoro del braccianto, e in particolare della notevole parte di braccianti che abitualmente non svolgevano lavori agricoli, ma industriali, anche se poteva trattarsi di opere collegabili alla gestione del territorio coltivato, come

¹ Cf. Sereni, *Il capitalismo nelle campagne*; R. Romeo, *Risorgimento e capitalismo*; Gerschenkron, *Il problema storico dell'arretratezza*; Dewerpe, «Genèse proto-industrielle»; Cafagna, *Dualismo e sviluppo nella storia*; Malatesta, *I signori della terra*; Malatesta, *Le aristocrazie terriere*; Banti, *Terra e denaro*; Della Valentina, *Padroni, imprenditori, salariati*; Fumian, *Possidenti*; Bonelli, «Economia, politica e società».

² Braga, «Agricoltura e movimento contadino»; Cavazzoli, *Produttività e salari nel Mantovano*; Cavazzoli, *La rivoluzione agraria*; Crainz, Nenci, *Il movimento contadino*.

³ Preti, *Le lotte agrarie*; *Le campagne emiliane*; *Lotte agrarie in Italia*; Barbadoro, *Storia del sindacalismo italiano*; Procacci, *La lotta di classe*; *Il proletariato agricolo in Emilia*.

⁴ Cazzola, Martini, «Il movimento bracciantile»; Crainz, *Padania*; *Studi sull'agricoltura italiana*; Cazzola, *Storia delle campagne padane*; *Tra fabbrica e società*; D'Attorre, *Novecento padano*.

⁵ Pepe, «Trasformazioni agrarie»; ma in particolare Nenci, *Le campagne italiane*.

costruzioni o manutenzioni di canali o argini. Del resto, quelle culture si sono rapidamente disperse, dopo la grande migrazione che ha portato grossi contingenti di popolazione bracciantile della Bassa padana a inurbarsi, a partire dagli anni Trenta del XX secolo, poi con ritmo travolgente negli anni Cinquanta.⁶ Finora, nessuna ricerca aveva descritto in cosa consistesse concretamente e tecnicamente la professionalità di questi operai. I braccianti erano considerati essenzialmente come soggetto politico e con troppa approssimazione a lungo ci si è perciò contentati di delinearli in modo semplicistico solo come manovali precari, sottoposti a disoccupazione endemica, sostanzialmente privi di esperienza professionale; la rivoluzione industriale pareva quasi non riguardarli. Sono mancate ricerche sulla loro cultura operaia, in quanto squadre di lavoro mobile, con una variegata professionalità, sempre più mutevole nel corso della «grande trasformazione». Al di là di pochi tentativi, mancano sostanzialmente studi storici sulle tecniche produttive e sull'evoluzione delle conoscenze del lavoro idraulico, dei movimenti di terra e della cantieristica, nel corso del XIX e XX secolo.⁷ Inoltre, per la pianura sono mancati studi sulla mobilità del lavoro, sull'appropriazione di culture migratorie professionali, studi avviati invece per le aree alpine e appenniniche, dove comunque le culture migratorie e le occupazioni stagionali erano profondamente differenti da quelle dei lavoratori della pianura padana.

La ricerca di Mara Chiarentin sui cantieri nelle bonifiche della Bassa mantovano-reggiana nel 1900-07 è finora l'unica che in Italia abbia davvero guardato come concretamente funzionassero il lavoro bracciantile e la complessa conflittualità che ne derivava. E a renderla ancora più interessante è il fatto che il suo studio riguarda uno dei più imponenti interventi sui sistemi di bonifica che siano stati realizzati.⁸ Il lavoro di Chiarentin permette di lasciare giustamente alla memoria collettiva la solenne epica leggendaria delle grandi opere di bonifica che hanno cambiato il volto della valle del Po. Quella delle bonifiche era una vicenda storica piena di innumerevoli risvolti ideologici, narrati con toni solenni,⁹ mentre ne va colto un aspetto

6 Dragoni, *L'Oltrepò mantovano*; Cavicchioli, *L'esodo dalle campagne*; *Raccolto del 19 dicembre*.

7 Oltre ad alcuni interventi sulla rivista Padania, cf. Isenburg, *Investimenti di capitale*; Ingold, *Négocier la ville*.

8 Cf. Lombardini, *Della conduzione idraulica*; Masi, *Il canale Masi*. Cazzola, *Le bonifiche*; Sani, *La bonificazione Parmigiana-Moglia*, 15-40; Cani, *Memorie storiche, topografico, idrauliche*; Mori, *Le antiche bonifiche*; Marmiroli, *L'intervento sulle acque*; *Documenti di storia*; Puppini, *Le bonifiche in Emilia*; Maganzini, *La bonifica dell'agro mantovano*; Consolini, *Bonifica ed irrigazione*; Porisini, *Bonifiche e agricoltura*; *Storia e attualità del Consorzio*; Badini, *La bonifica e l'irrigazione*; Chiarentin, «La bonifica dell'agro mantovano».

9 Sulla bonifica come metafora del rinnovamento e della purificazione della società, secondo la mistica fascista: Bevilacqua, «Le bonifiche».

decisamente nuovo, raccontandocene in *prosa* l'attuazione pratica, soffermandosi sulle competenze tecniche e sul radicamento territoriale delle squadre di lavoratori della bassa pianura. Evoca competenze e legami di gruppo collaudati dai braccianti, non solo lavorando nell'area inter-regionale emiliano-lombardo-veneta, ma anche in ripetute migrazioni collettive all'estero, dove trovavano abituale impiego stagionale nella costruzione di strade, ferrovie, arginature, canali, porti e fortificazioni militari, oltre che nell'escavo di miniere.¹⁰ Questo studio sulle figure migranti di lavoratori nel Basso Mantovano può servire sia ad uso degli storici, sia ad uso di chiunque sia interessato a capire i meccanismi di una professionalità estremamente mobile e flessibile come quella del bracciantato padano nei decenni tra XIX e XX secolo, che proprio per tali caratteristiche risulta estremamente moderna e di notevole interesse per comprendere anche diverse forme attuali del lavoro precario e mobile.

Anche su questi temi ha fatto una pur timida comparsa quel revisionismo storiografico che tende a considerare deleteria e antimoderna ogni forza sociale popolare organizzata. Così, a fronte di una storiografia che quasi sempre considera il conservatorismo agrario un elemento negativo della storia nazionale e causa prioritaria del fascismo, non mancano studi che giungono a considerare il bracciantato padano una forza sociale primitiva, prodotto di un'economia rurale arretrata e fattore involutivo nella storia nazionale.¹¹ Del resto, tra XIX e XX secolo, vari autori provenienti dalla possidenza agraria della Bassa mantovana produssero una letteratura che presentava la figura del bracciante avventizio con forti prevenzioni, dipingendolo solo come elemento malcontento e brutale ribelle, rozzo scansafatiche, ladro campestre, pericoloso sabotatore e incendiario, animoso e sarcastico verso il paternalismo agrario;¹² oppure con un'immagine pauperistica di vittima designata dalla storia, residuo di epoche remote e degna solo di sguardi compassionevoli.¹³ Invece, questi operai erano protagonisti primari delle trasformazioni intense che stavano attraversando la società padana, anche in queste terre limitrofe al fiume, che non erano mai state un acquitrino lontano dalla civiltà.

Compresa tra centri con un passato da rilevanti corti rinascimentali come Mantova, Ferrara, Mirandola, Carpi, Guastalla e Gualtieri, l'area

¹⁰ Bevilacqua, «Società rurale e emigrazione»; «Modelli di emigrazione regionale dall'Italia centro-settentrionale» (in particolare: Audenino, «L'emigrazione della Lombardia»; Fincardi, «Il lavoro mobile in Emilia e Romagna»). Sul Mantovano e l'area della Bassa padana: Gandini, *Questione sociale ed emigrazione*; Gandini, «'la boje!' e l'emigrazione»; *Gli emiliano romagnoli e l'emigrazione*.

¹¹ Monti, *I braccianti*.

¹² Martini, *Il buon contadino*; Cantoni, *L'Illustrissimo*.

¹³ Monicelli, *Aia Madama*.

padana dell'Oltrepò mantovano e della bassa pianura reggiana era stata interessata per parecchi secoli da ripetute opere di bonifica, a cominciare dai primi insediamenti etruschi e dalla centuriazione romana. Dal medioevo, importanti centri benedettini come Brescello e San Benedetto Po avevano ripreso l'azione di scolo e canalizzazione delle acque, intensificate in età matildica, tanto che proprio la contessa di Canossa, nativa della limitrofa Bondeno, aveva eletto a proprio sepolcro il complesso monastico monumentale di San Benedetto. Ancora nel XIX secolo, diversi borghi nei pressi del fiume rafforzavano la propria immagine cittadina grazie alle piccole comunità ebraiche e protestanti in parte legate al commercio della seta grezza, delle trecce di paglia e ad attività produttive della tradizione protoindustriale. La manovalanza salariata addetta ai trasporti di terra e sabbia, alla raccolta e lavorazione di erbe e canne palustri, all'agricoltura, alle fornaci o all'edilizia, era inserita in un complesso sistema economico di pluriattività, che prevedeva pure una notevole mobilità territoriale, comprese periodiche migrazioni a grosse distanze. Proprio in questa zona erano iniziate le prime massicce estensioni dell'associazionismo economico previdenziale ai lavoratori dei villaggi rurali, all'epoca dei primi governi della Sinistra storica, facendone alla fine del XIX secolo il più solido insediamento del socialismo rurale in Italia. Nelle elezioni politiche del marzo 1897, tra i quindici socialisti eletti al primo turno in parlamento, solo 4 provenivano da centri industriali come Torino, Milano e Firenze; quasi la metà erano invece i candidati di Gonzaga, Ostiglia, Guastalla, Carpi, Mirandola e Badia Polesine: collegi elettorali corrispondenti esattamente al bacino di provenienza delle squadre di operai che dal 1900 popoleranno a intermittenza i cantieri della bonifica mantovano-reggiana, cioè da quella che possiamo considerare l'area del bracciantato classico, che proprio allora si andava sindacalizzando nelle proprie leghe. La Federazione nazionale dei lavoratori della terra - la più grande organizzazione sindacale italiana e all'epoca uno dei maggiori sindacati rurali al mondo - nacque di fatto mentre si stava iniziando la tanto attesa bonifica nel Gonzaghe, grazie allo stimolo che il nuovo impegno industriale dei braccianti poteva dare all'organizzazione. Trasse origine proprio dal congresso delle leghe mantovane, con delegazioni dalle province limitrofe, tenutosi il 2 settembre 1900 a Ostiglia, in riva al Po, a una ventina chilometri dai cantieri appena avviati. Rappresentare quest'area come un paludososo e selvaggio 'Far West dei poveri'¹⁴, privo di regole civili e lontano da ogni moderna dimensione urbana, sarebbe una grossolana forzatura.

Già all'epoca dell'Inchiesta Jacini, Attilio Magri, grande affittuale in un fondo tra Gonzaga e Pegognaga, si serviva abbondantemente

¹⁴ Procacci, *La lotta di classe*, 84.

di braccianti nei frequenti lavori di migliaia nelle campagne da lui condotte, ritenendo questi lavoratori un decisivo strumento di modernizzazione della società padana; cercava perciò di essere per loro un buon alleato come imprenditore illuminato, o addirittura un leader.¹⁵ Un atteggiamento, il suo, del tutto difforme rispetto a quello di netta chiusura alle rivendicazioni sindacali e alla rigida contrapposizione repressiva adottata dalla proprietà agraria e dalla maggior parte degli affittuari, fin dal primo manifestarsi delle lotte bracciantili, iniziata in Italia all'inizio degli anni Ottanta, proprio nell'Oltrepò, tra Gonzaga, Reggiolo, Moglia e Pegognaga.¹⁶ E nel Mantovano non mancarono nobili e notabili agrari che attribuirono proprio a Magri parte delle responsabilità per la crescita dell'ostilità della società rurale dell'Oltrepò nei loro confronti. Dopo aver affermato che i «giornalieri avventizi sono i *paria* o i *fellahs* della classe campagnola», riferendosi ai braccianti stanziali - all'epoca ancora prevalenti - assimilò i carriolanti della Bassa padana, per la loro estrema mobilità, a eroi del progresso, vedendoli legati a un'agricoltura che si industrializzava e contemporaneamente alle ferrovie che avanzavano. Eroi ammirati, ma allo stesso tempo temuti da Magri; tanto più da quando le squadre bracciantili padane cominciarono a rispondere autonomamente agli ordini di un proprio capo riconosciuto, anziché a quelli delle diverse tradizionali categorie di sorveglianti padronali e di piccoli appaltatori di manodopera: un passaggio decisivo nella cultura dei giornalieri, fonte di esasperate riottosità conflittuali, sia in ambito rurale che nei cantieri.

Li vedrai baldanzosi, vispi, robusti, partire a stormi per il lontano lavoro, a tempo misurato in modo da trovarsi pronti al nascere del sole. Essi sono la parte eletta della popolazione agricola, perché tutti giovani e rappresentanti la forza; veri bersaglieri della fatica, in cerca sempre di quello che viene loro meglio retribuito. Ma sono però essi che assumono i lavori più pesanti, come i trasporti di terra lungo i tracciati ferroviari; sono essi che in sei o sette mesi di lavoro titanico coi prezzi unitari i più limitati dell'appaltatore, ne producono un terzo di più di quanto non facciano i cottimisti casalinghi in tutta la giornata; sono essi che, pur capitati da un capo il quale stabilisce i contratti con l'appaltatore, a cui dichiareranno di non proseguire senza l'aumento di un tanto;

¹⁵ Magri, «Sulla irrigazione dei terreni depressi nel distretto di Gonzaga», *La Favilla*, 22 agosto, 28 novembre, 22 dicembre 1867 e 1 gennaio 1868; Magri, *Sul progetto d'irrigazione*; Magri, *Il dramma della mia esistenza* (BCM, manoscritto del XIX secolo), 387-8, 536-51. Sul ruolo sociale assunto dal ceto imprenditoriale degli affittuari, con riferimenti anche allo stesso Magri: Bertolotti, *Le complicazioni della vita*; Bertolotti, «La fine della Fratellanza».

¹⁶ Gualtieri, *Pane e lavoro*; Fincardi, «L'associazionismo garibaldino».

nel caso di resistenza di questo, essi non tralasceranno di imporsi anche con le minaccie finché non arriveranno i carabinieri non sempre sufficienti a rimettere la calma. Mancando lavori in paese o nei lontani contorni, emigrano temporariamente in compatte brigate, trasportando seco un piauolo ogni dieci persone nella loro carriola spinta colla tracolla, laddove sanno esservi lavoro raggardavole di arginature o tracciati ferroviari, non importa se entro i confini d'Italia, ma in Francia, in Germania, in Svizzera o in Russia, dove i lavori sono pagati a 40, a 50 cent.i l'ora, allettandosi così alla fatica minore ed ai relativamente grandi guadagni. Quando poi si ritrovano, sono essi che nelle riunioni serali e domenicali coi compaesani casalinghi - che essi chiamano gli *invalidi* - raccontando la miglior vita e il miglior trattamento degli oprai in confronto di quanto in patria, gettano i semi di quel mal'amore destinato prossimamente a produrre i propri frutti nella già febbrile questione sociale.¹⁷

Dal punto di vista di un imprenditore democratico, era un'immagine positiva dell'intraprendenza e laboriosità dei braccianti italiani - quelli almeno abituati a contratti a cottimo, che migravano temporaneamente all'estero, anche in situazioni estremamente disagevoli - che collimava in sostanza col giudizio datone a poca distanza di tempo da Max Weber, che li osservò al lavoro in Germania, in competizione con quelli polacchi, vedendo in essi una espressione del produttivismo capitalista:

È un dato non controverso, che il semplice fatto di lasciare la propria patria per lavorare altrove sia uno dei più forti fattori dell'intensificazione del lavoro stesso. [...] Che qui non sia affatto decisivo solo l'influsso pedagogico dell'ingresso nell'«ambiente di una civiltà» superiore (per quanto possa influire, come è naturale), lo mostra il fatto che lo stesso fenomeno intervenga anche quando (come nel caso dell'agricoltura) la *specie* di occupazione è esattamente quella della propria patria, e quando la circostanza di alloggiare in casermoni per lavoratori emigrati eccetera condiziona persino una temporanea discesa a un livello di esistenza quale non sarebbe mai tollerato, in patria. Qui il puro fatto di lavorare in circostanze del tutto diverse da quelle abituali spezza il tradizionalismo, ed *educa*. Non è neanche il caso di dire in quale misura lo sviluppo economico americano poggi su tali effetti.¹⁸

¹⁷ Magri, *Il mio testamento agrario*, 304. Per non indisporre la giuria dei commissari, l'autore, sperando in un premio dalla Giunta per l'Inchiesta agraria, rimosse prudentemente questo paragrafo sul lavoro extra-agricolo dal volume tratto dal manoscritto: Magri, *Stato attuale della proprietà*.

¹⁸ Weber, *L'etica protestante*, 119.

L'affinità col mestiere del terrazziere - l'escavazione e trasporto di minerali, anziché di terra - portò presto le squadre di braccianti a cercare lavoro come minatori, in Svizzera e Germania, soprattutto nella Lorena, poi anche in Pennsylvania. Ciò avvenne man mano che nell'Europa e nel Nord America la seconda rivoluzione industriale sviluppò l'industria pesante e ogni genere di infrastrutture. Inoltre, anche al di fuori della penisola, in tutti i continenti, questi braccianti industriali furono presenti ovunque ci fossero massicciate da sistemare e binari da posare per nuove linee ferroviarie, strade da costruire, o canali da scavare, bacini portuali da allargare, città da ingrandire; e presto la loro presenza interessò anche i paesi coloniali o semicoloniali, dotati di moderne vie di comunicazione dalle potenze politico-finanziarie che ne dominavano le economie. Inevitabilmente, questo genere di cultura acquisita con la continua mobilità del lavoro portò a culture nuove, anticonformiste, fattore riconosciuto di una accentuata secolarizzazione della mentalità, soprattutto nell'ostentata cultura virile delle squadre di braccianti industriali che avevano viaggiato per il mondo; ma anche le donne braccianti che lavoravano nell'industria domestica o in precari lavori agricoli - comprese le temporanee migrazioni in risaia - ne divennero partecipi.¹⁹ I braccianti divennero portatori di culture urbanizzate che li rendevano nettamente diversi dagli altri ceti sociali e spesso egemonici nella vita paesana. Le loro cooperative riorganizzarono radicalmente la vita di diversi paesi dell'Oltrepò.²⁰ L'adozione di un costume laico particolarmente dedito alla sociabilità godereccia venne a caratterizzare la Bassa padana bracciantile,²¹ a confronto col resto della pianura dove tra i lavoratori rurali prevalevano i mezzadri o i piccoli proprietari, e tanto più con altre parti d'Italia. Persino nella famiglia, per oltre mezzo secolo, la precarietà economica portò la famiglia bracciantile a strutturarsi con equilibri diversi, caratterizzandosi con la prassi generalizzata delle convivenze senza matrimonio (mancando alle ragazze la dote), con sessualità e gravidanze molto precoci rispetto agli altri ceti sociali rurali, e con frequenti espedienti per far sussidiare i figli dall'assistenza pubblica, introducendo nella prassi quegli assegni familiari che ai lavoratori ancora non spettavano di diritto.²²

¹⁹ Leoni, *Sociologia e geografia religiosa*; cf. Prandi, «La vita religiosa nel Mantovano»; Fincardi, *La terra disincantata*.

²⁰ Cf. Romei, *L'organizzazione proletaria campagnuola*; Cavazzoli, Salvadori, *Storia della cooperazione mantovana*; Salvadori, «Appunti sul Po mantovano»; Bonaccioli, Ragaini, *Resistenza, cooperazione, previdenza*; Catellani, *Santa Vittoria dei braccianti*.

²¹ Lanzafame, *Socialismo a tempo di valzer*.

²² Fincardi, «Fuori dal matrimonio. Costumi sessuali», *Campagne emiliane in transizione*.

13.2 L'adesione a reti associative non conformiste

La mobilitazione dei cantieri della grande bonifica, portando tra il 1900 e il 1907 forti concentrazioni di operai migranti, mutò notevolmente la vita dei paesi e delle campagne della bassa pianura mantovano-reggiana, determinandovi l'almeno temporanea irruzione della società di massa e dei suoi costumi. Ne cambiò abitudini e cultura tradizionali, dando maggior risalto alla presenza dei braccianti e muratori, che pure costituivano quasi ovunque la componente maggioritaria di una popolazione decisamente orientata al socialismo e all'anticlericalismo. Pieni di immigrati che ogni settimana rinnovavano arrivi e partenze da altri comuni e da altre province, i vecchi villaggi e borghi rurali padani di colpo si trovarono sottoposti a rapide trasformazioni, come fossero diventati simili ai centri della *frontiera* americana. Una chiara percezione di come influisse sulle culture dell'intera area il passaggio dei cantieri dei paesi, la documentano in particolare le testimonianze dei missionari protestanti già attivi nella zona, attenti ad ogni segnale di cambiamento nella sensibilità delle popolazioni. Sono testimonianze inedite, che aggiungono dati interessanti su quanto la presenza dei cantieri potesse rivoluzionare la vita paesana. Il pastore valdese Benvenuto Celli, figura molto popolare tra i braccianti, scrisse il 30 giugno 1901:

Revere e Ostiglia, freddine anzi che no, ci hanno dato tuttavia, specie in questi ultimi mesi, belle adunanzze, costituite in buona parte da operai forestieri, Lombardi e Veneti, addetti ai lavori del grande canale di scolo che si sta scavando nel Reggiano e nel Mantovano e che fu già cagione di scioperi, come di interpellanze e di discussioni animate alla Camera dei Deputati. [...] In tutta la diaspora non sarà difficile di ottenere da qui innanzi sempre buoni uditorii; perché dappertutto o quasi dappertutto abbondano gli operai e lavoranti forestieri suaccennati, curiosi di udire, desiderosi anche di leggere Evangeli e Trattati. Nella sala di culto di Borgorfranco ne entrarono già parecchi; e altrettanto è avvenuto o avverrà certamente a Quingentole ed a S. Lucia. Non così facilmente però a Quattro Case, località più lontana dai lavori di Bonifica.²³

Il pastore Bartolomeo Soulier confermò l'anno successivo che a Revere ormai la precedente comunità protestante locale si era assottigliata e fatta apatica dopo i primi entusiasmi, in gran parte attratta dal socialismo, oppure recuperata dai preti a un blando consuetudinarismo

²³ ATV, RAC, *Revere e Diaspora mantovana*, anno 1900-01. Cf. Santini, «Il missionario valdese»; Fincardi, «Fonti per lo studio»; Fincardi, «De la crise du conformisme». Su come vedesse le figure di imprenditori agrari e dei braccianti un parroco vicino a questi ultimi: Buzzetti, *Protocollo d'ufficio parrocchiale*.

cattolico; mentre in quell'antico borgo sul Po un nuovo pubblico si affacciava all'originale edificio di culto in stile romanico lombardo: «Cinque o sei volte almeno avemmo la consolazione di trovare il tempio pieno zeppo di operai della Bonifica, e ne approfittammo per spandere a piene mani il buon seme della Parola». ²⁴ Per quanto l'afflusso di questi braccianti curiosi di una predicazione cristiana anticonformista fosse molto irregolare e difficilmente portasse a stabili conversioni, predicare tra questi lavoratori nomadi permetteva al protestantesimo di espandere la propria rete di relazioni in diversi altri paesi, per avervi proseliti e impiantarvi culti religiosi, una volta che i braccianti fossero tornati alle proprie case. Per esempio, Giovanni Barlera – uno dei capilega che guida le contrattazioni col Consorzio di bonifica – dal 1903 fu l'iniziatore della comunità valdese di Feronica, tuttora ben radicata nel paese. Così, le previsioni di Celli su Santa Lucia di Quistello sembrarono averarsi appena vi fu edificata – con finanziamenti inglesi – una chiesetta valdese. Parlando dei culti religiosi che vi si tenevano, il 19 giugno 1904 l'evangelista Lucrezio Bartoli li descrisse

Assai bene frequentati dalla maggioranza dei nostri fratelli che vivono non molto lontano dalla nostra residenza. Ma il maggior contingente di uditori alle riunioni, serali specialmente, ci è stato dato dalle migliaia di operai avventizi che hanno lavorato nella vicina Bonifica. L'Evangelista con sommo suo piacere ha avuto l'opportunità di potere annunziare l'Evangelo di Cristo, non solo in Chiesa e specialmente prima di incominciare il culto, ma altresì in diversi luoghi, dove spesso si è recato per tenere apposite conversazioni. Ha potuto constatare che in mezzo alle masse refrattarie ad ogni sentimento religioso, perché nutriti da idee nuove e bislacche che conducono ad un pretto indifferentismo, vi sono però degl'individui assetati di giustizia che ascoltano volentieri l'Evangelo e l'apprezzano. ²⁵

Col continuo avvicendarsi delle squadre di operai per l'escavazione dei canali, in questo villaggio il cui centro abitato aveva appena 300 abitanti, in quell'anno transitaroni nella chiesetta protestante ben 4000 uditori occasionali delle prediche. ²⁶ In questo paese e nelle isolate località rurali, non solo gli operai addetti ai movimenti di terra, però, ma persino gli ingegneri – portatori di cultura positivista laica e interessati alla conversazione con persone colte presenti in vicinanza

²⁴ ATV, RAC, *Revere e Dintorni*, anno 1901-02.

²⁵ ATV, RAC, *Chiesa evangelica valdese di Santa Lucia*, anno 1903-04.

²⁶ ATV, RAC, *Santa Lucia di Quistello*, lettera di Lucrezio Bartoli a Revel, 29 giugno 1904.

dei cantieri - avevano saltuari contatti coi predicatori protestanti, verificando i risultati dei corsi di lingua francese tenuti ai ragazzi dalla maestra delle scuole religiose diurne e domenicali, promosse dai valdesi, sul modello delle scuole primarie britanniche, a Santa Lucia che era ancora priva della pubblica scuola elementare.²⁷ A Revere, addirittura, all'inizio del 1904 il pastore Giuseppe Fasulo sollecitò terrazzieri e muratori a dotarsi di un proprio giornale a stampa, «Il Faro mantovano», per dare voce alle culture di cui erano portatori.

Gli operai che lavorano nel Mantovano, dietro iniziativa e proposta del sottoscritto, si sono riuniti in comitato per redigere un giornaletto locale di propaganda. Il giornaletto esce una volta al mese (salvo impedimenti) ed è incontrato grande favore fra il pubblico. I nemici del Vangelo ànno cercato di intimorirci per mezzo di due processi intentatichi [...] I clericali inoltre ci attaccano violentemente per mezzo del loro organo; ma ricevono le adeguate e pepate risposte.²⁸

La cultura politica largamente prevalente in quei paesi era il leghismo socialista, di spiccate indirizzo riformista. A differenza del Ferrarese e del Mirandolese, solo poche realtà locali prendono un indirizzo sindacalista rivoluzionario: Villa Saviola (nel comune di Motteggiana) e Villarotta (nel comune di Luzzara).²⁹ Dopo il manifestarsi dei primi scioperi agrari tra il 1882 e il 1884, il movimento bracciantile locale - sotto la spinta di Eugenio Sartori e Romeo Romei che avevano cercato di organizzare cooperative di lavoro, nell'attesa che venissero avviati i grandi lavori di bonifica ritenuti imminenti, e nella speranza che le organizzazioni operaie avrebbero potuto ottenere degli appalti di cantieri. Invece, le bonifiche non iniziarono negli anni Ottanta e Novanta del XIX secolo; così la maggior parte di quelle cooperative fallì per mancanza di lavori da eseguire.³⁰ Ma negli anni a cavallo tra XIX e XX secolo - proprio nell'imminenza delle opere di bonifica, poi col loro avvio - l'ambiente bracciantile ugualmente promosse in larga parte di quei paesi un sistema integrato di cooperative di consumo, di lavoro e di affittanze collettive, che finì per avere un controllo ampio dell'economia locale, dell'associazionismo di paesi e borghi e di molte amministrazioni municipali, facendo di quella zona il primo

²⁷ ATV, RAC, *Santa Lucia di Quistello*, lettera di Lucrezio Bartoli a Revel, 29 giugno 1904.

²⁸ ATV, RAC, *Revere e Diaspora mantovana*, anno 1903-04.

²⁹ Salvadori, *La repubblica socialista mantovana*; Cavazzoli, Salvadori, *Civiltà contadina e lotte operaie*; Achille Menotti Luppi; Canova, *Lega braccianti di Brugneto*.

³⁰ Cavazzoli, Salvadori, *Storia della cooperazione mantovana*, 48-55. Il tentativo di rilanciare una cooperazione di lavoro che assumesse grandi appalti, riproposta da Romei durante le grandi opere di bonifica, si scontrò contro il muro opposto dagli agrari, e di nuovo non riuscì ad attecchire nell'Oltrepò mantovano (Cavazzoli, Salvadori, *Storia della cooperazione mantovana*, 82-3).

ampio campo di realizzazione del municipalismo socialista. Si affermò così un nuovo modello civile, di origine popolare e rurale, capace di andare alla conquista degli assetti urbani nei maggiori centri provinciali, dopo aver sottratto l'egemonia delle campagne locali al prestigio dei notabili e del ceto emergente degli affittuari, oltre che a quello del clero. Un modello civile, appunto, non solo economico; ma i suoi equilibri nel 1921 furono rapidamente spazzati via dallo squadismo, espressione dei ceti sociali a cui questo sistema di potere popolare aveva cercato di togliere il dominio sulla società locale. Il lavoro di Mara Chiarentin mostra molto bene l'evoluzione più moderna del bracciantato padano: evoluzione sul piano tecnico, nei modi di utilizzo del suo lavoro; ma anche evoluzione politica della soggettività operaia, che affida crescenti domande d'intermediazione alle rappresentanze politiche socialiste, e sempre meno ai radicali, o agli anarchici. Gli scioperi nella bonifica mantovano-reggiana nel 1901 e 1904 sono alcuni dei più intensi e dirompenti momenti del conflitto sindacale nell'Italia del XX secolo. Tutta la realizzazione dei cantieri di bonifica comportò uno scontro economico-sociale allo stato puro. Agevolati dallo Stato giolittiano nel fruire dei più ampi finanziamenti al proprio progetto imprenditoriale di grandi opere, gli agrari padani rifiutarono nei cantieri ogni riconoscimento dell'organizzazione articolata che i lavoratori si erano dati in tutta la regione interessata dalla bonifica e in quelle circostanti. Dovettero però accettare di trattare con la struttura elementare delle squadre che poteva ricalcare quella delle leghe paesane o di loro sotto-componenti. Respinsero il contatto con una Federterra che nasceva e si sviluppava principalmente in quelle province e in quelle immediatamente limitrofe,³¹ proprio parallelamente alla spinta di quei grandi cantieri avviati sulla sponda del Po, e anche grazie all'alzarsi delle conflittualità da questi provocata, anche nel settore agricolo e nell'edilizia. Respinsero nei primi anni ogni subappalto alle numerose cooperative di lavoro presenti in quasi ogni paese delle due province interessate, e alle più rare cooperative di produzione, che ambivano di assumere largamente questo genere di lavori, garantendo una attenuazione del conflitto sociale. Concessero poco spazio ai sindaci, che - diventata questa carica elettiva - nella zona interessata dagli ultimi anni del XIX secolo avevano cominciato a essere in diversi casi socialisti: la maggiore e più precoce concentrazione di municipalismo socialista riscontrabile all'epoca in Italia.³² Il consorzio degli agrari non trattò

³¹ Le assemblee che nell'autunno-inverno 1900-01 diedero vita all'organizzazione della Federterra si tennero per la provincia di Mantova a Ostiglia, per quella di Reggio a Guastalla, per quella di Modena a Mirandola, per quella di Ferrara a Bondeno Ferrarese, cioè sempre a ridosso dell'Oltrepò mantovano (*Lotte agrarie in Italia*).

³² Cf. Degl'Innocenti, *Geografia e istituzioni del socialismo*, 105; Achille Menotti Luppi.

neppure coi deputati socialisti, rappresentanti del movimento operaio che occupavano tutti i collegi elettorali della zona interessata.

Per le organizzazioni dei lavoratori, che coi prefetti e coi ministri in ambiente parlamentare, da alcuni anni, si stavano abituando a trattare di questioni economiche su sviluppo e realizzazioni di infrastrutture, risultò anomala quella situazione di chiusura totale della controparte a mediazioni, perseguita in modo irriducibile dal marchese Capilupi e dall'ingegner Villoresi. Così si spiega la pressante richiesta pubblica di interventi dei deputati emiliani e mantovani, nei momenti più acuti dello scontro, nel 1901 e 1904, da parte di un movimento leghista abituato a sbrigare direttamente larga parte della contrattazione sindacale, ma in quel caso impedito a farlo dall'autoreferenzialità del Consorzio di bonifica, che pure viveva dei finanziamenti pubblici procurati anche dalla mobilitazione di amministratori locali e deputati eletti grazie anche al bracciantato. I prefetti, dal canto loro, così si trovarono poco coinvolti nelle trattative a loro consuete, ma pure non mobilitarono forme di repressione spinta del movimento leghista, se questo non trascendeva a palesi atti illegali o violenze, cosa che solitamente non parve verificarsi: negli archivi della bonifica non appaiono documentati significativi atti di sabotaggio nei cantieri. Le organizzazioni operaie, in sostanza, non vennero perseguitate come sovversive dalla polizia; ma fino al 1904 neppure riuscirono a far valere gli abituali supporti politici di cui abitualmente si giovavano nella contrattazione di tariffe sindacali o di assunzione di appalti per le loro cooperative. Poi avvenne una svolta vistosa, dopo l'inchiesta promossa dalle istituzioni locali e parlamentari, e la mediazione politica con autorità giolittiane e rappresentanze socialiste determinò delle tardive contrattazioni coi capilega e delle aperture a cooperative, nella fase finale dei lavori di bonifica.

Va perciò in parte ridimensionata la suggestiva interpretazione operaista di Giuliano Procacci sul classismo apolitico o ultrapolitico delle leghe mantovane, che esigevano un'assoluta preminenza localistica della struttura sindacale bracciantile sull'operato del partito socialista e del suo ceto politico. Un'idea, questa, che Procacci ricavava proprio da un episodio verificatosi negli scioperi della grande bonifica nel luglio 1901, da cui individua sentimenti di estraneità e diffidenza verso la politica municipale e di collegio elettorale nell'*area del bracciantato classico* della Bassa padana che distorcono la realtà storica: i dati della prima diffusione del municipalismo socialista e le conquiste dei più solidi collegi elettorali socialisti - precoci in quell'area rispetto a quelle verificatesi altrove - dimostrano una tendenza contraria a quella da lui supposta. Il pur intelligente e documentato schema interpretativo di Procacci va decisamente corretto: prima di essere una caratteristica della provincia reggiana (dove nella media pianura e nella zona appenninica tardarono parecchio ad affermarsi le organizzazioni dei lavoratori e il socialismo), il «complesso

intreccio di istituti e di iniziative popolari, di leghe, di cooperative, di società di mutuo soccorso» che «trovava il suo coronamento nel comune 'popolare'»³³ era una spiccata caratteristica di questa zona a ridosso della sponda destra del Po, tanto nel tratto reggiano come nella sua continuazione mantovana dell'Oltrepò.

Che l'articolazione del nuovo tessuto civile popolare formatosi in questi comuni della Bassa padana alla fine del XIX secolo sia particolarmente rilevante in questa zona, il lettore lo può rilevare con chiara evidenza anche dalla ricerca di Mara Chiarentin. Un caposquadra tra i più attivi nelle trattative con l'ingegner Villoresi - Adelmo Formigoni - risultava ad esempio anche assessore nel comune di Sermide. E probabilmente numerosi di questi capi braccianti occupavano seggi nei consigli e nelle giunte comunali. Sia restando in ambito locale che provinciale, non a caso parecchie biografie di sindacalisti e uomini politici mantovani e reggiani nominati dal libro della Chiarentin come riferimenti dei capisquadra dei braccianti figurano negli organigrammi più rappresentativi del movimento operaio italiano.³⁴

È il caso di chiedersi come abbia tentato di riequilibrarsi questa area padana dopo la fine dei cantieri. Ne seguì sicuramente una forte rivalorizzazione della proprietà terriera, che rinfocò i conflitti col bracciantato, e pure nel movimento socialista dette vita a una corrente cosiddetta della *democrazia rurale* - patrocinata dai deputati sanbenedettesi: Gerolamo Gatti e suo cognato Enrico Ferri - sempre più moderata e attenta alla piccola e media proprietà contadina.³⁵ Il calo delle colture estensive cerealicole e l'avanzare di quelle pratiche per dare foraggio alle stalle che si andavano moltiplicando, grazie anche alla bonifica stessa, contrasse le occasioni di occupazione agricola per i braccianti, che per un po' poterono giovarsi dei cantieri della linea ferroviaria in costruzione tra Modena e Verona, poi dovettero largamente affidarsi alle risorse dell'emigrazione stagionale all'estero. Che dopo la fine dei grandi cantieri nel 1907 la leadership socialista locale cercasse di promuovere nuove occasioni di bonifica è noto. A volte si trattò di migliorie locali a canali e arginature promosse dagli enti locali, sempre avendo presente lo scopo di procurare lavoro alla massa dei lavoratori avventizi disoccupati, in quelle zone esperti sui sistemi di controllo e contenimento delle acque, padroneggiando sia le antiche tecniche tradizionali che quelle apprese nei più recenti cantieri della zona o nelle diverse altre parti del mondo dove in squadra avevano portato le proprie braccia per costruire canali, massicciate ferroviarie, porti, fortificazioni militari

³³ Procacci, *La lotta di classe in Italia*, 114.

³⁴ *Il movimento operaio italiano. Dizionario biografico*. Cf. anche: G. Cavicchioli, *Testimonianze di socialismo mantovano*.

³⁵ Salvadori, *La repubblica socialista mantovana*, 249-54.

e per l'escavazione di miniere. Si trattò a volte pure di iniziative sindacali basate sul volontarismo e insieme collegate all'imponibile di manodopera, i cui costi poi le leghe bracciantili scaricavano in parte sulla proprietà agraria, anche per lavori non loro comandati: quello che nel secondo dopoguerra verrà chiamato *sciopero alla rovescia*. Un resoconto vivacissimo e orgoglioso di come l'ambiente bracciantile si mobilitasse clandestinamente di notte per un'operazione dimostrativa illegale, che procurasse qualche sovvenzione ai disoccupati e insieme esibisse la loro forza contrattuale, lo lasciò - a distanza di quasi quarant'anni dai fatti - l'ex leader sindacalista rivoluzionario dell'Oltrepo: Zeffirino Traldi, il cui nome più volte ricorre nelle tensioni che opposero i socialisti alla direzione agraria del Consorzio. Era il maestro elementare di Villa Saviola, nel comune di Motteggiana, e responsabile della Camera del lavoro del villaggio. Vale la pena di riportare il suo lungo ma straordinario racconto sull'impresa dell'otturamento illegale di un *bugno* (stagno provocato dalle piene dei fiumi, che poi riceve acqua dalle falde sotterranee, ma in questo caso diventava anche recettore di malsane acque nere di scarichi civili e di allevamenti) di proprietà delle opere pie amministrate a Mantova dai socialisti. Nel periodo di eccezionale disoccupazione compreso tra la guerra alla Turchia e la prima guerra mondiale, l'impresa collettiva qui descritta illustra bene l'agire nei paesi delle squadre di operai disoccupati, mobilitati con una logistica simile a quella di un esercito paesano che occupa un terreno e vi realizza una propria opera di bonifica.

In seguito a numerose adunanze tra i lavoratori dei borghi sopraccitati si è addivenuti alla conclusione pratica di invadere la tenuta Fontana [di proprietà degli ospedali di Mantova, n.d.r.] con un migliaio di lavoratori disoccupati di Villa Saviola e dintorni. Nelle primissime ore del mattino del 15 novembre 1912 da tutti i paesi sopraccitati sono partite squadre di contadini disoccupati muniti di carriole e di badili, guidati da compagni e composte da trenta a quaranta uomini, ciascuno dei quali portava sul cappello un tesserino per l'identità e la provenienza. Prima ancora dell'Ave Maria si sente da lontano, dalle vie silenziose del contado, il caratteristico cigolio delle carriole ed il passo marcato di marcia dei dimostranti che allegramente si portano alla Casa del Popolo di Villa Saviola. Un grande fanale posto sulla facciata, avvertiva i dimostranti che il paese era pronto per accoglierli festosamente. Dalle diverse strade che portano al paese giungono i carriolanti dei diversi villaggi. Il Comitato organizzatore, riunito nella sala maggiore della Casa del Popolo, prende atto con soddisfazione che tutte le leghe hanno risposto all'appello. Alle ore 4 del mattino, oltre un migliaio di carriolanti si era messo in moto e riceveva lieta accoglienza in tutti i centri popolari del gonzaghe. La Cooperativa di consumo

andava intanto preparando il pane occorrente per i dimostranti. A proposito si venne subito a sapere che le Cooperative di Moglia, Gonzaga, Gabellano, Pegognaga e San Benedetto Po avevano già fornito il mangiare occorrente per tutta la giornata ai dimostranti. Naturalmente il paese è sottosopra, malgrado il freddo si faccia sentire. Per la circostanza i bottegai aprono i loro negozi prestissimo e vedono, con loro meraviglia, che le figure più reazionarie, sbalordite, sono accorse in paese per sapere quanto stava accadendo. I fornai stavano preparando il pane mentre i capilega dei contadini, ed erano parecchie centinaia, andavano coi picchetti a distribuire la terra. I signori affittuali del fondo Fontana, allibiti dall'atteggiamento calmo e risoluto dei dimostranti, manifestavano il loro parere dicendo in dialetto mantovano: «Vedrete che appena i gabin [carabinieri o soldati, n.d.r.] si faranno vedere, questa gente se ne scapperà a gambe levate». Però i sigg. Minelli, mogi mogi, se la squagliano non appena una staffetta, certo figlio della «Vedova», rientra nel caffè principale e dice ad alta voce: «I gabin non sono arrivati, ma viceversa i dimostranti hanno dato fuoco al bosco Fontana». Naturalmente il paese è pressoché al buio, illuminato solo da pochi negozi aperti in fretta e furia. Vi è una confusione enorme determinata dalle squadre dei carriolanti che a passo di marci e allegramente arrivano da ogni parte.

Veramente lo spettacolo torna gradito ai dimostranti e si nota alla distanza di circa mezzo chilometro il bagliore di fiammate in mezzo al bosco Fontana. Tutti sono in moto e chi corre alla Cooperativa e chi verso la Chiesa parrocchiale, ove arrivano i dimostranti di Portolo, San Nicolò, San Benedetto, Brede e San Siro. La fiammata era provocata dall'intervento di un centinaio di boscaioli inviati dal comitato organizzatore a raccogliere legna sottile, che, fatta a fascine, veniva tosto trasformata in un falò lungo l'argine del Po fino alle Quarantore. Nel contempo venivano distribuite le zone dalle quali si doveva estrarre il terreno per iniziare l'otturamento dello stagno. Eravamo per una via privata ed evidentemente si compiva un atto di turbato possesso, ma in quel momento nessuno ci badava. Siamo ai primi bagliori del mattino e il campanaro suona l'Ave Maria che viene salutata dalla folla tumultuante che gremisce il sagrato della Chiesa. Insolitamente il suono della campana cessa e comincia a suonare a campana e martello portando grande disordine fra i dimostranti. Gli abitanti escono tutti dai casolari per avere un'idea di cosa si tratta. I pochi negozi della borgata vengono tutti invasi, mentre i dimostranti rimangono fermi ai loro posti evitando di procedere oltre. Spaventato e piangente il parroco Don Luigi Boccaletti, saltando fuori dal letto, grida a squarciagola: «Io sono un galantuomo e non ho mai detto male dei poveri, che mi devono rispettare perché io ho sempre pregato per loro». Molti si affacciano alla parrocchia e

gridano che si tratta certamente di un malinteso e che né il prete, né nessun altro potrà avere delle noie, in quanto si cerca solamente lavoro e pane. Il trambusto è generale lungo la strada [...]. Necessita dire che il contrattempo della campana a martello, durante qualche minuto, è stato determinato da un mazzacchione che, mascherato, si inoltrò furtivamente nel campanile, chiudendo dietro di sé la porta e obbligando il campanaro a rilasciare le corde con minacce. Nella località ove i dimostranti attendono ordini perché i lavori siano cominciati, vi è un certo silenzio in mezzo a tanto disordine. [...] Con i rispettivi fischietti i capisquadra dispongono che sia dato mano alle vanghe e si cominci il lavoro.

Tutto questo avviene nella semioscurità mentre centinaia di fuochi divampano nel prospiciente argine del Po lanciando nell'aria sprazzi di luce rossastra. In un baleno, centinaia e centinaia di lavoratori, con i loro strumenti e le loro carriole, discendono dagli argini, dalle vie dei Caselli, della Chiesa, della Piazza, dalla Cooperativa, da Sala ed invadono il terreno in cerca del loro appezzamento per eseguire regolarmente il loro lavoro, trasportando il terreno smosso. I lavori sono iniziati mentre si sente che altre squadre attraversano il paese e si recano alla sede del comitato posto alla Casa del Popolo, ove alcune decine di operai contadini erano intenti a preparare il pane per circa un migliaio di dimostranti. Sul lavoro i capi squadra dispongono negli appezzamenti già assegnati i contadini dei rispettivi reparti e l'ordine di mano in mano va spiegandosi in modo tale per cui non si sentono lagnanze di sorta. Il Comitato Organizzatore è sempre nella Casa del Popolo, gremita di intervenuti da ogni parte della zona partecipante al lavoro in discussione.

Sono già le ore otto del mattino ed è ormai notorio che i dimostranti hanno già superato il numero di settecento, mentre è già risaputo a mezzo delle staffette che molte altre squadre stanno per arrivare e che secondo i calcoli dovrebbero superare il migliaio. Gli appositi incaricati sul lavoro hanno disposto che la squadra dei boscaioli allestisca alcune centinaia di fascine che serviranno per essere accese, occorrendo, causa il freddo e per abbrustolare la polenta. [...] I compagni della Sezione [del Psi, n.d.r.] si danno un gran daffare e sono tutti a disposizione del comitato organizzatore. Come è facile intuire, il paese è in grande agitazione per il fatto che i signori terrieri si sono raccolti nelle loro case, oppure, mogi mogi, non più con lo schioppo a tracolla, si sono dispersi per i campi o sono andati direttamente a sollecitare a Suzzara o a Mantova perché le autorità governative, i carabinieri e la forza pubblica on genere, prendano provvedimenti, o addirittura facciano cessare i lavori. È pur naturale comprendere che, ad eccezione di pochi reazionari, la maggioranza della popolazione era favorevole all'invasione del fondo Fontana, sia perché la

disoccupazione si faceva sentire in quell'inverno più del passato, sia perché il lavoro iniziato rispondeva ad un sentito bisogno per la salute pubblica.

Gli affittuali della tenuta Fontana, appena furono iniziati i lavori d'invasione, chiesero subito parere all'Amministrazione Ospedaliera di Mantova, chiedendo nel contempo che venissero prese misure contro i dimostranti. L'Amministrazione rispose subito nei termini seguenti: «Procurate che vengano rispettate le piante di alto fusto e le zone seminate». Gli affittuali rimasero di stucco per tale risposta impreveduta e secca, che voleva dirte che l'Amministrazione non intendeva opporsi in nessun modo alla dimostrazione del popolo lavoratore [...] e avrebbe pensato lei circa l'atteggiamento da prendersi nei confronti dei dimostranti. La forza pubblica a sua volta si era portata sui lavori per vedere se poteva arginare la ressa dei dimostranti che con le loro rispettive carriole, a passo sereno e sicuro, andavano a prendere possesso della zona elevata picchettata e portante i diversi numeri che corrispondevano alle squadre invadenti. I carabinieri in modo garbato chiesero di parlare al comitato organizzatore nella Casa del Popolo. Prima di tutto depositarono le armi e con modi civili e corretti fecero subito capire che prima ancora che arrivassero gli ordini prescritti del Governo, avevano già decretato di opporsi ai dimostranti obbligandoli a cessare i lavori e abbandonare la zona invasa. Il comitato fece subito capire di non avere istruzioni al riguardo e che in ogni caso i capisquadra avevano istruzioni precise da tutte le organizzazioni contadine di non fermarsi e di procedere oltre nell'intento di dar lavoro a molti disoccupati che certamente non erano disposti a recedere. Allora i carabinieri, vista inutile la loro pressione, ripresero le armi e con fare non minaccioso si portarono sui lavori e non nascosero la loro meraviglia nel vedere tanta gente intesa a compiere a viso aperto ma con incedere tranquillo e sereno, l'otturamento degli stagni. I capisquadra avevano l'ordine di non parlare, di non attaccare discorso con nessuno, nemmeno con i carabinieri. La stampa avversaria cominciò subito a protestare e chiedeva ad alta voce al governo di impedire con tutti i mezzi le invasioni in genere che scoppiavano preferibilmente in zona agricola del Mantovano e dell'Emilia. I giornali «La Gazzetta di Mantova» [liberale moderato] e «Il Cittadino di Mantova» [clericale] facevano coro a codeste proteste ed anzi aggiungevano notizie allarmanti e si sbizzarrivano a raccontare o ad ingrossare episodi, che non solo non erano accaduti, ma erano creati a bella posta perché il governo e i partiti conservatori si opponessero a viva forza a dimostrazioni del genere.³⁶

³⁶ Traldi, *Realizzazioni proletarie*, 28-33.

Pare particolarmente interessante raffrontare una simile sfida collettiva, semi-clandestina e basata sulla spontanea mobilitazione popolare e sulla sua capacità di reperire elementari materiali da costruzione, attrezzature e sostegno della gente e delle istituzioni locali, col ferraginoso e costosissimo impegno istituzionale nei lavori pubblici, certo condotto con mezzi tecnici industriali e non coi soli muscoli degli operai, i badili e le carriole. Obiettivo dei braccianti era di stabilire accordi diretti con enti locali e Stato, evitando intermediari borghesi ritenuti nella maggior parte dei casi soggetti parassitari. In questo racconto da tramandare ai posteri, Traldi lasciò una memoria epica di cosa fosse capace lo spontaneo collettivismo dei lavoratori,³⁷ mettendolo polemicamente a contrasto con opere gestite dall'imprenditoria agraria a proprio vantaggio, ma con denaro della collettività elargito con larghezza dal governo e dagli enti locali, come nel caso appunto del Consorzio della bonifica mantovano-reggiana. Intento del vecchio sindacalista era probabilmente anche di mettere polemicamente a contrasto un mondo che ancora rivendica i propri saperi tecnico-professionali e la propria autonomia culturale, verso quel mondo capitalistico creato dalla seconda rivoluzione industriale, dove iniziavano a prospettarsi e lentamente ad imporsi dei metodi – pur non ancora tayloristici – tesi ad affidare interamente a direzioni tecniche aziendali il completo controllo dei saperi produttivi. I ripetuti conflitti verificatisi nei cantieri della bonifica tra il 1900 e il 1907, non va dimenticato, furono anche generati dalla tensione tra lavoratori locali che ancora ambivano a dominare le tecniche di gestione idraulica del proprio territorio, e una direzione tecnica esterna, fornita di proprie nozioni ingegneristiche, estranea alle complesse forme tradizionali di controllo della terra e delle acque proprie di questi paesi sul Po,³⁸ ma soprattutto al servizio di una grande proprietà agraria – anche fornita di blasoni aristocratici – che ormai persegua unicamente i propri interessi di accumulazione di capitale, rinunciando completamente a regolare il proprio operato in base ai valori dell'*economia morale*³⁹ propri della vecchia società paternalistica.

³⁷ Sull'impostazione pedagogica di Traldi nel far crescere la cultura operaia rurale, particolarmente istruttivo il suo opuscolo *Morale proletaria* per gli analfabeti che cercavano di imparare a leggere e far di conto per ottenere i diritti elettorali: gli esempi e i testi riportati per gli esercizi riguardano i modi per calcolare gli importi della busta paga, o le ragioni pratiche per valorizzare una cultura laica, per rendersi completamente indipendenti dal clero e dal padrone.

³⁸ Isenburg, «Le inondazioni della bassa pianura».

³⁹ Thompson, *Società patrizia, cultura plebea*.

Una sociabilità laicizzata

Il circondario di Guastalla e l'Oltrepò mantovano
dal 1848 alla Belle Époque

Marco Fincardi

14 La casa civica rossa Un modello di solidarietà bracciantile

Sommario 14.1. Un libro marginale, una presenza politica decisiva. – 14.2 Le esperienze associative dei lavoratori in area padana: la definizione dei modelli di gestione della solidarietà di classe tra XIX e XX secolo. – 14.3 La nuova sociabilità dei paesi bracciantili. – 14.4 Interpretazioni, lungo il XX secolo.

14.1 Un libro marginale, una presenza politica decisiva

Il volume di Romeo Romei *L'organizzazione proletaria campagnuola*, con sottotitolo *I nuovi orizzonti delle Società di M.S. campagnuole. Contributo al Vooruit delle campagne*, stampato a San Benedetto Po nel 1900, quasi irreperibile nelle biblioteche, è un riferimento essenziale per chiunque studi le organizzazioni dei braccianti e l'ambiente padano. In anni di accurate ricerche, nel 1994 ne ho potuto rintracciare un'unica copia, già appartenuta a Zeffirino Traldi (noto dirigente del movimento bracciantile padano), presso Nello Lassagna: un allora ottantaseienne socialista di Villa Saviola – oggi da tempo scomparso – che con passione custodiva nella propria abitazione l'archivio della locale Società di mutuo soccorso, a cui il libro di Romei era dedicato.

All'inizio del secolo questo libro fu un riferimento pratico e normativo di estrema utilità per gli organizzatori del movimento bracciantile, nel fervore di iniziative che in diversi distretti padani diedero vita, proprio nei mesi in cui veniva scritto e pubblicato, al

movimento di resistenza nelle campagne padane: una sorta di manuale per chi costituiva delle associazioni di braccianti. Il movimento associativo braccantile confluì dopo quello stesso anno 1900 nella Federazione nazionale dei lavoratori della terra, costituita appositamente per coordinare e sollecitare l'attività delle leghe in una prospettiva non localistica. Ma nelle diverse realtà in cui sorgeva, l'associazionismo dei lavoratori rurali dovette confrontarsi – uniformandosi o diversificandosene – col solido e combattivo modello associativo costituito dalla tradizione conflittuale braccantile dell'Oltrepò mantovano e delle aree circostanti. Assiduo e instancabile tessitore di questa rete associativa dell'Oltrepò mantovano fu proprio Romei. Il libro mostrava dunque il quadro di una delle più evolute realtà associative rurali dell'epoca, che – caratteristica non riscontrabile altrove in Europa – non si stava formando nelle città, il cui livello di industrializzazione in area padana non era ancora tale da creare consistenti concentrazioni operaie. Nelle campagne padane si era già composto un proletariato di massa, socialmente coeso per ragioni ambientali; mentre, in assenza di grandi concentrazioni industriali, nelle città i lavoratori organizzati erano pochi, inclini al tradizionale mutualismo clientelare, più sensibili a culture corporative o paternalistiche.

Quella riflessione servì a Romei per valutare le prospettive di sviluppo del movimento braccantile padano e per individuare un perfezionato modello associativo, che nel modo più efficace potesse prestarsi a garantire sviluppo e durata alla pressione delle organizzazioni bracciantili. Nel definire gli indirizzi per le associazioni di Villa Saviola, questo 'medico dei poveri' poté fruire di tutta l'esperienza di un quindicennio trascorso a fondare, amministrare e ispirare sodalizi di lavoratori in tutta la zona. Fu il suo unico scritto di ampia portata, in cui sviluppasserà un'approfondita analisi storica dei movimenti sociali nella Bassa padana, e che apparisse con un minimo di sistematicità teorica, non tutto dettato dalle contingenze del momento. Eppure, la sua scrittura un po' concitata, tra l'estate e l'autunno dell'anno 1900, nel clima politico determinato dall'uccisione del Re Umberto, risentì con forza degli eventi che portarono in poche settimane al sorgere effettivo della Casa del popolo a Villa Saviola. Il Circolo socialista di Villa Saviola era già stato sciolto dalla polizia nel 1898 e uno dei suoi animatori, il maestro Zeffirino Traldi, era dovuto riparare a Lugano, temendo l'arresto, dopo che lui e diversi altri, accompagnati dai suonatori ambulanti Iginio e Gaetano Daffini, avevano intonato *l'Inno dei lavoratori* nell'osteria del paese, durante i brindisi dell'ultimo giorno dell'anno. In seguito, l'amministrazione comunale di Motteggiana soppresse le classi terza e quarta delle scuole elementari del villaggio, per togliere il lavoro al maestro socialista alla fine dell'anno scolastico. Ma a far precipitare la situazione, nell'ottobre 1900, fu proprio il licenziamento di Traldi dalla

locale scuola elementare - per avere parlato male del governo e del trono - su decisione congiunta del sindaco, del prefetto e del provveditore agli studi, che nel frattempo predisposero un invio di truppe a prevenzione di tumulti. Prima però che le autorità avessero il tempo di imporre il loro controllo dell'ordine, la popolazione occupò - con l'occulto consenso del proprietario, che non sporse denuncia e ne fece dono alla Società di mutuo soccorso - un terreno del veterinario socialista del paese, abbatté recinti, alberi e siepi, con le buone o le cattive incettò carri e bestie da traino, iniziò a procurarsi mattoni e calce, e in cinquanta giorni eresse la Casa dei lavoratori, dove - tra l'altro - Traldi poté avviare propri corsi d'insegnamento privati agli adulti e anche ai ragazzi, che non furono più mandati alla scuola comunale. Il sindaco socialista di Suzzara inviò la trivella per l'escavo di un pozzo che dotasse l'edificio di acqua. Molti capifamiglia acquistarono le azioni della nuova Società di mutuo soccorso, e in dicembre la Casa del popolo fu inaugurata solennemente, alla presenza di delegazioni da varie parti d'Italia e di parte dei deputati e giornalisti socialisti e radicali delle province limitrofe.¹

Il modello delle Case del popolo campagnole sostenuto da Romei era analogo a quello propagandato nel Cremonese da Giuseppe Garibotti, che partiva dai modelli delle 'case comuni' costruite a Gontardo e Pieve San Giacomo, realizzate coi finanziamenti di una cooperativa di consumo di Porta Po a Cremona, e dove tutte le associazioni economiche, politiche e culturali avevano sede. Garibotti e diversi altri promotori, riprendendo gli esempi inglesti, ma soprattutto quello belga, progettavano di rendere infruttifero il capitale delle cooperative, per finanziare realizzazioni collettive, puntando pure a costituire un magazzino all'ingrosso provinciale delle merci da vendere nelle cooperative.² Gli organizzatori mantovani come Romei, Traldi o Bertani - ha scritto Rinaldo Salvadori - sebbene le concezioni sull'impostazione associativa divergessero a seconda delle loro diverse ideologie,

vedono nelle case del popolo una fortezza o un campo trincerato per la difesa del proletariato; la casa del popolo si configura pertanto come un'isola nella quale si realizza il primo nucleo di una società nuova. [...] Nelle province dell'Emilia e della Romagna, nel Mantovano e nel Cremonese si segue sempre lo stesso processo; sono le cooperative che si pongono il problema della casa del popolo. Nell'età giolittiana la casa del popolo si identifica con la cooperativa di consumo e la stessa cosa avviene per quanto riguarda

¹ Traldi, *Realizzazioni proletarie*, 17-21; Sagri, *Zeffirino Traldi, modesto combattente del socialismo*, dattiloscritto, Suzzara, 1953, 18-21.

² Garibotti, *Le Case del popolo*.

la denominazione; spesso però il rapporto fra la casa del popolo e la cooperativa di consumo è quello tra il tutto e la parte.³

L'associazionismo classista produsse la riaggregazione innovativa di un mondo dove la rapida diffusione dell'affitto capitalistico aveva scardinato le tradizionali forme paternalistiche e religiose di solidarietà.⁴ Giovanni Bacci, allora ancora mazziniano, pur omettendo il peso delle leghe di resistenza, recensì entusiasta il volume di Romai per l'idea di «casa del popolo colle sue molteplici istituzioni, mutue, cooperative e d'istruzione», e formulò in modo netto la rilevanza politico-sociale-economica di questa istituzione nel creare una nuova forma di aggregazione civile, di un contro-mondo collettivista col suo palazzo pubblico laico, tanto più importante in frazioni prive di palazzo comunale:

Dalla culla alla bara, la associazione dev'essere la madre simbolica del lavoratore. Nella Casa sociale deve portarsi il neonato del socio, perché sia festeggiata la gioia familiare del compagno e perché tutti sappiano, nel fascino del simbolo, che la Società deve essere difesa per il nuovo venuto, che alla sua volta sarà per lei una novella forza; nella Casa sociale devono riunirsi gli sposi per ricevere l'augurio della felicità per la nuova esistenza creatasi, che non significa abbandono dei compagni, ma nuovo cemento per gli accresciuti bisogni. Nella Casa sociale dev'essere dato l'estremo saluto alla salma del socio, perché non esiste legame più forte fra gli uomini di quello contratto nel dolore. Liberi poi tutti di seguire i riti religiosi, secondo coscienza. L'Associazione non è ancora considerata cosa sacra; ma lo sarà, perché è il germe della futura società.⁵

In questo modo, piccoli centri abitati dispersi come Portiolo, Villa Saviola, Buscoldo, Santa Vittoria o Massenzatico poterono autorapresentarsi «come una prestigiosa polis del proletariato».⁶ Le Case del popolo campagnole ispirate a un modello operaista e cooperativo belga⁷ di cui sulla stampa dell'estrema sinistra emiliana e lombarda si trovavano ricorrenti elogi nell'ultimo decennio del XIX secolo, nell'area padana sembravano potersi adattare perfettamente al movimento associativo proletario, a integrazione di una forza politica che

³ Salvadori, «Le case del popolo nell'area rurale», 89-90.

⁴ Fincardi, *La terra disincentata*.

⁵ *La Provincia di Mantova*, 5 e 6 gennaio 1901.

⁶ Salvadori, «Le case del popolo nell'area rurale», 91.

⁷ Vanschoenbeek, «Il significato del Centro Vooruit»; Brauman, Buyssens, «Viaggio nel paese», 28-31.

altrimenti avrebbe mancato di sufficiente forza propulsiva, perché animata da attivismo solo nelle campagne elettorali, mentre le organizzazioni economiche di ogni genere esercitavano per necessità una metodica attività costante. Anzi, essendo le Case del popolo istituzioni economiche cooperativo mutualistiche, dimostravano l'attenzione permanente dei socialisti ai problemi materiali popolari, diventando in sé stesse un potente elemento di propaganda; ma divennero pure un correttivo per un leghismo che aveva propri tempi tumultuosi di fermento durante gli scioperi, ma poi faticava a mantenere la tensione operaia attorno alla vita associativa, soprattutto dopo il riflusso sindacale del 1903. Inoltre, il movimento operaio poneva comunque questioni di autodifesa che da sola la cooperazione non era in grado di garantire, perché braccianti o artigiani privi di lavoro per lunghi mesi all'anno non potevano mantenere la propria famiglia col solo ausilio della cooperativa di consumo che si rivelava un mezzo di sostentamento solo parziale, dato che pure l'accesso al consumo diventava precluso al disoccupato senza un salario.

In pratica, le associazioni politiche, sindacali e cooperative avevano tempi sfasati, che potevano trovare una propria sintonizzazione e cristallizzazione efficace se integrati in organizzazioni produttive, distributive, previdenziali e ricreative che agivano quotidianamente, abbinate stagionalmente anche a iniziative educative. La nuova forma associativa della Casa del popolo ricompose il tessuto sociale rurale, dandogli un'impronta dinamica e collettivista.⁸ In più, a detta di Romei, il conflitto sindacale - con gli scioperi, il collocamento di classe e l'imponibile di manodopera - non prefigurava una società futura, ma si limitava a rispondere alle esigenze di sopravvivenza dei braccianti avventizi.

Alle norme statutarie da dare ai nuovi organismi territoriali bracciantili, alla loro rete di collegamento, ai loro strumenti di coordinamento, era dedicata la seconda parte del libro di Romei *L'organizzazione proletaria campagnuola*, in cui si presentava un modello di regolamento sociale per quelle che l'autore definiva «Società di mutuo soccorso»,⁹ mentre ne estendeva espressamente le funzioni solidaristiche dalla previdenza all'imprenditorialità cooperativa e alla resistenza. Se il solidarismo comunitario era l'aspetto che meglio veniva elaborato e definito in queste norme statutarie,¹⁰ il termine mutuo soccorso era in realtà il segno di una continuità con quella Società di mutuo soccorso dei contadini mantovani promossa tra il

⁸ Degl'Innocenti, *Le case del popolo in Europa*, 7-8, 14-15.

⁹ Per un censimento delle associazioni previdenziali nella provincia mantovana: Illari, «Le società di mutuo soccorso». In area emiliana: Ravà, *Storia delle società*; Tarozzi, «L'associazionismo operaio».

¹⁰ Cf. Salvadori, «Giuseppe Bertani e il suo tempo»; Bertolotti, «La storia che viene».

1883 e il 1886 da Eugenio Sartori, col quale Romei era stato in contatto. La rete di società a direzione centralizzata costituita da Sartori escludeva la presenza di soci onorari, cioè di notabili borghesi che egemonizzassero con criteri paternalistico-clientelari le associazioni operaie. Il mutualismo giustificava in realtà la costituzione di organismi classisti, con un progetto sociale di controllo sull'economia di un esteso territorio. Sono note le vicende che nel 1885 avevano portato all'incarcerazione di quasi duecento quadri di questa organizzazione mutualistica, da cui era normale attendersi un movimento di scioperi che avrebbe potuto estendersi a tutte le campagne padane¹¹ (il movimento de 'La boi!', che ebbe il suo epicentro nell'Oltrepò, benché diversi storici, forse anche per affinità ideologiche, abbiano rivolto prevalentemente l'attenzione al più fragile conglomerato di associazioni promosse nella parte settentrionale della provincia da Francesco Siliprandi, facendo così conoscere all'esterno prevalentemente quest'ultima debole realtà associativa, giudicando autoritario e verticistico il sistema associativo succursalistico fondato da Sartori). Alla repressione e alla crisi del movimento promosso da Sartori seguì una complessa fase di discussione e sperimentazione su nuove associazioni dei lavoratori, sia nel Mantovano come in diversi centri padani che ne erano stati coinvolti col proprio tessuto associativo d'ispirazione garibaldina e coi propri quadri dirigenti e intellettuali: nella Bassa reggiana in particolare Reggiolo, Fabbrico, Santa Vittoria, Gualtieri e Guastalla. Tale fase continuò nella maggior parte dei paesi dell'Oltrepò mantovano e nella circostante bassa pianura padana per più di un decennio, tra enormi ostacoli determinati dal clima politico nazionale e dalla grande depressione dell'economia agricola, senza che il notabilato agrario riuscisse a recuperare un controllo sull'associazionismo operaio rurale.¹² Fino al termine del XIX secolo si trattò comunque di un processo evolutivo lento, a causa di un'insistente repressione poliziesca, più intensa e insidiosa nei villaggi rurali che nelle città.

Il volume di Romei è stato il frutto più efficace di questo intenso dibattito sulla conformazione delle associazioni popolari, nel momento in cui notevoli mutamenti politico-istituzionali legittimavano il formarsi di una solida organizzazione di carattere sindacale, che creava un'alternativa al tradizionale potere dei notabili, mentre numerosi

¹¹ Jocreau, *L'armonia perturbata*.

¹² Cf. *Le campagne padane negli anni*; Braga, «Agricoltura e movimento contadino mantovano»; Gualtieri, *Pane e lavoro*; Tomasin, *La boje in Polesine*; Masini, *Bakunin e la prima internazionale*; Silingardi, *Movimento operaio e organizzazione sindacale; Rivolte e movimenti contadini*, in particolare: Rombaldi, «la boje! e i suoi riflessi»; *Il socialismo a Modena*, 19-90; Cavazzoli, «Produttività e salari nel Mantovano»; «La rivoluzione agraria nelle campagne»; Fincardi, «La filantropia borghese»; «L'associazionismo garibaldino», 49-74; «La 'gran pentola che bolle».

municipi della Bassa padana diventavano il più solido nucleo del municipalismo socialista in Italia. Il libro risentì chiaramente del clima illiberale di repressione poliziesca in cui gli statuti delle nuove associazioni furono discussi. Nel modello di Statuto, solo un articolo di poche righe venne dedicato alle leghe di miglioramento, nel timore che - senza questa autocensura - le autorità governative sarebbero immediatamente intervenute a vietare i nuovi organismi che nascevano nei villaggi rurali e che provocavano un intenso sommovimento sociale. Romei delineò comunque nel modo più efficace le caratteristiche della vera e propria rivoluzione sociale prodotta dalla politicizzazione delle campagne padane, e ne programmò i possibili sbocchi organizzativi. La complessità e l'organicità del sistema organizzativo che vi veniva descritto risultava affascinante per la sua stretta aderenza alla cultura di una realtà popolare in movimento, cosciente di una propria forza collettiva ormai capace di rimettere in discussione i tradizionali equilibri sociali e politici comunitari.

Partendo dal reclutamento in associazioni economiche che comprendevano largamente anche l'elemento femminile, Romei - cosa allora decisamente inconsueta pure tra i dirigenti democratico-socialisti, dato che persino le donne possidenti e istruite rimanevano prive dei diritti elettorali - nella sua relazione insisteva sempre nel rivolgersi sia ai lavoratori che alle lavoratrici; non per un atto di formale galanteria, ma perché l'ampia partecipazione delle donne stava dando un solido apporto alle forme di organizzazione proletaria che si andavano costituendo. Romei faceva notare come la donna rurale fosse priva dei più elementari diritti civili e professionali, così che la bracciante lavorava normalmente anche ammalata, pure nelle insalubri risaie, o da gestante continuava il lavoro fino al momento del parto, riprendendo poi dopo pochi giorni le proprie attività, anche durante l'allattamento, spesso prolungato indefinitamente, dato il reddito che molte traevano dal baliatico, debilitandosi a grave detimento della salute.¹³ Romei commentava perciò con vivo favore l'entusiasmo con cui le donne di Pegognaga, Portiolo, Villa Saviola, Gonzaga e numerosi paesi limitrofi stavano autonomamente affermando un proprio diritto di cittadinanza e mostravano di essere consce dell'importanza del voto - a cui non potevano accedere nelle istituzioni pubbliche, mentre lo potevano per le cariche delle proprie associazioni - iscrivendosi contemporaneamente in leghe e Società di mutuo soccorso:

Notevole [il risveglio associativo] tanto più quando si osserva lo spirito di perseveranza e di abnegazione col quale, vinto il secolare abbandono e isolamento in cui giaceva, la contadina si afferma nella propria associazione, e [per] il prezioso contributo di

¹³ Romei, *L'organizzazione proletaria campagnuola*, 85-6.

entusiasmo che porta anche nella lotta politica, di cui diventa la più efficace collaboratrice. Sono esse che i giorni delle elezioni, colla ormai tradizionale fascia rossa, circolano fra gli elettori, distribuendo manifesti e fogli volanti e rincuorando alla nomina del candidato socialista.¹⁴

Questa attenzione alla mobilitazione conflittuale delle lavoratrici e al loro coinvolgimento nel circuito associativo laico del movimento era uno dei punti più significativi e delicati presi in considerazione dagli organizzatori socialisti, consapevoli della maggiore difficoltà del distacco dell'elemento femminile dall'identità parrocchiale e dalla subalternità al clero:

La pratica del culto, che costituisce per la donna l'unica forma di partecipazione alla vita pubblica, quasi l'unica forma di vita sociale, ha sopro, col miraggio del regno oltremondano, la sua attività innovatrice terrena; e sovrapponendo molte volte la superstizione al sentimento religioso e al contenuto morale del cristianesimo, e mettendo la donna alla dipendenza della gerarchia ecclesiastica, l'ha separata dalle correnti innovatrici, facendone anzi un elemento di resistenza e d'inciampo.¹⁵

Dove le donne sono salariate nei campi o nelle manifatture industriali, l'avvio di una riorganizzazione della vita di villaggi e centri municipali attorno a leghe sindacali e cooperative, assieme alla frequentazione abituale delle sedi associative laiche del movimento operaio agevola questo coinvolgimento dell'elemento femminile, che altrimenti nella vita familiare diverrebbe un fenomeno di opposizione alla politicizzazione socialista e anticlericale dell'elemento maschile. La determinazione delle folle femminili nei conflitti sindacali e la loro frequentazione delle Case del popolo e nei loro balli festivi diviene un passaggio rilevante per dare un'identità *rossa* ai paesi:

Sono un grande coefficiente di solidarietà nelle lotte proletarie, come sono elemento di disgregazione dove restano estranee o avverse. Nelle organizzazioni, poi, negli scioperi, nelle feste, portano come un senso di vivacità, di ardimento e quasi di giocondità, che rianima la lotta nell'atto stesso che la raddolcisce.¹⁶

¹⁴ Romei, *L'organizzazione proletaria campagnuola*, 34.

¹⁵ Ciccotti, *Psicologia del movimento socialista*, 165.

¹⁶ Ciccotti, *Psicologia del movimento socialista*, 167.

14.2 Le esperienze associative dei lavoratori in area padana: la definizione dei modelli di gestione della solidarietà di classe tra XIX e XX secolo

Negli anni Cinquanta del XX secolo, con l'urbanizzazione portata dal 'boom economico', il bracciantato scomparve come determinante soggetto sociale e l'analisi storica della sinistra italiana poté guardarlo come una presenza residuale e un ingombrante segno di arretratezza dello sviluppo nazionale, principalmente per gli aspetti 'dequalificati' del precario lavoro agricolo¹⁷ e non per il dinamico inserimento in un sistema di pluriattività che aveva messo questa manodopera in un complesso intreccio di attività lavorative stagionali, spesso connesse con settori produttivi in rapido sviluppo durante la seconda rivoluzione industriale, sia nelle campagne padane che nelle regioni europee o extracontinentali in cui la forza-lavoro disoccupata di tutta quest'area era solita migrare in determinati periodi dell'anno.¹⁸ In quegli anni, uno dei livelli più alti di interpretazione dell'ambiente padano all'inizio del XX secolo fu l'analisi dello storico Giuliano Procacci, che sulla Bassa padana prospettò tra i braccianti un operaismo fortemente classista ma depoliticizzato, nato da una situazione di arretratezza economica.¹⁹ E questo pregiudizio gli impedì di scorgere l'alto livello di politicizzazione e la densità e intercomunicazione di variegati tessuti associativi, che caratterizzò invece la zona oggetto della sua analisi. In particolare, negli scioperi in bonifica nel 1904 con punte critiche verso l'operato del ceto politico radical-socialista, Procacci individuò la pretesa indifferenza del 'bracciantato classico' agli equilibri politici nei municipi e nei collegi elettorali. Gli studi di Mara Chiarentin hanno mostrato come l'opinione di Procacci sia ormai da ritenere una comprensibile svista di un pur importante pioniere degli studi sul movimento operaio italiano. Più approfondite ricerche hanno dimostrato come la crescita di un associazionismo di

¹⁷ Cf. Preti, *Le lotte agrarie*. In questi studi, pur ricchi di considerazioni e dati nuovi, c'era un sostanziale arretramento rispetto all'inquadramento della questione bracciantile in Sereni, *Il capitalismo nelle campagne*, ripresi con un'attenzione tutta rivolta però agli apparati organizzativi sindacali e di partito in: Zangheri, *Le campagne emiliane nell'epoca moderna; Lotte agrarie in Italia*; Barbadoro, *Storia del sindacalismo italiano*, vol. 1 (*La Federterra*); più problematico: Barbadoro, «Forme di associazionismo». Per un inquadramento critico sulle tendenze della storiografia rurale nazionale: Nenci, *Le campagne italiane in età contemporanea*.

¹⁸ Cf. Cazzola, *Il proletariato agricolo in Emilia Romagna*; Villani, *La pluriattività negli spazi rurali*; Crainz, Nenci, «Il movimento contadino»; Cazzola, Martini, «Il movimento bracciantile»; D'Attorre, De Bernardi, «Il 'lungo addio': una proposta interpretativa; Crainz, *Padania*; Cazzola, *Storia delle campagne padane*; Musso, *Tra fabbrica e società*; D'Attorre, *Novecento padano*, 309; Rossi-Doria, *La fine dei contadini e l'industrializzazione in Italia*; Bevilacqua, «Società rurale e emigrazione».

¹⁹ Procacci, *La lotta di classe*.

orientamento classista e la conquista del municipio appartenessero a un unico processo di politicizzazione: la conquista delle istituzioni comunali era conseguente all'acquisita predominanza popolare nella sociabilità civica, che portava allo sfaldamento il potere clientelare dei notabili. Nel ciclo conflittuale (*l'autunno caldo* del 1969) che influenzava in quel periodo l'orientamento operaista di Procacci (o di Stefano Merli, pur impostato su premesse antitetiche, che consideravano più realisticamente il dato di una industria e una classe operaia diffuse anche nelle campagne, senza scorgervi necessariamente un dato di arretratezza socio-economica),²⁰ molti studiosi propendevano a scorgere il manifestarsi della classe operaia essenzialmente nello sciopero, non in sé nelle specifiche forme solidaristiche che aggredivano il proletariato di inizio XX secolo, e da cui anche gli scioperi più spontanei potevano derivare; così, l'analisi si concentrava sulle sole strutture solidaristiche sindacali o in minima parte su quelle del PSI, senza avvertire la necessità di estendere il proprio campo d'indagine oltre i grandi apparati organizzativi. Più attenta ai livelli basilari della solidarietà era invece la scuola operaista inglese, in particolare con le annotazioni di Edward P. Thompson, che metteva in guardia dai rischi di identificare i movimenti sociali più per le loro occasionali formulazioni ideologiche, o per schematizzazioni attribuite loro dai posteri, mentre la storiografia sociale deve sapere andare oltre le autorappresentazioni o le rappresentazioni a posteriori di questi movimenti:

Nessun modello può darci quel che dovrebbe essere la 'vera' formazione di classe a un certo 'stadio' del processo: il modello ha soltanto un valore euristico, in un'analisi comparativa, e può spesso riuscire pericoloso per la sua tendenza verso una staticità concettuale. Nessuna specifica formazione di classe, nella storia, è più autentica o più reale di un'altra: le classi si definiscono a seconda di come di fatto tale formazione avviene.²¹

Liberate da pregiudizi storiografici che le condannavano ideologicamente, queste esperienze di classe dei lavoratori padani possono oggi essere interpretate nel loro intrinseco significato sociale. Per il loro carattere regionale, che li rendeva strettamente aderenti all'ambiente della Bassa padana, il valore di questi organismi sindacali braccantili è stato sminuito da una storiografia politica attenta a selezionare gli organismi del movimento operaio che si ponevano in una prospettiva egemonica nazionale, al di là del loro effettivo

20 Cf. Merli, *Proletariato di fabbrica*, 58-62; De Clementi, «Appunti sulla formazione della classe», 698-705.

21 Thompson, «Classe operaia e falsa coscienza», 905-6.

radicamento in concrete situazioni sociali. Invece, l'attenzione a questi fenomeni conflittuali classisti, decisivi per la storia nazionale, non può essere configurata come un rifugiarsi della storiografia in ambiti localistici. Piuttosto - come ha mostrato il volume di Guido Crainz sul bracciantato padano - occorre che la loro valutazione parta da una ricerca non prevenuta sulla variegatissima fenomenologia culturale e sociale di questo radicale e originale settore trainante del movimento operaio italiano;²² che era anche quello quantitativamente più consistente. Il ciclo storico che in area padana si compie nella Belle Époque consegna tutti i locali collegi elettorali e larga parte dei municipi alle liste socialiste e avvia un sistema di organizzazione civile dominato dalle associazioni dei lavoratori, durato per circa un quarto di secolo,²³ poi violentemente demolito dal terrorismo fascista, finché il successivo sistema di relazioni instaurato dal regime fascista incoraggia nei comportamenti sociali un ritorno per lo più conformistico alla frequentazione 'stagionale' dei rituali cattolici, che non comporta - in particolare per l'elemento maschile - un necessario ripristino di forti appartenenze identitarie parrocchiali.

L'evidente elemento peculiare del movimento sindacale italiano - fin dalle sue origini, e poi per un ampio tratto della sua storia - fu la rilevanza della sindacalizzazione dei lavoratori rurali, soprattutto in alcune aree padane. L'importanza delle organizzazioni bracciantili fu decisiva sul piano quantitativo e per i condizionamenti impressi alla strategia generale del movimento operaio. Nucleo territoriale da cui nel secolo scorso prese vita l'organizzazione braccantile, continuando a gravitarvi fino agli anni Cinquanta del nostro secolo, fu 'l'area del bracciantato classico', la Bassa padana: un'area di pianura che da Cremona va al delta del Po. Ma in particolare, nel periodo finale del XIX secolo, l'area che maggiormente si caratterizzò per la definizione di stabili strutture organizzative di massa fu l'Oltrepò mantovano: dalla Società di mutuo soccorso dei contadini mantovani, costituita da Eugenio Sartori nel 1883, alle associazioni dei terrazzieri dirette fino quasi alla prima guerra mondiale da Romeo Romei. Nell'Italia liberale, questa fu l'area in cui le strutture organizzative sindacali si radicarono nel modo più capillare nel costume collettivo; ma non furono le uniche forme associative a caratterizzare il riorganizzarsi della solidarietà popolare. Una notevole quantità di studi sulla storia del movimento operaio italiano si è interessata ai modelli associativi propri del bracciantato nell'Oltrepò mantovano, benché questa peculiarità territoriale sia stata frequentemente confusa con le caratteristiche socio-politiche della provincia mantovana nel suo complesso. Da diversi storici vi è stata specialmente rilevata la

²² Crainz, *Padania*.

²³ Ridolfi, *Il PSI e la nascita del partito di massa*.

preponderanza dell'organizzazione economico-professionale su quella politica, con una netta egemonia delle leghe bracciantili sul Partito socialista, sulla cooperazione, sul mutualismo, sulle rappresentanze politiche municipali e su quasi tutte le forme associative esistenti sul territorio, persino quelle di carattere culturale-ricreativo. Certo, i braccianti della Bassa padana potevano solo in parte considerarsi dei lavoratori agricoli. L'industria diffusa del truciolo era presente in molti villaggi, che si differenziavano da altri paesi perché si diceva che lì erano le donne ad andare al mercato, mentre gli uomini stavano a casa a lavorare artigianalmente le fibre vegetali che avevano raccolto. Nei periodi in cui la stagione dei raccolti o le risaie non richiedevano il loro intervento, l'industria domestica del truciolo trasformò anche donne, bambini e vecchi in salariati a cottimo, dando loro una mentalità diversa da quella dei contadini. La precarietà dell'occupazione educò gli uomini a un'estrema flessibilità del lavoro, accompagnata da una notevole mobilità geografica, per inseguire, spesso fuori dall'Italia – ormai integrati nei grandi mercati internazionali – la crescita dell'industria e del moderno sistema delle comunicazioni, durante la seconda rivoluzione industriale. Così adattabili a svariate occupazioni nelle stagioni in cui la campagna richiedeva scarsa manodopera, dall'inizio degli anni Settanta del XIX secolo i braccianti migrarono ovunque necessitasse forza lavoro per la costruzione di strade, canalizzazioni, massicciate ferroviarie, o servissero minatori.²⁴

Che i piccoli centri rurali delimitati da quell'area territoriale (ad altissima densità abitativa) non fossero per nulla politicamente marginali, lo dicono i nomi dei dirigenti del movimento operaio che vi si formarono: Mario Panizza (garibaldino, deputato radicale, curatore dell'*Inchiesta Bertani sulle condizioni dei lavoratori in Italia*),²⁵ Giovanni Zibordi, Francesco Zanardi, Enrico Ferri, Gerolamo Gatti, Zeffirino Traldi, Eugenio Dugoni, Adelmo Sichel; e altri che, pur originari di zone limitrofe, vi hanno costruito la propria leadership: Eugenio Sartori, Alcibiade Moneta, Romeo Romei. Dai collegi elettorali di questa zona iniziarono le loro carriere parlamentari il reggiano Camillo Prampolini e il mantovano Ivanoe Bonomi. Una figura importantissima come Osvaldo Gnocchi Viani – l'ex garibaldino internazionalista, ispiratore del Partito operaio italiano e costruttore della prima rete di Camere del lavoro, propenso a un operaismo che traeva palesemente i propri modelli organizzativi dalla realtà belga²⁶ – era originario di Ostiglia ed era regolarmente in contatto con questi luoghi, dove spesso teneva conferenze.

²⁴ Fincardi, «Campagna pluriattiva»; *Campagne emiliane in transizione*, 171-87.

²⁵ Gualtieri, *Mario Panizza democratico*.

²⁶ Fabbri, «Associazionismo, solidarietà e cooperazione»; Angelini, *Il socialismo del lavoro*; Gnocchi Viani, *Dieci anni di Camere del lavoro*.

Anche nel Reggiano la prima cooperativa di lavoro a carattere non localistico, tesa a gestire il collocamento di muratori e terrazzieri, nacque proprio sulla spinta dei movimenti operai della valle del Po, nel 1884, avendo un carattere misto cooperativo-previdenziale: la Società generale cooperativa di mutuo soccorso dei muratori e braccianti di terra della provincia di Reggio. Nel 1889 si costituì la Federazione delle cooperative di lavoro della provincia reggiana, che restò a lungo il riferimento professionale per il movimento operaio e socialista, e nel maggio 1901 diede luogo a un congresso operaio cui aderiscono 22 cooperative di lavoro, 21 di consumo, 24 Società di mutuo soccorso e 10 leghe di resistenza, da cui venne approvato quasi all'unanimità l'avvio di una Camera del lavoro che diventasse il punto di raccordo e sintesi della loro azione sociale. Nel luglio successivo, con una seconda sessione congressuale, venne costituito il nuovo organismo incaricato di dirigere l'intera rete associativa dei lavoratori nella provincia reggiana che si fondasse sulla solidarietà di classe, sia nel ramo della resistenza che in quello cooperativo e previdenziale, grazie ai finanziamenti e al patrimonio di esperienza della Federazione delle cooperative.²⁷ Ne rimasero escluse solo le associazioni mutualistiche e cooperative a carattere corporativo-filantropico o corporativo-confessionale. La Camera del lavoro fu subito mobilitata al proselitismo, per espandere le società aderenti e il numero degli affiliati, fino a ottenere una rappresentatività il più possibile completa della classe lavoratrice. L'influenza reciproca tra associazioni socio-economiche e organizzazioni a carattere più direttamente politico apparve già quasi ovunque scontata sia nella provincia reggiana come in quella mantovana. Se le associazioni reggiane parvero già orientate a maggioranza verso un aperto orientamento socialista all'ultimo congresso milanese del Partito operaio nel 1891 e a quello genovese del Partito dei lavoratori nel 1892, soprattutto nel Mantovano lo scoglio più difficile da superare fu la divisione tra una tradizione democratico-operaista e una schiettamente socialista; ma per il resto le forme associative locali furono decisamente somiglianti nella loro multifunzionalità e le differenze si manifestarono semmai nelle caratteristiche della messa in rete dei loro circuiti. Nell'Oltrepò mantovano, dove la democrazia sociale aveva un solido radicamento fin dall'espansione del movimento Pane e lavoro nelle campagne e dalla creazione della vasta rete associativa costruita da Sartori col deciso sostegno dei mazziniani Giuseppe Benvenuti di Reggiolo e Andrea Manengo di Guastalla, la Federazione mantovana dei braccianti non aveva cessato di sostenere alle elezioni locali e politiche i candidati radical-socialisti, anche quando gravitava

²⁷ Bonaccioli, Ragazzi, *Resistenza, cooperazione, previdenza*; Bellocchi, «Interrelazione fra mutualismo e cooperazione»; Nejrotti, «La Camera del lavoro di Reggio».

attorno al Partito operaio italiano, sebbene questo partito li bollasse come consorterie estranee agli interessi dei lavoratori.²⁸ Questo modo di schierarsi venne in genere superato nel 1893, durante la preparazione del congresso del Partito socialista dei lavoratori a Reggio, o in seguito all'impressione destata da quell'evento tra le diverse delegazioni che vi erano convenute. Molti sostenitori e organizzatori del movimento operaio nel distretto di Gonzaga, tra Suzzara, Poggio Rusco e San Benedetto (tra cui Romei e Traldi, ma ancora di più Enrico Ferri e suo cognato Gerolamo Gatti, ma anche i fratelli Zanardi e Giovanni Zibordi), ma anche dell'altra sponda del Po, da Ostiglia a Viadana, rimasero ancora per qualche tempo legati al Partito radicale e ai circuiti repubblicani, esitando ad aggregarsi al socialismo. Romei era comunque il riconosciuto leader dell'operaismo nella zona, ispiratore e conduttore della Federazione, ma anche riferimento per le associazioni di artigiani e muratori che esitavano a svincolarsi dal controllo dei soci onorari e ad aggregarsi ai circuiti più apertamente classisti dei braccianti e trucioli.²⁹

Nel definire un modello associativo dei lavoratori mantovani, Proacci si basò essenzialmente su una serie di articoli di notevole efficacia scritti da Ivanoe Bonomi e Carlo Vezzani sulla rivista di Turati *Critica sociale*, tutti tesi a perorare le ragioni e i fattori 'evolutivi' del movimento delle leghe, visto come il più avanzato fattore di emancipazione del bracciantato e degli altri gruppi di lavoratori nella Bassa padana. Ripercorrendo con analisi dettagliate la storia dei movimenti sociali mantovani dai tempi dell'Inchiesta Jacini, i due socialisti mantovani rilevarono con insistenza le insufficienze dell'associazionismo previdenziale e attribuirono una caratterizzazione «impulsiva e violenta» alla Società di mutuo soccorso tra i contadini di Mantova promossa da Eugenio Sartori: «Vi si infiltrò quindi un certo spirito irrequieto e concitato, che trovò la sua espressione nel motto *la boi* (la bolle) e in certe aspirazioni tumultuarie ed esagerate».³⁰ A questa fase di mutualismo conflittuale, che in realtà in ogni paese esercitava una convulsa pressione collettiva per alzare le tariffe salariali, dopo 'il terror bianco' voluto dai maggiorenti, con lo stato d'assedio e i numerosi arresti per stroncare la rete associativa dei lavoratori nel 1885, sarebbe subentrata 'la fase cooperativistica', avviata nuovamente da Sartori e proseguita poi da Romeo Romei, sempre espONENTE della democrazia sociale di ascendenza garibaldina, che nell'ottobre 1891 fondò la Federazione mantovana delle Società di operai e contadini, tesa a «riunire in un unico fascio queste associazioni

28 Sulla dialettica tra associazionismo operaio, democratico-sociali e socialisti in quel periodo, cf. Gualtieri, «Attivisti e associazionismo».

29 Cavazzoli, Salvadori, *Civiltà contadina e lotte operaie*.

30 Bonomi, Vezzani, «Il movimento proletario nel Mantovano», 84.

cooperative, aggregandovi anche tutte quelle altre associazioni di mutuo soccorso, di arti e mestieri, di istruzione, ecc., che esistevano numerose nella provincia», che dopo un anno di vita avrebbe raccolto 31 associazioni con 5.535 soci, cercando di articolare con un minimo di efficacia questo conglomerato associativo:

Questa *Federazione mantovana* doveva raccogliere quante associazioni di carattere popolare e democratico volessero cooperare all'elevamento progressivo del proletariato, e quindi, accanto alle associazioni cooperative prevalenti per numero e per quantità di associati, accoglieva le Società di mutuo soccorso, le leghe di resistenza operaie, le Società per l'istruzione popolare, ed anche parecchi Circoli di carattere politico. Ma una tale eterogeneità di elementi doveva in breve condurre ad una divisione di funzioni, ed infatti la Federazione venne partita in quattro sezioni: Sezione delle cooperative di lavoro, Sezione delle cooperative di consumo, Sezione delle società di mutuo soccorso, Sezione istruzione e propaganda. Di queste sezioni solo la prima ebbe per qualche tempo una vita autonoma, dovendo essa adempiere ad una funzione ben netta e precisa: impedire alle Cooperative di lavoro di adire separatamente alle aste pubbliche con danno degli interessi comuni. Anche la Sezione istruzione e propaganda esercitò una funzione molto utile, sia diffondendo libri e opuscoli nelle campagne, sia sollecitando conferenze istruttive per il popolo, sia infine dando modo a tutte le giovani forze intellettuali di rivolgersi con profitto alla organizzazione e alla educazione del proletariato campagnolo.³¹

Alla Sezione propaganda della Federazione aderivano un centinaio di intellettuali o popolani eruditi e di facile eloquio, e soprattutto studenti universitari, che avevano costituito una piccola biblioteca circolante e cercavano di attrarre nella propria orbita una ventina di associazioni titubanti, soprattutto Società operaie di mutuo soccorso che temevano di dover rinunciare al proprio localismo o di perdere i patroni borghesi che le sovvenzionavano e controllavano. Secondo Bonomi e Vezzani, limite della Federazione sarebbe stato di posizionarsi in un'area operaista, che «aveva lasciata la porta aperta a tutte le parti politiche»; e si pronunciava per il collettivismo e la «socializzazione dei mezzi di lavoro», senza però immettersi subito nel Partito socialista dei lavoratori al momento della sua costituzione a Genova, mentre «rimaneva attaccata ai metodi e alle consuetudini del passato, precisamente come il tradunionismo inglese». Solo il 30 luglio 1893, alla vigilia del congresso di Reggio del Partito socialista dei lavoratori - alla presenza di personalità

³¹ Bonomi, Vezzani, «Il movimento proletario nel Mantovano», 84.

quali Gnocchi Viani, Turati, Prampolini, Bissolati, Maironi e Agnini che sostinsero le diverse tendenze - la Federazione si schierò per aderirvi e da quel momento «l'organizzazione economica passa in seconda linea, soverchiata dalla propaganda economico-politica», che rese dominanti i Circoli socialisti, preoccupati di avere il sostegno delle cooperative anche nel contrastare le influenze dei tradizionali operaismi e radicalismi di matrice garibaldina. Intanto, nel settore della cooperazione di lavoro si manifestarono aspre rivalità localistiche nella gestione di appalti, che squalificarono la funzione organizzativa unificante della Federazione; inoltre, dalla partecipazione ad appalti della bonifica di Burana, le cooperative federate uscirono coi bilanci in netto passivo, e con dissensi interni. Dal febbraio 1894 la Federazione cominciò a stampare il settimanale *Il Socialista*, integrazione a *La Giustizia* di Reggio, ormai divenuta il giornale di riferimento. Ma in ottobre i provvedimenti liberticidi di Crispi imposero lo scioglimento della Federazione e di tutte le sue associazioni aderenti in cui la polizia scorgesse una configurazione politica, mentre i capi subirono persecuzioni. Nonostante ciò, il PSI ebbe pieno successo alle elezioni nei due collegi del Basso Mantovano e in alcuni comuni dell'Oltrepò, mentre nel 1898 ripresero lentamente gli scioperi, da cui si riformarono leghe di resistenza. Secondo Bonomi e Vezzani, la timida ripresa di un movimento degli scioperi della primavera 1898 rese superate le forme organizzative precedenti (affermazione che il libro di Romei dimostrava del tutto priva di fondamento, tanto più che l'area interessata dagli scioperi fu proprio quella limitrofa al Po, dove si progettavano le Case del popolo o Camere del lavoro in campagna):

Per dare un indirizzo sicuro alla organizzazione economica dei lavoratori mantovani, l'organizzazione di resistenza per il rialzo dei salari sorse spontaneamente in più punti della provincia, richiamando subito l'attenzione del partito socialista che fino allora si era adoprato a sviluppare le associazioni cooperative, intendendo dare a queste ultime il carattere che hanno assunto nel Belgio. In pochi mesi si ebbero scioperi in quasi tutta la zona meridionale del Mantovano.³²

Sostenevano che le leghe erano espressione e creatura del PSI, perciò portatrici di un incivilimento che non era proprio delle forme associative precedenti, più violente e disordinate. La loro era chiaramente una rappresentazione ideale,³³ che in seguito Procacci interpretò invece come un resoconto fedelissimo alla realtà del movimento operaio

³² Bonomi, Vezzani, «Il movimento proletario nel Mantovano», 150.

³³ Cf. Forti, «Le leghe contadine mantovane dal 1898».

rurale. Bonomi e Vezzani citavano il volume di Romei *Le case del popolo campagnolo* - di cui non diedero alcun resoconto, perché avrebbe in parte contraddetto alcune loro affermazioni - come frutto di quel «periodo di tentativi e di ricerche» a chiusura del secolo. Sopravvissero alla crisi della Federazione delle cooperative promossa da Romei le cooperative di consumo e lavoro di San Nicolò Po e di Suzzara, la cooperativa di consumo di Pegognaga e quella di lavoro di Quingentole. In seguito, da queste vennero avviate affittanze e mezzadrie collettive di terreni agricoli, come pure dalla lega di San Rocco di Quistello,³⁴ dalla cooperativa di Carbonara Po e da quella di Bondeno di Gonzaga, che dal 1908 gestì pure un'azienda per l'industria del truciolo; la Camera del lavoro di Suzzara gestì attività agricole e industriali, abbinate alla cooperazione di consumo e al mutuo soccorso.³⁵ Nelle diverse inchieste ministeriali, la cooperazione mantovana risultò sempre meno fornita di mezzi di quella reggiana e romagnola, iniziando solo dopo il 1912 una ascesa più decisa.

La capacità d'iniziativa e di controllo della comunità locale da parte della rete organizzativa delle associazioni popolari divenne tanto più intensa in questi piccoli paesi e borghi, dove tutti si conoscevano, piuttosto che nei maggiori centri urbani, dove le associazioni operavano in una società più anonima, che dava loro meno peso. Nelle campagne padane, i moderni circuiti associativi laici occuparono e resero modernamente dinamici quegli spazi e meccanismi di comunicazione sociale che fino a pochi decenni prima erano di pertinenza delle parrocchie, i cui legami tradizionali e la cui capacità normativa sulla morale collettiva si erano andati disgregando, essendo ormai inadatti a rappresentare una società braccantile mobile e con una cultura simile a quella del proletariato urbano o industriale. A determinare questi mutamenti non furono evidentemente i circoli socialisti, ma il multiforme tessuto associativo disponibile alla fine del XIX secolo a farsi guidare dall'intellettualità socialista, come in precedenza era risultato influenzabile da quella repubblicana e radicale, ormai inadeguate a spingere oltre un certo grado lo scontro con gli agrari e la borghesia rurale moderata.

³⁴ In realtà furono Vezzani e Bonomi a chiamare col nome *lega* quell'associazione che aveva in quel caso funzioni proprie di una cooperativa di produzione, mentre qualche anno più tardi verrà da tutti definita una cooperativa. Esercitava palesemente anche funzioni di cooperativa di lavoro e produzione, di mutuo soccorso, di circolo socialista, praticando embrionalmente anche un collocamento di classe e un imponibile di manodopera nel villaggio. I due autori scrissero che «racchiudeva, in sintesi mirabile, le diverse forme e i diversi scopi dell'organizzazione proletaria nelle campagne» (Bonomi, Vezzani, «Il movimento proletario nel Mantovano», 151). In pratica, gli autori evitarono di ammettere la fusione di associazioni diverse, come nella realtà si verificava con la cooperativa di San Rocco, che all'epoca preferirono chiamare *lega* anziché col suo nome statutario.

³⁵ Cavazzoli, Salvadori, *Storia della cooperazione mantovana*, 49-56, 83-8.

La linea di chi insisteva nell'adozione del modello socialdemocratico tedesco, facendo del Partito socialista dei lavoratori italiani una rete di soli circoli politici, succursali del partito nazionale e portatori della sua voce alla periferia,³⁶ senza più basare l'organizzazione socialista sul conglomerato di associazioni economico-ricreative che l'aveva costituito, si affermò pienamente dopo l'ondata repressiva con cui Crispi aveva sciolto tutte le associazioni ritenute antisistema, causando enormi danni al patrimonio e al tessuto aggregante di tutto l'associazionismo popolare che si riconosceva nel movimento operaio socialista. A Parma, nel gennaio 1895, il III congresso del PSI sancì questa trasformazione, destinata a restare permanente. La rappresentanza dell'associazionismo economico e culturale, che costituiva il tessuto solidaristico di base nell'ambiente proletario, fu piuttosto demandata alla struttura conglomerale delle Camere del lavoro, ormai affermatasi in molti capoluoghi delle province padane e in grado di coordinare un'azione polivalente per mettere in rete sia l'associazionismo professionale operaio che la sociabilità ricreativo-culturale dell'ambiente proletario urbano e rurale, orientata alla creazione di Case del popolo attorno alle sedi cooperative.³⁷ Seguendo l'insistente orientamento di Camillo Prampolini, il socialismo reggiano persegui formalmente questa opzione di dare la preminenza all'associazionismo politico, lasciando però in pratica un preponderante campo d'azione all'attivismo socio-economico e culturale, all'ombra delle sezioni di partito, ma soprattutto della Federazione delle cooperative.³⁸ Questa operatività ibrida dei socialisti reggiani venne ribadita come una prassi «all'uso belga» dall'avvocato Alberto Borciani, a nome del comitato regionale emiliano, al congresso nazionale socialista di Firenze, nel luglio 1896,³⁹ e rimase di fatto il carattere distintivo dell'organizzazione reggiana dei lavoratori. Nel Mantovano, invece, soprattutto sulla base dell'azione pratica di Romei, ma con un'adesione dei dirigenti della bassa Lombardia quali Ferri, Lollini e Bisolati, si insisté ancora al congresso di Firenze per riconoscere carattere politico e accesso al PSI anche all'associazionismo economico, replicando in modo coerente il modello socialista-operaista belga.

Secondo il sociologo Pino Ferraris, con la Carta di Quaregnon, nel 1894, il Partito operaio belga disegnò una risposta alternativa al programma di Erfurt impostato nel 1891 dalla socialdemocrazia tedesca, che «afferma l'assoluta centralità della costruzione di un

³⁶ Cicciotti, «L'organizzazione socialista in Italia»; Cabrini, «Per riorganizzare il partito».

³⁷ Ciacchi, *L'organizzazione di mestiere*.

³⁸ Zavaroni, *La linea, la sezione, il circolo*, 14-36; Degl'Innocenti, «La Giustizia e il socialismo reggiano», 22-5.

³⁹ Partito socialista italiano, *Congresso socialista. Firenze 11-13 luglio 1896*, 30.

partito politico centralizzato e gerarchico, quasi Stato nello Stato, come strumento supremo per l'edificazione del socialismo mediante lo Stato». Il progetto belga invece «consisteva nella sistematica interazione collaborativi tra le varie istituzioni operaie» e portava a convergere un «vasto pluralismo di libere associazioni per far emergere un'altra società dentro la società», senza mancare di servirsi di supporti come comuni e parlamento. Diventava «una sorta di Welfare senza l'intervento dello Stato, nato dal basso», che costruiva «forme di altra-società e di altra-economia» rendendo operative «società di mutuo soccorso, cooperative di produzione e consumo, Università popolari, Case del popolo, ma anche vasta rete di servizi e tutele che i movimenti sociali costruirono interagendo col comunismo socialista» momento del 'fare società' che coinvolse molti movimenti popolari e milioni di uomini e donne. Se tanto il progetto belga come quello tedesco miravano a costruire una socialità politica alternativa, la distinzione tra le loro tipologie di rete diventava quella tra associazione (volontarismo) e organizzazione (partecipazione gestita da un apparato, che cristallizzasse una divisione del lavoro).⁴⁰

Nel Mantovano, la Federazione socialista risultò per diversi anni il frutto dell'aggregazione di organismi ibridi, anche prima che si manifestasse con vigore il movimento delle leghe di resistenza. Non fu così per la Federazione socialista reggiana, che mantenne un circuito distinto formalmente da quello economico; ma di fatto nella pianura emiliana e romagnola, anche nella Bassa reggiana, la forza trainante del movimento socialista consisté in una composita rete associativa classista, non particolarmente diversa da quella operante nel Mantovano, in particolare nell'Oltrepò.

L'associazionismo cooperativo e previdenziale venne spesso bollato dai socialisti come 'corporativo', per la sua vocazione interclassista e anche facilmente succube del paternalismo borghese e aristocratico. Romei e i socialisti della bassa Lombardia, come pure dell'Emilia e della Romagna, invece lo videro facilmente orientabile in senso classista se inserito nei circuiti delle Camere del lavoro e delle Case del popolo. Riprendendo le categorie storiche definite dalla storica Maria Malatesta - allieva di Maurice Agulhon - cooperative e Società operaie di mutuo soccorso furono potenzialmente inquadrabili al contempo come una *sociabilità integrativa o oppositiva*, secondo come si schierassero nelle lotte sociali, e nei riguardi delle leghe di resistenza e dei partiti antisistema: la sociabilità bracciantile - attorno a qualunque partito politico gravitasse - nell'Italia tra XIX e XX secolo si diede una palese impostazione conflittuale.⁴¹ Mentre si

40 Ferraris, «Politica e società nel movimento operaio», 47-9. Cf. Biscossa, «Dalla Cosa del popolo», 176-7; Lüdtke, *The Alternative Culture*.

41 Malatesta, «Il concetto di sociabilità», 69-71.

costruivano i grandi apparati nazionali del movimento operaio e socialista, l'incontro tra grande politica e culture comunitarie, tra centro e periferia, cultura alta e bassa, si instaurò una circolazione di idee e di pratiche sociali, attraverso i canali di comunicazione costruiti dai nuovi circuiti associativi: apprendistato della democrazia per i ceti popolari, mentre i processi di laicizzazione e politicizzazione mutarono le strutture nella società e le aspettative esistenziali di persone, famiglie e gruppi.⁴²

L'avvio del Partito socialista dei lavoratori fu un forte incentivo, da un lato, al radicamento di una nuova sociabilità politica e alla diffusione dei linguaggi che ne potessero caratterizzare la combattività; dall'altro lato aumentò l'articolazione dell'associazionismo popolare, da rendere più adatto alla mobilitazione antagonista sollecitata dal partito di classe. L'area braccantile padana, dove già l'operai smo aveva trovato importanti momenti di espansione, fornì da subito spazi ideali per la penetrazione massiccia del discorso socialista nell'habitat rurale. Non sempre però le tendenze organizzative promosse dal PSI e le loro motivazioni ideologiche trovano un facile adattamento nelle strutture comunitarie rurali. Perciò diviene difficile parlare - usando gli schemi interpretativi dello storico Agulhon - di una *discesa* del discorso politico, o del suo mero riemergere carsico come in un sistema di vasi comunicanti,⁴³ perché questo processo specifico di politicizzazione assunse caratteristiche molto peculiari proprio a partire da queste periferie rurali. Anzi - già a chiusura del XIX secolo - a intermittenza finì per dare forti impronte di sé alla strategia e alla tattica del PSI, ma anche alla rete in espansione delle Camere del lavoro e ad altre grandi strutture organizzative nazionali come la Lega delle cooperative e in seguito la Confederazione generale del lavoro, o persino l'anarco-sindacalista Unione sindacale italiana, oltre naturalmente alla Federazione nazionale dei lavoratori della terra (all'inizio del XX secolo l'unico vero sindacato di massa in Italia, ma anche uno dei maggiori sindacati di categoria presenti su scala europea, capace di reggere confronti numerici con le federazioni di metallurgici o minatori dei paesi industrializzati), che prese vita proprio dall'enorme radicamento delle leghe di resistenza nell'ambiente padano. Perciò, le forme della sociabilità popolare di questo specifico territorio sono state spesso prese come riferimento per schematizzazioni di come l'associazionismo di classe si sia andato modellando come cristallizzazione di ideologie espressione di

42 Cf. Fabbri, «Associazionismo, solidarietà e cooperazione»; Ridolfi, «Associazionismo e organizzazione della politica», 368; «La terra delle associazioni»; Varni, «I caratteri originali della tradizione democratica»; sulla presenza sociale dell'associazionismo radicale padano e sulla sua filiazione del movimento socialista: Ridolfi, *Il circolo virtuoso*, 217-21.

43 Agulhon, «La sociabilità come categoria storica».

determinati progetti politici. Molto più prudente e utile per gli storici sarebbe invece considerare come le ideologie si siano sovrapposte ad autonome dinamiche di aggregazioni sociali tendenti a crescere, ad affermare una spinta conflittuale e perciò a politicizzarsi. Questi movimenti della Bassa padana (e per periodi più limitati di altre regioni rurali italiane) furono per la classe dirigente nazionale il palesarsi allarmante di forme di autorganizzazione della società, che a tratti potevano sfuggire ai controlli e alle capacità d'intermediazione della classe dirigente liberale, apparendo dirompenti fenomeni sovvertitori, capaci di scardinare gli equilibri istituzionali rigidamente classisti del giovane Stato nazionale, la cui cultura aveva fino ad allora coinciso con l'identità civile dei diversi ceti borghesi, che in gran parte ritenevano inconcepibile una dilatazione di tale angusto orizzonte mentale.

14.3 La nuova sociabilità dei paesi braccantili

Luogo di diffusione di una rete capillare di associazioni di mutuo soccorso, poi spesso convertite in cooperative di consumo, produzione e lavoro, o in leghe di resistenza, quest'area geografica dava un eccezionale stimolo a un associazionismo economico rispondente a una funzione basilare: contenere i danni sociali della disoccupazione, che per almeno una metà dell'anno colpiva i salariati avventizi (in questa zona oltre un terzo della popolazione in età lavorativa) e si ripercuoteva anche su altre categorie di lavoratori. La precarietà e la mobilità del lavoro costituivano gli stimoli a promuovere organismi locali che imponessero una presenza egemone del bracciantato negli equilibri comunitari. Nell'ultimo decennio del XIX secolo, dopo anni di sconfitte del movimento degli scioperi, i lavoratori della Bassa padana avevano riconvertito il proprio tessuto associativo, ancora ben saldo, verso la cooperazione. Avviarono una cooperazione multifunzionale, su base comunitaria. Tutti i lavoratori di un comune - ma più spesso di un villaggio - aderivano a cooperative che intervenivano indistintamente nei settori di consumo e lavoro; non i soli salariati avventizi, ma anche una parte consistente degli artigiani e dei ceti colonici.⁴⁴ Le fonti statistiche mostrano come questa tendenza fosse peculiare proprio dell'Oltrepò mantovano e di alcuni paesi emiliani limitrofi; altrove, la cooperazione di consumo e di lavoro apparivano indipendenti. Poi, all'inizio del XX secolo, molte di queste cooperative paesane iniziarono a impegnarsi nella cooperazione di produzione, sia in campo agricolo che industriale: avviarono le prime affittanze collettive e gli acquisti di terre da gestire a

⁴⁴ Sezzi, «Le affittanze collettive»; Catellani, *Santa Vittoria dei braccianti*.

conduzione indivisa; e intrapresero il controllo locale dell'industria del truciolo, e in misura minore di altre industrie connesse con l'agricoltura o la trasformazione dei suoi prodotti. Gli spacci cooperativi di consumo e le società mutualistiche fornirono in sostanza la base finanziaria che consentì di sostenere materialmente altri tipi di imprese gestite dai lavoratori. Tutti questi organismi procuravano poi ai propri soci giornate lavorative o buoni-acquisto per generi alimentari, per il sostentamento durante periodi di persistente disoccupazione o di scioperi. Dato che l'associazionismo operaio nel XIX secolo non trovò le sue aggregazioni solo sul piano professionale, ma sviluppando in particolare una dimensione di vicinato, per costruirsi aggregazioni nuove, che spesso furono bettole, ma anche altri svariati modi d'incontro,⁴⁵ nei paesi della Bassa padana gli individui e le famiglie si proiettarono in una nuova dimensione civica, cercando soluzioni collettive ai propri bisogni.

Così si rivolsero al proprio organismo sindacale-cooperativo per necessità riguardanti sia il lavoro che il tempo libero. E quelle cooperative di villaggio a cui venne attribuito il nome di Case del popolo o Camere del lavoro divennero un riferimento anche per la vita domestica delle famiglie, in località in cui precedentemente non esistevano esercizi commerciali, né luoghi d'aggregazione che non fossero la piazza, la chiesa, le rare botteghe di artigiani o le veglie invernali nelle stalle. Per i lavoratori della Bassa padana, la conquista della rispettabilità coincideva con l'autonomia economico-politica, rompendo col sistema di rappresentanza e patronato clientelare paternalistico-autoritario dei notabili e maggiorenti supportati dal clero. La costruzione di un edificio pubblico grande e bello, di proprietà cooperativa e contenente una pluralità di servizi ricreativo-culturali, oltre che organizzativi dell'attività politico-sindacale, divenne una specie di monumento simbolico della nuova capacità di dominare il territorio paesano, acquisita dal movimento operaio, quindi una pietra milieare nella crescita del potere dell'associazionismo dei lavoratori, come lo fu poi la capacità di condurre modernamente in affitto o proprietà delle tenute agricole.

Fin dall'inizio dell'introduzione a *L'organizzazione proletaria campagnuola*, Romei aveva precisato che a dare forza ai lavoratori poteva essere solo il *self-help*, il fare da sé nell'emanciparsi, ma non da intendere nelle interpretazioni individualistiche che ne avevano dato fino allora intellettuali borghesi, cattolici, laici ed ebrei che avevano prodotto una grande quantità di opuscoli e libri educativi, dove con molta retorica, ma talvolta anche con discreta conoscenza dei centri rurali e dei piccoli centri urbani che facevano da mercato per le campagne circostanti, spiegavano all'operaio e al contadino che attraverso

⁴⁵ Ramella, «Aspetti della socialità operaia».

l'obbedienza al padrone, il costante sudore della fronte e una stretta parsimonia potevano aspirare a trovare una posizione più vantaggiosa nella scala sociale, a volte anche fino a giungere all'agognata indipendenza economica. Pure Romei partiva dall'importanza del *self-help*, citato in inglese e tradotto con «fede nelle proprie forze», ma arrivava a darne una interpretazione ben diversa dai propagandisti del paternalismo padronale, individuando solo nell'associazionismo classista una prospettiva di emancipazione dell'operaio, impossibile sotto la protezione interessata di un notabile, oppure nell'attesa di improbabili eventi rivoluzionari che con un miracolo spazzassero via sfruttamento e disoccupazione. *Self-help* – spiegava Romei agli uomini e donne di questi villaggi – è una «parola, la cui virtù io cerco di trasportare dall'individuo alla collettività dei lavoratori associati».⁴⁶

Romei insisté nel far confluire nell'organizzazione operaia una varietà di funzioni rivolte non solo ai lavoratori maschi e femmine, ma pure ai loro figli e a chiunque volesse consolidare la propria cultura, e tutte le iniziative che potessero rafforzarne la capacità di riorganizzare in senso democratico e laico la vita popolare nei villaggi, a scapito della supremazia dei maggiorenti e del clero. Nella Casa del popolo dovevano essere attivi «gli accenni di società educative: società di M.S. e d'educazione dei fanciulli; società filodrammatiche; biblioteche popolari circolanti; inizi di scuole di mestiere ecc.»⁴⁷ ed era fondamentale la costante e attiva presenza di «Società di mutuo soccorso e di miglioramento delle donne», in particolare delle risaiole, che potevano dare un'impronta civile nuova a questi ritrovi della socialità di classe, che non si poteva affermare nei circoli vinicoli. L'insistenza sulle attività educative non entrava nel dettaglio delle attività ricreative da promuovere nel nuovo edificio delle organizzazioni popolari, ma inevitabilmente vi prospettava piccoli spettacoli e feste da ballo autogestite e a basso costo, che già avevano decretato forti afflussi di giovani nei saloni di alcuni circoli cooperativi e socialisti.⁴⁸

Era una sfida che fino ad allora il radicalismo borghese non aveva mai avuto il coraggio e la volontà di perseguire, preferendo limitare l'azione sociale, affidandosi alla blanda azione politica populista di medici e avvocati, o di qualche possidente democratico, che nei municipi si schieravano a favore dell'occupazione braccantile, o agitavano polemiche anticlericali. Se noi oggi partissimo dall'idea che le comunità rurali dei secoli passati si adattavano semplicemente ai modelli ideologici di associazionismo urbano, finiremmo per ignorare con supponenza i loro attivi e intensi percorsi per rielaborare con

⁴⁶ Romei, *L'organizzazione proletaria campagnuola*, 9.

⁴⁷ Romei, *L'organizzazione proletaria campagnuola*, 19.

⁴⁸ Cf. De Lucis, «Case del popolo e Case del Fascio»; Fincardi, *La terra disincantata*, 67-71; *Campagne emiliane in transizione*, 143-70.

ampia autonomia culturale le proprie originali tradizioni associative calate nei modi di vita popolare, pur con una intermittente interazione con le moderne forme associative che gli intellettuali militanti politici proponevano dalle città: si trattava di un rapporto circolare di scambio, che poco aveva a che vedere con l'assimilazione passiva di modelli associativi urbani.⁴⁹ In primo luogo, queste comunità paesane cercavano di emanciparsi attraverso nuovi equilibri progressisti, che potessero assicurare loro un certo grado di benessere materiale, assieme a una relativa indipendenza dai centri urbani come dalla possidenza agraria, o dall'invadenza autoritaria e filopadronale del clero. Come ha scritto Rinaldo Salvadori: «all'insterilirsi e allo scomparire delle vecchie forme d'assistenza e di beneficenza, la vita associata tendeva a ricomporsi dal basso con la nascita di società di mutuo soccorso, di cooperative di consumo, di case del popolo».⁵⁰

Cosciente che nel nuovo edificio simbolo del potere popolare e della sua gestione cooperativa della sociabilità classista locale non dovessero confluire solo i braccianti, ma tutte le forme spurie di lavoratori, che sulla piazza - e spesso anche nel lavoro e nella disoccupazione - usavano ritrovarsi insieme e solidarizzare, Romei invitava a promuovere al suo interno «leghe di piccoli e medi proprietari (casse rurali, sindacati agrari ecc.)» - che non avessero fondi in proprietà superiori alle 10 biolche, o in affitto superiori a 30 - purché tali organismi si improntassero come non individualistici e si mantenessero strettamente collegati all'organizzazione collettivista avente il suo asse sociale sulla massa dei lavoratori precari impiegati nelle opere stagionali, quali braccianti giornalieri e muratori. Molti di questi proprietari parcellari - compresi donne e ragazzi delle loro famiglie, tutt'altro che benestanti - spesso avevano occasione di occuparsi come braccianti stagionali, per le necessarie integrazioni del reddito domestico insufficiente proveniente dalla terra che avevano in conduzione. Lo stesso poteva dirsi degli artigiani, soprattutto quelli ambulanti senza bottega, spesso migranti in Italia e all'estero. Romei parlava di una *alleanza* politico-elettorale da tempo operante con questi gruppi sociali e persino con loro organizzazioni, in particolare a Pegognaga.⁵¹ Del resto, in molti casi, piccoli proprietari e piccoli affittuari avevano sostenuto le campagne elettorali radical-socialiste contro i maggiorenti e lo strapotere della grande proprietà terriera; oppure avevano solidarizzato e persino collaborato in mobilitazioni per chiedere

⁴⁹ Cf. Redfield, *La piccola comunità*; Scaraffia, «Dalla comunità di villaggio», 709-10; Agulhon, *La République au village*; Agulhon, Bodiguel, *Les associations au village*; Rinaudo, *Les vendages de la République*; Tarozzi, «Solidarietà sociale e istituzioni economiche».

⁵⁰ Salvadori, «Le case del popolo nell'area rurale», 88.

⁵¹ Romei, *L'organizzazione proletaria campagnuola*, 19.

occupazione ai disoccupati. Ma il trascinante «carattere di attrazione e di diffusione» dell'incipiente movimento delle leghe, nel 1900 metteva a stretto confronto e collaborazione i diversi mestieri precari dei paesi rurali «dei braccianti contadini, dei bifolchi, delle lavoratrici di campagna, delle risajuole, dei sarti, dei barbieri, dei calzolai, dei carrettieri, dei muratori ecc.», che stavano proprio allora per formare «una fitta rete» associativa e prospettando l'avvio non solo di una Federazione provinciale, ma soprattutto - cosa che a Romei premeva particolarmente in quel momento - di una «Camera del lavoro campagnola»,⁵² riproducente su scala di villaggio quelle che negli anni immediatamente precedenti - da Milano - l'ostigliese Osvaldo Gnocchi Viani aveva propagandato e diffuso in particolare nei maggiori centri della pianura padano-veneta.⁵³ Romei, in sostanza, vide nella Casa del popolo la sede ideale di un genere nuovo di Camera del lavoro, non tanto ricettacolo delle corporazioni di mestiere cittadine e delle loro poco dinamiche tradizioni mutualistiche - come avveniva in particolare a Mantova⁵⁴ - ma centro dinamico della solidarietà proletaria, capace di farsi valere nella sua polifunzionalità sindacale, cooperativa, politica, mutualistica e culturale, come centro del potere locale nei villaggi braccantili della zona del Po.

Riguardo all'associazionismo solidaristico, in particolare, in Italia ha prevalso - fin dall'ultimo decennio del XIX secolo e fino a tempi recenti, come nota Maria Grazia Meriggi - un'insistenza ideologica molto marcata, che ha diviso nettamente il percorso degli istituti previdenziali e del «*self-help*, comprese le cooperative» rispetto agli «strumenti di combattimento dei lavoratori organizzati per accedere a una quota maggiore dei profitti e del potere politico: sindacati e partiti. Sindacati e partiti sono stati studiati come protagonisti di processi elaborati di nazionalizzazione, di integrazione o di rottura del sistema politico, cooperative e case del popolo come luoghi di formazione di esperienze sociali».⁵⁵ Questo atteggiamento prevalse nel movimento operaio e socialista in opposizione a una precedente tendenza degli ingombranti filantropi ed economisti del XIX secolo, i quali contavano che il *self-help* divenisse una forma di liberalismo popolare, come in parte annunciava di essere diventato nel regno britannico, prima dell'avvio del Labour Party.⁵⁶ Correggere i meccanismi più distruttivi del mercato pareva da molte parti - comprese

⁵² Romei, *L'organizzazione proletaria campagnuola*, 20.

⁵³ Gnocchi Viani, *Dieci anni di Camere del lavoro*; Milanese, *Le Camere del lavoro italiane*; Arbizzani, «Le Camere del lavoro in Italia».

⁵⁴ Cavazzoli, Salvadori, *Civiltà contadina e lotte operaie*.

⁵⁵ Meriggi, *Cooperazione e mutualismo*, 9.

⁵⁶ Cf. Manacorda, *Il movimento operaio italiano*; Lanaro, *Nazione e lavoro*; «Il Plutarco italiano».

alcune frazioni della classe dirigente – una necessità materiale e ancora più morale. Invece, per il movimento operaio presto

Tali scelte hanno assunto significati talvolta addirittura antagonistici. Di solito i lavoratori organizzati sono passati dalla speranza di raggiungere l'autosufficienza con il mutuo soccorso, la cooperazione e la gestione diretta del collocamento, alla convinzione che essi rappresentassero delle pratiche di autoeducazione all'autonomia e alla capacità economica e politica o – molto più spesso – delle risorse da impiegare nei conflitti industriali e sociali e che anticipassero forme future di organizzazione del lavoro e della vita associata.⁵⁷

Perciò, solo caso per caso si può fare un'analisi storica «dell'organizzazione dell'autosufficienza dei lavoratori e dei conflitti da essi organizzati»: in Italia solo nell'ultimo ventennio del XIX secolo «si erano finalmente radunate le condizioni per lo sviluppo di quel mondo di associazionismo e di conflitto che in altri territori europei aveva già una lunga storia».⁵⁸

14.4 Interpretazioni, lungo il XX secolo

Nel 1893, il municipio di Guastalla era stato il primo in Italia a essere amministrato da una giunta di soli socialisti.⁵⁹ Tra il 1897 e il 1899 era stato conquistato il municipio di Gualtieri, nel 1899 quelli di Suzzara, Moglia, Gonzaga, Pegognaga e Poggio Rusco; intanto, diversi altri comuni della bassa pianura erano amministrati dai democratici progressisti o da alleanze radico-socialiste dell'estrema sinistra. L'area tra Gualtieri e Poggio si era venuta a caratterizzare come l'originario e principale insediamento del municipalismo socialista, perché dietro questo risultato c'era la penetrazione egemonica del bracciantato nell'associazionismo popolare locale.⁶⁰ Nel 1904 l'amministrazione provinciale mantovana fu la prima a essere conquistata dal PSI, e già dal 1902 Romei e Traldi erano stati consiglieri e assessori provinciali in una giunta bloccarda. Come mostrano le ricerche di Mara Chiarentin, proprio il coinvolgimento degli enti locali amministrati dal PSI fu uno strumento decisivo per rimediare alla fragilità del leghismo braccantile, che fino al 1904 era sempre uscito perdente negli endemici conflitti avvenuti nei cantieri della bonifica, a causa del

⁵⁷ Meriggi, *Cooperazione e mutualismo*, 30.

⁵⁸ Meriggi, *Cooperazione e mutualismo*, 10.

⁵⁹ Odescalchi, *Adelmo Sichel*.

⁶⁰ Treves, *Insurrezione di comuni*, 150-1. Cf. Cavazzoli, *Achille Menotti Luppi*.

liberismo antioperaio praticato fino ad allora dalla presidenza e dalla direzione tecnica del Consorzio di bonifica.

Da *apostolo* del movimento braccantile, Romei era chiarissimo nell'affermare con insistenza che il controllo dei municipi e della vita politica sovralocale doveva essere il supporto alla crescita dell'associazionismo proletario, al permettere alle cooperative operaie di accedere all'affitto o alla proprietà della terra, e uno strumento per varare provvedimenti legislativi favorevoli all'occupazione dei lavoratori, al loro crescente controllo del processo produttivo e a un sistema fiscale più equo. Con riferimento al 1904, per Procacci, parlare di indifferenza alla politica municipale e nei collegi elettorali da parte delle squadre braccantili nei cantieri della bonifica reggiano-mantovana, è stato dunque un completo travisamento: la realtà storica di quegli anni rivelò semmai la tendenza esattamente opposta, ponendo l'associazionismo operaio della zona all'avanguardia nell'insierire con pieno successo propri rappresentanti nelle rappresentanze politiche.

Tra gli storici reggiani, talvolta anche in sintesi storiche svolte fuori da Reggio, per enfatizzare le realizzazioni locali di una presunta *cooperazione integrale*, oppure per individuarne tracce concrete, si è congetturato con molte forzature che il modellarsi delle cooperative della Bassa reggiana si sia strutturato in un determinato modo per conformarsi al progetto di Antonio Vergnanini sulla cooperazione integrale, ribaltando i nessi di causa-effetto. L'integrazione tra le diverse forme di resistenza, cooperazione e previdenza era già nelle cose ben prima che Vergnanini si convertisse alla filosofia politico-economica del pastore Gide. Vergnanini stesso - sostenuto da Prampolini e dalla Federazione provinciale socialista - aveva ordinato e pilotato le diverse esperienze spontanee di associazionismo multifunzionale nei villaggi, arrivando a una integrazione tra la gestione del conflitto sociale, la previdenza e l'imprenditorialità collettiva: prassi che divenne la spiccata tendenza organizzativa del movimento operaio reggiano. Nell'integrare diverse funzioni economiche, però, questo modello organizzativo divergeva ben di poco da quello riscontrabile nella bassa pianura lombarda ed emiliana o in alcune realtà polesane, dove l'influenza di Vergnanini non arrivava.⁶¹ La tendenza di Vergnanini e del partito prampoliniano a ridurre il ricorso agli scioperi veicolando la pressione politico-sociale sull'espansione della cooperazione e sul sostegno delle pubbliche amministrazioni locali per egemonizzare la società locale, ebbe più peso nel varare magazzini e impianti industriali alla periferia settentrionale di Reggio (nel quartiere Gardenia) e nella medio-alta pianura mezzadrile, piuttosto che nell'orientare la dirigenza riformista della Camera del lavoro di

⁶¹ Degl'Innocenti, «Geografia e strutture della cooperazione», 13-24.

Guastalla, col battagliero sindacalista Nico Gasparini. Ci fu una fase, dall'esplosione della polemica tra le Camere di lavoro di Reggio e Parma, in cui le cooperative della Bassa padana – sia reggiane che mantovane – vennero chiamate *integrali*, e Vergnanini cercò di farle apparire organiche al proprio progetto. Anche nel Mantovano, a Suzzara la segretaria della Camera del lavoro Maria Goia definiva *integrale* la cooperazione locale, quando si trattava di polemizzare coi sindacalisti.⁶² Poi il suo progetto di industrie e magazzini fallì rovinosamente nel 1911, danneggiando tutte le cooperative locali reggiane, grandi e piccole; da allora, nessuno nominò più la cooperazione integrale, finché – oltre mezzo secolo dopo – non ci pensò qualche storico a sostenere di nuovo quel travisamento.

Tra il 1905 e il 1910, ci fu – tanto nel Reggiano come nel Mantovano – la tendenza dei socialisti riformisti a identificare questa organizzazione economica multifunzionale a base paesana con le applicazioni delle teorie sulla cooperazione integrale di Antonio Vergnanini (allora segretario della Camera del lavoro di Reggio Emilia e dirigente nazionale della Confederazione generale del lavoro, in seguito segretario della Lega nazionale delle cooperative e mutue). Nel suo progetto di mutamento radicale del sistema economico-sociale, Vergnanini non optò né per la via politica, né per quella sociale, ma per quella imprenditoriale. Tentò questa terza via, nel nome di un interesse collettivo dei consumatori a superare contemporaneamente il sistema del profitto e anche il meccanismo delle rivendicazioni operaie di aumenti salariali. Al di là del fondarsi sul presunto interesse generale della società dei consumatori, il progetto di Vergnanini fu del tutto verticistico e incontrollabile dal basso: nella sua creatura reggiana di un Consorzio delle cooperative, le associazioni popolari furono chiamate unicamente a fornirgli fideisticamente i capitali. Proprio la gestione imprenditoriale spericolata e maldestra del Consorzio alla Gardenia (periferia settentrionale di Reggio) portò nel 1911 al fallimento il progetto reggiano di cooperazione integrale, e a causare guai finanziari che si trascinarono per anni nelle singole cooperative della provincia reggiana.⁶³ Ma – in una fase critica e di grandi trasformazioni organizzative per il movimento operaio italiano – l'identificazione politica del collettivismo paesano della Bassa padana con l'utopia cooperativista integrale ripresa dal francese Charles Gide fu un momentaneo strumentale adattamento propagandistico (utile ai progetti del socialismo di tendenza riformista) di forme associative che già in precedenza avevano raggiunto un pieno sviluppo. Palesemente non orientate a subordinare i bisogni del lavoratore a quelli del consumatore – come prevedevano invece i modelli ideali di

⁶² Biscossa, «Dalla Casa del popolo», 185.

⁶³ Cf. Zavaroni, «La 'cooperazione integrale'»; Fincardi, «Vergnanini e il villaggio».

Gide e Vergnanini - gli organismi proletari della Bassa padana, partendo dalla salvaguardia dell'occupazione braccantile, costituirono dei centri d'aggregazione attorno a cui si agglomerò la sociabilità paesana. La terminologia altisonante con cui questi braccianti battezzarono come 'Camera del lavoro' o 'Casa del popolo' la sede unificata delle loro cooperative e leghe, rimase rivelatrice del bisogno di identità collettive urbanizzate presente in quelle campagne padane, e contemporaneamente dell'efficacia dei modelli aggregativi laici promossi dal movimento operaio nelle città maggiori. Nata dall'esigenza vitale dei braccianti di controllare localmente il mercato del lavoro, queste strutture di villaggio finirono per inglobare tutti i lavoratori dei dintorni, qualificandosi come centro coordinatore della vita comunitaria ed erogatore di servizi collettivi, più che come organismo strettamente professionale. Grazie a queste sedi, molti agglomerati rurali di case avevano assunto per la prima volta l'aspetto di paesi: l'associazionismo aveva radicalmente trasformato la vita locale, favorendo un certo benessere attraverso le pratiche solidaristiche, promuovendo nuove identità comunitarie, dotando i villaggi di servizi prima inesistenti o appannaggio padronale, indirizzando le campagne a pratiche economiche moderne, aprendo la popolazione rurale a costumi e mentalità propri dei cittadini. E il livello di politicizzazione presente nella maggior parte di questi villaggi fu notevolmente superiore a quello riscontrabile nelle città. Proprio questo tipo di strutture associative rurali favorì in diverse province padane lo spostamento all'estrema sinistra dell'elettorato, la conquista di municipi e collegi elettorali da parte dei radical-socialisti, e la fondazione di alcune Camere del lavoro. Tuttavia, nella provincia mantovana, l'eccessiva disparità di forze tra la diffusa rete associativa braccantile dell'Oltrepò e le associazioni operaie urbane compresse lungamente la rappresentatività della Camera del lavoro propriamente detta, limitando la sua sfera d'influenza al solo capoluogo. Centro di riferimento della vita associativa dell'Oltrepò mantovano fu per molti anni Portiolo - un piccolo agglomerato di case abbarbiccate vicino all'argine del Po - dove viveva poveramente il medico condotto Romeo Romei, prototipo dell'*apostolo* socialista.

La sconfitta del movimento braccantile a opera dello squadismo fascista, nel 1921, portò a una drastica dispersione e regressione di queste prassi associative polifunzionali, che rinacquero però con spinte tumultuose subito dopo la Liberazione. All'inizio degli anni Cinquanta, però, la nuova e definitiva sconfitta politico-sindacale del bracciantato mortificò tutta la rete associativa che da questo era sostenuta. Venuto meno o fortemente ridimensionato l'associazionismo classista braccantile in forma cooperativa, questi centri rurali persero spesso la loro stessa identità paesana. Un processo di disgregazione che portò inevitabilmente all'esodo dei loro abitanti verso altri luoghi dove vivere e lavorare, talvolta quasi cancellando

certi villaggi padani dalla carta geografica. Era stato in buona parte per contrastare simili disgregazioni che nell'ultimo quarto del secolo scorso la sociabilità proletaria era diventata l'elemento trainante della vita comunitaria nella Bassa padana.

Uno studio critico del volume di Romei si presta perciò in modo eccezionale come 'caso' per definire come l'associazionismo cooperativo-sindacale possa essere il veicolo di una generale trasformazione dei rapporti sociali e delle relazioni comunitarie, ben oltre il ristretto ambito delle relazioni di lavoro. Occorre però confrontare accuratamente il modello associativo elaborato da Romei con quelli affermatisi in aree padane limitrofe, e ovviamente con quelli sorti sempre nell'Oltrepò mantovano in altre epoche (in particolare, lo Statuto della Società di mutuo soccorso dei contadini mantovani, scritto da Eugenio Sartori nel 1883), ognuno dei quali delineò propri sistemi di relazioni e forme di sociabilità che accompagnarono poi a lungo quel tipo di associazionismo popolare rurale.

Una sociabilità laicizzata

Il circondario di Guastalla e l'Oltrepò mantovano
dal 1848 alla Belle Époque

Marco Fincardi

Sigle utilizzate per le fonti

ACG	Archivio storico comunale, Gualtieri
ACL	Archivio storico comunale, Luzzara
ACN	Archivio storico comunale, Novellara
ACS	Archivio centrale dello Stato, Roma
ADG	Archivio diocesano, Guastalla
ADMN	Archivio diocesano, Mantova
ADRE	Archivio diocesano, Reggio Emilia
API	Atti della polizia italiana
ASMN	Archivio di Stato, Mantova
ASRE	Archivio di Stato, Reggio Emilia
ASV	Archivio Segreto Vaticano
ATV	Archivio Tavola valdese, Torre Pellice
BCMN	Biblioteca comunale Mantova
BMG	Archivio storico Biblioteca 'Maldotti' Guastalla
CE	Comitato d'evangelizzazione
CP	Casellario politico centrale
DGS	Direzione generale statistica
FCV	Fondo curia vescovile
FP	Fascicoli personali
LP	Lettera pastorale
MAIC	Ministero agricoltura, industria, commercio
PS	Pubblica sicurezza
REL.	Fondo <i>S. Congr. Concilii, Relationes</i>
RAC	Relazioni annuali chiese
SERS	<i>Statistiche emigrazione</i> , Relazioni dei sindaci
SPG	Atti della Sottoprefettura di Guastalla
VP	Visite pastorali

Una sociabilità laicizzata

Il circondario di Guastalla e l'Oltrepò mantovano
dal 1848 alla Belle Époque

Marco Fincardi

Bibliografia

Fonti manoscritte

Archivio storico comunale Novellara, *Notizie cronologiche di Novellara rapportate ai suoi nipoti da Ignazio Gherardi*.

Memorie storiche di Novellara tenute e scritte da Celestino Malagoli di detto luogo.

Magri, A. *Il dramma della mia esistenza*. Mantova: Biblioteca comunale di Mantova, 605-20. Ms 1076, scritto negli anni Ottanta del XIX secolo.

Biblioteca Maldotti Guastalla (BMG). *Storia di Guastalla del Canonico Don Giuseppe Abate Negri*.

BMG, Galvani, C. *Cronaca delle carestie, pestilenze, siccità, inondazioni, dall'anno 1501 al 1827*.

BMG, Besacchi, A. *L'osservatore del giorno. Cronaca guastallese*, vol. I, 1839.

Fonti secondarie

Adorno, S.; Sorba, C. *Municipalità e borghesie padane tra Ottocento e Novecento*. Milano: FrancoAngeli, 1991.

Affò, I. *Istoria della città e ducato di Guastalla*. 4 voll. Guastalla: Costa, 1785-87.

Agulhon, M. *La sociabilité méridionale. Confréries et associations dans la vie collective en Provence orientale à la fin du 18e siècle*. 2 vols Aix en Provence: La Pensée universitaire, 1966.

Agulhon, M. *Pénitents et francs-maçons de l'ancienne Provence. Essai sur la sociabilité méridionale*. Paris: Fayard, 1968.

Agulhon, M. *La République au village*. Paris: Plon, 1970.

Agulhon, M. «Apogée et crise de la civilisation paysanne de 1789 à 1914». Du-
by, G.; Wallon, A. (éds), *Histoire de la France rurale*, vol. 3. Paris: Seuil, 1976.

Agulhon, M.; Bodiguel, M. *Les associations au village*. Le Paradou: Actes Sud,
1981.

Agulhon, M. «La mairie». Nora, P. (éd.), *Les lieux de mémoire*, vol. 1. Paris: Gal-
limard, 1984.

Agulhon, M. «La sociabilità come categoria storica». *Dimensioni e problemi del-
la ricerca storica*, 1, 39-47, 1992.

Andreucci, F.; Detti, T. (a cura di). *Il movimento operaio italiano. Dizionario bio-
grafico*. 5 voll. Roma: Editori riuniti, 1978.

Angelini, G. *Il socialismo del lavoro*. Milano: FrancoAngeli, 1987.

*Annali di statistica. Appendice al censimento degli israeliti esistenti nel Regno al-
la fine dell'anno 1881*. Roma: Bencini, 1884.

Arbizzani, L. et al. (a cura di). *Storie di Case del popolo. Saggi, documenti e im-
magini d'Emilia Romagna*. Bologna: Grafis, 1982.

Arbizzani, L. «Le Camere del lavoro in Italia dalle origini al 1902». *L'Almanac-
co*, 21(38-9), 2002.

*Archivio storico dell'emigrazione italiana. Modelli di emigrazione regionale dall'I-
talia centro-settentrionale*. Roma: Sette città, 2006.

Ardigò, R. *Discorso sulla difesa dalla inondazione*. Mantova: Segna, 1874.

Arrivabene, G. *Memorie della mia vita (1859-1880)*. 2 voll. Firenze: Barbera, 1884.

Assereto, G. «Lo scioglimento delle corporazioni». *Studi storici*, 29(1), 1988.

Associazione Nazionale Volontari di Guerra-Sezione di Reggio Emilia. *La par-
tecipazione reggiana alla campagna dell'Agro romano del 1867*. A cura di
F. Fabbri. Reggio Emilia: Poesia d'Italia, 1934.

*Atti della Commissione d'inchiesta sulla pellagra nella provincia di Reggio nel
1881*. Reggio Emilia: Calderini, 1882.

*Atti della Commissione permanente per la pellagra nella provincia di Reggio per
gli anni 1883-84*, vol. 3. Reggio Emilia: Calderini, 1900.

Audenino, P. «Etica laica e rappresentazione del futuro nella cultura socialista
dei primi del '900». *Società e storia*, 18, 1892.

Audenino, P. «L'emigrazione della Lombardia». *Archivio storico dell'emigrazio-
ne italiana*, 2(1), 2006.

Azzi, N.; Del Canto, E. (a cura di). *La boje! Ipotesi di ricerca*. Mantova: Biblioteca-
Archivio, 1983.

Bacchelli, R. *Il mulino del Po*. 2 voll. Milano: Mondadori, [1937]1957.

Bachi, R. *La demografia degli ebrei italiani negli ultimi cento anni*. Roma: Istitu-
to poligrafico dello Stato, 1931.

Badini, G. «Usi e superstizioni nella provincia reggiana in epoca napoleonica». *Pescatore reggiano*, 127, 1973.

Badini, G. *La bonifica e l'irrigazione nella evoluzione economica e sociale di un
territorio della bassa pianura reggiana e modenese*. Reggio Emilia: Consor-
zio della bonificazione Parmigiana-Moglia, 1990.

Baldissara, L. (a cura di). *Un territorio e la grande storia del '900. Il conflitto, il
sindacato a Reggio Emilia*, vol. 1. Roma: Ediesse, 2002.

Baldoli, C. *Bolscevismo bianco. Guido Miglioli fra Cremona e l'Europa (1879-1954)*.
Brescia: Morcelliana, 2021.

Balletti, A.; Gatti, G. *Le condizioni dell'economia agraria nella provincia di Reg-
gio Emilia*. Reggio Emilia: s.e., 1888.

Bandera, R. *Condizioni etico-sociali tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Nove-
cento nel Mantovano* [tesi di laurea]. Padova: Università di Padova, 1973-74.

Banti, A.M. *Terra e denaro*. Venezia: Marsilio, 1989.

Banti, A.M.; Meriggi, M. (a cura di). «Élites e associazioni nell'Italia dell'Otto-
cento». Num. monogr. *Quaderni storici*, 26(2), 1991.

Banti, A.M. *Storia della borghesia italiana. L'età liberale*. Roma: Donzelli, 1996.

Barana, C. *Esempio di carità sacerdotale, ossia risposta ai fatti di San Rocco e di
Santa Vittoria*. Guastalla: Lucchini, 1897.

Barbadoro, I. *Storia del sindacalismo italiano dalla nascita al fascismo*. 2 voll.
Firenze: La Nuova Italia, 1977.

Barbadoro, I. «Forme di associazionismo e strutture sindacali nel mondo con-
tadino in Italia 1850-1900». Villani (a cura di), *Trasformazioni delle socie-
tà rurali*, 1986.

Barbagli, M. *Sotto lo stesso tetto. Mutamenti della famiglia in Italia dal XV al XX
secolo*. Bologna: il Mulino, 1984.

Baricchi W. (a cura di). *La rete teatrale nella provincia di Reggio Emilia*. Reggio
Emilia: Tecnotampa, 1982.

Barilli, G.P. *Cinque secoli di carnevale a Novellara*. Reggio Emilia: CTN, 1983.

Barozzi, G.C. «La città e la festa. Mantova e il Carnevale tra Settecento e Otto-
cento». *La Ricerca folklorica*, 6, 1982.

Barozzi, G.C. «La pentola e la rivolta». *Annali Istituto Cervi*, 5, 1983.

Barozzi, G.C. (a cura di). *Giuseppe Bertani e le lotte sociali e politiche nel Man-
tovano*. Mantova: Istituto Mantovano per la storia del movimento di libe-
razione, 1991.

Bauberot, J. «Conversions collectives au protestantisme et religion popula-
re en France au XIX^e siècle». *La religion populaire. Colloque: Paris 1977*. Paris:
Éditions du CNRS, 1979.

Bausinger, H. «Dietro il Carnevale». *La ricerca folklorica*, 6, 1982.

Bedeschi, L. «Il comportamento religioso in Emilia Romagna». *Studi storici*,
10(2), 1969.

Bellocchi, U. *Reggio Emilia: un secolo di cooperazione cristiana*. Reggio Emilia:
Unione provinciale cooperative, 1989.

Bellocchi, U. «Interrelazione fra mutualismo e cooperazione. La costituzione
della Camera del lavoro a Reggio Emilia». Maiullari, M.T. (a cura di), *Storio-
grafia francese ed italiana a confronto sul fenomeno associativo durante XVIII
e XIX secolo*. Torino: Fondazione Einaudi, 1990.

Benamati, G.B. *Istoria della città di Guastalla*. Guastalla: s.e., 1674.

Benvenuti, G. *Riscatto morale, civile ed economico delle classi operaie*. Gonza-
ga: Giovannini, 1882.

Bercé, Y.M. *Festa e rivolta*. Cosenza: Pellegrini, 1985.

Bertolotti, A. *I comuni e le parrocchie della provincia mantovana*. Mantova: Mon-
dovi, 1893.

Bertolotti, M. «La storia che viene. Appunti sulla cultura dei braccianti pada-
ni». Barozzi (a cura di), *Giuseppe Bertani e le lotte*, 1991.

Bertolotti, M. *Carnevale di massa 1950*. Torino: Einaudi, 1991.

Bertolotti, M. «Il gentleman farmer e lo scimmione». Bertolotti, *Le complica-
zioni della vita*, 1998.

Bertolotti, M. *Le complicazioni della vita. Storie del Risorgimento*. Milano: Fel-
trinelli, 1998.

Bertolotti, M. «La fine della fratellanza». *Memoria e ricerca*, 6, 12, 1998.

Bertrand, G. *Histoire du carnaval de Venise. Du XIe siècle à nos jours*. Paris: Tal-
landier, 2017.

Bertrand, G. *Storia del carnevale di Venezia. Dall'XI secolo ai giorni nostri*. Sommacampagna: Cierre, 2023.

Betri, M.L. «Agricoltura e contadini nel territorio reggiano (1880-1904)». *Baldissara* (a cura di), *Un territorio e la grande storia*, 2002.

Bevilacqua, P. (a cura di). *Storia dell'agricoltura italiana in età contemporanea*. 3 voll. Venezia: Marsilio, 1991.

Bevilacqua, P. «Le bonifiche». Isnenghi, M. (a cura di), *I luoghi della memoria. Simboli e miti dell'Italia unita*. Roma; Bari: Laterza, 1996.

Bevilacqua, P. «Società rurale e emigrazione». Bevilacqua, P.; De Clementi, A.; Franzina, E. (a cura di), *Storia dell'emigrazione italiana. Partenze*. Roma: Donzelli, 2001.

Bianchi, P. *La festa e la lotta*. Suzzara: Bottazzi, 1990.

Bigi, P. «L'organizzazione della vita religiosa in un villaggio alessandrino: cattolici ed evangelici a Bassignana nell'800». *Quaderni degli Istituti per la storia della Resistenza in provincia di Alessandria e Asti*, 8, 16, 1985-86.

Biscossa, F. «Dalla Casa del popolo alla Casa del Fascio». De Michelis (a cura di), *Case del popolo*, 1986.

Bisi, F. «Folklore modenese della stalla». *Il mondo agrario tradizionale nella valle padana*. Modena: ENAL, 1963.

Bisinotto, C. «Monografia agraria dei distretti di Adria e Ariano Polesine». Jaccini, *Atti della Giunta per l'inchiesta agraria e sulle condizioni della classe agricola*, 5(2), 1882.

Blady, S.; Zucca, G. *Il paese dei cento violini*. Milano: Piemme, 2017.

Boccardo, G. *Feste, giuochi e spettacoli*. Genova: Tipografia del R. Istituto sordomuti, 1874.

Boccolari, G.; Zavaroni, A. (a cura di). *Gli anni della Giustizia. Movimento operaio e società a Reggio Emilia (1886-1925)*. Reggio Emilia: Biblioteca municipale Panizzi, 1986.

Boiardi, F. «Evangelismo e socialismo». Boccolari, Zavaroni (a cura di), *Gli anni della Giustizia*, 1986.

Bonacchi, G.; Pescarolo, A. «Cultura della comunità e cultura del mestiere alle origini della resistenza operaia». *Movimento operaio e socialista*, 3(1), 1980.

Bonaccioli, M.; Ragazzi, A. *Resistenza, cooperazione, previdenza nella provincia di Reggio Emilia (1886-1925)*. Reggio Emilia: Cooperativa lavoranti tipografi, 1925.

Bonelli, F. «Economia, politica e società nella industrializzazione italiana». Rossi-Doria, A. (a cura di), *La fine dei contadini e l'industrializzazione in Italia*. Soviera Mannelli: Rubbettino, 1999.

Bondoni, S. (a cura di). *Teatri storici in Emilia*. Bologna: Istituto per i beni artistici e culturali della Regione Emilia Romagna, 1982.

Bongiovanni, G. *L'argine più alto*. Dosolo: Il campanile, 1982.

Bonomi, I.; Vezzani, C. «Il movimento proletario nel Mantovano». *Critica sociale*, 11(9-11), 1901.

Bondoni, S. (a cura di). *Teatri storici in Emilia Romagna*. Bologna: Istituto per i beni artistici e culturali della Regione Emilia Romagna, 1982.

Bonora, C. «Relazione sulle condizioni economiche e igieniche della popolazione agricola nel Guastallese». *Atti della Commissione d'inchiesta sulla pellagra*, 1882.

Bonservizi, F. *Inchiesta sulla pellagra in provincia di Mantova*. Prefazione di C. Lombroso. Mantova: Manuzio, 1899.

Boselli, L. *Bicicletta da donna a passo da uomo*. Suzzara: Bottazzi, 1990.

Bosio, G. *Il trattore ad Acquanegra*. A cura di C. Bermanni. Bari: De Donato, 1981.

Bosio, P. *Per non dimenticare. Ricordi di alcuni veterani*. Roma: Tip. Sociale, 1926.

Bosséno, Ch.-M.; Dhoyen, Ch.; Vovelle, M. *Immagini della libertà. L'Italia in rivoluzione 1789-1799*. Roma: Editori riuniti, 1988.

Boulard, F. *Matériaux pour l'histoire religieuse du peuple français. XIXe-XXe siècles*. Paris: École des hautes études en sciences sociales; Centre national de la recherche scientifique; Fondation nationale des sciences politiques, 1982.

Boutry, Ph. *Prêtres et paroisses au pays du curé d'Ars*. Paris: Cerf, 1986.

Bozoli, P. *Dificile est ut bono peragantur exitu, quae malo sunt inchoata principio*. Guastalla: s.e., 1799.

Bozzini, F. *Il furto campestre. Una forma di lotta di massa nel Veronese e nel Veneto durante la seconda metà dell'Ottocento*. Bari: Dedalo, 1977.

Braga, E. «Agricoltura e movimento contadino mantovano nell'ultimo quarto del secolo». Azzi, Del Canto (a cura di), *La boje!*, 1983.

Brauman, A.; Bujssens, B. «Viaggio nel paese delle case del popolo». De Michelis (a cura di), *Case del popolo*, 1986.

Bravo, G.L. *Festa contadina e società complessa*. Milano: FrancoAngeli, 1984.

Brunelli, R. (a cura di). *Diocesi di Mantova. Storia religiosa della Lombardia*, vol. 8. Brescia: La Scuola, 1986.

Brunello, P. *Ribelli, questuanti e banditi. Proteste contadine in Veneto e in Friuli 1814-1866*. Venezia: Marsilio, 1981.

Brunialti, A. «Distribuzione geografica degli ebrei e sulla condizione giuridica e sociale dei medesimi nei vari stati». *Archivio di statistica*, 6(2), 1881.

Burke, P. *Cultura popolare nell'Europa moderna*. Milano: Mondadori, 1980.

Buzzetti, G. *Protocollo d'ufficio parrocchiale in Tabellano*. Suzzara: Amministrazione comunale, 1980.

Cabrini, A. «Per riorganizzare il partito». *Critica sociale*, 12, 1894.

Cafagna, L. *Dualismo e sviluppo nella storia d'Italia*. Venezia: Marsilio, 1989.

Caglioti, D.L. *Associazionismo e sociabilità d'élite a Napoli nel XIX secolo*. Napoli: Liguori, 1996.

Calore, M. «Dai trionfi di un viceré al teatro pubblico. Feste e spettacoli dei Gonzaga di Guastalla». Berengo, M. (a cura di), *Il tempo dei Gonzaga*. Guastalla: Amministrazione comunale, 1985.

Calore, M. «Teatro e rappresentazioni accademiche a Guastalla nel XVIII secolo». *Storia, economia, cultura nella Guastalla del Settecento*. Cesena: Wafra, 1985.

Camera di Commercio di Reggio Emilia *Raccolta provinciale degli usi*. Reggio Emilia: Futurgraf, 1985.

Cammarano, F. «Le origini della forma partito a Reggio Emilia». Pombeni, P. (a cura di), *All'origine della 'forma partito' contemporanea. Emilia Romagna 1876-1892*. Bologna: il Mulino, 1984.

Campolonghi, L. *Una cittadina italiana fra l'800 e il 900*. Milano: Edizioni Avantil, 1962.

Candeloro, G. *Il movimento cattolico in Italia*. Roma: Editori riuniti, 1953.

Cani, G.C. *Memorie storiche, topografico, idrauliche della bonificazione generale posta fra Enza e Secchia*. Guastalla: s.e., 1795.

Canova, F. *Lega braccianti di Brugneto (1901). Cent'anni di lotte nella frazione di Reggiolo*. Bologna: Sicurezza sociale, 2001.

Cantoni, A. *L'illusterrissimo*. Palermo: Sellerio, 1991.

Cantore, S. «Le mascherate carnevalesche». Romagnoli, Garbero (a cura di), *Teatro a Reggio Emilia*, 1, 1980.

Cantore, S.; D' Orrico, A. «La fine delle mascherate. Il giorno delle Vecchie». Romagnoli, Garbero (a cura di), *Teatro a Reggio Emilia*, 2, 1980.

Capitolare della Confraternita del SS. Sacramento di Carbonarola. S.l.: s.e., 1868.

Carocci, G.P. *Agostino Depretis e la politica interna italiana dal 1878 al 1887*. Torino: Einaudi, 1956.

Carocci, G.P. *Storia d'Italia dall'Unità ad oggi*. Milano: Feltrinelli, 1975.

Carteggio tra monsignore Pietro Rota vescovo di Guastalla e Francesco Micali suo diocesano sull'otturamento della Strada de' Servi. Guastalla: Lucchini, 1864.

Castagnoli, C. «Il movimento contadino nel Mantovano dal 1866 al movimento de 'La boje!」. *Movimento operaio*, 7(3-4), 1955.

Casus conscientiae reservatis in Dioecesi guastallensi. Guastalla: Rinaldi, 1864.

Catellani, G. *Santa Vittoria dei braccianti*. Reggio Emilia: L'Almanacco, 2000.

Cavazzoli, L. «Produttività e salari nel Mantovano negli anni de 'La boje!」. *Azioni, Del Canto* (a cura di), *La boje!*, 1983.

Cavazzoli, L. (a cura di). *Achille Menotti Luppi e il socialismo padano*. Milano: Cisalpino, 1990.

Cavazzoli, L. «La rivoluzione agraria nelle campagne del Mantovano (1895-1925)». Barozzi, G.C. (a cura di), *Giuseppe Bertani e le lotte*, 1991.

Cavazzoli, L.; Salvadori, R. *Civiltà contadina e lotte operaie. Sessant'anni di socialismo nel Mantovano (1900-1960)*. Milano: FrancoAngeli, 1993.

Cavazzoli, L.; Salvadori, R. *Storia della cooperazione mantovana dall'unità al fascismo (1861-1945). Tradizione associativa e civiltà contadina*. Venezia: Marsilio, 1984.

Cavazzoli, L. (a cura di). *Socialismo mantovano. Strumenti di ricerca*. Mantova: Istituto mantovano di storia contemporanea, 1992.

Cavazzoni, L. *Stefano Cavazzoni*. Milano: Mariani, 1955.

Cavicchioli, G. *Testimonianze di socialismo mantovano*. Mantova: Istituto provinciale per la storia del movimento di liberazione, 1988.

Cavicchioli, G. *L'esodo dalle campagne del Mantovano*. Mantova: Istituto Mantovano per la storia del movimento di liberazione, 1991.

Cazzola, F. «Le bonifiche». *Cultura popolare in Emilia Romagna. Strutture rurali e vita contadina*. Milano: Silvana, 1971.

Cazzola, F. (a cura di). *Il proletariato agricolo in Emilia Romagna nella fase di formazione*. Bologna: Clueb, 1980.

Cazzola, F.; Martini, M. «Il movimento bracciantile nell'area padana». Bevilacqua (a cura di), *Storia dell'agricoltura italiana*, 3, 1991.

Cazzola, F. *Storia delle campagne padane dall'Ottocento a oggi*. Milano: Bruno Mondadori, 1996.

Ceci, L.; Demofonti, L. (a cura di). *Chiesa, laicità e vita civile*. Roma: Carocci, 2005.

Ceci, L. *L'interesse superiore. Il Vaticano e l'Italia di Mussolini*. Roma; Bari: Laterza, 2013.

Centenaria della veneranda Confraternita delle sacre stimmate. Parma: Ferrari, 1840.

Chabod, F. *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*. Bari: Laterza, 1951.

Chadwick, O. *Società e pensiero laico. Le radici della secolarizzazione nella mentalità europea dell'Ottocento*. Torino: SEI, 1989.

Chiarentin, M. «La bonifica dell'agro mantovano-reggiano». *Annali Istituto Cervi*, 5, 1983.

Chiarentin, M. *I braccianti nei cantieri di bonifica*. Mantova: Istituto di Storia contemporanea, 2008.

Chiarini, F.; Giorgi, L. (a cura di). *Movimenti evangelici in Italia dall'Unità ad oggi*. Torino: Claudiana, 1990.

Ciacchi, E. *L'organizzazione di mestiere e l'organizzazione socialista politica*. Colle Valdelsa: Tip. Meoni, 1894.

Cicchitti Suriani, A. «L'elezione popolare dei parroci nel Mantovano». *Archivio giuridico*, 138(2), 1950.

Ciccotti, E. «L'organizzazione socialista in Italia». *Critica sociale*, 4, 1893.

Ciccotti, E. *Psicologia del movimento socialista*. Bari: Laterza, 1903.

Cocchiara, G. *Il Paese di Cuccagna e altri scritti*. Torino: Boringhieri, 1980.

Colorni, V. *Gli ebrei di Sermide*. Gerusalemme: s.e., 1956.

Comitato dei quattordici. *A tutti quei gentili e caritatevoli che partecipano alla festa di beneficenza pei poveri scrofosi nella notte dal 6 al 7 marzo 1881*. Guastalla: Lucchini, 1881.

Commissione Reale d'inchiesta sulle opere pie *Statistica delle Opere pie. 2 Lombardia*. Roma: Ospizio S. Michele, 1888.

Commissione Reale d'inchiesta sulle opere pie. *Statistica delle Opere pie. 9 Emilia e Marche*. Roma: Artero, 1892.

Comune di Guastalla. *Censimento popolazione (1861)*. Guastalla: Lucchini, 1862.

Comune di Guastalla. *Censimento popolazione nel 1871*. Guastalla: Lucchini, 1872.

Confraternita del Rosario; Confraternita dei Sacchi. *Obblighi ed indulgenze della veneranda Confraternita delle Sacre Stimmate*. Guastalla: Ferrari, 1827.

Consolini, L. *Bonifica ed irrigazione in provincia di Mantova*. Milano: Cassa di risparmio delle province lombarde, 1950.

Conti, F. *L'Italia dei democratici. Sinistra risorgimentale, massoneria e associazionismo fra Otto e Novecento*. Milano: FrancoAngeli, 2000.

Conti, F. *Storia della massoneria italiana. Dal Risorgimento al fascismo*. Bologna: il Mulino, 2003.

Cordova, F. *Massoneria e politica in Italia (1892-1908)*. Roma; Bari: Laterza, 1985.

Corrain, C.; Zampini, P.L. «Documenti etnografici e folkloristici nei Sinodi Diocesani dell'Emilia-Romagna». *Palestra del clero*, 15-17, 1964.

Corso, R. s.v. «Emilia (folklore)». *Enciclopedia italiana*, vol. 13. Roma: Istituto per l'Enciclopedia italiana, 1929.

Crainz, G. «Furti di legna, frutta, uccelli, pesci». *Ombre rosse*, 32, 1980.

Crainz, G. *Padania. Il mondo dei braccianti dall'Ottocento alla fuga dalle campagne*. Roma: Donzelli, 1994.

Crainz, G.; Nenci, G. «Il movimento contadino». Bevilacqua (a cura di), *Storia dell'agricoltura italiana*, 3, 1991.

Crivelli, C. *I protestanti in Italia (specialmente nei secoli XIX e XX)*. 2 voll. Isola del Liri: Macione & Pisani, 1936-38.

Crossick, G. «Il municipio». Haupt, H.G. (a cura di), *Luoghi quotidiani nella storia d'Europa*. Roma; Bari: Laterza, 1993.

Cultura popolare nell'Emilia Romagna. Espressioni sociali e luoghi d'incontro. Milano: Silvana, 1978.

Dallasta, C. *Il catafalco della Compagnia del Santissimo*. Guastalla: Amministrazione comunale, 1982.

D'Arco, A. *La pellagra e gli agricoltori nel Mantovano*. Mantova: Mondovì, 1899.

D'Arco, A. «Il fermento nelle campagne mantovane». *Nuova antologia*, 1 aprile 1901.

D'Attorre, P.P.; De Bernardi, A. (a cura di). «Studi sull'agricoltura italiana. Società rurale e modernizzazione». Num. monogr. *Annali Fondazione Feltrinelli*, 29, 1994.

D'Attorre, P.P.; De Bernardi, A. «Il 'lungo addio': una proposta interpretativa». D'Attorre, De Bernardi (a cura di), *Studi sull'agricoltura italiana*, 1994.

D'Attorre, P.P. *Novecento padano. L'universo rurale e la 'grande trasformazione'*. Roma: Donzelli, 1998.

De Clementi, A. «Appunti sulla formazione della classe operaia in Italia». *Quadrerni storici*, 11, 32, 1976.

De Clementi, A. «Confraternite e confratelli. Vita religiosa e vita sociale in una comunità contadina». *Subalterni in tempo di modernizzazione*, 1985.

Decleva, E. «Anticlericalismo e religiosità laica nel socialismo riformista». *Prampolini e il socialismo riformista*, vol. 1. Roma: Movimento operaio-Avanti!, 1979.

Degl'Innocenti, M. «Geografia e strutture della cooperazione in Italia». Sapielli, G. (a cura di), *Il movimento cooperativo in Italia*. Torino: Einaudi, 1981.

Degl'Innocenti, M. *Geografia e istituzioni del socialismo italiano*. Napoli: Guida, 1983.

Degl'Innocenti M. (a cura di). *Le Case del popolo in Europa dalle origini alla seconda guerra mondiale*. Firenze, Sansoni, 1984.

Degl'Innocenti, M. «La Giustizia e il socialismo reggiano». Boccolari, G.; Zavaroni, A. (a cura di), *Gli anni della Giustizia. Movimento operaio e società a Reggio Emilia (1886-1925)*. Reggio Emilia: Biblioteca municipale Panizzi, 1986.

Degl'Innocenti, M. *Cittadini e rurali nell'Emilia Romagna rossa tra '800 e '900. Milano*: FrancoAngeli, 1990.

Della Casa, E. *I carbonari parmigiani e guastallesi*. Parma: Rossi-Ubaldi, 1904.

Della Valentina, G.L. «Padroni, imprenditori, salariati: modelli capitalistici padani». Bevilacqua (a cura di), *Storia dell'agricoltura italiana*, 2, 1991.

De Lange, A. (a cura di). *Dall'Europa alle Valli valdesi*. Torino: Claudiana, 1990.

De Lange, A. *Paolo Calvino e l'immagine del Rimpatrio in Germania (1870-1899)*. De Lange (a cura di), *Dall'Europa alle Valli valdesi*.

De Lucis, F. *Il Carnevale a Reggio Emilia*. Reggio Emilia: Biblioteca municipale Panizzi, 1982.

De Micheli, M. (a cura di). *Case del popolo. Un'architettura monumentale del moderno*. Venezia: Marsilio, 1986.

Della Portella, A.L. «Ricordi di un colportore siciliano nell'Italia del secolo scorso». *Materiali di lavoro*, 8(1-2), 1990.

Della Portella, A.L. «La parabola della memoria: ricordi di alcuni operai dell'Evangelio nell'Italia del secolo scorso». *Bollettino storico-bibliografico sul balpino*, 89, 1991.

Delpal, B. *Entre paroisse et commune. Les catholiques de la Drôme au milieu du XIXe siècle*. Valence: Editions peuple libre, 1989.

Del Prato, A. *L'anno 1831 negli ex Ducati di Parma, Piacenza e Guastalla*. Parma: Freshing, 1919.

De Lucis, F. «Case del popolo e Case del Fascio: quale cultura?». *L'Almanacco*, 6, 11, 1987.

De Lucis, F. *Un paese, una festa. Carnevale a Castelnovo di Sotto*. Reggio Emilia: Quorum, 1992.

De Maddalena, A. *Centocinquant'anni di vita economica mantovana (1815-1965)*. Mantova: Camera di commercio, 1980.

De Rosa, G. *Storia del movimento cattolico in Italia*. 2 voll. Bari: Laterza, 1966.

De Rosa, G.; Paglia, V. (a cura di). *Sociabilità religiosa nel Mezzogiorno: le confraternite laicali*. Fasc. monogr. *Ricerche di storia sociale e religiosa*, 19, 37-8, 1990.

De Rosa, G.; De Spirito, A.M. (a cura di). *La parrocchia in Italia in età contemporanea*. Napoli: Dehoniane, 1982.

De Rosa, G.; Gregory, T.; Vauchez, A. (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa*. Vol. 3, *L'età contemporanea*. Roma; Bari: Laterza, 1995.

Dewerpe, A. «Genèse protoindustrielle d'une région développée: l'Italie septentrionale (1800-1880)». *Annales E.S.C.*, 39(5), 1984.

Di Nola, A.M. s.v. «Festa». *Enciclopedia delle religioni*. Firenze: Vallecchi, 1970.

Dolci, F. (a cura di). *L'associazionismo operaio in Italia (1870-1900) nelle raccolte della Biblioteca nazionale centrale di Firenze*. Firenze: La Nuova Italia, 1980.

Dragoni, A.N. *L'Oltrepò mantovano sacca depressa della bassa pianura lombarda*. Firenze: La Nuova Italia, 1977.

Durkheim, E. *Le forme elementari della vita religiosa*. Milano: Edizioni di Comunità, 1963.

Duvignaud, J. *Le ombre collettive. Sociologia del teatro*. Roma: Officina, 1974.

Fabbi, F. «Numerosi i volontari reggiani nei cacciatori delle Alpi del 1859». *Nuova gazzetta di Reggio*, 20 aprile 1960.

Fabbri, F. (a cura di). *Il movimento cooperativo nella storia d'Italia 1854-1975*. Milano: Feltrinelli, 1979.

Fabbri, F. «Associazionismo, solidarietà e cooperazione: l'analisi del Partito Operaio Italiano (1883-1901)». *Annali Istituto Cervi*, 6, 1984.

Fabre, D. «Il paese dei giovani». Levi, G.; Schmitt, J.C. (a cura di), *Storia dei giovani*, vol. 2. Roma; Bari: Laterza, 2004.

Faldella, G. *Madonna di fuoco e Madonna di neve*. Napoli: Ricciardi, 1969.

Fancinelli, V. *Testimonianze di vita e di credenza*. Reggio Emilia: Bizzocchi, 1948.

Fano, C. *Le 'Vecchie': antico divertimento reggiano*. Reggio Emilia: Cooperativa Lavoratori Tipografi e affini, 1923.

Faure, A. *Paris Carême-prenant. Du Carnaval à Paris au XIXe siècle*. Paris: Hachette, 1978.

Fauré, J. *Cléricalisme et anticléricalisme dans le Tarn (1848-1900)*. Toulouse: Université de Toulouse-Le Mirail, 1980.

Fenizi, L. «I moti de 'la boje!' e il processo di Venezia nei dibattiti in Parlamento». *Annali Istituto Cervi*, 6, 1984.

Ferrari, A.C. *Al Dilettissimo e Venerabile Clero della Diocesi di Guastalla*. Guastalla: Pecorini, 1891.

Ferrari, A.C. *Lettera circolare sulla istruzione della S.C. degli affari ecclesiastici straordinari. Intorno alla democrazia cristiana*. Milano: Tipografia pontificia S. Giuseppe, 1902.

Ferrari, F. *Sonetti*. Guastalla: Pecorini, 1897.

Ferrari, L. «Il laicato cattolico fra Otto e Novecento: dalle associazioni devozionali alle organizzazioni militanti di massa». *Storia d'Italia. Annali 9. La chiesa e il potere politico*. Torino: Einaudi, 1980.

Ferraris, P. «Politica e società nel movimento operaio. Appunti per una traccia storica». *Alternative per il socialismo*, 5, 2008.

Ferri, E. *Proprietà collettiva e lotta di classe*. Roma: Tipografia della Camera dei deputati, 1894.

Ferri, E. *Socialismo e scienza positiva. Darwin, Spencer, Marx*. Roma: Casa editrice italiana, 1894.

Fincardi, M. «La filantropia borghese e il mutualismo operaio». *L'Almanacco*, 1(1), 1982.

Fincardi, M. *Gli gnocchi e la polenta. La festa popolare nella vita, nelle mentalità e nei miti di una cittadina emiliana del secondo Ottocento*. Reggio Emilia: Club Turati, 1984.

Fincardi, M. «Cercare un fiammifero nel pagliaio». *La Ricerca folklorica*, 14, 1986.

Fincardi, M. «Guastalla. Feste di Mezza Quaresima». *Quaderni di teatro*, 8(32), 1986.

Fincardi, M. «Vergnanini e il villaggio». *L'Almanacco*, 6(11), 1987.

Fincardi M. (a cura di). «Indagine etnografica sulla cioccona». *L'Almanacco*, 6(12), 1988.

Fincardi, M. *Primo Maggio reggiano. Il formarsi della tradizione rossa emiliana*. 2 voll. Reggio Emilia; Guastalla: Camera del lavoro, 1990.

Fincardi, M. «Fonti per lo studio dell'evangelizzazione valdese nella bassa padana tra Otto e Novecento». *Bollettino della Società di studi valdesi*, 169, 1991.

Fincardi, M. «Sociabilità e secolarizzazione negli studi francesi e italiani». *Italia contemporanea*, 192, 1993.

Fincardi, M. «L'associazionismo garibaldino in un'area padana, tra strategie politiche municipali ed extralocali». *Bollettino del Museo del Risorgimento*, 39, 1994.

Fincardi, M. «'Ici pas de Madone': inondations et apparitions mariales dans le campagnes de la Vallée du Pô». *Annales. Histoire Sciences Sociales*, 50(4), 1995.

Fincardi, M. «La secolarizzazione della festa urbana nel XIX secolo. L'immaginario del progresso nei carnevali italiani e d'Oltralpe». *Memoria e ricerca*, 5, 1995.

Fincardi, M. «L'estinzione dei ghetti padani. La laicizzazione delle comunità israelite nella bassa pianura reggiana e mantovana». *Storia in Lombardia*, 2, 1996.

Fincardi, M. «Il 1º Maggio». Isnenghi, M. (a cura di), *I luoghi della memoria. Personaggi e date dell'Italia unita*. Roma; Bari: Laterza, 1996.

Fincardi, M. «De la crise du conformisme religieux au XIXème siècle». *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 102, 1998.

Fincardi, M. *La terra disincantata. Trasformazioni dell'ambiente rurale e secolarizzazione nella bassa padana*. Milano: Unicopli, 2001.

Fincardi, M. «Culture comunitarie e moderni conflitti sociali nell'Italia rurale di fine XIX secolo». *La politisation des campagnes au XIXe siècle (France, Italie, Espagne, Portugal et Grèce)*. Roma: École française de Rome, 2000.

Fincardi, M. *Derisioni notturne*. S. Maria Capua Vetere: Spartaco Edizioni, 2005.

Fincardi, M. «Il lavoro mobile in Emilia e Romagna». *Archivio storico dell'emigrazione italiana*, 2006.

Fincardi, M. «Le conseguenze religiose del 1848 a Guastalla». *L'Almanacco*, 16(48-9), 2007.

Fincardi, M. «'Apostoli' della rivoluzione socialista e anarchica». Isnenghi, M.; Levis Sullam, S. (a cura di), *Gli italiani in guerra. Le 'tre Italie'. Dalla presa di Roma alla Settimana rossa (1870-1914)*. Torino: UTET, 2008.

Fincardi, M. *Campagne emiliane in transizione*. Bologna: Clueb, 2008.

Fincardi, M. «La ‘gran pentola che bolle’: associazionismo democratico e scio-
peri rurali. Radicalismo garibaldino nell’Italia di fine XIX secolo». Ridolfi, M.
(a cura di), *Giuseppe Garibaldi, il radicalismo democratico e il mondo del la-
voro*. Roma: Ediesse, 2008.

Fincardi, M. «Campagna pluriattiva: la manovalanza rurale tra agricoltura e in-
dustria». Causarano, P.; Falossi, L.; Giovannini, P. (a cura di), *Mondi operai,
culture del lavoro e identità sindacali*. Roma: Ediesse, 2008.

Fincardi, M. et al. *Di nuovo a Massenzatico. Storie e geografie della cooperazio-
ne e delle Case del popolo*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2012.

Fincardi, M. «Una fabbrica di maschere». Azzara C. et al. (a cura di), *Historiae.
Scritti per Gherardo Ortalli*. Venezia: Edizioni Ca’ Foscari, 2013.

Jesi, F. *La festa. Antropologia, etnologia, folklore*. Torino: Rosenberg & Sellier,
1977.

Fontana, A. «La scena». *Storia d’Italia*, vol. 1. Torino: Einaudi, 1972.

Fontana A. *Venezia e le maschere*. Verona: Scripta, 2014.

Forti, C. «Le leghe contadine mantovane dal 1898 allo sciopero generale del
1904». DELLA PERUTA, F. (a cura di), *Braccianti e contadini in Val Padana 1880-
1905*. Roma: Editori riuniti, 1975.

Franzina, E. (a cura di). *Gli emiliani romagnoli e l’emigrazione italiana in Ame-
rica Latina*. Modena: Amministrazione provinciale, 2003.

Frizzi, A. *Il ciarlatano*. Milano: Avant!, 1953.

Fumian, C. *Possidenti. Le élites agrarie tra Otto e Novecento*. Roma: Donzel-
li, 1996.

Gabbi, B. «La terra e il paese dei cento violini». *L’Almanacco*, 23-4, 1994.

Gabbi, B. «Santa Vittoria: la terra e il paese dei cento violini». *L’Almanacco*,
12(23-4).

Galante Garrone, A. *I radicali in Italia*. Milano: Garzanti, 1978.

Gambasin, A. *Il movimento sociale nell’Opera dei congressi (1874-1904). Contri-
buto per la storia del cattolicesimo sociale in Italia*. Roma: Università gre-
goriana, 1958.

Gandini, M. «‘La boje!’ e l’emigrazione mantovana nella seconda metà dell’Ot-
tocento». *Annali Istituto Cervi*, 5, 1983.

Gandini, M. *Questione sociale ed emigrazione nel Mantovano 1873-1896*. Manto-
va: Biblioteca Archivio, 1984.

Garibotti, G. *Le Case del popolo*. Cremona: Tipografia sociale, 1902.

Gatti, G. *Agricoltura e socialismo. Le nuove correnti dell’economia agricola*. Mi-
lano; Palermo: Sandron, 1900.

Gavazzi, A. *Risposta a Don Giuseppe Luigi Trevisinato*. Venezia: Grimaldo, 1867.

Gemelli, G.; Malatesta, M. (a cura di). *Forme di sociabilità nella storiografia fran-
cese contemporanea*. Milano: Feltrinelli, 1982.

Gerschenkron, A. *Il problema storico dell’arretratezza economica*. Torino: Ei-
naudi, 1965.

Ghisini, C.; Rubini, G. (a cura di). *I disciplini. Ricerche sulle confraternite del Man-
tovano*. Mantova: Arcari, 1989.

Giglioli, L. *Il silenzio. Cento anni cinque testate*, vol. 1. Mantova: La Cittadel-
la, 1978.

Giglioli, L. *Il Cittadino. Cento anni cinque testate*, vol. 1. Mantova: La Cittadel-
la, 1982.

Giordani, I. *I protestanti alla conquista dell’Italia*. Milano: Vita e pensiero, 1931.

Giusti, R. «L’agricoltura e i contadini nel Mantovano (1848-1866)». *Movimento
operaio*, 7(3-4), 1955.

Giusti, R. *Scritti di storia risorgimentale e contemporanea*. Mantova: Istituto per la storia del movimento di Liberazione, 1988.

Gladstone, W.E. *Il decreto del Vaticano e doveri del cittadino*. Traduzione di C. Guerrieri Gonzaga. Firenze: Le Monnier, 1875.

Gladstone, W.E. *L'Italia e la sua chiesa*. Traduzione di C. Guerrieri Gonzaga. Firenze: Civelli, 1875.

Gnocchi Viani, O. *Dieci anni di Camere del lavoro*. A cura di P. Ferraris. Roma: Ediesse, 1995.

Gozzi, F. «Il banditismo nelle campagne». *Villici e tangheri*, 3, 1985.

Grendi, E. «La Provenza di M. Agulhon». *Rivista storica italiana*, 84(1), 1972.

Gribaudi, G. *A Eboli. Il mondo meridionale in cent'anni di trasformazioni*. Venezia: Marsilio, 1990.

Grulli, B.; Paterlini, M. *Case rurali nel forese di Reggio Emilia*. Reggio Emilia: Istituto Cervi, 1984.

Grulli, B.; Paterlini, M. *Edifici rurali nel territorio di Cadelbosco Sopra*. Reggio Emilia: Istituto Cervi, 1990.

Gruppo di ricerca sul canto, teatro e tradizioni popolari. *Banda banda per la strada... Testi di 'teatro distalla' per le mascherate a S. Ilario e Calerno*. 3 voll. Sant'Ilario d'Enza: Amministrazione comunale, 2000-01.

Gualtieri, L. *Pane e lavoro. Lotta bracciantile e socialismo nel distretto di Gonzaga*. Mantova: Istituto per la storia del movimento di liberazione nel Mantovano, 1984.

Gualtieri, L. *Mario Panizza democratico e positivista mantovano*. San Felice sul Panaro: Litotre, 1989.

Gualtieri, L. «Attivisti e associazionismo nella formazione del Partito dei lavoratori italiani». Cavazzoli (a cura di), *Socialismo mantovano*, 1992.

Guasco, A. *Cattolici e fascisti. La Santa Sede e la politica italiana all'alba del regime (1919-1925)*. Bologna: il Mulino, 2013.

Guastalla, A. *Profilo storico di Guastalla*. Guastalla: Pecorini, 1923.

Guenzi, A. «Arte, maestri e lavoranti. I calzolai di Modena dalla corporazione alla società di mutuo soccorso (secoli XVII-XIX)». *Quaderni storici*, 27, 80, 1992.

Guerra, B. et al. *Maria Goia: la città futura*. Suzzara: Bottazzi, 1981.

Guerrieri Gonzaga, C. *I parroci eletti e la questione ecclesiastica*. Firenze: Civelli, 1875.

Guerrieri Gonzaga, C. «Memorie e lettere». *Rassegna storica del Risorgimento*, 2(1), 1915.

Habermas, J. *Storia e critica dell'opinione pubblica*. Roma; Bari: Laterza, 1971.

Hobsbawm, E.J. «La religione e l'ascesa del socialismo». *Lavoro, cultura e mentalità nella società industriale*. Roma; Bari: Laterza, 1986.

Hobsbawm, E.J. *Lavoro, cultura e mentalità nella società industriale*. Roma; Bari: Laterza, 1986.

Ilari, A. «Le società di mutuo soccorso mantovane (1861-1945)». Cavazzoli (a cura di), *Socialismo mantovano*, 1992.

Il socialismo a Modena. Modena: Istituto storico della resistenza e di storia contemporanea, 1993.

Ingold, A. *Négocier la ville*. Paris; Rome: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales-École Française de Rome, 2003.

Isastia, A.M. *Il volontariato militare nel Risorgimento. La partecipazione alla guerra del 1859*. Roma: Ufficio storico dello Stato maggiore dell'esercito, 1990.

Isenburg, T. *Investimenti di capitale e organizzazione di classe nelle bonifiche ferraresi (1872-1901)*. Firenze: La Nuova Italia, 1971.

Isenburg, T. «Le inondazioni della bassa pianura emiliana e veneta tra il 1872 e il 1882». *Annali Istituto Alcide Cervi*, 5, 1983.

Isnenghi, M. *L'Italia in piazza. I luoghi della vita pubblica dal 1848 ai giorni nostri*. Milano: Arnoldo Mondadori, 1995.

ISTAT, «Sviluppo della popolazione italiana dal 1861 al 1961». *Annali di statistica*, 94, 8, 17, 1965.

Jacini, S. (a cura di). *Atti per la Giunta dell'Inchiesta agraria e sulle condizioni della classe agricola*. Roma: Forzani, 1881-86.

Kaplov, J. *I lavoratori poveri nella Parigi pre-rivoluzionaria*. Bologna: il Mulino, 1976.

La bassa pianura, i confini, il Po, vol. 5. Reggio Emilia: Antiche porte, 2007. Documenti di storia e territorio locale.

Kertzer, D.J.; Hogan, D.P.; Marcolin, M. *Famiglia, economia e società. Cambiamenti demografici e trasformazioni della vita a Casalecchio di Reno (1861-1921)*. Bologna: il Mulino, 1991.

Joannes, F.V. (a cura di). *Le due chiese*. Milano: Mondadori, 1969.

Jocteau, G.C. *L'armonia perturbata. Classi dirigenti e percezione degli scioperi nell'Italia liberale*. Roma; Bari: Laterza, 1988.

Jones, P.M. «Quelques formes élémentaires de la vie religieuse dans la France rurale (fin XVIII^e et XIX^e siècles)». *Annales. Économies Sociétés Civilisations*, 42, 1, 1987.

La trasformazione tipologica degli edifici rurali nell'Oltrepò mantovano. Mantova: Amministrazione provinciale, 1985.

Laghi, G.; Cavandoli, R. *Storia di Luzzara*. Luzzara: Amministrazione comunale, 1971.

Lanaro, S. «Il Plutarco italiano: l'istruzione del 'popolo' dopo l'Unità». Vivanti, C. (a cura di), *Storia d'Italia, Annali*. Vol. 4, *Intelletuali e potere*. Torino: Einaudi, 1981.

Lanaro, S. *Nazione e lavoro. Saggio sulla cultura borghese in Italia (1870-1925)*. Venezia: Marsilio, 1988.

Lanaro, S. *L'Italia nuova. Identità e sviluppo 1861-1988*. Torino: Einaudi, 1988.

Lanzafame, C.M. *Socialismo a tempo di valzer*. Lucca: Libreria musicale italiana, 2006.

Le Bras, G. *La chiesa e il villaggio*. Torino: Boringhieri, 1979.

Le campagne padane negli anni della crisi agraria. Num. monogr. *Annali Istituto Cervi*, 5, 1983.

Lefebvre, G. *La grande paura del 1789*. Torino: Einaudi, 1953.

Leoni, A. *Sociologia e geografia religiosa di una diocesi: saggio sulla pratica religiosa nella Diocesi di Mantova*. Romae: Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1952.

Le Roy Ladurie, E. *Il Carnevale di Romans*. Milano: Rizzoli, 1981.

Lidtke, V.L. *The Alternative Culture. Socialist Labor in Imperial Germany*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1985.

Livi, L. *Gli ebrei alla luce della statistica: evoluzione demografica, economica e sociale*. Firenze: Vallecchi, 1920.

Loevinson, E. «Gli ebrei di Parma, Piacenza e Guastalla». *Rassegna mensile di Israele*, 7, 1932-33.

Lombardi, R. *Maria Goia: una protagonista delle lotte politiche e sindacali del primo Novecento*. Cervia: Sapopetti, 1983.

Lombardini, E. *Della conduzione idraulica della pianura subappennina fra l'Enza e il Panaro*. Milano: Tip. degli ingegneri, 1865.

Maganzini, I. *La bonifica dell'agro mantovano-reggiano*. Mantova: Tipografia industriale, 1909.

Magri, A. *Le più efficaci associazioni nazionali per il risorgimento agricolo con premesse storiche sulla vera ricchezza*. Mantova: Segna, 1864.

Magri, A. *Sul progetto d'irrigazione del distretto di Gonzaga*. Mantova: Tip. Mondovi, 1867.

Magri, A. *Stato attuale della proprietà, proprietari, affittuari, contadini e agricoltori della provincia di Mantova dal lato tecnico, economico, morale e proposte per aumentarne la rendita*. Milano: Tip. Sociale, 1879.

Magri, D. *Memorie e documenti di Revere paese padano*. Ostiglia: Stranieri, 1980.

Magri, D. *Ostiglia napoleonica*. Ostiglia: Stranieri, 1982.

Maiullari, M.T. «Un'associazione da corporazione di mestiere ad organizzazione economica, sociale e politica: l'evoluzione dei portefai a Tolone». Maiullari, M.T. (a cura di), *Storiografia francese ed italiana*, 1990.

Malatesta, M. (a cura di). «Sociabilità nobiliare, sociabilità borghese». Num. monogr. *Cheiron*, 5, 9-10, 1988.

Malatesta, M. *I signori della terra*. Milano: FrancoAngeli, 1989.

Malatesta, M. «Il concetto di sociabilità nella storia politica italiana dell'Ottocento». *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 1, 1992.

Malatesta, M. *Le aristocrazie terriere nell'Europa contemporanea*. Roma; Bari: Laterza, 1999.

Malgeri, F. s.v. «Cavazzoni Stefano». *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 23. Roma: Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1979.

Manacorda, G. *Il movimento operaio italiano attraverso i suoi congressi. 1853-1892*. Roma: Rinascita, 1953.

Manengo, A.; Benvenuti, G. *Cenni biografici del dottore Ferdinando Boccalari di Luzzara*. Bologna: Società tipografica dei compositori, 1869.

Manengo, A. *Il socialismo e Mazzini*. Guastalla: Lucchini, 1894.

Mann, H. *La piccola città*. Milano: Rizzoli, 1955.

Mannucci, A. *Educazione e scuola protestante, dall'Unità all'età giolittiana*. Firenze: Manzuoli, 1989.

Manzoli, G.; Micheli, C. *Giuseppe Sarto. Un vescovo e la società mantovana alla fine dell'Ottocento*. Mantova: Diocesi, Amministrazione comunale, Istituto mantovano di storia contemporanea, 1995.

Manzotti, F. «I valdesi a Guastalla e nella bassa padana (per una storia del protestantesimo in Italia dopo il 1860)». *Nuova rivista storica*, 41(3), 1957.

Manzotti, F. *Dall'evangelismo valdese alla propaganda socialista nella pianura padana*. Modena: Società tipografica editrice modenese, 1957.

Margini, S. *Cenni sull'agricoltura, industrie e commercio nella provincia di Reggio Emilia*. Reggio Emilia: s.e., 1882.

Marmiroli, A. «L'intervento sulle acque e la bonifica». *Il tempo dei Gonzaga*. Guastalla: Amministrazione comunale, 1985.

Martignone, C. «La comunità evangelica di Bergamo: una collettività di imprenditori 1807-1903». *Padania*, 2, 4, 1988.

Martini, L. *Il buon contadino. Lezioni morali*. 4 voll. Mantova: Negretti, 1856.

Martini, L. *Il confortatorio mantovano*. 4 voll. Bologna: Cappelli, 1976.

Marucco, D. *Mutualismo e sistema politico. Il caso italiano (1862-1904)*. Milano: FrancoAngeli, 1981.

Maselli, D. *Tra Risveglio e millennio. Storia delle chiese cristiane dei Fratelli 1836-1886*. Torino: Claudiana, 1974.

Maselli, D. *Libertà della parola. Storia delle chiese cristiane dei Fratelli. 1886-1946*. Torino: Claudiana, 1978.

Masi, D. *Il canale Masi nei suoi vitali rapporti di bonifica e irrigazione*. Guastalla: Lucchini, 1874.

Masini, P.C. (a cura di). *Bakunin e la prima internazionale in Emilia*. Reggio Emilia: Biblioteca Panizzi, 1977.

Mastropasqua, F. *Le feste della rivoluzione francese*. Milano: Mursia, 1976.

Melloni, A. (a cura di). *Cristiani d'Italia. Chiese, società, Stato. 1861-2011*. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2011.

Melloni, R. «Il liscio nell'Emilia dei Ducati dalla metà dell'Ottocento al 1930».

Turci, M. (a cura di), *Il ballo liscio*. Rimini: Maggioli, 1988.

Menozzi, D. *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*. Torino: Einaudi, 1993.

Meriggi, M. *Milano borghese. Circoli ed élites nell'Ottocento*. Venezia: Marsilio, 1992.

Meriggi, M.G. *Cooperazione e mutualismo. Esperienze di integrazione e conflitto sociale in Europa fra Ottocento e Novecento*. Milano: FrancoAngeli, 2005.

Merli, S. «La democrazia 'radicale' in Italia (1866-1898)». *Movimento operaio*, 7, 1, 1955.

Merli, S. *Proletariato di fabbrica e capitalismo industriale. Il caso Italiano 1880-1900*. Firenze: La Nuova Italia, 1972.

Merlin, T. «L'osteria, gli anarchici e 'la boje!' nel basso Veneto». *Annali Istituto Cervi*, 6, 1984.

Milanese, I. (a cura di). *Le Camere del lavoro italiane. Esperienze storiche a confronto*. Ravenna: Longo, 2001.

Milano, A. *Storia degli ebrei in Italia*. Torino: Einaudi, 1963.

Mingardi, M. *Le terre di Mezzani. Storia di un comune della bassa parmense nell'età contemporanea*. Parma: La nazionale, 1989.

Ministero Agricoltura Industria Commercio (MAIC); Direzione Generale Statistica (DGS). *Circoscrizioni ecclesiastiche in relazione colle circoscrizioni amministrative secondo il censimento del 31 dicembre 1881*. Roma: Tip. dell'Opinione, 1885.

MAIC; DGS. *Statistica delle confraternite*. 2 voll. Roma: Bertero, 1898.

Mitterauer, M. *I giovani in Europa dal medioevo a oggi*. Roma; Bari: Laterza, 1991.

Monticelli, T. *Aia Madama. Novelle e costumi paesani*. Ostiglia: La scolastica, 1912.

Mons. Luigi Martini e il suo tempo (1803-1877). Mantova: Accademia virgiliana e Diocesi di Mantova, 1980.

Montaldi, D. *Autobiografie della leggera*. Torino: Einaudi, 1961.

Monti, A. *I braccianti*. Bologna: il Mulino, 1998.

Monticelli, G. *Storia di Guastalla moderna*. Guastalla: Amministrazione comunale, 1981.

Morelli, P. «Le prime organizzazioni reggiane del movimento di classe». *L'Almanacco*, 8(15), 1989.

Mori, A. *Le antiche bonifiche della Bassa Reggiana*. Parma: Bodoniana, 1923.

Mori, A. «Cronache delle inondazioni del Po». *Archivio storico delle province parmensi*, 15, 1937.

Mori, A. *Brescello nei suoi XXVI secoli di storia*. Parma: Benedettina, 1956.

Moro, G. *Produrre maschere di carnevale. Una storia d'impresa* [tesi di laurea]. Parma: Università di Parma, 1998-99.

Morpurgo, E. «Le condizioni della proprietà rurale». Jacini, *Atti della Giunta per l'inchiesta agraria e sulle condizioni della classe agricola*, 5(1), 1882.

Mosse, G.L. *La nazionalizzazione delle masse*. Bologna: il Mulino, 1973.

Mossina, A. *I moti del 1831 a Guastalla*. Parma: Freshing, 1921.

Mossina, A. «Una festa tradizionale padana: la gnoccolata». *Aemilia*, 1(7), 1929.

Musso, S. (a cura di). «Tra fabbrica e società. Mondi operai nell'Italia del Novecento». *Annali della Fondazione Feltrinelli*, 33, 1997.

Nani, M. *Migrazioni bassopadane. Un secolo di mobilità residenziale nel Ferrarese (1861-1971)*. Palermo: New Digital Frontiers, 2016.

Nejrotti, M. «La Camera del lavoro di Reggio Emilia e l'associazionismo cooperativo (1901-1914)». Baldissara, L. (a cura di), *Un territorio e la grande storia*, 2002.

Nenci, G. *Le campagne italiane in età contemporanea. Un bilancio storiografico*. Bologna: il Mulino, 1997.

Nesti, A. 'Gesù socialista'. *Una tradizione popolare italiana*. Torino: Claudio na, 1974.

Nesti, A. *Le fontane e il borgo. Il fattore religione nella società italiana contemporanea*. Roma: Ianua, 1982.

Neuschel, J. *Casus conscientiae reservati in civitate et dioecesi vastallensi*. Guastalla: s.e., 1829.

Nievo, I. *Novelliere campagnuolo e altri racconti*. Torino: Einaudi, 1956.

Odescalchi, N. *Adelmo Sichel. Sindaco nella Guastalla tra '800 e '900*. Reggio Emilia: Quorum, 1994.

Ottavi, G.A. *I segreti di Don Rebo. Lezioni di agricoltura pratica*. Torino: UTET, 1855.

Ozouf, M. *La festa rivoluzionaria*. Bologna: Pàtron, 1982.

Paglia, E. «La provincia di Mantova». Jacini, *Atti della Giunta per l'Inchiesta agraria e sulle condizioni della classe agricola*, 6(4), 1885.

Paglia, E. «Conferenza per miglioramento materiale e morale del contadino mantovano». Azzi, Del Canto (a cura di), *La boje!*, 1983.

Palazzi, M.; Sartori, R.; Soldani, S. (a cura di). «Patrie e appartenenze». *Num. monogr. Genesis*, 1(1), 2002.

Panizza, M. *Risultati dell'inchiesta istituita da Agostino Bertani sulle condizioni sanitarie dei lavoratori della terra in Italia*. Roma: Stab. Tip. Italiano, 1890.

Parazzi, A. *Originì e vicende di Viadana e suo distretto*, vol. 2. Viadana: Remagni, 1894.

Partito socialista italiano. *Congresso socialista. Firenze 11-13 luglio 1896. Rapporti della direzione del Partito. Verbali delle discussioni*. Milano: Libreria della Lotta di classe, 1897.

Pazzaglia, C. (a cura di). *Davide Lazzaretti e il Monte Amiata. Protesta sociale e rinnovamento religioso*. Firenze: Nuova Guaraldi, 1981.

Pecorari, G.; Boselli, L. *La Chiesa dell'Immacolata a Suzzara. Arte e storia*. Suzzara: Bottazzi, 1984.

Pécout, G. «Politisation et monde paysan en Toscane: les conditions d'un apprentissage politique en Valdelsa siennoise de 1882 à 1912». *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 38(1), 1991.

Pepe, A. «Trasformazioni agrarie e movimento contadino nell'Italia del '900». Canal, J.; Pécout, G.; Ridolfi, M. (éds), *Sociétés rurales du XXe siècle. France, Italie et Espagne*. Rome: École française de Rome, 2004.

Pérouas, L. *Refus d'une religion, religion d'un refus en Limousin rural: 1880-1940*. Paris: Editions de l'EHESS, 1985.

Peyrot, B. «La memoria valdese fra oralità e scrittura». *Materiali di lavoro*, 8, 1-2, 1990.

Peyrot, B. *La roccia dove Dio chiama. Viaggio nella memoria valdese fra oralità e scrittura*. Bologna: Forni, 1990.

Pietro Rota Arcivescovo tit. di Tebe, *Canonico vaticano, già Vescovo di Guastalla e Mantova. Memorie raccolte dal suo segretario Massimiliano Franzini*. Roma: Kohler, 1893.

Pigozzi, M. (a cura di). *In forma di festa*. Bologna: Grafis, 1985.

Pitocco, F. «Tazza rossa, tazza nuova. L'evangelo in Sabina». *Subalterni in tempo di modernizzazione*, 1985.

Pivato, S. *Clericalismo e laicismo nella cultura popolare italiana*. Milano: FrancoAngeli, 1997.

Porciani, I. *La festa della nazione. Rappresentazioni dello Stato e spazi sociali nell'Italia unita*. Bologna: il Mulino, 1997.

Porisini, G. *Bonifiche e agricoltura nella bassa valle padana 1860-1915*. Milano: Banca commerciale italiana, 1978.

Portioli, *Le corporazioni artiere e l'archivio della Camera di commercio*. Mantova: s.e., 1884.

Prampolini, C. *La predica di Natale*. Guastalla: Circolo Carlo Marx, 1894.

Prandi, C. *Religione e classi subalterne*. Roma: Coines, 1977.

Prandi, C. *I dinamismi del sacro fra storia e sociologia*. Brescia: Morcelliana, 1988.

Prandi, C. «La vita religiosa nel Mantovano tra Ottocento e Novecento: per una socio-storia». Martelli, S. (a cura di), *L'arcobaleno e i suoi colori*. Milano: FrancoAngeli, 1994.

Preti, L. *Le lotte agrarie nella valle padana*. Torino: Einaudi, 1955.

Procacci, G. *La lotta di classe in Italia agli inizi del XX secolo*. Roma: Editori riuniti, 1970.

Puppini, G. *Le bonifiche in Emilia-Romagna nell'ultimo secolo (1850-1950)*. Bologna: ANBI, 1951.

Raccolto del 19 dicembre. Mantova: FLAI-CGIL, 2006.

Ramella, F. «Aspetti della socialità operaia nell'Italia dell'Ottocento. Analisi di un caso». Maiullari, M.T. (a cura di), *Storiografia francese ed italiana a confronto sul fenomeno associativo durante XVIII e XIX secolo*. Torino: Fondazione Einaudi, 1990.

Ravà, A. *Storia delle società di mutuo soccorso e cooperative nelle province dell'Emilia*. Bologna: Zanichelli, 1873.

Ravà, A. *Le società di mutuo soccorso e cooperative nelle province dell'Emilia*. Bologna: Zanichelli, 1888.

Ravà, V. «Gli ebrei nelle province parmensi, nelle Marche e nell'Umbria». *Annali di statistica. Appendice al censimento degli israeliti*. Roma: MAIC DGS, 1884.

Redfield, R. *La piccola comunità. La società e la cultura contadina*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1976.

Regolamento della Corporazione dei sartori in Guastalla. Guastalla: Ferrari, 1747.

Reggiani, L. «Del bello applicato a' mestieri». *Strenna guastallese*. Guastalla: Tip. Economica, 1881.

Regolamento della venerabile Confraternita del S.S. Sacramento nella Chiesa parrocchiale di Suzzara. Mantova: Balbiani, 1876.

Rémond, R. *La secolarizzazione*. Roma; Bari: Laterza, 1999.

Respighi, P. *Al Dilettissimi suoi Diocesani Pace, Salute e Benedizione*. Guastalla: Pecorini, 1875.

Restelli, A. «Allocuzione per la nuova chiesa di Suzzara». Pecorari, Boselli, *La Chiesa dell'Immacolata a Suzzara*, 1853.

Rezzaghi, A. *La terra di Segnate e limitrofi*. Quistello: Ceschi, 1984.

Ricca, P. «Le Chiese evangeliche». De Rosa, Gregory, Vauchez (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa*, 1995.

Ridolfi, M.; Tarozzi, F. (a cura di). «Associazionismo e forme di socialità in Emilia Romagna fra '800 e '900». Num. monogr. *Bollettino del Museo del Risorgimento*, 32-3, 1987-88.

Ridolfi, M. *Il circolo virtuoso. Sociabilità democratica, associazionismo e rappresentanza politica nell'Ottocento*. Firenze: Centro editoriale toscano, 1990.

Ridolfi, M. «Associazionismo e organizzazione della politica nell'Italia di fine secolo: la costruzione del PSI». *Rivista di storia contemporanea*, 20(3), 1991.

Ridolfi, M. *Il PSI e la nascita del partito di massa. 1892-1922*. Roma; Bari: Laterza, 1992.

Ridolfi, M.; Fincardi, M. (a cura di). «Le trasformazioni della festa». Num. monogr. *Memoria e ricerca*, 5, 1995.

Ridolfi, M. «La terra delle associazioni. Identità sociali, organizzazione degli interessi e tradizioni civiche». Finzi, R. (a cura di), *Storia d'Italia. Le regioni dall'Unità a oggi. L'Emilia-Romagna*. Torino: Einaudi, 1997.

Ridolfi, M. *Le feste nazionali*. Bologna: il Mulino, 2003.

Rinaudo, Y. *Les vendages de la République : une modernité provençale; les paysans du Var à la fin du 19e siècle*. Lyon: Presses universitaires, 1982.

Rivolte e movimenti contadini nella valle padana di fine Ottocento. Num. monogr. *Annali Istituto Cervi*, 6, 1984.

Robles V. «Vescovi e confraternite nel Mezzogiorno: una storia in parallelo». De Rosa, Paglia (a cura di), *Sociabilità religiosa nel Mezzogiorno*, 1990.

Rocca, R. «Cenni sulle comunità israelitiche di Venezia, Mantova e Padova». *Annali di statistica. Appendice al censimento degli israeliti*. Roma: MAIC DGS, 1884.

Rodoni, S. *Diario sacro perpetuo della città di Guastalla*. Parma: s.e., 1726.

Romagnoli, S.; Garbero, E. (a cura di). *Teatro a Reggio Emilia*. 2 voll. Firenze: Sansoni, 1980.

Rombaldi, O. «Le società di mutuo soccorso nel Reggiano». Zavaroni (a cura di), *Uniti siamo tutto*, 1977.

Rombaldi, O. «'La Boje!' e i suoi riflessi sulle province di Modena e di Reggio Emilia». «Rivolte e movimenti contadini nella valle padana di fine Ottocento». Num. monogr., *Annali Istituto Alcide Cervi*, 6, 1984.

Romei, R. *L'organizzazione proletaria campagnuola. I nuovi orizzonti delle società di m.s. campagnole (Contributo al Vooruit delle campagne)*. S. Benedetto Po: Rozzi, 1900.

Romei, R. *L'organizzazione proletaria campagnola. Le case del popolo campagnolo. La corrente mutua cooperativa*. San Benedetto Po: Rozzi, 1900.

Romeo, R. *Risorgimento e capitalismo*. Roma; Bari: Laterza, 1959.

Romilli, G. *Inchiesta Romilli (1879). L'agricoltura e le classi agricole nel Mantovano*. A cura di R. Salvadori. Torino: Einaudi, 1979.

Rosselli, N. *Mazzini e Bakunin. Dodici anni di movimento operaio in Italia (1860-1872)*. Torino: Einaudi, 1967.

Rossetti, C. «Scrittura, confessione religiosa e mobilitazione politica nelle campagne. Una prospettiva storica e comparativa». Botta, R.; Castelli, F.;

Mantelli, B. (a cura di), *La cultura delle classi subalterne fra tradizione e innovazione*. Alessandria: Edizioni dell'orso, 1988.

Rossi, C. *Lamento di Italiani prima di partire per lo Stato felicissimo di Francia*. Gonzaga: Giovannini, 1882.

Rossi, M.G. *Le origini del partito cattolico. Movimento cattolico e lotta di classe nell'Italia liberale*. Roma: Editori riuniti, 1977.

Rostagno, F. *Un evangelista in Italia*. A cura di G. Meille. Torre Pellice: Alpina, 1881.

Rota, P. *Senza Dio e senza religione non si può avere moralità, libertà, felicità*. Guastalla: Rinaldi, 1869.

Rota, P. *La religione cattolica è la religione del potere e della società*. Guastalla: Tip. vescovile, 1871.

Rota, P. *Il rimedio più opportuno contro il socialismo*. Verona: Merlo, 1878.

Rousseau, J.J. *Lettera a D'Alembert sugli spettacoli*. A cura di D. Balestra. Scandicci: La Nuova Italia, 1987.

Rutemburg, V.I. «Arti e corporazioni». *Storia d'Italia. I caratteri originali*. Torino: Einaudi, 1972.

Salvadori, R. «Il buon contadino di Mons. Martini e le campagne mantovane nell'ultimo periodo della dominazione austriaca». *Bollettino storico mantovano*, 2, 1958.

Salvadori, R. (a cura di). *La boja! Processo dei contadini mantovani alla corte d'assise di Venezia*. Milano: Edizioni Avanti!, 1962.

Salvadori, R. *La repubblica socialista mantovana da Belfiore al fascismo*. Milano: Edizioni del Gallo, 1966.

Salvadori, R. «Economia e politica nel Mantovano (1882-1886)». *Annali Istituto Cervi*, 6, 1984.

Salvadori, R. «Le case del popolo nell'area rurale padana tra Ottocento e Novecento». Degli Innocenti (a cura di), *Le case del popolo in Europa*, 1984.

Salvadori, R. *La Fratellanza operaia mantovana e la Società operaia 'Virgiliana' 1868-1880*. Mantova: s.e., 1984.

Salvadori, R. «Le società di mutuo soccorso e il movimento cooperativo». Cavazzoli, Salvadori, *Storia della cooperazione mantovana*, 1984.

Salvadori, R. «Appunti sul Po mantovano dopo l'unità d'Italia». *Il Po mantovano: storia antropologia, ambiente*. S. Benedetto Po: Museo civico polironiano, 1986-87.

Salvadori, R. «Giuseppe Bertani e il suo tempo». Barozzi (a cura di), *Giuseppe Bertani e le lotte*, 1991.

Sanga, G. *Dialetto e folklore. Ricerca a Cigole*. Milano: Silvana, 1979.

Sani, E. *La bonificazione Parmigiana-Moglia*. Reggio Emilia: AGE, 1962.

Santini, L. *Alessandro Gavazzi. Aspetti del problema religioso nel Risorgimento*. Modena: STEM, 1955.

Santini, L. «Risveglio evangelico e iniziativa diaconale nell'Ottocento protestante italiano». *Quaderni di Diakonia*, 1(1), 1988.

Santini, L. «Il missionario valdese nella bassa mantovana, negli anni 1882-1914». *Bollettino della Società di studi valdesi*, 169, 1991.

Sarto, G. *Constitutiones ab illustrissimo et reverendissimo Josepho Sarto Sanctae Mantuanae Ecclesiae promulgatae in Synodo dioecesana*. Mantuae: Apollonio, 1888.

Sarto, J. *Constitutiones Sanctae Mantuanae Ecclesiae episcopo promulgatae in synodo dioecesana*. Mantuae: Apollonio, 1888.

Scalzotto, A. *Dio facchino. Propaganda socialista*. Mantova: Giovanazzi, 1881.

Scaraffia, L. «Dalla comunità di villaggio al movimento cooperativo: proposte metodologiche». Fabbri (a cura di), *Il movimento cooperativo nella storia d'Italia*, 1979.

Scaraffia, L. «Dai Tre Re al Sacro Cuore di Gesù. Devozioni e socialità in una comunità piemontese fra XVIII e XX secolo». *Bollettino storico bibliografico subalpino*, 8(1), 1982.

Scaravelli, A. «Istituzioni benefiche». Reggiani, L. (a cura di), *Strenna guastaliese*. Guastalla: Tip. Economica, 1881.

Scelsi, G. *Statistica generale della provincia di Reggio Emilia*. Milano: s.e., 1870.

Schiavi, A. «Criminalità e lotta di classe: la delinquenza dei braccianti emiliani e la loro partecipazione alle lotte economiche e politiche». *Critica sociale*, 21, 1911.

Scoppola, P. *La Chiesa e il fascismo. Documenti e interpretazioni*. Roma; Bari: Laterza, 1971.

Segala, I. *Relazione statistica del Procuratore del Re*. Mantova: Mondovì, 1899.

Sella, A. *Relazione sulle condizioni agricole e igieniche in cui trovasi attualmente il territorio compreso fra il Crostolo, la Parmigiana-Moglia, la Secchia ed il Po e sui miglioramenti e i vantaggi economici ed igienici che possono attendersi dalla sua bonificazione*. San Benedetto Po: s.e., 1885.

Sereni, E. *Il capitalismo nelle campagne (1860-1900)*. Torino: Einaudi, 1947.

Servi, F. «Gli israeliti di Europa nella civiltà». Servi, F. *Memorie storiche, geografiche, statistiche dal 1789 al 1870*. Torino: s.e., 1872.

Severi, P.P. «Paesi della pianura emiliana: tradizioni e costumi. Sotto la minaccia del fiume». *Tuttiitalia, Emilia-Romagna*, vol. 2. Firenze; Novara: 1961.

Sezzi, L. «Le affittanze collettive nella bassa reggiana 1901-1916». *Padania*, 1(2), 1987.

Sichel, A. *Indagini sulla paternità naturale*. Guastalla: Lucchini, 1883.

Silingardi, C. *Movimento operaio e organizzazione sindacale a Mirandola dalle origini al fascismo (1870-1920)*. Mirandola: CGIL, 1985.

Simonazzi, F.; Cavandoli, R. *Gualtieri: vita di una comunità*. Gualtieri: Amministrazione comunale, 1983.

Sivini, G. «Socialisti e cattolici in Italia dalla società allo Stato». Sivini, G. (a cura di), *Partiti e partecipazione politica in Italia*. Milano: Giuffrè, 1969.

Solari, G. *Produzione e circolazione del libro evangelico nell'Italia del secondo Ottocento. La casa editrice Claudiana e i circuiti popolari della stampa religiosa*. Manziana: Vecchiarelli, 1997.

Soldani, S. «La mappa delle società di mutuo soccorso in Toscana fra l'Unità e la fine del secolo». Bigaran, M.P. (a cura di), *Istituzioni e borghesie locali nell'Italia liberale*. Milano: FrancoAngeli, 1986.

Soldani, S. «Vita quotidiana e vita di società in un centro industrioso». Mori, G. (a cura di), *Prato, storia di una città. Il tempo dell'industria (1815-1943)*. Firenze: Le Monnier, 1989.

Sorba, C. *Teatri: l'Italia del melodramma nell'età del Risorgimento*. Bologna: il Mulino, 2015.

Sorba, C. *Il melodramma della nazione: politica e sentimenti nell'età del Risorgimento*. Roma; Bari: Laterza, 2015.

Sorrel, Ch. (éd.) *L'anticléricalisme croyant (1860-1914). Jalons pour une histoire*. Chambéry: Université de Savoie, 2004.

Spini, G. «Movimenti evangelici nell'Italia contemporanea». *Rivista storica italiana*, 80(3), 1968.

Spini, G. *L'evangelo e il berretto frigio. Storia della Chiesa cristiana libera in Italia (1870-1904)*. Torino: Claudiana, 1970.

Spini, G. *Risorgimento e protestanti*. Milano: Il Saggiatore, 1989.

Spreafico, S. *Dalla polis religiosa alla ecclesia cristiana. La chiesa di Reggio Emilia tra antichi e nuovi regimi*. 2 voll. Bologna: Cappelli, 1980-82.

Storchi, S. *Guastalla città dei Gonzaga e dei Borbone*. Guastalla: Amministrazione comunale, 1982.

Storchi, S. *Guida a Guastalla*. Bari: Dedalo, 1984.

Storia e attualità del Consorzio delle bonificazioni reggiane-Bentivoglio. Gualtieri: Consorzio reggiane Bentivoglio, 1987.

Subalterni in tempo di modernizzazione. Num. monogr. *Annali Fondazione Bassi-ISSOCO*, 7, 1985.

Tanari, L. «Circondario di Guastalla». *Jacini, Atti della Giunta per l'Inchiesta agraria e sulle condizioni della classe agricola*, 2(1), 1882.

Tarozzi, F. «L'associazionismo operaio dal mutuo soccorso alla lotta di classe». Berselli, A. (a cura di), *Storia dell'Emilia Romagna*, vol. 3. Imola: University Press, 1980.

Tarozzi, F. «Solidarietà sociale e istituzioni economiche di autogestione». *Padanica*, 5, 9, 1991.

Tassoni, G. (a cura di). *Arti e tradizioni popolari. Le inchieste napoleoniche sui costumi e le tradizioni del Regno italico*. Bellinzona: La Vesconta, 1973.

Tassoni, G. *Folklore e società. Studi di demografia padana*. Firenze: Olschki, 1977.

Tassoni, G. *Tradizioni popolari nel Mantovano*. Suzzara: Bottazzi, 1985.

Thompson, E.P. «Rough Music: le charivari anglais». *Annales. Économies Sociétés Civilisations*, 2, 1972.

Thompson, E.P. «Classe operaia e falsa coscienza». *Quaderni storici*, 12(36), 1977.

Thompson, E.P. *Società patrizia, cultura plebea*. Einaudi: Torino, 1981.

Tobia, B. *Una patria per gli italiani. Spazi, itinerari, monumenti nell'Italia unita (1870-1900)*. Roma: Bari: Laterza, 1991.

Tomasin, V. «Il moto polesano de 'la boje!' del 1884». *Annali Istituto Cervi*, 6, 1984.

Tomasin, V. *La boje in Polesine*. Rovigo: Amministrazione provinciale, 1984.

Torelli, G.L.; Barbieri, C.; Bosi, L. *Santa Vittoria paese dei cento violini*. Gualtieri: Amministrazione comunale, 2001.

Toscani, X. *Secularizzazione e frontiere sacerdotali: il clero lombardo nell'Ottocento*. Bologna: il Mulino, 1982.

Toscani, X. «Il reclutamento del clero (secoli XVI-XIX)». *Storia d'Italia. Annali 9. La Chiesa e il potere politico*. Torino: Einaudi, 1986.

Toschi, P. *Le origini del teatro drammatico italiano*. Torino: Bollati Boringhieri, 1976.

Traldi, Z. *Morale proletaria*. Mantova: Mondovì, 1903.

Traldi, Z. *Realizzazioni proletarie a Villa Saviola*. Mantova: ICA, 1950.

Treves, C. «Insurrezione di comuni». *Critica sociale*, 8, 150-1, 1899.

Trigilia, C. *Le subculture politiche territoriali*. Milano: Fondazione Feltrinelli, 1981.

Turnaturi, G. «Divertimenti italiani dall'Unità al fascismo». Corbin, A. (a cura di), *L'invenzione del tempo libero*. Roma: Bari: Laterza, 1996.

Vaini, M. *I contadini mantovani nella rivoluzione nazionale. 1848-1860*. Milano: Edizioni del Gallo, 1966.

Van Gennep, A. *Manuel du folklore français contemporain*. 7 voll. Paris: Picard, 1943-54.

Vanschoenbeek, G. «Il significato del Centro Vooruit' nella storia del movimento operaio socialista di Gand». Degl'Innocenti (a cura di), *Le case del popolo in Europa*, 1984.

Varni, A. «I caratteri originali della tradizione democratica». Finzi (a cura di), *Storia d'Italia. Le regioni dall'Unità a oggi. L'Emilia-Romagna*, 1997.

Vecchi, A. «La religiosità popolare». *Cultura popolare nell'Emilia Romagna*, 1978.

Vecchio, G. *La democrazia cristiana in Europa*. Milano: Mursia, 1979.

Veneranda confraternita delle Sacre stimmate di Guastalla. Guastalla: Tip. Fortunati, 1840.

Verucci, G. *L'Italia laica prima e dopo l'Unità 1848-1876*. Roma; Bari: Laterza, 1981.

Verucci, G. *La Chiesa nella società contemporanea. Dal primo dopoguerra al Concilio vaticano II*. Roma; Bari: Laterza, 1988.

Verucci, G. «Il XX Settembre». Isnenghi, M. (a cura di), *I luoghi della memoria. Personaggi e date dell'Italia unita*. Roma; Bari: Laterza, 1996.

Vetta, A. *La nostra evangelizzazione nel Mantovano, dalle origini ai nostri tempi. Un esame storico-teologico* [tesi di laurea]. Roma: Facoltà teologica valdese, 1955.

Vezzani, G. *La tradizione del Maggio*. Reggio Emilia: Amministrazione comunale, 1983.

Viallet, J.P. «Anatomie d'une obédience maçonnique: le Grand-Orient d'Italie». *Mélanges de l'École Française de Rome (Moyen âge-Temps Modernes)*, 90(1), 1978.

Viallet, J.P. *L'anticléricalisme en Italie (1867-1915)* [tesi per il dottorato di Stato]. 8 voll. Paris: Université Paris X, 1991.

Viallet, J.P. «Pour l'histoire d'une célébration anticléricale: le 20 septembre dans l'Italie libérale». *Mélanges de l'École Française de Rome (Moyen âge-Temps Modernes)*, 109(1), 1997.

Villani, P. (a cura di). *Trasformazioni delle società rurali nei paesi dell'Europa occidentale e mediterranea (secoli XIX-XX)*. Napoli: Guida, 1986.

Villani, P. (a cura di). *La pluriattività negli spazi rurali*. Num. monogr. *Annali Istituto Alcide Cervi*, 11, 1989.

Villari, P. *Lettere meridionali ed altri scritti sulla questione sociale in Italia*. Firenze: Signorelli, 1878.

Villuci e tangheri, voll. 1-2. Dosolo: Commissione studi storici del Pci, 1982.

Vinay, V. *Storia dei valdesi. Vol. 3, Dal movimento evangelico italiano al movimento ecumenico. 1848-1978*. Torino: Claudiana, 1980.

Vittorangeli, R. «La cooperativa agricola di Santa Vittoria nel 1907». *L'Agricoltore reggiano*, 8 marzo 1908.

Vöchting, F. *La Romagna. Braccianti e contadini*. A cura di P. Albonetti. Ravenna: Longo, 2000 [1927].

Volontari, cospiratori, garibaldini del Risorgimento mantovano (1848-1867). Mantova: Istituto provinciale per la storia del movimento di Liberazione, 1982.

Vovelle, M. *La metamorfosi della festa: Provenza 1750-1820*. Bologna: il Mulino, 1986.

Weber, E. *Da contadini a francesi. La modernizzazione della Francia rurale 1870-1914*. Bologna: il Mulino, 1989.

Weber, M. *Il lavoro intellettuale come professione*. Torino: Einaudi, 1948.

Weber, M. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Milano: Rizzoli, 1991.

Webster, R.A. *La croce e i fasci*. Milano: Feltrinelli, 1964.

Zangheri, R. (a cura di). *Le campagne emiliane nell'epoca moderna*. Milano: Istituto Feltrinelli, 1957.

Zangheri, R. (a cura di). *Lotte agrarie in Italia. La Federazione nazionale dei lavoratori della terra 1901-1926*. Milano: Istituto Feltrinelli, 1960.

Zangheri, R. *Storia del socialismo italiano*, vol. 2. Torino: Einaudi, 1997.

Zanichelli, L. *Boretto. Vita e lotte (1860-1926)*. Reggio Emilia: Tecnostampa, 1990.

Zavaroni, A. (a cura di). *Uniti siamo tutto*. Milano: Mazzotta, 1977.

Zavaroni, A. «La 'cooperazione integrale' di Antonio Vergnanini». Fabbri (a cura di), *Il movimento cooperativo nella storia d'Italia*, 1979.

Zavaroni, A. *La linea, la sezione, il circolo. L'organizzazione socialista reggiana dalle origini al fascismo*. Reggio Emilia: Quorum, 1990.

Zavattini, C. *Stricarm' in d'na parola*. Milano: Bompiani, 1985.

Zibordi, G. «La crisi del socialismo mantovano». *Critica sociale*, 3-7, 1908.

Zibordi, G. *Camillo Prampolini e i lavoratori reggiani. Saggio sul movimento operaio in Italia*. Bari: Laterza, 1930.

Zumbini, B.W. E. *Gladstone nelle sue relazioni con l'Italia*. Bari: Laterza, 1914.

Studi di storia

1. Azzara, Claudio; Orlando, Ermanno; Pozza, Marco; Rizzi, Alessandra (a cura di) (2013). *Historiae. Scritti per Gherardo Ortalli*.
2. Perin, Raffaella (a cura di) (2016). *Pio XI nella crisi europea | Pius XI. im Kontext der europäischen Krise. Atti del Colloquio di Villa Vigoni, 4-6 maggio 2015 | Beiträge zum Villa Vigoni - Gespräch, 4.-6. Mai 2015*.
3. Arnold, Claus; Vian, Giovanni (eds) (2017). *The Reception and Application of the Encyclical *Pascendi*. The Reports of the Diocesan Bishops and the Superiors of the Religious Orders until 1914*.
4. Diciommo, Costanza (2017). *Guida alla tesi di laurea in Storia. Strumenti 1*.
5. Vian, Giovanni (éd.) (2018). *Le pontificat romain dans l'époque contemporaine | The Papacy in the Contemporary Age*.
6. Lorenzon, Erika (2018). *Lo sguardo lontano. L'Italia della Seconda guerra mondiale nella memoria dei prigionieri di guerra*.
7. Dal Cin, Valentina (2019). *Il mondo nuovo. L'élite veneta fra rivoluzione e restaurazione (1797-1815)*.
8. Cerasi, Laura (a cura di) (2019). *Genealogie e geografie dell'anti-democrazia nella crisi europea degli anni Trenta. Fascismi, corporativismi, laburismi*.
9. Tacchi, Francesco (2019). *Antisocialismo cattolico. Un confronto tra Italia e Germania all'epoca del pontificato di Pio X (1903-1914)*.
10. Donadon, Marco (2019). *Per una dimensione imperiale. Ca' Foscari e Venezia di fronte al colonialismo e imperialismo italiano (1868-1943)*.
11. Salvarani, Renata (2019). *The Body, the Liturgy and the City. Shaping and Transforming Public Urban Spaces in Medieval Christianity (Eighth-Fourteenth Centuries)*.
12. Bernini, Stefania (2019). *Marrying and Divorcing in Postwar Europe. Ideological Struggles Across the Iron Curtain*.
13. Dondi, Stefania (2020). *Printing R-Evolution and Society 1450-1500. Fifty Years that Changed Europe*.
14. Di Qual, Anna (2020). *Eric J. Hobsbawm tra marxismo britannico e comunismo italiano*.

Per acquistare | To purchase:
<https://fondazionecafoscari.storeden.com/shop>

15. Segre, Renata (2021). *Preludio al Ghetto di Venezia. Gli ebrei sotto i dogi (1250-1516)*.
16. Nanetti, Andrea (2021). *Venezia e il Peloponneso, 992-1718. Indagini storiche tra territorio, biblioteca e archivio*.
17. Lurgo, Elisabetta (2023). *Questioni di donne. Diplomazia informale e reti femminili alla corte dei Savoia-Carignano (XVII secolo)*.
18. von Zinzendorf, Karl (2023). *Tagebuch einer kommerziellen Studienreise durch die Schweiz*. Edizione commentata del testo originale francese del diario giugno-ottobre 1764 | Kommentierte Ausgabe des französischen Originaltextes des Tagebuchs Juni-Oktober 1764. A cura di | herausgegeben Helmut Watzlawick.

Questo volume prende in esame la perdita di influenza del clero nelle campagne padane e la mette in relazione con lo sviluppo del mercantilismo capitalistico e dei movimenti bracciantili tra XIX e XX secolo. In tale periodo storico, l'urbanizzazione di molte pratiche sociali nelle campagne causò la progressiva obsolescenza dei simbolismi religiosi e della ritualità cattolica che promettevano protezione dai fiumi e dalle avversità climatiche e avevano pervaso, fino ad allora, la mentalità collettiva tradizionale. Dai ritrovi popolari alle feste, i valori di una nuova sociabilità laica finirono per emergere e sostituire i legami tipici della società rurale e della fitta rete di borghi e paesi, portando al capillare sviluppo delle organizzazioni bracciantili, riferimento per nuovi equilibri politico-sociali municipali.

Marco Fincardi è professore di Storia della società contemporanea all'Università di Bologna dopo un lungo insegnamento all'Università Ca' Foscari Venezia. Tra le sue pubblicazioni: *La terra disincantata. Trasformazioni dell'ambiente rurale e secolarizzazione nella Bassa Padana* (Milano: Unicopli, 2001); *C'era una volta il mondo nuovo* (Roma: Carocci, 2007); *Campagne emiliane in transizione* (Bologna: Clueb, 2008); *Il rito della derisione* (Verona: Cierre, 2009).

