

Biblioteca di storia contemporanea

Collana diretta da

Bruno Bongiovanni Luigi Ganapini Giovanna Procacci

Volumi pubblicati:

B. Bongiovanni,
Da Marx alla catastrofe dei comunismi. Traiettorie e antinomie del socialismo

A. Pedio,
La cultura del totalitarismo imperfetto.
Il Dizionario di Politica del Partito nazionale fascista

B. Pisa,
Crescere per la patria. I giovani esploratori e le giovani esploratrici
di Carlo Colombo (1912/1915 – 1927)

M. Carli,
Nazione e rivoluzione
Il «socialismo nazionale» in Italia:
mitologia di un discorso rivoluzionario

G. Procacci, L. Bertucelli,
Deportazioni e internamento militare in Germania.
La provincia di Modena

Marco Fincardi

LA TERRA DISINCANTATA

Trasformazioni dell'ambiente rurale
e secolarizzazione nella bassa padana

EDIZIONI

UNICOPLI

Prima edizione: febbraio 2001

Copyright © by Edizioni Unicopli
via della Signora, 2/A - 20122 Milano - Tel. 02/760.21.689
E-mail: unicopli@galactica.it
<http://www.edizioniunicopli.it>

È vietata la riproduzione anche parziale, a uso interno o didattico, con qualsiasi mezzo effettuata, non autorizzata dall'autore.

ISBN 88-400-0690-2

INDICE

p. 7 Introduzione

Parte prima
LA FINE DELL'ISOLAMENTO CONTADINO

- 25 I. IN RIVA AL PO. LA CHIESA NEL VILLAGGIO CHE CAMBIA
25 1. Gli aspetti meno studiati della secolarizzazione
33 2. Due antichi campanili tra i campi
42 II. A TABELLANO
42 1. Gli assediati della canonica
47 2. Un prete scomodo
53 III. UNA NUOVA BORGHESIA RURALE
53 1. Tra i campi, col culto delle solide pareti domestiche
59 IV. A SAILETTO
59 1. Uno sguardo al villaggio, dal sagrato della chiesa
66 2. Tra fedeltà e noncuranza delle tradizioni religiose
77 V. INDIFFERENZA RELIGIOSA O "ANARCHIA" PAESANA
77 1. La ribellione dei poveri minaccia la chiesa
82 2. La parrocchia partecipa dello scontro sociale e politico

Parte seconda
LA BASSA PADANA. CARATTERISTICHE AMBIENTALI
ALLA FINE DEL XIX SECOLO

- 91 VI. IL CAPITALISMO NELLE TERRE DEL PO
91 1. I mutamenti agricoli e zootecnici
94 2. La necessità di mano d'opera
95 3. La realizzazione di un nuovo sistema di infrastrutture
98 4. La crisi agraria e il rinnovamento colturale
102 VII. INSEDIAMENTI RURALI
102 1. L'elevata densità abitativa
103 2. I tipi di colture agricole e di stratificazione sociale
108 3. L'espansione e la crisi della risaia stabile
111 4. L'industria diffusa nelle campagne
114 5. I ritrovati dei truciolai

p.	118	VIII. RUOLI E CULTURE DEI CETI RURALI
	118	1. La morale rurale cattolica
	123	2. I grandi proprietari
	126	3. I medi proprietari e gli affittuali
	129	4. I salariati agricoli
	131	5. I braccianti avventizi
	134	6. I piccoli proprietari e gli affittuali contadini
	135	7. Il proletariato ai margini dell'agricoltura
	137	8. I "mezzadri"

Parte terza

LITURGIE AGRARIE E TRASFORMAZIONI AMBIENTALI

	143	IX. IL CONTROLLO DELLE ACQUE
	143	1. Taumaturghi e ingegneri
	145	2. La salvezza della città
	153	3. I santi protettori, in un cambiamento di regime politico
	157	4. La mobilitazione per lavori pubblici
	161	X. LA MADONNA APPARE TRA LE CAMPAGNE ALLUVIONATE
	161	1. Bestemmie contro la Chiesa e minacce del Diluvio
	169	2. Gli annunciatori della distruzione del peccato
	185	3. Ritorno a una normalità senza miracoli
	198	XI. LE ROGAZIONI E LA CRISI AGRARIA
	198	1. I riti propiziatori
	208	2. Il progresso agrario
	211	3. La ridefinizione delle devozioni rurali

Parte quarta

LA MOBILITÀ BRACCIANTILE

	219	XII. L'EMIGRAZIONE TEMPORANEA ALL'ESTERO
	219	1. La carriola, il treno, il piroscavo
	227	2. La sfida dell'emigrare
	238	3. Un biglietto di andata e ritorno
	242	4. Il passaporto dà la fede in un mondo da scoprire
	252	XIII. LA BONIFICA
	252	1. Il deperimento dell'antico sistema idraulico
	257	2. La grande bonifica e i terrazzieri
	262	3. Il lavoro nei cantieri e la religione
	267	Conclusione
		Gli studi sull'incidenza della sociabilità nella secolarizzazione
	273	Indice dei nomi

INTRODUZIONE

1. *La secolarizzazione in una regione dell'Italia rurale*

Su società e cultura italiane del XIX secolo e dell'inizio del XX prevalgono preconcepite immagini di staticità e tradizionalismo. Dall'esame di larga parte degli studi sull'Italia liberale, sembrerebbe la politica l'unico valido elemento innovatore in quella società. Gli stessi etnologi spesso hanno rafforzato questa visione arcaizzante dell'Italia, descrivendo improbabili culture popolari rimaste immobili fino ai processi d'inurbamento di quest'ultimo mezzo secolo.

Nell'Europa del secolo scorso è stata invece generalmente osservabile l'adozione popolare di costumi che allontanavano dalle tradizioni comunitarie arcaiche. Si è trattato in parte di un processo di nazionalizzazione dei costumi popolari; ma non solo di quello.¹ E per lungo tempo tale fenomeno non è stato oggetto di significative ricerche da parte degli studiosi italiani. Per riscontrare nell'Italia liberale la rilevanza a livello popolare dei processi di secolarizzazione, basterebbe riflettere sul semplice dato della generale diffusione dei negozi aperti e del lavoro durante la domenica e le feste di precetto. Ma tale verifica comporterebbe uno spostamento dell'attenzione dalla storia delle istituzioni politiche ed ecclesiastiche, e dalla storia

¹ Cfr. A. Corbin, *Archaisme et modernité en Limousin au XIXe siècle, 1845-1880*, Paris, Rivière, 1975, 2 voll.; M. Agulhon, G. Désert, R. Specklin, *Apogée et crise de la civilisation paysanne (de 1789 à 1914)*, III volume di: *Histoire de la France rurale*, a cura di G. Duby e A. Wallon, Paris, Seuil, 1976; E. Weber, *Da contadini a francesi. La modernizzazione della Francia rurale*, Bologna, il Mulino, 1989 (1976); E. Gellner, *Nazioni e nazionalismo*, Roma, Editori riuniti, 1983; B. Anderson, *Comunità immaginate*, Roma, Manifestolibri, 1996.

delle ideologie, alle più fluide - e per l'Italia pressoché inesplorate - storie della quotidianità e del costume.

L'affermarsi di una mentalità individualistica, l'intensificarsi delle comunicazioni e il diffondersi di modelli comportamentali urbani, anche nei paesi rurali hanno causato profondi rivolgimenti nella vita consuetudinaria. Era questo il ritratto dell'Italia rurale tracciato nei capitoli finali dell'Inchiesta Jacini su vita, lavoro e moralità dei contadini. Che nei villaggi non esistesse la secolarizzazione serpeggiante nelle città era un'illusione romantica, che a lungo è stata alimentata dalle ideologie ruraliste, ma senza molti fondamenti nella realtà.² E le parrocchie, e in genere le strutture periferiche della Chiesa, sono state scosse nelle loro fondamenta da questa trasformazione della società; mentre, parallelamente, l'incameramento dei beni ecclesiastici operato dallo stato liberale contribuiva a impoverire le risorse del clero. Vescovi, parroci, sinodi, hanno dovuto tenere conto dei mutamenti del costume e della politica, della diffusione dei rapporti capitalistici nelle campagne, dell'insediamento dei primi nuclei industriali, definendo linee pastorali e forme rituali e devozionali adeguate a controbattere le novità, o ad adattarsi. Prima che un anticlericalismo ideologico (spesso intessuto di venature religiose) essi hanno dovuto fronteggiare la frammentazione del tessuto sociale ed ecclesiastico costruito nei secoli XVII e XVIII, poi ridefinito in modo significativo durante la Restaurazione.³ I loro spazi d'intervento - fuori e dentro le chiese - hanno incontrato crescenti ostacoli nei cambiamenti dei modi di vita collettivi e nell'avversione - in particolare maschile - all'onnipresenza del clero nel vagliare le usanze vecchie e nuove dei laici: un'opposizione pratica, a

² O. Chadwick, *Società e pensiero laico. Le radici della secolarizzazione nella mentalità europea dell'ottocento*, Torino, Sei, 1989, pp. 113-120.

³ S. Pivato, *Clericalismo e laicismo nella cultura popolare italiana*, Milano, F. Angeli, 1990; J.P. Viallet, *L'anticléricalisme en Italie (1867-1915)*, thèse pour le doctorat d'Etat ès lettres et sciences humaines, Université de Paris X, 1991, (8 voll.); A. Nesti, "Gesù socialista". *Una tradizione popolare italiana*, Torino, Claudiana, 1974; Idem, *Le fontane e il borgo. Il fattore religione nella società italiana contemporanea*, Roma, IANUA, 1982; C. Prandi, *La religione popolare fra potere e tradizione*, Milano, F. Angeli, 1983; Idem, *I dinamismi del sacro fra storia e sociologia*, Brescia, Morcelliana, 1988; G. Miccoli, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*, Genova, Marietti, 1985; D. Menozzi, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, Einaudi, 1993; L. Bedeschi, *Il comportamento religioso in Emilia-Romagna*, "Studi storici", 1969, n. 2; *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione. 1815-1915*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1997.

carattere popolare, che si è contraddistinta anche come una forte richiesta di autonomia morale della società dalla chiesa. Una spinta ad autonomizzare la vita quotidiana dalla vita ecclesiastica, che ha spesso affidato la propria bandiera a sindaci, consigli comunali e associazionismo, per rivendicare all'amministrazione civile la gestione della comunità, dei suoi servizi educativi, anagrafici, sanitari, dei cimiteri, del folklore urbano, fino alla ridefinizione dei simboli cittadini o paesani, con la dedica laica di piazze, strade, fontane, monumenti, porte delle mura e torri.⁴ Come nel resto dell'Europa, "più ancora che nei dibattiti parlamentari o nelle campagne di stampa, è a livello locale, nelle grette e anguste discussioni municipali e negli interminabili conflitti di procedura davanti ai tribunali amministrativi che si sono vissute le battaglie della secolarizzazione"⁵. Si è trattato insomma di un distacco sostanziale tra istituzioni ecclesiastiche e società civile, non riducibile ad un temporaneo effetto dell'incomunicabilità tra il ceto politico che dirige lo stato nazionale e i vertici ecclesiastici, per gli strascichi della questione romana. Tale processo può essere documentabile con raccolte di dati quantitativi, che evidenzino le trasformazioni dei comportamenti collettivi; oppure con storie locali, che consentano di scoprire le lente sequenze di eventi della vita comunitaria, determinanti per il formarsi delle mentalità collettive. Fin dall'inizio, la ricerca di cui si pubblicano qui i primi risultati si è proposta di percorrere entrambe queste due strade. La crescita di un'economia di mercato e la formazione dello stato nazionale mutano completamente il rapporto che le comunità, le famiglie e gli individui hanno verso la religione. In questa parte iniziale della ricerca non intendo occuparmi ancora di come le grandi trasformazioni avvenute nella chiesa del XIX secolo, i mutati rapporti tra stato e chiesa, e la politicizzazione della vita sociale abbiano influito sulla secolarizzazione. Concentro piuttosto l'attenzione sul mutare della vita econo-

⁴ Cfr. M. Agulhon, *La mairie*, in *Les lieux de mémoire*, a cura di P. Nora, I (*La République*), Paris, Gallimard, 1984; Idem, *Il salotto, il circolo e il caffè*, Roma, Donzelli, 1993 (1977); Idem e M. Bodiguel, *Les associations au village*, Le Paradou, Actes Sud, 1981; G. Crossick, *Il municipio*, in *Luoghi quotidiani nella storia d'Europa*, a cura di H.G. Haupt, Roma-Bari, Laterza, 1993; M. Lagrée, *Religion et cultures en Bretagne. 1850-1950*, Paris, Fayard, 1992, pp. 145-155.

⁵ R. Rémond, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 96.

mica, con le novità consentite dal nascere dello stato liberale e nazionale. Soprattutto riguardo ai vecchi vincoli che esso abbatte - o agli incentivi che introduce - per le attività produttive e commerciali, i consumi e la mobilità sociale e geografica. Molto prima della effettiva accettazione dei contadini come cittadini della nazione, col loro accesso all'istruzione e ai diritti elettorali, la classe dirigente italiana li ha coinvolti in una drastica trasformazione degli equilibri economico-sociali. Soprattutto per le campagne padane, ciò rende uno stereotipo fuori luogo - frutto di mirate scelte ideologiche nel rappresentare la società - il parlare dei piccoli centri urbani di provincia e del loro *contado*, delle loro *ville*, come se si trattasse di un immobile mondo tradizionale.

Quelli avvenuti tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX sono cambiamenti che trasformano radicalmente la cultura rurale, togliendola dal suo relativo isolamento. Per le epoche precedenti, lo storico ne potrebbe parlare come di un decisivo cambiamento di mentalità, verificabile solo nella *lunga durata*. Ma proprio negli ultimi decenni del XIX secolo si assiste a un progressivo sfilacciamento di quella che era la mentalità collettiva, col diffondersi di opinioni diversificate, in gruppi e individui non assimilabili a un'omogenea cultura comunitaria, che complicano le relazioni sociali e le rendono più dinamiche e conflittuali. Questa riflessione potrà comunque essere approfondita maggiormente nei successivi volumi in cui ho previsto di articolare la presente ricerca. Ciò che va intanto chiarito è che quella padana non era in precedenza un'economia di sussistenza. La notevole popolosità della *bassa pianura* basta già da sola a testimoniarlo in modo evidente. Le eccedenze di produzione di cereali, seta, salumi e formaggio grana sono da secoli oggetto di scambio, anche se di questi scambi si avvantaggiano in modo molto diseguale i diversi strati sociali. La protoindustria, già dalla fine del XVIII secolo introduce sul mercato consistenti quantitativi di prodotti ricavati da derivati del pioppo e del salice (il truciolo da cui si ricavano le trecce di paglia, in particolare), o da erbe e canne palustri. Tutto questo territorio, frutto di secolari e imponenti bonifiche, rende poi indispensabile l'impiego di notevoli quote di lavoro bracciantile per la manutenzione e il rinnovo di canali e arginature. Si ha a che fare palesemente con un sistema di pluriattività,

dove l'agricoltura occupa solo una parte della popolazione rurale, e non per tutto l'anno. E già questo rende difficoltoso il mantenimento di un'omogeneità culturale, che è più facile riscontrare nella *media pianura* - sia emiliana che veneta, o della Lombardia asciutta (come l'Alto Mantovano, in cui uno studio di sociologia della religione di don Aldo Leoni ha mostrato le profonde differenze nei comportamenti sociali, rispetto alla bassa pianura) - specialmente dove la conduzione a mezzadria diventa molto più frequente. Anche durante la Restaurazione, prima ancora che lo stato liberale rinnovi il codice civile e proclami formali eguaglianze, le novità che intervengono nella conduzione della terra - col pieno emergere di rapporti capitalistici, effetto della diffusione del sistema dell'affitto - alterano decisamente l'*economia morale* che legava tutti i ceti rurali in rapporti sociali tipici dell'*ancien régime*. I rapporti di sudditanza della popolazione rurale verso la possidenza agraria si sono già alterati, presentandosi magari ancora sotto forma di rapporti di clientela, ma dove una pluralità di soggetti sociali che godono di un proprio prestigio rende molto più conflittuali gli equilibri locali. Importante è parso qui rilevare gli effetti socio-culturali della *grande trasformazione* nella specificità di un ambiente regionale, o anche paesano. È infatti in quelle specificità che si possono cogliere la disgregazione dei costumi tradizionali e degli ordinamenti (anche religiosi) che in precedenza li sostenevano, e la loro ricostituzione, attraverso inevitabili conflitti, in nuove norme comportamentali e sistemi di valori.⁶ Inoltre, vi si può cogliere anche la visceralità e la radicalità che i gesti della laicizzazione, al pari di tanti altri gesti a valenza politica, assumono nel contesto delle relazioni locali.⁷ La ricchezza di studi sulle campagne limitrofe al Po ne ha fatto un ambiente ideale per condurvi questa ricerca, fornendola di stimoli diretti o comparativi. Di rilievo, tra questi, le recenti analisi di Maurizio Bertolotti, che ricostruiscono in modo esemplare le fasi storiche dell'adesione del ceto degli affittuali padani al movimento nazionale.⁸ Interessa ora comprendere secondo quali modalità

⁶ K. Polanyi, *La grande trasformazione*, Torino, Einaudi, 1974. Cfr. F. Ramella, *Terra e telai*, Torino, Einaudi, 1984.

⁷ D. Montaldi, *Militanti politici di base*, Torino, Einaudi, 1971, pp. XIV-XVIII.

⁸ M. Bertolotti, *Le complicazioni della vita. Storie del Risorgimento*, Milano, Feltrinelli, 1998; Idem, *Fine della fratellanza*, in "Memoria e ricerca", 1 (n.s., 1998), n. 2. Su agrari e affittuali padani: M. Malatesta, *I signori della terra*, Milano, F. Angeli,

questa classe agraria emergente abbia cercato di rapportarsi alle dinamiche del progresso avviato nelle campagne, e insieme alla religiosità delle comunità rurali: fonte - quest'ultima - di identità tradizionali, e insieme collante delle solidarietà locali interclassiste in una società fortemente gerarchizzata; al di là della maggiore o minore coerenza della borghesia rurale a farsi veicolo, nell'Italia postunitaria, di tendenze democratiche e laiche avviate dal Risorgimento. Bertolotti insiste in particolare su come la festa popolare laica possa rivelare l'elaborazione di nuovi valori tra i gruppi sociali in ascesa, e anche di equilibri ricomposti tra la nuova borghesia urbana e rurale mantovana e gli altri gruppi sociali. Oltre trent'anni prima, Gianni Bosio ha mostrato come il rapido incremento nella produzione di birocci e di carri - in un paese della provincia di Mantova, a cavallo tra secolo XIX e XX - non solo dinamizzasse i trasporti e facilitasse - anche sul piano simbolico - ascese sociali di commercianti e contadini arricchiti, ma aiutasse pure una discreta parte degli abitanti a laicizzarsi, rendendo residuali superstizioni e rigidi pregiudizi campanilistici.⁹ È proprio quella l'epoca in cui le popolazioni della bassa pianura si avviano decisamente ad abbandonare le rappresentazioni magico-religiose del mondo, elaborando culture popolari non esenti da ispirazioni messianiche democratico-laiche (mezzo secolo più tardi definite *progressive*¹⁰ dall'antropologo Ernesto de Martino, in una sua episodica ricerca sul campo in area emiliano-padana) efficacemente inserite nelle trasformazioni ambientali in corso. E allo stesso tempo - in Europa come in Asia - si tratta di una delicata fase di trasformazione dell'economia generale - con una ridefinizione dei rapporti tra città e campagna, agricoltura e industria - in cui l'ideologia ruralista - a volte solo di facciata - diventa uno degli elementi caratterizzanti molti movimenti nazionalisti, che in diversi casi tendono anche ad assumere un carattere aggressivamente reazionario, a

1989; Idem, *Le aristocrazie terriere nell'Europa contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1999; A.M. Banti, *Terra e denaro*, Venezia, Marsilio, 1989; C. Fumian, *Possidenti*, Roma, Donzelli, 1996.

⁹ G. Bosio, *Il trattore ad Acquanegra. Piccola e grande storia di una comunità contadina*, a cura di C. Bermani, Bari, De Donato, 1981, pp. 28-30. Originariamente parte di un articolo apparso nel 1962 su "Movimento operaio e socialista".

¹⁰ E. de Martino, *Il folklore progressivo emiliano*, in "Emilia", III (1951), n. 21.

volte anche con supporti di carattere religioso.¹¹ Soffermarsi più nel dettaglio su realtà di villaggio (come Salletto e Tabetano qui descritte nei primi cinque capitoli), su alcuni microcosmi “contadini” in rapida trasformazione, può dare un quadro a tutto tondo di simili trasformazioni in corso. Ma alcune porzioni di territorio della bassa padana sono anche in stretto rapporto con antichi centri urbani minori, diversi dei quali hanno ospitato - in qualche caso fino al XVIII secolo - corti rinascimentali, e dove la cultura cittadina si mantiene con molto orgoglio, protetta da cinte murarie che nel corso del XIX secolo si vanno disfacendo, aprendo questi centri all'esterno, in tutti i sensi. Una realtà, insomma, non rapportabile al rude e patetico *mondo piccolo* ambientato proprio in questi paesi - attraversato solo occasionalmente dalla storia, dove perciò uomini e donne resterebbero ancorati a immutabili valori ancestrali - sognato e ideologizzato dal giornalista politico Giovanni Guareschi e dai registi che hanno portato sullo schermo dei cinema la sua saga di *Don Camillo*.

Gli avvenimenti della bassa padana, nel periodo qui considerato, hanno poi una parte di rilievo nella storia del movimento bracciantile e socialista in Italia. Sono noti molti studi generali sul bracciantato padano, divenuti dei classici della storiografia italiana tra gli anni cinquanta e settanta.¹² Ancora oggi si pro-

¹¹ B. Moore jr., *Le origini sociali della dittatura e della democrazia. Proprietari e contadini nella formazione del mondo moderno*, Torino, Einaudi, 1969; per l'Italia e la Val Padana, cfr. A. Monti, *I braccianti*, Bologna, Il Mulino, 1998, dove, senza spiegazioni argomentate, si tende però ad ascrivere tali fenomeni in un primitivismo aggressivo che caratterizzerebbe le culture dell'ambiente padano: “in assolate pianure di recente bonifica, in uno spazio geografico privo degli stessi istituti topografici della vita civile organizzata, in condizioni primitive di vita, di lotta e di cultura, in un'atmosfera sociale ferocemente ostile” (p. 8). Dopo aver tracciato questo assurdo ritratto selvaggio delle campagne della bassa padana, con scarsa congruenza l'autore arriva poi a presentarne un'immagine decisamente più realistica, cioè sostanzialmente opposta a quella precedente, notandovi: “il fitto reticolo di piccole città e di borghi aventi attributi di centri storici, che sono anche i centri di coordinamento e di controllo della produzione agricola, sedi dei proprietari agricoli” (pp. 29-30).

¹² E. Sereni, *Il capitalismo nelle campagne (1860-1900)*, Torino, Einaudi, 1947; L. Preti, *Le lotte agrarie nella Val Padana*, Torino, Einaudi, 1955; *Lotte agrarie in Italia*, a cura di R. Zangheri, Milano, Fondazione Feltrinelli, 1957; *Le campagne emiliane nell'epoca moderna*, a cura di R. Zangheri, Milano, Fondazione Feltrinelli, 1958; G. Procacci, *La lotta di classe in Italia all'inizio del XX secolo*, Roma, Editori riuniti, 1970; M. Degl'Innocenti, *Geografia e istituzioni del socialismo italiano*, Napoli, Guida, 1983 (sull'atteggiamento verso la religione del proletariato: pp. 83-

ducono interessanti riflessioni sulle campagne padane nell'età contemporanea e sulla loro capacità di condizionare gli equilibri politici ed economici nazionali.¹³ Ma raramente tali riflessioni hanno cercato di valutare in che modo la presenza bracciantile condizionasse la vita delle comunità locali, o facesse da terreno di coltura alla diffusione di particolari costumi e mentalità; altrettanto raramente si è cercato di ricostruirne attentamente le dinamiche culturali interne¹⁴, se non nella prospettiva dei conflitti sindacali, o del radicamento delle ideologie socialiste in alcune province padane. Altri problemi sociali costituiscono invece il fondamento della presente ricerca. A cominciare dal diffuso non-conformismo culturale di artigiani e leader bracciantili, che nel XIX secolo trova spesso in campo etico-religioso una propria espressione privilegiata, in un impegno quasi militante nella polemica contro il clero e le istituzioni ecclesiastiche, come avviene in molte altre regioni d'Europa, cattolica e protestante; ambiente ideale in cui trova ricezione - tra l'altro - un evangelismo popolare che porta a diverse conversioni collettive neoprotestanti, come avviene contemporaneamente in Toscana e in diversi circondari limitrofi al Po, dal Piemonte a Ferrara.¹⁵ L'importanza di questo ceto di artigiani e leader bracciantili nell'orientare la morale paesana della bassa padana, e nel conferirle una forte impronta anticlericale, in parte spiega anche - per quanto riguarda la chiesa cattolica - la palese mancanza di una situazione favorevole per

101); sul Mantovano, per limitarsi a un testo classico: R. Salvadori, *La repubblica socialista mantovana da Belfiore al fascismo*, Milano, Edizioni del Gallo, 1966.

¹³ F. Cazzola, M. Martini, *Il movimento bracciantile nell'area padana*, in: *Storia dell'agricoltura italiana in età contemporanea*, vol. III, Venezia, Marsilio, 1991; G. Crainz, *Padania. Il mondo dei braccianti dall'Ottocento alla fuga dalle campagne*, Roma, Donzelli, 1994; *Studi sull'agricoltura italiana. Società rurale e modernizzazione*, a cura di P.P. D'Attorre e A. De Bernardi, Milano, Fondazione Feltrinelli, 1994; F. Cazzola, *Storia delle campagne padane dall'Ottocento a oggi*, Milano, Bruno Mondadori, 1996; R. Zangheri, *Storia del socialismo italiano*, vol. II, Torino, Einaudi, 1997.

¹⁴ C. Casadio, *La formazione di un borgo bracciantile nelle campagne ravennati: Mezzano dal settecento al novecento*, in: *Il proletariato agricolo in Emilia Romagna nella fase di formazione*, a cura di F. Cazzola, Bologna, Clueb, 1980.

¹⁵ G. Spini, *Risorgimento e protestanti*, Milano, Il Saggiatore, 1989, pp. 345-351; L. Santini, *Il missionario valdese nella bassa mantovana, negli anni 1882-1914*, in "Bollettino della Società di studi valdesi", CIX (dicembre 1991), n. 169; M. Fincardi, *Fonti per lo studio dell'evangelizzazione valdese nella bassa padana tra Otto e Novecento*, Ivi (si rimanda provvisoriamente a questi studi, fondati su ponderate ricerche d'archivio, piuttosto che alle fragili e distorte ipotesi di Fernando Manzotti sulla filiazione del socialismo padano da queste conversioni evangeliche).

avviare esperienze sia pure minime di cristianesimo sociale, nella zona, prima del XX secolo. L'economia rurale della bassa padana, caratterizzata da una forte vocazione alla pluriattività, amplia nelle campagne la consistenza numerica e l'influenza sociale di questi mediatori di cultura.¹⁶

2. La Belle Époque tra le nebbie padane: le peculiarità di un ambiente

Parlare genericamente di un rapporto tra chiesa e contadini, senza scomporre nelle sue articolazioni la società rurale, appesantisce l'analisi di troppi luoghi comuni, che non permettono di percepire in modo utile la realtà. Ciò accade a quello che è stato il primo - e per decenni l'unico - studio di sociologia della religione riguardante una diocesi italiana. Aldo Leoni, nel suo fondamentale studio *Sociologia e geografia religiosa di una diocesi*¹⁷, ha ricostruito con numerose statistiche i diversi livelli di pratica religiosa in alcune zone della pianura mantovana, cercando di cogliervi gli elementi strutturali della società influenti sulla pratica religiosa. La sua monografia parte dall'analisi di condizioni abitative, economiche, professionali, per spiegare l'ambiente culturale e l'attitudine religiosa nella diocesi mantovana a metà del XX secolo. La solidità della prospettiva storica delle valutazioni di don Leoni è limitata però dal mancato reperimento della documentazione di alcune visite pastorali del XIX secolo - da lui giustamente ritenute importanti, ma credute disperse - di cui si è invece potuta avvalere la presente ricerca. La sua analisi, come consueto al metodo sociologico, viene fatta attraverso statistiche di dati quantitativi.

¹⁶ Cfr. S. Merli, *Proletariato di fabbrica e capitalismo industriale. Il caso italiano: 1880-1900*, Firenze, La Nuova Italia, 1972, p. 58-62; sulla compenetrazione di artigiani e operai indipendenti nelle campagne e sul suo fondamentale ruolo culturale, cfr. G. Bosio, *Il trattore ad Acquanegra*, cit.; e, pur in ambienti culturali diversi da quello qui considerato, F. Ramella, *Terra e telai*, Torino, Einaudi, 1984; P. Brunello, *Contadini e "repetini". Modelli di stratificazione*, in: *Storia d'Italia. Il Veneto*, a cura di S. Lanaro, Torino, Einaudi, 1984.

¹⁷ A. Leoni, *Sociologia e geografia religiosa di una diocesi: saggio sulla pratica religiosa nella Diocesi di Mantova*, Romae, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1952; cfr. C. Prandi, *La vita religiosa nel Mantovano tra Ottocento e Novecento: per una socio-storia*, in: S. Martelli, *L'arcobaleno e i suoi colori*, Milano, F. Angeli, 1994, pp. 67, 75-81; R. Brunelli, *Diocesi di Mantova*, Brescia, La Scuola, 1986; G. Scarvaglieri, *Religione e società a confronto. Ricerca socio-religiosa nelle diocesi di Reggio Emilia e Guastalla* (1981), Reggio E., Bizzocchi, 1982.

Ciò permette una efficace rilevazione dei fenomeni, lasciando però aperto il problema di definirne le cause. E nella ricerca delle cause, questo studioso si proietta verso la storia del XIX secolo, cadendo però in supposizioni generiche, o in stereotipi che hanno a lungo appesantito la storiografia cattolica italiana. Parla di elementi corruttori della società, individuati negli ebrei che acquisiscono terre, e nella borghesia massonica. Non cita fonti a supporto di queste sue ipotesi, perché non potrebbe trovarne. La quota di ebrei che si fanno conduttori di fondi agricoli è abbastanza marginale: i non numerosi ebrei che dopo l'emancipazione entrano nel mercato fondiario, lo fanno soprattutto come intermediari in transazioni di compravendita, più che con intenzioni di farsi agricoltori: perciò la loro presenza è inadeguata a influenzare in modo significativo l'identità religiosa dei lavoratori in quei pochi fondi. Nelle campagne del comune di Suzzara, studiate nei prossimi capitoli, a metà del XIX secolo figura un unico ebreo nell'elenco dei proprietari fondiari, e nessuno dei parroci annota nelle proprie cronache che la cosa abbia per loro il minimo rilievo. Del resto, nel periodo considerato, nei paesi sul Po si spopolano i tradizionali insediamenti ebraici, con massicce migrazioni verso Mantova e Milano. Per quanto riguarda poi la massoneria, dagli archivi del Grande Oriente d'Italia non risultano esistere logge in nessun centro della bassa padana, fino al 1912.¹⁸ Ma questa verifica con dati d'archivio non è nemmeno necessaria, per confutare la vaghezza della supposizione di don Leoni. La fondamentale e corretta base scientifica del suo studio sta nella dimostrazione - qui sì con dati alla mano - che la bassa padana ha un livello di scristianizzazione più avanzato della media pianura mantovana; e particolarmente vistoso rispetto alla parte settentrionale della diocesi di Mantova. Ma a nessuno verrebbe in mente di sostenere la tesi bizzarra che queste variazioni nella geografia dell'irreligiosità padana possano corrispondere a una differente distribuzione della presenza ebraica e massonica. Anche se volessimo ammettere - con un'impropria forzatura - che la maggioranza degli ebrei e

¹⁸ M. Fincardi, *L'estinzione dei ghetti padani. La laicizzazione delle comunità israelite nella bassa pianura reggiana e mantovana*, in "Storia in Lombardia", 1996, n. 2; Idem, *De la crise du conformisme religieux au XIX siècle*, in "Archives de Sciences Sociales des Religions", 1998, n. 102, pp. 22-24.

la totalità dei massoni appartenessero alle classi dominanti, per questa strada non giungeremmo a cogliere i fondamentali meccanismi della secolarizzazione nella bassa padana, perché i fermenti della secolarizzazione sono molteplici, e derivano solo in minima parte da coscienti strategie delle élites. Basterebbe leggere a questo proposito un romanzo ambientato in un casolare della bassa mantovana, scritto negli anni della grande crisi agraria da un notevole liberale moderato di Pomponesco, uno dei rari possidenti di terre ebrei, dove si lamenta a chiare lettere la perdita della religione nelle comunità rurali, causa tra i contadini di laceranti sensi di insoddisfazione, di frustrazione per una nuova percezione della propria condizione di povertà, e di inquietudine per gli impulsi sociali competitivi e conflittuali derivanti dalla marginalizzazione dell'etica cattolica.¹⁹ Tutt'altro che incoraggiamenti ai contadini per un abbandono della religione degli avi, dunque, da parte della possidenza agraria, pure acattolica. Alla fine del XIX secolo, proprio la constatazione che "l'Illuminismo era di pochi, mentre la secolarizzazione è di molti" ha portato le scienze sociali, sensibili alle grandi trasformazioni culturali, a interessarsi alle mentalità diffuse, piuttosto che ai dibattiti intellettuali dell'élite.²⁰ Prendere in considerazione con maggiore attenzione le dinamiche sociali della società rurale, senza cadere in stereotipi su generiche figure di *contadino*²¹ diventa quindi indispensabile, per comprendere i meccanismi di un complesso fenomeno culturale come la secolarizzazione, che solo in minima parte deriva dai contrasti ideologici tra clero e borghesia laica, nell'Italia postunitaria, quando si afferma la durevole separazione tra sfera civile ed ecclesiastica. Proprio per questo, seguendo l'indicazione di Gabriel Le Bras²², conviene verificare i livelli di secolarizzazione dall'approfondimento di casi di studio limitati a un paese o a una specifica regione, anziché da una superficiale verifica delle contrastate relazioni tra stato e chiesa dopo l'unificazione nazionale.

¹⁹ A. Cantoni, *L'illustrissimo*, Palermo, Sellerio, 1991, p. 124. Il romanzo è stato pubblicato postumo, nel 1900, per cura di Luigi Pirandello, sulla "Nuova Antologia".

²⁰ O. Chadwick, *Società e pensiero laico*, cit., pp. 21-27. Cfr. E. Hobsbawm, *La religione e l'ascesa del socialismo*, in: Idem, *Lavoro, cultura e mentalità nella società industriale*, Roma-Bari, Laterza, 1986.

²¹ G. Le Bras, *La chiesa e il villaggio*, Torino, Boringhieri, 1979, p. 81.

²² *Ibid.*, p. 142.

Fin dal 1953, aprendo un intenso periodo di ricerche sui movimenti politici cattolici, e per individuare le loro spiccate caratterizzazioni e differenziazioni geografiche, Giorgio Candeloro ha sollecitato a “studiare il problema dell’influenza del clero sulle popolazioni in rapporto allo sviluppo sociale delle singole zone”.²³ Nei decenni successivi, l’invito a colmare questa lacuna è stato soddisfatto limitatamente al rapporto tra strutture ecclesiastiche ed associazionismi politico-economici collaterali, che hanno trattato diffusamente delle articolazioni regionali dei movimenti cattolici e delle loro peculiarità ideologiche e organizzative, tendendo però a lasciare in ombra i comportamenti sociali e le forme di disciplinamento a cui si adattavano i ceti rurali che vi aderivano. E ancora non è stata pienamente messa in luce la nuova posizione sociale dei sacerdoti nei primi decenni successivi all’Unità, quando nel circuito parrocchiale diviene difficile continuare a praticare la consueta mediazione tra cultura urbana e rurale.²⁴ Solo gli studi storico-statistici di Xenio Toscani sul reclutamento sacerdotale - un fondamentale indicatore della secolarizzazione - nella Lombardia del XIX secolo fanno eccezione a questa tendenza; e mostrano, tra l’altro, la macroscopica crisi delle vocazioni al sacerdozio proprio nella fascia regionale più limitrofa al Po, nella parte bassa delle diocesi di Cremona e Mantova.²⁵ La serie di fonti pubblicate, o utilmente sintetizzate, sulle visite pastorali nelle diocesi italiane, dal titolo *Thesaurus ecclesiarum Italiae recentioris aevi*, edita tra gli anni settanta e ottanta dall’Istituto per le ricerche di storia sociale e di storia religiosa di Vicenza, limita i suoi interessi essenzialmente al Veneto e non comprende quasi mai documenti successivi alla Restaurazione, lasciando così in ombra il periodo dell’Italia unificata, in cui diventano vistosi gli effetti delle moderne dinamiche sociali e della secolarizzazione.

Ancora poco consueti, gli studi sulla secolarizzazione possono dare un contributo ponderoso ad una storia sociale dell’Italia contemporanea, perché rivelano fondamentali meccanismi che

²³ G. Candeloro, *Il movimento cattolico in Italia*, Roma, Editori riuniti, 1982 (IV edizione), p. 226.

²⁴ C. Ginzburg, *Folklore, magia, religione*, in *Storia d’Italia. I caratteri originali*, Torino, Einaudi, 1972; L. Allegra, *Il parroco, un mediatore tra alta e bassa cultura*, in: *Storia d’Italia. Annali 4. Intellettuali e potere*, Torino, Einaudi, 1980; M. Guasco, *Storia del clero in Italia, dall’Ottocento a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

²⁵ X. Toscani, *Secolarizzazione e frontiere sacerdotali*, Bologna, Il Mulino, 1982.

sono alla base dei mutamenti del costume e della mentalità. La profondità e la completezza degli studi condotti in Francia lo dimostrano ampiamente. E anche in Italia gli studi in questa direzione possono aprire prospettive interessanti, per mettere allo scoperto alcuni decisivi meccanismi della formazione delle mentalità moderne e del differenziarsi delle aree culturali italiane.

La scelta della bassa padana, come area di studio per la presente ricerca, è stata motivata dalla compresenza di quasi tutti i fenomeni di secolarizzazione finora descritti. Va precisato che non si è qui indicata come "bassa padana" tutta la pianura soggetta periodicamente alle inondazioni del fiume, comprendente le zone rivierasche da Piacenza al delta. Se ne è delimitata solo una porzione, comprendente la bassa reggiana e l'Oltrepò mantovano, per la specificità di rilevanti fenomeni culturali che hanno interessato quest'area nei decenni a cavallo tra XIX e XX secolo. L'area in esame è il medio corso del Po, nella sua sponda destra. Qui, nei decenni a metà del XIX secolo, una parte consistente della popolazione rurale si è trovata marginalizzata dalla produzione agricola, riducendosi a lavorare precariamente durante la stagione dei raccolti cerealicoli, cercando di impiegarsi in lavori pubblici o migrando temporaneamente nel resto dell'anno, lottando per non trovarsi esclusa anche dalle relazioni comunitarie. A mutare non è stato il solo lavoro bracciantile, ma più in generale le consuetudini e le relazioni tra le diverse classi. Inoltre, la crescente deruralizzazione e mobilità dei lavoratori - mettendo a contatto mondi diversi e diffondendo abitudini e modi di pensare urbani e industriali - non ha mancato di alimentare antagonismi sociali. Da ciò sono emerse aspre conflittualità, precedentemente attutite dal paternalismo del notabilato e dall'opera di un clero strettamente dipendente dalle famiglie dei notabili.

Un'analisi quantitativa della pratica religiosa è stata solamente abbozzata nella fase preliminare di questa ricerca, per rilevare eventuali diversità del comportamento religioso nelle diverse parrocchie. Scegliendo come parametri dell'intensità della pratica cattolica i principali indicatori utilizzati nelle ricerche di sociologia della religione - cioè l'assolvimento del precetto pasquale, la frequenza a messa, il reclutamento sacerdotale e la tempestività nel battezzare i neonati - è emersa innanzi tutto una netta differenziazione tra le aree a prevalenza bracciantile e quelle a pre-

valenza colonica. In quest'ultima area (essenzialmente i territori comunali di Poviglio, Novellara, Campagnola e Sermide) il distacco dalla pratica cattolica è apparso poco pronunciato, a confronto con la prima area (comprendente la parte restante del circondario Guastallese e dell'Oltrepò mantovano), dove invece si è manifestata con evidenza, divenendo alla fine del XIX secolo un fenomeno massiccio. In secondo luogo, se dopo l'unificazione nazionale è riscontrabile un progressivo distacco dalla pratica religiosa sia nell'area bracciantile che in quella mezzadrile, nella seconda area la fedeltà alla chiesa cattolica è restata comunque l'atteggiamento dominante, mentre nella prima area l'osservanza religiosa si è manifestata molto irregolare, con rare manifestazioni di devozione, sia collettiva che individuale. In terzo luogo, si è constatata la tendenza della prima zona a politicizzarsi in senso radicale, mentre nella seconda zona sono prevalse fino oltre l'età giolittiana le forze politiche moderate o conservatrici.

Delimitazione della "bassa padana" per questo studio. Si sono comprese la bassa reggiana e l'Oltrepò mantovano, escludendo altre fasce della bassa pianura del Po.

Avvertenza sulle sigle utilizzate

ACS	Archivio centrale dello Stato, Roma
ADG	Archivio diocesano, Guastalla
ADMN	Archivio diocesano, Mantova
API	Atti della polizia italiana
ASMN	Archivio di Stato, Mantova
ASRE	Archivio di Stato, Reggio Emilia
ATV	Archivio Tavola valdese
BMG	Biblioteca "Maldotti", Guastalla
CE	Comitato d'evangelizzazione
CP	Casellario politico centrale
DGS	Direzione generale statistica
FCV	Fondo curia vescovile
LP	Lettera pastorale
MAIC	Ministero agricoltura industria commercio
PS	Pubblica sicurezza
RC	Relazioni chiese
SPG	Sottoprefettura di Guastalla
VP	Visite pastorali

Ringraziamenti

Questo testo ha un debito di riconoscenza per le osservazioni critiche, i consigli, le indicazioni per approfondimenti bibliografici venuti, presso l'Università di Torino, nell'ambito del dottorato di ricerca "Crisi e trasformazione della società", da numerosi studiosi e soprattutto da Maria Malatesta, Guido Crainz e Philippe Boutry. Utili consigli per il reperimento delle fonti in ambito mantovano mi sono venuti pure da Rinaldo Salvadori, Corrado Barozzi, Maurizio Bertolotti e Luigi Cavazzoli; in ambito reggiano da Giorgio Boccolari.

A parte i casi lodevoli di Suzzara, Luzzara e Revere, gli archivi parrocchiali si sono rivelati impraticabili alla ricerca. Disponibilità e collaborazione alle ricerche si è invece riscontrata negli archivi diocesani (a Mantova, Guastalla e Reggio) e vaticani. Sarebbe lungo l'elenco delle diverse decine di archivisti e bibliotecari che mi hanno cortesemente aiutato nel reperimento della documentazione utilizzata, e che qui ringrazio vivamente. Voglio comunque dedicare questo volume alla cara memoria di don Giuseppe Pecorari - uomo della bassa padana, originario di Sermide, tragicamente scomparso - che con pazienza e arguzia mi ha guidato alla lettura delle fonti conservate presso l'Archivio diocesano di Mantova.

Parte prima

LA FINE DELL'ISOLAMENTO CONTADINO

IN RIVA AL PO
LA CHIESA NEL VILLAGGIO CHE CAMBIA

1. *Gli aspetti meno studiati della secolarizzazione*

Passati i perturbamenti portati a diversi livelli della società dalle mobilitazioni “giacobine”, di cui la rivoluzione francese era stata il detonatore, e rimossi i governi napoleonici, la prima metà del XIX secolo tenta di ripristinare antichi equilibri sociali. In particolare, il principio di autorità che la Restaurazione va affermando idealizza l'obbedienza e la semplicità frugale delle popolazioni rurali, e il loro attaccamento deferente ai valori e alle pratiche rituali della religione. La scrupolosa osservanza dei precetti ecclesiastici e il rispetto delle credenze cattoliche che tradizionalmente presiedono ai ritmi della vita rurale e alla loro codificazione etica, vengono incoraggiati dal potere civile, perché interpretati e propagandati come atto di fedeltà ai sovrani e alle gerarchie tradizionali.

Dietro l'apparente successo nel ripristino delle tradizioni rurali attraverso un rinnovato radicamento del culto cattolico nelle campagne, i rapporti materiali tra popolazioni rurali e istituzioni ecclesiastiche risultano compromessi in modo non facilmente rimediabile. Le prebende parrocchiali sono drasticamente ridimensionate, dopo decenni di incameramenti dei loro beni immobili, stabiliti dalle amministrazioni asburgiche e napoleoniche. Le secolarizzazioni del patrimonio ecclesiastico, in primo luogo, hanno contribuito decisamente a mettere in discussione la sfera del sacro consueta agli ambienti cattolici. L'alienazione di questi beni, prima ritenuti indispensabili a edificare spiritualmente le popolazioni e a incentivarne la devozione, la loro valutazione venale secondo criteri economici, e

la successiva vendita a privati, porta a vedere nella chiesa qualcosa di separabile dalla gestione della vita comunitaria, di distinto dalle vicende e dal destino del paese. La speranza di ricostituirne il patrimonio e di ridefinire funzioni ben distinte tra terre della chiesa o dei laici e sulle rispettive forme di conduzione agricola, sfuma definitivamente con la legge italiana del 1867 per l'incameramento statale e la vendita all'asta dei beni ecclesiastici, che torna a ridurre all'osso i benefici parrocchiali. Inoltre, in occasione delle visite pastorali, la maggior parte delle parrocchie lamenta l'impossibilità pratica di riscuotere le contribuzioni cui i fedeli sarebbero tenuti. Distruzioni o manomissioni di archivi, assieme ai terremoti politici che dagli ultimi decenni del XVIII secolo mettono sottosopra le relazioni tra il clero e i paesi, rendono stagnante una situazione di incertezza amministrativa e giuridica sui diritti che le chiese possono far valere. Tanto più che fabbricerie e confraternite composte di laici sono da sempre parte in causa nell'utilizzo e nell'amministrazione di tali patrimoni ecclesiastici, spesso in contrasto col clero. Quasi inosservato è ormai il pagamento di decime, o di regolari finanziamenti consuetudinari che in qualche modo abbiano sostituito questo antico tributo alle chiese. Dei beni ecclesiastici venduti dallo stato dopo il 1867, poi, difficilmente i privati acquirenti pagano alla chiesa i pre-stabiliti diritti di possesso. La gestione degli stessi superstiti benefici parrocchiali risulta inevitabilmente disordinata, generatrice di rapporti ambigui e tesi con famiglie locali o di possidenti di città, e comunque insufficiente al mantenimento di preti coadiutori del parroco. I legati per messe in suffragio di defunti, stabiliti da lasciti testamentari, sono spesso ignorati dagli eventuali acquirenti dell'ex mano morta ecclesiastica, oppure dagli eredi dei possidenti benefattori. Sono poi frequenti i casi dello stesso clero che omette distrattamente le celebrazioni dei suffragi cui sarebbe obbligato dalle passate donazioni, specialmente nei frequenti casi di mancata riscossione delle rendite. Né da parte del clero, né tanto meno dalle autorità civili, si insiste su una decisa pressione al rispetto dei vincoli economici cui la popolazione rurale sarebbe tenuta, per sostenere il culto.

I centri urbani non sono più abitati da claustrali e le campagne non sono più percorse da frati, che contribuivano a diffondere

particolari devozioni popolari ed aristocratiche. Dall'inizio del XIX secolo, nei paesi lungo il Po, la presenza di conventi costituisce un'eccezione. La diocesi di Mantova ne è di fatto priva, con l'eccezione di un collegio di nobili dame, allo stato semi-laico, destinate al nubilato più per motivi di successione ereditaria che per devozione, a Castiglione delle Stiviere, vicino al lago di Garda. Nei primi anni del regno d'Italia, i rari conventi superstiti nella diocesi di Guastalla vengono chiusi dall'autorità civile o si dissolvono, in un ambiente loro ostile. L'assenza di frati e suore contribuisce a isolare la parrocchia padana nei confronti dei fedeli e della società locale, oltre a far venire meno la tradizionale gestione ecclesiastica di alcuni servizi assistenziali.

La maggioranza del clero del XIX secolo non tende ad assuefarsi - come nell'antico regime - in una scontata funzione intermedia tra poche famiglie di notabili, monopolizzanti la proprietà terriera, e un subordinato quanto anonimo mondo contadino. Per la propria origine, la maggioranza dei sacerdoti è parte in causa - a fianco dei propri parenti, o delle famiglie che hanno patrocinato il loro accesso all'altare - nel processo di ascesa di una nuova imprenditoria agraria, il cui nucleo essenziale è costituito dagli affittuali. Di recente, gli studi di Maurizio Bertolotti hanno dettagliatamente evidenziato le molte affinità sociali e culturali esistenti tra il clero della pianura mantovana e la classe in ascesa degli affittuali, nell'età risorgimentale.¹ Una simile sintonia d'intenti tra determinati ambienti laici e clero è chiaramente riscontrabile già da quello che dalla metà del XIX secolo diviene uno dei libri moralizzatori più diffusi tra il clero e le classi dirigenti rurali di quest'area padana: *Il buon contadino*, scritto a Mantova dal vicario diocesano Luigi Martini. L'opera - in quattro volumi - rappresenta in forma di narrazione edificante gli ordinamenti morali e il principio d'autorità che secondo l'autore informerebbero il funzionamento della società rurale padana dall'epoca della rivoluzione francese alla metà del XIX secolo. Vi si ricostruisce, con inevitabili semplificazioni, tutto ciò che vi sarebbe di sano nelle campagne; ma anche i germi che potrebbero infettare l'organismo sociale. In diverse pagine, la positiva diffu-

¹ M. Bertolotti, *Le complicazioni della vita*, cit., pp. 123-136.

sione dei principi della scienza agraria, di una religione razionale e dell'igiene viene bonariamente contrapposta alla scarsità dei raccolti, all'ignoranza e alla superstizione, che avrebbero caratterizzato le campagne padane nel secolo precedente. Poche, dunque, le espresse nostalgie dell'antico regime. La società rurale ideale ha cessato di essere delineata prevalentemente da un'economia morale dove il contadino offre al padrone soggezione in cambio di protezione. Ora a regolare i rapporti è un'etica produttivistica analoga a quella che Max Weber vede affermarsi in ambienti influenzati dal calvinismo, durante i due secoli precedenti, e che trova espressione nell'"apprezzamento religioso del lavoro professionale laico indefesso, continuo, sistematico", e dove degno di pubblica stima è "non il nobile di campagna, bensì l'*agricoltore razionale*"². Mons. Martini riconosce dichiaratamente il valore positivo dell'imprenditoria agricola e del superamento di un'economia di sussistenza. Trova scandalosamente riprovevole che qualche lavoratore privo di terra non serva nel modo più disciplinato e con tutte le proprie energie i padroni, abituali o occasionali; oppure biasima severamente che i contadini acquistino qualcosa dalla città, anziché consumare unicamente i prodotti dell'economia domestica rurale. Per i contadini che incorrano in questi vizi, il licenziamento o l'escomio divengono i giusti provvedimenti da adottare, per ogni padrone che fondi la propria autorità sui principi cristiani di giustizia. In particolare, la miseria dei braccianti avventizi sarebbe conseguente soltanto alla loro deprecata viziosità. La rivendicazione democratica della diffusione di una piccola proprietà contadina indipendente resta del tutto estranea alle intenzioni dell'autore, che considera il possesso della terra un alto merito, destinato a pochi. Del resto, in piena sintonia con questa visione della società rurale, e pur avendo stima e un occhio di riguardo per le famiglie dei piccoli proprietari coltivatori, fino ai primi anni del XX secolo il clero della bassa padana è decisamente lontano dal farsi portabandiera di simili aspirazioni egualitarie, destabilizzanti delle gerarchie campagnole. Mons. Martini si fa allora accorto dispensatore di buoni consigli su come mantenere i *savi costumi degli antenati*, rispettando i grandi proprietari -

² M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano, Rizzoli, 1991, pp. 231-232.

non per i loro nobili natali, ma perché privilegiati detentori della scienza agraria³ - e insieme concedendo ruoli di responsabilità sociale agli agricoltori intraprendenti che abbiano migliorato la propria posizione economica, mantenendo una irreprensibile moralità cattolica. La sua famiglia viene presentata come modello della mobilità ascendente degli affittuali: fenomeno individuato non come fattore disgregante del vecchio ordine, ma invece come suo elemento di forte stabilizzazione e rilegittimazione. Da una condizione di mezzadri poveri o piccoli fittavoli, vicini alla condizione di braccianti, prima e durante l'età napoleonica, i Martini riescono ad avere accesso a una consistente proprietà terriera. Sarebbe solo grazie alla sua coerenza cristiana - fatta di lavoro, parsimonia e attenzione a costruire una propria rispettabilità in chiesa, tra i compaesani e tra i dipendenti - che il padre di mons. Martini può coronare la raggiunta condizione di benestante, non solo col detenere importanti cariche municipali, ma pure, alcuni decenni dopo, con l'accesso del figlio al vertice della carriera ecclesiastica diocesana. E nei volumi del *Buon contadino* e nella loro consistente diffusione nelle campagne padane è identificabile un collettivo sforzo pedagogico per definire una nuova *economia morale*,⁴ dove nel conquistato ruolo di *signori* - aspiranti protettori, giudici e dominatori del villaggio rurale - i ceti emergenti di borghesia agricola si affianchino a pieno diritto - se "onesti" - ai notabili, di vecchie origini aristocratiche o alto-borghesi. Altro elemento stabilizzante di quel tipo di società-modello sarebbe quello mezzadrile: apprezzato da Mons. Martini perché questi coloni non mirano in alto, si limitano a mantenere la propria condizione, cercando coi propri padroni un rapporto fortemente informato a valori paternalistici cattolici.⁵ Ma l'elemento mezzadrile, mentre è l'elemento dominante nell'alta pianura mantovana e nella media pianura emiliana, nella bassa padana si presenta invece come ceto debole e con limitate capacità espansive, tartassato anche dai frequenti escomi padronali. Una simile rappresentazione edificante della campagna padana

³ L. Martini, *Il buon contadino. Lezioni morali*, Mantova, Negretti, 1856, vol. I, pp. 174-179.

⁴ Sull'uso di questo termine, cfr. E.P. Thompson, *Società patrizia, cultura plebea*, Torino, Einaudi, 1981.

⁵ L. Martini, *Il buon contadino*, cit., vol. I, pp. 144-195.

dell'epoca ha dunque degli evidenti limiti, quanto a realismo. La stessa esaltazione di un'idealizzata etica contadina è prevalentemente un lascito del romanticismo antimoderno alla cultura del XIX secolo, che viene a temperare la diffidenza e il disprezzo tradizionali delle élites colte e benestanti verso il vilano da sempre descritto come un brutto: figura a cui in precedenza era decisamente insolito che la letteratura attribuisse una condotta di vita razionale e ascetica. Assenti del tutto da questa *buona* società rurale risulterebbero l'industriale, l'intermediario fornitore di servizi e il commerciante: del primo e del secondo non si ipotizza neppure la possibile presenza accidentale nelle campagne; solo del terzo si ammette una parziale presenza, ma tracciandone un ritratto repulsivo nella figura dell'oste, sfruttatore e complice del traviamiento dei braccianti fannulloni.

Pensare al clero del XIX secolo come strenuo difensore delle tradizioni locali risulterebbe oltremodo fuorviante. In quella, come in altre epoche, l'opinione comune che la chiesa e i suoi riti concilianti si orientino sempre a una fedeltà al passato è un'illusione ricorrente, che non regge a un'attenta analisi storica. La mobilitazione ideologica del cattolicesimo intransigente contro l'affermarsi del sistema liberale e dello stato nazionale italiano comporta anche un rigido disciplinamento delle chiese locali, schiacciate nelle loro autonomie - culturali, giuridiche, amministrative e liturgiche - e spinte a disfarsi di tante importanti pratiche religiose autoctone, proprie dei costumi di ogni singola parrocchia. Ciò avviene tanto più in diocesi dove il dissidio tra clero e laici è maggiore, e dove perciò si tendono a emarginare, se non proprio estromettere, questi ultimi nella gestione delle chiese. Il crollo del reclutamento del clero, che nella bassa padana della seconda metà del XIX secolo dimezza numericamente la presenza del prete nella società locale,⁶ accentua - secondo gli indirizzi della politica cle-

⁶ X. Toscani, *Secolarizzazione e frontiere sacerdotali*, cit.; Idem, *Il reclutamento del clero*, in: *Storia d'Italia. Annali 9. La Chiesa e il potere politico*, Torino, Einaudi, 1986. Sulle statistiche del reclutamento sacerdotale nella bassa padana e sulla formazione nei seminari di Guastalla e Mantova, rinvio a un mio studio, ancora in corso, sulla vita ecclesiastica nelle due diocesi. Per la cultura teologica presente nei seminari della bassa Lombardia: A. G. Pecorari, *La Chiesa di Mantova nell'età moderna*, in: *Giuseppe Sarto. Un vescovo e la società mantovana alla fine*

ricale intransigentista - la necessità di conferire ai vescovi e soprattutto ai parroci un'accresciuta autorità rispetto ai laici, nella gestione dei culti e delle devozioni; ma allo stesso tempo rende ancora più stridenti e traumatici questi cambiamenti nelle chiese locali.⁷ La strisciante politicizzazione del clero padano, fino al 1867 o al 1870 coinvolge soprattutto i preti di sentimenti legittimisti, o pronunciatamente temporalisti. In seguito tende a coinvolgere tutte le nuove generazioni di preti, in una omogenea tensione a fare della chiesa romana e dell'infallibilismo papale i baluardi ideologici contro l'espansione della moderna società laica. A volte, perciò, risultano più tradizionalisti i preti che rimangono vicini ai laici nei loro sentimenti patriottici e liberali; ma anche questi sono spesso animati da lasciti di cultura giurisdizionalista, o velatamente giansenista, oppure rosminiana, pure cozzanti con alcune tradizioni religiose paesane e urbane (nel prossimo capitolo se ne vedrà un tipico caso con don Giuseppe Buzzetti). I preti che risultano più benevoli con le tradizionali culture locali paiono dunque quelli che si lasciano coinvolgere in minima misura sia dallo zelo intransigente che dall'ansia di rinnovamento del Risorgimento; ma sono una minoranza, e tendono a estinguersi con l'inizio del XX secolo. La rappresentazione di una pressoché immutabile comunità contadina, immersa in eterni rapporti con la terra, e perciò portatrice di alti valori da conservare e difendere, contro gli "snaturamenti" che verrebbero soprattutto dall'influenza di braccianti, artigiani e commercianti nelle campagne, è direttamente figlia delle ideologie agrarie che cercano di mantenere inalterate le gerarchie sociali paesane. Come ha sostenuto Piero Brunello per le campagne venete, solo una parte minima della popolazione rurale poteva realmente riconoscersi in simili stereotipi sulla vita contadina, "che non sono il riflesso di una realtà sociale esistente, bensì uno schema retorico sul quale fondare la prescrizione di regole e di norme di comportamento"⁸. Nella bassa padana, le elaborazioni intellettuali e gli specifici adattamenti all'ambiente re-

dell'Ottocento, a cura di G. Manzoli e C. Micheli, Mantova, Istituto mantovano di storia contemporanea e Archivio storico diocesano, 1995.

⁷ R. Rémond, *La secolarizzazione*, cit., pp. 107-148.

⁸ P. Brunello, *Acquasanta e verderame. Parroci agronomi in Veneto e Friuli nel periodo austriaco (1814-1866)*, Verona, Cierre, 1996, p. 13, 123-134.

gionale di tale visione bucolica dei costumi rurali vengono innanzitutto dalla colta imprenditoria agricola legata all'Accademia virgiliana di Mantova; ma è il clero - nella convinzione che l'adattamento del contadino a tale ordine "naturale" assecondi i disegni divini che reggono il retto funzionamento dell'universo - a divulgare quotidianamente simili idee di *tradizione*, a farne oggetto, dai pulpiti e dai confessionali, di una sistematica opera di acculturazione.

Nella cultura rurale dei paesi limitrofi al Po, gli intermediari laici restano comunque più presenti e ascoltati di quanto non lo sia il clero. Ed è questo il dato visibilmente caratterizzante la cultura della regione qui presa in considerazione. Nella bassa padana, a differenza che nelle campagne venete,⁹ il parroco non riesce a farsi guida pressoché indiscussa dei maggiorenti laici: si trova in difficoltà se non si piega alla loro direzione, facendosene strumento, o almeno parziale supporto. Nel Veneto spicca la forza del clero - anche la sua invadenza - nel condizionare norme e comportamenti della società locale. Inoltre, mentre in diocesi come Mantova e Guastalla il clero mantiene comunque un forte legame con le strutture laiche della società regionale e col territorio locale, nel clero veneto del XIX secolo appare una pronunciata soggezione alla gerarchia ecclesiastica, più che alla gerarchia civile. Se guardata senza distorsioni, l'attività pastorale nelle diocesi venete, alla fine del XIX secolo, appare decisamente propensa a forzare la possidenza agraria e la borghesia rurale in genere ad accettare la guida morale di un clero che si erge a onnipotente tutore dell'ordine sociale nelle campagne. Uno studio di Angelo Gambasin - oggi ormai troppo datato - arriva a interpretare impropriamente questo riuscito disciplinamento clericale come populista e antipadronale.¹⁰ Gambasin rilegge i documenti con una evidente distorsione politica, troppo propensa a mettere gli abiti del sindacalista addosso al parroco, piuttosto che vederlo nella sua spinta, almeno al livello locale della parrocchia, ad assoggettare l'azione locale degli affittuali e della

⁹ *Ibid.* Cfr. S. Lanaro, *Da contadini a italiani*, in *Storia dell'agricoltura italiana in età contemporanea*, a cura di P. Bevilacqua, vol. III (*Mercati e istituzioni*), cit.; M. Isnenghi *Il ruralismo nella cultura italiana*, ivi.

¹⁰ A. Gambasin, *Parroci e contadini nel Veneto alla fine dell'Ottocento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1973.

stessa proprietà agraria. Finita l'epoca del paternalismo aristocratico, il parroco veneto si pone, per la comunità rurale, come intermediario obbligato nelle relazioni paesane, quando non addirittura come un piccolo pontefice locale, lasciando ai notabili - anche liberali moderati, purché disposti ad integrare col prete le reciproche sfere d'influenza - il compito della rappresentanza degli interessi politici ed economici a livello sovralocale. La possibilità di comparare le pastorali ecclesiastiche di ambienti - anche geograficamente contigui - di cui si coglie facilmente la profonda diversità culturale, rende subito evidente l'utilità di fare oggetto di studi approfonditi le campagne radicalmente laicizzate della bassa padana.

2. Due antichi campanili tra i campi

Per abbozzare quale potesse essere la vita paesana nell'ambiente padano, e per esaminarla con la lente d'ingrandimento - se non proprio col microscopio - in questa parte iniziale sono utilizzati solo gli scritti dei parroci rurali, oltre al riferimento al diario familiare di un agricoltore. La realtà della bassa padana all'epoca è molto più complessa e variegata, rispetto a Tabetlano e Saitetto, su cui inizialmente si fissa qui l'attenzione. Comprende molti centri che ereditano dai secoli precedenti una fiorente vita urbana, e cercano - con qualche velleità - di mantenerla. Qualche raro centro - è proprio il caso di Suzzara, il capoluogo comunale dei due villaggi presi in considerazione - in quei decenni sta poi ampliando le proprie dimensioni paesane, con l'avvio di consistenti attività commerciali e industriali volte a modernizzare l'agricoltura. Ma pure nella maggior parte delle campagne circostanti il legame tra le popolazioni del Po e l'agricoltura è piuttosto flessibile, secondo le stagioni; e nel corso della crisi agraria di fine secolo si fa decisamente precario. Solo una minoranza della popolazione può essere considerata a pieno titolo *contadina*, se con questo termine intendiamo il praticare l'agricoltura e l'allevamento come sole occupazioni. La maggior parte dei parroci, ancorata alle proprie ideologie ruraliste, tende a non riflettere sulla particolarità di questa realtà professionale variegata, pur annotando-

la come normale nei registri degli stati delle anime.¹¹ Ancora meno appropriata sarebbe poi la distinzione di questa minoranza come contadina, se volessimo riferirci con tale parola a un suo sostanziale isolamento culturale, a una mancanza di contatti con l'ambiente urbano. Don Giuseppe Buzzetti, parroco a Tabellano, è uno dei pochi preti di mentalità più moderna, che cerchi di guardare oltre il mito del *buon contadino*. Altri preti invece insistono a ricerca nel deteriorarsi del rapporto tra loro e il potere civile tutte le cause di un quadro parrocchiale che sfugge di mano. È un modo come un altro per riproporre gli stereotipi sui cittadini eterni corruttori delle campagne. Così fa - commentando la conclusione del XIX secolo - don Giuseppe Baldini, parroco di Riva, inserendo nei suoi registri parole di sconforto: si sente impotente, privo di credibilità presso la nuova classe dirigente, mentre avverte urgente al massimo il proprio impegno come puntello dell'ordine nelle campagne.¹² Per capire le trasformazioni allora in corso, ciò da cui meglio occorre cautelarsi è appunto che - fermandosi alle sole fonti parrocchiali - si producano una serie di simili immagini distorte della realtà di quei paesi padani. A cominciare dall'impressione che in quell'epoca solo sul piano etico-religioso, o a causa della politica, avvengano - e in senso nettamente peggiorativo - dei rapidi mutamenti; impressione a cui il clero locale abbina scontate sequele di lamenti sulla perdita dei buoni costumi e della religiosità degli avi. Da qui le illusioni che - se fossero rimasti inalterati il prestigio e il seguito della chiesa tra le popolazioni - quell'ambiente sarebbe rimasto immutato, solidamente piantato nei suoi equilibri tradizionali; o che - se solo quei paesi avessero ritrovato la fede cattolica - si sarebbe ricomposta un'idilliaca società agreste. Nei dialoghi che si intrecciano con Roma, da Mantova e Gualtalla, in occasione delle *Relationes ad limina*, i vescovi e i visita-

¹¹ Illuminanti a tal proposito quelli di don Luigi Magrinelli, per 38 anni - dal 1874 al 1912 - parroco di Brusatasso: i soli stati delle anime resi consultabili per questa ricerca (presso l'Archivio del vicariato foraneo di Suzzara). Una parte consistente di uomini di quell'abitato disperso nelle campagne risulta dedita a professioni diverse da quelle agricole, benché siano le più variegata, e quindi complesse da registrare.

¹² Cit. in L. Boselli, *Bicicletta da donna col passo da uomo*, Suzzara, Bottazzi, 1990, p. 66. Il volume, curato dall'attuale parroco di Suzzara, con l'aiuto del suo archivistica Lino Casaletti, riporta consistenti frammenti di cronache riprese dagli archivi delle chiese del vicariato foraneo di Suzzara.

tori apostolici della Santa Congregazione del Concilio - pur non insensibili alle nostalgie arcaicizzanti del basso clero di campagna - hanno una visione decisamente meno ingenua sulle dinamiche sociali, economiche e culturali di queste diocesi rurali. L'ampio confronto con altre tipologie di fonti - specialmente civili, o comunque laiche, o prodotte da esponenti di altre confessioni religiose - si renderà quindi indispensabile, nei successivi capitoli.

Per entrare subito nel clima vissuto nelle chiese più prossime al Po, durante la grande trasformazione delle campagne padane, conviene per il momento fissarsi su due parrocchie, Tabellano e Saitetto, tra loro diverse, ma confinanti, e sottoposte a simili spinte al mutamento degli equilibri interni. Entrambe sono parrocchie popolose, di oltre millecinquecento anime, in abitati prevalentemente dispersi nella campagna. Per il clero già questo rende difficile avere contatti regolari con tutti i parrocchiani; specialmente con quelli delle case lontane e prive di strade, o dimoranti nei boschi golenali, in terreni spesso allagati, oltre gli argini del fiume: gente che il sacerdote può conoscere a malapena. La media dei componenti dei nuclei familiari non è particolarmente elevata. Negli archivi comunali di Suzzara le due frazioni sono classificate abitualmente appunto come *parrocchie*, o a volte come *villaggi* o *ville*. Non numerose vi sono le *corti* (nella zona, prevalentemente a struttura aperta, con i fabbricati divisi, che lascia maggiore libertà di movimento ai salariati), da cui dipendano grosse tenute agricole; e le vecchie cappelle presenti all'interno di alcune di esse restano ormai inutilizzate. Molto più estese sono le terre appoderate. Già dalla Restaurazione lo stato asburgico promuove sistematicamente l'alfabetizzazione nelle campagne, e sia Tabellano che Saitetto hanno una classe elementare maschile e una femminile, coi rispettivi maestro e maestra; i due villaggi, assieme a Riva, dispongono pure di una levatrice comunale. Dopo l'unificazione nazionale, la chiesa parrocchiale risulta l'unico consistente luogo d'aggregazione nei due villaggi; ma non è una situazione destinata a durare oltre il XIX secolo, anche se in entrambi i casi i luoghi di sociabilità alternativi alla chiesa restano fuori dai confini parrocchiali: nel capoluogo comunale, Suzzara, o in villaggi e casolari limitrofi.

Sulle condizioni sociali di questi paesi, qualche dato lo offrono i questionari inviati al prefetto da ogni comune, in risposta a un'*Inchiesta sulle condizioni economiche e morali nelle campagne*, promossa prontamente dal governo in tutta la provincia di Mantova, dopo la prima e inattesa ondata migratoria per il Brasile dai paesi limitrofi al Po, nell'estate del 1876. Il sindaco di Suzzara stima che nel suo territorio comunale, cui appartengono le frazioni di Tabellano e Salletto, su una popolazione di 8844 abitanti, le famiglie di braccianti obbligati ammontano a 1800 persone, quelle dei braccianti avventizi a 3500, e quelle degli artigiani o operai industriali a 1750.¹³ Nel territorio comunale di Motteggiana, a cui appartiene una piccola porzione della parrocchia di Salletto, nel 1876 il sindaco Fochessati stima che due quinti della popolazione siano braccianti avventizi, un quinto braccianti obbligati e un altro quinto artigiani: percentuali corrispondenti a quelle del comune contiguo.¹⁴ Le famiglie di possidenti, affittuali, mezzadri, professionisti, commercianti e il clero restano una ristretta minoranza. Sul costume dei braccianti, il sindaco di Suzzara ammette che una discreta quota di loro figli non frequenta la scuola, per "crassa ignoranza" delle famiglie o per la loro vergogna a mandarceli privi di scarpe e con indumenti stracciati, mentre li si fa girare frequentemente per le case dei benestanti a chiedere l'elemosina. Molto affidamento fanno i due sindaci sulla scuola, che dovrebbe abituare i giovani figli di avventizi o di salariati fissi a nuovi comportamenti sociali.

La massima parte è dotata di principi morali e politici buoni, sebbene il grado d'istruzione e d'educazione degli uni e degli altri sia cattivo, essendo pochi quelli che sanno leggere e scrivere. Sono perciò ancora troppi i pregiudizi, tanto per gli agricoltori quanto per i sociali; maliziosi, scaltri e facili ad appropriarsi le cose altrui non di tanta rilevanza, coi furti campestri tenendo così in poco rispetto la proprietà. Limitato il numero di quelli che si abbandonano all'ozio ed alla vita girovaga e frequentano le osterie od altri luoghi pubblici, ed inferiore di gran lunga quello dei salariati [rispetto] a quello degli avventizi.¹⁵

Analoghe le informazioni sulle campagne di Motteggiana:

¹³ ASMN, *Atti della polizia italiana*, B. 229, f. *Statistica emigrazione*, Municipio di Suzzara, 20 ottobre 1876.

¹⁴ *Ibid.*, Municipio di Motteggiana, 19 settembre 1876.

¹⁵ *Ibid.*, Municipio di Suzzara, 20 ottobre 1876

I salariati frequentano poco le osterie e vendite di liquori essendo tenuti lontani dai loro obblighi verso il padrone, che loro procaccia una continua occupazione; molto invece le frequentano gli avventizi; sì gli uni che gli altri hanno comunissimo l'uso del tabacco, il quale assorbe non piccola parte del giornaliero assegno. La morale è ancora buona, l'istruzione assai parca; miglior avvenire promette la loro prole.¹⁶

La vita religiosa di questi villaggi rurali non è certo ridicibile ad un ipotetico "stadio elementare", come utilizzo primitivo di una meccanica coscienza solidaristica tra i membri della comunità rurale.¹⁷ Il rapporto costante con una più ampia dimensione civile di cui sono parte, li sottopone da sempre a continue sollecitazioni dall'esterno, tali da modificare la loro *piccola tradizione*.¹⁸ Le rappresentazioni religiose di questi contadini sono complesse e conflittuali. Come proiezione ideale di un gruppo sociale, le rappresentazioni cristiane della morale collettiva e i riti cattolici vi suscitano contrasti spesso laceranti. E le lacerazioni finiscono per diventare più rilevanti delle connessioni quando - nella *Belle Époque*, a cavallo tra XIX e XX secolo - si ha una brusca accelerazione nell'acculturazione di questi spazi paesani. Vi emerge un universo sociale frammentato, terreno di molteplici competizioni, tali da comprometterne l'unità di base. Gruppi e individui elaborano separatamente propri sistemi etici, rappresentazioni ideali dell'umanità e perfino della trascendenza, propri culti differenziati, costruendosi opinioni che non coesistono più in un'omogenea mentalità comunitaria, avente nella chiesa parrocchiale il tempio per celebrare la propria unità. Competono tra l'altro con la chiesa - per sottrarle la rappresentatività della coesione comunitaria - anche i culti civili e politici, sebbene né in un paese né nell'altro si affermi mai una durevole cerimonialità civile laica, fatta eccezione per qualche festeggiamento del 1° Maggio, dalla fine del XIX secolo.¹⁹ Una fonte di contrasti tra sfera civile e

¹⁶ *Ibid.*, Municipio di Motteggiana, 19 settembre 1876.

¹⁷ E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Roma, Newton Compton, 1973.

¹⁸ R. Redfield, *La piccola comunità. La società e la cultura contadina*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1976.

¹⁹ Sulle cronache della partecipazione alle manifestazioni del 1° Maggio, dal 1890 al 1922, a Tabellano e Salletto: P. Bianchi, *La festa e la lotta*, Suzzara, Bottazzi, 1990.

religiosa è data dalla scuola, a Tabellano ampliata e collocata in un fabbricato edificato appositamente, che si presenta come luogo-simbolo dove dare ai contadini una dignità e un'identità nuova, di cittadini della nazione. Gli incentivi all'istruzione pubblica non confessionale e la cresciuta presenza di maestri laici declassano però i parroci come principale riferimento nella formazione culturale degli abitanti del villaggio. Rispetto a un'epoca in cui le famiglie nobili e i notabili del luogo gli affidavano la prerogativa di sovrintendere all'educazione degli abitanti del villaggio, il parroco appare sminuito; specialmente nell'essere riconosciuto come persona colta, che sa parlare l'italiano e il latino, al servizio di un ambiente quasi illetterato, che si esprime essenzialmente in dialetto. Anche un prete che ha partecipato con passione alle vicende risorgimentali e apprezza l'istruzione popolare, è duramente contrariato da stato liberale e municipio che sottraggono la scuola alla sua supervisione.

Ha l'Asilo infantile diretto dallo spirito dell'infernale rivoluzione moderna.[...] Esistono Scuole pubbliche comunali (Suzzara) elementari, e sono 1a, 2a, 3a, 4a, con fabbricato proprio in Tabellano, eretto sontuosamente l'anno 1880 dalle fondamenta. Il personale insegnante è legato alla greppia. Epperò non immagini nella Scuola (salvo quella del Re), non catechismo, non religiosa istoria, non il prete. I maestri farebbero, ma!...; delle maestre poi non si parla... Le oneste vengono licenziate; e similmente dei maestri andrebbe se non contentassero la camorra di quà e di Suzzara, che fatalmente regge le sorti di questo Comune. Povera gioventù!!²⁰

La mia scelta delle due località rurali è stata fatta innanzitutto in base alla consistente disponibilità di testimonianze intenzionalmente lasciate dai parroci: fonti oggi difficilmente reperibili e accessibili, in molti altri archivi parrocchiali. La memoria del loro tempo, scritta per essere lasciata ai posteri, è in entrambi i casi molto sofferta: per la chiesa cattolica quello non è certo tempo di trionfalismi. L'interesse delle due realtà è dato comunque innanzitutto dalla vivacità e dalla ricchezza di dettagli illuminanti con cui i loro parroci rendono conto delle modalità affatto diverse con cui cercano di governare i cam-

²⁰ ADMN, VP, *Mons. Berengo*, vol. III, Tabellano (1882).

biamenti in atto, salvaguardando la fede cattolica del gregge loro affidato.

La storia che qui conviene seguire non è quella dei grandi eventi politici, ma piuttosto quella di minute testimonianze che rivelino modifiche significative nelle relazioni delle comunità rurali, con l'esterno e al proprio interno. Lo schema abituale, che ci presenta l'immagine di una chiesa cattolica della seconda metà del XIX secolo tutta arroccata a difendere la fedeltà cattolica delle campagne dalle incursioni anticlericali della classe politica liberale, sarebbe qui di scarso aiuto nel comprendere cosa intervenga ad alterare i meccanismi della religiosità paesana. Ottunderebbe in uno stereotipo ideologico le linee portanti e i contrasti di colore e luminosità, in un quadro fatto invece di realtà variegata e in continuo movimento. Un evento di vistosa rottura politica col passato lo si ha durante la battaglia del 1866 per il passaggio del Po da parte dell'esercito sabaudo. Per due settimane, la conquista italiana dei forti di Sailleto, il cannoneggiamento tra le due rive del fiume e il successivo sbarco delle truppe italiane sulla sponda opposta, per muovere all'assedio di Mantova, seminano distruzioni e panico localmente, ma senza lutti tra i civili. Nell'esultanza generalizzata per la parziale vittoria italiana, passa qualche terribile settimana il parroco di Sailleto, che all'avvicinarsi delle avanguardie italiane ha suonato la campana. Il suono, interpretato da entrambi i fronti come segnale d'allarme, dopo l'avanzata italiana è causa dell'arresto del vecchio prete e della sua esposizione allo sdegno e agli insulti delle popolazioni di diversi paesi - furibonde contro i rarissimi residui austriacanti - prima che un benevolo desiderio di rappacificazione delle nuove autorità italiane stabilisca di riconoscere la sua buona fede e ingenuità. Nella stessa occasione, da Tabellano, don Buzzetti, impegnando ogni energia nel collaborare coi militari e le autorità provvisorie del Regno d'Italia, si preoccupa anche di spendere buone parole per il proprio confratello prete immerso nei guai e per tributare sepolture onorevoli ai caduti dell'esercito nemico. Sarà poi il parroco di Sailleto a riscattarsi donando il terreno per edificare, a spese del municipio di Suzzara, un cippo in ricordo dei soldati caduti: un piccolo monumento dove bisognerà attendere fino al 1913 - nel clima di una avviata riarmonizzazione nei rapporti

politici tra governo italiano e gerarchie ecclesiastiche - perché l'associazionismo cattolico della diocesi venga a celebrarvi il proprio neo-patriottismo, ricostruendo una propria memoria del Risorgimento mantovano. Ma simili episodi non producono una cesura vistosa nelle relazioni e nel modo di pensare degli abitanti di Sailleto e Tabellano. Non è l'instaurarsi dello stato nazionale e del sistema liberale a provocare immediate cesure nell'identità religiosa delle comunità rurali. Abituati a fungere da funzionari dell'anagrafe nei villaggi - prerogativa perduta proprio in quel 1866 - e a una stretta collaborazione con le autorità municipali dello stato asburgico, questi preti si familiarizzano rapidamente ai rapporti col ceto politico locale dell'Italia liberale. Tanto più che il cambiamento di regime non produce bruschi rivolgimenti nella vita delle campagne, a parte il fatto contingente della definitiva smilitarizzazione di Sailleto. Come nella generalità dei comuni dell'Oltrepo mantovano, tra i parroci e il nuovo potere civile non si generano solitamente tensioni insanabili; nemmeno con l'incameramento dei beni ecclesiastici, nei due anni successivi alla guerra. Diversi sacerdoti manifestano anzi una convinta adesione allo stato nazionale, anche nelle cerimonie in chiesa. La difficoltà più consistente nelle relazioni tra l'autorità civile e quella ecclesiastica sembra l'accettazione da parte del clero di una scuola pubblica sottratta alla sua influenza. A parte i danni temporanei che una battaglia tra artiglierie può lasciare, nei due paesi nessuna svolta repentina sembra alterare le dinamiche sociali dei decenni precedenti. Nemmeno il mutamento di regime e di legislazione produce simili effetti. Di consistenti cambiamenti negli equilibri delle comunità rurali non se ne vedono, fino al drammatico manifestarsi della grande crisi agraria, negli anni ottanta. I contraccolpi di quest'ultima sono traumatici anche per la vitalità delle parrocchie. Ma non si tratta di cambiamenti inattesi. La grande crisi economica comincia a manifestarsi in quelle zone sul finire degli anni settanta, e si avvia a conclusione attorno al 1896. Rappresenta un nodo, un punto d'arrivo, per un ciclo di lente trasformazioni dell'assetto della società rurale, che anche i parroci hanno già avuto modo di registrare con costanza nel corso del XIX secolo, ma che dopo il 1880 ha una brusca intensificazione, tale da disorientare e allarmare notevolmente questi cultori della tradizione rurale.

Fino ad allora la parrocchia è stata il luogo di autoriconoscimento della comunità. È stata anche luogo di celebrazione per culti agrari, della parentela e dei morti, che sono tutti parte integrante del folklore locale, il cui valore va al di là delle credenze strettamente cattoliche. Dopo di allora, i confini culturali di queste parrocchie - con tutte queste complesse stratificazioni di culti - tendono a farsi indefiniti, in paesi che ricevono da ogni parte sollecitazioni ad aderire a circuiti di relazioni più ampi.

1. *Gli assediati della canonica*

L'economia di mercato si appropria in quote crescenti di una serie di materie prime e prodotti che in precedenza alimentavano l'autoconsumo locale. Anche le usuali risorse ricavate dai terreni vallivi e golenali - molto estesi in prossimità del Po - cominciano a entrare in vasti circuiti commerciali; perciò sono sempre più soggette a vincoli di proprietà o gestione privata delle zone periodicamente solite a impaludarsi, ora meno accessibili liberamente per i poveri. La costante crescita demografica aggrava il problema della disoccupazione nei mesi invernali, portandolo a livelli insostenibili e rendendo onerose e poco efficaci le superstiti forme di protezione paternalistica dei notabili e della chiesa. I rivolgimenti dei decenni precedenti e l'affermarsi della mentalità capitalistica nello sfruttamento della terra, del resto, hanno profondamente alterato il sistema tradizionale di relazioni, fondato su un'economia morale che prevedeva l'aiuto caritativo dei possidenti verso le famiglie povere, nelle gravi congiunture. Per la quota rapidamente crescente di popolazione dei villaggi priva di contratti che la leghino stabilmente all'agricoltura, si pone con urgenza il problema di procurarsi risorse per sopravvivere. La pluriattività, elemento equilibratore che caratterizza la bassa padana e contribuisce a dinamizzarne l'economia nei cicli espansivi del mercato, si rafforza per questa diffusa presenza di lavoratori e lavoratrici impegnati nelle diverse fasi di lavorazione industriale del truciolo, nella coltura dei bachi da seta, nelle fornaci per tegole e mattoni, o nella lavorazione di legno e paglie raccolti

nei vasti terreni golenali del fiume, dove le colture non sono possibili per le inondazioni stagionali. Ma anche queste risorse miste - con la loro bassissima e precaria remunerazione - non bastano a integrare i redditi familiari nei periodi di scarso lavoro in campagna. I lavori in squadra per i trasporti lungo le vie alzaie del Po abitano via via ad altri lavori di fatica, promossi da municipi, consorzi e interventi governativi, per adeguare alle esigenze moderne le vie di comunicazione e i sistemi d'irrigazione. A metà del secolo, la migrazione periodica di queste squadre di operai - richieste particolarmente nei movimenti di terra - comincia a entrare nelle consuetudini di questi paesi, diventando un elemento caratterizzante della loro vita, con forti riflessi sui loro equilibri economici, politici, e culturali, soprattutto diventando il principale veicolo di deruralizzazione per queste popolazioni. Mentre lo stato austriaco costruisce - a molte decine di chilometri da questi paesi - la linea ferroviaria che collega le principali città del Lombardo-Veneto, pure i lavoratori locali vi sono coinvolti, con le conseguenze che il parroco di Tabellano è subito pronto a cogliere, tra le famiglie dei braccianti andati a costruire massicciate e posare binari nel Veronese.

Tra le sventure fatali ch'io debbo lamentare e compiangere in questa Parrocchia troppo rozza, a licenza usata, e di certi morali disordini quasi ributtante, avvi pur quella della generale povertà, che impulsando un terzo e più degli uomini a procacciarsi altrove il sostentamento, con esso a quando a quando qui ritornano disamorati del luogo, e purtroppo affetti da principi e abitudini che riscontransi nelle masse di gente d'ogni modo, e d'ogni provenienza, dedita ai lavori pubblici.¹

Frequentare i lontani cantieri dei grandi lavori indurrebbe a perdere la morale cattolica e a "disamorarsi del luogo", cioè a perdere la mentalità contadina e la soggezione alle tradizionali gerarchie comunitarie. La diminuita deferenza ai notabili e al parroco comincia a caratterizzare questi operai e chi li frequenta abitualmente. A loro si tributa anche un certo rispetto, come a persone che hanno visto il mondo. Effetti ancora più ra-

¹ Lettera di don G. Buzzetti alla deputazione comunale di Suzzara, 21 luglio 1855, cit. in: A. Bellini (parroco di Tabellano), *Il Colonnello Maggiore. Tabellano tra storia d'Italia e della chiesa mantovana*, Suzzara, Edizioni Bottazzi, 1993, p. 54.

dicali, e per tutta la popolazione, avrà l'avvio di analoghi cantieri - prima ferroviari, poi di bonifica - direttamente nei paesi della bassa padana. La trasformazione del mercato del lavoro è collegata a quella del mercato della terra e al mutato assetto gerarchico della società rurale. Le famiglie nobili - che fino al secolo precedente dominavano la società locale e la sua vita religiosa, e ne sceglievano o almeno patrocinavano i sacerdoti - in molti paesi non lasciano proprie tracce che negli antichi registri e nella memoria di qualche vecchio. Solo in qualche località limitrofa a Gonzaga - capoluogo del distretto - aristocratici come gli Strozzi e i loro rivali Guerrieri Gonzaga, o gli Arrivabene, dalle loro abituali residenze di Firenze o Mantova, tramite loro agenti e clientele, continuano a movimentare ogni tanto la scena e le conflittualità paesane. Ma anche le vicissitudini politiche risorgimentali hanno indebolito e allontanato diversi di questi superstiti esponenti della nobiltà dalle loro grandi *corti* rurali, lasciate in gestione ai loro affittuali o fattori, nel periodo d'esilio protrattosi per alcuni nobili dal 1848 al 1866.² Dopo la metà del XIX secolo, i maggiori possidenti non sono più aristocratici; sono ricchi forestieri che non risiedono mai in loco. A Sailleto, una villa con parco, da tempo inutilizzata come residenza estiva di famiglia, viene donata dalla marchesa Teresa Peÿeri Cavriani al seminario di Mantova, che ne fa la sede dove periodicamente trascorrono periodi di vacanza i chierici e talvolta il vescovo, o in cui si tengono i ben rari esercizi spirituali del clero diocesano. Una scelta che finisce per impoverire la chiesa parrocchiale di Sailleto, dal momento che i signori di quella villa - prima i marchesi Di Bagno, poi la loro erede - ne sussidiavano stabilmente i culti. Tali sovvenzioni - dopo gli incameramenti di una larga quota dei beni ecclesiastici - l'amministrazione del seminario, a cui è stata devoluta la proprietà, non è più in grado di accollarsele, tanto che il parroco chiede anche aiuti al vescovo per il mantenimento della chiesa.

La popolazione è larga di offerte, ma i ricchi sono pochi quindi mancano le ricche oblazioni d'altri tempi, le quali servivano alle spese

² Sull'abbandono della residenza delle famiglie nobili nel territorio comunale di Suzzara: *Suzzara, Borgo, paese, città*, Suzzara, Bottazzi, 1984, pp. 98-100; P. Bianchi, *Suzzara austriaca 1814-1866*, Suzzara, Bottazzi, 1987.

straordinarie. S'aggiunga che fino al 1868 tutte le spese inerenti all'altare di S. Antonio erano sostenute dal Seminario Vescovile succeduto alla Pejeri. Ma non è più così oggi. Diminuite le entrate, venuti meno i ricchi e liberali offerenti s'accrebbe il numero delle spese.³

A metà del XIX secolo, i *patroni* di maggiore spicco nei due villaggi di Tabellano e Salletto sono i conti Alberigi dei Quaranta, che hanno il palazzo per la villeggiatura nella confinante Torricella; ma la famiglia è destinata all'estinzione dopo il fortuito annegamento in Po, nel 1882, dei due giovani eredi, il maggiore dei quali sindaco di Motteggiana. Don Buzzetti, vecchio rivoluzionario del 1848 e accorto osservatore degli equilibri sociali locali, che in passato ha orgogliosamente evitato manifestazioni servili verso quella famiglia potente, commenta con amarezza la disgrazia, come epilogo di un'epoca: "Chi conosce le beneficenze quotidiane antiche di questa famiglia deve soggiungere: purtroppo tra breve i dintorni s'accorgeranno della perdita dei Conti Quaranta"⁴. La stessa previsione di indebolimento della posizione del parroco, venute meno antiche protezioni, è espressa nel giorno di S. Michele del 1872, quando, a chiusura dell'anno agrario, vende palazzo e proprietà l'unica famiglia di *signori* che in tempi recenti avesse dimorato a Tabellano:

L'illustre e benemerita famiglia Benatti, dal lato della sua ricca ed estesa possidenza locale, col 29 settembre scorso scomparve affatto di qui. [...] Faccio nota di ciò, per gratitudine al bene che la famiglia Benatti fece a questa Parrocchia e ai poveri. Annoto che nessun casato, veramente tale, oggidì dimora qui... la fortuna porta a gonfie vele i soli fittuali.⁵

Tanta stima per i vecchi notabili ha la sua ragione d'essere - per il progressista don Buzzetti - nella riprovazione che sente per l'invasione e i metodi prepotenti dei *parvenu* diventati dominatori di fatto di questi paesi, pur possedendovi solo una parte della terra. Don Buzzetti vede nei nuovi arrampicatori sociali il principale male che sta minando la solidità della comunità rurale, e della parrocchia che ne resta la principale istitu-

³ ADMN, VP, Mons. Berengo, Vol. III, parrocchia di Salletto (1880).

⁴ G. Buzzetti, *Protocollo d'ufficio parrocchiale in Tabellano*, edito nel 1980 a cura dell'amministrazione comunale di Suzzara, p. 51.

⁵ A. Bellini, *Il colonnello maggiore*, cit., p. 43.

zione, giungendo a riportare nella sua cronaca: "Come fare coi fittavoli, gente irremissibile ed avida dell'esclusivo suo interesse materiale?"⁶

A Tabellano, la presenza numerica e il peso economico degli affittuali sono meno rilevanti che nella vicina Sailleto. Ma forse proprio ciò li spinge a una maggiore e più aggressiva necessità di trovare nella chiesa un supporto al proprio prestigio e alle proprie fortune. Nei suoi contrasti con la nuova borghesia agraria della parrocchia, don Buzzetti si trova ad avere un lungo e fastidioso contenzioso proprio a causa di una famiglia di questi agricoltori, che, costruita casa poco entro il confine della sua parrocchia, vorrebbero ridisegnarne il tracciato, per rimanere soggetta all'amico parroco della vicina Sailleto. Quest'ultimo li sostiene nella vertenza, e ricorre anzi al vescovo Pietro Rota, ottenendone pieno appoggio. Si tratta di gente imparentata e strettamente alleata coi Polesi, famiglia di cui si avrà tra poco modo di parlare. Un affittuale tabellanese, Gerardo Moretti - accanito nemico di don Buzzetti e dei parroci suoi successori, per la pretesa concessione di un appezzamento di terreno di beneficio ecclesiastico - figura anch'esso più volte come amico di casa dei Polesi e come sostenitore materiale dei parroci della vicina Sailleto. Solo a volte i contrasti ideologici tra clericalismo e anticlericalismo attraversano queste lotte per l'egemonia sociale e il controllo economico delle terre del paese. Il travaglio riguarda essenzialmente trasformazioni interne alla comunità rurale, e solo di riflesso coinvolge gli abitanti della canonica. Se il rapido mutamento della classe dirigente disorienta i parroci, la mobilità geografica e le nuove tendenze associative democratiche rendono più precari e difficoltosi i contatti tra preti e ambiente popolare. Lo testimonia inequivocabilmente don Benedini, a Sailleto, nel 1886.

Da Suzzara mi venne una famiglia. in essa una figlia di 19 anni da battezzare... Un'altra due anni dopo nata ricevette l'acqua in casa in caso di necessità; un figlio da battezzare. Nulla dico dei componenti della famiglia. Spero nel Signore, e già da tempo lavoro, lavoro. Una società di Mutuo soccorso fra i contadini ed artisti ha la sua sede in Parrocchia [cioè in paese (n.d.r.)] È il frutto del movimento di tre anni fa... mi fa molto temere... e me ne dà mille ragioni l'indirizzo. Se avessi mezzi impianterei una società Cattolica, unico modo di para-

⁶ *Ibid.*, p. 112.

lizzarne l'opera. Moltiplico l'istruzione religiosa pur di porre un argine al male. Le osterie che in occasione dell'ultima visita Pastorale [sei anni prima] erano Due ora sono Quattro, e sonvi altri tre luoghi di Giuoco: centri d'infezione e causa di morali epidemie. Né io posso ottenere che sieno chiusi almeno nel tempo delle Sacre Funzioni. Di chi la colpa?... O Tempora!⁷

I profondi stravolgimenti degli equilibri tradizionali paesani finiscono per far scricchiolare anche la solidità dell'edificio parrocchiale, mentre i *pastori* si rivelano incapaci di contenere tutte le dinamiche contrastanti che si vanno sviluppando in seno al loro gregge. La maggior parte del clero parrocchiale reagisce ponendosi a sostegno di quello che forse ritiene essere l'ordine tradizionale, o almeno tende a presentare come sue tutrici le nuove classi dirigenti, non appena queste compiano atti di sottomissione alle istituzioni ecclesiastiche. Data la vischiosità di questi rapporti in cui il prete di campagna si muove, però, non si tratta di scelte lineari, prive di contraddizioni, o dagli esiti scontati. La scelta, che è un'opzione di sostegno a determinate gerarchie sociali, comporta nella maggior parte dei casi fratture tra le comunità locali e il loro clero.

2. Un prete scomodo

Nei trentacinque anni trascorsi a Tabellano, don Giuseppe Buzzetti si trova in stridente attrito con le famiglie dei maggiori della parrocchia, che lo boicottano senza sosta. Non è solo il suo voler fare da padrone in chiesa e nei culti, contro i protagonismi o gli abusi dei laici, a creargli difficoltà. Hanno vita difficile i parroci come lui, preoccupati che la parrocchia si indebolisca materialmente e moralmente nell'appoggiarsi a tali famiglie, propensi a ritenere che l'arricchirsi di alcune famiglie non sia stabilito dall'ordinamento divino e nemmeno dovuto ai loro meriti. A maggior ragione, quindi, questo prete nato a Mantova e dotato di discreta cultura viene considerato dalla consorte locale un indesiderato guastafeste, un forestiero intruso. Contro di lui si aizzano i suoi coadiutori, a cominciare da don Sante Cappelli, di Saighto - per qualche anno

⁷ ADMN, VP, *Mons. Sarto*, Saighto (1886).

curato (nella bassa padana si chiama così il principale tra i preti subordinati al parroco) a Tabellano e a lungo sostenuto dal partito avverso al parroco - e poi altri preti d'origine locale, da cui i maggiorenti del paese cercano un sostegno agli interessi del proprio clan, boicottando in ogni occasione il parroco forestiero. Oltre a montare i preti loro parenti o subordinati e il gregge dei fedeli contro il parroco, i suoi nemici tentano ogni strada per metterlo in cattiva luce con le autorità austriache e poi con la curia diocesana, a cui - assieme a numerose diatribe e pettegolezzi paesani - si vanno a riferire le sue convinzioni di patriota liberale, critico verso il potere temporale del papa; e anche col municipio di Suzzara si cerca di metterlo in pessima luce, effigiandolo invece come prepotente clericale. Una pratica delatoria e diffamatoria che continua pure, dopo l'annessione al Regno d'Italia, con le autorità del nuovo regime. Se la decisa ostilità delle persone più influenti della campagna non basta a fargli la terra bruciata attorno e a mettergli del tutto contro la piazza, è perché lui si dimostra un prete cordiale con la gente e con gli altri sacerdoti dei paesi vicini, e promotore di iniziative per far valere le esigenze del villaggio presso le autorità. Ma se la sua corporatura da gigante scoraggia le aggressioni fisiche ripetutamente minacciate dai suoi nemici, nel 1858 viene anche fatto segno a fucilate. Il parroco individua senza esitazione la causa della guerra quasi ininterrotta che le famiglie benestanti del villaggio gli muovono: la loro difesa a oltranza di un sistema di clientele che tenta di avere proprio nelle istituzioni parrocchiali la propria chiave di volta, a sostegno dell'egemonia culturale di una consorte locale e a salvaguardia di precisi interessi economici di quest'ultima. A suo giudizio, con brogli e pressioni, la locale fabbrica e i dirigenti della confraternita del Santissimo Sacramento avrebbero profittato per tutto il secolo della debolezza dei suoi predecessori, per consentire ogni sorta di favoritismi parassitari nella gestione del beneficio parrocchiale e di due poteri della confraternita, a danno della chiesa e dei poveri. Don Buzzetti indica esplicitamente nei fittavoli i fautori di una "camorra locale", che proprio nei due corpi laici della parrocchia avrebbe i propri strumenti di pressione. Anche dopo l'incameramento di alcuni terreni ecclesiastici, quando le entrate finanziarie per la fabbrica si riducono solo a "fastidiosi livelli che danno circa 70 lire

annue⁸, i diverbi si attenuano solo un poco. Sono temporanei i momenti di pace tra il parroco e la consorterìa, con l'elezione di fabbricieri a lui non ostili. Tregue passeggere, specialmente quando a fare causa comune coi maggiorenti, contro il parroco, sono - come si è accennato - i sacerdoti suoi coadiutori più giovani; in particolare proprio quelli locali, originari di Tabellano o della vicina Saitetto, che con le famiglie degli affittuali e dei piccoli possidenti hanno diretti legami di parentela, o di dipendenza economica se questi ultimi li hanno aiutati ad avviarsi agli studi e a mantenersi in seminario. La confraternita risulta per lui incontrollabile, al punto da fargli scrivere alla curia diocesana che: "non un vero spirito di Associazione religiosa quà esiste, sibbene quello di speculazione", coi dirigenti "che in generale se la fanno e se la dicono a loro modo [...], senza tampoco avvisarne il parroco"⁹. Quando le prime associazioni operaie si vanno diffondendo nelle campagne vicine al Po e il vescovo Giovanni Maria Berengo sollecita per reazione l'istituzione di nuovi sodalizi popolari devoti, il parroco non lascia alcuna speranza per Tabellano.

Nessuna delle umanitarie e religiose opere di Associazioni può qui attecchire; perché i poveri in gran maggioranza non ponno spendere, ed i benestanti (opulenti fittuali) guai se vengono tocchi nel loro egoismo, e peggio a dover spendere un centesimo. Anzi la loro inciviltà violenta e tirannia giunge al segno da stancare e dissuadere chiunque si metta al bene, a prestarsi personalmente per la Chiesa od alle Associazioni raccomandate.¹⁰

Questo fosco sottofondo delle relazioni parrocchiali presentato nei resoconti di don Buzzetti pare sostanzialmente plausibile, benché nella maggior parte dei casi lo scontro tra lui e i suoi avversari scoppi a proposito di pratiche religiose contrastanti con le norme canoniche, o della pretesa dei laici di suonare liberamente la campana, senza sottostare a limitazioni ecclesiastiche e civili. La resistenza del parroco alle pressioni ostili di quelli che dovrebbero essere i suoi collaboratori laici trova occasionali sostegni in alcune autorità comunali o di polizia, e nelle famiglie di antichi notabili. In una occasione, nel

⁸ ADMN, VP, *Mons. Berengo*, Vol. III, parrocchia di Tabellano (1882).

⁹ ADMN, VP, *Mons. Rota*, Vol. II, parrocchia di Tabellano (1875).

¹⁰ ADMN, VP, *Mons. Berengo*, Vol. III, parrocchia di Tabellano (1882).

1883, il parroco riesce a trovare un momentaneo aiuto inatteso, di cui va molto orgoglioso, nella propria guerra di posizione. La fabbriceria - espressione di quelli da lui definiti per l'occasione "i villanissimi ricchi" - decide di spostare la sagra di S. Nicola alla domenica successiva, vivacizzandola con divertimenti profani, contrastando la volontà del parroco di continuare a celebrare la funzione solenne nel giorno consueto. A quel punto, però, mentre i benestanti proseguono nel loro programma, a difesa della tradizione si fanno avanti i poveri.

Il popolino ebbe rivincita, esemplando per osservanza del Nostro S. Nicolò nella giornata propria, e collettando tra sé (eran tutti carriolanti in N. 150 circa) per le spese di Musica e trattamento. Così il sentimento religioso ed il mio desiderio trionfarono. Fuvvi rito solenne in Chiesa con Panegirico e ne servì il corpo filarmonico nascente di Borgoforte.¹¹

Il parroco non ignora che proprio gli scariolanti del suo paese sono tra i più focosi promotori delle agitazioni per ottenere occupazione e aumenti salariali. Dimostra anzi una cauta solidarietà nei loro confronti. Anche le famiglie più povere del paese - proprio quelle dai legami più incerti con le istituzioni ecclesiastiche - possono dimostrare una inedita capacità di iniziativa, appropriandosi temporaneamente della cerimonialità religiosa paesana. Don Buzzetti si guarda bene dal fare considerazioni sulle ragioni di un simile colpo di scena nel teatrino delle annose dispute sulla gestione della parrocchia. Ma è difficile non tener conto che quella sagra ha luogo dopo che da oltre un anno tutti i paesi del circondario di Gonzaga sono percorsi dai primi grandi scioperi agrari avvenuti in Italia e che anche a Tabellano, come a Salletto, in quei mesi si raccolgono vaste adesioni di braccianti e artigiani alla Società di mutuo soccorso fra i contadini, promossa dai democratici più radicali e anticlericali, tra l'allarme di tutti gli agricoltori, che paventano la sovversione dell'ordine sociale. Nell'estate precedente, il parroco della vicina Salletto, seppure molto legato agli agricoltori locali, pone candidamente la domanda fondamentale, che è diventata di stringente attualità per il mantenimento della quiete in parrocchia:

¹¹ G. Buzzetti, *Protocollo d'ufficio*, cit., p. 52.

Quasi tutti hanno finito di trebbiare il frumento. Anno abbondantissimo che non ricorda l'eguale. Padroni ed affittuali abbonderanno anche essi col povero e colla chiesa?

Andare incontro alle richieste dei braccianti non è facile, dal momento che la crisi agraria dipende in primo luogo dall'andamento discendente dei prezzi di mercato, più che dall'abbondanza dei raccolti. Inoltre, il conflitto che serpeggia riguarda il controllo politico-economico di tutta questa regione rurale. A Sailleto, e decisamente di più a Tabellano, i lavoratori sono costantemente interessati a movimenti associativi proletari, che dal 1882 fino al 1900 vengono contenuti con la limitata elargizione di opere pubbliche o con massicci provvedimenti repressivi. Anche gli agricoltori e la borghesia partecipano a analoghe, talvolta parallele, tendenze associative sovralocali. Nella crescita di questi movimenti, Tabellano si viene precocemente a caratterizzare come paese *rosso*. La cosa non sembra inquietare troppo don Buzzetti, che commenta senza scandalo, se non proprio condiscendente, i tumulti avvenuti a qualche distanza dall'abitato, nel gennaio 1882.

Noto la scena di violenza oggi accaduta sul luogo dei lavori pubblici (argine Po), cioè sciopero di 600 persone, disfatto ponti, incendio cassotti, ecc. per occasione della troppo ristretta paga giornaliera ai lavoratori, lagnantesi a ragione.¹²

Ben più turbato dallo spirito antipadronale diffusosi in quegli anni nelle campagne, il parroco di Sailleto, ammettendo che nel 1885 una cinquantina di parrocchiani non ha assolto il precetto pasquale, si giustifica dicendo che "lo sciopero dei contadini portò funeste conseguenze anche in questa classe di Parrocchiani; la frequenza però ai SS. Sacramenti è grande".¹³ L'identità politica di Sailleto resta più oscillante, tra quella di paese *nero*, governato da instabili alleanze tra parroco e consorzeria locale, e l'altra di paese partecipe dei movimenti bracciantili. Sailleto oscilla da periodi in cui si presenta scisso come comunità morale, e occasioni speciali in cui le solidarietà paesane si ricompongono quasi interamente nella chiesa. A

¹² G. Buzzetti, *Protocollo d'ufficio*, cit., p. 49.

¹³ ADMN, VP, *Mons. Sarto*, Sailleto (1886).

Tabellano le scissure sono molto più difficili da ricomporre, e una parte della popolazione si riconosce come comunità morale nella sociabilità proletaria, piuttosto che nel culto cattolico. Nelle scuole del paese, tra l'altro, insegna per diverso tempo Zeffirino Traldi, in seguito leader popolare riconosciuto, esponente del sindacalismo e dell'anticlericalismo più radicali nella zona.¹⁴ Nel paese è attivo pure il giovane intellettuale socialista Adone Nosari, in seguito diventato un noto giornalista su posizioni accesamente nazionaliste. Il diverso grado di deruralizzazione tra la popolazione dei due villaggi, decisamente più pronunciato a Tabellano, risulta determinante per definire tali identità. In quel 1882, intanto, a Saighto don Benedini si autoattribuisce ancora la capacità di evitare nella sua parrocchia le agitazioni durante la mietitura e di mantenere legami solidali tra agricoltori e braccianti.

A Gonzaga, Bondeno, Bondanello, Pegognaga, Suzzara, Motteggiana, certi arruffapopoli eccitarono i braccianti allo sciopero accampano pretese esorbitanti. In privato e in pubblico raccomandai ai miei parrocchiani calma e carità. Il 18 luglio predicai dall'altare ai ricchi e ai poveri. Grazie a Dio quiete perfetta.

Occorre perciò addentrarsi al di sotto della superficie di questi equilibri politici tendenzialmente conservatori di Saighto, per individuarne le basi sociali più stabili.

¹⁴ *Ad nomen*, in *Il movimento operaio italiano. Dizionario biografico 1853-1943*, a cura di Tommaso Deti e Franco Andreucci, Roma, Editori riuniti, vol. VI, 1979.

UNA NUOVA BORGHESIA RURALE

1. *Tra i campi, col culto delle solide pareti domestiche*

Il ceto sociale degli affittuali, che ormai conduce la gran parte dei fondi agricoli, si concentra sullo sfruttamento delle risorse dei terreni affittati, senza fare proprie le consuetudini comunitarie che regolavano in forme paternalistiche le relazioni tra la possidenza agraria e la manodopera locale. Si serve ampiamente di manodopera stagionale durante la fase più intensa dei lavori in campagna, senza mantenere durevoli vincoli coi braccianti, specialmente avventizi, nei periodi in cui l'attività agricola rallenta o si ferma. Viene mantenuto solo occasionalmente e formalmente qualche residuo del vecchio paternalismo dei possidenti, che pure continua a essere una pratica cui si attribuisce notevole dignità, tanto che, nel 1880, sulla lapide tombale del padre dei fratelli Polesi viene scritto: "*riguardando sé stesso, nei poveri lenì, a quelli che soffrono, l'indigenza e la sciagura*"¹. La carità moderna - avverte questa epigrafe, dettata da don Sante Cappelli, amico di casa e parroco contrastato a Palidano - deve venire accuratamente dosata con gli interessi di chi la elargisce, e distribuita a chi dimostri di meritarsela, non a chi sia impoverito dal vizio. Chi coltiva la terra - ne sia o meno il proprietario - cerca di trarne il massimo profitto, senza destabiliz-

¹ Cit. nelle memorie di Marzio Polesi (il corsivo è mio). Queste memorie, scritte quasi per intero nell'ultimo decennio del secolo scorso, sono custodite a Mantova dagli eredi. Non mi è stato possibile farne una consultazione integrale. *Marzio Polesi* è uno pseudonimo da me adottato. Benché il manoscritto riferisca solo normali vicende domestiche, trascorse da oltre un secolo, ho ritenuto necessaria questa forma di riserbatezza, trattandosi di documento familiare, a cui gli eredi intendono mantenere il carattere strettamente privato.

zare troppo le relazioni col vicinato più povero, ma senza obersarsi di onerosi doveri di protezione nei suoi confronti. A tal proposito, il parroco di Tabellano descrive come lo sfruttamento della terra venga orientato a ottenerne profitti in modo esoso, contravvenendo alle usanze consuete per la spartizione dei raccolti tra i conduttori dei fondi e i compartecipanti che ne hanno curato materialmente le fasi più faticose della coltivazione. Dall'abituale riparto di un quarto del prodotto, questi ultimi se ne vedono assegnare solo un sesto, dovendo spartire addirittura l'ultimo mucchietto residuo - non bastate a riempire lo staio - per consuetudine di spettanza ai lavoranti.² Il parroco di Sailleto insorge a sua volta contro uno di questi agricoltori - esponente di spicco delle famiglie che in anni precedenti erano i pilastri della parrocchia - che nel 1899 viola le tradizioni cattoliche, introducendo in paese il lavoro domenicale.

Polesi Probo ad onta del malcontento che addimosta la popolazione di Sailleto ordina che oggi due luglio, che è giorno festivo, si batta il frumento. Il Parroco ad ambo le Messe tiene un discorso contro la profanazione della domenica.³

Questo desiderio di Polesi di far valere il proprio spirito d'indipendenza, nei campi come in casa, lo si ritrova in un diario di suo fratello Marzio, contenente un po' di memorie occasionali di episodi domestici e talvolta paesani, corredata da una piccola genealogia familiare, che non si spinge prima del XIX secolo. Il padre di Marzio, sempre figlio di affittuali, proveniva da un villaggio sull'altra sponda del Po, più prossimo a Mantova. Affittando e in seguito anche acquistando poderi coi suoi due figli nati a Sailleto tra il 1850 e il 1852, lui e i suoi si sono però subito radicati a tutti gli effetti tra i maggiorenti del villaggio e dei dintorni. Rigorosamente celebrati in chiesa, i riti di passaggio nella vita dei bambini e degli adulti hanno un'importanza notevole in questo diario familiare. Vi vengono riportati scrupolosamente i nomi dei padrini e madrine nei battesimi dei figli: immancabilmente scelti tra altre famiglie di affittuali, o di possidenti di poderi del villaggio o di quelli su-

² *Il colonnello maggiore*, cit., p. 37.

³ Archivio Diocesano di Mantova, (ADM), Fondo parrocchie (FP), G. Teranza, *Sailleto*, vol. A. L'affittuale qui indicato dal parroco è fratello di Marzio, autore delle memorie poc'anzi citate.

bito confinanti, anche quando si tratta di parenti dei locali sacerdoti, o di maestre; eccezionalmente si tratta di casari. Se il manoscritto di memorie si spingesse a raccontare fino all'età da matrimonio dei figli, e noi andassimo a leggere i nomi dei testimoni in questa ulteriore cerimonia, oppure se verificassimo negli archivi chi sono stati i testimoni nei contratti di affitto o di compravendita dei fondi agricoli, probabilmente non ricorrerebbero molti cognomi differenti da questi. Questi riti celebrati in chiesa divengono la regolare verifica della solidità delle strategie relazionali della famiglia e della tenuta dei suoi rapporti interni. Per i funerali dei *reggitori* dei vari nuclei della famiglia, si annota ampiamente in quale onorevole posizione del cimitero sia stata collocata la tomba, quanti cavalli trainino il carro funebre affittato e di che qualità siano gli addobbi. Poi quanti preti seguano il feretro, quante e di chi le corone di fiori offerte, quali specialisti dei dintorni abbiano tenuto le orazioni funebri, quanti telegrammi e decine di lettere di partecipazione siano pervenute, quali municipi abbiano mandato - oppure omesso deprecabilmente - delegazioni a ricordare che il defunto ha occupato i loro scanni di assessore o consigliere. Infine, la lunghezza del corteo di compaesani accorsi, la presenza alla loro testa di tutti i dipendenti dei tre poteri della famiglia, recanti torce fiammeggianti, e quanta elemosina sia stata distribuita ai più poveri. Secondo il memorialista, a Salletto un funerale più imponente di quello di suo fratello sarebbe stato visto solo trentacinque anni prima, alle esequie del loro padre, e poco prima alla commemorazione funebre di Vittorio Emanuele II. Si tratta insomma, in armonia o in competizione con pochi altri, delle persone più in vista del villaggio. Il clero sembra aver assolto senza esitazioni Probo Polesi dalle sue colpe verso la chiesa, se il suo rito funebre è celebrato da ben sei preti.

Marzio Polesi non manca di elencare con precisione le tappe del proprio impegno pubblico: elezione a cariche municipali o mandamentali, presenza in consigli amministrativi di congregazioni di carità, consorzi di bonifica, assicurazioni e banche locali, società previdenziali o del carnevale, promotore - dal 1903 - delle associazioni degli agricoltori: tutti incarichi assolti solo per breve periodo. Più che protési a stabilire rapporti di clientela verso i lavoratori disobbligati, gli affittuali si inseri-

scono in nuovi organismi che curano gli interessi imprenditoriali agrari, e inoltre, per accaparrare anche alle proprie famiglie cariche nelle rappresentanze locali che gestiscono i municipi e le parrocchie, concentrano il proprio impegno politico nel collegarsi ai circuiti clientelari che la nobiltà mantiene in provincia. Per rafforzare tale strategia cercano anche di avviare allo studio qualcuno dei propri figli. Questi ragazzi, distolti dall'agricoltura e mandati temporaneamente in città ad incivilirsi, si tenta talvolta di avviarli alla carriera ecclesiastica, magari per averli in paese o in qualche luogo limitrofo a rafforzare il prestigio familiare; oppure - sempre più spesso, e con lo stesso scopo - alla libera professione, in particolare di avvocato, o all'insegnamento. Per questa piccola borghesia che guarda con un occhio la campagna, che gli dà di che vivere, e con l'altro la città, che ne ispira lo stile di vita, l'investimento simbolico e materiale nelle vicende della parrocchia è relativamente modesto. Gli undici figli avuti da Marzio Polesi tra il 1878 e il 1894, quasi tutti giunti vivi all'età adulta, sono in genere battezzati con nomi eruditi - probabili reminiscenze di esercitazioni latine presso un prete del paese, più che in un ginnasio cittadino - di scrittori o personaggi di Roma antica, oppure presi dall'*Orlando furioso*. Si può quindi affermare che fosse preannunciato il loro destino da colletti bianchi, che non s'infangano gli stivali o i piedi scalzi in campagna. In ogni caso, questi figli non ricevono i nomi degli avi, né dei santi protettori suggeriti dal lunario o dalla devozione cattolica. Il gran numero di figli rende improbabile una tranquilla e sicura successione che permetta a tutti i maschi di ereditare ciascuno un proprio fondo su cui vivere con un certo agio e i capitali per affittarne altri, consentendo anche di dare una dote adeguata alle sorelle. Diversi di questi figli sono poi avviati allo studio, che comporta spese onerose e improduttive per la gestione aziendale e li familiarizza alla città, straniandoli sia dalle attività agricole che dal sistema di relazioni del villaggio. Dal 1900, dopo dissesti finanziari, il consistente nucleo familiare si sposta sull'altra sponda del Po, nelle campagne prospicienti Mantova, lasciando nei rispettivi poderi di Sailetto i numerosi cugini. Dai rami della famiglia rimasti in paese, proverrà negli anni trenta anche il locale segretario del Fascio, buon collaboratore dell'ormai vecchio parroco don Teranza.

Nelle citate memorie, a parte le cerimonie familiari in chiesa, non si parla di religione. Senza mai utilizzare espressioni devote, ma con parole di apprezzamento quando il proprio dipendente o lo sposo della figlia sono timorati di Dio e praticanti, Marzio Polesi si dichiara cattolico nella bozza di testamento, chiedendo appena due preti - ma con rammarico, solo per scarsità di mezzi - al proprio funerale. Nel lungo periodo trascorso a Sailleto, in più occasioni risaltano comunque le sue ottime relazioni con don Polidoro Benedini e con don Sante Capelli, quest'ultimo definito "amico di famiglia". Entrambi i sacerdoti sono imparentati e strettamente organici alle famiglie di affittuali e proprietari locali.

Solo altri rami della famiglia restano più orientati verso le strategie delle generazioni precedenti, continuando a investire nell'acquisizione di terra e prestigio in ambito paesano, o tutt'al più municipale, in una zona dove la terra ha un'elevata produttività e un alto valore, soprattutto dopo la bonifica. Negli anni della grande depressione agricola, il rallentamento del ciclo di ascesa sociale di questa borghesia imprenditoriale, dunque, non deriva solamente da contratti d'affitto che si rivelano dei capestri in una fase discendente dei prezzi delle derrate agricole, o dall'esaurimento della fertilità di campi sfruttati troppo e irrazionalmente nel corso del secolo, oppure da crescenti conflittualità di classe che oppongono capitale e lavoro, e mettono in parte la sordina ai contrasti tra proprietari e conduttori dei fondi agricoli. Una parte non indifferente delle difficoltà economiche e frustrazioni di questa classe sociale nei primi decenni del XX secolo deriva da una modifica delle precedenti strategie sociali, che portano soprattutto la generazione più giovane a proiettarsi verso un circuito di relazioni urbane, al di fuori dalle logiche dell'imprenditoria agricola e dell'egemonia politico-culturale sulla vita paesana. La sociabilità cittadina che ha risucchiato dalle campagne i residui della nobiltà, attrae ora una quota consistente di questa nuova borghesia, pronta ad abbandonare le attività produttive e la politica di villaggio per inseguire l'integrazione in un ambiente antitetico alla campagna. Già all'epoca dell'inchiesta Jacini - come si vedrà in un capitolo successivo - uno dei maggiori affittuali della bassa padana, Attilio Magri, vede questa tendenza generalizzarsi tra gli imprenditori agricoli padani, a tutto dan-

no dell'agricoltura. Ma lo stesso Magri, al di là dell'etica ruralista che fa propria a parole, è sicuramente, nella provincia di Mantova, il modello per tutti gli arricchiti⁴ che dilapidano i propri capitali nell'imitazione dei modelli di vita del vecchio notabilato, di cui restano clienti subalterni.

Sono anche queste tendenze della classe dirigente a inurbarsi che permettono al bracciantato di impostare nuovi equilibri comunitari nelle campagne, ridando slancio alla sociabilità popolare rurale, all'ombra dell'associazionismo cooperativo-sindacale proletario. I braccianti di questi paesi - che più volte nella loro vita si spingono fino all'altro capo del mondo in cerca di lavoro - non abbandonano i villaggi, investendo i propri scarsi mezzi finanziari e culturali nel controllo politico della società paesana, per favorire le condizioni del proprio stabile ritorno. Questa strategia, nella bassa padana, non passa però attraverso il circuito religioso parrocchiale, ma gli diventa apertamente antagonista. Non che in tutti i paesi l'anticlericalismo connoti fin dall'inizio le ideologie democratico-socialiste dei braccianti. Seppure difficili da documentare, nel piccolo cosmo del villaggio, occasionali momenti d'incontro tra il radicalismo bracciantile e alcuni preti - analoghi a quello del 1882 visto poc'anzi a Tabellano - sono sicuramente avvenuti. Ma normalmente la forza del bracciantato si manifesta contrapponendo il proprio egualitarismo classista al paternalismo autoritario e alle abituali alleanze sociali dei parroci. L'avanzata dell'associazionismo classista proletario, coi comportamenti sociali che ne derivano, sminuisce il prestigio e l'autorevolezza della nuova borghesia agraria, rendendole meno gradevole e pacifica la permanenza nel paese e meno agevole il controllo sulle relazioni locali. L'affermarsi di un'autonoma sociabilità popolare diventa perciò a sua volta un incentivo alla borghesia per straniarsi da un ambiente spesso percepito chiuso, e anche ostile nel suo radicalismo politico, incoraggiandola a rafforzare i propri contatti con l'ambiente urbano.

⁴ A. Magri, *Il dramma della mia esistenza*, manoscritto autobiografico scritto attorno al 1880, conservato nella Biblioteca comunale di Mantova. Nel proprio diario, in più punti Marzio Polesi confronta i propri criteri di gestione aziendale con quelli proposti da Magri nei suoi libri. In positivo o in negativo, Magri è un punto di riferimento fondamentale per gli affittuali della bassa padana.

1. Uno sguardo al villaggio, dal sagrato della chiesa

Negli anni settanta, il parroco Polidoro Benedini è soddisfatto del gregge appena affidatogli: "Se in alcuni non regnasse una grande indifferenza religiosa potrei dirmi contentissimo". Solo dal 1877 abita nel villaggio un uomo - Enea Focchessati, il cui cognome corrisponde a quello di una famiglia di grandi proprietari terrieri di Suzzara, anche se dalla cronaca parrocchiale non è possibile accertarne parentela e condizione professionale - che per qualche anno ostacola ogni processione fuori dalla chiesa, sporgendo costanti denunce, mettendo in difficoltà il parroco con le autorità, ma senza trovarsi un seguito significativo tra la gente, che mantiene saldi legami con la chiesa. Di Sailleto è Clemente Nizzoli, uno dei principali organizzatori del movimento bracciantile negli anni ottanta; la cronaca parrocchiale non fa però menzione di lui. Vincendo iniziali resistenze degli amministratori laici della parrocchia, don Benedini si impegna nel restauro della chiesa e dei suoi arredi. Il primo consistente cambiamento riguarda le vesti per la statua lignea della Madonna della Cintura, cui nel 1881 viene commissionato un ricco mantello nuovo, dal cassiere della fabbrica, Giuseppe Polesi. Quest'ultimo è affittuale al Casin Rosso - un'antica residenza padronale in cui il suo nucleo familiare s'è insediato - e ottiene per sua figlia Regina l'onore di rivestire personalmente la statua. In particolare, il parroco riesce a mobilitare per l'occasione le ragazze del paese, che si tassano per solennizzare la festa di vestizione con la musica della banda di Governolo, diretta dal fratello del parroco. Il rifacimento

della camera campanaria e le inaugurazioni e benedizioni delle nuove campane, nel 1884, sono accompagnate da cerimonie particolarmente solenni, con un concorso enorme di fedeli, e inoltre di alcuni importanti esponenti del clero della zona e della diocesi. Per giungere a tali risultati positivi, don Benedini ha dovuto mettere tutto il suo impegno e parte dei suoi averi nell'impresa, per convincere al sostegno delle spese - tra persistenti difficoltà - la fabbrica recalcitrante. In realtà, ciò che immobilizza i corpi laici della parrocchia sono i contrasti d'interesse tra due opposti partiti delle famiglie maggiori, rivali in affari e timorose che alcune di loro si mettano troppo in vista, all'ombra della chiesa.

La gioia del Parroco non fu senza dolori. La disgrazia più dannosa per questa Parrocchia fu sempre ed ancora lo è la divisione troppo demarcata che esiste fra le principali famiglie componenti la Parrocchia. Anche i miei predecessori se ne lamentavano. Era mia intenzione che la festa per le campane (alla spesa delle campane concorsero più i poveri che i ricchi ed i possidenti) fosse *festa d'unione* o che almeno dimostrasse unione. A tal fine nella scelta dei padrini e delle Madrine cercai di prenderne una per famiglia, e così unire le famiglie principali in chiesa a questa funzione che raramente si vede, e averli poi uniti alla Povera sua Messa. Invece trovai dei rifiuti.¹

Per questo rifiuto di tre famiglie di mescolarsi alle altre, tre padrini su cinque sono presi da parrocchie limitrofe, pur di scegliere comunque soggetti socialmente eminenti. Di questo desiderio del parroco di consolidare la gerarchia sociale del villaggio finisce per avvantaggiarsi uno dei due clan avversi. Anche se a sostenere finanziariamente l'impresa si sono impegnate essenzialmente famiglie modeste, a mettersi in vista nell'inaugurazione solenne è poi uno dei due partiti dei maggiori, guidato dalla famiglia di affittuali a cui abbiamo qui attribuito lo pseudonimo Polesi, con l'esclusione dell'altro clan - costituito prevalentemente da proprietari di fondi di medie dimensioni - dominato dalla famiglia Piccagli. Tra i dieci patroni scelti da don Benedini per l'inaugurazione figurano un padrino e due madrine della famiglia Polesi, oltre a una loro indiretta parente. Anche la *bigolata* festosa offerta agli arti-

¹ ADM, FP, P. Benedini, *Sailletto* (cronaca manoscritta della parrocchia), vol. A. La sottolineatura è nell'originale.

giani che hanno collocato e messo in funzione le campane si conclude con sonori evviva al parroco e al fabbricere Pietro Polesi. È un momento di gloria per un gruppo di famiglie che solo pochi anni prima - in occasione della visita pastorale del 1875 - non figurava ancora nei ruoli dirigenti della confraternita, mentre ora appare come principale sostenitore della chiesa parrocchiale.

Il parroco successivo, ancora una decina d'anni dopo, riesce ad attrarre il concorso unanime e pacifico del villaggio nelle sagre o nelle straordinarie solennità della parrocchia, "malgrado serpeggiassero in mezzo a queste popolazioni sentimenti d'odio tra classe e classe"². E proprio per queste contraddizioni don Giuseppe Teranza, che dal 1888 reggerà la parrocchia per mezzo secolo, annota con costanza una perdita d'importanza della parrocchia come spazio d'identità, e della chiesa come luogo di riunione per tutto il villaggio. Competizioni e conflitti tra diversi gruppi sociali stanno alterando gli equilibri caratteristici del XIX secolo, che fino ad allora hanno retto. La parrocchia non appare più il luogo dove ricomporli o sublimarli. La presenza a Sailleto della residenza di campagna del seminario, inoltre, può essere in certe occasioni un supporto agli interessi e all'orgoglio della chiesa locale e del paese. Vi si tengono periodiche cerimonie con afflusso del vescovo e di molti sacerdoti: cosa che porta introiti materiali e dà particolare lustro al villaggio rurale. Più che altrove, in anni di stagnazione delle vocazioni religiose, qualche membro di famiglia possidente è stimolato dalla periodica presenza dei seminaristi a vestire l'abito da chierico e a giungere al sacerdozio. Ma l'amministrazione esterna della curia diocesana può provocare interferenze spiacevoli nella parrocchia. Uno screezio fonte di durevoli dissapori si verifica nel 1897, per i lavori di allargamento del fabbricato. Inutilmente don Teranza fa presente agli amministratori diocesani "la perfetta abilità del loro mestiere" tra i muratori locali, e con generosa e probabilmente esagerata benevolenza li dice "nella loro grande maggioranza buoni cristiani". La curia di Mantova decide di commissionare i lavori a muratori forestieri.

² ADM, FP, G. Teranza, *Cronistoria della Parrocchia di Sailleto*, vol. B.

Questo fatto eccitò spaventosamente gli animi, fu causa di scissure. Molti si staccarono dalle pratiche religiose e si notò nella Parrocchia, così pronta agli entusiasmi religiosi, e così affezionata al clero, una glaciale indifferenza.

Non passa un mese e l'offesa al paese viene rimediata, a carico delle varie istituzioni parrocchiali, con ampie opere di restauro al pavimento della chiesa, al campanile e alla sala della confraternita. Il parroco vede nelle tempeste che danneggiano i campi al chiudersi dell'estate *i giusti castighi alle bestemmie in aumento*, ma la sua impressione, intuibile, è che la pratica religiosa si sia regolarizzata e che il restauro dell'edificio sacro abbia funzionato da efficace metafora del ripristino dei legami parrocchiali. I muratori, noti come categoria tra le più straniate dalla pratica religiosa, si prestano a partecipare alle cerimonie di ringraziamento alla fine dei lavori, ricevendo persino la comunione, tra "le facili beffe"³ di quei compaesani distaccati dalla chiesa, che non ritengono più questi gesti segno di dignità virile. Le opere di restauro sono state prese a cuore dal consigliere comunale Onorio Polesi, presidente della fabbrica. Ma la previsione di un aggiustamento di ogni lacerazione latente è un'illusione, e il problema delle deteriorate relazioni parrocchiali sembra giungere da lontano. Il maggiore segnale della crisi è dato dal venire meno dell'esibizione e della regolazione delle gerarchie locali attraverso la ritualità cattolica. Fatte salve poche occasioni di cerimonie ecclesiastiche spettacolari, proprietari e affittuali, commercianti, capimastri, trovano ormai fuori dal circuito religioso e strettamente locale i luoghi per affermarsi e per supportare interessi delle proprie famiglie. In chiesa vanno le loro mogli, sorelle e figlie, ma senza investirvi in modo consistente il prestigio di cui la propria famiglia è depositaria. La generalità dei loro padri e mariti non è divenuta anticlericale o agnostica. Si preoccupa solo meno di essere in intimità con qualche prete locale, piuttosto che di avere efficaci aderenze in municipio, e buoni rapporti con gli agenti della banca e dell'assicurazione, coi casari, coi mediatori commerciali di fiducia nei mercati e fiere dei dintorni. Da Sailetto e paesi limitrofi i parroci lamentano in particolare che dopo l'unificazione nazionale sia istituito nel capoluogo co-

³ Un Sailettano, *Festa operaia*, in "Il Cittadino di Mantova", 8-9 dicembre 1897.

munale un mercato settimanale festivo, "rovinando a poco a poco le nostre parrocchie, che videro nei giorni domenicali le Chiese completamente disertate dagli uomini ed anche da un buon numero di donne, molte delle quali si recavano a Suzzara perdendo la Messa"⁴. Sarà il regime fascista a dare soddisfazione ai parroci, sopprimendo il mercato in giorno di festa. Anche con simili ritrovate intese tra clero e potere civile, però, i maggiori si aspettano solo che la chiesa continui a offrire un sostegno nel dare armonia e stabilità a un'idealizzata società rurale e alle loro stesse famiglie, senza però che il prete si immischi nelle loro vicende private, soprattutto in questioni di affari. Passato mezzo secolo a fare il parroco nel paese - valutando l'atteggiamento religioso della gente di Sailleto dalle offerte relativamente scarse di latte e formaggio grana che gli vengono fatte da chi ha stalle e caseifici, per le difficoltà del mercato caseario in tempi di crisi - il vecchio don Teranza conclude ancora: "Poca fede! troppo si confida nelle proprie forze e nella propria industria"⁵.

Eppure, a Sailleto - diversamente da ciò che accade in centri urbani e in altri villaggi della bassa padana tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX - il paese non si contrappone alla chiesa. Sia per le donne e i bambini, che continuano a frequentare per convenzione la chiesa, sia per gli uomini, che vi entrano raramente, la pratica religiosa è divenuta semplicemente abitudinaria, mentre c'è trascuratezza verso le pratiche devote e i precetti morali cattolici: cosa che sminuisce notevolmente il ruolo del parroco come mediatore nelle relazioni comunitarie. Mentre si chiude il secolo, pochi mesi prima che a Suzzara si insedi una giunta municipale socialista, lo stato morale della parrocchia viene ritratto in questo modo:

La religione va ogni giorno perdendo. I ricchi non usano più né alla Chiesa né ai Sacramenti. Gli uomini delle famiglie [nomina diverse delle principali famiglie di possidenti e affittuali, tra cui sia i Piccagli che i Polesi, e di commercianti] e tutti quelli degli altri esercenti hanno disertato dalla Chiesa. Fatta eccezione delle due questue, B. Vergine ed anime, nessuna offerta viene fuori dalle tasche dei ricchi. Anche le due questue si fanno dai ricchi malvolentieri. Per i ristauri

⁴ ADM, FP, G. Teranza, *Cronaca Sailleto*, vol. C, nota del 10 marzo 1935.

⁵ *Ibid.*, 13 giugno 1929.

della Chiesa tutte le famiglie dei ricchi di Salletto non hanno dato neppure un centesimo.

L'interesse di questa annotazione del 1899 è che la diserzione dalla chiesa si è evidenziata nel momento in cui nel villaggio si sono insediati esercizi commerciali e ha trovato piena espansione una sociabilità popolare che occupa il tempo libero dal lavoro e moltiplica spazi di acculturazione estranei al clero. Suzzara - diventata il principale nodo ferroviario della zona - da paese spoglio di attrattive, in mezzo secolo si è fatta un vivace centro urbano. I pochi chilometri che la separano da questi villaggi, un tempo distanze superate solo in giorni di festa o straordinari, divengono ora un tragitto consueto, da cui non ci si sente allontanati come villani estranei. Nemmeno le porte daziarie di centri urbani dal passato più illustre, ma meno soggetti a rapidi mutamenti economici e di mentalità - come Luzzara, Guastalla, Reggiolo, Gonzaga o S. Benedetto - si ergono più come barriere invalicabili alla frequentazione dei loro ritrovi da parte dei campagnoli. Il miglioramento della rete stradale - costante per l'impegno dei municipi a dare un sollievo alla disoccupazione invernale - contribuisce solo in parte a questo risultato, che è innanzitutto un mutamento di prospettive, di mentalità. Ciò si riscontra già prima della diffusione popolare della bicicletta, che dai primi anni del XX secolo porta una vistosa rivoluzione nella mobilità, in questo territorio di piatta pianura. E nemmeno pare decisivo ad avvicinare psicologicamente ambienti urbani e rurali il fatto che dopo l'unificazione nazionale i centri più nobili abbiano perso, anno dopo anno, pezzi delle cinte murarie che li mantenevano arroccati nei confronti dei borghi periferici e delle *ville*. Mercati e mode offrono già le loro attrattive anche alle campagne, specialmente per le generazioni più giovani, in cui si sedimentano - permanendo anche nell'età adulta - pratiche sociali e culture vistosamente difformi da quelle delle generazioni precedenti. Se la defezione dei maggiorenti appare bruciante e scandalosa al clero, benestanti e proletari hanno abbandonato insieme la parrocchia, in passato centro delle loro limitate e chiuse relazioni sociali. Tra l'ultimo decennio del XIX secolo e il primo decennio del secolo nuovo, gli aspri conflitti politico-sindacali che ancora portano la bassa padana all'attenzione delle crona-

che nazionali, sono solo l'aspetto più evidente di uno scontro generalizzato sulla classificazione di comportamenti e frequenziazioni di gruppo che ridefiniscono i criteri della distinzione sociale⁶, le pratiche di assimilazione o esclusione che in quei decenni spostano in modo significativo i confini e le compatibilità tra un gruppo sociale e un altro, producendo una generale democratizzazione nella vita locale. In questo processo di cambiamenti radicali delle abitudini e modo di pensare, la chiesa ha ben poco di innovativo da offrire, se non un robusto corpo di valori conservatori, che anche i gruppi privilegiati percepiscono inadeguato e perciò indifendibile. La rapida laicizzazione del costume popolare e di quello delle élites è uno degli aspetti più importanti di questo generale distacco dal costume arcaico, che presto rende ben identificabili i confini culturali della bassa padana rispetto a quelli di altre zone - geograficamente prossime - della Lombardia, del Veneto, o - per almeno un altro decennio e anche oltre - dell'alta pianura emiliana. Sempre dal suo ossevatorio di Sailleto, sempre nel 1899, don Teranza - scandalizzato e insieme rassegnato, per mancanza di rimedi alla sua portata - constata:

Il lusso più smodato si vede non solo nelle figlie dei ricchi, ma anche in quelle dei poveri. Mentre scrivo, nella Parrocchia di Sailleto vi sono più di 12 sartine e tutte hanno lavoro abbondante. Nel tempo di quaresima pochi vanno ad ascoltare la predica. Le osterie invece sono piene di uomini, fuori si giuoca alle bocie [sic]. E i Ss. Sacramenti? Sono abbastanza frequentati! Moltissimi fanno Pasqua! E perché, poi, non hanno più amore alla Chiesa? ... mistero del povero cuore umano. 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 è una mia pari! Dio ci aiuti, altrimenti siamo perduti.

Nei manoscritti delle cronache parrocchiali, se la crescita della miseria offre spunto per espressioni di commiserazione e note di sollecitazioni caritative, il benessere materiale popolare viene regolarmente indicato come pericolo per le anime. Per quanto limitate e a buon mercato possano essere le ricadute locali delle mode urbane, il parroco di S. Prospero - ospite e aiuto di don Teranza nel giorno di sagra a Sailleto - condivide

⁶ Cfr. P. Bourdieu, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, Il Mulino, 1979.

l'allarme del confratello, osservando preoccupato, nel villaggio a cui è in visita, tra le ragazze che seguono in processione il simulacro di S. Leone Magno, le rivalità e contemporaneamente l'omologazione portate dalla ricerca di eleganza.

Nel pomeriggio si è fatta la processione con la statua del santo Patrono. Il contegno della popolazione fu abbastanza devoto; notai però il gran lusso sfoggiato dalle giovani nel vestire. Non vi è più distinzione tra ricca e povera; dove si va poi a finire?

La processione, nella maggiore solennità paesana, non viene disturbata da schiamazzi e canti anticlericali o osceni, come avviene in alcuni laici paesi limitrofi; ma il carattere cattolico della sagra è sminuito dalla generale tendenza alla secolarizzazione della cultura popolare, che dai centri urbani ha rapide e facili ricadute nei villaggi. Se ne accorge il parroco che deve ingaggiare la banda, o sottostare malvolentieri ai gusti musicali della fabbriceria. Per Saighto, è un prete ospite a rilevare con termini sferzanti la scelta liturgicamente inappropriata, che però non suscita proteste tra i laici e risulta sgradita ai soli preti.

Ha condecorato la Funzione la Banda di Suzzara; ha suonato tutta musica profana, una vera porcheria; sembrava di essere in un Caffè Cantant [sic] o a un teatro ad assistere ad un'operetta da strapazzo, e ciò in barba al Motu Proprio di S.S. Pio X per la musica sacra. Fatte le nostre rimostranze ai bandisti, hanno promesso che prepareranno Musica sacra. Se non manterranno la parola, bisognerà inesorabilmente scartarli.⁷

2. Tra fedeltà e noncuranza delle tradizioni religiose

Un attaccamento solo formale ai consueti legami parrocchiali - l'atteggiamento ormai dominante tra la popolazione - può mettere facilmente in contrasto le nuove dinamiche locali con la devozione. Avviene così regolarmente che ogni solennità paesana la si voglia festeggiare contemporaneamente con la liturgia religiosa e i divertimenti profani: questi ultimi inaccet-

⁷ G. Artioli, *Cronologia-diario della parrocchia di S. Prospero*, cit. in L. Boselli, *Bicicletta da donna col passo da uomo*, cit., p. 237.

tabili per il parroco e per una minoranza di anziani che avversano le novità, ma attesi da altri come elemento vivacizzante delle feste e del commercio in paese. La responsabilità di svilire il senso del sacro, innestando profanazioni nei momenti che dovrebbero essere trionfali per la religiosità paesana, don Teranza la attribuisce con stizza alla ben nota famiglia che figura in prima fila nel *partito dell'ordine*, e che nel recentissimo passato era promotrice delle iniziative per accrescere il decoro della chiesa di Sailleto.

In ogni circostanza di funzioni strettamente religiose, il proprietario moderato Polesi Probo concede il luogo per erigervi un pubblico baraccone da ballo, con grave dispiacere di tutti i cristiani, e specie dei genitori.⁸

Dagli anni dieci, la frequenza alla messa anche nei giorni di sagra diventa scarso, mentre la festa si va concentrando nelle balere che vengono montate in paese per l'occasione, contrariando il clero. Nelle altre domeniche, comunque, le tentazioni profane arrivano presto in paese, dove dal 1907 il salumiere Italo Grassi affitta agli impresari del ballo il salone dell'osteria che gestisce. I balli non vengono messi al bando nemmeno dopo le prime risse che cominciano a provocare tra i giovani. L'unica concessione fatta al parroco è che non si balli nelle ore delle funzioni in chiesa. Ma pericoli ancora maggiori, per la pubblica morale cattolica, sono paventati appena dietro l'angolo, nei divertimenti organizzati nei paesi vicini, dove ragazze e ragazzi si possono recare, eludendo la sorveglianza dei genitori dei compaesani anziani e insieme quella del prete, che li ha visti crescere e li confessa. Il luogo che i conservatori guardano come focolaio di tutti i vizi è la Zanetta: un carrobbio tra Sailleto, Motteggiana, S. Prospero e Suzzara, dove gli stessi parroci della zona, pochi decenni prima, hanno promosso con successo una petizione per ottenere una fermata della carrozza postale utile agli abitanti, e dove si sono nel frattempo insediati un paio di esercizi commerciali e una sede delle associa-

⁸ ADM, FP, G. Teranza, *Cronistoria della Parrocchia di Sailleto*, vol. B, nota del 21-22 settembre 1901, in occasione del bagno di folla che festeggia la vestizione sacerdotale di un giovane di Sailleto. Nella riscrittura in bella copia della cronaca, a oltre un decennio di distanza, l'accusa viene rivolta a un anonimo, segno di una probabile riconciliazione politica del parroco coi Polesi.

zioni operaie. Alla Zanetta dal 1905 c'è l'osteria con spaccio alimentare, succursale della cooperativa socialista di Suzzara. Subito don Artioli, parroco di S. Prospero, arriva a definirla "la Casa dei Diavoli". Lì i giovani ballano ogni domenica, spesso ci si ubriaca, e vi si tengono le riunioni anticlericali dei lavoratori.

Nel tentativo di controllare la moralità delle ragazze tramite la frequenza alla chiesa, per tenerle lontane dai balli, a Salletto si promuovono l'associazione delle Figlie di Maria e un'altra per aiutare a cumulare alle nubili la dote matrimoniale. L'iniziativa in parte riesce, perché le famiglie dei ceti piccolo borghesi rurali hanno una certa consistenza nel villaggio, e investono sulla regolare frequenza ai riti religiosi da parte della loro componente femminile. A Tabellano, invece, dove la componente bracciantile della popolazione è ampiamente preponderante e gli affittuali sono piuttosto scollati dalla parrocchia, simili proposte non trovano un seguito adeguato, e le ragazze interessate a essere nel novero delle Figlie di Maria vengono indirizzate a iscriversi all'associazione di Salletto. Ma neanche lì l'associazione devozionale pare avere un'incisiva presenza pubblica, visto il clamoroso successo delle feste danzanti che dovrebbe combattere, e visto che anche nelle famiglie di agricoltori - pur con frequenza notevolmente inferiore a quella delle famiglie proletarie - si riscontrano rapporti sessuali prematrimoniali delle giovani, e natalità illegittime. Del resto, ancora nei primi anni del secolo i due villaggi mancano di associazioni cattoliche a sfondo politico, mentre vi sono operanti quelle socialiste, sia maschili che femminili, benché ancora prive di una sede stabile.

Le confraternite delle due parrocchie, o quel poco che ne sopravvive, sono deboli guardiane della tradizione religiosa locale e persistono nel cercare di mantenersi gelosamente autonome dalle ingerenze del parroco. Una parte della componente popolare dei loro membri e quadri, poi, le ha abbandonate, per passare alle leghe.⁹ Nel gennaio 1904, si opera un primo effettivo spossessamento della Confraternita del Santissimo Sacramento dal proprio locale, presentando questa scelta come una necessità moderna per la parrocchia. Non si tratta cer-

⁹ Z. Traldi, *Morale proletaria. Manuale di lettura per le scuole operaie e contadine*, Mantova, Mondovì, 1908, p. 85.

to di un'estromissione dei confratelli dalla chiesa, ma di fatto don Teranza li esautora dalla gestione della loro sede, facendone una succursale della canonica e una premessa a quello che trenta o quarant'anni più tardi potrà diventare l'oratorio dell'Azione cattolica. Un simile strappo con la tradizione provoca accese polemiche tra i fedeli, a cui il parroco ribatte risentito, ma senza recedere dalle proprie decisioni.

Contraddizioni per costruzione della Sala, da parte di gente così detta dell'ordine. La spesa per l'allargamento della Camera dei Confratelli fu di £ 1780. Per tenere lontana la gioventù dai cattivi teatri e dai pubblici balli, si aggiunse un piccolo palcoscenico e si fece qualche recita. Ma una buona parte del paese gridò la Croce addosso al Parroco perché fa tenere delle recite vicino alla Chiesa e perché offre un'occasione alla gioventù d'andare fuori di notte. Ora a Salletto si lasciano andare le figlie da sole ai veglioni, alle opere, alle sagre. Si permette che amoreggino in qualunque luogo ed a notte avanzata, sempre da sole; si lascia che leggano romanzi e giornali i più osceni e irreligiosi; non si alza mai la voce contro quei mascalzoni che parlano in loro presenza quale non parlerebbe una donna perduta tra i postriboli. Ora che il Parroco cerca di salvarli da tanti pericoli e contrapporre un antidoto a tanto guasto, gli si attraversa in mille guise la via. Ciò che maggiormente addolora si è pertanto che gli ostacoli maggiori partono da quelli che vengono in Chiesa, l'ignoranza dei quali, giunge a tanto, da non sapere distinguere ciò che è bene e quello che è male. I confratelli si distinsero in quella guerra al Parroco.¹⁰

Questo sfogo estemporaneo del parroco, contro una confraternita condannata col tempo a estinguersi spontaneamente per la scomparsa delle residue generazioni di anziani che ne restano protagoniste, fa emergere in modo significativo delle importanti tendenze in atto nell'organizzazione ecclesiastica rurale. Don Teranza identifica la confraternita come preteso e incapace partito dell'ordine, nel villaggio. Mettendo realisticamente da parte un precetto fondamentale che fino ad allora il clero mantovano ha impartito ai genitori nelle famiglie rurali - "mai i figli, anche quando saranno ammogliati, restino fuori casa dopo l'*Ave Maria*, perché sarebbe la loro rovina"¹¹ - ora accusa di cecità ignorante e obsoleta i laici difensori della tradizione, che cercano di salvaguardare l'opposizione della chiesa ai teatri e agli intrattenimenti notturni, in precedenza oggetto

¹⁰ ADM, FP, G. Teranza, *Cronistoria della Parrocchia di Salletto*, vol. B, gennaio 1904.

¹¹ Don L. Martini, *Il buon contadino*, cit., vol. II, p. 62.

della più severa precettistica cattolica. A resistere a questa ridefinizione dello spazio parrocchiale e delle sue funzioni sono i piccoli notabili paesani più legati alla chiesa, che l'attivismo del clero estromette dal loro residuo potere e dalla sala che da secoli serve loro da ritrovo. Al prete di campagna questi fedeli non chiedono affatto di uscire dal suo ruolo di bacchettone moralista, anche se tale modo di pensare sta relegando i valori cattolici ai margini delle relazioni sociali. Si ritiene inconcepibile che il clero possa diventare promotore di attività profane come il teatro, che fino ad allora ha tanto aborrito e sottoposto alle più severe penitenze in confessionale. Ma è accrescendo il proprio protagonismo che il prete reagisce alla perdita di autorevolezza dei guardiani laici della tradizione: sempre utili, questi ultimi, nel supportare le residuali identità parrocchiali e le vecchie consuetudini paesane, ma ormai incapaci di contrastare il distacco tra dinamiche sociali e morale cattolica. Il teatrino parrocchiale, superati questi contrasti, si afferma con un certo successo, ma senza il sostegno costante del paese e le attrattive bastanti a sostituirlo agli altri divertimenti profani, gestiti dagli acattolici. Perciò non riduce l'afflusso di gente ai balli e alle osterie, limitandosi a diversificare l'offerta dei divertimenti in paese, proponendo ogni tanto alla gente spettacolini a sfondo religioso o moralmente edificante, e dando modo a qualche ragazzo - beninteso solo ai maschi - di cimentarsi nell'attività filodrammatica, sotto il vigilante controllo dei sacerdoti locali. Ugualmente, in pochi anni, gli esercizi commerciali di Sailleto e della Zanetta allargano ulteriormente il proprio pubblico, tanto da sembrare diventati la succursale della depravazione cittadina, agli occhi del parroco di campagna, che non sa capacitarsi di tanta *immoralità* penetrata tra il suo gregge.

In tutte le Domeniche e feste si balla, anche in tempo di funzioni nei due saloni di proprietà di Italo Grassi, e Bonaretti della Zanetta. La gioventù specie femminile non manca mai alle funzioni. I genitori son quasi tutti concordi col parroco nel volere rispettate le poche funzioni. In causa di questi balli serpeggiava in paese un vivissimo malcontento.¹²

¹² ADM, FP, G. Teranza, *Cronistoria della Parrocchia di Sailleto*, vol. B, gennaio 1913.

Anche nella stagione più fredda, con la vita rurale paralizzata in una morsa di gelo e nebbia, don Teranza ha ormai regolarmente motivo di esternare il proprio scandalo: “Si balla continuamente. Alla Zanetta molte ragazze rimangono incinte. Gli uomini non vengono più in Chiesa. Più di tutti hanno abbandonato la Religione i ricchi.” Ai divertimenti tradizionali, che da sempre combatte, il clero vede aggiungersi quelli moderni, ai suoi occhi ancora più pericolosi nell’eccitare le passioni e indurre al peccato: “Siamo in quaresima. La ridda dei divertimenti cresce a dismisura. Balli, teatri, marionette, cinematografi!”¹³ In questa dilagante tendenza della campagna a valorizzare la festa come *tempo libero*, da dedicare a divertimenti sempre più standardizzati e commercializzati, don Teranza ammette solo di essersi impegnato lui stesso, e con successo, per ricavare alla parrocchia rurale uno suo piccolo spazio nella cultura di massa: “Oggi quattro divertimenti! Due festival, un circo equestre, recita nel teatrino parrocchiale che è rigurgitante di popolo”¹⁴. Dunque, alla fine è riuscito a vincere le resistenze dei tradizionalisti, che ritenevano inconcepibile che dalla parrocchia venissero organizzati spettacoli, nelle giornate di festa, e addirittura nel buio serale. Per far concorrenza alla sociabilità gestita dai laici, il clero ha esteso il proprio intervento nel campo profano, in attività ricreative che fino ai primi anni del secolo venivano tempestate di fulmini dai pulpiti ecclesiastici.

Certo, tra i laici, nemmeno dalle persone autorevoli il parroco vede trasmettere un visibile rispetto della religione ai più giovani, o agli eventuali subalterni. La sua denuncia esasperata condanna indiscriminatamente tutti gli uomini del villaggio che formano le opinioni diffuse tra le persone semplici. “In mezzo alle campagne, in presenza di giovanotti e di fanciulle non si vergognano di ripetere fino alla nausea queste espressioni: siete andati ad ascoltare il prete? adesso che siete stati a Messa ed a confessarvi che cosa avete guadagnato? Ma non sapete che la chiesa è una bottega?”¹⁵ In queste recriminazioni di don Teranza c’è esagerazione, in contraddizione con altre sue descrizioni della buona partecipazione ad alcuni riti in

¹³ *Ibid.*, 17 febbraio 1914 e 17 febbraio 1913.

¹⁴ *Ibid.*, 27 gennaio 1913. Il “Festival” è la festa danzante.

¹⁵ *Ibid.*, 14 maggio 1901.

chiesa. I possidenti esigono una dimostrazione formale di sentimenti cattolici dai figli, più scrupolosa e costrittiva dalle figlie, ma un po' anche dai dipendenti stabili richiedono l'esternazione dell'appartenenza cattolica. Le citate espressioni anticlericali non vengono tanto dai benestanti perbenisti. Vengono piuttosto dalle molte figure indipendenti dal sistema di controllo dei possidenti, come i piccoli artigiani e i migranti stagionali, o gli osti. Gente certo molto più ascoltata che non in passato, da quando i maschi proletari hanno il proprio ritrovo stabile e un solido luogo d'identità nell'osteria o nella lega bracciantile, piuttosto che nella chiesa. Ciò che si può constatare, anche in questo villaggio non particolarmente irreligioso, è che dalla fine del XIX secolo l'esternazione di gesti cattolici viene considerata poco virile.

A volte, la dissacrazione delle consuetudini cattoliche rurali viene da estranei al paese, casualmente transitanti per le sue strade. Simili trasgressioni di gente di passaggio hanno una rilevanza minore di quelle compiute dai paesani; ma avvengono comunque di frequente. Toccata dallo stradone carrozzabile *postale* che va al ponte in chiatte sul Po e collega Mantova a Guastalla e Parma, Salletto si trova spesso a confrontarsi - a volte anche in modo traumatico - con la modernità e i costumi cittadini portati da estranei alla comunità. È del giugno 1914 il primo investimento di una donna del luogo sulla sua bicicletta, ad opera di un'auto condotta da un medico di Gonzaga. Ma già tre anni prima accade che i cattolici del villaggio insorgano contro un'automobile, in difesa della propria ritualità religiosa, e allo stesso tempo della propria quiete e sicurezza. Alla processione del *Corpus Domini* del 1911 scoppia un alterco, con minacce non velate dei salettani contro l'auto guidata da due meccanici di Suzzara, che in velocità affianca la processione, con pericolo dei bambini, che sparpagliati seguono in coda il corteo.

Gli spudorati ebbero la sfrontatezza di dare il nome di mascherata alla Processione. Ma i presenti, specie gli uomini, ricacciarono loro in gola il villano insulto.¹⁶

¹⁶ *Ibid.*, 15 giugno 1911.

Il paese, col pieno appoggio del parroco, si raccoglie a difesa, contro un disturbo o minaccia esterni, rappresentati da un'auto, oltretutto di forestieri, che per di più offendono i rituali identitari. L'automobile, in questo caso, diviene il simbolo estraneo per eccellenza. Don Teranza non è affatto dispiaciuto che il paese sorga compatto a mostrare i muscoli verso i mezzi infernali del progresso che giungono invadenti nel villaggio, dove nessuno guida ancora simili bolidi rombanti. Ma non è in sé il veloce mezzo meccanico a turbare la gente. La locomotiva, pur meno invadente, ha comunque sgretolato la ristrettezza degli orizzonti paesani, anche se la rete ferroviaria passa solo vicina a Salletto e Tabellano, senza attraversarne il territorio. Già quaranta e poi ancora trent'anni prima tutti paesi della zona hanno accolto a braccia aperte i cantieri per la posa dei binari, accompagnati da tante promesse di vantaggiose commercializzazioni dei loro prodotti per gli agricoltori, e da tanto lavoro per i braccianti. A più riprese i cantieri hanno messo a soqquadro la vita locale, tra l'andirivieni di carriaggi pieni di terra, sassi, rotaie e materiali da costruzione, l'esuberante invadenza di centinaia di operai, in gran parte forestieri, alla rumorosa ricerca di ospitalità temporanea, osterie e divertimenti.¹⁷

Pochi ormai ricorrono assiduamente all'ausilio del parroco quando devono entrare in contatto con il capoluogo o con la città. Tale contatto è diventato abituale, ed è vissuto dalla maggioranza di questi campagnoli come un'evasione da quel ruolo sociale di contadini a cui il parroco li desidererebbe ancora vincolati. Per non rimanere schiacciati dal proprio senso di soggezione culturale e dalla scarsa esperienza del mondo fuori del villaggio, in passato i parrocchiani ricorrevano abitualmente ai consigli e al sistema di relazioni del prete. Ora invece trovano numerosi altri intermediari - nel capoluogo municipale, ma soprattutto nella stessa frazione - che rimpiazzano il prete in funzioni in parte analoghe. Anzi, individuandolo come un rivale, questi mediatori culturali spesso gli si contrappongono polemicamente, volendosi erigere con questo atteggiamento a voce del progresso, contro la conservazione di ingombranti e - a loro modo di vedere - ridicoli arcaismi. La

¹⁷ Sulla rivoluzione portata dai cantieri nei paesi rurali: L. Campolonghi, *Una cittadina italiana fra l'80 e il 900*, Milano, Edizioni Avanti!, 1962.

frequenzazione assidua di borghi e città circostanti riguarda meno i coloni, coinvolgendo piuttosto possidenti e affittuali, artigiani, commercianti e braccianti; ma in quasi tutti i villaggi della bassa padana ciò significa una larga maggioranza della popolazione maschile. Al clero è largamente venuto meno il controllo dei confini della parrocchia. L'identità stessa del parrocchiano di campagna è diventata più complessa e sfuggente, per il clero. La crescente mobilità rende anche difficile al clero il controllo di ogni famiglia e ogni anima della parrocchia, vista la crescente frequenza di migrazioni, escomi e trasferimenti. Dall'inizio del secolo persino nel cimitero avvengono regolarmente sepolture di gente estranea alla parrocchia. Impotente a ricomporre la frammentazione del microcosmo parrocchiale coi mezzi consueti, il parroco assiste per di più alle turbolente novità portate dall'avvio dei cantieri per la grande bonifica - nel comune di Suzzara tra il 1901 e il 1902 - e dal contemporaneo potente affermarsi nel villaggio del movimento delle leghe bracciantili. Spaventato dalle agitazioni, ha ora modo di individuare un suo fiero antagonista nel capolega di Sailleto: il calzolaio Ermogene Guidi, detto *Minari*, consigliere comunale, "ardente, per quanto incosciente, socialista". Quasi nulla, purtroppo, a parte le testimonianze della loro presenza numerosa, sappiamo degli artigiani - ambulanti o dotati di qualcosa di vagamente simile a un laboratorio domestico - in questi due villaggi; certo, le loro attività sembrano porli al di fuori degli interessi gravitanti attorno alla parrocchia rurale, e il prete scopre proprio in uno di loro il suo principale avversario locale, perché spinge i braccianti a mettersi contro i possidenti, e a vedere la chiesa come un ritrovo di ignoranti retrogradi, o - peggio - come il baluardo dei *signori* in paese. Ciò che invece sappiamo è che dopo la riforma elettorale del 1889 in molti municipi della bassa padana alcuni di questi artigiani di campagna sono entrati nei consigli comunali, come agguerriti portavoce dei braccianti delle frazioni rurali. Nel 1901, mentre i soldati pattugliano le strade dei dintorni, alcune donne estranee alle leghe, ingaggiate da una famiglia di possidenti cattolici senza badare alle tariffe sindacali, vengono aggredite con insulti e minacce da quasi tutte le braccianti del villaggio. Nel giugno 1901 la cronaca riporta: "Continuano le agitazioni! L'odio di classe cresce ogni giorno più. Se Dio non viene in

nostro aiuto, tutto è perduto". A lasciare sbigottito don Teranza è che la borghesia liberale - quella che negli anni precedenti ha imprudentemente messo fine all'insegnamento del clero nelle scuole del comune di Suzzara, e che ora ha perduto il governo del municipio - non faccia quadrato attorno alla chiesa, mentre infuria l'apocalisse che al parroco appare la riedizione padana della Comune di Parigi.

Anche a Salletto, che pure per lo addietro fu una Parrocchia così tranquilla e rispettosa, si sono costituite le Leghe degli uomini e delle donne. [...] I capi che vengono nei paesi a predicare, si scagliano con odio infernale contro la chiesa ed i preti. Gli uomini non vengono quasi più alla Chiesa. La Dottrina quasi deserta di giovani. Sulle pubbliche vie si cantano canzoni oscene. Si grida abbasso il Catechismo! Il Vescovo ha emanato una Pastorale che parla in modo speciale delle Leghe. In molte Chiese non fu letta per timore di disordini. Dove i Parroci vollero leggerla o vennero interrotti oppure videro sfollare la Chiesa. Qui si lesse e non ne avvenne alcun disordine.

Il momento è grave. Tutti son terrorizzati e prevedono una grande catastrofe. L'odio contro del ricco è giunto ad uno stadio acutissimo. Ma il ricco non vuol ravvedersi e tornare a Dio. Nessuno dei possidenti della mia Parrocchia fa la Pasqua. I più ricchi non li ho mai veduti in Chiesa. [...] I primi insulti furon per noi, gli ultimi sono per loro! Ma fatale cecità! Essi si ostinano a stare lontani da Dio! Ma il dì della giustizia è ormai vicino!¹⁸

Nei momenti di riflusso dei conflitti sindacali - come nel 1903, dopo il trasferimento dei cantieri della bonifica - la lega di Salletto si scioglie, ma "in sua vece si costituisce un circolo socialista, anticlericale". Nel villaggio permane una polarità tra la sociabilità proletaria classista e quella parrocchiale, ciascuna con una propria identità sociale, contrapposta all'altra. Gli agricoltori del villaggio aspirano a costumi borghesi, riuscendo però ad avere una propria sociabilità autonoma solo negli incontri in ambito domestico e nei contatti coi centri urbani. Nella limitata misura in cui devono costruire le proprie relazioni in ambito locale, mantengono preferibilmente i contatti con la parrocchia e con gli esercizi commerciali estranei ai socialisti. Finché l'appartenenza cattolica significa esibire la loro posizione nella scala gerarchica durante le solennità religiose - coi parenti schierati nei pochi banchi della chiesa, di cui le

¹⁸ *Ibid.*, 14 maggio 1901.

loro famiglie hanno comprato il diritto esclusivo a potersi sedere e inginocchiare - la cosa torna loro gradita. Ostentano però un annoiato distacco verso il prete che vorrebbe imporre loro una propria superiorità culturale e politica. E negli incontri informali nella piazzetta, nelle aie, o all'ombra di una piantata, non avvertono più la responsabilità di ergersi a tutori della morale religiosa, come al tempo in cui quella figurava come caposaldo della loro rispettabilità e supremazia sociale. Ogni loro pretesa di erigersi ad autorità morali e religiose, in nome di incarichi formalmente ricoperti nella fabbriceria o nella confraternita, sarebbe ormai letta dalla maggior parte dei compaesani come risibile manifestazione di opportunismo retrogrado.

INDIFFERENZA RELIGIOSA O "ANARCHIA" PAESANA

1. *La ribellione dei poveri minaccia la chiesa*

Per il movimento bracciantile della bassa padana, la cultura religiosa e certi valori cristiani restano per un tempo discretamente lungo riferimenti culturali importanti, mentre la netta frattura politica con la chiesa cattolica avviene rapidamente, appena nascono le prime associazioni proletarie rurali e le prime consistenti agitazioni. Da gennaio a maggio del 1894 - sul finire di uno dei più gelidi inverni che si ricordasse - il territorio comunale di Suzzara è ancora una volta presidiato dall'esercito, con pattuglie che perlustrano abitati e campagne, come già nel 1882 e nel 1884. Da tutte le frazioni, ma soprattutto da Tabellano e Riva, folle di disoccupati si portano regolarmente davanti al municipio a domandare soccorsi e opere pubbliche, sfidando le maniere dure delle forze dell'ordine e gli arresti. La causa profonda di queste proteste, secondo il parroco di Brusatasso, sono gli ammaestramenti di morale laica e democratica che per decenni sono stati diffusi localmente da impiegati, commercianti, insegnanti e liberi professionisti radicali, togliendo ai contadini la sottomessa rassegnazione e lo spirito di sacrificio che li rendeva laboriosi, e modesti nelle richieste di retribuzione e nello stile di vita. Don Luigi Magrinelli resta invece sul vago per quanto riguarda gli atteggiamenti di possidenti e agricoltori - in genere politicamente moderati, quando non clericali - che sul piano religioso sono molto più ambigui da giudicare e verso cui è inopportuno per un prete esprimere pubbliche condanne, data la loro autorevolezza come uomini d'ordine nelle campagne. I ri-

correnti ammassamenti di truppe nei paesi paiono al prete palliativi illusori all'imminente rivolta. Il rimedio efficace sarebbe uno solo, e dipenderebbe proprio dall'atteggiamento di questi ceti medi urbani, e genericamente dei *signori*, di tornare a essere modelli nella pubblica devozione cattolica: "Volete salvare qualche cosa? Volete rendere meno disastrose le conseguenze dei falsi principi, sparsi fra le plebi? Tornate indietro... Venite a Dio!"¹

Clero e borghesia, dunque, dovrebbero lavorare insieme a ripristinare il costume tradizionale nei paesi. Una conciliazione del clero coi braccianti, per ridimensionare il peso delle consorterie di possidenti e affittuali, gli sembrerebbe un mettersi non solo contro l'ordine costituito, ma contro l'ordine celeste che regge le sorti dell'umanità. E lo fa notare a qualche suo isolato confratello dei villaggi rivieraschi del fiume, che non oppone i simboli cattolici a quelli del sommovimento bracciantile. Privi di diritti elettorali che permettano loro di entrare direttamente nei consigli comunali e di acquisire lì una maggiore dignità civile, i braccianti politicizzati non hanno nessuna speranza di essere meglio rappresentati nelle istituzioni parrocchiali. Il parroco di Brusatasso in quei mesi denuncia al cardinale Giuseppe Sarto la disponibilità del parroco di Riva e di altri preti del vicariato foraneo suzzerese a cantar messa o benedire bandiere durante l'ormai ricorrente sciopero del 1° Maggio: "Taluni ignoranti contadini avrebbero voluto festeggiare il giorno 'Primo di Maggio' non solo con l'astenersi dal lavoro, ma sì ancora con funzione religiosa, come purtroppo accondiscese negli anni addietro qualche Sacerdote Parroco"². Il cardinale invia subito una lettera ai parroci dell'Oltrepo mantovano, con la rigorosa proibizione di qualsiasi connivenza del clero con la dimostrazione. Così le porte della chiesa chiuse a chi domanda d'entrare lasciano un segno nella tradizione locale. Negli anni seguenti, in quei paesi pochi artigiani e braccianti chiedono ancora di entrarvi, e soprattutto di accedere al confessionale. Nel frattempo, anche un affittuale ultramoderato come Marzio Polesi sogna - nel segreto delle pagine del suo diario - di potere arringare, senza pretese oratorie, la

¹ Cit. in L. Boselli, *Bicicletta da donna col passo da uomo*, cit., p. 38.

² L. Magrinelli, corrispondenza, cit. in L. Boselli, *Bicicletta da donna col passo da uomo*, cit., p. 31.

folla paesana nella giornata del 1° Maggio, invitando tutti a una bonaria e poco impegnativa fratellanza. I nuovi rituali politici - *meeting*, comizi, cortei - attraggono anche chi li teme e in pubblico mostra di disprezzarli come minacciose chiassate plebee. Ormai, questa cerimonialità civile ha acquisito una forte capacità di offrire emozioni all'immaginario collettivo, diventando un potente veicolo di nuovi valori. Non pare affatto casuale che non sia più in chiesa che quest'uomo - che si dichiara ben convinto cattolico - sogni di riconciliarsi, come maggiorenne del paese e come datore di lavoro, con qualche leader dei braccianti. È ormai molto improbabile che questi uomini si trovino ancora fianco a fianco, coperti cerimonialmente dalla cappa e dalla buffa della Confraternita del Santissimo Sacramento. La parrocchia è in grado di assicurare ben poche delle molteplici mediazioni di cui la comunità ha ora bisogno, nelle sue continue relazioni con l'esterno. E nella bassa padana, fino agli inizi del XX secolo, il clero non fa nemmeno sforzi significativi per essere parte in causa nelle moderne mediazioni. La solidarietà di classe aggrega più energie della solidarietà religiosa. Del resto, con la febbre di novità che attraversa queste campagne, la popolazione povera fa rapidi progressi nell'assimilare i costumi cittadini riprovati dal clero, così che "nella tristizia dei tempi presenti pur troppo v'è da lamentare la rilassatezza o trascuratezza dei buoni costumi del popolo"³. Ciò accade a Tabellano. Ma pure a Saitetto - dove il popolo frequenta di più la chiesa, mentre sono gli uomini benestanti a disertarla - il clero ha uno scarso controllo sui costumi paesani, specialmente nei paesi dove si scavano i nuovi canali di bonifica, e dopo il vasto movimento associativo sindacale che ha inaugurato il secolo. Approfittando dello sfilacciamento sia della lega femminile che di quella maschile - dopo i continui scioperi del 1901, durante la stagione dei raccolti - il parroco vorrebbe intraprendere iniziative che riportino la gente fiduciosa verso i suoi sacerdoti, ma è impossibilitato a farlo per mancanza di mezzi finanziari e di validi collaboratori laici, dato che solo la confraternita femminile è numerosa, mentre quella maschile è ridotta a un numero esiguo di soci, parte dei quali, oltretutto, contravviene a ogni

³ ADMN, VP, *Mons. Origo*, Tabellano (12 gennaio 1902).

norma morale dettata dall'appartenenza al sodalizio. Presenta perciò un quadro sconfortato della situazione al vescovo in visita alle parrocchie dell'Oltrepo, dove il clima appare tutt'altro che rappacificato.

La propaganda infernale del socialismo sembra che abbia preso di mira in modo speciale questa Parrocchia. Tutti gli sforzi di esso sono diretti allo scopo di allontanare i fedeli dalle pratiche di pietà. Sebbene si possa dire che tutto non è ancora perduto. Tuttavia il Parroco, col cuore lacerato dal cordoglio, deve constatare che solo in pochi mesi la Fede si è illanguidita di molto ed i costumi lasciano a desiderare. Il popolo nella sua maggioranza viene in Chiesa e s'accosta ancora ai Sacramenti. *Nei ricchi assoluta indifferenza*. Negli anni scorsi si ballava qualche rara volta. Ora si balla tutte le feste. È stato fatto da gente di Villa apposito salone. Il disordine più grave e necessario a correggere è la festa da ballo che si tiene, in vicinanza alla fermata Motteggiana [nel borghetto Zanetta, dove c'è una fermata ferroviaria], tutte le Feste.⁴

Nel 1908, mentre in questi paesi le case dei socialisti si aprono a ospitare i bambini degli scioperanti del Parmense, in un gesto di solidarietà extralocale che commuove gli ambienti popolari, anche nella bassa padana si va preparando lo sciopero dei bifolchi, ma è già per tutti scontato che la morale solidaristica che regge l'agitazione sia antitetica alla cultura comunitaria cattolica. Il parroco di Salletto racconta questi fatti del giorno e le loro conseguenze: "La Chiesa perde terreno ogni giorno. [...] L'irreligione cresce spaventosamente. Il 1° Maggio a Torricella di Motteggiana fu inaugurato un vessillo, sul quale le leghiste hanno fatto stampare: *Non vogliamo né Dio, né padroni*". È del resto inevitabile che nelle famiglie bracciantili pure le donne - essendo in questa regione abitualmente impegnate in lavori extradomestici, non molto dissimili da quelli degli uomini - siano attratte da una sociabilità parallela e affine a quella maschile, sebbene per il parroco le donne ora coinvolte in gruppi politico-ricreativi siano una cosa inaudita: segno ulteriore dell'affermarsi di un *mondo alla rovescia*. Per i lavoratori del villaggio è ormai costume recarsi a Suzzara o alla Zanetta, con bandiera spiegata e al canto dell'Inno dei lavoratori, quando nella zona ci sono comizi e cortei. Don Teranza non comprende i meccanismi di questa attività associativa.

⁴ ADMN, VP, *Mons. Origo*, Salletto (15 dicembre 1901).

Lui - che documenta orgogliosamente nella sua cronaca tutte le personalità aristocratiche e i prelati che ha visto quando si è recato a Trento, nel 1896, al congresso antimassonico tenuto oltre il confine nazionale, in opposizione agli indirizzi culturali dell'Italia di Crispi - nelle riunioni popolari in opposizione ai *signori* vede una cospirazione segreta, che per giunta ha l'immediato effetto di assottigliare il gregge della parrocchia, non lasciandogli dubbi: "Il socialismo è l'eresia del nuovo secolo". In paese perfino le donne cominciano ad avere loro riunioni e discussioni politiche, in cui l'opposizione alla chiesa è regolarmente uno degli argomenti all'ordine del giorno, da quando la Camera del lavoro di Suzzara è diretta da una giovane energica sindacalista di origine romagnola, Maria Goia, moglie del locale farmacista. Nelle scuole di Suzzara, agli scolari può capitare di vedersi assegnato dai loro insegnanti il tema: "Ci sono due ragazzi della stessa età, uno è vestito di velluto e l'altro lacerato: a vent'anni giocheranno ancora insieme?"⁵ Nel manualetto impiegato nei corsi serali per insegnare a scrivere agli adulti analfabeti, presso le sedi sindacali della zona, un paragrafo intitolato "ignoranza e superstizione" invita a non recarsi dal parroco per risolvere i piccoli problemi quotidiani, specialmente quelli di cui la povera gente trova oscure le cause e inadeguate le soluzioni.⁶ A Salletto non ci sono conflitti aspri come nei dintorni. Lì, anche lo sciopero dei bifolchi viene evitato, mentre nei villaggi limitrofi il bestiame viene abbandonato, e la sua gestione diviene oggetto di scontri accaniti, stalla per stalla, con duraturi strascichi di rancori nelle relazioni locali. Nota don Teranza: "A Salletto avvenne l'accomodamento, per cui si vive indisturbati. Però quasi tutti, uomini e donne, si sono messi in lega, per non avere noje". A differenza della maggioranza dei paesi limitrofi, tuttavia, a Salletto fino al 1913 sono sempre i moderati a vincere le elezioni, battendo i socialisti. Se braccianti e artigiani del paese non riescono a imporsi come altrove, lo si deve anche a don Teranza, bollato nei giornali socialisti come un detrattore delle leghe, soprattutto perché cerca di allontanarne le donne. Per la sua azione antisocialista, il parroco si aspetterebbe di avere dai maggiorenti un sostegno, che invece solitamente viene le-

⁵ Maria Goia. *La città futura*, Suzzara, Bottazzi, 1981, p. 54.

⁶ Z. Traldi, *Morale proletaria*, cit., pp. 34-35.

sinato. Il loro sostegno viene richiesto sul piano prettamente religioso, non a sostegno di nuove associazioni o istituzioni, perché nel primo decennio del XX secolo, sul piano sociale e politico, questa parrocchia - al pari di quelle confinanti - non promuove unioni di lavoratori, casse rurali o circoli politici cattolici. Gli equilibri interni a queste comunità, lacerate al proprio interno, non sembrano favorevoli a tali iniziative.

2. La parrocchia partecipa dello scontro sociale e politico

Nei cicli di crescente conflittualità sindacale, in paesi come Sailleto non è il conformismo stagionale della pratica religiosa a essere compromesso, almeno tra le donne. La pratica religiosa femminile si mantiene. A perdersi è la centralità della parrocchia come elemento regolatore degli equilibri locali, a cui in passato la comunità contadina uniformava espressioni e comportamenti. La mobilità nei cantieri circostanti, o in lunghi viaggi all'estero, ha sottratto definitivamente i salariati alle forme di ritegno, sottomissione e parsimonia propri del costume contadino. Mentre proseguono i lavori di bonifica e gli scioperi, gli agricoltori reagiscono agli aumenti delle tariffe bracciantili eliminando le colture di cereali che richiedono molta manodopera, tenendo per rappsaglia i campi a foraggio. Le permanenze di consuetudini solidali interclassiste si spezzano definitivamente. Abbandonati il rispetto e l'abbassare la testa al cospetto dei maggioretti locali e del parroco, i lavoratori non conducono la vita sacrificata di un tempo. Riescono a spremere ogni possibile risorsa, che sempre più traggono da lavoro extra-agricolo, per consentirsi consumi e passatempo che in passato sarebbero costati loro il licenziamento da parte del padrone e insieme umilianti reprimende da parte del parroco. Sono comportamenti che segnano un'emancipazione vistosa dall'abituale condizione contadina, e che per questo vengono ostentati. Nel marzo 1903 don Teranza rileva:

Le terre per circa due terzi sono ridotte a prato. Manca il lavoro... La miseria cresce. Pochissimi uomini, specie nel tornare del dopo emigrazioni, frequentano la Chiesa! L'odio di classe, tra ricchi e poveri, aumenta sempre più! Il lusso più smodato regna nel popolo! Le osterie sono rigurgitanti. Fino ad ora si fanno battezzare i figli, si chiama

il sacerdote al letto degl'infermi e si benedicono le nozze. Ma la moralità non esiste più. Si tengono i discorsi più osceni, si leggono le stampe più empie ed immorali.⁷

Dove il conflitto sociale è più dirompente che a Saighto, invece, l'inconciliabilità degli interessi nei rapporti paesani non può ricomporsi nemmeno all'ombra del campanile, e tanto meno dentro alla canonica. Lo constata rassegnato il parroco della vicina S. Prospero nel marzo 1904, quando chiama nella propria chiesa suo fratello appena consacrato sacerdote a cantare la prima messa, per poi festeggiarlo con un banchetto d'onore. Dà per scontato che i suoi parrocchiani proletari restino lontani dal clero e non si siedano a tavola coi padroni con cui sono in guerra. Lo dà fin troppo per scontato, senza incoraggiarli a riavvicinarsi, ma piuttosto chiamando a convivio la gente che conta, avendo fissato una considerevole quota per partecipare alla tavolata festosa dei capifamiglia locali.

Al modesto banchetto vi prendono parte 29 capifamiglia tra possidenti e affittuali. Si nota l'assenza dei braccianti; la causa dovrà forse ricercarsi nella diffidenza che è entrata in essi rispetto al prete a furia di fargli credere che questi è il nemico del suo miglioramento economico; altra causa per non trovarsi assieme ai padroni, od anche la spesa (lire 3 ciascun intervenuto).⁸

Deteriorati i rapporti tra bracciantato e imprenditoria agricola, quest'ultima si spinge spesso a disfarsi della manodopera insubordinata, mutando forma di conduzione, anche a costo di diminuzioni degli utili. Nel 1904, dopo i danni prodotti da ripetute grandinate, Marzio Polesi - la cui famiglia risulta ormai troppo incivilita per condurre direttamente un'azienda agricola - decide, senza molta fortuna, una svolta nella gestione della residua quarantina di ettari di cui è proprietario.

Il 1905 non prometteva troppo. L'andamento generale poi dei dipendenti disanimava; si spendeva molto e si aveva poco lavoro, per cui visto che le spese di conduzione erano troppo gravose, decisi di provare la Mezzadria, persuaso che con uomini, o meglio con lavoratori interessati si possa andare meglio.

⁷ ADM, FP, G. Teranza, *Cronistoria della Parrocchia di Saighto*, vol. B, marzo 1903.

⁸ Cit. in L. Boselli, *Bicicletta da donna col passo da uomo*, cit., p. 294.

In un simile clima di contrapposizione sociale, cadrebbero nel vuoto l'invito della chiesa alla sottomissione degli uni e alla carità degli altri. Ma il clero non mostra di insistere su tali richiami. Tanto più che ora la parola d'ordine, nelle diocesi, è di favorire in ogni parrocchia un associazionismo economico, a sfondo confessionale, che trovi accordi con gli agricoltori, e che faccia efficace concorrenza alle leghe classiste. Se nella diocesi mantovana di quegli anni - soprattutto nelle parrocchie della zona del Po⁹ - il movimento cattolico ha basi piuttosto fragili, rispetto alle diocesi confinanti, diviene generale la tendenza a ricompattare alleanze coi ceti superiori, anche per avere il loro patrocinio a un futuro associazionismo dei lavoratori promosso dai parroci. La sintonia politica coi maggiorenti, in nome della difesa dell'ordine sociale, prevale su altri disaccordi, particolarmente profondi in campo culturale. Tra il 1903 e il 1904, in molte province a sud e a nord del Po prendono così vita accordi elettorali tra le organizzazioni politiche promosse dal clero e un variegato fronte liberale, conservatore, o di ex radicali. A unirli è il nemico comune. Si tratta di un fronte che già alle prime prove si mostra estremamente composito e disarmonico, ma nelle province padane questo blocco politico moderato fa quasi ovunque piazza pulita delle amministrazioni locali socialiste. Da diverso tempo il disaccordo sulla questione nazionale, tra clero intransigente e liberalismo laico, è recuperato con gesti conciliatori da entrambe le parti. Già dal 1900, con le solenni esequie tributate in ogni luogo al re Umberto ucciso da Bresci, in diverse province padane si fa visibile un riallineamento politico tra ambienti clericali e borghesi, dal momento che - dopo l'impressione suscitata dall'attentato di Monza - nessun prete locale lesina più gli ossequi a casa Savoia, come poteva accadere, talvolta, nei decenni precedenti. Marzio Polesi ne lascia testimonianza, interessandosi più alla reazione dei preti della zona che a quelle di sindaci o intellettuali laici.

Ogni paese va a gara nel tributare funerali al Sovrano tanto barbaramente assassinato; gara di paramenti funebri e di concorso alle chiese, gara nei parroci nell'esprimere, a nome dei Parrocchiani, il cordo-

⁹ G. Bigi, *Aspetti del movimento cattolico nel Mantovano (1880-1904)*, tesi di laurea, Università di Parma, facoltà di magistero, a.a. 1971-72, pp. 126-129.

glio per l'assassinio più nefando del secolo [...]. Qui fu unanime il concorso dei benestanti; ma scarsissimo quello dei contadini, troppo corrotti dal Ferri e compagni. Grassi Primo [oste socialista] di Salletto, che aspira al consiglio a Suzzara, dice parole che non sono né italiane, né civili; finalmente l'altro giorno volendo parlare al popolo in piazza, salito sopra una scranna, capitarono i carabinieri, lo dichiararono in arresto e se lo condussero a Suzzara.

In queste dimostrazioni di simpatia per il clero, Polesi tiene conto che, dal 1899, Suzzara e diversi municipi della bassa padana sono amministrati dai socialisti, in conflitto insanabile con la borghesia rurale che prima occupava ogni spazio civile lasciatole libero dal notabilato agrario. L'opportunità di intese col parroco per influire sui sentimenti popolari e nella gestione della vita rurale non viene mai trascurata da questi affittuali, anche quando si è logorata la passata sintonia delle loro famiglie con la chiesa. L'intesa sul piano politico diventa pienamente operativa dopo le tre agitate giornate di sciopero generale del settembre 1904. Nei centri comunali come Suzzara e Motteggiana, lo sciopero ha sommato le intemperanze anticlericali ai gesti ostili verso i signori, come testimonia don Teranza.

L'odio contro del prete, è raggiunto il parossismo. Tutti sono terrorizzati. Nessuno osa contrastare i moti rivoluzionari, perché sicuro della vendetta socialista.

Le leghe vengono rinvigorite dalla continuazione dei lavori di bonifica, ottenendo a Salletto l'assegnazione di un argine da rialzare a trecento propri iscritti, sempre pronti allo sciopero, e che il 1 Maggio portano con sé alla dimostrazione anche molti lavoratori agricoli locali. Ma lo scontro sindacale poi si affievolisce, mentre è la lotta politica a incattivirsi. L'intesa tra il clero e i liberali inasprisce la repulsione alla chiesa tra il proletariato, da quando si palesa come coalizione elettorale per rimettere i moderati ad amministrare il municipio di Suzzara, con concessioni al clero nell'accesso alle scuole. Col 1904 inizia nella bassa padana il periodo del più acre anticlericalismo popolare. A Palidano, dopo una temporanea vittoria elettorale socialista, non si vanno a celiare gli esponenti locali del moderatismo, ma si fa un corteo satirico sotto le finestre dell'arciprete, considerato loro sostenitore, con irriverenze anticlericali di ogni genere, ma in particolare con la canzone

“Colla barba dei frati faremo le spazzette e colla pelle dei preti faremo le scarpette”. Manifestazione simile avviene pure a Villa Saviola.¹⁰ Nella moderata Saighto non si giunge a deridere i preti e a rivoltarsi apertamente alla religione, ma i fermenti irreligiosi non mancano, come si rileva nel 1907.

A Torricella ed a Tabellano le leghe hanno proibito agl'inscritti di far battezzare i figli, di celebrare il Matrimonio religioso e di andare in Chiesa. Quelle che maggiormente si distinguono nella guerra alla Religione ed al prete sono le donne. A Saighto a tutt'oggi vi sono due matrimoni celebrati col solo rito civile, ai quali venne proibito il matrimonio religioso dai socialisti capi. [...] Molti de' miei parrocchiani difendono la religione; un buon numero è indifferente; un gruppo discretamente numeroso è addirittura avverso alla Chiesa e fa propaganda d'irreligione. Nessuna donna è notoriamente avversa alla Chiesa. I ricchi non vengono mai in Chiesa. Le offerte pel culto sono scemate. [...] Alcuni padri si oppongono perché si portino in Chiesa a battezzare i loro figli. Le donne però pregano e supplicano i loro mariti, perché permettano che si battezzino i loro nati. I mariti acconsentono. Chi fa parte della Lega deve obbligarsi a non andare più in Chiesa, ed a non dipendere mai dal prete.

La temporanea alleanza tra costituzionali e clericali dura, tra alti e bassi, circa un decennio, senza produrre risultati utili sul piano pastorale: la borghesia agraria e quella urbana non si riavvicinano all'altare, mentre altri strati di proletariato se ne allontanano. Nel giugno 1914 a Suzzara tornano a vincere le elezioni comunali i socialisti, occasionalmente alleati coi riformisti di Enrico Ferri e Gerolamo Gatti. Anche la roccaforte moderata di Saighto viene espugnata. Intanto, però, la chiesa è in grado di avviare e collaudare un proprio movimento sociale, capace di mantenerle il radicamento tra gli strati sociali dimostratisi maggiormente fedeli. Nel giugno 1911, con ampia pubblicità, si tiene nel seminario di Saighto un congresso mandamentale di “piccoli affittuari, mezzadri e piccoli proprietari” della zona: un ceto medio agricolo in forte espansione numerica, dopo la conclusione delle grandi opere di bonifica e dopo le conflittualità sindacali dei primi anni del secolo. È evidente l'intenzione di promuovere coalizioni antibracciantili. Ed è attraverso questi ceti medi agricoli che la parrocchia cer-

¹⁰ G. Artioli, *Cronologia-diario della parrocchia di S. Prospero*, cit. in L. Boselli, *Bicicletta da donna col passo da uomo*, cit., p. 62.

cherà di rivitalizzarsi; ma tali sviluppi, di epoca successiva, esulano dall'ambito della mia presente ricerca. Terminati i lavori di bonifica, con gli anni dieci nella bassa padana si chiude un ciclo storico iniziato dopo l'unificazione nazionale. Anche per il rapporto tra parrocchia padana e comunità locali, e per la pastorale delle due diocesi di Mantova e Guastalla, questa cesura determina decisivi cambiamenti. Conviene qui soffermarsi a riflettere adeguatamente su tendenze e caratteristiche dell'epoca precedente: quella appena descritta, determinante per togliere ai paesi della bassa padana la loro identità contadina. Per questa riflessione storica, occorrerà spostarsi dalla limitata prospettiva parrocchiale e paesana adottata in questi primi capitoli, concentrandosi sui comuni processi di modernizzazione che amalgamano culturalmente un'area regionale come la bassa padana, individuando però al suo interno pure le diversità ambientali che delimitano i paesi più aperti o più resistenti al grande mutamento. Dimorfismi come quelli ora riscontrati tra Tabellano e Sailleto, si accentuano notevolmente se il confronto viene fatto tra l'ambiente a preponderanza bracciantile, delimitabile geograficamente tra il Po e il canale Fiuma, e l'ambiente invece a preponderanza mezzadrile, oltre la Fiuma, in direzione della Via Emilia.

Parte seconda

LA BASSA PADANA
CARATTERISTICHE AMBIENTALI
ALLA FINE DEL XIX SECOLO

IL CAPITALISMO NELLE TERRE DEL PO

1. I mutamenti agricoli e zootecnici

La bassa padana è un territorio creato artificialmente dalle bonifiche. La sponda destra del Po, nel tratto compreso tra la confluenza dei torrenti appenninici Enza e Panaro, è una delle aree in cui maggiormente si sono concentrate opere idrauliche. In diversi periodi dell'anno, soprattutto in primavera e autunno, le acque dei fiumi e dei canali corrono ad un livello superiore al piano delle terre coltivate ed abitate, grazie a poderose opere di arginatura. L'altezza degli argini costituisce a sua volta un problema, rendendo difficoltoso lo scolo delle acque piovane e di quelle utilizzate per l'irrigazione. A consentire a queste terre di non essere una palude e di valorizzare la propria elevata fertilità è perciò un complesso sistema per la regolazione del deflusso delle acque.

Nell'Ottocento i terreni della bassa padana sono essenzialmente coltivati a cereali. All'epoca dell'Inchiesta agraria, nell'Oltrepò mantovano il 47% dei terreni è coltivato a frumento, il 36% a granoturco; la risaia, per lo più stabile nei terreni bassi, si è estesa fino agli anni Settanta, occupando il 3% della superficie coltivata.¹ Nel circondario guastallese queste proporzioni non variano sostanzialmente: la parte riservata al gra-

¹ E. Braga, *Agricoltura e movimento contadino nel Mantovano nell'ultimo quarto dell'800*, in *La boje! Ipotesi di ricerca*, Mantova, Biblioteca Archivio, 1983, pp. 43, 51; cfr.: A. Magri, *Stato attuale della proprietà, proprietari, affittuari, contadini e agricoltori della provincia di Mantova dal lato tecnico, economico, morale e proposte per aumentare la rendita*, Milano. Tip. Sociale, 1879; E. Paglia, *La provincia di Mantova*, in *Atti della Giunta per l'Inchiesta agraria e sulle condizioni della classe agricola*, Roma, Forzani, 1881-1886, Vol. VI, fasc. IV.

noturco è inferiore, compensata da una maggiore estensione delle colture foraggiere; la quota riservata alla risaia è più che doppia.² La resa discreta, più elevata che nel resto della provincia mantovana ed anche rispetto a quella dell'alta pianura emiliana. Si tratta quasi di una monocoltura cerealicola, affermatasi in epoche precedenti, quando i terreni - appena bonificati e dissodati - davano una resa notevolmente elevata, anche in mancanza di abbondanti concimazioni e di una più previdente rotazione delle colture. Senza consistenti investimenti di capitali in migliorie fondiari, e senza una diversificazione più razionale delle colture, la produttività agricola diminuisce progressivamente, diversamente da quanto avviene in altre aree della pianura padana. Con una conduzione dei fondi basata sull'esaurimento della fertilità naturale dei terreni, solo il crescente prezzo dei cereali e i costi irrilevanti della manodopera permettono buoni profitti alle imprese agricole. La stessa produzione cerealicola non supera in modo significativo i quantitativi di un'economia di sussistenza.

Poche sono le campagne in cui la maggiore estensione delle colture prative e foraggiere consenta di allevare bovini da latte e non solo da lavoro. E pochi sono i caseifici gestiti con criteri moderni, capaci di fabbricare il formaggio grana, migliore prodotto d'esportazione nelle campagne a sud del Po. Nella bassa padana, i produttori del grana si concentrano a Luzzara, Guastalla, Poviglio, Novellara, Suzzara e Sermide, ma hanno una limitata presenza anche in altri comuni, soprattutto nella zona emiliana.³ La diffusione dei caseifici ha un forte rilievo economico, perché i cascami dell'industria casearia, consentendo di allevare maiali, incrementano a loro volta la produzione di salumi, altro prodotto di vasta esportazione, soprattutto per il

² G. Scelsi, *Statistica generale della provincia di Reggio Emilia*, Milano, 1870, pp. 65-66; L. Tanari, *Circondario di Guastalla*, in *Atti della Giunta per l'inchiesta agraria*, cit., Vol. II, fasc. I, pp. 372-373; S. Margini, *Cenni sull'agricoltura, industrie e commercio della provincia di Reggio Emilia*, Reggio E., 1882, p. 5 e tab. D; A. Balletti, G. Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria nella provincia di Reggio nell'Emilia*, Reggio E., 1888, pp. 35-37.

³ G. Scelsi, *Statistica generale*, cit., pp. 75-76; L. Tanari, *Circondario di Guastalla*, cit., pp. 368-369, 373; S. Margini, *Cenni sull'agricoltura*, cit., pp. 11-12 e tab. C; A. Balletti, G. Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*, cit., pp. 91-102; E. Paglia, *La provincia di Mantova*, cit., pp. 794-795; *Inchiesta Romilli. L'agricoltura e le classi agricole nel Mantovano (1879)*, a cura di Rinaldo Salvadori, Torino, Einaudi, 1979, pp. 14-30, 57-67, 89-93.

circondario di Guastalla. Quest'ultimo centro è uno dei più importanti mercati suinicoli padani. Negli allevamenti bovini e suini si ricava concime per fertilizzare i campi, favorendo un buon avvicendamento tra colture cerealicole e foraggiere. Ma, anche tra i pochi agricoltori che dispongono delle conoscenze tecniche e dei capitali per mutare le consuete rotazioni delle colture, per incrementare l'allevamento e per avviare un'efficiente industria lattiero-casearia, solo una ristretta minoranza è disposta ad abbandonare i metodi tradizionali. Man mano che i meccanismi del mercato nazionale vengono assimilati dalla cultura locale, tuttavia, prende maggior vigore la tendenza a non conservare le abitudini del passato, quando un investimento innovativo si mostra prontamente redditizio. Un esempio lo può dare il settore zootecnico. Nel 1882 si ottengono sperimentalmente, da incroci tra la razza Yorkshire e quella indigena, dei maiali subito molto richiesti dal mercato. Nell'arco di un lustro, la razza suina reggiana, diffusa dall'Appennino al Po e apprezzata tra le più pregiate razze italiane, è quasi completamente rimpiazzata da questi animali meticci.⁴

Tra le piante industriali, solo la vite ha una notevole diffusione, pur non avendo una elevata resa, anche nei terreni più asciutti. I vitigni sono poco selezionati e le tecniche di vinificazione rudimentali, tanto che la qualità dei vini prodotti è scadentissima. La vite, coltivata nelle piantate fiancheggianti i riquadri seminati a cereali, è maritata ad olmi e talvolta gelsi, che servono ad alimentare bestiame e bachi da seta. Nella seconda metà del secolo, però, tutte queste produzioni subiscono danni devastanti, per la diffusione di parassiti prima sconosciuti nell'area padana. Gli agricoltori danneggiati devono ripristinare le colture con sementi resistenti alle infestazioni, e apprendono a utilizzare nuove tecniche antiparassitarie. Servendosi di metodi empirici o di informazioni scientifiche, sono costretti ad aggiornarsi con moderne conoscenze agronomiche. Solo mezzadri e piccoli coloni si ostinano a lungo a non irrorare le viti col solfato di rame.⁵ Le tradizioni agricole vengono rapidamente abbandonate solo quando l'interesse a mutare i sistemi arcaici è evidente ed immediato.

⁴ A. Balletti, G. Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*, cit., pp. 83-85.

⁵ Cfr. E. Paglia, *La provincia di Mantova*, cit., pp. 768-772; A. Balletti, G. Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*, cit., pp. 57-61.

Tra le altre piante industriali, nella bassa padana solo la canapa è coltivata in quantità apprezzabili. La fibra trattata viene lavorata in alcune migliaia di telai domestici (1.114 quelli del distretto di Guastalla) ed utilizzata nelle famiglie per confezionare abiti, oppure per fare le tele necessarie ai caseifici nella lavorazione del grana. Benché gli agronomi ne propagandino insistentemente le qualità, la canapa si coltiva estesamente nel solo distretto di Sermide, dove, adottando i modelli colturali ferraresi, occupa quasi metà dei terreni arativi.⁶ Pure della barbabietola si propaga la diffusione nella bassa padana; ma nonostante i suoi elevati rendimenti, fino alla grande crisi della cerealicoltura, essa viene impiegata limitatamente, e solo come foraggiera. Solo con la crisi della cerealicoltura si iniziano ad impiantare gli zuccherifici, nel Sermidese. Lo sfruttamento industriale della barbabietola è intrapreso con ritardo nella bassa padana, mentre già da tempo garantisce elevati profitti nelle bonifiche ferraresi.

2. La necessità di mano d'opera

Un'adeguata estensione delle piante industriali, oltre che garantire alle aziende buoni profitti e una rotazione ottimale, permetterebbe una diversificazione delle colture, rendendo meno esposta la produzione della bassa padana alle oscillazioni dei prezzi delle derrate agricole; ma soprattutto equilibrerebbe maggiormente il mercato del lavoro, la cui instabilità crea pesanti tensioni sociali. La monocoltura cerealicola richiede infatti la concentrazione stagionale di una grande massa di manodopera; in particolare all'epoca dei raccolti, che necessariamente vanno iniziati e ultimati in pochi giorni. L'alta densità della popolazione nelle campagne della bassa padana è dovuta proprio a questa esigenza. La quota più consistente degli addetti all'agricoltura è costituita da manodopera avventizia, che lavora con sufficiente regolarità da aprile ad ottobre, ma resta totalmente priva di salario per il resto dell'anno, se

⁶ S. Margini, *Cenni sull'agricoltura*, cit., p. 10, tab. B; A. Balletti, G. Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*, cit., pp. 52-53, 65; E. Paglia, *La provincia di Mantova*, cit., pp. 776-778.

non riesce a trovare saltuariamente un'occupazione extragricola.

Nel corso del XIX secolo, specialmente con la crisi agricola degli anni Quaranta e nel periodo successivo, molte famiglie - o parti di esse - passano da una condizione colonica ad una condizione proletaria. La disoccupazione endemica mantiene particolarmente basso il livello dei salari, tanto da scoraggiare l'introduzione di macchinari agricoli.⁷

Negli anni Settanta si generalizza l'uso delle macchine trebbiatrici a mano, o a vapore nei fondi di una certa ampiezza; ma semina, mietitura e molte fondamentali operazioni agricole continuano per diversi decenni a essere effettuate manualmente.

Un lavoro a cui si è adibita periodicamente la manovalanza bracciantile è stata la costruzione di difese militari, fino a quando la provincia mantovana ha costituito il confine meridionale dell'Impero asburgico ed è stata un centro strategico vitale per l'esercito austriaco in Italia. Durante le guerre risorgimentali, soprattutto dopo il 1859, a sud e a nord del Po si è lavorato costantemente a costruire fortificazioni. Ciò ha contribuito a sradicare parzialmente dalle campagne la forza-lavoro, portando pochi vantaggi e moltissimi danni all'economia locale. Pesanti servitù militari, mantenimento coatto di guarnigioni, requisizioni di derrate alimentari, di animali da traino e di mezzi di trasporto, e tre guerre combattute in territorio mantovano, con le conseguenti distruzioni di raccolti, tra il 1848 e il 1866 prostrano l'economia della bassa padana. Vengono così ridotti all'osso i capitali che in quel periodo sarebbe indispensabile investire nello svecchiamento dell'agricoltura.⁸

3. La realizzazione di un nuovo sistema di infrastrutture

Il particolare regime fiscale a cui la bassa padana è sottoposta negli anni dell'emergenza bellica e - più in generale - gli aggravii fiscali alla proprietà terriera, per consentire alle ammini-

⁷ *Inchiesta Romilli*, cit. pp. 54-56; S. Margini, *Cenni sull'agricoltura*, cit., p. 16; A. Balletti, G. Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*, cit., pp. 192.

⁸ M. Vaini, *I contadini mantovani nella rivoluzione nazionale (1848-1860)*, Mantova, Biblioteca Archivio, 1982 (prima ediz.: Milano, Edizioni del Gallo, 1966).

strazioni locali e ai consorzi di bonifica la realizzazione delle indispensabili opere di drenaggio e arginatura delle acque, indeboliscono ulteriormente l'imprenditoria della bassa padana. Per di più, dopo l'unificazione nazionale, le acque diventano un incubo per la bassa padana, il cui territorio rimane inondato per ben sette volte tra il 1868 e il 1885, con due alluvioni catastrofiche nel 1872 e nel 1879 per la rottura degli argini del Po. Questi disastri, che suscitano proteste antiministeriali tra i proprietari terrieri padani, stimolano tuttavia i governi nazionali ad intervenire con ampi mezzi.⁹

Il ministro Alfredo Baccarini (un ingegnere idraulico), pressato dai deputati locali, vara una legge per finanziare imponenti opere di alzamento e consolidamento degli argini. Nel 1882 inserisce poi il progetto di bonifica dell'agro mantovano-reggiano tra le opere pubbliche di prima necessità; vengono così attribuite allo Stato, ai comuni e alle due province interessate le maggiori spese per la riorganizzazione del regime idraulico della bassa padana. Questa operazione avvantaggia vistosamente i possidenti, che possono valorizzare le proprie terre con denaro pubblico. Eppure, interminabili scontri tra i rappresentanti dei diversi interessi agrari ritardano fino al 1901 l'inizio concreto dei lavori.

Le opere pubbliche non si limitano al riassetto idraulico della zona. Tra gli anni Sessanta e i primi anni Ottanta, la bassa padana viene dotata di una moderna viabilità stradale e ferroviaria, che agevola notevolmente la circolazione delle merci e delle persone. Vengono allargate e rinforzate diverse strade, attribuite di competenza alle province, mentre continuano a essere costruite strade comunali, anche per dar lavoro in inverno ai braccianti. Due strade nazionali, che collegano Mantova a Reggio e Verona a Modena, intersecano la bassa padana. Si costruiscono tre grandi ponti di barche sul Po: tra Revere e Ostiglia, tra la campagna di Motteggiana e Borgoforte, tra la campagna di Boretto e Viadana. Sempre tra Motteggiana e Borgoforte si costruisce un secondo ponte, in ferro e muratura, per il passaggio di una linea ferroviaria.

⁹ R. Salvadori, *Appunti sul Po mantovano dopo l'unità d'Italia*, in *Il Po mantovano: storia antropologia, ambiente*, S. Benedetto Po, Museo civico polironiano, 1986-87; M. Chiarentin, *Bonifica e terrazzieri nell'agro mantovano-reggiano (1880-1907)*, tesi di laurea, Università di Milano, Facoltà di Lettere, a.a. 1982-1983, pp. 37-119.

Nel 1875 i primi treni passano sulle linee Modena-Suzzara-Mantova e Reggio-Guastalla. Nel 1883 entra in funzione la linea Parma-Guastalla-Suzzara; nel 1888 la Suzzara-Ferrara.¹⁰ Complessivamente, nella bassa padana vengono attivate una ventina tra stazioni e semplici fermate attrezzate. Suzzara e Guastalla, punti di raccordo di queste linee ferroviarie, hanno uno scalo merci e passeggeri di ragguardevoli dimensioni, venendo così favorite nello sviluppo commerciale e industriale. La bassa padana si inserisce in pochi anni nella rete delle comunicazioni nazionali e nella moderna economia di mercato. A penalizzarla è invece il deperimento del traffico commerciale sul Po e sui suoi affluenti, che per secoli hanno costituito la principale rete di comunicazione della pianura padana. Dopo la costruzione delle linee ferroviarie Milano-Venezia e Piacenza-Bologna, tra gli anni Cinquanta e gli anni Sessanta l'intenso traffico tra la pianura padana e l'Adriatico abbandona le vie fluviali. Dalla seconda metà degli anni Cinquanta il grande traffico mercantile di Mantova non passa più dal porto fluviale di Ostiglia. Nella medesima situazione versano i porti di Cremona, Piacenza e Pavia, come i tanti porticcioli emiliani e dell'Oltrepò mantovano. Il treno può superare in velocità i più economici ma antiquati trasporti sul fiume, perché sul Po sono affondati alcuni tentativi di rendere stabile e competitivo un servizio di navigazione a vapore, simile a quelli all'epoca già avviati negli altri grandi fiumi europei.¹¹ La causa di questi insuccessi sta tutta nei travagli politico-militari del XIX secolo nell'area padana: un primo servizio era stato avviato nel 1820 dai personaggi più in vista della carboneria lombarda; un secondo, alla vigilia della rivoluzione del 1848, da una società milanese; un terzo nel 1854 dal Lloyd triestino, con equipaggio militare austriaco, funzionando fino ai grandi cambiamenti politici del 1859; in quel quarantennio, tutti i piroscafi erano fini-

¹⁰ E. Paglia, *La provincia di Mantova*, cit., pp. 753-756; A. Balletti, G. Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*, cit., pp. 202-205; *La ferrovia Suzzara-Ferrara. Cento anni di storia*, a cura di R. Roda, Padova, Interbooks, 1989; A. Muratori, *Ferrovia Suzzara-Ferrara*, Rivoltella, Editoriale del Garda, 1988.

¹¹ E. Paglia, *La provincia di Mantova*, cit., pp. 753-755; G. Giarelli, *La cultura del fiume: i barcai del Po*, in *Il Po mantovano: storia, antropologia, ambiente*, cit.; V. Montanari, *Gli inizi della navigazione a vapore sul Po*, in *Pietre fatte a mano*, San Benedetto Po, Museo civico polironiano, 1984-85; *Navigare il Po*, fascicolo monografico di "Padania", IV (1990), n. 8.

ti sequestrati o dirottati altrove dalle autorità militari. Nel 1866, quando il Po cessa di essere una delicata linea di frontiera tra diversi stati, le due grandi linee ferroviarie padane monopolizzano ormai i traffici, rendendo superflua la modernizzazione dei trasporti su acqua. La bassa padana, apprestato un buon reticolo di strade ferrate e carrozzabili, viene comunque a trovarsi ai margini delle maggiori vie di comunicazione, in una dimensione ancora provinciale.

4. *La crisi agraria e il rinnovamento culturale*

Nel 1875 avvia la propria attività a Suzzara una ditta per la distribuzione e riparazione di macchinari agricoli. In pochi anni l'azienda passa alla diretta costruzione dei macchinari, aumentando notevolmente il proprio giro d'affari e le proprie dimensioni, e giungendo ad occupare a fine secolo un centinaio di operai. Le dimensioni della fabbrica si espandono ancora parecchio nel decennio successivo ed il numero degli operai risulta più che raddoppiato, mentre a Suzzara cominciano la loro attività due fabbriche concorrenti. Nella seconda metà del XIX secolo, beneficiando della posizione favorevole nel sistema dei trasporti e dello sviluppo industriale, il territorio comunale di Suzzara vede più che raddoppiata anche la popolazione complessiva.¹²

Pure l'industria dei laterizi - di antica tradizione in una bassa padana che abbonda di argille di buona qualità e di legna a basso costo - nel secondo Ottocento cresce in dimensioni ed efficienza, iniziando la costruzione di fornaci dotate di impianti a carbone a fuoco continuo. La crescita di alcuni settori produttivi è comunque superata in ampiezza dall'incremento dei commerci. Il periodo seguito all'unità nazionale, coi prezzi dei cereali in continua ascesa sul mercato, aveva diffuso un euforico ottimismo sulle potenzialità che lo sviluppo dell'agricoltura padana avrebbe potuto far valere nel mercato europeo. Nel circondario guastallese, ad esempio, si tengono già 11 mercati settimanali e 27 fiere, ma Luzzara ed altri comuni chiedono au-

¹² P. Bianchi, *Cooperazione e sindacalismo a Suzzara*, in *Achille Menotti Luppi e il socialismo padano*, a cura di L. Cavazzoli, Milano, Cisalpino, 1990, pp. 45-47.

torizzazioni al prefetto per istituirne di nuove.¹³ Un cronista ecclesiastico esprime sorpresa per le risorse e la vitalità che le comunità locali prendono a riversare senza risparmio in queste celebrazioni degli scambi commerciali:

Accorrevano gente dai paesi limitrofi, ed i negozianti, mercanti, bettolieri, propizia la stagione, smerciarono generi d'ogni sorta e facevano affari vantaggiosi. Un affollato popolo si vedeva per le contrade principali che con istento si apriva il passo. Lungo le strade di campagna si osservava uno sciame di bovini diretto alla fiera, non mai veduto al dire dei vecchi. Non pochi contratti furono fatti a prezzi incredibili: un paio di bovi 100 marengi, un paio di vacche fino a 50 marengi. Chi comprende prezzi sì alti, poiché ora non si scarseggiava di codesti quadrupedi? [...] Il teatro era sempre pieno zeppo, meno una sera; i Loggioni egualmente, benché si lagnasse dello scarso denaro e dello stracaro dei viveri; eppure vi vedevi gente d'ogni fatta, limitata non poco di finanze e talvolta priva del più necessario, preferire il divertimento ed accorrere in frotta al teatro.¹⁴

Nella seconda metà degli anni Settanta, la discesa dei prezzi dei cereali smorza tutti questi entusiasmi. I limiti dell'agricoltura praticata nella bassa padana vengono allo scoperto. L'intera zona, per la sua esasperata vocazione cerealicola, subisce più di ogni altro settore della valle padana gli effetti sconvolgenti della grande depressione economica, cominciando a riprendersi solo nell'ultimo quinquennio del secolo. Una massiccia migrazione all'estero del bracciantato e dei ceti colonici - iniziata precocemente rispetto ad altre aree della pianura padano-veneta che pure ne saranno interessate - è l'effetto più immediato e tangibile prodotto dalla grande crisi sul tessuto sociale della bassa padana. Se il decongestionamento demografico prodotto dall'emigrazione in parte è ritenuto benefico dalla classe dirigente, la conflittualità bracciantile - che fino all'inizio del Novecento fa di questa zona l'epicentro degli scioperi rurali nella pianura padana - è una ben più scomoda conseguenza delle lacerazioni prodotte dalla crisi. Veicoli della ripresa produttiva diventano innanzitutto il netto aumento della produzione di latte, il miglioramento della tec-

¹³ G. Scelsi, *Statistica generale*, cit., p. LXXXIII; Archivio di Stato di Reggio Emilia (ASRE), Sottoprefettura di Guastalla (SPG), B. 113, f. *Fiere e mercati*.

¹⁴ A. Besacchi, *L'osservatore del giorno. Cronaca di Guastalla e dintorni* (manoscritto del XIX secolo conservato presso Biblioteca Maldotti di Guastalla), Vol. V; la fiera descritta è dell'autunno 1873.

nica casearia e l'incremento dei caseifici: conseguenze di una riduzione delle colture cerealicole e di un crescente spazio riservato alle colture foraggere e alla zootecnia. La trasformazione delle colture, accompagnata dall'impiego più consistente di fertilizzanti naturali e chimici, di sementi selezionate e di macchinari agricoli, porta ad un netto aumento della resa dei terreni, riscontrabile anche per i cereali. La superficie a risaia stabile si dimezza, in attesa che le opere di bonifica permettano più frequenti avvicendamenti del riso con altre colture. Il debito ipotecario diminuisce sensibilmente, mentre riprendono quota gli investimenti in agricoltura e il valore della terra. L'associazionismo economico e l'istruzione agraria hanno una discreta diffusione nell'ultimo decennio del secolo.¹⁵ La trasformazione del sistema idraulico, e più ancora quella delle colture e dei loro avvicendamenti, l'esportazione di crescenti porzioni della produzione locale (abbinata ad una crescente importazione di prodotti esotici), l'utilizzo di macchinari e concimi chimici, l'introduzione di specie animali e vegetali prima sconosciute, con qualche mutamento nell'alimentazione popolare, sono cambiamenti che nel loro complesso costituiscono una rivoluzione nella vita e nel lavoro della regione. Modificano notevolmente il sistema di gestione della terra, fino allora affidato ad un sapere contadino tramandato di padre in figlio e regolato con precisione da un simbolico calendario stagionale, scandito da proverbi, ritualità, letture di segni propiziatori. Le credenze che fondavano questo calendario erano le stesse che rendevano prevenuti gli abitanti delle campagne verso il cambiamento di consolidati equilibri sociali, verso le innovazioni nelle istituzioni familiari e comunitarie, verso i perturbamenti di alleanze e solidarietà locali o della stabilità politica in generale.¹⁶ Benché sia temuta dalla classe dirigente liberale, per gli effetti destabilizzanti che ne potrebbero segui-

¹⁵ E. Braga, *Agricoltura e movimento contadino mantovano nell'ultimo quarto del secolo*, cit.; L. Cavazzoli, *Produttività e salari nel Mantovano negli anni de "La boje!"*, in *La boje! Ipotesi di ricerca*, cit.; Idem, *La rivoluzione agraria nelle campagne del Mantovano (1895-1925)*, in *Giuseppe Bertani e le lotte sociali e politiche nel Mantovano*, Mantova, Istituto Mantovano per la storia del movimento di liberazione, 1991; *Le campagne padane negli anni della crisi agraria*, fascicolo monografico degli "Annali Istituto Cervi", V (1983).

¹⁶ G. Bosio, *Il trattore ad Acquanegra*, cit., pp. 117-205; F. Bisi, Lunari, *strenne, fogli volanti*, in *Cultura popolare nell'Emilia Romagna. Espressioni sociali e luoghi d'incontro*, Milano, Silvana, 1978.

re nella società, la necessità di una rottura culturale con la tradizione è dichiarata il fondamento necessario ad ogni acquisizione di nuovi saperi pratici nell'agricoltura. La cosa viene esplicitata nelle monografie provinciali che accompagnano l'*Inchiesta agraria*. Dalla scuola agraria di Reggio si esigono tecnici "capaci di dare ai figli del contadino nozioni d'agricoltura utili ed opportune assai più che la storia dei 12 figli di Giacobbe e i problemi ardui e intricati dell'aritmetica teorica"¹⁷. Enrico Paglia, ex seminarista, grande proprietario e presidente del Comitato agrario di Mantova, ritiene ormai indispensabile riformare la cultura rurale, mobilitando maestri ben preparati e adeguatamente retribuiti, per "contrapporre nelle campagne il mite apostolato delle idee umanitarie e civili alla vanità seducente delle superstizioni volgari, il lume fecondo della scienza e del vero all'oscurantismo interessato di una parte del clero e alle aberrazioni demagogiche dei falsi tribuni"¹⁸.

A ben guardare, in questi grandi cambiamenti della cultura agricola del XIX secolo, c'è un attore sociale che nella bassa padana pare giocare - fino agli ultimi anni del secolo - una parte quasi irrilevante: quel clero parrocchiale che è stato il primo referente istituzionale delle credenze contadine, il tradizionale mediatore tra la comunità rurale e la società più generale.

¹⁷ A. Balletti, G. Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*, cit., p. 173.

¹⁸ E. Paglia, *La provincia di Mantova*, cit., pp. 871.

INSEDIAMENTI RURALI

1. *L'elevata densità abitativa*

Distinguere la popolazione urbana e rurale - tra XIX secolo e inizio del XX - nella bassa padana è difficile, in quanto vi si riscontrano elevata densità abitativa e notevole frazionamento degli abitati. Nei dati raccolti dall'Inchiesta Jacini, la zona risulta avere 145.825 abitanti su complessivi 1078 Kmq, con una densità abitativa di 135,27 abitanti per Kmq.

Un raffronto di queste cifre coi dati del censimento del 1871 mostra nettamente il suo elevato popolamento, se si pensa che il Regno d'Italia - pur con un livello d'inurbamento superiore alla bassa padana - ha allora una media di 83,98 abitanti per Kmq, mentre il circondario di Reggio Emilia 91,97. Nei dati dell'Inchiesta agraria, la provincia mantovana risulta avere 116 abitanti per Kmq, che scendono a 106, se si escludono il territorio e la popolazione della città di Mantova.¹

Solo nel distretto di Sermide la densità della popolazione corrisponde alla media rurale della provincia mantovana. Negli altri distretti dell'Oltrepò mantovano la densità è molto più elevata, soprattutto in quello di Revere. La media e bassa pianura mantovana appaiono ben diverse dal Cremonese e dai distretti occidentali del Mantovano, dove la popolazione è prevalentemente raccolta nei paesi, mentre le campagne restano pressoché deserte:

¹ Cfr. L. Tanari, *Circondario di Guastalla*, cit., p. 367; E. Paglia, *La provincia di Mantova*, cit., p. 744; G. Scelsi, *Statistica generale*, cit., p. XXI-XXII; A. Balletti, G. Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*, cit., pp. 19-29.

La parte della popolazione più direttamente impiegata nella coltura dei campi, abita generalmente sui campi stessi, a famiglie divise, in case isolate e singole per ciascun podere, là dove domina la piccola coltura; oppure anche in più famiglie nelle corti dei poderi più vasti o nei piccoli centri o frazioni di comuni. Solo in pochi capoluoghi di Comune si agglomerano promiscuamente le abitazioni civili ed i fabbricati rurali, con la conseguente miscela di artigiani, commercianti, professionisti, possidenti ed agricoltori. [...] Fatta eccezione [...] nei tratti vallivi dei distretti di Mantova, Viadana, Gonzaga, Revere, Sermede ed Ostiglia può dirsi un vasto e denso accampamento, nel quale la popolazione agricola ha spiegato le sue tende in siti opportuni e vicini al campo d'azione. Mentre nei casi eccezionali sopra lamentati i contadini addetti stabilmente al podere sono costretti a dilungarsi dalle loro abitazioni fino a due e anche tre chilometri, nella massima parte le coltivazioni si trovano a portata d'occhio dei coltivatori, con immenso vantaggio della sicurezza, della sociabilità e dell'emulazione nelle pratiche agrarie.

S'intende come i contadini non applicati stabilmente alla coltivazione dei poderi, abitino indifferentemente ovunque trovino un locale che venga loro affittato, per recarsi a lavorare dovunque sia richiesta la loro opera, anche da lontano e fuori del proprio comune.²

Il circondario di Guastalla è ancora più popoloso, distinguendosi nettamente, per l'alta densità demografica, dal resto della provincia reggiana.

2. *I tipi di colture agricole e di stratificazione sociale*

Se nel Mantovano il ceto colonico è costituito essenzialmente dai salariati fissi, nella medio-bassa pianura reggiana e modenese il ceto colonico è rappresentato piuttosto dai mezzadri; la distribuzione delle abitazioni varia di poco: con una dispersione ancora maggiore, nella misura in cui sono sensibilmente più diffuse le colture intensive:

Una delle condizioni più influenti sulla regolarità del sistema di coltivazione, sul costo dei prodotti e della mano d'opera è quella che le abitazioni dei coloni mezzaiuoli giacciono quasi sempre nel centro delle rispettive possessioni che essi coltivano. Tanto i maggiori che i minori comuni (città, borghi e villaggi) non constano di un solo cen-

² E. Paglia, *Conferenza pel miglioramento materiale e morale del contadino mantovano* (1881), a cura di R. Salvadori, in *La boje! Ipotesi di ricerca*, Mantova, Biblioteca archivio, 1983, pp. 175-76.

tro abitato, bensì di diverse frazioni divise e sparse che si dicono vil-
le. Queste alla lor volta non hanno quasi gruppi di abitazioni accen-
trate, ma sono formate da case coloniche sparse e poste nel centro
del rispettivo podere che la famiglia abitatrice coltiva. [...] Il più delle
volte il centro della villa non è formato che dalla chiesa e dalla casa
parrocchiale.

Nelle stesse ville ove sono sparse le case mezzadrili si danno talvolta
piccoli gruppi di case che per lo più si dicono castelli, egualmente
separati dal centro, ovvero anche vi sono abitazioni di operai forman-
ti il centro stesso della villa. Queste ed i primi sono abitati da fami-
glie di lavoratori o giornalieri avventizi, che si dicono in linguaggio
locale braccianti o cameranti e forniscono abbondantemente tutta
l'opera ausiliaria che può occorrere ai mezzaiuoli.³

La condizione economico-sociale nel comune di Guastalla, co-
sì come in quelli di Luzzara, ed in parte Reggiolo e Suzzara,
che hanno i terreni più fertili della zona, differisce sensibil-
mente da questa situazione generale. Vi incidono maggior-
mente le colture intensive, e vi è una presenza più consistente
che altrove di un cetto colonico composto da proprietari e fitta-
voli di piccolissimi appezzamenti di terra, con una ulteriore
frammentazione del tessuto abitativo, così come vi sono più
presenti artigiani e commercianti:

Le ville colle loro borgate vi sono abbastanza frequenti, e per parec-
chie di queste si può dire che rappresentano veramente dei piccoli
sub-centri, ove agevolmente si alimenta una vita locale ed avente
qualche po' di autonomia relativa. [...] Nelle ville, specie le più popo-
lose, soggiorna una mescolanza ineguale di qualche piccolo proprie-
tario, di pochi affittaiuoli, di ancor più scarsi bottegai dediti a piccole
industrie e commerci, di parecchi artigiani, come sarti, falegnami,
fabbri, e di discreto numero di braccianti, o giornalieri. Sparsi per le
campagne, i coloni, e gli affittaiuoli (di questi ultimi il maggior nu-
mero) sono commisti più qua e più là a giornalieri che abitano qual-
che grosso ed isolato casamento, o piccoli agglomerati di casupole,
ove a modo di sparsi alveari brulicano accatastati codesti poveri pa-
ria della nostra popolazione campagnuola. La cifra di questi ultimi va
soggetta a variazioni numeriche frequenti per la emigrazione tempo-
ranea che ne porta all'estero una discreta parte, ove si dà a lavori di
terra, specialmente per strade ferrate in costruzione. [...] Ho visto
nei piccoli gruppi di catapecchie o nel caseggiato più eccentrico
delle borgate, dei casamenti ove albergano 4, 6, ed anche 8 fami-
glie, aventi a loro disposizione per ciascuna una sola stanza od al più

³ A. Balletti, G. Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*, cit., pp. 114-15.

due, a ridosso, pigiati, senza possibilità di cure, di proprietà di sorta alcuna.⁴

Di conseguenza, all'interno del circondario guastallese la densità abitativa aumenta notevolmente più ci si avvicina al Po, visto che nella parte alta del circondario lavora in media mezza persona per ettaro, mentre nella parte più bassa si impiega un lavoratore per ettaro.⁵ Il nesso tra densità demografica e coltura rende più raccolta la popolazione dove più si pratica la cerealicoltura, coi gravi problemi sociali a cui si è già accennato, dal momento che buona parte della manodopera diviene superflua per molti mesi dell'anno. Lo squilibrato sviluppo dell'agricoltura pone seri problemi di sovrappopolamento. Tanto più che il generale progressivo aumento della popolazione riguarda le famiglie rurali, più che quelle urbane. Se infatti questa concentrazione di forza-lavoro e la periodica immigrazione dai circondari limitrofi - in occasione dei grandi lavori nelle risaie - potrebbe far pensare ad un mercato del lavoro estremamente ricettivo, la perdurante esiguità delle retribuzioni rivela invece un'offerta sovrabbondante di manovalanza. Lo stesso discorso vale per il mercato della terra: famiglie coloniche sempre più povere di mezzi si contendevano duramente la conduzione di un fondo; la domanda assillante di piccoli appezzamenti di terra ne alzava il valore in modo spropositato. L'aumento della popolazione rurale accentuava perciò le precarie condizioni d'esistenza dei lavoratori avventizi, ma anche dei ceti colonici.⁶

Nelle monografie sulla bassa padana che supportano l'*Inchiesta agraria*, le rilevazioni catastali e demografiche forniscono dati generici e spesso contraddittori. Anche con l'ausilio dei dati dei censimenti del XIX secolo non è possibile quantificare con precisione le forme di conduzione dei fondi e le professioni degli addetti all'agricoltura. Per valutare i condizionamenti economico-sociali sulle culture locali della bassa padana oc-

⁴ C. Bonora, *Relazione sulle condizioni economiche e igieniche della popolazione agricola nel Guastallese*, in *Atti della Commissione permanente per la pellagra nella provincia di Reggio per gli anni 1883-84*, Reggio E., Calderini, 1886, pp. 48-51.

⁵ L. Tanari, *Circondario di Guastalla*, cit., p. 367.

⁶ E. Paglia, *La provincia di Mantova*, cit., p. 808.

corre quindi riferirsi a stime approssimative.⁷ La piccola proprietà ed il piccolo affitto restano molto diffusi in tutta la bassa padana, con particolare concentrazione nei comuni della fascia rivierasca del Po. La piccola proprietà è il sistema decisamente prevalente nella parte settentrionale del distretto di Revere; è ben diffusa anche nel circondario Guastallese, soprattutto nella sua parte orientale. La diffusione di ceti colonici distribuiti su fondi di limitate dimensioni - legata ad una maggiore presenza delle colture intensive (almeno nella zona tra Guastalla e Suzzara) - differenzia in parte l'agricoltura e la società dell'Oltrepò mantovano e della bassa reggiana da quelle tipiche lombarde, riscontrabili sull'altra sponda del Po. I grandi fondi condotti in economia o in affitto sono maggiormente diffusi nell'Oltrepò mantovano, soprattutto nel distretto di Sermide e nel Quistellese. Nella zona risicola (un triangolo compreso tra Santa Vittoria, Gonzaga e Moglia, oltre al distretto di Sermide) prevalgono i grandi fondi condotti in economia o in affitto. La categoria degli affittuali, nella provincia di Mantova, ha la massima concentrazione nei distretti dell'Oltrepò. La mezzadria (si tratta in realtà di una terzadria per l'elevatezza del valore e della resa delle terre della bassa padana) è presente in misura apprezzabile solo a sinistra del Secchia; ma negli stessi distretti di Gonzaga e Guastalla è poco diffusa, ad eccezione che nella parte meridionale di quest'ultimo distretto - nel Novellarese - dov'è la forma di conduzione prevalente. Soltanto tra Novellara, Rio e Fabbrico - dunque - si riscontra in modo consistente la forma di conduzione caratteristica della medio-alta pianura emiliana.

Nel circondario di Guastalla è qua e là presente la boaria. Nell'Oltrepò mantovano il ceto colonico è rappresentato essenzialmente dai salariati fissi. Ovunque si utilizzano largamente i braccianti avventizi, soprattutto nei maggiori fondi condotti in affitto. La percentuale degli avventizi arriva fino al-

⁷ Cfr. L. Tanari, *Circondario di Guastalla*, cit., pp. 357, 371-72; E. Paglia, *La provincia di Mantova*, cit., pp. 806, 848; A. Magri, *Stato attuale della proprietà*, Cit., pp. 38-41; S. Margini, *Cenni sull'agricoltura*, cit., pp. 12-16; Ministero dell'agricoltura, industria e commercio (MAIC), Direzione generale di statistica (DGS), *Censimento della popolazione del Regno d'Italia al 10 febbraio 1901*, Vol. III (*Professioni o condizioni*), Roma, Tip. naz. G. Bertero & c., 1904 (nelle sintesi nazionali dei censimenti demografici, i dati della provincia mantovana non vengono ripartiti per distretti; manca quindi il quadro statistico particolareggiato dell'Oltrepò).

la punta massima del comune di San Benedetto, dove sono l'82 % degli addetti all'agricoltura. Nel circondario di Guastalla, la presenza degli avventizi è inferiore di poco a quella elevatissima del distretto di Gonzaga; la punta più elevata della presenza di avventizi si ha nel comune capoluogo (65,5 % degli addetti all'agricoltura, nel 1881, con una proporzione di 88:12 con i salariati fissi), dov'è più ridotta la presenza di categorie coloniche (affittuali 12,29 %, salariati fissi 7,84 %, mezzadri 6,28 %) rispetto al restante circondario. La seguente tabella evidenzia la diretta proporzione tra diffusione degli affittuari e dei braccianti avventizi nell'Oltrepò mantovano.

Tipi di conduzione dei fondi e impiego di braccianti⁸

DISTRETTI	Gonzaga	Revere	Sermide	Guastalla
Fondi in affitto	69%	42%	52%	
Fondi in economia	24%	52%	44%	
Fondi a mezzadria	7%	2%	4%	
Salariati obbligati	25%	51%	45%	36%
Salariati avventizi	75	49%	55%	64%

Categorie addette all'agricoltura nel circondario guastallese⁹

	1871	1881
Coloni possidenti	13,40%	6,54%
Affittuali	17,55%	16,93%
Fattori	0,21%	0,17%
Boari	2,53%	–
Braccianti agricoli	48,76%	
(salariati fissi)		16,83%
(giornalieri)		46,87%
Mezzadri	15,01%	11,42%
Altre categorie agricole	2,54%	1,24%

⁸ Cfr. E. Paglia, *La provincia di Mantova*, cit., p. 806, 848; A. Balletti, G. Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*, cit., pp. 25-27. Va però tenuto conto che la maggior diffusione della mezzadria riduceva il bisogno di salariati fissi, nei distretti di Gonzaga e Guastalla.

⁹ Cfr. A. Balletti, G. Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*, cit., p. 25-27.

La notevole presenza del bracciantato avventizio tra la popolazione influenza gli equilibri socio-culturali della bassa padana. Questo ceto sociale, con la sua vita precaria, con la sua mobilità territoriale, sradicato dai legami con la terra, strutturalmente portato all'associazionismo, condiziona vistosamente la vita dei paesi e delle campagne.

3. *L'espansione e la crisi della risaia stabile*

Le zone vallive, frequenti nella parte orientale del circondario di Guastalla e nei distretti di Gonzaga e Sermide, si distinguono nettamente dal restante ambiente rurale, anche nei rapporti distaccati intercorrenti tra proprietari e lavoranti:

Laddove sono possibili le colture umide, e specialmente la risaia, fu adottata invece la grande coltura, ovvero la maggiore estensione del podere annesso ad una fattoria, che qui dicono corte, ove si tengono operai salariati pel governo dei bestiami, si prendono poi operai avventizi anche pei lavori d'ordinaria coltivazione, come a dire per la vangatura delle risaie. A questa corte si connettono tutti i campi coltivati a riso, non che i prati. Non si pratica la compartecipazione sui prodotti.¹⁰

Le risaie, asciutte solo in estate e circondate da canali, percorribili con le barche oppure sugli arginelli emergenti, sono quasi disabitate, anche in osservanza delle leggi sanitarie che ne prescrivono la lontananza dalle case. C'è per lo più la casa del risarolo, salariato fisso che controlla il fondo e i lavori stagionali che vi si svolgono.¹¹ Rari sono i paesi sviluppati a fianco delle risaie e in funzione di quelle. A Santa Vittoria i canali giungono fin davanti la corte monumentale dei conti Greppi, centro ideale del villaggio. Quest'ultimo sorge dietro al palazzo padronale. Solo capanni e baracche della gente più povera stanno ai margini della risaia, dove la pesca di pesci e rane integra l'alimentazione, come una garanzia alla sopravvivenza.¹² La risaia stabile, per quanto malsana, rispetto alle altre colture assicura ai villaggi un lavoro più duraturo nel corso dell'anno

¹⁰ A. Balletti, G. Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*, p. 110.

¹¹ *Inchiesta Romilli*, cit., p. 10.

¹² *Un po' di storia locale*, "La Giustizia", 11 settembre 1913.

ed un'alimentazione pure scarsa, ma meglio bilanciata. La cura dei risi sommersi dall'acqua, particolarmente penosa e male retribuita, è una mansione peculiarmente femminile e infantile, indispensabile alla sussistenza delle famiglie bracciantili e talvolta di quelle coloniche. Tali operazioni sono eseguite in squadra da lavoratrici avventizie, reclutate da un caporale che lavora alla loro testa per un salario di poco superiore.¹³

Nelle zone di risaia le condizioni abitative dei disobbligati sono particolarmente precarie: "uno stanzone terreno, umido, con i muri di mattoni crudi, serve di abitazione promiscua ai membri della famiglia"; quando poi non si tratti di "case coperte di canne, con pareti pure di canne intonacate di fango"¹⁴. In queste abitazioni, le febbri palustri e malariche sono endemiche.¹⁵ Come in tutta l'area padana¹⁶, sono considerate critiche le condizioni di vita dei mondarisi, non dal solo punto di vista materiale, ma anche morale. La famiglia bracciantile lavora infatti dispersa, senza il reciproco controllo tra parenti che caratterizza invece il lavoro colonico. Comune è la descrizione di un ambiente di risaia in cui la famiglia non tiene a freno la sessualità degli individui, soprattutto delle giovani. La letteratura realistica ci lascia qualche descrizione di atteggiamenti provocanti e linguaggio sboccato delle squadre di giovani donne chiniate nell'acqua della risaia per i lavori primaverili, nei borghi rurali della bassa mantovana.¹⁷ Un resoconto sulle condizioni delle risaiole di Santa Vittoria, nel 1888 denuncia l'abbruttimento a cui deve ridursi una proletaria, accettando ad ogni condizione la scarsa retribuzione a cottimo di una giornata lavorativa di quindici ore, per salvaguardare la sussistenza familiare basata esclusivamente sul salario avventizio:

¹³ *Inchiesta Romilli*, cit., pp. 132-134; E. Paglia, *La provincia di Mantova*, cit., p. 851.

¹⁴ E. Paglia, *La provincia di Mantova*, cit., p. 864.

¹⁵ C. Bonora, *Relazione sulle condizioni economiche e igieniche*, cit., p. 55; L. Tana-ri, *Circondario di Guastalla*, cit., p. 369.

¹⁶ L. Faccini, *I lavoratori della risaia fra '700 e '800*, in "Studi storici", XV (1974), n. 3; A. Quasi, *Le mondine delle risaie vercellesi*, "Annali Istituto Cervi", XII (1990); *Il proletariato agricolo in Emilia Romagna nella fase di formazione*, cit., in particolare pp. 47-51, 215-20; E. Sereni, *Il capitalismo nelle campagne*, cit., pp. 327-28, 346; L. Preti, *Le lotte agrarie nella Val Padana*, cit., p. 31.

¹⁷ T. Monicelli, *Aia Madama. Novelle e costumi paesani*, Ostiglia, La scolastica, 1912, p. 308-309.

A desinare qualcuna ha la minestra quando le viene mandata dalla propria famiglia, ma quelle che a casa non hanno nessuno, tornano da capo ancora con polenta, acqua, pane e cipolla [...] e se vogliono migliorarla con qualche legume, come fagioli o fava, sono costrette andare di nottetempo a rubarlo, come pure devono rubare la legna per farla cuocere, tanto è la loro miseria. Vi sono donne costrette a far le corna ai loro mariti per mantenere i loro figli [...]. Alle mondine, alle lavoratrici la fame, le privazioni, gli stenti, la pellagra, il delitto e il disonore; agli altri - ai loro parassiti - l'ozio e l'abbondanza. [...] Questa è la vita delle mondine e, in generale, delle donne della nostra villa. Lavorar da bestie, logorarsi la salute, non avere tempo né per riposarsi né per istruirsi, mangiar male, beber peggio, abitare in luride tane, invecchiare innanzi tempo ed essere costrette talvolta a commettere azioni disoneste.¹⁸

Le fonti orali confermano ampiamente l'esistenza di queste condizioni di degrado per le giornalieri di S. Vittoria, fino dall'inizio del XIX secolo.

Dopo la metà del secolo, però, le polemiche sulla risaia riguardano essenzialmente problemi sanitari e di sfruttamento dei salariati, non più il tipo di socialità e di morale che il lavoro in risaia diffonde nelle culture rurali. Lo stesso clero si adatta a convivere con le maggiori difficoltà che l'ambiente di risaia pone al suo ministero. Solo il parroco di Brugneto lamenta come fatto gravemente scandaloso "le unioni pei lavori delle nostre risaie, dove si spara di tutto e di tutti".¹⁹ Più pacatamente, da Santa Vittoria si segnala al vescovo che "in molti, specialmente nei braccianti, vi è non curanza di religione"; mentre nel limitrofo villaggio di San Rocco non si osservano i giorni festivi "nel tempo in cui avviene il raccolto del riso, e la battitura del medesimo, che per quasi due mesi o tre si lavora sempre" e "alcune famiglie troppo dedite all'interesse poco sono sollecite nell'estate e nell'autunno ad osservarli".²⁰

Fino agli anni della grande depressione agricola, le zone coltivate a risaia continuano ad attrarre una popolazione proletarizzata, tanto che in comuni come Novellara e Campagnola si motiva il crescente aumento della popolazione con "la grande domanda di braccia pei lavori delle risaie".²¹ Durante i grandi

¹⁸ Una donna, *Le mondine*, "La Giustizia", 1 luglio 1888.

¹⁹ Archivio Diocesano Guastalla (ADG), Fondo curia vescovile (CV), Visite Pastorali (VP), Brugneto (1906).

²⁰ ADG, CV, VP, S. Vittoria (1894), S. Rocco (1894).

²¹ L. Tanari, *Il Circondario di Guastalla*, cit., p. 368.

lavori, si verifica una migrazione di popolazioni emiliane e del basso Veneto verso le risaie della zona del Po, in particolare nel distretto di Ostiglia, a nord del fiume, coltivato largamente a risaia. Questi avventizi immigrati “durante la mietitura, trebbiatura e stagionatura del riso si fermano sul fondo dove prestano la loro opera dormendo su poca paglia in stanzoni comuni”²².

Dopo il 1880 nella bassa padana viene drasticamente ridimensionata la coltivazione del riso, oltretutto infestata dal brusone, tendendo ad eliminare la risaia stabile, bisognosa di molta manodopera e meno produttiva. Il venir meno della risaia stabile, che prima richiedeva assidui lavori in primavera ed autunno, aggrava notevolmente i problemi occupazionali e priva le braccianti della principale fonte di salario. Negli anni successivi iniziano perciò migrazioni stagionali femminili, e la bassa padana diventa un grande serbatoio di manovalanza stagionale per la monda del riso in Lomellina e Piemonte.

4. *L'industria diffusa nelle campagne*

Attorno al Po, i boschi fluviali e golenali forniscono materie prime per numerose attività economiche. In un migliaio di ettari di terreno alluvionale, l'esuberante crescita di alberi, arbusti ed erbe palustri procura materie prime a numerose attività produttive tipicamente padane. Salariati, piccoli affittuali ed una moltitudine di raccoglitori specializzati, occasionali o abusivi, prelevano dai boschi i materiali che vengono poi lavorati nei laboratori artigianali e industriali o nelle case coloniche. L'attività industriale della bassa padana si regge sull'utilizzo di queste materie prime, trasformate in manufatti di legno e fibre vegetali, o utilizzate come combustibile in fornaci e caseifici. Ma anche nelle botteghe e nelle case si dedica un tempo considerevole a produrre pali, legacci, manici e supporti di attrezzi, fiammiferi, stuoie, scope e soprattutto intrecci di fibre vegetali con cui si costruiscono copricapi e contenitori di vario genere o si impagliano sedie. La coltivazione e la lavorazione

²² E. Paglia, *Conferenza pel miglioramento materiale e morale del contadino mantovano* (24 aprile - 1 maggio 1881), in *La boje! Ipotesi di ricerca*, cit., p. 176-177.

della canapa - discretamente diffuse nella bassa padana - sono complementari a queste attività.

Nel caso di oggetti impiegati nella pesca, nell'agricoltura, nella viticoltura, nella bachicoltura, nei lavori domestici, si tratta spesso di autoconsumo. Ma una quota rilevante di questa produzione entra nel circuito commerciale.²³

Dal XVII secolo, la lavorazione domestica di paglie intrecciate del truciolo di pioppo o di salice ha dato vita a una fiorente industria diffusa nelle campagne della bassa modenese e reggiana, e nell'Oltrepò mantovano, avendo come centri manifatturieri e commerciali Carpi e Villarotta, e dal 1872 anche Boretto. I cappelli di truciolo della bassa padana e del Carpigiano contendono il mercato europeo e americano ai cappelli fiorentini. Questa industria - pur avendo alti e bassi, che seguono l'andamento delle mode nell'abbigliamento - garantisce notevoli profitti, con l'impiego di limitati capitali. In una ventina di fabbriche di cappelli, concentrate soprattutto a Villarotta, Boretto e Poggio Rusco, lavorano circa duecento operaie e un numero quasi doppio di bambini. Ma, a domicilio, molte altre migliaia di persone sono stagionalmente occupate nella lavorazione del truciolo, o nella confezione di canestri, cesti e stuoie; soprattutto nei comuni di Luzzara, Reggiolo, Boretto, Brescello, Gualtieri, Guastalla, Fabbrico, Rio Saliceto, Suzzara e Poggio Rusco, e nel distretto mantovano di Revere.²⁴ Nel 1901 vengono ufficialmente censiti 2.086 addetti a questa industria - di cui il 70 % donne - nel solo circondario guastallese.²⁵ In alcuni paesi, fin dall'inizio del XIX secolo, diverse generazioni sono educate alla disciplina industriale negli stabilimenti in cui si confezionano i cappelli. Oppure, molto più spesso, in stanzoni dove diverse decine di bambini sotto il coercitivo controllo di una donna esperta - apprendono ad intrecciare con precisione le paglie. I primi stabilimenti industriali sono

²³ C. Benfatti, *Le attività connesse all'economia del bosco fluviale*, in *Il Po mantovano: storia, antropologia, ambiente*, cit.

²⁴ Cfr. *Atti della Giunta per l'inchiesta agraria*, cit., Vol. II, p. 373; *Ibid.*, Vol. VI, fasc. IV, p. 864; S. Margini, *Cenni sull'agricoltura*, cit., p. 25; A. Balletti, G. Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*, cit., p. 250-251; G. Scelsi, *Statistica generale*, cit., p. 19 e tav. LIII; S. Merli, *Proletariato di fabbrica e capitalismo industriale*, cit., pp. 58-62.

²⁵ MAIC, DGS, *Censimento della popolazione del Regno d'Italia al 10 febbraio 1901*, cit., Vol. III, pp. 496-497.

sorti con dichiarati scopi filantropici: disciplinare i bambini poveri, insegnando loro un mestiere e rendendoli subito partecipi della formazione del reddito familiare; segregare le ragazze di famiglia povera fino all'età del matrimonio, garantendone l'illibatezza e procurando loro una dote; abituare bambini ed adolescenti all'operosità, non disgiunta da pratiche collettive di devozione religiosa. Il laboratorio industriale della Scuola di Carità sorta a Luzzara nel 1802, aveva espressamente tali finalità. Don Carlo Giuseppe Platensteiner, arciprete di Luzzara, ha promosso questo istituto con fondi propri e coi contributi del Ducato parmense e dei Comuni di Luzzara, Guastalla e Reggio. Ognuno dei tre Comuni sovvenzionava il ricovero e l'apprendistato di quattordici ragazze povere od orfane. In più, la Congregazione di Carità di Luzzara pagava il ricovero ad altre tre ragazze. Al momento dell'unificazione nazionale, la fondazione Platensteiner riceve annualmente un sussidio governativo di 4.500 lire, oltre ad un sussidio di oltre 4.000 lire dagli altri enti. Lo stabilimento luzzarese occupa nel complesso un centinaio di persone. Ma dal 1866 il Governo sospende il proprio contributo; e un analogo provvedimento prende nel 1868 il Consiglio comunale di Guastalla. La Fondazione Platensteiner ridimensiona allora fortemente l'impiego di personale e macchinari, riducendosi ad una produzione di tipo artigianale, fino alla definitiva cessazione dell'attività nel 1886, quando l'edificio è riadattato ad asilo infantile del Comune di Luzzara.²⁶ Diversi altri stabilimenti per la lavorazione del truciolo e dei cappelli di paglia sono stati intanto avviati nella zona, soprattutto a Villarotta, e non si ritiene più necessario l'oneroso sostegno ad una istituzione ispirata ai principi della carità cattolica, proprio nel settore industriale in cui la locale imprenditoria privata sta maggiormente investendo e raccogliendo profitti.

²⁶ Cfr. I. Dignatici, L. Nora, "...facevano tutti la treccia: uomini, donne e bambini...", Carpi, Istituti culturali del Comune e Museo civico, 1981; G. Laghi, Trucioli in riva al Po, in "Il Filugello" (Reggio E.), n. 4, settembre 1970.

A. Besacchi, *L'osservatore del giorno*, cit., Vol. I e IV; G. Scelsi, *Statistica generale*, cit., p. 194-195 G. Laghi, R. Cavandoli, *Storia di Luzzara*, Ivi, Amministrazione comunale, 1971, p. 161.

5. I ritrovi dei truciolai

Gli intermediari delle fabbriche di Carpi e Villarotta smistano a domicilio larga parte delle paglie da intrecciare. In tutti i paesi della bassa padana, dov'è ampiamente disponibile manodopera a bassissimi costi, il truciolo è l'attività complementare per donne, bambini e uomini, quando non si lavora nei campi. In alcuni paesi specializzati in questa industria domestica, una discreta quota della popolazione vi si occupa stabilmente. Ciò ha conseguenze rilevanti sulle abitudini e sul costume della gente. Innanzitutto è di forte incentivo all'aggregazione, perché comunemente le trecce si fanno in compagnia. Mentre hanno le mani impegnate in ripetitive operazioni individuali, i lavoratori sono soliti trascorrere il tempo con racconti, canti e chiacchiere. I bambini e le giovani impiegati stabilmente nel lavoro del truciolo vengono riuniti in appositi cameroni sotto la guida di qualche sorvegliante. Per tutti la treccia è la più tipica attività nelle ordinarie riunioni di vicinato - significativamente chiamate *filòs* - che si svolgono per la strada, sotto i porticati degli edifici rurali e, durante le veglie invernali, nelle stalle. In sostanza, il lavoro col truciolo risulta un forte incentivo alla socialità popolare, soprattutto a quella femminile. È consueto che persino i giovani, facendo visita alle fidanzate in queste riunioni, portino con sé le paglie da intrecciare.²⁷ L'atmosfera del *filòs* invernale viene descritta da Tomaso Monicelli:

Le fanciulle d'Aia Madama salutano la campagna, l'aperta vita al sole e al vento, e riparano nei nudi laboratori dove le chiude il rigore dell'inverno. Intrecciano sporte e cannicci, sedute su bassi sgabelli a dieci, a cinquanta, a cento insieme. Ingannano il tedio dell'opera vile parlotando dei casi paesani. Tutta la vita d'Ostiglia passa attraverso i cameroni delle sportaiole e n'esce viziata dal pettegolezzo maligno. Si scoprono e s'annodano intrighi, si raccontano, esagerati e contorti, episodi d'amore, si congiura a danno di qualche coppia, s'improvvisano canzoni dialettali in cui è denudata l'intimità delle famiglie, si compie qualche piccolo assassinio morale, leggermente, nel vocio petulante di cento bocche ch'esalano il vituperio e la corruzione. Ma queste ragazze del popolo sono buone: hanno la bontà insolente e ciarlata del popolo non frenato dall'educazione, che ignora il giusto mezzo, il viver sensato, tutte le necessarie ipocrisie dell'esistenza so-

²⁷ I. Dignatici, L. Nora, "...facevano tutti la treccia: uomini, donne e bambini...", cit.

ciale: esse portano nel mondo l'avventatezza e la spregiudicatezza della loro natura. Amano e si donano: la maternità non è una colpa: talvolta le nozze si compiono a distanza di tempo, e la sposa si reca al municipio con qualche figlio grandicello alla gonna. Si sviluppano precocemente, precocemente decadono. A quarant'anni son vecchie.²⁸

Per quanto reclutasse manodopera marginale, malamente retribuita, l'industria del truciolo rende il lavoratore più indipendente dal diretto controllo economico e morale del padrone e della famiglia, rispetto a quanto avviene nei lavori agricoli. La maggiore autonomia si riflette sul legame tra individui e autorità all'interno delle relazioni comunitarie, rendendo questi lavoratori meno sottomessi e meno vincolati alle mentalità tradizionali. Nel motivare le simpatie che la predicazione protestante incontra a Codisotto, un evangelizzatore valdese attribuisce alla diffusione di questa industria un peso decisivo nel modificare le mentalità locali:

È da notarsi specialmente la loro posizione economica che li rende indipendenti. Codisotto infatti consta per la maggior parte di piccoli possidenti che quindi non hanno bisogno di levarsi di cappello a nessuno pel pane quotidiano. Altri sono artisti, specie muratori, che prestano l'opera loro nei paesi vicini. Né manca quella parte di operai che nei mesi estivi si portano all'estero in cerca di un pane, tornando poi nell'inverno coi loro non piccoli risparmi. Quello però che forma la fortuna del paese è l'industria così detta del truciolo per cui specialmente nell'inverno donne, ragazze e perfino bambine di sei sett'anni guadagnano dei bei quattrini. Facendo quelle trecce alcune delle nostre aderenti guadagnavano due e perfino due e cinquanta al giorno. Nelle famiglie quindi dove erano quattro cinque ragazze... portavano a casa cinquanta o sessanta lire la settimana. Dal fin qui detto chiaro apparisce come la popolazione di Codisotto possa essere liberale e spregiudicata e per conseg. buon terreno per l'Evangelizzaz.²⁹

Una complessa rete di fabbricatori e distributori delle paglie, e di incettatori delle trecce, collega le industrie e il mercato di Carpi alle campagne della bassa padana, che ne costituiscono il retroterra produttivo. I legami economici che mettono a stretto contatto i paesi dell'area del truciolo possono facilitare

²⁸ *Aia Madama*, cit., p. 313.

²⁹ Archivio Tavola valdese, Torre Pellice (ATV), Comitato d'evangelizzazione (CE), *Relazioni Chiese* (RC), Guastalla 1898-1899.

la circolazione di abitudini sociali, mode e idee.³⁰ La concentrazione operaia e la necessità - avvertita da più parti - di moralizzare e disciplinare l'ambiente di fabbrica, nel XIX secolo possono essere occasione per il diffondersi di nuove abitudini religiose, come quella di recitare il rosario durante l'estate, in alcune manifatture del truciolo, a Villarotta, paese dove la Confraternita del Rosario raccoglie numerose socie.³¹ Ma all'inizio del XX secolo, nei villaggi limitrofi a Villarotta, si generalizza un coro di lamenti dei parroci verso l'ambiente dei truciolai. Il parroco di Brugneto testimonia: "I pericoli più gravi, che esistono in Parrocchia sono i diversi laboratori per il truciolo, nei quali vi ha agglomeramento di diverse persone fra le quali si propagano idee antireligiose, nonché anarchiche."³² A San Girolamo:

Il mestiere del truciolo accomuna maschi e femmine nello stesso laboratorio dove abbonda il turpiloquio, in proporzione del benessere originato dal grasso mestiere. Il ballo vi è frequente, ma le feste da ballo avvengono 5 o 6 volte all'anno, nelle occasioni di solennità o di feste popolari. Si tenta rimediarsi coll'esempio delle Figlie di Maria.³³

A Luzzara, secondo il parroco, l'immoralità nella cittadina è causata in particolar modo dalla presenza di una fabbrica di cappelli di paglia, "semenzaio di corruzione".³⁴ Concentrata in fabbrica o diffusa nei paesi e nelle campagne, l'industria del truciolo intacca visibilmente i costumi tradizionali, già prima che il movimento di resistenza faccia dei truciolai uno dei principali sostegni del radicalismo politico padano. La nomea di devianza e scostumatezza, che dal secolo XIX ha accompa-

³⁰ Sul rapporto tra sviluppo dell'industria del truciolo ed espansione della sociabilità cittadina e rurale in Toscana, cfr. S. Soldani, *Vita quotidiana e vita di società in un centro industriale*, cit. Sugli effetti sociali dell'industria del truciolo in Toscana, cfr. A. Pescarolo, *Le trecciaiole delle campagne fiorentine tra Ottocento e Novecento: una protoindustria marginale che prepara l'industrializzazione diffusa*, "Annali Istituto Cervi", XI (1989); Idem, *L'identità ambivalente: le trecciaiole toscane*, "Annali Istituto Cervi", XII (1990).

³¹ ADG, CV, VP, Villarotta (1894).

³² ADG, CV, VP, Brugneto (1906).

³³ ADG, VP, Mons. Sarti, S. Girolamo (1901).

³⁴ Archivio Parrocchiale di Luzzara, T. Soragna, D. Freddi, *Cronistoria religiosa della Parrocchia di Luzzara* (manoscritto della prima metà del XX secolo). L'osservazione sulla fabbrica risale al 1905.

gnato gli abitanti di Villarotta³⁵, è originata dallo stridente contrasto tra la cultura di questo villaggio industriale e quella dei villaggi rurali circostanti. Ma anche nei villaggi rurali, dove mancano di un'identità sociale nettamente distinta da quella degli altri lavoratori, le operaie del truciolo adottano un diverso stile di vita. Per quanto scarsa sia la paga, la truciolaia contribuisce con un salario al reddito familiare, si dedica pochissimo ai lavori domestici, si veste decorosamente, si forma da sola la dote, tratta gli anziani e gli uomini con una spregiudicatezza inusuale alla contadina, destando contemporaneamente simpatie e sospetti.³⁶ La promiscuità sessuale che talvolta si verifica sul lavoro, oltre alla numerosa e vistosa presenza delle truciolaie nella sociabilità festiva paesana, preoccupa i parroci, che notano un nesso tra sviluppo dell'industria del truciolo e crisi della morale contadina. Tra gli stessi sindaci liberali, qualcuno apprezza che un ceto operaio incrementi i commerci locali coi propri consumi; ma per altri ciò influenza negativamente la morale pubblica:

Il guadagno che si realizza, mancando lo spirito del risparmio, eccita il lusso, massime del vestire, e nuoce al costume, ecc. Ove l'industria venisse a cessare non lascerebbe dietro a sé che l'impronta di abitudini meno buone e sproporzionate.³⁷

Inoltre i sindaci lamentano che questa attività nuoce ai giovanissimi, debilitandone il fisico e sottraendoli all'obbligo scolastico. Nella bassa padana, comunque, la lentezza e le dimensioni limitate dello sviluppo industriale possono assicurare quella parte del ceto dirigente prevenuta verso la presenza degli operai di fabbrica.

³⁵ Cfr. G. Laghi, R. Cavandoli, *Storia di Luzzara*, cit., p. 156.

³⁶ L. Nora, *Percorsi di vita femminile*, Carpi, Sezione etnografica del Museo civico, 1990, pp. 17-21.

³⁷ *Atti della Giunta per l'Inchiesta agraria*, cit., Vol. II, p. 374.

RUOLI E CULTURE DEI CETI RURALI

1. *La morale rurale cattolica*

A metà del XIX secolo, don Luigi Martini - reggente come vicario la diocesi di Mantova - ha sintetizzato nel libro *Il buon contadino* la morale sociale della chiesa locale e la sua concezione delle gerarchie rurali. L'opera, edita in quattro eleganti volumetti, ha una notevole diffusione.¹ I parroci delle diocesi di Mantova e di Guastalla sono sollecitati ufficialmente dai loro superiori ad acquistarla. Per qualche decennio, dai pulpiti e nella stampa cattolica ne vengono citati brani e raccomandata la lettura. Il libro idealizza l'ascesa sociale di Pietro Antonio Martini: padre dell'autore, nato nelle campagne in riva al Po da un sarto e da una tessitrice, e divenuto servitore, artigiano, amministratore dei canali di scolo, poi fattore, affittuale, mezzadro ed infine proprietario e sindaco del suo paese, con un figlio giunto ai vertici della carriera ecclesiastica. Nei paesi sul Po dove domina la risaia, don Martini descrive quindi una situazione di mobilità sociale verso l'alto, limitata però ai soli ceti intermedi. Il quadro complessivo descritto da don Martini è tutt'altro che un'immagine del mutamento sociale. In numerosi apologhi e dialoghi di ambientazione campestre, si afferma anzi che il progresso agricolo e il successo degli agricoltori più meritevoli sono possibili senza toccare gli equilibri sociali

¹ Su quest'opera e sul suo autore, cfr. R. Salvadori, *Il buon contadino di Mons. Martini e le campagne mantovane nell'ultimo periodo della dominazione austriaca*, "Bollettino storico mantovano", luglio-dicembre 1958; Mons. Luigi Martini e il suo tempo (1803-1877), Mantova, Accademia virgiliana e Diocesi di Mantova, 1980; G. Bosio, *Il trattore ad Acquanegra*, cit., pp. 134-206.

e senza compromettere la rigida morale patriarcale che nelle campagne regge i rapporti tra le persone di diverso ceto, età e sesso. La morale cattolica che don Martini impartisce al contadino padano non si discosta troppo dall'etica del capitalismo di stampo calvinista.² Da don Martini, l'ascesa sociale del padre Pietro viene apertamente fatta discendere dal suo stato di grazia:

Dio era tutto per lui. Il perché ogni cosa cominciava sempre da Dio, riferiva a Dio, e terminava in Dio. Sempre eguale a se stesso, perché in Lui la fede e la speranza andavano di pari passo, e l'una non era superiore all'altra. Egli fu uno di quegli uomini destinati dalla Provvidenza suprema a passare per una lunga fila di posti; onde far conoscere al mondo che Ella invigila al benessere delle sue creature, e quando il voglia dall'ultimo posto un uomo passa al primo e diventa un tipo, un modello di saviezza e di bontà, una lezione viva e parlante di ben operare in tutte le sue età, in tutti i suoi stati.³

I grandi signori di città andavano onorati, perché non erano più i nobili oziosi del secolo precedente. I nobili del nuovo secolo avevano viaggiato, studiato l'agronomia, imparando a condurre i fondi in economia e ad usare le macchine per rendere più produttiva la terra. I contadini dovevano farsi guidare da loro, essendo rimasti immersi in una realtà arcaica, credendo di vivere "nel tempo che Berta filava"⁴.

Nel suo compito di educare i dipendenti alla produttività, alla religione e alla parsimonia, il padrone deve prestare piena fiducia all'opera coordinata di due suoi coadiutori: il parroco e il medico del villaggio. Entrambe queste due figure devono agire in sintonia e con reciproco rispetto, nell'avvicinare il contadino con un fine comune: educarlo all'igiene fisica e morale, ottenute mantenendolo estraneo ai vizi.⁵ La carità va praticata selettivamente: occorre aiutare solo i poveri contadini e artigiani che si segnalino per onoratezza, laboriosità e religiosità; mai gli altri, perché si incoraggerebbero i loro vizi. E la carità consiste nel dar lavoro ai disoccupati soprattutto durante la stagione piovosa e fredda - senza che don Martini quantifichi

² Cfr. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit.; Idem, *Sociologia della religione*, Milano, Edizioni Comunità, 1982.

³ L. Martini, *Il buon contadino*, cit., Vol. IV, pp. 254-255.

⁴ L. Martini, *Il buon contadino*, cit., Vol. I, pp. 114-119.

⁵ *Ibid.*, Vol. II, p. 139; Vol. IV, pp. 134-135.

un salario equo per tale "beneficenza".⁶ Don Martini ha ritenuto la mezzadria il sistema di conduzione più lodevole: "preferibile a quello dell'affittanza, perché più giovevole al contadino, ed al proprietario"⁷. Senza riflettere sulla contraddizione tra mezzadria e conduzione in economia con utilizzo di macchine, il prelado valorizza di fatto la tradizionale economia di sussistenza, in cui una parsimoniosa economia intensiva diventa la garanzia di rapporti pacifici tra grandi proprietari e contadini. Il mezzadro, non avendo la mentalità dell'accumulatore capitalista, non mira in alto, non invidia i benestanti. La reciproca fiducia tra padrone e mezzadro ha il suo vincolo nella religione. Il notabilato clericale (don Martini citava le famiglie aristocratiche Strozzi, Cavriani e Cocastelli) diffonde il sistema mezzadrile per armonizzare i propri rapporti coi dipendenti, dando un esempio di benevolenza verso i contadini.

La classe dirigente locale, costituita da medi proprietari e da fittavoli, fattori e castaldi è ritenuta da don Martini di provata moralità cristiana; in essa vengono naturalmente compresi i parroci titolari di prebende.⁸ Gli affittuali hanno secondo don Martini una delicata responsabilità sociale, come classe dirigente locale. Devono fare sfoggio in eguale misura di autorità, onestà e carità nel guidare i propri dipendenti ed i compaesani, mantenendo il rispetto pubblico verso i signori possidenti.⁹ Nei dialoghi del libro, il patriarca/notabile Pietro Martini pontifica sulla morale rurale - impartendo consigli ai compaesani e comandi ai dipendenti - sui comportamenti da tenere nel lavoro e nella vita privata. In testa ai consigli resta sempre quello di rispettare la religione, perché ciò equivarrebbe al rispetto dell'autorità.

Pietro diceva ai contadini poco cristiani: se non rispettate Iddio, molto meno rispetterete me: e se vi permettete di trasgredire la legge del Signore, e quelle della Santa Chiesa, assai più vi permetterete di rompere i patti tra noi stabiliti. Pensate pertanto ai casi vostri, e provvedete altrove, ché non fate per me né per il mio Padrone, il quale sotto i suoi tetti vuole gente Cristiana. Ed è per questo, mio contadino, che inculco tanto la Religione, ed il santo timor di Dio; perché cioè senza Religione facciamo niente; non troverete mai Padroni.¹⁰

⁶ *Ibid.*, Vol. IV, pp. 81-83.

⁷ *Ibid.*, Vol. I, pp. 167-195.

⁸ *Ibid.*, Vol. II, pp. 108-112.

⁹ *Ibid.*, Vol. I, pp. 144-158.

¹⁰ *Ibid.*, Vol. I, pp. 111-112.

Coi suoi dipendenti, l'affittuale/fattore Pietro Martini ha una particolare severità verso i bifolchi, che hanno il delicato compito di accudire il bestiame: testardi e litigiosi, si dice diventano facilmente bugiardi, vendicativi e bestemmiatori. La bestemmia sarebbe per loro una manifestazione di ribellione; perciò Martini li licenzia anche a metà settimana, se li sente bestemmiare o parlare sboccati. Se vogliono dimostrarsi dediti al lavoro, devono evitare il sigaro e la pipa, perché fumare nella stalla e presso il fienile è una perdita di tempo e un pericolo.¹¹ Per don Martini il bracciantato appare un elemento d'instabilità per la società rurale. Il termine *bracciante*, nel libro è frequentemente associato alla parola *diavolo*; così come il termine *osteria* - luogo di ritrovo di artigiani e braccianti - è associato a *inferno*. A rendere sospetta la figura sociale del bracciante non sono solo la scarsa laboriosità e l'indifferenza agli interessi del padrone, ma prima di tutto la situazione familiare, estranea alla cultura patriarcale: vive in una famiglia nucleare, con pochi figli, non educati al religioso rispetto dell'autorità paterna e padronale.¹² Poi, i braccianti guardano i campi del padrone "come quelli di uno straniero" e si fanno prendere facilmente dal "desiderio di mutar mestiere"¹³. È difficile farli pensare esclusivamente alle faccende di campagna e alla pratica religiosa. Se prendono attaccamento alla terra, rischiano di farlo con l'intenzione di arricchire e divenirne proprietari, mancando così al proprio dovere di favorire il padrone e di accettare la propria condizione sociale.¹⁴

Trattando della morale dei braccianti fissi, don Martini racconta con intenti edificanti l'episodio di due di loro licenziati da suo padre perché: l'uno "uomo piuttosto sodo, di poche parole, robusto di persona, ma dedito a fumare, onde dalla tasca del giubbetto gli sorgeva la pipa"; l'altro, sapendo leggere e scrivere, "bastevolmente istruito di agraria, peccava di vanità, e parlava assai"¹⁵. Il controllo sulla assoluta dedizione dei braccianti all'interesse dell'azienda è un dovere per i "padroni assennati", preoccupati dell'educazione dei propri dipendenti.

¹¹ *Ibid.*, Vol. II, pp. 35-62.

¹² *Ibid.*, Vol. II, pp. 82-83, 90-91.

¹³ *Ibid.*, Vol. II, pp. 79-80.

¹⁴ *Ibid.*, Vol. II, p. 78.

¹⁵ *Ibid.*, Vol. II, p. 82.

I braccianti devono essere completamente sottomessi, dal momento che i padroni hanno autorità, perché “rappresentano Iddio” e “prima dei padroni è Dio che ha ordinato ai contadini il lavoro nella campagna”; obbedienza e riconoscenza sono dovute al padrone, che guida il dipendente ad operare secondo la volontà divina.¹⁶

Per don Martini, il principio d'autorità discende dalla proprietà della terra, non dalla condizione nobile del signore.

Disastrosa - secondo don Martini - è la condizione morale dei braccianti avventizi, sia che lavorino a giornata che a cottimo. La loro posizione economica e familiare è ritenuta innaturale: dovuta ad una caduta nel duplice peccato di giovani ribelli all'autorità paterna e di salariati infedeli al padrone, licenziati perché frequentatori dell'osteria nei giorni festivi. Disamorati al lavoro, fraudolenti nel richiederne la retribuzione, dissipatori del salario, facilmente dediti al furto e all'illegalità, trascuranti la famiglia, irrispettosi degli anziani, regolarmente assenti dalla vita parrocchiale, bestemmiatori, bevitori e fumatori, la miseria degli avventizi è causata all'ingratitude verso i padroni; e si può superare solo con una loro redenzione morale, che li rimetta nelle grazie del padrone e del parroco.¹⁷

I padroni hanno intelligenza ed esperienza, e quindi sanno discernere i buoni dai cattivi giornalieri, le opere ben fatte dalle storpiate. E però, come volete pretendere, che servendoli male vi diano regalie, vi beneficino? Dio stesso disse a Caino ingrato ed avaro, perché si lamentava di non essere da Lui prosperato come suo fratello Abele. - Per quale motivo sei adirato? Perché porti la faccia in seno? Non è egli vero, che se farai bene avrai bene, e se farai male sarà tosto alla tua porta il peccato?¹⁸

La visione del mondo sostenuta da don Martini ha trovato buona accoglienza non solo tra il clero e la classe dirigente del Regno lombardo-veneto, ma anche negli ambienti liberali. Anche dopo l'unificazione nazionale i giornali liberali e democratici hanno abituali parole di elogio per la figura morale e politica del vecchio prelato. Ma dopo l'unificazione nazionale - sebbene il sistema di norme idealizzato da don Martini non

¹⁶ *Ibid.*, Vol. II, pp. 112-113; Vol. IV, p. 130.

¹⁷ *Ibid.*, Vol. II, pp. 82-143.

¹⁸ *Ibid.*, Vol. II, pp. 110-111.

appaia in contrasto coi valori di larga parte della classe dirigente locale e nazionale - l'immagine della campagna disciplinata negli antichi vincoli della cultura patriarcale diviene inadeguata a rappresentare una società padana attraversata da rapidi mutamenti e stridenti contraddizioni. Prima ancora della crisi agraria, la società rurale della bassa padana appare fortemente squilibrata a tutti gli osservatori. Le inchieste promosse dall'apparato statale, nel periodo postunitario, registrano la progressiva dissoluzione del sistema di relazioni rigidamente gerarchiche e della morale paternalistica, che ancora nella prima metà del XIX secolo vigevano nelle campagne padane. Alle precarie condizioni di vita di una parte della popolazione si mettono in relazione le continue violazioni del diritto di proprietà e alcuni clamorosi episodi della riottosità bracciantile, che agli occhi della proprietà fondiaria appaiono una crescente minaccia all'ordine pubblico. Conviene sintetizzare il quadro che emerge da queste inchieste, per quanto riguarda le figure sociali più rilevanti nella bassa padana.

2. I grandi proprietari

Data la marginalità delle attività industriali, fino ai primi anni del XX secolo la classe dirigente della bassa padana rimane costituita essenzialmente dai grandi proprietari terrieri. A Mantova e Reggio, talvolta a Firenze e Milano, questa élite sociale svolge le proprie funzioni di ceto politico e partecipa alla vita mondana. Nella bassa pianura tiene le ville di campagna, che le servono abitualmente di residenza nella stagione dei raccolti. Ma nel corso dell'anno risiede normalmente nelle città maggiori, lasciando ai propri fiduciari la gestione delle aziende agricole e della propria sfera di influenza sulla società locale. Pochi grandi proprietari fissano la loro residenza stabile a Guastalla o in altri centri della bassa padana. Nel XIX secolo, seggi delle giunte e dei consigli comunali della bassa padana sono comunque occupati in larga parte da loro affittuali e dipendenti, o da persone appartenenti alla loro rete clientelare. Direttamente o indirettamente, anche le nomine del clero parrocchiale dipendono dal loro gradimento, oltre che da quello del vescovo. La promozione di ritualità colletti-

ve, associazioni, iniziative culturali, difficilmente può avere risultati positivi senza il loro assenso o il loro patrocinio. I maggiori notabili, a cominciare da quelli appartenenti alle illustri casate aristocratiche, ci tengono ad aggiornarsi sulle più moderne tecniche agricole ed a mostrarsi competenti conduttori delle proprie aziende. I loro nomi si leggono frequentemente sui giornali specialistici degli agronomi. I notabili mantovani firmano su questi giornali dissertazioni tecniche decorate di citazioni delle Georgiche, volendo apparire eredi della passione colta che Virgilio aveva per la campagna. In alcuni ritratti impietosi, l'affittuale Attilio Magri smonta con compiacimento questa immagine dei proprietari colti e illuminati,¹⁹ mostrando il punto debole della loro erudizione: la mancanza di saperi empirici nella gestione diretta dell'azienda. Alla prova dei fatti - secondo Magri - i grandi proprietari curano attentamente i propri interessi di ceto dominante la vita politica; ma come imprenditori, badano a veder ossequiata la loro posizione sociale da affittuali e fattori, più che ad aumentare la produttività della loro terra. Molti ricchi proprietari, anche di origine borghese, lesinano ogni investimento, tanto nei fondi condotti in economia come in quelli ceduti in affitto.

Fino al 1848 il ruolo dei notabili nelle comunità locali è stato prevalentemente quello di custodi dell'ordine patriarcale. Ma alcuni di loro hanno svolto un ruolo importante nella rivoluzione nazionale; e trascorsi in esilio gli anni tra la prima e la terza guerra d'indipendenza, svolgono verso il nuovo stato italiano quel ruolo di collegamento che per decenni le loro famiglie hanno svolto tra la società padana e la corte viennese. La maggior parte dei notabili mantovani sostiene il nuovo sistema politico liberale, uscito vincente dalle guerre del 1859 e del 1866. In tal modo, nei due decenni successivi all'unità nazionale, il vecchio notabilato della bassa padana riesce a funzionare da ceto politico nazionale, preoccupandosi di mantenere la società locale disciplinata in quadri parrocchiali e municipali rinnovati, ma dominati dalle loro reti di clientela. Un discorso a parte andrebbe fatto per i ducati emiliani, dove i notabili

¹⁹ A. Magri, *Stato attuale della proprietà*, cit., pp. 48-51; una versione riveduta e inedita di questi suoi ritratti dell'élite terriera e dei ceti rurali mantovani si trova in: A. Magri, *Il mio testamento agrario* (manoscritto del XIX secolo conservato presso la Biblioteca comunale di Mantova), pp. 288-294.

avevano un legame ravvicinato con le corti di Modena e Parma: solo una parte di essi accetta perciò l'assetto politico imposto dalla rivoluzione del 1859, mentre gli altri seguono momentaneamente i sovrani in esilio, o traducono il loro legittimismo in un clericalismo esasperato. Verso la popolazione rurale, tuttavia, gli uni e gli altri perpetuano i metodi paternalistici delle vecchie classi dominanti.

La prima classe, quella dei nobili e ricchi per avito retaggio, è costituita da persone ordinariamente molto oneste per principii e spirito di casta; caritatevole quanto può dirsi per tradizione, ma verso la miseria ufficiale quanto cattiva senza calcolo e coscienza di esserlo per ignoranza dei mali, ai quali non ha mai partecipato e dei quali non ha nemmeno una giusta idea e de' quali non sa perciò persuadersi; più o meno virilmente educati; più o meno occupati nella cosa pubblica a seconda della propria intelligenza od influenza acquistata per prestigio di culla dorata ed anche per meritata fama. [...] Se vi ha ancora vestigio di vita patriarcale, questo si riscontra solo sotto i tetti delle autentiche famiglie nobili eminentemente conservatrici. [...] La classe dei recentemente arricchiti è la peggiore, perché non avendo né l'educazione né la onestà della vera nobiltà, né la coscienza della vera origine della sua proprietà, che non per passione ma per diffidenza conduce in economia, non fa che una speculazione taglieggiando affittuali e contadini.²⁰

Le elezioni e il movimento degli scioperi del 1882, innescando lo sviluppo di una rete associativa contrapposta agli interessi dei notabili, provocano uno scontro di ampia portata col paternalismo di questo ceto, particolarmente acuto con quelli che, abbracciando il liberalismo, hanno mantenuto o rafforzato il proprio ruolo di classe dirigente. Lo sviluppo di un movimento di resistenza dei braccianti è avvertito dai notabili come un atto offensivo di irrisconoscenza e ribellione nei loro confronti. Quegli scioperi segnano l'inizio del declino per i vecchi notabili che fino ad allora hanno dominato la scena politica della bassa padana. La rappresentanza politica si trasferisce allora ai ceti emergenti dell'imprenditoria agricola e finanziaria, o ai rappresentanti delle professioni liberali. Più che a rapporti paternalistici verso la società rurale, però, questi ceti emergenti devono appoggiarsi a reti clientelari o solidaristiche costruite sull'associazionismo popolare. Fino alla fine del se-

²⁰ A. Magri, *Il mio testamento agrario*, cit., pp. 228, 293.

colo non emerge invece un ceto imprenditoriale legato alle consistenti realtà di industrie diffuse nel territorio rurale, come quelle del truciolo e dei filati di seta. Se l'industria serica si avvia ad un rapido declino a causa della pebrina e dei migliorati collegamenti tra l'Europa e i mercati asiatici, la fiorente industria del truciolo ha nella bassa padana una vasta rete di produttori e incettatori di trecce; ma - all'infuori delle manifatture di Villarotta - manca di industriali che accumulino capitali e prestigio tali da garantirsi un solido ascendente politico. I ricchi industriali del truciolo si trovano a Carpi; per il truciolo la bassa padana è soltanto un'estesa periferia di questo centro, che commercializza la produzione delle paglie emiliane nell'Italia settentrionale e all'estero.

3. I medi proprietari e gli affittuali

I contadini arricchiti possessori di un fondo di almeno cento biolche usano spesso questa proprietà come garanzia per assumere affittanze. La loro numerosa famiglia si trova così a dirigere diversi fondi, assegnando ad ogni membro dei compiti ben definiti, sotto il controllo del reggitore. Dai notabili sono considerati spregiativamente degli arrivati, ritenuti responsabili di un'economia di rapina, che esaurisce la fertilità della terra e aliena i coloni da essi dipendenti dal tradizionale attaccamento alla terra. D'altronde, a metà del XIX secolo, i proprietari della bassa padana affittano i fondi a canoni molto onerosi, approfittando della grande richiesta di mercato e degli alti prezzi dei cereali. Agli affittuali della bassa padana, una volta assolti gli oneri previsti dal contratto d'affitto, mancano i capitali da investire nella terra. Gli elevati canoni costituiscono anche un solido ostacolo all'ascesa di questo ceto, che con dispetto dei notabili cerca di appropriarsi di quote crescenti della rendita agricola e dello status sociale che questa comporta.

Buona parte dei fittaiuoli sono proprietari essi stessi, che in generale cercano di smungere per quanto è possibile, durante il breve novennale periodo d'affittanza, il fondo altrui a vantaggio del proprio. Sono invece pochissimi tra noi i veri fittaiuoli industriali, che impiegano esclusivamente il proprio capitale a far fruttare il podere altrui per

dividerne gli utili. E ciò non perché se ne ignori l'utilità; ma perché, o manca il capitale necessario per condurre in affitto fondi in generale troppo costosi, o si preferisce di comperare terreni, anche non pagandoli interamente, pur di figurare al sommo della scala gerarchica tra' campagnoli, col titolo di possidenti.²¹

La mancanza di capitali dei fittavoli è ancora più rilevante nel Guastallese e nel Reggiano, dove questo ceto è meno affermato che in area lombarda.²² Se l'azienda si amplia e diventa ben solida, gli affittuali si permettono di inviare qualche figlio ad istruirsi, nella speranza di rafforzare l'ascesa sociale della famiglia. Le figlie lavorano solo eccezionalmente in campagna, e vengono educate per trovare come marito un buon partito per la famiglia. I capifamiglia, che controllano scrupolosamente la condotta ed i consumi dei parenti e dei dipendenti, sono abituali frequentatori dei mercati, senza però concedersi in queste occasioni altro lusso che dei buoni calessi, magari tirati da cavalli da lavoro. Avversano i cambiamenti delle tecniche colturali e gli investimenti in migliorie fondiari, attenendosi agli usi tradizionali. Osteggiano le innovazioni, tanto nei loro campi come nella vita paesana. Sono ormai loro i maggiorenti nei villaggi rurali, che garantiscono la più solida base d'appoggio alle consorterie moderate. Attilio Magri ha descritto dettagliatamente la mentalità conservatrice tipica del medio fittavolo nella provincia mantovana:

Non entrerà mai in nessuna combinazione di associazioni o consorzio se non trascinatovi da forza maggiore. È elettore politico e amministrativo, quasi sempre consigliere al paese natio. Egli è propugnatore dell'economia massima; per lui le scuole sono una spesa inutile che dovrebbe essere a carico di quelli che vogliono imparare a leggere, trovandolo inutile pei contadini, anzi tempo perduto e che scalda loro la fantasia. È convinto che fossero migliori quando nessuno sapeva fare il segno di croce senza i puntini. È censore inesorabile degli oratori filantropici. Per lui, quando vi sia l'ospitale, il medico e la mammana, basta. Le strade ferrate essere la rovina del proprio paese.²³

²¹ E. Paglia, *La provincia di Mantova*, cit., p. 852.

²² A. Balletti, G. Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*, cit., pp. 232-234, 239-240, 243-244; C. Bonora, *Relazione sulle condizioni economiche. igieniche, ecc.*, cit., pp. 49-50. Cfr. M. Malatesta, *Crisi agraria e conflitti di interesse. Proprietari e affittuari in Valle padana*, in "Annali Istituto Cervi", V (1983).

²³ A. Magri, *Il mio testamento agrario*, cit., p. 281.

I fittavoli della bassa padana mostrano in genere attaccamento al parroco, alla morale cattolica e alla religiosità rurale. I quattro volumi de *Il buon contadino*, scritti dal vicario vescovile di Mantova, hanno celebrato proprio l'ascesa di questi nuovi imprenditori agricoli, in cui Don Martini - figlio di uno di loro - vede il baluardo degli assetti arcaici e autoritari della società patriarcale. La solidità del loro conservatorismo culturale è scossa dalle avversità che nella seconda metà del secolo colpiscono le aziende agricole: frequenti inondazioni, infezioni devastanti allevamenti e colture, e stasi del mercato cerealicolo e della canapa li privano della precedente prosperità delle loro aziende e li spingono a guardare con occhio più disincantato le pratiche agricole locali e le ritualità folkloriche e religiose propiziatrici dei buoni raccolti.

Nella nuova generazione dei medi proprietari e affittuali ci sono anche uomini formati più a scuola che nei campi: dotati di una mentalità più moderna, appoggiati a reti relazionali e clientelari estese ben oltre i confini paesani, ma meno competenti nel governare un'azienda agricola. In genere curano più le fiere e i mercati che le colture, affidate interamente a un castaldo; commerciando, talvolta sono anche in grado di concludere buoni affari, anche se raramente si arricchiscono. Oppure, nella nuova generazione di proprietari ci sono professionisti di città e di paese: avvocati, medici e ingegneri, che hanno ereditato la terra da avi contadini e - pressoché digiuni di esperienza agricola - lasciano ad altri la gestione quotidiana dei fondi.²⁴ Questo genere di proprietari è più facilmente indipendente dal circuito parrocchiale e dalla morale consuetudinaria, avendo cura talvolta di ostentare distacco culturale dal clero e da ritualità religiose o folkloriche. In generale, va però osservato che il ceto degli affittuali e medi proprietari non è riuscito ad assolvere la missione morale che don Martini ha creduto di vedere legata alla sua ascesa. Don Martini ha previsto che questi sostenitori dell'ordine patriarcale e della sua etica paternalistica dovessero divenire efficaci rinnovatori della cultura rurale cattolica, nelle campagne penetrate dai rapporti di produzione capitalistici. Invece, le prolungate congiunture economiche sfavorevoli degli ultimi tre decenni del XIX secolo ri-

²⁴ *Ibid.*, pp. 282-287.

dimensionano per questi imprenditori agricoli il ruolo di mediatori culturali. Schiacciati dai notevoli costi degli affitti, danneggiati da ripetute distruzioni dei raccolti e poi dalla crisi agraria, fittavoli e medi proprietari cercano di salvare i loro patrimoni, esasperando lo sfruttamento della manodopera. Divengono perciò poco credibili come modelli positivi di moralità; e anche come esempi del successo nella scalata sociale.

4. I salariati agricoli

A detta di Magri, il grande proprietario “alla vista del viso abbronzito di un agricoltore, si sforza invano a nascondere la propria ripugnanza”²⁵. Nella sua relazione per l’Inchiesta Jacini, il conte Gerolamo Romilli rende in modo diretto e in ogni possibile sfumatura tale repulsione, descrivendo a lungo “la fisionomia animale del contadino mantovano”, le sue abitudini e persino i suoi sentimenti o “istinti”, come se si trattasse di una creatura uscita dal sottosuolo.²⁶ A trattare con i lavoratori e a dirigerli sono alcuni salariati privilegiati: il fattore, il castaldo, il risarolo e i caporali, che di fatto hanno la responsabilità organizzativa dell’azienda, di cui riferiscono periodicamente l’andamento al padrone. Anche i salariati fissi sottoposti a costoro sono definiti *spesati*, ricevendo come compenso dal loro padrone i prodotti necessari ad un parco sostentamento della loro famiglia, oltre all’alloggio gratuito e ad un ridotto compenso in denaro. Secondo Romilli, “Il bracciante fisso non è *spesato*”;²⁷ ma tale affermazione è contraddetta da quasi tutte le relazioni dei sindaci e dei presidenti dei Comizi agrari, nell’inchiesta del 1876 sull’emigrazione e sulle condizioni economiche e morali dei lavoratori rurali. L’estrema povertà risulta accettabile agli *spesati*, perché le precarie condizioni di vita dei giornalieri costituiscono per loro il deterrente a mettere in discussione la propria soggezione al padrone.²⁸ Nelle cattive annate, venendo loro meno altri redditi integrativi, si indebitano al punto che la loro condizione diventa difficilmente so-

²⁵ *Ibid.*, cit., p. 290.

²⁶ *Inchiesta Romilli*, cit., pp. 110-113.

²⁷ *Inchiesta Romilli*, cit., pp. 106, 126.

²⁸ A. Magri, *Il mio testamento agrario*, cit., pp. 294-298.

stenibile. Oltre ad occuparsi dell'allevamento dei bachi da seta e degli animali da cortile, in compartecipazione col padrone, la famiglia dei salariati ha molteplici occupazioni. Gli uomini si impegnano solo all'interno dell'azienda, nelle svariate mansioni richieste dalla molteplicità di colture.

Il bracciante fisso ordinario è incaricato della pura opera manuale; deve quindi vangare, zappare, falciare le erbe, potare le viti e gli altri alberi in compagnia del castaldo, fare le punte ai pali, formare e sgarbare i fossi di scolo (scortecciarli dalle erbe folte); nelle risaie formare gli argini annuali e riattare i perenni; fare ogni altra opera che gli venga ordinata dal padrone.²⁹

Le operazioni più impegnative - ma anche più gradite, per il miglior trattamento alimentare che ne riceve - sono la mietitura e battitura dei cereali e la vendemmia, con le successive operazioni di pigiatura e imbottigliatura. Donne e fanciulli della famiglia lavorano come avventizi, appena ciò è possibile, per salari irrisori, anche fuori dall'azienda da cui dipendono.³⁰ Il lavoro salariato delle donne, anche nubili, è una caratteristica - densa di conseguenze per la cultura familiare - che distingue la bassa padana risicola da buona parte della pianura emiliana e lombarda, dove tale fenomeno è allora poco diffuso.³¹ Nelle famiglie bracciantili, facilmente la donna ha molta voce in capitolo sul bilancio familiare. Perciò - diversamente dalle famiglie coloniche, in cui i cordoni della borsa sono maneggiati dal solo *reggitore* - nelle case bracciantili il reddito familiare è gestito senza badare esclusivamente a possibilità di investire i risparmi nelle attività agricole. A proposito di spesati e avventizi, Paglia osserva:

È un fatto quasi generale il difetto nelle famiglie dei nostri contadini di quello spirito di ben intesa economia, che rifugge dal superfluo e sa far tesoro d'ogni piccolo risparmio. 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,

²⁹ *Inchiesta Romilli*, cit., pp. 106-107.

³⁰ ASMN, API, B. 229, f. *Statistica emigrazione*.

³¹ E. Paglia, *La provincia di Mantova*, cit., p. 863; cfr. *Inchiesta Romilli*, cit., pp. 117, 121, 127, 132-137.

che sulla propria previdenza ed attività. La vanità poi delle donne e la debolezza dei capi di famiglia è spesso volte tale da ridurre in misero stato famiglie, che pure avrebbero prosperato se fossero state governate con maggior modestia e prudenza. Molte donne invece di massie possono dirsi le dilapidatrici del granaio e di quanto possono disporre all'insaputa del marito.³²

I salariati fissi non sono ritenuti molto laboriosi, ma il loro impegno è in campagna costante, e osservano coscienziosamente i compiti loro affidati. Nelle cascine in cui vivono, le famiglie degli spesati conducono vita sobria, sotto la sorveglianza diretta del padrone o di salariati privilegiati come il castaldo e il fattore. Ma non essendo cointeressati alla produttività delle colture, abbandonano senza rimpianti un'azienda, appena è loro offerto un contratto minimamente più vantaggioso da un altro padrone.

5. I braccianti avventizi

Le nuove logiche del profitto rompono l'ordine morale su cui, fino all'inizio del XIX secolo, si sono retti i rapporti di produzione nelle campagne.³³ Per tutto il XIX secolo va ampliandosi il numero dei lavoratori rurali che devono cercare un'occupazione precaria, a giornata, sia per la crescita demografica, sia per una gestione più speculativa dell'agricoltura, che determina patti colonici penalizzanti le famiglie con braccia e bocche in esubero.

La classe degli operai avventizi si accresce ogni anno di più, perché i proprietari e gli affittuari onde evitare il pericolo che la parte del reddito spettante al contadino sia insufficiente a mantenere la famiglia e che questa possa essere a carico loro, cercano di ridurla al numero di individui strettamente necessario, cercando di eliminare sempre quella parte della famiglia che fornisce elementi meno produttivi.³⁴

³² *La provincia di Mantova*, cit., p. 874; cfr. A. Magri, *Stato attuale della proprietà*, cit., pp. 52-53.

³³ Sulla crisi del sistema paternalistico nelle campagne del Regno lombardo-veneto, cfr.: P. Brunello, *Ribelli, questuanti e banditi. Proteste contadine in Veneto e in Friuli 1814-1866*, Venezia, Marsilio, 1981; M. Vaini, *I contadini mantovani nella rivoluzione nazionale*, cit.

³⁴ *Atti della commissione d'inchiesta sulla pellagra nella provincia di Reggio pel 1881*, Reggio E., Calderini, 1882, p. 71; cfr. A. Balletti, G. Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*, cit., pp. 241-242.

La manodopera avventizia è ancora più flessibile del bracciantato fisso nell'adattarsi alle più svariate mansioni.

I lavoratori avventizi sono quelli che si danno ai lavori campestri solamente in qualche epoca all'anno e nel restante si impegnano in diversi lavori che sono quelli di arginatura, di scavi ecc. ecc. La classe dei lavoratori avventizi comprende primariamente il giornaliero avventizio, che è un uomo, per lo più non ammogliato, vivente in una misera stanza e qualche volta sotto la volta del cielo. Si reca lontano per trovare lavoro, portando sulle spalle la vanga, il badile o la zappa, ed attorno al collo un sacco che serve da tabarro, da coperta e da materasso nella notte, perché si caccia entro di quello; inoltre in quel sacco ripone la sua scarsa provvista di vettovaglie ed al bisogno lo riempie di terra, per trasportarla altrove, se non ha carriola. [...] L'operaio avventizio è accordato dal proprietario di terre quando si tratta della sfrondata dei gelsi per il mantenimento dei bachi da seta, della falciatura dei prati, della mietitura del frumento e del riso, della svittatura delle putride vallate, ridotte a risaia, sulle quali l'aratro ed i buoi non potrebbero reggersi. [...] Comprendesi quindi facilmente come per buona parte dell'anno resti disoccupato.³⁵

Gli abitatori della campagna dividonsi in lavoratori da terra o coltivatori dei campi, ed in giornalieri o cameranti; questi ultimi si prestano a molti diversissimi lavori campestri. I campagnuoli cameranti si recano poi anche agli stabilimenti industriali per trovare lavoro, come ad es. alle filande, alla fabbricazione delle spazzole, alle fornaci da laterizi ecc. [...] Altri cameranti fanno i muratori, falegnami, sarti, fabbri ecc. ed infine notevole numero si reca a lavorare nei fondi tenuti a boaria, attendendo alla mietitura, vendemmia, coltivazione, raccolta e battitura del riso ecc.³⁶

I giornalieri avventizi, localmente sono chiamati anche *cameranti*, vivendo abitualmente in una camera in affitto, anche quando riescono a trovar moglie e ad avere una famiglia propria. La condizione lavorativa estremamente irregolare e le precarie condizioni di vita li rendono disaffezionati alla campagna e perennemente frustrati.

Il bracciante mantovano, se non gli manca il lavoro, viene forse a guadagnare di più che il contadino della mezzadria, ma è certo che esso in complesso si viene a trovare in più tristi condizioni, perché è meno economo, meno frugale, di abitudini meno corrette, ma soprat-

³⁵ *Inchiesta Romilli*, cit., p. 109.

³⁶ S. Margini, *Cenni sull'agricoltura*, cit., p. 16; cfr. A. Balletti, G. Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*, cit., p. 115.

tutto perché il suo stato morale d'inquietudine, di preoccupazione continua è infinitamente peggiore della tranquillità e relativa soddisfazione del proprio stato del contadino vero.³⁷

Dipendono da un salario precario, acquistando larga parte dei generi alimentari dai commercianti, pagando l'affitto in moneta. Perciò i processi inflattivi hanno su di loro effetti più penalizzati che sugli altri ceti rurali. Chi li considera "i *paria* o i *fellahs* della classe campagnola" ha anche presente che la loro assuefazione al disagio potrebbe trasformarsi in rivolta individuale o collettiva, da molti temuta. La loro rassegnazione dipende dalla limitatezza dei loro bisogni e da un ordine morale in cui chi detiene potere e ricchezza in ogni paese è tenuto a consentire ai poveri un minimo accesso ai frutti della terra, per garantire a tutti gli abitanti la sopravvivenza.

Sono tolleranti ma in fondo odiano cordialmente chi li assolda temporaneamente quali causa del loro male. [...] Il giornaliero è assai meno buono dello spesato. Pur troppo è di lui meno onesto per le troppe occasioni demoralizzatrici e anche meno sobrio. E ciò s'intende per la fisiologica reazione alla natura umana. [...] Quando alla sera della domenica ritorna al proprio tugurio senza aver trovato in tutto il giorno l'impiego del dimani, la miserrima condizione non lo spinge se non raramente alla disperazione o al delitto solo per la pelle indurita alla privazione e al dolore. Ma guai se si ribella, imprecaando alla provvidenza! Guai per lui se in taluni momenti, rincasando, gli si avvicinasse taluno de' suoi compagni che ispirandogli fiducia quale fratello di sventura ma già ribellato, gli sussurrasse all'orecchio parole di apparente redenzione con criminose insinuazioni. Quando poi i giornalieri, in generale, sono al lavoro, per effetto della involontaria demoralizzazione vi si presteranno come macchine quando sorvegliati e, non essendolo, risparmieranno a tutt'uomo la propria forza, non per un principio di viziosa rappresaglia, quanto per non avere la coscienza che anche la scarsa mercede da loro accettata rappresenta un dovere.³⁸

L'espansione delle conduzioni in affitto e la razionalizzazione dell'agricoltura hanno reso invece sempre più difficile ai benestanti accogliere le richieste di lavoro dei braccianti nei mesi invernali, dare un'elemosina ai loro bambini mandati all'accattonaggio, chiudere un occhio sui furtarelli nei campi.

³⁷ F. Bonservizi, *Inchiesta sulla pellagrains provincia di Mantova*, con prefazione di C. Lombroso, Mantova, Manuzio, 1899, p. 150.

³⁸ A. Magri, *Il mio testamento agrario*, cit., pp. 299-302.

6. I piccoli proprietari e gli affittuali contadini

Questo ceto rurale - particolarmente diffuso nelle campagne limitrofe al Po, soprattutto nei circondari di Revere e Guastalla possiede o affitta fondi di poche biolche. Il conduttore ed i suoi famigliari - privi di dipendenti - le coltivano al tramonto, o nelle stagioni in cui manca il lavoro presso i maggiori proprietari e affittuali, da cui questi contadini cercano lavoro come salariati a giornata. Solo in questo modo riescono a mantenere se stessi e la proprietà o l'affitto del fondo, fronteggiando debiti e ipoteche, da cui sono regolarmente oberati. I minuscoli fondi condotti da proprietari o affittuali poverissimi di mezzi hanno in genere un alto valore di mercato, perché vi si praticano colture intensive, benché gli investimenti di capitali siano inesistenti.³⁹ Assolutamente non scolarizzati, poco partecipi della socialità paesana, questi coloni/braccianti sono stimati dai benestanti per la parsimonia e l'attaccamento ai valori rurali che continuamente dimostrano, e per la loro estraneità all'associazionismo classista. Mancando il lavoro localmente, tuttavia, sono largamente contagiati dalla voglia di emigrare, talvolta stabilendosi nell'America meridionale in cerca di fortuna, altre volte continuamente mobili tra il Po e i paesi d'Oltralpe, assimilando così i costumi del bracciantato avventizio. Ma in patria la loro vita riesce ad essere più misera di quella dei braccianti avventizi, a cui disputano il lavoro.

Nella categoria generica dei giornalieri è meno facile osservare accumulata tanta iattura, non infrequente forse invece nel piccolo affittaiuolo, che avanti di rinunciare a tale sua qualità lotta tenacemente ed a lungo, e si logora, affrontando così, già debole, in parte esausto ed impreparato, la dura vita del bracciante, di cui non conosce e non può sfruttare tutte le modeste risorse.⁴⁰

Talvolta i grandi affittuali parcellizzano i loro fondi, dandoli in sublocazione a questo ceto sociale o a braccianti, con contratti di compartecipazione, dove cioè l'affitto viene pagato con una parte consistente del prodotto. Con questo sistema, il padrone

³⁹ *Ibid.*, pp. 288-289; E. Paglia, *La provincia di Mantova*, cit., pp. 838-839.

⁴⁰ C. Bonora, *Relazione sulle condizioni economiche, igieniche, ecc.*, cit., p. 54. Sulla rovina del piccolo affittuale, cfr. la novella *La nostra famiglia di campagna*, in: I. Nievo, *Novelliere campagnolo e altri racconti*, Torino, Einaudi, 1956, p. 10.

riesce ad avere rapporti benevoli con queste famiglie di lavoratori; garantisce inoltre i raccolti dai furti campestri, dato che la sorveglianza di chi lavora i campi si fa maggiore, mentre gli abitanti delle zone circostanti portano maggiore rispetto alle colture.⁴¹

7. Il proletariato ai margini dell'agricoltura

Il notabilato paternalista diffida della "viziosità" del nuovo proletariato. In alcuni settori della borghesia, al contrario, non manca chi vede in esso il maggiore elemento di modernità delle terre padane. Il ceto medio radical-socialista cerca nell'associazionismo degli artigiani e dei braccianti il veicolo della democratizzazione nell'ambiente paesano e rurale. Ma anche da uomini estranei al movimento socialista questo punto di vista viene decisamente sostenuto. Tra essi Francesco Bonservizi, responsabile dei servizi sanitari della provincia mantovana, propugnatore delle dottrine di Spencer⁴² e pertanto convinto che l'assistenza pubblica e la carità privata favoriscano nei poveri la 'depravazione'. Eppure, Bonservizi vede proprio nel nuovo proletariato un elemento propulsivo nella catena evolutiva dello sviluppo economico-sociale. A proposito dell'emigrazione dei lavoratori, Bonservizi afferma:

È dannosa, perché toglie ogni anno dalla massa della popolazione le persone più intelligenti, più ardite, che rappresentano il sistema muscolare e forse nervoso di essa. È la fibra del popolo che se ne va all'estero colla emigrazione, mentre i poltroni, i timidi non si muovono contentandosi, pur di non arrischiare nulla, di rosicchiare il misero pane che possono guadagnare in paese. Ora se si pensa che in genere non emigrano che i contadini, si è costretti a venire a conclusioni non troppo lusinghiere per le classi medie e alte italiane.⁴³

⁴¹ A. Balletti, G. Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*, cit., pp. 231, 240-241.

⁴² "È legge naturale che i deboli debbano soccombere nella lotta per l'esistenza, altrimenti la società nel corso di poche generazioni resta inquinata per individui, che non avendo forza sufficiente per procurarsi il necessario, debbono vivere del lavoro degli altri, rendendo a tutti penosa l'esistenza" (F. Bonservizi, *Inchiesta sulla pellagra*, cit., p. 143).

⁴³ *Ibid.*, p. 131.

Attilio Magri conferma questo giudizio, parlando della mobilità dei terrazzieri:

I carriolanti li vedrai baldanzosi, vispi, robusti, partire a stormi per il lontano lavoro, a tempo misurato in modo da trovarvisi 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 [leggi: *ore* (n.d.r.)] 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 coll'appaltatore, a cui dichiareranno di non proseguire senza l'aumento di un tanto nel caso di resistenza di questo, essi non tralascieranno anche di imporsi colle minacce finché non arriveranno i Carabinieri non sempre sufficienti a rimettere la calma.⁴⁴

Nel giudizio del medico positivista e dell'affittuale colto emerge la constatazione che lo sviluppo industriale e infrastrutturale delle nazioni più potenti si serve del lavoro di questi operai, e di altri come loro. Invece il notabilato biasima questo tipo di sviluppo, estraneo ai suoi schemi mentali ruralisti. Perciò è tanto inquietato dal proletariato industriale, che vede crescere ai margini delle proprie terre, senza che nei paesi della bassa padana sorgano concentrazioni manifatturiere a cui i grandi proprietari terrieri siano cointeressati. Manca dunque la possibilità di un dialogo tra i signori della terra ed una realtà operaia che con la sua sola presenza fa sgretolare l'assetto immobile delle campagne. Oltre tutto, la mobilità geografica permette al bracciante di avere un tenore di vita più elevato rispetto a chi resta a lavorare nel proprio villaggio. Il confronto sui diversi trattamenti che i salariati ricevono tra gli stranieri e in patria, risulta poco onorevole per i possidenti italiani.⁴⁵ I terrazzieri, gli operai che fanno i pendolari tra i paesi del Po e l'Europa o l'America, o i truciolai, sono un corpo alieno per un sistema sociale gravitante sulla grande proprietà agricola. Il loro salario, i loro consumi, i loro comportamenti, li mettono

⁴⁴ A. Magri, *Il mio testamento agrario*, cit., pp. 303-304.

⁴⁵ A. Balletti, G. Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*, cit., pp. 236-237.

in un contrasto stridente con il sistema di controllo che i notabili hanno sulle consuetudini rurali.

8. I "mezzadri"

Nella media pianura emiliana la mezzadria è il sistema di conduzione dominante.⁴⁶ Nella bassa padana è molto meno diffuso. La campagna a conduzione mezzadrile prevale solo nella parte meridionale del circondario guastallese: a Novellara, Campagnola, Poviglio, Rio Saliceto. E data la fertilità elevata dei terreni, la quota di prodotto spettante al colono è di un terzo o più spesso di un quarto dei raccolti. Il mezzadro è visto come un affittuale povero, che compensa i minori capitali investiti nell'azienda con l'intensa laboriosità e la forzata frugalità di tutta la sua numerosa famiglia. Essendo proprietario di una parte del bestiame e degli attrezzi agricoli necessari all'aratura, garantisce una cura assidua e parsimoniosa dei campi e della stalla che gli sono affidati, senza che il proprietario debba curarsi della conduzione aziendale, salvo quando si tratta di spartire i raccolti e ricevere a casa propria le *onoranze*. Tra le categorie coloniche è quella che maggiormente si distingue per sottomissione al padrone, mostrando anche un discreto attaccamento ai valori tradizionali. Mentre viene lodata in pubblico la figura del mezzadro, per la sua ostentata fedeltà ai valori paternalistici della tradizionale società contadina, sono però tanti i possidenti dubbiosi sulla sincerità delle attestazioni di devozione loro tributate attraverso i gesti di antichi riti di sottomissione. A rendere più difficili tali rapporti è la nuova necessità di adeguare costantemente le colture a esigenze e prezzi di mercato, data la difficoltà a non assecondare il mezzadro nella scelta degli indirizzi colturali, che sono inevitabilmente quelli più convenienti ad alimentare la sua famiglia. Il superamento di un'economia di sussistenza esaspera le reciproche diffidenze e i materiali motivi di contrasto tra i contraenti del patto colonico. Inoltre, all'atto della spartizione dei raccolti si ha qualche ragione di dubitare dell'onestà dei mezzadri, capaci di evadere i controlli padronali, imboscando o

⁴⁶ A. Balletti, G. Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*, cit., pp. 114-115, 232-239.

consumando direttamente quote non insignificanti dei prodotti del campo e della stalla. La crescente frequenza degli escomi - dovuta a tali conflittualità latenti - indebolisce poi il legame clientelare tra padrone e coloni, affievolendo lo spirito deferente e favorendo l'insofferenza della subalternità a vincoli protettivi così fragili e insicuri, da parte di questi ultimi e delle loro famiglie. Fino all'*Inchiesta Jacini*, la maggior parte delle riflessioni sulla situazione agricola della bassa padana avevano idealizzato la mezzadria come la soluzione dei problemi di miseria e di alienazione dei lavoratori rurali.⁴⁷ Ma alla fine della crisi agraria si è sperimentata l'incapacità dei mezzadri di rinnovare le tecniche colturali ed aumentare la produttività dei terreni. Soprattutto nella pianura emiliana si è già avuto modo di verificare la scarsa duttilità della mezzadria di fronte alla modernizzazione agricola, osservando che "rispettoso e soggetto al padrone nelle cose che non riguardano l'agricoltura, il mezzadro gli è in questa talora contrario".⁴⁸ Per quanto la mezzadria abbia effetti di pacificazione sociale nelle campagne, i proprietari trovano molto più remunerativo dare le proprie terre coltivate estensivamente agli affittuali. E la convenienza economica prevale su quella sociale. Dove la mezzadria è effettivamente diffusa, gli escomi si fanno frequenti e diverse famiglie coloniche, o parti di esse, si ritrovano in una condizione bracciantile. Ciò viene rilevato nella pianura reggiana, dove questo sistema di conduzione è ben radicato:

Il mezzadro considerato sotto l'aspetto morale e politico non è indipendente in modo assoluto dal padrone, cui le tradizioni e gli interessi lo legano profondamente. Egli è quindi rispettoso, deferente verso il proprietario ed è rarissimo il caso che venga meno a questa regola di obbedienza passiva. [...] Le abitudini inveterate ed il tornaconto spesso lo pongono in antagonismo col padrone, lo spingono ad opporsi alle innovazioni ed ai miglioramenti che non danno un utile immediato, o costano gravi spese e fatiche [...]. Il contratto a mezzadria inoltre assicura la sorte del contadino negli anni meno prosperi e gli fa sempre riflettere che egli deve dimezzare ogni prodotto col proprietario, onde non è punto previdente, niente economo, piuttosto pigro e non sollecito a trarre profitto da ogni minima parte di terreno. Quindi le lagnanze, la continua diffidenza del proprietario, che, se è piccolo possidente, non può a lungo sostenere il

⁴⁷ A. Magri, *Il mio testamento agrario*, cit., pp. 305-307.

⁴⁸ A. Balletti, G. Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*, cit. pp. 247.

dispendio di mantenere una famiglia colonica per lo più molto numerosa, quindi l'indebitarsi perenne del contadino che gli porta spesso il licenziamento dal fondo, la perdita de' suoi capitali e la triste prospettiva di ridursi semplice camerante.⁴⁹

Nella provincia mantovana, il sistema mezzadrile ha mantenuto una estensione minima, nonostante i possidenti mantovani ne elogino gli ipotetici effetti positivi.⁵⁰ Il reperimento di famiglie coloniche molto numerose e sottomesse all'autorità di un patriarca reggitore è divenuto problematico nella stessa pianura mezzadrile reggiana.

I legami di amicizia e quasi fratellanza, che in addietro tenevano stretto il socio del capitale al socio dell'industria, si vanno rallentando e ormai sono da annoverare sulle dita le mezzadrie secolari, ché lo spirito de' tempi invade anche le campagne e incita la gioventù a spassi e godimenti non adatti alla condizione loro; il che, conturbando l'equilibrio e l'armonia delle famiglie, è causa di dissesti economici a cui il padrone non sempre vuole e può sorpassare, e che, in ultima conclusione, tornando a suo pregiudizio, l'obbligano di sovente a misure di rigore.⁵¹

Solo con l'incentivo alle colture intensive dato dalle bonifiche, e per la reazione dei proprietari agli scioperi bracciantili, si avrà nella bassa padana un sensibile aumento del sistema mezzadrile, con l'importazione di famiglie coloniche dal Veneto e dalla pianura emiliana.⁵²

⁴⁹ A. Balletti, G. Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*, cit., pp. 244-245.

⁵⁰ F. Bonservizi, *Inchiesta sulla pellagra*, pp. 150-151.

⁵¹ A. Balletti, G. Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*, cit., pp. 236-237.

⁵² R. Salvadori, *La repubblica socialista mantovana*, cit., pp. 198, 213-19, 286-89; L. Cavazzoli, *La "rivoluzione" agraria nelle campagne del Mantovano*, cit.

Parte terza

LITURGIE AGRARIE
E TRASFORMAZIONI AMBIENTALI

IL CONTROLLO DELLE ACQUE

1. *Taumaturchi e ingegneri*

L'abbazia di San Benedetto Po, centro promotore delle antiche bonifiche padane, era stata secolarizzata in epoca napoleonica. Nel 1873 il municipio acquista l'intero complesso monastico, per salvaguardare la memoria monumentale di secoli di lavori per prosciugare la regione dalle acque, e mantenere la testimonianza delle antiche glorie paesane.¹ Tra le funzioni assolute dalla religione, quella di organizzare la difesa collettiva dalle acque appartiene già allora ai ricordi remoti di un'altra era, da conservare solo attraverso un monumento storico.

In tutta la bassa padana, per secoli la convivenza col Po ha radicato la cultura idraulica in ogni ambiente sociale. Gli uomini vi conoscono le tecniche di intervento sui corsi d'acqua; le donne si limitano ad interpretare i segni di possibili pericoli. La stessa toponomastica locale rivela un rapporto mai pacifico con il fiume. La popolazione ha una spiccata percezione di ogni minima variazione della natura, che possa mutare il confine tra la terra e l'acqua. Il variare stagionale del livello di fiumi e canali è quotidianamente osservato e costante oggetto di conversazione, come per i mutamenti meteorologici; anche chi vive distante dalle rive ne riceve dettagliate informazioni.

Durante le piene straordinarie che si intensificano nel XIX secolo, il rischio non è rappresentato solo dal cedimento degli argini, causa diretta di eventi luttuosi, ma più spesso dal pro-

¹ Anche il quotidiano repubblicano-internazionalista di Mantova approva questa scelta culturale del municipio, amministrato dalla sinistra ("La Favilla", 31 maggio 1873).

trarsi dell'inevitabile chiusura alle chiaviche dei canali colatori, che scaricano nel Po o nei fiumi appenninici l'acqua delle terre basse bonificate. Le piene dei fiumi coincidono ordinariamente coi periodi di abbondanti piogge: comunemente la primavera e l'autunno. In un'area tutta rinchiusa tra arginature, le chiaviche chiuse rendono impossibile scaricare le acque piovane provenienti da tutti i canali della zona subappenninica. Diventa perciò vitale che le piene dei fiumi abbiano una breve durata, per scongiurare lo straripamento dei canali. Quando non causano disastri immediati con la rotta degli argini, le inondazioni hanno comunque lunghi strascichi di effetti negativi. Alla perdita dei raccolti, seguono puntualmente morie del bestiame, epidemie di tifo e talvolta di colera, recrudescenze di malattie endemiche come febbri palustri, malaria e pellagra.²

Nel tradizionale rapporto di mediazione tra l'uomo e la natura, accanto alle tecniche elaborate da secoli per contenere la crescita delle acque o per rimediare alla siccità, ha avuto un ruolo rilevante la religione. Secondo la mentalità tradizionale, gli eventi meteorologici e le piene dei fiumi sono condizionati dalla condotta religiosa degli uomini. Al confine mobile tra la terra e le acque a lungo si è attribuita la stessa precarietà che separa lo stato di grazia dalla disgrazia. Nel Po, quando le piene diventavano minacciose, si vedeva una punizione divina, per castigare l'immoralità dei paesi. In simili occasioni, era abituale l'esposizione di reliquie o di immagini ritenute miracolose, per preservare il paese dalle sciagure arretrate dall'acqua.³ Nelle cronache del XVII e XVIII secolo era comune

² A. Sella, *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*, S. Benedetto, 1885; I. Maganzini, *La bonifica dell'agro mantovano-reggiano*, op. cit., p. 3; M. Chiarentin, *La bonifica dell'agro mantovano-reggiano*, op. cit., p. 175.

³ G. Tassoni, *Tradizioni popolari nel Mantovano*, Suzzara, Bottazzi, 1985 (prima ediz. Firenze, Olschki, 1964), p. 279; Idem, *Folklore e società*, Firenze, Olschki, 1977, pp. ; C. Corrain, P.L. Zampini, *Documenti etnografici e folkloristici nei Sinodi Diocesani dell'Emilia-Romagna*, "Palestra del clero" (Rovigo), nn. 15/16/17, agosto/settembre 1964; P.P. Severi, *Paesi della pianura emiliana: tradizioni e costumi. Sotto la minaccia del fiume*, "Tuttitalia, Emilia-Romagna" (Firenze-Novara), vol. II, 1961; C. Galvani, *Cronaca delle carestie, pestilenze, siccità, inondazioni, dall'anno 1501 al 1827* (manoscritto del XIX secolo, conservato presso Biblioteca Maldotti Guastalla); A. Mori, *Cronache delle inondazioni del Po*, "Archivio storico delle province parmensi", XV (1937).

rappresentare nel Po che straripa un male metafisico. Ma le stesse cronache descrivono pure collettività esperte nella pratica idraulica, mobilitate ad alzare o riparare argini, affidando ai propri miracoli tecnici - oltre che alle preghiere del clero, dei cittadini benestanti e delle donne - la salvezza dei paesi. Nelle cronache parrocchiali di epoca successiva, si trovano ancora numerose testimonianze di abbinamenti causali tra peccato collettivo e flagelli naturali, ma accompagnate dalla constatazione che - dalla seconda metà del XIX secolo - le popolazioni si sono distaccate da questo modo di pensare, manifestandosi irreligiose.⁴

2. La salvezza della città

In area padana, nessuna ricerca è mai stata condotta sulle ritualità religiose per scongiurare le alluvioni. Un censimento sistematico delle fonti richiederebbe il lavoro di diversi ricercatori. Qui ci si limiterà perciò alla descrizione di questi rituali nella realtà urbana guastallese del XIX secolo, la cui documentazione è facilmente e abbondantemente reperibile da alcune fonti ecclesiastiche.

Nei periodi di piene e abbondanti precipitazioni meteorologiche, il territorio guastallese era particolarmente vulnerabile, essendo interamente delimitato tra il Po, il Crostolo ed i cavi Fiuma e Tagliata. Perciò è da ritenersi che le ricche e numerose chiese cittadine abbiano dato vita a rituali più elaborati, rispetto agli altri centri della bassa padana, dove la concentrazione di chiese era notevolmente inferiore. Due erano le principali scadenze fisse per onorare i taumaturghi deputati a preservare Guastalla dalle acque. La prima il 4 ottobre, festa di San Francesco d'Assisi, a cui i duchi Gonzaga erano stati particolarmente devoti, facendolo patrono della città. In quel giorno, tutto il clero, la popolazione e i soldati si portavano con una processione solenne oltre gli argini, per benedire il Po. L'altra scadenza il 25 maggio - per voto fatto in un'antica inondazione del Po - con una messa solenne nella chiesa dei

⁴ ADMN, *Fondo parrocchie, Cronistoria della Parrocchia di Saitetto*, 1882, 1897, 1916; Parrocchia di Brusatasso, *Stato delle anime*, 1901; *Cronologia della Parrocchia di S. Prospero*, 1904, 1905.

Servi, in omaggio al Santissimo Salvatore: nome attribuito ad un grande crocifisso ligneo. Le due date cadono in periodi in cui il maggiore fiume che lambisce la città si trova normalmente in piena. Anche un'immagine della Madonna, detta del Castello, e una reliquia di Sant'Andrea d'Avellino erano talvolta pregati per ottenere la salvezza dalle acque. Alla Madonna del Castello, protettrice dalle pestilenze, il 16 maggio la città dedicava feste molto solenni.⁵

Dopo l'età napoleonica, il gusto romantico della Restaurazione ha mirato ovunque al recupero di un folklore religioso comunitario, prima messo in ombra dalla cultura illuminista. Per ristabilire lo splendore delle ritualità finalizzate ad allontanare i pericoli incombenti, la comunità guastallese ha avuto in quei decenni come riferimento i ricordi dell'alluvione del novembre 1801, appena precedente all'occupazione francese.⁶ La ripresa di questi rituali è stata particolarmente intensa dopo il 1836, con la nomina a vescovo della diocesi guastallese di Pietro Zanardi, francescano parmense, impegnato a ripristinare alcune solenni devozioni tradizionali, vietate dal precedente vescovo, il gesuita ungherese Johannes Neuschel, eminenza grigia del ducato parmense ed impopolare riformatore dei costumi religiosi cittadini. Zanardi ha assecondato ogni richiesta di riti propiziatori rivoltagli con insistenza, ignorando l'intensa battaglia combattuta dal suo predecessore contro l'emergere della superstizione nei riti ecclesiastici.⁷ Durante la prolungata siccità del 1838, autorizza generosamente tridui *ad petendam pluviam*, per invocare l'ostia consacrata nel duomo, la statua di S. Francesco nell'omonima chiesa, ed il crocifisso della basilica di Pieve.

Dopo quella del 1801, una piena disastrosa del Po si ha nuovamente nel 1839. Nel mese di ottobre cade molta pioggia, in-

⁵ G.B. Benamati, *Istoria della città di Guastalla*, Guastalla, 1674 (ristampa: Bologna, Forni, 1985); S. Rodoni, *Diario sacro perpetuo della città di Guastalla*, Parma, 1726.

⁶ *Memoria del fatto accaduto nel giorno di San Diego*, cronaca manoscritta datata 1801, su incisione a stampa a firma Vighi, raffigurante l'evento miracoloso, conservata presso BMG.

⁷ BMG, *Miscellanea religiosa Chiesa guastallese*, Mons. Zanardi, lettere pastorali (LP) 10 luglio 1840 (manoscritto); Mons. Neuschel, lettere pastorali 1829-1836; ADG, *Atti dei vescovi*, Mons. Giovanni Neuschel, LP, 1828-1936; Johannes Neuschel, *Casus conscientiae reservati in civitate et dioecesi vastallensi*, Guastalla, s.n.t., 1829 (cfr. in particolare il secondo caso: *Superstitio cum abusu Sacramentorum, vel Sacramentalium*).

grossando tutti i corsi d'acqua; compare anche un'aurora boreale, interpretata come segno di sciagure. Mentre le campagne si vanno allagando, quasi nessuno semina. Alla fine del mese viene scoperta, per un triduo *ad postulandam serenitatem*, l'immagine della Madonna del Castello, che si ritiene avesse preservato la città dall'epidemia di colera diffusasi in Italia nel 1834. Continuando le piogge, il municipio chiede un triduo in onore di S. Francesco, la cui statua viene allora esposta dal 4 al 6 novembre, con messe solenni e benedizioni serali. Nel frattempo sono evacuate le case vicine al Po e alla Fiuma e duecento terrazzieri rialzano d'emergenza gli argini del Crostolo. Ma il giorno 7, mentre a richiesta e a spese di un gruppo di devoti riprende un nuovo triduo a S. Francesco, Po e Crostolo cominciano a decrescere, continuando così per alcuni giorni. Alcuni promotori del triduo leggono nell'accaduto un intervento soprannaturale e, insistendo nel ripristino delle liturgie del passato, cercano di impegnare le autorità in una celebrazione che riconosca l'evento miracoloso. Il che avviene, suscitando perplessità tra i cittadini e una parte del clero, perché l'onda di piena è stata di 24 centimetri inferiore a quella del 1801, mentre da allora gli argini sono stati rialzati di oltre un metro.

Il 10, solenne processione straordinaria per desiderio di pochi devoti, i quali credettero singolare miracolo la non avvenuta innondazione della città (...). Il desiderio di pochi devoti, dissi, perché moltissimi non approvavano stante il non avvenuto pericolo, e più ancora per non abusare della protezione di S. Francesco. Maneggiarono sì caldamente e presso il Sig. Podestà, e principalmente presso il Vescovo, buon vecchio che facilmente si lasciò convertire, ritenendo anch'esso un portentoso prodigio la preservazione dell'innondazione in città per intercessione di S. Francesco, ch'egli stesso sollecitò vivamente il Sig. Conte Enrico Casanova, Podestà, perché fosse fatta una solenne processione colla statua di S. Francesco nostro miracoloso protettore, ad imitazione dell'anno 1801, quando con tutta probabilità, giusta l'asserzione di tutti quelli che vivevano in quell'epoca, minacciava l'innondazione in città, in ringraziamento della grazia ottenuta. Il Sig. Podestà dovette annuire alle richieste di Monsignor Vescovo unite a quelle del Commessario distrettuale Sig. Conte Girolamo Nasalli. Perciò furon tostante dati gli opportuni ordini per la funzione e solenne processione.⁸

⁸ A. Besacchi, *L'osservatore*, cit., vol. I.

Dopo che le confraternite cittadine e rurali al completo, guidate da tutte le autorità civili e religiose, e dai militari in alta uniforme si impegnano, dal giorno 10 al 12, nella ripetizione di un triduo identico a quello del 1801, il giorno 12 le piogge riprendono e la Fiuma allaga il Novellarese, mentre suonano a martello le campane dei villaggi vicini al Crostolo. Si inizia allora un nuovo triduo alla Madonna del Castello, con messe votive *pro re gravi*, vesperi cantati e benedizione con l'ostensorio. Le acque decrescono nuovamente, senza produrre i danni provocati altrove, testimoniati dagli annegati che si vedono passare sulla corrente del Po. Ma il 6 dicembre, mentre ancora il Po decresce, il Crostolo e tutti i canali tracimano, allagando i villaggi rurali e alcune strade basse della città. Nel duomo, la confraternita del Santissimo Sacramento fa allora esporre l'ostensorio all'altare maggiore e annuncia un triduo solenne, a cui si ritrovano i soli membri della confraternita, mentre nelle campagne pochi continuano ad alzare argini e la maggior parte degli abitanti fugge a ripararsi su argini non pericolanti e zone alte.

Le autorità continuano per giorni a guidare operazioni d'innalzamento di argini, comunque inadeguati a trattenere acque che corrono per tutta la media e bassa pianura emiliana; nel frattempo, tentano inutilmente di far applicare alle vicine comunità dello stato modenese i trattati stipulati per simili occasioni, che prevedono la chiusura dei loro canali. Attirando in città larga parte degli sfollati, tra il 9 e il 15 si tengono tridui solenni, esponendo l'ostensorio nel duomo, il crocifisso del Salvatore nella chiesa dei Servi e il crocifisso nella basilica della Pieve. Quest'ultimo, in via straordinaria, viene trasportato in processione dal sobborgo rurale fino alle porte di Guastalla, accompagnato da una folla stipata nelle poche strade emergenti dall'acqua.⁹

Per oltre un anno seguono polemiche politiche e rappresaglie, a causa dell'uso che alcune comunità hanno fatto delle chiavi-
che, durante e dopo i giorni dell'alluvione. Nella lunga opera di prosciugamento dei terreni allagati, i municipi di Gualtieri, Guastalla e Reggiolo rifiutano di collaborare tra loro, ciascuno pretendendo di usare i canali solo per scolare le proprie acque.

⁹ *Ibidem*, vol. I.

Successivamente si hanno disastrose alluvioni nel 1845 e nel 1857, oltre a inondazioni di lieve entità nel 1841, 1851 e 1855; rari gli annegamenti, ma si ripetono perdite complete delle semine, con grave danno per l'agricoltura e per il regime alimentare della popolazione.¹⁰ Tuttavia, dopo l'alluvione del 1839, il ricorso ai riti *ad petendam pluviam* e *ad postulandam serenitatem* diventa più contenuto. Nel 1844, per la siccità, in tutte le parrocchie della diocesi si ripetono preghiere per ottenere la pioggia. In quell'occasione, il rito più solenne è il trasporto processionale del crocifisso della Pieve fino alle mura di Guastalla, con ampio seguito popolare, senza ottenere la grazia sperata. Nel 1855 suscita contrasti un triduo alla Madonna del Castello per ottenere la pioggia, dal momento che la siccità non sta danneggiando i raccolti; anche in quel caso - annota il cronista ecclesiastico don Besacchi - la città non è stata "degrada del conseguimento".

Nell'autunno 1851, fattosi più prudente, il vescovo attende ben due mesi di pioggia continuata, prima di ordinare la scopertura della Madonna del Castello e un triduo in suo onore; non autorizza però le funzioni straordinarie che si celebrano in caso di estremi pericoli. Una parte del clero, contraria a questi rituali, si tiene ai margini della celebrazione. Ma scarsa risulta anche la popolazione presente ai riti, lasciando presagire che le lacerazioni politiche del 1848 e 1849 abbiano provocato una decadenza della devozione popolare. Il distacco della città dalle liturgie che erano state alla base della sua identità tradizionale si evidenzia maggiormente con il successivo vescovo, che esaspera i motivi d'attrito tra le istituzioni religiose e i locali equilibri socio-culturali. La celebrazione del secondo centenario dell'erezione di S. Francesco a patrono di Guastalla, nell'ottobre del 1858, è uno dei momenti in cui si sono venute a manifestare maggiormente le discordie cittadine. Vengono spese ingenti somme per restaurare la chiesa di S. Francesco, per procurare organisti e coristi famosi e per partecipare alla gara tra i maggiori teatri padani ad ingaggiare le più quotate compagnie del teatro lirico. La scelta degli organisti per la musica sacra - spettante alle autorità municipali, ma imposta dal delegato politico della provincia guastallese - causa una

¹⁰ Per una descrizione delle alluvioni avvenute nei primi sei decenni del secolo: *Ibidem*, vol. II (anno 1857).

guerra tra “partiti musicali”, che avvelena il clima della solennità e fa astenere il consiglio comunale dalla partecipazione ad alcuni riti religiosi. Che nel corso della festa venga anche solennizzato l'onomastico del duca Francesco V, particolarmente invisibile ai liberali, non contribuisce a rasserenare le polemiche. Mentre la comunità cittadina si divide tra ripicche personali e boicottaggi politici, una folla di forestieri fa comunque ressa nella città per tutto il corso dei festeggiamenti. A creare lo scontro tra i laici e il partito del vescovo, quell'anno è però l'inedita irruzione del profano nella solennità religiosa, con il melodramma a teatro: come se si trattasse dei giorni della fiera o del carnevale. Il nuovo vescovo, Pietro Rota, osteggiando rigidamente la solennizzazione profana, si scontra apertamente col consiglio comunale e con la popolazione, attirando su di sé l'ostilità dei cittadini.¹¹ I festeggiamenti del 1858 sono l'ultima occasione in cui ad una solennità in onore del santo patrono partecipa la città intera. L'impopolarità del governo estense e il clericalismo dispotico del vescovo alienano ai riti religiosi locali la funzione di rappresentare pubblicamente la compattezza morale e ideologica della città.

Lo scopo dei riti cattolici *ad petendam pluviam* e *ad postulandam serenitatem* era formalmente la sollecitazione dell'intervento divino, tramite la benevola intercessione dei santi alleati della comunità, per mettere un freno alle manifestazioni anomale della natura. Ma la loro funzione sociale, finché l'usanza permane, ottiene il tangibile risultato di mantenere unita l'azione della comunità di fronte ad un pericolo sovrastante, o dopo una possibile catastrofe. Il parroco di Tabellano, nei suoi appunti sulla piena del Po nel 1868, evidenzia questo senso di destino comune appartenente alla cultura dei singoli paesi riveraschi in lotta col fiume:

Il rintocco a martello di questa Campana Parr.le maggiore, nell'atto che in Chiesa principiava un Triduo a S. Nicolò, segnava l'avviso del comune pericolo imminente alla nostra stessa vita. L'acque a gran calca e impeto (contenute nei soprastadi) poggiavano più di Centim. 50 sull'argine maestro. Uno sgomento locale bastava a perderci tutti.¹²

¹¹ Ibidem, vol. III; cfr. ADG, *Atti dei vescovi, Mons. Rota*, LP 13 settembre 1858.

¹² ADM, Fondo parrocchia di Tabellano, Giuseppe Buzzetti, *Protocollo d'ufficio parrocchiale in Tabellano*, cit.

Nella primavera del 1876 lo stesso parroco annota:

In questa notte irruppe dall'argine comprensorio l'acqua del Po (...). La sciagura è straordinaria, ma ne sono accagionabili i padroni dell'inondato e gli assuntori del lavoro da farsi. I 1.mi perché tardi deliberarono, I 2.di perché tardi eseguirono l'opra. Avvertenza: Al nemico giammai si lasciano le porte aperte.

La compattezza della società in situazioni di emergenza, non serve solo a prevenire i disastri sui centri abitati, ma a salvare i raccolti. Se si allagano le campagne nel primo autunno, in fretta il granoturco e l'uva devono essere raccolti acerbi nell'acqua, prima che le colture siano sommerse. Se gli allagamenti avvengono all'inizio della primavera, si possono tentare nuove semine, magari di riso, impegnando i lavoranti in operazioni pesanti e sgradevoli nell'acqua e nel fango. Quando le case di campagna vengono raggiunte o minacciate dalle acque, lo sgombrò degli animali, indocili per la paura, deve essere fatto rapidamente con barche o navazze, o anche immergendosi nell'acqua. Trovare lavoratori disposti a sacrifici e rischi di questo genere, oppure a impegnarsi per trattenere le tracimazioni dagli argini, per la salvezza delle ricchezze altrui, è possibile solo in un sistema di legami solidi e ben collaudati, di regolari scambi reciproci, tra lavoratori e proprietà agricola. D'altronde, le inondazioni sono una calamità soprattutto per i poveri: abitando nelle terre più basse, perdono facilmente l'alloggio e i pochi averi; la carestia e le pericolose malattie, che accompagnano ogni alluvione, colpiscono principalmente loro. Coi campi allagati, i braccianti rischiano la disoccupazione per un'intera annata, mentre i proprietari o affittuali di poche biolche di terra si rovinavano. La condivisione delle liturgie religiose paesane favorisce lo scambio di soccorsi nelle avversità, perpetuando l'etica paternalistica della società aristocratica. Dagli anni settanta in poi, le crisi - simultanee - del sistema sociale paternalistico e del folklore (religioso e profano) che ritualizzava le tradizioni solidaristiche comunitarie, rende maggiormente ricorrenti le inondazioni dovute al tardivo o mancato accordo sulla retribuzione ai braccianti; ma i danni sono ugualmente più contenuti, per la razionalizzazione delle difese idrauliche attuata dallo stato liberale e per l'avvio di nuove reti filantropico-solidaristiche su scala nazionale.

Pare improbabile che la cultura urbana del XIX secolo investisse coscientemente le proprie emozioni in aspettative verso l'efficacia di gesti a sfondo magico, seppure legittimati dalla chiesa e dalle tradizioni locali. L'adesione ai rituali civico-religiosi dava a tutti i ceti il senso di appartenenza ad un sistema di legami etici, che dalla fedeltà alla propria identità tradizionale traeva le pratiche sociali che garantivano alla comunità l'autoconservazione. Nella figura del taumaturgo che rabboniva il fiume si proiettava un'identità collettiva, che - tratto comune a civiltà sviluppatesi sui fiumi - idealizzava in questa immagine un ordine definitosi all'interno della società e imposto alla natura. Fino alla prima Restaurazione, il rituale religioso ha potuto rappresentare a Guastalla la forza della comunità, coesa nell'affrontare il fiume e gli elementi naturali. Le mitologie religiose che saldano i vincoli comunitari locali non appaiono ancora in crisi, mantenendo il legame funzionale tra il clero e gli altri ceti urbani. Nel 1848 e durante la seconda Restaurazione, invece, le contraddizioni laceranti che attraversano la chiesa nazionale e locale hanno profonde conseguenze nella cultura urbana, togliendo alla religione ufficiale la capacità di rappresentare le mitologie e gli orizzonti ideali della città laica.

La seconda Restaurazione non sa costruire localmente moti di consenso, se non in ristretti ambienti. Ciò influisce sulle ritualità cittadine - sia civili che religiose - che per tutti gli anni cinquanta risultano scialbe, senza riuscire ad essere una efficace proiezione dell'identità popolare. Il passaggio dal Ducato di Parma a quello di Modena rende le popolazioni locali molto sospettose verso la nuova gestione delle difese fluviali. A Domenico Masi, ingegnere idraulico dello stato modenese, vengono rivolte pesanti critiche, perché tra una piena e l'altra non si cura di far riparare prontamente gli argini rovinati dalla corrente. Le ritualità pubbliche vengono screditate dalla mancata convergenza tra le aspirazioni della comunità locale e un'autorità politica e religiosa male sopportata. Deperisce la fede negli antichi simboli della coesione cittadina. Se fino ad allora il nome Francesco è stato il più comune in città, in pochi anni il nome del santo patrono e del sovrano estense diventa inconsueto tra i nuovi nati, avendo assunto connotazioni negative agli occhi della gente. Le consuetudini a lungo tra-

mandate non bastano a mantenere la credenza comune nella protezione delle immagini sacre che la città custodisce, al di là del fatto che si tratti di una effettiva credenza nei miracoli o di una formale convenzione parareligiosa. La città cerca altre solidarietà e altri simboli per la sfida collettiva alla natura. I cambiamenti di regime politico accelerano la razionalizzazione di diversi equilibri tra la società locale e l'ambiente.

3. I santi protettori, in un cambiamento di regime politico

Dopo la rivoluzione del 1859, i finanziamenti del municipio guastallese per solennizzare la festa patronale di S. Francesco vengono spesi essenzialmente in spettacoli a teatro, e solo in minima misura destinati alle messe e alla processione fino al fiume. Solo dal 1863, però, si produce una vistosa scissione tra la sfera civile e religiosa, nelle ritualità pubbliche cittadine. Quell'anno, il Capitolo della cattedrale non celebra in chiesa gli anniversari della nascita di Vittorio Emanuele II e dello statuto albertino. Per ritorsione, il comune riduce i finanziamenti alla funzione di S. Francesco e convoca i consiglieri per decidere se unirsi al Capitolo nel promuoverla e se inviarvi la propria rappresentanza ufficiale. Secondo un'antica consuetudine, infatti, quella del patrono è una festa della città, a cui i canonici si associano. In consiglio comunale, i radicali chiedono la completa dissociazione del municipio dalla funzione; mentre i moderati propendono a mantenere il formale impegno del municipio, unicamente per rispetto alla consuetudine popolare. Prevalgono i moderati, ma mettendo in discredito il ruolo pubblico dei canonici nella vita cittadina. Don Besacchi, membro del Capitolo della cattedrale, riferisce l'incomunicabilità venutasi a creare, nella stessa piazza, tra il municipio e il duomo.

Il Capitolo fu invitato seccamente all'antevigilia. Le eccelse Autorità locali sdegnarono di associarsi al Capitolo, dicendo non essere del loro decoro, e ne avevano ragione. Perciò andarono la mattina quasi a metà della messa alla Chiesa, cioè il Sindaco e due Assessori, in ciarpa, ed appena terminata la messa, si partirono immediatamente. La Guardia Nazionale li scortò, ed anche questa non voleva comunel- le coi Preti. Non vi fu musica, né pei primi Vesperi, né per la Messa

solenne: i danari si vollero risparmiare pel Teatro. Alla processione, nessuna Autorità, nessun soldato nazionale, soltanto la banda, che tratto tratto suonava qualche rancido pezzo di musica. La popolazione mormorava, ma prevaleva il manifesto disprezzo della Religione.¹³

Pochi giorni dopo, in una riunione del consiglio comunale per definire il bilancio dell'anno seguente, viene approvato un ordine del giorno che rivoluziona il costume cittadino, dissociando il municipio dai culti religiosi, ed in specifico dal partecipare in alcun modo alle funzioni per onorare le immagini dei santi protettori. Le funzioni di S. Francesco, della Madonna del Castello e del Salvatore divengono di unica pertinenza della chiesa. Solo alla funzione del Salvatore viene provvisoriamente ripristinato un minimo contributo, mantenuto solo fino al 1868: un favore personale a don Carlo Galvani, rettore della Chiesa dov'è collocato il crocifisso, in considerazione di suoi meriti civili e della sua amicizia coi notabili liberali.

L'abbandono del culto del patrono non risulta indolore all'interno della comunità cittadina e nei rapporti coi campagna. Le frequenti molestie della piazza anticlericale verso i frati francescani innescano in più occasioni momenti di tensione. Nel 1865 viene spezzato, di notte, un braccio alla statua di S. Francesco che orna la facciata della sua chiesa. Per riparazione all'atto sacrilego, si tiene un triduo nella chiesa, circondata dalla polizia per timore di tumulti. Da allora, senza la partecipazione delle autorità civili, la festa del patrono appare svilta. Perciò nemmeno i preti del Capitolo ritengono dignitoso parteciparvi. L'onere di gestire la celebrazione e di sostenerne le spese è lasciato ai soli frati. Questi, non riuscendo a collettare offerte per una cerimonia solenne, limitano il percorso processionale della statua del santo entro il perimetro della chiesa. Si omette la processione dentro al perimetro fortificato della città e fino al fiume.

La guerra del 1866 diventa occasione di una rottura ancora più drastica col culto di S. Francesco, perché i frati vengono estromessi dalla città come possibili spie austriache, mentre la ex chiesa palatina dedicata al santo e l'annesso convento, entrambi di proprietà comunale, vengono secolarizzati, servendo inizialmente da ricovero alle truppe ammassate per l'attacco

¹³ *Ibidem*, vol. III.

alle fortificazioni austriache del Po e a Mantova. Gli alloggiamenti delle truppe in chiese e conventi da poche settimane secolarizzati destano qualche polemica in città, per le ripetute profanazioni e danni compiuti dai soldati su tombe, lapidi, dipinti e decorazioni. Presto cessata la guerra, della festa del patrono quell'anno rimangono vaghe parvenze: il tocco dell'*Ave Maria* doppio ed una messa cantata dall'arciprete, nel Duomo addobbato per l'occasione. Negli anni seguenti, il municipio in parte restituisce a famiglie devote e a chiese, ed in parte vende all'asta, gli arredi, le suppellettili preziose, le campane e le immagini sacre dell'ex chiesa patronale. Benché alcune di queste immagini siano state oggetto di venerazione popolare, l'operazione profana non desta particolare scandalo. Per qualche anno, tra le proteste del clero, durante le fiere il locale della chiesa di S. Francesco viene adibito a esposizioni commerciali. La decadenza del rituale pubblico porta subito al deperimento la fede nel patrono. Il clero si stupisce che i campagnoli e la maggioranza dei cittadini considerino ancora festivo quel giorno. Durante la piena dell'ottobre 1868, la bassa padana a destra del Po si salva dall'alluvione solo perché vengono tagliati furtivamente gli argini della sponda sinistra, inondando la Lombardia meridionale. A Guastalla non si tengono riti pubblici per invocare e poi ringraziare S. Francesco. In quell'occasione, "i Vescovi ordinano pubbliche preghiere, ma la fede era non poco scemata". Quell'anno, i devoti che vanno ancora a pregare il santo per ottenere indulgenze, lo fanno in forma sommessata, quasi in incognito, "per evitare le beffe"¹⁴. Tale atteggiamento della città si ripete durante le devastanti alluvioni del 1872 e 1873. L'ex chiesa e l'annesso convento di S. Francesco servono da alloggio alla fanteria inviata a lavorare sugli argini. L'ex chiesa e convento delle cappuccine vengono invece adibiti a ricovero dei bestiami sgombrati da Gonzaga, Pegognaga e Reggiolo inondate. La popolazione, disperata per la catastrofe, è molto allarmata, perché durante il secolo le grandi piene sono divenute più frequenti ed ogni volta l'altezza dell'onda di piena si è innalzata, rivelando un pericoloso degrado del sistema idrogeologico padano. Il clero, che all'incameramento dei beni ecclesiastici e alla disgregazione

¹⁴ *Ibidem*, vol. IV.

dello stato pontificio ha reagito propagando visioni apocalittiche sul destino immediato della “città atea e corrotta” e dell’Italia, interpreta questi eventi come un flagello divino per l’emarginazione del cattolicesimo dalla vita pubblica cittadina e nazionale. Le chiese sono magari popolate dagli alluvionati sfollati, che vi trovano un ricovero pietoso, mentre i municipi provvedono a rifornirli di viveri. Ma quasi ovunque i rimedi e i sollievi alla catastrofe sono di carattere prevalentemente tecnico, non spirituale. Le speranze pubbliche cittadine si ripongono poco nell’aiuto dai taumaturghi:

Venne esposto all’Altare maggiore di questa Chiesa Cattedrale San Francesco, il nostro Protettore, per implorare la di Lui intercessione, e si fece un triduo solenne con Messa cantata in terzo, officando il Canonico eddomadario. Le parrocchie innalzavano orazioni per invocare la protezione del Cielo onde stornare il flagello che minacciava; ma purtroppo in Città, il concorso era assai sottile, poiché la fede era quasi spenta per la corruzione portata dal governo ateo.¹⁵

Eppure - dopo il 1868, in una situazione di pacificazione dei conflitti religiosi cittadini - il clero cerca d’incentivare una ripresa della fede nei taumaturghi. Nel 1869 si manifesta un fermento tra i devoti, che ottiene dal municipio la cessione alla cattedrale della statua del protettore, per un momentaneo ripristino solenne della funzione, a spese del capitolo e dei fedeli, con molto concorso di popolo. Per disposizione del sottoprefetto, la processione può percorrere solo poche decine di metri, impartendo dalla piazza la benedizione in direzione del fiume. Per invocare la pioggia, nella primavera 1870 si fa un triduo, affollato di popolazione, nella parrocchia rurale di Pieve, portando solennemente in processione il crocifisso miracoloso fino al villaggio di S. Martino, benché quel rito costumasse solo eccezionalmente, per pericoli imminenti. Ma i tentativi di analoghe iniziative hanno in città un seguito limitato. Ciò accade nonostante l’impegno personale del nuovo vescovo, l’aristocratico parmense Francesco Benassi, di risollevar e rendere nuovamente decorosa la devozione al santo che portava il suo stesso nome.

4. *La mobilitazione per i lavori pubblici*

¹⁵ Ibidem, vol. V.

In pochi anni, tra il 1865 e il 1870, la legislazione del Regno d'Italia modifica drasticamente il rapporto delle comunità fluviali con l'ambiente in cui vivono, prima governato direttamente da loro stesse. Il Ministero dei lavori pubblici e il Genio civile si assumono tutte le responsabilità della salvaguardia fluviale, precedentemente spettanti ai possidenti. Solo una parte degli oneri finanziari delle opere di difesa competono ancora alle amministrazioni locali. Per il resto, le comunità locali perdono la prerogativa di determinare le scelte per il controllo del fiume, attribuita a tecnici e funzionari di organismi governativi. La diffusione delle comunicazioni telegrafiche consente qualche maggiore margine di previsione delle piene e di avere sotto controllo la situazione complessiva dei diversi tratti del Po e dei suoi affluenti, dando alle popolazioni locali una più completa prospettiva sulle emergenze fluviali. Nelle emergenze per piene straordinarie, le popolazioni fluviali - precedentemente mobilitate dai proprietari rurali - vengono da allora ingaggiate, come manovalanza salariata, dagli organismi pubblici.¹⁶ In un'epoca in cui non sono ancora in uso le polizze assicurative contro simili calamità naturali, ai possidenti rimangono comunque la necessità ed il costume di mobilitare e pagare degli uomini a protezione delle proprie coltivazioni e del proprio bestiame, in caso di inondazioni. Il grande affittuale Attilio Magri descrive ampiamente questo rapporto con bifolchi e risaioli da lui assoldati durante le alluvioni del 1872 e 1873, mettendo in risalto come in questo modo - anche dopo il trasferimento delle competenze fluviali al Genio civile - l'alluvione rappresenti per i notabili della bassa padana una grossa occasione per affermare una propria leadership nelle comunità locali.¹⁷ I proprietari agricoli della bassa padana continuano inoltre a pagare contributi esorbitanti per opere di bonifica, scarsamente efficaci a causa di una deteriorata gestione collettiva del territorio. Di tali inconvenienti non è incolpabile il governo nazionale; ma tale situazione pesa notevolmente nelle relazioni con l'apparato statale, innescando insistenti polemiche antifiscali. L'occasione delle più aspre critiche ai pubblici poteri viene frequentemente dall'operato del

¹⁶ T. Isenburg, *Le inondazioni della bassa pianura emiliana e veneta tra il 1872 e il 1882*, "Annali Istituto Alcide Cervi", V (1983).

¹⁷ *Il dramma della mia esistenza*, op. cit., pp. 620-652, 653-655.

Genio civile nella protezione fluviale: materia in cui le comunità rivierasche padroneggiano complessi saperi empirici. L'apparato burocratico-tecnico del Genio, composto prevalentemente da estranei alla società locale, opera in base a competenze più vaste e moderne, ma generiche; e talvolta dà dimostrazioni di inefficienza, in scelte che suscitano la massima apprensione delle popolazioni locali, e che perciò non passano mai inosservate. Le catastrofiche alluvioni susseguitesesi nel 1872 e 1873 avviano ed amplificano contese antiistituzionali - mai sopite - sulla gestione statale del territorio fluviale e della protezione civile.¹⁸ I tre distretti dell'Oltrepò mantovano tentano di unirsi rispettivamente alle province emiliane di Reggio, Modena e Ferrara, per protestare contro l'incapacità della propria deputazione provinciale a recepire i loro bisogni. Anche nelle mascherate carnevalesche si satireggiarono i soccorsi governativi alle popolazioni alluvionate.¹⁹

In parte, le conflittualità locali per la salvaguardia fluviale - sia tra diverse comunità, sia interne alle singole comunità - si trasferiscono nelle controversie con i ministeri. L'amministrazione centrale dello stato deve attuare - per la prima volta - una gestione globale del bacino del Po, premessa ad una gestione più razionale dei problemi idraulici padani. Appena le comunità rivierasche imparano a manovrare efficacemente le proprie rappresentanze parlamentari, ottengono consistenti finanziamenti per imponenti opere di arginatura e di bonifica. Ciò contribuisce non poco ad assimilare nella mentalità padana l'idea di un'autorità sovralocale addetta al governo delle acque. Questo cambiamento di prospettiva sopisce annose conflittualità interne alla società padana e sminuisce la funzione di simbologie che per secoli hanno rappresentato la lotta dei singoli paesi col fiume e coi paesi confinanti. È in sostanza un decisivo elemento di secolarizzazione, perché riduce l'investimento psicologico delle popolazioni locali in entità sovranaturali che hanno le prioritarie funzioni sociali di esaltare il ruolo delle singole comunità nei loro interventi sul fiume, e di cementarne la coesione di fronte al pericolo. Le iniziative per la difesa dalle acque diventano competenza di funzionari statali, addetti a coordinare le mobilitazioni collettive promosse localmente

¹⁸ T. Isenburg, *Le inondazioni della bassa pianura emiliana e veneta*, cit.

¹⁹ A. Magri, *Il dramma della mia esistenza*, cit., pp. 662-668.

dai notabili e dall'associazionismo paesano, senza più richiarsi alle mitologie municipali ed avere un referente nei riti religiosi. Le campane dei municipi e delle chiese, coi loro segnali meteorologici e d'allarme, rimangono il simbolo vitale di un'arcaica dimensione locale della lotta col fiume, ma sindaci e parroci cercano di limitarne il suono a martello ai casi di assoluta emergenza. La sfera religiosa paesana ed i suoi santi patroni locali cessano di costituire il supporto ideale e il riferimento morale per le squadre impegnate nella difesa degli argini. Il reclutamento dei lavoranti per contenere le tracimazioni dei corsi d'acqua diventa oggetto di contrattazioni economiche, non più solo un dovere morale dettato dall'etica comunitaria. Il manifestarsi palese di conflittualità di classe, anche in situazioni d'emergenza per inondazioni imminenti, avverrà in più occasioni.

Con qualche decennio di ritardo rispetto ai centri urbani più laicizzati, la fede negli interventi taumaturgici delle reliquie e dei santi protettori si affievolisce anche nei villaggi rurali. Una cronaca dell'inondazione del 1905 a San Prospero, villaggio del Suzzarese, mostra la diffusa decadenza delle rogazioni:

(19 Maggio) Il Po è arrivato all'altezza di mt. 7,83, ha rotto l'argine che divide il Bosco Minelli dall'argine principale. È dal 1879 che l'acqua non era entrata in quella vasta campagna. Essendo il terreno tutto coltivato, si calcola la perdita di lire 10.000 di raccolto. A Torricella, a causa di una topinaia, il Po minaccia di rompere l'argine. Sono mandati sul luogo 100 uomini. (20 Maggio) Il Po questa notte ha cominciato a decrescere; è disceso cm. 25, sono pochi ma speriamo. (21 Maggio) Continua a decrescere, ma l'acqua nelle povere campagne aumenta, in causa della sortia. Si teme muoia il frumento, il frumtone, e i prati soffriranno molto. (23/24/25 Maggio) Altri due giorni di burrasca. Il Po è tornato a crescere e chissà quando apriranno le chiaviche di Zara. E non si deve dire che è un castigo di Dio!... (29/30/31 Maggio) Rogazione. Alla Messa e processione poca gente. E poi ci lamentiamo se il Signore ci castiga con infortuni!²⁰

Deprecando l'irreligiosità del villaggio, lo stesso autore della cronaca - il parroco don Giovanni Artioli - appare più attento ai dettagli tecnici delle operazioni per il contenimento della piena, che alle pratiche devote tradizionali. L'anno precedente, in una simile emergenza, don Artioli ha annotato che solo una

²⁰ ADM, *Cronologia della parrocchia di S. Prospero*, 1905.

componente marginale dei suoi parrocchiani mostrava fede nelle liturgie propiziatorie della protezione divina. Dal rito si astenevano gli uomini, compresi gli agricoltori: in passato i più solleciti ad implorare l'intercessione dei santi protettori per la salvezza del paese e dei loro averi:

(9/10/11 Maggio) Questi tre giorni furono quelli delle Rogazioni. Nonostante le mie più vive raccomandazioni pochi fedeli intervennero alle processioni. Saranno state un 15 tra donne e ragazzette alla mattina e di uomini ne ho numerati 5 vecchi, tra i quali due soli affittuali. Si lamenteranno poi dei castighi del Signore?

Dalla fine del XIX secolo, nella mentalità della popolazione maschile della bassa padana, il controllo sulla natura è interamente demandato a opere pubbliche e lavoro collettivo, non alle azioni simboliche delle comunità locali. I laici hanno smesso di cercare tra le mura della chiesa la preservazione dei paesi dai flagelli naturali, o la solidarietà collettiva nelle avversità. La continuità di una visione del mondo che ritiene indispensabili i rituali salvifici paesani - tra il clero e minoranze paesane - viene considerata dall'opinione pubblica un residuo quasi folkloristico del passato. Ai santi protettori dei paesi, dei campi e del bestiame vengono semmai dedicate società assicurative cattoliche per risarcire danni di calamità naturali, oppure casse rurali e latterie sociali, appena l'ambiente cattolico comincia a promuovere anch'esso tali sodalizi.

LA MADONNA APPARE TRA LE CAMPAGNE ALLUVIONATE

1. *Bestemmie contro la Chiesa e minacce del Diluvio*

Il 23 ottobre 1872 il Po ha rotto gli argini in diverse località. Tutto il basso mantovano viene allagato, ad eccezione dei paesi attorno a Suzzara. In altre parti dell'Italia settentrionale sono segnalate alluvioni. È la maggiore piena del Po vista nel corso del secolo, e segue di poco quella già disastrosa del 1868. Nei mesi successivi, altre due ondate di piena riportano le acque nei terreni che si andavano asciugando, e che qualcuno aveva tentato di seminare. Nelle parrocchie di campagna i parroci sono sollecitati a invocare con solenni riti i santi taumaturghi per la salvezza dei paesi dediti al loro culto. Ma nei principali centri comunali - dove già nel decennio precedente i municipi hanno eliminato le ricche sovvenzioni in passato elargite al culto dei santi protettori - prevalgono l'indifferenza per queste pratiche religiose e lo scetticismo popolare verso i benefici di un soccorso celeste.¹ Ormai solo una minoranza sparuta di persone influenti sostiene - anche finanziariamente - processioni che invochino l'intercessione di qualche immagine sacra, per ottenere la protezione del cielo su ogni singola parrocchia.

A differenza di quanto avveniva solo un ventennio prima, in caso di alluvione l'opinione pubblica rivolge tutta la propria attenzione al lavoro d'emergenza delle squadre di civili e mili-

¹ A. Besacchi, *L'osservatore. Cronaca di Guastalla e dintorni* (manoscritto del XIX secolo conservato presso Biblioteca "Maldotti" di Guastalla), vol. V.

tari sugli argini;² o si mobilita a sollecitare governo locale e nazionale per nuovi investimenti sul sistema idraulico e per alleviare la pressione fiscale sulle zone sinistrate.³ La prosperità dei paesi non viene più affidata ai santi protettori delle località, ma agli annunciati piani di trasformazione dell'assetto territoriale, all'attesa dei cantieri portatori del *progresso*. Dopo l'annessione del territorio mantovano al Regno d'Italia, queste attese tardano però a essere soddisfatte. Nel 1872 iniziano i primi grandi lavori per l'innalzamento degli argini del Po. È però soprattutto nei tre decenni successivi che l'opera modernizzante del nuovo stato nazionale dà i più consistenti contributi a sprovincializzare le culture locali. Fioriscono progetti di imponenti bonifiche dei terreni soggetti alle inondazioni. Tra gli anni settanta e ottanta, ben quattro linee ferroviarie vengono ad attraversare i comuni tra Suzzara e Guastalla. Sul fiume vengono costruiti i primi ponti. Il ceto politico padano e diversi gruppi sociali - in particolare gli imprenditori agricoli e industriali e i rappresentanti del bracciantato avventizio - apprendono a cercare i santi protettori dei paesi e dell'intera regione nel parlamento di Roma. La carenza di offerte dei municipi e dei fedeli rende invece marginale il culto per i taumaturghi che venivano pregati per la prosperità del paese e la salvezza dalle calamità. L'impoverimento del clero, per l'incameramento dei beni ecclesiastici e le scarse raccolte delle questue, non permette di supplire al finanziamento laico delle devozioni. Per molte località, soprattutto rurali, si pone seriamente il problema di ricostruire l'identità comunitaria e le solidarietà collettive su differenti miti fondanti della località. Ma pure in questa ricerca di nuove identità culturali la religione popolare non cessa di mettere in gioco il proprio sistema di tradizioni,

² Per un racconto sui militari al lavoro nello sgombero delle popolazioni: G.P. Lazzé, *Qui giace l'anima mia. Episodio dell'inondazione di Mantova*, Mantova, Segna, 1873.

³ Il sociologo Roberto Ardigò, che aveva appena svestito l'abito sacerdotale per reazione all'autoritarismo del nuovo vescovo di Mantova, espone in quell'occasione un progetto per la difesa idraulica del Mantovano, in aperto contrasto con quella parte del clero locale che considera l'alluvione un castigo divino, da evitare col pentimento e la preghiera. La presa di posizione di Ardigò suscita unanimi consensi nell'ambiente laico (R. Ardigò, *Discorso sulla difesa dalla inondazione*, Mantova, Segna, 1874. Cfr.: "Gazzetta di Mantova", 22 febbraio 1873; "La Favilla", 19 marzo 1874)

cercando di fornire risposte a traumi, alienazioni e speranze portati dal mutare della società agricola.

Nell'estate precedente l'alluvione, a Castelforte, nell'alta pianura mantovana confinante con il Veronese, folle di contadini sono accorse attorno a un gelso, su cui si dice continui ad apparire la Madonna.⁴ Tra i giornali locali, solo il quotidiano internazionalista di Mantova, "La Favilla", cita questo fatto, che inizialmente pare episodico, per osservare come tra il popolo siano aumentate "miseria ed ignoranza, che sono le molle potenti di codeste aberrazioni, e d'altre tali manie". Il giornale, in polemica con la classe dirigente della nuova Italia, sostiene che "tutto questo è segno della maggior debolezza fisica e morale"; ma nota con compiacimento come il clero, evitando di mettersi in una situazione imbarazzante di ulteriore conflitto con l'opinione pubblica liberale, abbia prudentemente evitato di intervenire nella vicenda: "I preti non si mossero già; la era troppo grossa pel secolo che corre; altra volta si sarebbe gridato al miracolo e tosto si sarebbe eretta una cappella sul luogo del gelso"⁵.

Queste alluvioni e apparizioni miracolose si verificano poco dopo l'insediamento nella diocesi di un nuovo vescovo.⁶ Nel 1871, al termine del Concilio Vaticano, Pio IX ha nominato vescovo di Mantova Pietro Rota, prelato rigidamente intransigente nel rifiuto del nuovo stato nazionale e dei costumi moderni. È incaricato di disciplinare secondo i principi del *Sillabo* una diocesi disorganizzata, e un clero liberaleggiante e insubordinato. Rota inizia subito epurazioni tra il clero, soprattutto tra i professori del seminario; e nelle parrocchie vacanti nomina solo preti a lui fedelissimi. L'opinione pubblica e i notabili liberali si sollevano subito contro di lui. Privo di un riconoscimento ufficiale dell'autorità civile, non può accedere al palazzo vescovile, né usufruire dei beni della mensa vescovile, né nominare legalmente parroci. Un numero consistente di preti e se-

⁴ "La Favilla", 25 luglio 1872. Sul concetto di *visione*: F. Jesi, *La festa. Antropologia, etnologia, folklore*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1977; per le apparizioni mariane: P. Apolito, *Dice che hanno visto la Madonna: un caso di apparizioni in Campania*, Bologna, Il Mulino, 1990; Idem, *Il cielo in terra: costruzioni simboliche di un'apparizione mariana*, Bologna, Il Mulino, 1992.

⁵ "La Favilla", 28 luglio 1872.

⁶ P. Rota, *Memorie*, a cura di M. Franzini, Roma, Kohler, 1893, pp. 351-357; *Storia religiosa della Lombardia*, cit., vol. VIII (R. Brunelli, *Diocesi di Mantova*).

minaristi, per reazione contro il suo autoritarismo, sveste l'abito talare; e per molti anni vocazioni e ordinazioni sacerdotali divengono rarissime nella diocesi. Ciò provoca paralizzanti tensioni nelle strutture diocesane, con ripetuti contrasti tra vescovo, clero, fabbricerie, notabili locali e popolo. Nel Mantovano mai si era creata tanta distanza tra società civile e istituzioni ecclesiastiche.

In età napoleonica, il clamoroso susseguirsi di messaggi che si dicevano inviati dalla Madonna aveva animato nell'Europa cattolica le reazioni collettive alla secolarizzazione, e dato vita ad un'epopea della controrivoluzione. Dopo la metà del secolo, il fenomeno si ripete un'altra volta, specialmente in quelle campagne dove il clero agita con forza lo spettro della città corruttrice, causa di deperimento dei costumi familiari patriarcali e perturbatrice del quadro sociale. La sete di miracoli che pervade la società rurale cattolica - se non è una peculiarità esclusiva del XIX secolo - assume comunque dimensioni eccezionali. Si manifesta anche in risposta allo sgretolamento delle identità collettive contadine, ancora solo limitatamente sensibili a rappresentanze municipali e nazionali, mentre vengono loro meno le condizioni per proiettarsi integralmente nel quadro parrocchiale o nel lontano universo etico-religioso rappresentato dalla Chiesa di Roma.⁷

I momenti culminanti di questa tensione religiosa verso l'immagine regale e restauratrice della Madonna sono la proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione, nel 1854, e le annessioni dei territori pontifici allo stato italiano, nel

⁷ P. Stella, *Per una storia del profetismo apocalittico cattolico ottocentesco*, "Rivista di storia e letteratura religiosa", 1968, n. 4; P.G. Camaiani, *Il diavolo a Roma e la rivoluzione*, "Rivista di storia e letteratura religiosa", VIII (1972), n. 3; Idem, *Castighi di Dio e trionfo della Chiesa. Mentalità e polemiche dei cattolici temporalisti nell'età di Pio IX*, "Rivista storica italiana", LXXXVIII (1976), n. 4; C. Ginzburg, *Folklore, magia, religione*, cit., pp. 660-669; C. Prandi, *La religione popolare fra potere e tradizione*, cit., pp. 192-230; per una generale valutazione sugli effetti di questo clima culturale nel sistema devozionale della bassa padana: Idem, *Immagini popolari e memoria del sacro*, in *Luoghi e immagini della devozione popolare nel vicariato di Suzzara*, Suzzara, Galleria d'arte contemporanea, 1985. Profetismo cattolico di tutt'altro indirizzo politico quello che viene apprezzato nei principali giornali della bassa padana, diretti dal mazziniano Andrea Manengo, che ripetutamente si dichiara seguace di Félicité R. Lamennais, evocatore di un Cristo liberatore dei popoli oppressi dai tiranni, nelle sue *Parole di un credente* (1834), che in Europa per alcuni decenni hanno avuto un ascolto significativo negli ambienti popolari urbani.

1860 e nel 1870. Da più parti si profetizza imminente il castigo per le apostasie di una società fattasi persecutrice della Chiesa. Il profetismo apocalittico e la pietà mariana diventano le maggiori consolazioni all'impotenza terrena di una Chiesa abbandonata a se stessa dai regnanti e dai loro popoli, nell'attesa che la donna dell'Apocalisse giunga a schiacciare la testa al serpente. Cataclismi naturali e sconvolgimenti dell'ordine politico e sociale vengono interpretati in una prospettiva storica provvidenzialistica. Catastrofi e cambiamenti di regimi arrivano a essere ritenuti eventi miracolosi, dove si materializzerebbero i castighi divini su singoli capi di stato o su intere collettività, quando si fossero posti fuori dallo stato di grazia. Le prediche di parroci e missionari, i giornali clericointransigenti e gli stessi almanacchi astrologici che orientano il mondo contadino nel mutare delle stagioni e del tempo storico, sono saturi di annunci di prodigi in cui leggere il manifestarsi di quelli che la stampa ecclesiastica dell'epoca chiama insistentemente "i terribili effetti del caso che forse non fu caso". L'insistenza del cattolicesimo temporalista su simili suggestioni non manca di incoraggiare attese messianiche, i cui casi più noti diventano in Italia i movimenti raccolti attorno a David Lazzaretti sull'Amiata e a don Oreste De Amicis sui monti dell'Abruzzo. Tali movimenti sono protesi alla restaurazione di un ordine imperniato sul risveglio millenaristico dei principi religiosi su cui si fonda la morale comunitaria rurale: valori che la modernità sta disgregando.⁸

Dalla metà del secolo, nelle campagne francesi si diffondono con crescente frequenza notizie di apparizioni mariane.⁹ La loro eco infervora ovunque il clero intransigente; e anche nelle campagne italiane trasmette talvolta agitazioni febbrili attorno a fenomeni analoghi. Nel 1871 c'è stato il primo pellegrinaggio internazionale a Lourdes. E mentre la cattolicità legittimista e

⁸ Per l'influsso clericale intransigente su Lazzaretti e De Amicis: *Davide Lazzaretti e il Monte Amiata. Protesta sociale e rinnovamento religioso*, a cura di C. Pazzagli, Firenze, Nuova Guaraldi, 1981 (in particolare gli interventi di F. Pitocco e Z. Ciuffoletti); A. Santoro, *Messia e popolo. Un caso di millenarismo nell'Abruzzo postunitario: Oreste De Amicis*, tesi di laurea presso Università "G. D'Annunzio" di Chieti, a.a. 1979-1980. Su traumatiche trasformazioni sociali e millenarismo, cfr.: E. De Martino, *La fine del mondo*, a cura di C. Gallini, Torino, Einaudi, 1977; V. Lanternari, *Antropologia e imperialismo*, Torino, Einaudi, 1974, pp. 119-190.

⁹ Cfr. Ph. Boutry, *Prêtres et paroisses*, cit., pp. 492-506; B. Delpal, *Entre paroisse et commune*, cit., pp. 155-169; E. Weber, *La fin des terroirs*, cit., pp. 503-512.

temporalista si mobilita in reazione al trauma di Porta Pia, divengono molto frequenti i pellegrinaggi ai santuari dove si invocano interventi miracolosi della Madonna per restaurare la soggezione dei popoli alla Chiesa. Il vescovo di Mantova farà riferimento ai retroterra culturali del culto mariano a La Salette e Lourdes, nel valutare l'attendibilità delle apparizioni nella sua diocesi.¹⁰ A Mantova, a partire dal maggio 1872, è proprio con questo spirito di attesa che la rubrica *Cronaca religiosa* del giornale "Il Vessillo cattolico" dà settimanalmente descrizioni dei principali pellegrinaggi che si tengono in Europa e in Italia. Monsignor Rota considera essere anche "ben note e a tutti conte le molte immagini di Maria che in Roma e altrove per l'Italia mandarono dagli occhi più volte lagrime"¹¹, in epoca napoleonica, per incitare le rivolte sanfediste contro lo Stato secolarizzatore. Ma nelle diocesi padane ogni opera di redenzione operata dalla Chiesa sembra essere resa vana dal diffuso anticlericalismo che domina la cultura maschile. E nemmeno il ripetersi delle alluvioni - interpretato dal vescovo di Mantova come una tragica premonizione dei castighi divini incombenti su una società immersa nel peccato - sta creando le premesse di un ravvedimento delle popolazioni locali, ma piuttosto una reazione contraria, moltiplicando la frequenza delle bestemmie e le derisioni al culto cattolico. Perciò egli afferma di aver temuto che - se attendibili - le prodigiose apparizioni della Madonna nella sua diocesi annuncino una resa dei conti con "castighi ancor maggiori di quelli che or ora ci hanno versato sul capo le spaventose inondazioni"¹².

Dagli anni quaranta, in tutte le diocesi a sud del Po, nelle lettere pastorali pubblicate in occasione della Quaresima, i vescovi hanno dovuto occuparsi del propagarsi della bestemmia; l'Unione per l'estirpazione della bestemmia ha cominciato a esservi largamente propagandata dalla fine degli anni cinquanta. Così pure, da allora, i vescovi sono dovuti intervenire con crescente frequenza sull'opera di colportori e missionari protestanti, diffusori semiclandestini di libri e almanacchi eretici. I problemi della disobbedienza alla Chiesa, della corruzione dei costumi e della diffusione dei divertimenti a scapito

¹⁰ ADMN, CV, LP, *Mons. Rota*, 25 novembre 1872, pp. 1-2.

¹¹ *Ibid.*, p. 2.

¹² ADMN, CV, LP, *Mons. Rota*, 25 novembre 1872, p. 2.

della religiosità sono diventate tra le tematiche più ricorrenti nelle riflessioni quaresimali dei vescovi, dopo la rivoluzione del 1848. In occasione della proclamazione del dogma dell'Immacolata concezione, nel 1854, il vescovo di Guastalla invitava ad una crociata contro il dilagare della bestemmia, per salvare il mondo da guerre, pestilenze, incendi e terremoti che lo stavano sconvolgendo. Una lettera pastorale del vescovo di Carpi, il 28 ottobre 1872, qualifica l'alluvione del Po come castigo divino contro bestemmie, insulti alle chiese e non osservanza del precetto festivo.¹³ Dunque, nei messaggi lanciati dalla Chiesa ai fedeli, viene ritratta una società corrotta moralmente, la cui unità è minata da indifferentismo e eresia, mentre la bestemmia mette l'uomo contro Dio, rendendo inevitabili dei flagelli contro l'umanità. Ma proprio in quel frangente la Chiesa proclama infallibile il proprio capo, per rendere più certa l'imminenza di repentini cambiamenti del destino, che condurrà la Chiesa al trionfo finale. E l'Immacolata Concezione - appena canonicamente proclamata immune dal peccato - ovunque viene glorificata monumentalmente, comprimendo tutte le tradizionali devozioni locali, senza lasciare assimilare lentamente questa rilevante modernizzazione del culto. Anche nella bassa padana le chiese restaurate o riedificate negli anni cinquanta vengono in diversi casi dedicate al nome di Maria. In particolare quella di Suzzara - il maggiore borgo vicino a Villa Saviola - dove l'Immacolata Concezione ha rimpiazzato il tradizionale patrono San Biagio. La chiesa di Suzzara è stata inaugurata proprio l'8 dicembre 1854, simultaneamente alla consacrazione che il Papa sta celebrando a Roma. La rapidità della promozione di questo culto universale, ha creato comprensibilmente fermenti di vario genere, e a volte imprevedibili sussulti devozionali. Da allora, la Madonna Immacolata, in diverse località dell'Europa, si manifesta miracolosamente a figlie di contadini e pastori, per annunciare la necessità dell'espiazione, o inevitabili vendette divine. I peccati da

¹³ *Lettere pastorali dei vescovi dell'Emilia Romagna*, a cura di D. Menozzi, Genova, Marietti, 1986; L. Bedeschi, *Il comportamento religioso in Emilia-Romagna*, "Studi storici", X (1969), n. 2; L. Mezzadri, F. Molinari, *Le relazioni 'ad limina' dei vescovi emiliani (1846-1878)*, in *Chiesa e religiosità in Italia*, Milano, Vita e pensiero, 1973, vol. III; I. Superti Furga, *Le 'relationes ad limina' dei vescovi lombardi dalla vigilia dell'Unità al 1878*, Ivi.

emendare non sarebbero quelli di un individuo o di una località, ma dell'intera società.

Nemmeno la massa di uomini che ha abbandonato la pratica religiosa può ignorare questo clima, che rende inconciliabile la mentalità secolarizzata di una parte della società con la mentalità di un'altra parte della società, che esige la restaurazione integrale dei tradizionali modi di vita cattolici. E il riflesso speculare delle maledizioni cattoliche contro l'irreligiosità è un accresciuto anticlericalismo maschile, a livello verbale espresso aggressivamente anche dalla bestemmia. È lo stesso clero padano a notarlo, in più occasioni. Con la fine della Restaurazione sono venute meno le sanzioni che imponevano un'omologazione confessionale, attraverso le regole autoritarie di una società patriarcale. Rimosse dai comportamenti pubblici molte barriere morali, sono emerse subito consistenti defezioni dalla pratica religiosa, prima coperte da un conformismo quasi coatto. Fino a tutti gli anni cinquanta, la bestemmia e l'irreligiosità ostentata potevano costare la prigione. Tradizionale rovesciamento negativo della pietà, in quegli anni la bestemmia diventa a maggior ragione l'invettiva privilegiata contro tutto ciò che rappresenti le costrizioni clericali: dai vincoli materiali imposti ai comportamenti pubblici, fino al destino di distruzione che la società cattolica sta prospettando alla società scristianizzata. Il cronista ecclesiastico della cattedrale di Guastalla, don Antonio Besacchi, segnala "bestemmie di nuovo conio" come reazione alle posizioni antiliberali assunte da Pio IX nel 1849; rileva poi l'espandersi del fenomeno.¹⁴ Con puntualità la stessa cronaca del canonico Besacchi descrive un episodio rivelatore avvenuto a Luzzara, nel 1864 durante un tafferuglio tra repubblicani e gendarmi, con un immediato passaggio consequenziale dal sacrilegio alla sua punizione:

Uno, forse ubbriaco, diede un pugno ad una Beata Vergine che aveva davanti il cristallo, prorompendo nella bestemmia or ora fatta comu-

¹⁴ A. Besacchi, *L'osservatore*, cit., vol. III. Nel 1855 la stessa fonte riferisce i dubbi serpeggianti tra il clero per la determinazione sbrigativa attribuita alla Corte romana nel volere riconosciuto il dogma dell'Immacolata Concezione, antica questione di dibattito teologico, che nemmeno il Concilio di Trento aveva ritenuto opportuno risolvere (*Ibid.*, vol. I).

ne «Porca Madonna!» ed i frammenti di cristallo si conficcarono entro la mano, grondando abbondante sangue.¹⁵

Le insolite modalità delle apparizioni mariane verificatesi a Villa Saviola dopo l'alluvione del 1872, confermerebbero la convinzione del canonico guastallese. Pare certamente improbabile che la bestemmia rivolta alla Madonna sia un'abitudine iniziata a metà del XIX secolo.¹⁶ Eppure, accettando l'attendibilità delle testimonianze di don Besacchi si chiarirebbero possibili significati sociali di un ampliarsi e popolarizzarsi del repertorio blasfemo padano. Nel momento in cui il cattolicesimo intransigente proclama solennemente il dogma dell'Immacolata Concezione ed investe simbolicamente le proprie sorti in un concentrarsi prima inusuale di venerazione per quest'immagine, nel linguaggio dei suoi antagonisti la stessa immagine viene invertita di significato. In una contrapposizione rispondente ai bisogni espressivi di determinate culture popolari, la Madonna verrebbe abbassata, dalle simbolizzazioni celestiali di una purezza sublime, alla sregolatezza bestiale. Non si riscontrano incoraggiamenti dei ceti superiori alla bestemmia, che nell'ambiente bracciantile padano ha una diffusione essenzialmente plebea, tanto urbana quanto rurale. Normalmente, la borghesia colta esprime anzi il proprio fastidio per queste intemperanze verbali, anche quando milita nel campo laico.¹⁷

2. Gli annunciatori della distruzione del peccato

Pure a Canicossa, villaggio prossimo alla confluenza dell'Oglio nel Po, dalla parte opposta della provincia Mantovana, allora avvengono per qualche tempo apparizioni della Madonna. Canicossa dista una decina di chilometri dal Santuario della Bea-

¹⁵ *Ibid.*, vol. III.

¹⁶ Nelle odierne parlate della bassa padana, la parola italiana *bestemmia* ha come comune equivalente dialettale il termine *madòna*.

¹⁷ L. Martini, *Il buon contadino*, cit., vol. II, p. 47, 81-142, vol. IV, p. 81-82; *Inchiesta Romilli*, cit., p. 142; A. d'Arco, *Il fermento nelle campagne mantovane*, "La Nuova antologia", 1 aprile 1901, p. 568. Sull'argomento, cfr. A. Niero, *Per una storia della società religiosa lombarda: la pietà popolare*, in *Storia religiosa della Lombardia*, cit., vol. I, p. 335.

ta Vergine delle Grazie: uno dei più celebri dell'area padana, dove per la Festa dell'Assunta si teneva un fiera di enorme richiamo. La Madonna apparsa viene chiamata *della Rampina*, dal luogo di campagna in cui le apparizioni avevano luogo, anche qui su di un gelso.¹⁸ Non si hanno descrizioni di come si fosse propagata la notizia di queste apparizioni e di come avesse reagito la gente del luogo. Di questa ulteriore apparizione resta solamente un manifesto prodotto presumibilmente dai veggenti, o da qualche loro sostenitore non illetterato; ed è l'unica testimonianza diretta lasciata dagli spontanei movimenti devoti che si verificano in quell'anno nell'area alluvionata. Il manifesto riporta un messaggio apocalittico della Madonna, che in prima persona si rivolge agli abitanti della zona come se si trattasse dell'intera umanità, annunciando la morte imminente di tutti i bestemmiatori che non si ravvedessero all'istante.

In verità vi dico che per ordine di mio figlio G. Cristo, sono discesa dal Cielo in Terra per vedere se posso salvarvi dal flagello e castigo che Lui ha già destinato su di voi. [...] Ma questa volta non sarà come le altre. Sei giorni prima del manifesto tutti quelli che non si pentiranno del peccato e che non crederanno in Maria, gli si aprirà la terra e giù nel fondo dell'abisso cadranno. Venite tutti adunque a cantare il nome di Maria, e venite e non tardate, giacché il mio buon figlio il giorno della mia ascensione in Cielo Lui comparirà sopra il gelso della Rampina fondo Parolara, fra dense nubi ma col suo splendore illuminerà tutto l'Universo e Beati saranno tutti quelli che lo vedranno e che da Lui saranno benedetti. Siate adunque credenti in Maria, e correte alla Rampina se volete essere in sua compagnia, e sempre con divozione cantate la sua lode.¹⁹

Il foglio - aperto da un'immagine della Madonna in abiti popolari e in atteggiamento giocoso coi bambini Gesù e Giovanni Battista - si conclude col testo di una canzoncina, con frasario e rime estremamente elementari, che la Madonna invita a cantare per glorificarla. In pratica, ciò che viene annunciato è un giorno del Giudizio, ma in forma parziale - che avrebbe come

¹⁸ Sul legame tradizionale tra apparizioni della Madonna e motivi arborei: A. Vecchi, *La religiosità popolare*, in *Cultura popolare nell'Emilia Romagna. Espressioni sociali e luoghi d'incontro*, Milano, Silvana, 1978; *Il Sacro Aiuto*, a cura di R. Roda, "Quaderni del Centro etnografico ferrarese", 1983, n. 25, pp. 56-58.

¹⁹ ASMN, *Atti della Polizia italiana*, B. 193, *Ai credenti della apparizione di Maria Vergine della Rampina* (manifesto s.n.t.).

centro il microcosmo locale, pur epurando il mondo intero dai bestemmiatori - senza porre fine alla vita terrena. Mai nel testo viene attribuita una funzione qualunque alla chiesa cattolica, né sono menzionati i suoi sacerdoti: il contatto tra sfera divina e sfera umana viene considerato immediato e visibile per chiunque si sarà emendato una settimana prima dell'Assunzione.²⁰ Stando al linguaggio del manifesto, a Canicossa la Madonna sembra rivolgersi apertamente ai propri fedeli.

Con motivi apocalittici del tutto analoghi a quelli già riscontrati in quest'ultima località, iniziano ulteriori apparizioni mariane una decina di chilometri più a sud: lungo la sponda emiliana del fiume e nell'Oltrepò mantovano. La cronaca ecclesiastica guastallese del canonico Besacchi racconta in breve quanto accade nei mesi di novembre e dicembre, dopo la nuova apparizione sull'altra riva del Po.

Nella Villa Saviola, distretto Mantovano, si sparse la voce che la Madonna erasi fatta vedere ad alcuni ragazzetti in un porcile. Il perché aveva scelto il luogo indecente e improprio? Taluni, o ad arte o veramente credenti, rispondevano per essersi introdotta, come pur troppo era di verità, l'orribile bestemmia in uomini perduti, di pronunciare "Porca Madonna". Divulgata siffatta voce, uomini e donne si muovevano a turbe, e là recavansi compunti, colla fiducia di vederla e di parlare con Lei. Ma, ai soli innocenti era dato il favore di vederla e di riferire ai fedeli accorsi i vaticinii della Madonna. Però tale e tanta era la credenza che la Forza Armata non osava d'impedire l'immenso popolo che vi accorre. Le apparizioni succedevano sempre a sera inoltrata. La Madonna predicava grandi flagelli, a mezzo dei suoi organi, cioè dei fanciulli.²¹

A Villa Saviola, nel comune di Motteggiana, le apparizioni si verificano anche in altri luoghi, da molti ritenuti bizzarri: un canile, vari nascondigli, ed ancora un gelso.²² Dopo le prime apparizioni, si definisce probabilmente qualche aspetto cerimoniale che permetta ai fedeli di identificare facilmente i veggenti e di essere partecipi dei loro gesti, parole, emozioni, in

²⁰ Sulle ritualità folkloriche, nelle chiese e nei pressi del fiume, nei giorni dell'Ascensione di Cristo e dell'Assunzione della Madonna: G. Tassoni, *Tradizioni popolari nel Mantovano*, cit., pp. 153-154, 163-165. Cfr. A. Niero, *Per una storia della società religiosa lombarda*, cit.

²¹ A. Besacchi, *L'osservatore*, cit., vol. V.

²² "La Favilla", 4 marzo 1873.

mancanza di una percezione diretta dell'immagine soprannaturale. Ciò, almeno, viene segnalato quando le processioni lasciano Villa Saviola e cominciano a dirigersi in pellegrinaggio verso paesi più distanti.

Queste turbe, che di quando in quando si raccoglievano, erano talvolta guidate da tre giovanette vestite di bianco, le quali asserivano di parlare colla Madonna e di vederla.²³

Scegliendo di muoversi anche nel tempo diurno, nella frenesia di comunicare altrove le proprie attese di palingenesi, queste folle itineranti riescono talvolta a introdursi nelle chiese, prendendo alla sprovvista i sacerdoti locali, come accade il 29 e 30 novembre a Tabellano.

Per dovere [di cronista, non ritenendo il fatto rilevante per la sua parrocchia (n.d.r.)]. Col pretesto di mistiche visioni, da mesi accadono in questi dintorni certe processioni notturne e ritrovi detti religiosi in dati luoghi. Adesso si vedono anche attruppamenti di donne e fanciulli e gente del volgo, che scorrazzano da una parte e dall'altra di giorno. Ieri infatti alle ore 10 pom. [sic] avvenne il primo caso in questa Parrocchia sulla soglia; oggi alle tre e mezza pom. il secondo caso entrando perfino con canto di Litanie della B.V. Maria in questa Chiesa, senza mia saputa.²⁴

Tra i preti, alcuni manifestano qualche apprezzamento per questo movimento di fedeli, osservando che:

Molti prestavano fede, e temendo i minacciati castighi si accostavano ai sacramenti; ed anche di quelli da tempo sviati, e bestemmiatori inveterati.²⁵

Ma il clero vede pure quanto questa ricerca appassionata del meraviglioso vada contro la cultura del tempo e rischi di mettere alla stessa stregua cattolicesimo e superstizione. Il parroco di Tabellano, pur preso alla sprovvista, non tarda a prendere le distanze dalla scena cui ha assistito, guardandola come una chiassosa e orgiastica manifestazione pagana o come una insidiosa provocazione: "...o si rinnovano i lupercali, o si pro-

²³ A. Besacchi, *L'osservatore*, cit., vol. V.

²⁴ Ripreso da: A. Bellini, *Il Colonnello Maggiore*, cit., p. 195.

²⁵ A. Besacchi, *L'osservatore*, cit., vol. V.

voca allo scopo di qualche fine irreligioso e antipolitico: vedremo".²⁶ La necessità di prendere le distanze dai devoti delle apparizioni diventa stringente, per un clero rurale padano tenuto moralmente a rendere conto ai notabili locali dell'istruzione trasmessa ai propri parrocchiani. Ciò vale soprattutto dove ad avere la supervisione morale su parroco e parrocchiani sono notabili particolarmente animati da liberalismo e patriottismo nazionale, che si mostrano contrariati o allarmati dal fermento suscitato dalle apparizioni soprannaturali. Il marchese Carlo Guerrieri, noto per le battaglie combattute in parlamento sui rapporti tra Stato e Chiesa - non manca di approvare pubblicamente il contegno sensato del parroco a Palidano, villaggio in cui questo deputato locale ha i propri possedimenti, nei paraggi di Villa Saviola.

Quando, dopo l'inondazione dell'anno scorso, le fantasie dei nostri villici accese da emissari clericali, si lasciarono dominare da visioni di madonne, di angeli e di santi, e si videro le nostre strade ingombre da lunghe processioni notturne, in attitudine minacciosa, il nostro buon parroco si adoperò a dissipare gli errori, a risanare le menti, a far valere la sua autorità a beneficio della pubblica pace e moralità.²⁷

Il riferimento del deputato Guerrieri ad *emissari clericali* che fomentano il movimento popolare non deve apparire casuale. Qualche anno più tardi, un rapporto di polizia menziona incidentalmente un agente della famiglia Strozzi molto impegnatosi a sostegno del riconoscimento ufficiale delle apparizioni.²⁸ La presa di posizione dell'autorità diocesana toglie ai parroci possibili incertezze. Monsignor Rota comprende che il movimento al seguito delle supposte apparizioni può annunciare

²⁶ Ripreso da: A. Bellini, *Il Colonnello Maggiore*, cit., p. 195.

²⁷ C. Guerrieri-Gonzaga, *I parroci eletti e la questione ecclesiastica*, Firenze, Civali, 1875, p. 7. Cfr. F. Chabod, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, Bari, Laterza, 1951.

²⁸ ASMN, *Atti della polizia italiana*, B. 299, f. 1877: *osservazioni politiche*, lettera del delegato politico di Gonzaga, datata 4 gennaio 1875. I marchesi Strozzi - grandi notabili nell'Oltrepò mantovano - erano politicamente conservatori e sostenitori di monsignor Rota. Le famiglie Strozzi e Guerrieri erano opposte da annose rivalità. Le loro clientele sono immancabilmente coinvolte in questi sordi conflitti. Ciò accade anche nella controversia sull'elezione popolare dei parroci, che inizia dal gennaio 1873 un decennale scisma diocesano, quando le fabbricerie e le assemblee dei capifamiglia, in alcuni villaggi dei dintorni, rifiutano i parroci nominati da monsignor Rota.

segnali favorevoli per un riavvicinamento popolare alla fede. Ammette pure quanto gli rincresca non cogliere l'occasione per rendere carismatica la sua opposizione intransigente allo stato italiano e alla società liberale, appoggiandosi ad un miracolo. Ma rifiuta di ammettere la positività di ravvedimenti collettivi di peccatori, perché avvengono completamente al di fuori dal circuito ecclesiastico. Ragazze e ragazzi visionari - anche se possono agire con sincere convinzioni annunciando di essere in contatto con la Madonna - spingono la popolazione a riti anomali, non approvabili dalla Chiesa e tanto meno dalla morale corrente del XIX secolo. Né il vescovo né i parroci suggeriscono che le apparizioni siano una manifestazione diabolica. Però viene subito ribadito, senza equivoci, che ogni manifestazione della fede deve essere visibilmente guidata e regolata dal clero.²⁹

La credenza alle apparizioni nella diocesi di Mantova, stando a diverse testimonianze, pare aver coinvolto ambienti abbastanza ben identificabili: donne innanzitutto; persone anziane di ambo i sessi: generazioni ancora sensibili ad una religiosità tradizionale e solo marginalmente toccate dai nuovi costumi urbanizzati; poi ragazze e in parte ragazzi; pochi gli uomini, anche giovani, benché proprio a loro proposito si parli di diversi ravvedimenti, in seguito al manifestarsi del miracolo. Se si tiene conto dell'effimero accorrere di folle mosse dalla curiosità per fatti straordinari annunciati, il fermento coinvolge in sostanza le categorie più regolari nella pratica religiosa, almeno nei suoi aspetti consuetudinari e in occasione delle maggiori solennità. È poi probabile che il richiamo delle apparizioni mariane agisca sugli uomini appartenenti ai ceti colonici: quelli rimasti legati al circuito parrocchiale, all'associazionismo devozionale e a tutte le ritualità cattoliche propiziatrici e protettrici dei raccolti. Ma sono le donne, in particolare le giovanissime, le figure che veramente spiccano in occasione delle apparizioni miracolose. Nelle fonti che documentano il fenomeno, è raro imbattersi in proprietari, capifamiglia, uomini rispettabili del mondo contadino, che assumano un ruolo nettamente percepibile nella dedizione a questo magmatico culto. In sostanza, sono ambienti sociali marginali - quelli meno coin-

²⁹ ADMN, CV, *Lettere pastorali*, Pietro Rota, 25 novembre 1872, pp. 3.

volti nella nuova sociabilità laica - a credere nelle apparizioni mariane. E di nuovo saranno essenzialmente donne di ogni età che si recheranno in pellegrinaggio ai santuari mariani mantovani, nella primavera del 1873. La defezione maschile dalla pratica religiosa - se favorisce inediti coinvolgimenti delle donne e dell'infanzia nella vita parrocchiale - sminuisce notevolmente il valore sociale del culto cattolico, che in questo modo perde quasi il suo carattere di ritualità pubblica della comunità paesana.³⁰

La religiosità di donne e ragazzi non è motivata solo da un'attrazione per il sacro o dal desiderio di appropriarsi spazi della parrocchia prima preclusi. La loro religiosità esprime pure un profondo senso di disagio per una situazione di disgregazione sociale e d'instabilità familiare; disagio accentuato dal percepirsi straniati da una sociabilità maschile che nel XIX secolo si è sviluppata secondo valori morali affatto diversi da quelli che regolano la vita familiare. La loro propensione ad un tradizionalismo militante attraverso la morale cattolica è anche una dimostrazione d'attaccamento ai valori della famiglia contadina, da parte dei suoi membri più deboli, come da parte dei vecchi patriarchi reggitori. Le austere veglie di stalla, in cui si riuniscono le comunità di vicinato, da almeno un decennio vengono disertate dagli uomini. Questi sono attratti piuttosto da locali dove si beve, fuma e bestemmia in abbondanza, si gioca d'azzardo, e talvolta si trovano prostitute. I comportamenti usuali in questi locali, anche in campagna, divengono dimostrazioni di virilità; e allontanano le componenti della società a cui simili esibizioni sono moralmente precluse. Proprio il contrasto tra i costumi secolarizzati del mondo maschile adulto e la morale cattolica contadina di altri ambienti sociali è la spiegazione che il clero liberale mantovano dà alle tensioni emotive in cui si vede l'origine delle apparizioni mariane.³¹ E-

³⁰ Sulla femminilizzazione della pietà devozionale nel XIX secolo: A. De Clementi, *Confraternite e confratelli. Vita religiosa e vita sociale in una comunità contadina*, in *Subalterni in tempo di modernizzazione*, "Annali Fondazione Lelio e Lisli Basso-Issoco", 1985; L. Scaraffia, *Dai Tre Re al Sacro Cuore di Gesù. Devozioni e socialità in una comunità piemontese fra XVIII e XX secolo*, "Bollettino storico bibliografico subalpino", LXXX (1982), tomo I.

³¹ *Voces vigilantium, Il pellegrinaggio alle Grazie*, "Gazzetta di Mantova", 5 febbraio 1873; per il manifestarsi di queste tendenze nelle campagne mantovane, soprattutto nei paesi bracciantili: L. Martini, *Il buon contadino*, cit., vol. II, pp. 90-143.

sisterebbero insomma le condizioni culturali perché questa frattura riscontrabile nella vita quotidiana possa essere rappresentata da un antagonismo simbolico tra mondo della bestemmia e mondo della devozione mariana. Le incentivazioni alla preghiera femminile, per espiare la bestemmia maschile, stimolano nuovi ruoli sociali, compensanti traumi e frustrazioni di ulteriori marginalizzazioni createsi in ambito domestico.³² Una religiosità femminile subalterna e impregnata di ideologie tradizionalistiche, ma decisamente rinnovata, impronta le attese miracolistiche e millenaristiche di cui ribolle la cultura rurale del XIX secolo. Nei messaggi che i visionari ricevono durante le apparizioni, manca invece qualsiasi riferimento ai pericoli dell'eresia: una tematica costantemente ripresa dai vescovi, ma poco rilevante, o incomprensibile, per la cultura di certi strati sociali.

Una cosa che impressiona l'opinione pubblica - sia laica che cattolica - è che gli slanci messianici dei veggenti trascino migliaia di donne e di giovanissimi a sfidare la notte: dimensione loro preclusa da rigidi vincoli della morale patriarcale. La notte profana, secondo credenze radicatissime in vecchi, donne e bambini di campagna, è il tempo in cui si manifestano i prodigi del male, o le anime dei morti. Il clero locale per tutto il secolo ha combattuto con determinazione le continue commistioni tra queste credenze nel soprannaturale, a sfondo magico, e la fede cristiana.³³ Che folle armate di candele e accessori usuali nelle processioni ecclesiastiche si spingano a conquistare o purificare quella dimensione notturna percorsa dai frequentatori delle osterie, però, è sicuramente una trasgressione delle regole consuetudinarie, che solo la credenza nei miracolosi appelli della Madonna o la curiosità passeggera per un evento così straordinario riescono a giustificare. I fermenti messianici stanno temporaneamente sovvertendo i modi di vita contadini. Secondo un tradizionalismo difeso anche da notabili e preti liberali, "solamente gli scioperati e i malan-

³² C. Prandi, *I dinamismi del sacro fra storia e sociologia*, cit., pp. 49-79.

³³ L. Martini, *Il buon contadino*, cit., vol. IV, pp. 88-99, 139-182; ADG, B. *Sinodo* (1842), registro verbali *Synodus Vastallensis*, rubrica *Osservazioni. De Fide*; localmente, sull'argomento ha occasione di pronunciarsi il futuro Papa Pio X: ADMN, CV, *Constitutiones ab illustrissimo et reverendissimo Josepho Sarto Sanctae Mantuanae Ecclesiae Episcopo promulgatae in Synodo dioecessana*, Mantuae, Apollonio, 1888, p. 231.

drini vanno attorno nelle ore notturne³⁴. Nelle famiglie rurali non usava mai il permesso alle donne o ai minori di uscire la notte, se non per le veglie di lavoro e di ricreazione nelle stalle proprie o dei vicini. In campagna, fino a pochi decenni prima, nemmeno gli uomini sono abituati ad avventurarsi nella notte. Nelle diocesi emiliane la crisi della pratica religiosa viene contrastata dal clero con la rapida e sistematica diffusione del culto all'Immacolata Concezione o al Sacro Cuore. In particolare questa pietà è subito sostenuta dalla costituzione di confraternite e congregazioni rivolte a spose o nubili, talvolta all'infanzia. Con maggiore lentezza avviene un processo analogo in Lombardia, dove all'inizio del secolo gli Asburgo hanno soppresso tutte le confraternite ad eccezione di quella, maschile, del Santissimo Sacramento. Nel Mantovano, in particolare, l'estensione della pietà femminile in ambito ecclesiastico trova applicazione pratica solo nella parte settentrionale della diocesi. Nelle parrocchie meridionali - quelle attorno al Po - invece l'associazionismo devozionale rimane a lungo limitato ai soli capifamiglia o ai loro figli maggiori, come era tradizione.³⁵ Mancano dunque gli spazi per recepire l'inquietudine di determinati strati della società, e per darle voce. Mentre il clero intransigente predica la restaurazione di una immodificabile società cattolica, trovando un uditorio particolarmente sensibile proprio tra donne e bambini, nel 1872 la maggior parte delle parrocchie mantovane manca ancora di associazioni femminili o infantili che veicolino il culto mariano in forme di pietà liturgicamente codificate. Manca perciò una struttura capace di contenere e disciplinare gli slanci devoti che assiduamente il clero sollecita verso l'Immacolata Concezione.

Le manifestazioni religiose cresciute attorno a ragazzi incolti e poco inseriti nella vita parrocchiale, si vengono naturalmente a caratterizzare secondo moduli culturali appropriati alla mentalità religiosa dei contadini, piuttosto che ai canoni teologici ufficiali. In un sistema ecclesiastico diocesano disorganizzato e in piena crisi di consenso, non a caso la loro Madonna non appare nei pressi di una chiesa, ma in un porcile: luogo della casa colonica tipicamente accudito da ragazzi e donne. Dal sistema simbolico di queste apparizioni soprannaturali emerge

³⁴ L. Martini, *Il buon contadino*, cit., vol. IV, p. 68.

³⁵ MAIC, DGS, *Statistica delle confraternite*, Roma, Bertero, 1896, vol. I, pp. 12-14.

un *mondo alla rovescia* ben familiare all'espressività popolare, ma da cui la Chiesa del XIX va più che mai separando i propri rituali, per non contaminare la sfera del sacro con elementi folklorici avvilenti. Innanzi tutto, l'abbassamento della madre di Cristo in un porcile pare un paradosso talmente esagerato e dissacrante da risultare inconcepibile, per una cultura ecclesiastica che si sta distaccando da raffigurazioni ingenuamente rustiche e silvestri della Madonna, prendendo a proprio modello l'immagine imperiosamente eterea canonizzata a Lourdes. Nel Mantovano, poi, le testimonianze sulle modalità di apparizione e sui messaggi lasciati dalla Madonna variano secondo i visionari, in contrasto tra di loro. Infine, la costante ricerca della dimensione notturna rende più che sospetti questi raduni a chi ritiene l'uscita dalle mura domestiche, dopo il suono dell'*Ave Maria*, un atto che porta inevitabilmente alla dissoluzione dei legami familiari e alla perdizione. Per le donne una simile trasgressione è inammissibile. Per questo motivo - anche nel clima di religiosità intensa e talvolta ostentata della Restaurazione - diverse parrocchie o diocesi padane nel XIX secolo limitano le processioni cattoliche alle ore diurne, benché lo splendore barocco di certi riti ne risulti sminuito. Tali aspetti delle apparizioni a Villa Saviola ne rendono perciò stridente l'estraneità al cattolicesimo ufficiale, precludendo al clero di avvicinare o inglobare il movimento. Ciò determina la condanna di questo stesso movimento, che a molti preti aveva certamente fatto sorgere speranze in una sollevazione popolare in difesa della religione bistrattata dalle empietà moderne. Il vescovo di Mantova dà un responso negativo sul carattere divino delle apparizioni.

Noi, dietro il rapporto ancora dei Nostri Parrochi, siamo venuti nell'opinione che nulla vi abbia di questi racconti di vero. E infatti, lasciando anche da parte le testimonianze che non sono fra loro d'accordo, lasciando l'indecenza de' luoghi dove dicevansi avvenire queste apparizioni, lasciando di notare che l'avidità di lucro dava causa a molti di fomentare queste credenze, ci pare di aver riscontrato in esse un carattere di falsità [...]: se una setta, che si spaccia per religiosa, insegna cose immorali, dite pure che è falsa. Ora, [...] tali apparizioni avvenivano di notte, la gente di ogni età e sesso stava fuori di casa in quelle ore pericolose, si adunavano in quei tali luoghi promiscuamente e senza sorveglianza di sorta, la mania di accorrervi

metteva in iscompiglio qualche famiglia, e insomma ne venivano o se ne potevano ragionevolmente temere disordini.³⁶

La presa di posizione viene in parte apprezzata anche da preti che in altri casi erano apertamente ribelli a monsignor Rota. A Mantova non mancano però anonime voci di teologi liberal-cattolici che ritengono ridicolo il criterio di considerare false le apparizioni solo perché avvengono di notte o perché mettono in agitazione le popolazioni. Queste caratteristiche sono proprie anche di altre apparizioni soprannaturali che la Chiesa ha riconosciuto per vere; non escluse quelle verificatesi in Francia e in Italia nel corso del secolo.³⁷

Altre persone intanto affermano di avere visioni soprannaturali. Un tale Bernardelli - tra Suzzara e il crocile Tosini - racconta di aver percepito dal suo letto un puntino luminoso nella notte, che è andato diventando un grande bagliore, assumendo poi le sembianze della Madonna. Circola poi la voce che la luce di cui si circonda la Madonna si sia mossa attraverso le campagne, fino alla località chiamata Begozzo. Dalle abitazioni e dai paesi circostanti cominciano ad accorrere anche in quelle località folle di gente infervorata o curiosa. A questo punto, le processioni spontanee cominciano a spostarsi da Villa Saviola, dove già il parroco ha cercato di dissuadere i veggenti e i loro seguaci dal persistere nell'affermazione di essere in comunicazione con la Madonna. Condotte dai veggenti, le processioni diventano itineranti da un paese all'altro, perché si afferma che la Madonna sta per mostrarsi in diversi altri luoghi. Così il movimento si propaga a catena, da una località all'altra. Si creano di nuovo folle con altra gente, in processioni giunte a toccare buona parte dei paesi rivieraschi del Po rimasti indenni dall'alluvione. Ma i partecipanti alle processioni non smettono di cercare contatti coi preti locali, sperando di ottenere una legittimazione.

Mentre il clero valuta questi fenomeni, la moltitudine dei devoti pare invocare un intervento della chiesa ufficiale a favore dei veggenti. Il 2 dicembre, a Tabellano - dove in una cappella si tributato il culto a un'immagine ritenuta miracolosa detta

³⁶ ADMN, CV, LP, *Pietro Rota*, 25 novembre 1872, pp. 2-3.

³⁷ *Voces vigilantium, Il pellegrinaggio alle Grazie*, "Gazzetta di Mantova", 4 febbraio 1873.

Madonna del Salice, dove la Vergine è raffigurata benevolmente sorridente, col bambino in braccio, contornata da motivi arborei rozzamente dipinti - il parroco don Buzzetti viene sollecitato a constatare di persona il manifestarsi dei prodigi e a concedere la chiesa parrocchiale per evocare l'apparizione.

Per memoria d'avvenimento! Stassera circa le ore 8 una turba di gente capitanata da una donnetta bussò alla porta d'ingresso di questa Canonica, chiedendo entrarvi col pretesto che c'era la madonna. Io chetamente (e chiuso in casa) risposi: vi prego di andare altrove, chè qui non istà la Madonna. Poi certa voce disse: andremo in Chiesa; e io soggiunsi: di notte la Chiesa è chiusa. Bussarono ancora; ed io zitto; e quindi la turba provocatrice se n'andò zitta, zitta.³⁸

Non potrebbe essere più esplicita la rappresentazione di un clero arroccato a custodia degli spazi parrocchiali, mentre dall'esterno si supplica la ricongiunzione della funzione sacerdotale e della chiesa alle rappresentazioni della natura e del sacro che nascono tra la gente di campagna. Nella folla il parroco non intravede nemmeno lontanamente un corteo processionale, ma solo un magma disordinato e pericoloso di poveri illusi e matti, che va allontanato per rimarcare l'estraneità alle istituzioni cattoliche. Tanto più che a guidare gli intrusi non compaiono personaggi autorevoli delle confraternite laicali o delle consorterie politiche locali, ma una persona a cui normalmente non sarebbe riconosciuta alcuna funzione di rappresentanza collettiva. Eppure, la calma ed il rispetto mantenuti al cospetto del parroco - nonostante la visibile eccitazione per l'attesa di eventi straordinari - pare mostrare un atteggiamento della folla scevro da turbolenze.

Anche il cronista ecclesiastico più attento al fenomeno - il canonico Besacchi - qualifica ripetutamente i fervori nati dalle apparizioni come "stravaganze del volgo", e come "superstizioso fatto accaduto in questi dintorni, originato forse da alterazione mentale o da furberza di guadagno". Per spiegare l'accorrere delle folle osannanti, afferma: "Tanta è la fantastica immaginazione che agiva su quelle volgari menti". E ci tiene a precisare che "d'altronde i Preti non presero mai alcuna parte per simili atti, ritenuti maniaci"³⁹. Secondo la sua testimonianza, il clero

³⁸ G. Buzzetti, *Protocollo d'ufficio parrocchiale in Tabellano*, cit., p. 36.

³⁹ A. Besacchi, *L'osservatore*, cit., vol. V.

rimane spettatore passivo, senza contrastare apertamente i visionari, per il timore di provocare sommovimenti che potrebbero turbare l'ordine pubblico, in una congiuntura storica cruciale, dove le funzioni istituzionali del clero e il riconoscimento pubblico della Chiesa sono da più parti messe in discussione. Lo stesso atteggiamento d'attesa, per qualche mese, viene adottato dalle autorità civili. I ceti colti, assieme ad una parte consistente della popolazione, stanno a guardare e commentare incuriositi il fenomeno, sperando nel suo rapido esaurirsi, come sembrano dimostrare le rapide disillusioni di molti degli accorsi, che presto abbandonano le processioni:

La moltitudine che vi andava col desiderio di vederla, restava delusa; e, al restituirsi alle proprie case non era per nulla soddisfatta; sicché la credenza pareva affievolirsi. Taluno diceva, forse io non sarò degno, non avrò merito... e basta. Talaltro soggiungeva: sarà!⁴⁰

Intanto le processioni hanno varcato i confini della diocesi mantovana, dirigendosi verso i principali focolai urbani dell'indifferenza religiosa e della predicazione protestante nella bassa padana: nella inquieta diocesi guastallese. Il 13 dicembre viene annunciato il passaggio della Madonna per Luzzara e Guastalla. A Luzzara, lo stesso clero cittadino, che definisce le processioni "sragionate carovane", rimane stupefatto dalla capacità dei contadini di curare spontaneamente un apparato coreografico per questi riti.

Si vide alle ore nove circa di sera del 13 in Luzzara un numeroso coro che cantava le glorie della B. V. fermandosi sul piazzale della Chiesa Parocchiale con torchi accesi e palloncini di carta colle candele ardenti, sui quali scoprivansi emblemi della passione del Signore e della Madonna. Terminato il canto, ecco una voce che annuncia la benedizione della Madonna, e tosto tutti prostrati a terra col capo scoperto, a ricevere la benedizione. Quando surti, ricantare altre lodi, e recitando il rosario si avviarono processionalmente attraverso il paese.⁴¹

Quella sera la processione non giunge a Guastalla; ma prodigiosamente - don Besacchi può constatarlo di persona - l'annuncio dell'apparizione vi mobilita ugualmente folle campagnole che il clero riteneva largamente scristianizzate.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

Dietro la voce divulgata nelle circostanti Ville, io vidi nel pomeriggio di questo giorno numerose bande o carovane composte di ragazzetti, vecchi, adulti, donne e giovani di ogni età, passare per Guastalla ed accorrere ad incontrare la Madonna, che la voleva qua diretta. Ma non si verificò per niente.⁴²

In questi centri, dove prevale un'opinione pubblica anticlericale, e dove perciò nemmeno ai parroci è concesso tenere processioni all'aperto, per motivi di pubblica sicurezza, l'afflusso di folle di fedeli privi di qualunque controllo è visto dalla polizia come un cerino in una polveriera. Invece, anche nei centri urbani - tra la sorpresa di molti - la parte della popolazione mantenutasi estranea al fenomeno si limita a commentare scetticamente e magari con sarcasmi le esibizioni di dedizione al culto fatte in quell'occasione da qualche proprio compaesano o dalla popolazione di villaggi vicini. Nei principali borghi e centri cittadini - come Suzzara, Luzzara e Guastalla - gli abitanti assistono ad una pacifica invasione da parte di campagnoli alla ricerca di prodigi soprannaturali, senza che mai avvengano screzi tra chi si sente partecipe della visione e chi no. Agli occhi degli scettici, questa strana processione religiosa alla cui testa non figura il clero, sembra apparire un'ingenua espressione di folklore rustico, che vivacizza temporaneamente l'ambiente, rompendo la monotonia della quotidianità nella vita di provincia con un evento talmente insolito; ma non desta inquietudine oltre una certa misura. Se ne chiacchiererà molto, e ci sono blande insinuazioni che dietro l'apparenza spontanea del movimento ci siano occulte manovre di qualche prete. A stupirsi di questa tolleranza dell'opinione pubblica liberale è proprio il clero, abituato ad accoglienze ben più chiassose e ostili alle proprie processioni, almeno in piazze cittadine come Guastalla e Luzzara:

Gli abitanti, o bene o male pensanti, vedendo questa gran turba di popolo che si disse ammontante quasi ad un migliaio, non fiatarono, o lasciarono libero il passo, rispettando le altrui credenze, o vere o superstiziose. Lodevole contegno, che l'uomo sensato dovrebbe sempre seguire.⁴³

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

Sempre più preoccupate dalla durata del fermento si mostrano invece le autorità civili e religiose, che poco dopo intervengono per porvi termine. La curia diocesana di Mantova si è pronunciata ufficialmente, delegittimando l'attendibilità delle apparizioni mariane: prima il vescovo Rota ha fatto prendere una posizione di condanna del movimento al parroco di Villa Savioia; poi dirama una lettera pastorale, che tutti i parroci della diocesi hanno cura di leggere dal pulpito durante le messe domenicali. La lettera pastorale - pubblicata il giorno dell'Immacolata Concezione sul giornale di monsignor Rota, "Il Vessillo cattolico", diffuso anche nella limitrofa diocesi di Guastalla - dà ai fedeli la chiara indicazione di affidarsi, per atti di venerazione alla Madonna, esclusivamente a funzioni religiose promosse dal clero:

Noi abbiamo concluso che tali cose non venivano da Dio, che la Beata Vergine non poteva approvare colla sua presenza queste pericolose, disordinate adunanze, e che non potevano essere fomentate che dalla ciurmeria di alcuni, dall'ignoranza di molti, dalla leggerezza della gioventù, e dall'avidità di interessati. [...] E quindi avvisiamo tutti che non prestino fede a questi infondati racconti, e piuttosto cerchino di placare la Divina Giustizia con sincera penitenza, via la più sicura per procacciarsi la protezione di quella potentissima Avvocata, specialmente nel fondato timore, nel generale presentimento di nuovi più gravi castighi.⁴⁴

Divenuta nota a tutti questa netta sconfessione ecclesiastica, le forze dell'ordine cominciano a preparare il loro intervento, con l'approvazione del clero, per impedire ulteriori assembramenti. Il 14 dicembre, il previsto raduno notturno viene sciolto dalle guardie di pubblica sicurezza e da tre carabinieri a cavallo. L'unica testimonianza di questo episodio non precisa in quale località ciò sia accaduto, né precisa se l'intimazione della polizia sia stata accolta pacificamente; si limita a riferire vaghe voci, che parlano di qualche arresto tra chi guida la processione.⁴⁵ Non risultano però nemmeno dai giornali notizie di incidenti o gravi tensioni latenti nella bassa padana, dopo l'interruzione forzata delle processioni spontanee. Qualche episodio minore si presenta ancora nei giorni e nei mesi suc-

⁴⁴ ADMN, CV, LP, *Pietro Rota*, 25 novembre 1872, pp. 3-4.

⁴⁵ A. Besacchi, *L'osservatore*, cit., vol. V.

cessivi, con un'accentuata presa di distanza di notabili e preti. L'ultimo giorno del 1872, don Buzzetti segnala ancora:

Cominciò l'incomodo ai Signori (che oggi comandano) delle processioni di cui sopra: infatti fece intervento la Pubblica Forza. Nullameno il giorno 23 corr. si presentò una di esse, ed erano donne che volevano entrare cantando in Chiesa. Feci in tempo a chiudere la porta della Chiesa.⁴⁶

Venuto in urto con le istituzioni religiose e civili, il moto pare andare lentamente spegnendosi, senza il minimo accenno di ribellione, pur con qualche capacità di persistenza. Nel febbraio 1873 la "Gazzetta di Mantova" dà ancora fugacemente notizie del susseguirsi di voci su apparizioni mariane, questa volta nei territori andati soggetti all'alluvione; ma riferisce che "ci sono versioni molto varie e contrastanti" riguardo a questi avvenimenti. La stampa liberale sembra ormai dare per scontato che proprio il rincorrersi di queste voci costituisca l'avvenimento su cui si reggono queste fiammate di fervore e curiosità popolare, attribuendo un'importanza marginale a tali fenomeni. Solo un corrispondente dall'Oltrepò de "La Favilla", annunciando che il 1 marzo sono riprese le apparizioni a Villa Saviola, mostra un atteggiamento contraddittorio verso le manifestazioni di questo culto mariano: da un lato guardandole con superiorità, qualificandole come una "comica farsa"; dall'altro temendole come alimento ad allarmanti fanatismi religiosi, che potrebbero preparare violenze deprecabili ad opera di fanatici: "un S. *Bartolomeo* in tutta regola". Questo testimone muove precise critiche alla polizia e soprattutto ai sindaci: non aver sciolto gli assembramenti di folle sovrecitate; non aver impedito che si raccolgano collette per iniziare forme di culto attorno a queste apparizioni; non aver fatto ispezionare i luoghi in cui si dicono manifestarsi presenze soprannaturali; non aver sottoposto ad un interrogatorio stringente la ragazza che continua a raccontare proprie visioni. Insomma, la cosa viene ancora presa abbastanza sul serio da esponenti politici dell'estrema sinistra, nell'Oltrepò, preoccupati perché la visionaria è considerata una "ammaestrata fanaticca", manovrata da qualcuno che non si nomina. Si verifica an-

⁴⁶ Ripreso da: A. Bellini, *Il Colonnello Maggiore*, cit., p. 196.

cora solo un intervento dei carabinieri a Sailetto, in una casa privata dove si mostrano particolarmente esagitati i raduni di chi invoca le apparizioni.⁴⁷ Dopo di allora, negli archivi si perdono le tracce di questo moto di pietà popolare e delle attese di miracoli che ha propagato.

3. Ritorno a una normalità senza miracoli

Se la reazione della stampa laica verso questi pellegrinaggi visionari è contenuta, a scatenare critiche sono invece le iniziative promosse dal vescovo di Mantova, sollecito a cogliere l'opportunità di questi spontanei slanci di devozione popolare, per innovare nella diocesi le modalità e le finalità tradizionali del culto mariano. Monsignor Rota pensa che il clima creatosi dopo le apparizioni possa favorire anche nella sua diocesi mobilitazioni cattoliche paragonabili a quelle che si stanno verificando in Francia attorno ai nuovi santuari mariani. Dopo la sospensione dei permessi per le tensioni dovute all'occupazione italiana della Roma pontificia, le autorità civili italiane stanno riprendendo ad autorizzare le ritualità cattoliche tradizionalmente affollate, come il pellegrinaggio bolognese alla Madonna di San Luca, o i rituali per la liquefazione del sangue di San Gennaro a Napoli. Ciò incoraggia il vescovo nel sostenere proposte di pellegrinaggi diocesani.

Un mezzo [necessita] per impegnare la Beata Vergine a soccorrere nei nostri presenti bisogni, e a preservarci da mali futuri. Già questo movimento verso il Cielo, verso Dio si manifesta ognor più. Pare che quanto più gli empi si sforzano di soffocarlo, questo sentimento sempre più s'ingagliardisca. Le notizie religiose di tutto il mondo lo comprovano. Dovunque pellegrinaggi di immense popolazioni ai Santuari più rinomati; dovunque chiese più frequentate, nuove pie pratiche introdotte, dilatate; insomma mentre una parte degli uomini vuol far senza Dio, un'altra lo cerca con maggiore attività. Non è dunque estinta nel mondo la fede, e non è estinta nemmeno, per la grazia del Signore, nella Nostra Diocesi, dove anche un rumore non bene accertato risveglia tanta bramosia di veder pur con gli occhi del corpo qualche cosa di ciò che si vede soltanto con quelli della mente. Ma invece di correr dietro, direm così, ad ombre senza corpo, invece di prestar fede a voci vaghe e destituite di fondamento, non avete, o

⁴⁷ "La Favilla", 4 marzo 1873.

Mantovani, un luogo che può dirsi la reggia di Maria, da cui Essa dispensa quotidianamente innumerevoli grazie?⁴⁸

La forza d'attrazione che la sperimentazione di grandi rituali di massa comincia allora a esercitare sui laici e sulla stessa cattolicità - in anni in cui lo sviluppo dei rapidi mezzi di trasporto rende agevoli le comunicazioni ad una certa distanza - comincia dunque a farsi sentire anche in aree padane dove la rete ferroviaria tarda ad essere realizzata. Pubblicizzare queste iniziative in un ampio territorio, in tempi discretamente rapidi, diventa possibile grazie alla libertà di stampa, che facilita la circolazione delle notizie giornalistiche e consente la pubblicazione dei primi bollettini diocesani. In sostanza, la contingente situazione storica sollecita a collocare in una dimensione rinnovata, non angustamente paesana, alcune ritualità cattoliche. Attratto dall'idea di richiamare raduni imponenti di fedeli e di ritrovarsi patriarca di una famiglia cristiana ricomposta dopo laceranti divisioni, monsignor Rota evoca immagini profetiche di "un'immensa folla di devoti figli di Maria", formata da "giovinetti e donzelle innocenti [...], caste spose [...], vedove solitarie", mentre "giovani baldanzosi qui si umiliano davanti al trono di Maria, cuori inaspriti dall'odio depongono qui ogni rancore [...], lordi dalla colpa si purificano col dolore e col pentimento"⁴⁹.

I parroci culturalmente più affini al vescovo fanno propria l'idea di far convergere questi impulsi di dedizione alla Vergine attorno ai santuari presenti nella diocesi. È evidente il loro obiettivo di sostituire con forme di culto ortodosse le magmatiche passioni popolari scaturite attorno alle apparizioni mariane. Mettendo da parte le ragazze visionarie che cercano il manifestarsi di segni soprannaturali tra alberi e animali della campagna, ma recuperando la fede popolare di chi si sente attratto da questi fenomeni, il clero mantovano cerca nei santuari un atteso luogo d'incontro tra sé e i fedeli, per portare le popolazioni padane a ritrovare nella Chiesa la propria essenziale fonte d'identità. I preti intransigenti sperano di poter facilmente ricondurre in ambito ecclesiastico queste espressioni folkloriche della religiosità, con immediati giovamenti per la pratica

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ ADMN, CV, LP, *Pietro Rota*, 25 novembre 1872, p. 5.

religiosa ufficiale, e per ottenere il ripristino di una comunità integralmente cattolica. Perciò, dopo che le apparizioni mariane hanno rivelato la sensibilità di consistenti strati rurali ad una rivolta morale contro la bestemmia, nelle parrocchie si agita tra tutti i fedeli questo tema, mentre si istruiscono i pellegrini in partenza per i santuari mariani.⁵⁰

Sulla stampa liberale si levano prontamente voci per contrastare queste tendenze pastorali. In particolare, sul più diffuso quotidiano mantovano - organo del notabilato moderato - appaiono due articoli a firma *Voces vigilantium*, in cui si argomenta come la tendenza a concentrare il culto nei santuari e il conseguente incoraggiamento alle attese di miracoli offra facile esca e alimento alla superstizione. In più, questa presa di posizione avverte che sopravvalutando la funzione dei santuari si squalificherebbero gli atti di culto nelle chiese parrocchiali. Ironizzando sulla "sempre volubile e visionaria Francia" che li sta rivalutando, i pellegrinaggi vengono criticati come "istituzioni medievali originate dalle volgari credenze della moltitudine, allora come oggi male catechizzata".⁵¹ Dando prova - in materia di apparizioni soprannaturali e di superstizione - di conoscenze teologiche certamente superiori anche a quelle di monsignor Rota, le *Voces vigilantium* sono palesemente gli ex professori del seminario, rimossi dai loro incarichi perché di orientamento liberale. Probabilmente tra le loro penne figura quella di Roberto Ardigò, che nel 1870 ha pubblicato a Mantova *La psicologia come scienza positiva*: testo subito inserito dalla Chiesa nell'*Indice dei libri proibiti*; o forse addirittura quella di monsignor Luigi Martini: l'ex vicario diocesano, stigmatissimo dalla gente di ogni ceto. Questi intellettuali si candidano come "mediatori fra i satelliti della licenza e quelli della superstizione". Compito del vescovo - argomentano citando ampiamente le deliberazioni del Concilio di Trento - sarebbe di stornare la divulgazione di credenze poco ortodosse, e di prevenire abusi superstiziosi nella venerazione delle immagini sacre. Dal loro punto di

⁵⁰ "Abbiamo fatto stampare nei biglietti pasquali di tutte le parrocchie le Lodi al SS. Nome di Dio, bramando che si imparino e si recitino dai fedeli, in riparazione delle orribili bestemmie, di cui pur troppo risuonano a' nostri giorni perfino le piazze e le pubbliche vie." (ADMN, CV, LP, *Pietro Rota*, Venerdì Santo 1873, p. 4).

⁵¹ *Voces vigilantium*, *Il pellegrinaggio alle Grazie*, "Gazzetta di Mantova", 4 febbraio 1873.

vista il clero intransigente mantovano sta invece “accarezzando le indigeste credenze di un popolo cui sempre punge appetito di soverchianza e di novità in fatto di culto esteriore”, confondendo così ulteriormente una mentalità rurale “oggi assalita da un vero capostorno, anzi monomania, di apparizioni”⁵². Convertire la pietà popolare in attruppamenti a carattere politico, per la riscossa dei principi del *Sillabo* e del legittimismo, finisce a loro parere per lasciare confusi e disillusi i fedeli, insufficientemente educati “a distinguere le cose vere dai sogni delle cose, e soprattutto lo spirito della Chiesa cattolica da quello della setta che oggi la governa”.⁵³ I clerico-intransigenti seguaci di Mons. Rota, indirizzando la pastorale ecclesiastica verso le contingenti faziosità delle nuove manifestazioni di massa, porrebbero invece i parrocchiani di fronte ad una rigida alternativa: l'ostentata indifferenza religiosa, oppure un miscuglio aberrante di opportunismo consuetudinario e bigottismo credulone:

Il popolo, per tante larve di devozione ed anomalie di culto, o si appiglia alla ipocrita e brutta simulazione, o si abbandona alla cieca e superba irreligiosità. Per questo abbiamo ancora nelle campagne reliquie non rare di vane osservanze, di stregonerie, di sortilegi, e abbiamo insieme la viril turba de' coloni dalle cui bocche altro non esce oggi mai che fumo e bestemmia.⁵⁴

La risposta del clero intransigente a queste argomentazioni di altri preti - per quanto imbarazzata ed evasivamente vaga nel giustificare i propri orientamenti pastorali - è estremamente perentoria nel ribadire l'infallibilità di chi dirige la Chiesa e nel dichiarare eretici i propri critici, sfidati ad uscire dal rifugio dell'anonimato. A ciò si aggiunge il disprezzo degli intransigenti verso chi suscita dissenso in ambito ecclesiastico, cosa che potrebbe allarmare la polizia e determinare la proibizione dei pellegrinaggi per motivi di ordine pubblico.⁵⁵

Un primo pellegrinaggio è indetto alla Madonna delle Grazie, dal 9 al 16 marzo. Poi ne viene indetto un altro a Ostiglia - dal 27 aprile al 4 maggio, per aprire il mese mariano - alla Madon-

⁵² “Gazzetta di Mantova”, 5 e 4 febbraio 1873.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ “Gazzetta di Mantova”, 5 febbraio 1873.

⁵⁵ “Il Vessillo cattolico”, 9 febbraio e 6 aprile 1873.

na della Comuna. Tutti i parroci vengono sollecitati a condurvi pellegrini. E monsignor Rota ottiene dal Papa anche l'indulgenza plenaria dei peccati per i fedeli affluiti nei santuari a comunicarsi in quei giorni.⁵⁶ Alle Grazie sono complessivamente distribuite 6000 comunioni: cifra che "Il Vessillo cattolico" definisce "prodigiosa se si considera la tristizia dei tempi che coronano", ritenendo opera miracolosa della Madonna il risveglio delle coscienze cattoliche prodotto dai pellegrinaggi. A Ostiglia, dove affluiscono pellegrini anche dalle limitrofe diocesi venete ed emiliane, le comunioni sono meno della metà; ma dagli organizzatori la riuscita è annunciata ugualmente in termini trionfalistici, tenuto conto delle "occupazioni campestri che molti trattenne dal partecipare".⁵⁷ Ipotizzando che i partecipanti al pellegrinaggio di Ostiglia siano stati almeno il doppio di quelli che hanno fatto la comunione, non si supera quindi l'afflusso ad una riuscita sagra paesana. Per smentire coloro che hanno paventato che i pellegrinaggi indetti da monsignor Rota possano causare dei disordini politici, gli organizzatori insistono nel assicurare le autorità civili sul contegno tranquillo dei partecipanti, desiderosi solo di una ripresa di certe solennità religiose lasciate cadere in disuso dal clero e dai fedeli, o vietate dai tutori dell'ordine. Solo dopo la conclusione del pellegrinaggio alle Grazie, ne viene perciò specificato pubblicamente il risvolto temporalista di una propaganda all'obolo di San Pietro.

Tutto il divoto Pellegrinaggio era volto a riparare tanti oltraggi che riceve la Augusta nostra Religione nella persona di Gesù Cristo e del suo Vicario in terra, così mentre generose offerte in danaro ed in cera si presentarono a Maria Santissima non fu dimenticato il Magnanimo Prigioniero del Vaticano.⁵⁸

Attraverso questo genere di mobilitazioni dei cattolici, la Chiesa di Pio IX cerca di recuperare la capacità di diffondere propri messaggi in una società scettica.⁵⁹ Il clero intransigente mantovano, evocando immagini apocalittiche, cerca di rendere partecipe la propria diocesi riottosa di una tendenza che si sta

⁵⁶ ADMN, CV, LP, *Pietro Rota*, 21 maggio 1873, p. 2.

⁵⁷ "Il Vessillo cattolico", 23 marzo 1873 (supplemento), e 11 maggio 1873.

⁵⁸ "Il Vessillo cattolico", 23 marzo 1873 (supplemento).

⁵⁹ "Il Vessillo cattolico", 11 maggio 1873.

generalizzando nell'Europa cattolica, dopo la fine del potere temporale.

Quando i popoli abbiano coi loro peccati stancato la pazienza di Dio, e la divina Giustizia ce ne faccia provare i ben meritati castighi, allora è tempo di radunare il popolo, come ne esorta il Profeta Gioele, di santificare la congregazione dei fedeli, di raccogliere vecchi e giovani, e perfino i lattanti, e di unirsi ai sacerdoti, i quali tra il vestibolo e l'altare piangendo grideranno a Dio: Perdonate, o Signore, perdonate al vostro popolo.⁶⁰

I giornali anticlericali, inizialmente critici verso il prefetto che autorizza tutte queste iniziative, ammorbidiscono successivamente i toni della polemica, constatando un limitato successo dei pellegrinaggi, a cui la popolazione non è accorsa massicciamente.⁶¹ È del resto prevedibile la delusione di una parte degli accorsi, in cui era comprensibilmente viva l'attesa di eventi miracolosi, in pellegrinaggi a cui i parroci hanno dato una particolare enfasi salvifica. I preti - timorosi di esporsi a critiche e derisioni offrendo incentivi alla superstizione - evitano di occuparsi di piccoli episodi di qualche clamore come quello accaduto nel santuario di Ostiglia, dove una presunta paralitica avrebbe ripreso a camminare.⁶² E non va sottovalutata la mentalità utilitaristica con cui nelle campagne si guarda ancora al pellegrinaggio diocesano: ci si va abitualmente ad esaudire un voto, o a chiedere una grazia per sé o per i familiari; non a fare offerte in denaro al Papa e a pregare per la sua sorte politica. E ai pellegrinaggi si abbinavano solitamente divertimenti profani: attrattive che non si prospettano affatto nelle nuove mobilitazioni clericali. Dopo le grandi speranze iniziali, emerge la difficoltà dell'apparato diocesano a gestire logisticamente e finanziariamente ritualità solenni in cui la partecipazione popolare non è rispondente alle attese. Su tale esito hanno un sicuro effetto le vivaci polemiche della stampa laica mantovana, e di parte dello stesso clero, contro le faziosità temporaliste di questi ripetuti pellegrinaggi, preparati come manifestazioni para-politiche.

⁶⁰ ADMN, CV, LP, *Pietro Rota*, 19 agosto 1873, p. 2.

⁶¹ "La Favilla", 25 e 27 aprile 1873.

⁶² "La Favilla", 19 marzo 1874.

Del resto, non esiste ancora un moderno sistema di trasporti che agevoli mobilitazioni di pellegrini come ne avvengono altrove, come a Lourdes, dove il governo della destra ha subito fatto costruire un apposito collegamento ferroviario. Monsignor Rota, a lode dei pellegrini mantovani che in marzo si sono recati alle Grazie, afferma che la maggior parte di loro - senza un cavallo - si è spostata a piedi. Ma soprattutto manca un tessuto associativo capace di mobilitare agli ordini del clero gli strati sociali più facilmente coinvolgibili in una venerazione tutta esteriorizzata alla Madonna. Ancora due anni dopo, nelle 39 parrocchie dell'Oltrepò mantovano, solo due (distanti diverse decine di chilometri da Villa Saviola) hanno confraternite di spose e vedove dedicate ai *sette dolori* di Maria; non vi esistono pie unioni rivolte all'infanzia e ai giovani. Le prediche domenicali, la somministrazione dei sacramenti e i contatti informali sono l'unico collegamento che il clero mantenga con questi sfuggenti strati della popolazione, mancanti di un ruolo attivo nelle parrocchie.⁶³ La diserzione dei pellegrini si paleserà nell'agosto del 1873, quando addirittura viene meno il consueto affollamento al più tradizionale dei pellegrinaggi mantovani: la sagra della località denominata *le Grazie*, nel giorno dell'Assunzione. Alle Grazie, oltretutto, in quella data si tiene una fiera particolarmente rinomata, ora pesantemente danneggiata dalla politicizzazione clerico-intransigente dell'evento festivo. Il fallimento viene ammesso dallo stesso vescovo:

Le presenti circostanze, che sono minacce di ulteriori divini gastighi, hanno impedito l'immenso concorso di altri anni al Santuario della B. V. delle Grazie.⁶⁴

Piuttosto che insistere in inefficaci mobilitazioni spettacolari - suggerisce a quel punto monsignor Rota - conviene ricomporre il gregge cattolico attorno al clero parrocchiale: "senza agglomeramento di diverse popolazioni che si temesse pregiudicevole, [...] ciascuno alla propria Chiesa parrocchiale"; e soprattutto occorre che nelle parrocchie ci si concentri sul reclutamento sacerdotale, "che di giorno in giorno diminuisce".⁶⁵ Era

⁶³ ADMN, CV, VP, *Mons. Rota* (1875).

⁶⁴ ADMN, CV, LP, *Pietro Rota*, 19 agosto 1873, p. 2.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 3-4.

in parte questo il senso delle critiche avanzate dal clero liberale - già dal febbraio di quell'anno, ma ascoltate dai soli laici - appena il clero intransigente si era mobilitato a promuovere pellegrinaggi, nel tentativo di andare incontro alle aspettative popolari espresse dal ripetersi delle apparizioni mariane.

L'attaccamento della società rurale padana al culto mariano - negli ultimi decenni del XIX secolo - non è radicato e coinvolgente come lo vorrebbero una parte del clero e della popolazione. Su questa contraddizione hanno modo di inserirsi, proprio in quel periodo, i molti evangelisti e colportori protestanti che fanno una predicazione itinerante negli stessi paesi in cui si sono da poco manifestate le apparizioni mariane. Il missionario valdese Paolo Calvino, tiene nell'estate 1874 una conferenza a Suzzara contro la venerazione delle immagini religiose, in particolare di quelle della Madonna. Dopo aver affrontato di petto questo argomento delicato, proprio nella zona in cui più intensa è stata fino all'anno prima la credenza nelle apparizioni mariane, il suo discorso viene interrotto solo una volta da un uditore, un sarto di campagna, che chiede all'oratore di precisare quali Madonne vadano rispettate e credute miracolose.⁶⁶ È probabile che ciò esprima resistenze a mettere in discussione certe forme del culto mariano, ma contemporaneamente disponibilità a criticare alcune di queste forme. Talvolta, anche i conferenzieri protestanti radunano nella bassa padana folle di migliaia di persone alla ricerca di nuovi o vecchi messianismi, o più banalmente alla ricerca di una ricomposta identità religiosa, in un mondo che agli occhi di tutti sta notevolmente mutando.

Tra il 1872 e il 1885 nella zona avvengono altre cinque alluvioni del Po: un susseguirsi così ravvicinato di catastrofi, da non trovare raffronti nella memoria locale. Eppure, in una diffusa tendenza alla secolarizzazione, né la Madonna né i santi locali vengono invocati con particolare intensità in questi casi. Nello stesso periodo, si è più avanti mostrato come la zona divenga un punto caldo dei primi scioperi bracciantili in Italia. Dagli ultimi anni del XIX secolo, fino al 1921, Villa Saviola è conosciuta nei dintorni come il *fortilizio* del radicalismo politico bracciantile, da cui si propagano nelle campagne i principi

⁶⁶ ASMN, *Commissariato distrettuale di Gonzaga*, B. 90, f. *Culto 1872-1876*, lettera dei carabinieri di Suzzara al Commissario di Gonzaga del 21 giugno 1874.

sindacalisti rivoluzionari e anticlericali del maestro Zeffirino Traldi. All'epoca il villaggio si distingue più in imprese collettive quali la costruzione in poche settimane della Casa del popolo e l'otturazione dei *bugni* (stagni lasciati tra le abitazioni sparse dalle rotture di argini e dallo Zara, l'antico corso del Po), piuttosto che in atti di reverente fede cattolica.⁶⁷

In concomitanza di quest'ultima mobilitazione avviene tra l'altro un beffardo e memorabile episodio di campane suonate a martello da un bracciante mascherato, che scatena il parapiglia in canonica

Nell'Oltrepò mantovano, solo negli anni ottanta la venerazione mariana comincerà a diffondersi in un consistente circuito associativo rivolto a donne e fanciulli e disciplinato dalla guida dei parroci. Questo circuito devozionale giungerà ad assumere una solida consistenza negli ultimi anni del secolo,⁶⁸ diventando una costante spina nel fianco per gli intellettuali razionalisti e per i trasgressori della morale cattolica tradizionale. Complementare a questo associazionismo religioso, si impianterà, dagli inizi del nuovo secolo, l'associazionismo economico legato alle parrocchie. Ma nella bassa padana - dove dagli anni ottanta, prima e più forti che altrove, si sono sviluppate le leghe bracciantili e le cooperative radical-socialiste - trovano poco spazio le organizzazioni economiche confessionali, anche tra le lavoratrici. Non c'è dubbio comunque che l'impegno dei parroci nel fondare casse rurali e unioni agricole, dall'inizio del XX secolo distolga il cattolicesimo militante dal profetismo apocalittico che ha caratterizzato la sua nascita nei primi decenni dopo l'unificazione nazionale. In un'area ormai di cultura politica "rossa", costruire una rete associativa confessionale - anche minoritaria, purché radicata in molti paesi - diventerà la strategia del clero per ricomporre attorno alle parrocchie almeno i ceti colonici e una parte minoritaria della popolazione. In area emiliana, nella zona appenninica che mantiene una più solida identità comunitaria cattolica, negli anni ottanta si verificano almeno due clamorosi episodi di apparizioni mariane: a

⁶⁷ Z. Traldi, *Realizzazioni proletarie a Villa Saviola*, Mantova, Ica, 1950, pp. 29-32.

⁶⁸ ADMN, CV, VP, *Mons. Berengo* (1880-1882); VP, *Mons. Sarto* (1886); VP, *Mons. Origo* (1900-1902, 1906).

Corano e a Castelnovo Monti.⁶⁹ Anche qui a vedere la Madonna sono bambine e ragazze; e consistenti folle rurali vengono temporaneamente attratte dai fenomeni. Il clero si mantiene ancora più estraneo a queste altre apparizioni, benché “all’entusiasmo partecipassero non solo i campagnoli, ma anche persone abbastanza istruite e colte”⁷⁰. Del resto, col Papa Leone XIII, dal 1878, il profetismo apocalittico cattolico non trova un costante e attivo incoraggiamento nelle gerarchie ecclesiastiche, come era avvenuto, invece, durante il precedente pontificato. Se già all’inizio degli anni settanta il clero mantovano aveva parlato di comportamenti *maniacali* e di *alienazione mentale* per le apparizioni mariane a Villa Saviola, nel decennio successivo, l’affermarsi del positivismo nella cultura urbana ha reso generalmente accettata dall’opinione pubblica un’interpretazione di simili fenomeni in chiave di psicopatologia. E, da allora, ad interessarsi con maggiore intensità alle due apparizioni mariane in area emiliana sono appunto gli psichiatri, assieme alla polizia.⁷¹

Unica traccia durevole del moto di pietà religiosa originato dall’alluvione del 1872 pare una cappelletta all’Immacolata Concezione fabbricata in quell’occasione nelle campagne di Villa Saviola, dove più ricorrenti sono state le apparizioni mariane. È dedicata all’Immacolata Concezione. Ma non è chiaro se si tratti di uno slancio spontaneo dei fedeli verso la Madonna apparsa nel villaggio in quell’autunno, poi accorpata nel sistema di esercizi di pietà praticato ufficialmente nella

⁶⁹ Secondo la rivista della Società freniatria italiana, a Corano, nel Piacentino, “La Madonna appariva in veste nera, macchiata di sangue, fondeva in lagrime ed aveva parole di minaccia e di sterminio. Tutta la popolazione intorno era impaurita.” (A. Verga, *Un paese d’allucinati guarito per incanto*, “Archivio italiano per le malattie nervose”, XXIII [1886], n. 3, p. 239).

⁷⁰ A. Tamburini, *L’allucinata di Castelnovo Monti*, “Rivista sperimentale di freniatria e di medicina legale”, 1887, n. 13, p. 149. Cfr. M.A. Bernardotti, N. Sigman, *La Madonna dello “snever” o l’allucinata di Castelnovo Monti*, “Padania”, IV (1990), n. 8.

⁷¹ Lo psichiatra che con maggiore cura professionale ha studiato ciò che senza esitare ritiene un “fenomeno allucinatorio”, da altri suoi colleghi considerato solo con sarcasmi, chiarisce la generale rilevanza scientifica che a suo parere avrebbero tali casi: “Gli effetti d’ordine sociale che il fatto cominciava già ad assumere, esaltando le menti delle popolazioni campagnole, in mezzo alle quali era avvenuto, serve a spiegarci con molta nettezza il modo di insorgere di certi avvenimenti che appartengono al dominio della storia e di cui il punto di partenza fu rappresentato da qualche miracolosa apparizione.” (A. Tamburini, *L’allucinata di Castelnovo Monti*, cit., p. 163).

parrocchia. Una tale scelta diverrebbe una concessione ai sostenitori del miracolo, anomala per la chiesa del XIX secolo. Appare però più probabile che si tratti di un'iniziativa sostenuta da piccoli notabili locali, ma suggerita direttamente dal clero, per incanalare la credenza popolare in ambito ecclesiastico istituzionale, senza nessun avvallo esplicito alle apparizioni. Per erigerla, si sono fatte collette di casa in casa, che i testimoni locali della sinistra radicale interpretavano come "reazione organizzata"⁷², cioè - nel loro frasario politico - come una diretta iniziativa del partito clericale. La disponibilità a celebrare lo scampato pericolo di Villa Saviola da quella che per decenni verrà ricordata come la più terribile tra le alluvioni ripetutesi in quel periodo nel distretto di Gonzaga,⁷³ può essere stata la motivazione ufficiale data all'erezione del manufatto. Per tutto il 1873 è parso comunque evidente - come si vedrà anche in seguito - il tentativo di un recupero dello spontaneo movimento devozionale all'interno delle istituzioni cattoliche, pur senza un riconoscimento delle apparizioni da parte del clero. Anche all'altare della Madonna del Salice - nella chiesa di Tabellano dove la folla al seguito dei veggenti era entrata al culmine del fervore messianico che aveva animato parte di quei paesi - nel 1875 viene concesso da Mons. Rota (pure notorio nemico personale del parroco don Buzzetti) un settennale privilegio di indulgenza plenaria per le anime del Purgatorio.⁷⁴ Appare probabile che simili privilegi siano stati concessi a diverse altre chiese dei dintorni dotate di immagini miracolose della Vergine, a maggior ragione se riscoperte dal recente risveglio di pietà popolare. Ma a differenza delle parrocchie vicine, dove i culti dell'immagine miracolosa si concentrano in chiesa, è particolarmente significativo che proprio a Villa Saviola - in un periodo in cui il clero tende ad abbandonare i luoghi di culto rurali - si conceda di andare controtendenza, installando la nuova immagine sacra nei pressi dell'argine del

⁷² "La Favilla", 4 marzo 1873.

⁷³ Z. Traldi, *Realizzazioni proletarie a Villa Saviola*, cit, p. 31.

⁷⁴ A. Bellini, *Il colonnello maggiore*, cit., p. 197. Da notare che solo un anno dopo, forse non casualmente, il fondo agricolo e la corte denominati *Madonna del Salice*, destinati da un lascito testamentario del 1733 a mantenere il culto a quell'altare, venga incamerato dal demanio e comprato all'asta da un affittuale, il principale avversario locale di don Buzzetti, che con intento anticlericale denomina *Mentana* il podere acquistato.

Po. Anche una lettura dell'immagine risulta interessante, in quanto asseconda pienamente le tendenze ideologiche e le gerarchie devozionali della Chiesa del XIX secolo. Nel dipinto, come immagine da invocare si ritrae innanzitutto l'Immacolata Concezione, che dal cielo schiaccia il serpente sotto il calcagno. In basso, sotto di lei, San Magno e Sant'Anna, stando sulla terra, le indicano il villaggio da preservare. In un altro quadro *ex voto* dell'inizio del XIX secolo - a cui si rivolge tradizionalmente la gente di Villa Saviola per invocare lo scampo dalle inondazioni, dopo la preservazione dalla catastrofica alluvione del 1801 - San Magno era invece raffigurato in cielo, al cospetto di una Madonna col bambino, ad intercederne la grazia, mentre in basso gli abitanti e il clero del villaggio lo invocano processionalmente.⁷⁵ Nel villaggio esistono alcune immagini di San Magno - in una apposita cappella laterale della chiesa parrocchiale - e anche una reliquia, che localmente sono state lungamente invocate allo scopo di salvare da inondazioni e siccità. Compatrono della parrocchia (intitolata all'Arcangelo Michele), San Magno continuerà anche nel secolo successivo ad essere invocato per questi scopi. Sant'Anna, madre della Madonna, a Villa Saviola dopo il 1872 viene invocata solamente a tutela delle gestanti. Appare piuttosto sorprendente la straordinaria proliferazione di immagini devozionali della Madonna di Lourdes (talvolta accompagnate da raffigurazioni di Bernadette Soubirous in adorazione) o genericamente dell'Immacolata Concezione, collocate nelle campagne del villaggio, a diversi decenni di distanza dalla locale apparizione mariana del 1872.⁷⁶ Le immagini, prodotte industrialmente, di questa Madonna dai poteri miracolosi presto riconosciuti da tutta la cattolicità, hanno prevalso sulle forme autoctone di

⁷⁵ *Luoghi e immagini della devozione popolare*, cit., pp. 23, 46-47, 56-57.

⁷⁶ Esistono nell'area rurale di Villa Saviola una ventina di immagini mariane, soprattutto dedicate alla Madonna di Lourdes; in un caso a quella di Fatima: le Madonne dei miracoli, le poche riconosciute dalla chiesa cattolica, che tra la metà del XIX secolo e l'inizio del XX facevano ritrovare al popolo la fede perduta. Una presenza di tali proporzioni è riscontrabile in particolare dopo il 1924, quando in una cappella laterale della chiesa parrocchiale è costruita una grande riproduzione in pietra della grotta di Massabielle, con dedica di tono dichiaratamente politico all'"Immacolata, raggiante su la nuova Era italica" (*Luoghi e immagini della devozione popolare*, cit., pp. 23-69).

venerazione ai santi protettori della località.⁷⁷ E in nessun'altra località della bassa padana risultano frequenti come a Villa Saviola le rappresentazioni dell'Immacolata Concezione apparsa - seppure nei lontani Pirenei francesi - ad una ragazza di campagna.

⁷⁷ Sulla tendenza del XX secolo a elaborare attorno alle devozioni alla Madonna e ai santi delle forme stereotipate di folklore religioso e turistico: *Miracoli e miracolati*, a cura di M.P. Di Bella, "La Ricerca Folklorica", n. 29, aprile 1994.

LE ROGAZIONI E LA CRISI AGRARIA

1. I riti propiziatori

L'annata agraria, come la vita e la ritualità delle popolazioni rurali, era scandita dal calendario cattolico. Dietro la liturgia cattolica ufficiale, viveva però una religiosità popolare - ben più radicata e familiare alle popolazioni rurali - sfuggente all'ortodossia elaborata nei concili e dei sinodi ecclesiastici. I sacerdoti convivevano quotidianamente con questa religiosità, vigilando che la pratica religiosa ufficiale non restasse contaminata dalle *superstizioni* dei fedeli, cioè da credenze o pratiche rituali popolari devianti dal culto ufficiale e devianti dal controllo del clero parrocchiale. Fin dal Concilio tridentino, il clero educato nei seminari operava per inglobare l'universo simbolico popolare in una pratica religiosa capillarmente verificata dalle gerarchie, vigilando che i riti ecclesiastici non venissero profanati da utilizzazioni improprie.¹

Con questo ruolo istituzionale, il clero parrocchiale era protagonista di un complicato ruolo di mediazione tra religione rurale e chiesa cattolica, così come tradizionalmente faceva da mediatore tra culture e sistemi di relazione paesani, da una parte, e famiglie di grandi possidenti e istituzioni politiche, dall'altra. Nel confronto con la religiosità popolare campagnola, il parroco doveva garantire che nei rituali pubblici non emergessero le tante pratiche magiche arcaiche che la gente incolta fondeva sincretisticamente col cattolicesimo, non tro-

¹ C. Ginzburg, *Religione, folklore, magia*, cit.; P. Burke, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Milano, Mondadori, 1980; L. Allegra, *Il parroco, un mediatore tra alta e bassa cultura*, cit.

vandovi valori antitetici alla dottrina cristiana professata in chiesa e in famiglia. Ancora nel XIX secolo, nel rapporto coi parrocchiani, il clero deve competere - o mantenere un rapporto equilibrato - con figure concorrenti di stregoni, guaritori, indovini e raddomanti, spesso assidui frequentatori della chiesa. Il primo sinodo della diocesi guastallese, nel 1842, valuta l'inopportunità di continuare a perseguire chi compia malefici o sortilegi, lasciando ai parroci solo l'incarico di avvertire i fedeli delle sanzioni ecclesiastiche previste in questi casi.² Don Luigi Martini, negli stessi anni, insiste sulla necessità che parroci e notabili cattolici intervengano congiuntamente su chi propaga superstizioni, per far cessare la diffusione di credenze che danneggiano la fede, assieme alla credibilità della chiesa. Secondo don Martini occorre condurre queste persone nell'ortodossia religiosa e magari far loro assumere un ruolo attivo nelle associazioni devozionali della parrocchia. Negli anni quaranta - tuttavia - i parroci avversari delle superstizioni rischiano di venire additati come figli del 1789 dai rigidi cultori delle tradizioni paesane.³ Il secondo sinodo della diocesi mantovana, nel 1888 raccomanda: "si studino tutti i mezzi per togliere dal popolo le superstizioni, e specialmente le idee delle streghe"⁴. I guaritori tradizionali (*madgón*, cioè medici/maghi), che curano diverse malattie con manipolazioni e formule magico-religiose trasmesse di generazione in generazione, sono comunque discretamente diffusi ancora oggi.⁵ Don Martini ammette che talvolta il clero parrocchiale, per ottenere una remunerazione, asseconda la richiesta popolare di dare una parvenza sacra ad atti magico-propiziatori del tutto estranei alla liturgia romana; ma avverte che questi preti, dispensa-

² AVG, *Sinodo* (1842), registro verbali *Synodus Vastallensis*, rubrica *Osservazioni, De Fide*. Cfr. C. Corrain, P. Zampini, *Documenti etnografici e folkloristici nei Sinodi diocesani*, cit., pp. 4-8.

³ L. Martini, *Il buon contadino*, cit., vol. IV, pp. 88-99, 139-182.

⁴ *Constitutiones ab illustrissimo et reverendissimo Josepho Sarto Sanctae Mantuanae ecclesiae Episcopo promulgatae in Synodo dioecesana*, Mantuae, Apollonio, 1888, p. 231.

⁵ Cfr. G. Tassoni, *Tradizioni popolari del Mantovano*, cit., p. 16-18, 328-350; R. Bertani, G. Barazzoni, *Quando le medicine profumavano di siepi e di prati*, Reggio E., Istituto Cervi, 1985, pp. 9-57, 68-71. Una ricerca accurata su queste figure è stata compiuta dal Museo etnografico di Carpi: *La condizione contadina e l'esperienza del sacro. Forme e aspetti della religiosità popolare*, a cura di I. Dignatici e L. Nora, Carpi, Amministrazione comunale, 1982; L. Nora, *Percorsi di vita femminile*, cit., pp. 37-40, 112-115.

tori di benedizioni a qualunque cosa, sono profittatori e profanatori, che - se scoperti - sono severamente puniti dai superiori.⁶ E le sollecitazioni popolari al clero, per farlo partecipe di riti eterodossi, sono continue. Rispetto alla cura delle malattie, il sinodo guastallese del 1842 ammonisce:

Il Rituale non contiene nessuna benedizione per quelle particolari infermità, per cui i devoti sogliono molto lodevolmente ricorrere al patrocinio di qualche Santo, a S. Antonio per la malattia detta anticamente *ignis infernalis*, o *fuoco sacro*, a S. Liborio pel male de' calcoli, a S.a Lucia pel mal d'occhi, a S. Apollonia pel mal di denti, a S. Donnino per l'idrofobi etc. etc.⁷

I rituali folklorici assumono un'efficacia maggiore, se a legittimarli ed amministrarli interviene il parroco, o almeno il curato o il cappellano. Per questo motivo, se il sinodo guastallese vieta espressamente di usare formule non previste dal rituale romano per benedire infermi, animali e campi, allo stesso tempo invita il clero a studiare le "migliori formule" dei rituali tradizionali - cioè le più affini alla liturgia ufficiale - per adottare quelle e vietare tutte le altre. Il conte Romilli, nell'*Inchiesta agraria*, descrive così la fede del contadino mantovano:

Sprezzante verso chi non comprende, derisorio di fronte alla novità improntata alla scienza, facile ad accogliere l'errore instillatogli dalla superstizione e, sebbene scevro da fanatismo religioso, a tenere per savio ogni pronunciamento del clero, non attentando di porre in dubbio la voce ch'ei crede divina. È ammiratore della facile parola, credendo questa sempre emanazione di distinto ingegno, ma ove gli si parli di verità che si oppongono al suo senso materiale, che forma il suo buon senso, non crede più e solo ammette che la scienza valga ad ingannare gli uomini.⁸

⁶ L. Martini, *Il buon contadino*, cit., p. 173.

⁷ AVG, Sinodo (1842), registro verbali *Synodus Vastallensis*, rubrica *Osservazioni, De Fide*. Cfr. C. Corrain, P. Zampini, *Docucamenti etnografici e folkloristici nei Sinodi diocesani*, cit., pp. 6-7; G. Tassoni, *Tradizioni popolari del Mantovano*, cit., p. 80. Formule rituali o giocose in cui sono evocati i santi a protezione degli uomini, degli animali o delle cose, sono riportati in: M.L. Verona, *Titùtela cavalon. filastrocche, preghiere, giochi infantili in dialetto guastallese*, Canneto sull'Oglio, s.e., 1986, pp. 35-88; L. Cassinadri, L. Pantaleoni, *Arin bucin. Filastrocche popolari emiliane*, Correggio, Unicoop, 1983, pp. 93-101.

⁸ *Inchiesta Romilli*, cit., pp. 141-142.

Nella pianura mezzadrile reggiana, nei primi decenni del XX secolo, il folklorista don Vito Fancinelli osserva rituali eterodossi, tollerati all'interno delle chiese, durante le celebrazioni della settimana santa. La solennizzazione della morte e resurrezione di Cristo dà luogo a un rituale magico-propiziatorio per la fertilità della terra, che in quella stagione rilascia, moltiplicato, il seme sotterrato. Appena vengono slegate le campane, i fedeli si prostrano a baciare quattro volte la terra, secondo lo schema del segno della croce:

Al primo allelujare delle campane al sabato santo, ogni acqua à virtù e molti corrono a bagnarsi gli occhi (...). Anche madre terra - che non potè contenere le spoglie mortali del Nazzareno - è benedetta in quel momento e perciò viene baciata da tutta la gente che assiste alla Messa (...). Al Gloria vidi uscir dai banchi le persone, adagio e con calma, poi chinarsi in mezzo alla chiesa e rientrare in silenzio, mentre i fanciulli eran corsi fuori, a bagnarsi alla fontana.⁹

Don Fancinelli ha raccolto preghiere dialettali e un indovinello a sfondo religioso, in cui emerge palesemente l'abbinamento simbolico tra passione, morte e resurrezione di Cristo e le operazioni di raccolta, battitura, macinazione e panificazione del grano; la conclusione di questi testi folklorici è che il grano stesso, nell'ostia, finisce per assumere la forma di Cristo e Dio. Ma di simili rituali, individuati in un territorio a prevalente vocazione mezzadrile, mancano documentazioni nella bassa padana, dove la gran parte della popolazione è solo indirettamente cointeressata ai raccolti abbondanti. Altri riti popolari - secondo una nota tendenza della pratica magica¹⁰ - attribuiscono un ruolo ad un santo, solo per assimilare esteriormente al costume cattolico culti più antichi del cristianesimo; ma non richiedono la presenza carismatica del clero. Tali sono le numerose pratiche rituali per i solstizi d'inverno e d'estate - celebrate nella sfera familiare e non in quella pubblica, nelle notti di S. Lucia e S. Giovanni - diffuse in tutta la bassa padana. In questo non facile rapporto con le credenze contadine, la cultura cattolica ha un valido strumento di comunicazione nei numerosi lunari o almanacchi prodotti o ispirati dal clero pa-

⁹ V. Fancinelli, *Testimonianze di vita e di credenza*, Reggio E., Bizzocchi, 1948, pp. 72-74.

¹⁰ E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., pp. 54-57.

dano. Queste pubblicazioni popolari, messe in commercio solitamente dai cantastorie, ma anche da frati e predicatori all'interno del circuito ecclesiastico, abbinano ai pronostici astrologici e alle indicazioni sui tempi per le diverse operazioni agricole - misurate sul calendario cattolico - formule devozionali, e anche massime moraleggianti improntate ad una ideologia conservatrice.¹¹ Solo un'élite che padroneggia moderne nozioni di agronomia mette in discussione le convinzioni tradizionali, supportate da questi almanacchi, sulla decisiva importanza che gli astri e soprattutto le lune hanno sulle semine e su altre operazioni agricole. Alcuni manuali agronomici ottocenteschi, tenuti in notevole considerazione tra gli imprenditori agricoli più colti, contrastano la consuetudine di adeguarsi alle fasi lunari, che fanno perdere momenti propizi alle operazioni agricole e portano ad accumulare eccessivi carichi di lavoro in un tempo limitato.¹² Uno di questi manuali viene in continuazione citato negli scritti di Attilio Magri. Tuttavia, per secoli la cultura dotta aveva considerato determinanti gli influssi lunari sui cicli della natura; all'inizio del XIX secolo, ad esempio, il prestigioso ingegnere idraulico guastallese Giulio Cesare Cani, impregnato di cultura illuministica, ritiene l'alluvione del 1801 causata da particolari congiunzioni astrali, analoghe a quelle che agiscono sulle maree. Dalla tradizione ecclesiastica sono previsti diversi rituali connessi all'attività agricola. Il sinodo mantovano del 1888, se introduce il divieto di usare l'ostensorio sotto la pioggia scrosciante, indica comunque delle pratiche rituali per simili occasioni.

Quando insorge un qualche temporale, i fedeli devono pregare, dolersi dei peccati, e dove siavi la lodevole consuetudine, raccogliersi in Chiesa e recitare le preghiere prescritte dal Rituale. È proibito ai sacerdoti di benedire il temporale alle porte della Chiesa per il pericolo, a cui si espongono di esser colpiti dal fulmine. Si raccomanda ai

¹¹ F. Bisi, *Lunari, strenne, fogli volanti*, cit.; G. Solari, *Popolo e contadini fra stampa educativa e stampa tradizionale*, "Annali Istituto Cervi", 1987, n. 9; E. Casali, *Il Lunèri di Smémbar*, in *Aspetti della cultura emiliano-romagnola nel ventennio fascista* a cura di A. Battistini, Milano, Angeli, 1992; M. Fincardi, *Col favore delle stagioni e degli astri*, in "L'Almanacco", 1995, n. 25; M. Dondi, *Mondi e tradizioni rurali dal fascismo agli anni '50*, in "Annali Istituto Cervi", 1995-1996, nn. 17-18.

¹² G.A. Ottavi, *I segreti di Don Rebo. Lezioni d'agricoltura pratica*, Torino, Utet, 1867 (V ediz.; I ediz.: 1855).

fedeli di conservare in casa, e specialmente sotto il letto, l'acqua benedetta.¹³

Molto diffuso è tra i coloni il culto di S. Antonio abate, considerato il protettore degli animali domestici, in particolare del maiale. In una zona particolarmente ricca di stalle e porcili, al giorno dedicato al santo viene attribuita notevole importanza. La credenza popolare vuole che il 17 gennaio gli animali non vengano fatti lavorare, non siano macellati, abbiano buon vitto e, talvolta, siano parati a festa e portati davanti ai sagrati delle chiese; la gente non fa la consueta veglia nella stalla, considerata tabù quella notte, in cui si dice che gli animali parlino dei trattamenti loro riservati. Il clero parrocchiale in quei giorni si reca dai coloni a benedire stalle e animali, ricevendo il dono rituale di insaccati di maiale. A Sermide, come in molti altri paesi, la benedizione non compete al parroco, ma ai due curati; così i preti più poveri possono beneficiare dei proventi della questua.

Nei 3 giorni antecedenti la festa di S. Antonio Ab. benedizione del bestiame in tutte le stalle della Parrocchia in campagna, e nella festa del santo in quelle del paese. I parrocchiani in tale occasione offrono salami a profitto dei sacerdoti in cura d'anime.¹⁴

Altari dedicati a S. Antonio abate sono frequenti nelle chiese della bassa padana; immagini del santo sono pure frequenti nei crocicchi di campagna, o in nicchie sulle pareti delle case coloniche e delle stalle.¹⁵

Molto importante, per mantenere un contatto stretto tra le famiglie e le parrocchie, è la benedizione alle case, nei giorni precedenti la Pasqua. Se ne incaricano i parroci, che in quell'occasione raccolgono le più abbondanti offerte dell'anno, con la *questua delle uova*. Il parroco di Brusatasso e-

¹³ *Constitutiones ab illustrissimo et reverendissimo Josepho Sarto*, cit., p. 237.

¹⁴ ADM, Fondo curia vescovile (FCV), Mons. Vescovo Rota - *Visita Pastorale* (1874-1877), vol. II, *Sermide*.

¹⁵ G. Tassoni, *Tradizioni popolari del Mantovano*, cit., pp. 111-114; *La condizione contadina e l'esperienza del sacro*, cit., p. 11-12; R. Bertani, G. Barazzoni, *Quando le medicine profumavano di siepi e di prati*, pp. 72-76; *Case rurali nel forese di Reggio Emilia*, cit., pp. 96-101, 105, 129, 137-138, 161; G. B. Benamati, *Istoria della città di Guastalla*, cit.; O. Siliprandi, *Aforismi del dialetto reggiano sul tempo e le stagioni*, Reggio E., Artigianelli-Bojardi, 1938.

lenca le offerte fattegli in un anno di grosse difficoltà per i suoi parrocchiani:

Stante la moria di gallinacci furono scarse in quest'anno le offerte delle uova alla Madonna. Le raccolte però alla benedizione delle case furono bastamente remunerative poiché il numero di esse ascese al N. di 403 + lire 1,55 + un codeghino ed alcune filze di filo. Povere donne, hanno offerto anche troppo.

La relativa abbondanza della questua, in un'annata magra, si spiega nell'importanza che le donne attribuiscono alla benedizione, secondo quanto riferisce lo stesso parroco.

Anche Brusatasso, specialmente nell'ultima decade di marzo, ebbe ad essere grandemente danneggiata per la mortalità dei polli. D'attorno alla Piazza furono salvi solamente quelli della Casa Canonica e della Corte Prebendale. In tutte le altre corti morirono. Eh già, dicevano le donne, le galline dell'Arciprete, e quelle della corte non muoiono perché sempre le benedice. Ah sì, sarebbero proprio state fresche le mie galline, cioè quelle della Perpetua se avessero dovuto vivere per le benedizioni del parroco!

Il medesimo parroco annota nella sua cronaca: "Che giovi la Benedizione del Sacerdote è un fatto incontestabile; ma non sempre però il Signore per gli altissimi suoi fini, ne la esaudisce; chè tante volte Iddio permette il castigo, sempre però a vantaggio delle Anime". Le liturgie rurali più popolari previste dalla chiesa sono le rogazioni, tenute in giorni diversi, a seconda dei luoghi, ma nella bassa padana cadono in genere per S. Marco, S. Croce (3 maggio) e nei tre giorni precedenti l'Ascensione. Si tratta di vere e proprie benedizioni ai campi, fatte processionalmente, per proteggere la crescita primaverile dei raccolti; talvolta vi si lanciano anche maledizioni agli animali nocivi. Il sinodo guastallese del 1842 approva l'antica tradizione locale, che dice diffusa anche nel Reggiano e nel Piacentino, per favorire "la prosperità della vegetazione" nel tempo primaverile: "Canto di tre Evangelii con analoghe invocazioni che si fanno in tre diversi punti delle campagne ove si fa atto con la processione"¹⁶.

¹⁶ AVG, Sinodo (1842), registro verbali *Synodus vastallensis*, rubrica *Osservazioni. De Fide*. Per analoghe cerimonie nell'area emiliana, cfr. C. Corrain, P. Zampini, *Documenti etnografici e folkloristici nei Sinodi diocesani*, cit., p. 8-13; La

Per il Mantovano, Giovanni Tassoni descrive un rituale analogo a quello descritto dal sinodo guastallese:

Per tre mattine consecutive, in direzioni diverse, i villici escono di chiesa, e vanno in lenta processione sulla strada solitaria, verso i campi già alti di messi (a Magnacavallo fino ad una chiesuola in mezzo ai campi, dove viene celebrata una messa) cantando le litanie della Madonna e dei Santi, mentre le campane suonano.¹⁷

Giannetto Bongiovanni, giornalista di Dosolo - paese sulla sponda destra del Po, di fronte a Luzzara - ha lasciato una descrizione letteraria dei ricordi su questo folklore religioso nel suo paese, a cavallo tra XIX e XX secolo. Di primo mattino si concentrano sul sagrato della chiesa bambini e adolescenti dei due sessi, le donne con uno scialle nero, i capifamiglia e gli uomini maturi con gli abiti domenicali. Al seguito di una croce portata da un chierichetto, la processione si avvia fuori dal centro abitato, schierata in due file: prima le donne, poi le confraternite maschili e femminili vestite con la cappa e i loro contrassegni, poi i preti. Il suono delle campane li accompagna, contribuendo a legare simbolicamente la chiesa alla campagna. In ossequio alla tradizione rurale, due inservienti laici accompagnano i preti con una sporta piena di legnetti bianchi legati a croce e con un martello fissato in cima ad una pertica. Queste crocette - per prevenzione da fulmini, incendi, tempeste, siccità e parassiti - vengono inchiodate sopra porte o travi di case coloniche o sulle piante poste ai crocicchi delle strade campestri, in una posizione alta, perché non vengano facilmente tolte o profanate. Ogni crocetta simbolizza la benedizione, data a quel luogo prima che i legnetti siano affissi, mentre il clero pronuncia le due antifone "A fulgure et tempestate; A peste, fame et bello", che il coro completa con le invocazioni "Libera nos, Domine", concludendo la supplica con la formula "Ut fructus terrae dare et conservare digneris / Te rogamus, audi nos". Mentre avviene questo rituale davanti alle cascine, Bongiovanni

condizione contadina e l'esperienza del sacro, cit., pp. 15-19; A. Vecchi, *La religiosità popolare*, in *Cultura popolare in Emilia Romagna. Espressioni sociali e luoghi d'incontro*, cit., pp. 145-147; E. Dall'Olio, *Tradizioni parmigiane*, Parma, Grafiche Step, 1989, 2 voll.

¹⁷ *Tradizioni popolari del Mantovano*, cit., p. 152; cfr. A. Niero, *Per una storia della società religiosa lombarda*, cit., pp. 328-334.

descrive le donne che vi abitano inginocchiate nel cortile, accanto al portone, mentre i bifolchi e altri lavoranti proseguono nel loro lavoro mattutino, lasciando intravedere una partecipazione non unanime al rito.¹⁸ In molti paesi, assieme alle crocette di legno, si legano foglie di olivo, benedette nella domenica delle palme. I rami, potati dagli oliveti gardesani, servono anche nelle case, per essere tenuti vicini alle finestre e sopra i letti, per bruciarne alcune foglie all'approssimarsi dei temporali. Per l'Ascensione, poi, terminate le rogazioni nei giorni precedenti e a conclusione del ciclo delle ritualità pasquali, in diversi paesi lungo Po ci si va a bagnare nel fiume; in alcune località è quello il giorno in cui si dà la benedizione al fiume.¹⁹ Per la funzione propiziatoria popolarmente attribuita ai riti religiosi, in tutte le cronache locali ecclesiastiche del XIX secolo, il clero dimostra di essere dettagliatamente informato sulle semine, sulla maturazione dei prodotti agricoli e sulla loro raccolta, così come è perfettamente al corrente del benessere o delle malattie degli animali allevati, o delle variazioni nei prezzi delle derrate agricole. Nella seconda metà del XIX secolo, queste cronache riportano apprensivamente continue annotazioni su malattie che colpiscono vegetali e animali. La creazione di vasti mercati, di moderni sistemi di comunicazioni, e la conseguente maggiore circolazione di uomini e merci, hanno diffuso nella pianura padana una notevole quantità di parassiti prima sconosciuti, che provocano ingenti danni. La peronospora, la crittogama, il brusone, la pebrina e tante altre malattie infestanti provocano ricorrenti morie di piante e animali, che rovinano molte famiglie e impoveriscono le campagne padane, aggravando gli effetti della crisi agraria di fine secolo. In pochi decenni, i flagelli che si abbattano su campi, stalle e cortili della valle padana sono molti più dei sette profetizzati da Mosè agli egizi. Le preghiere a Sant'Antonio abate, al pari di tanti altri riti apotropaici compiuti da sacerdoti o da

¹⁸ G. Bongiovanni, *Il ceppo*, Milano, Sonzogno, 1923 (ora in: Idem, *L'argine più alto. Antologia con documentazione fotografica*, Viadana, Il campanile, 1982, pp. 25-27. In questo volume, pp. 186-189, spunti sulla partecipazione colonica alle rogazioni si trovano nella novella *Capaleva brigante*). Bongiovanni, con toni vagamente dannunziani, cerca analogie tra queste ritualità e i riti ambarvali descritti da Virgilio nelle *Georgiche*.

¹⁹ G. Tassoni, *Tradizioni popolari del Mantovano*, cit., pp. 139-160.

praticanti della magia contadina, appaiono di colpo, nella maggior parte dei casi, inutili.

Nelle parrocchie, il clero dà a questi fenomeni spiegazioni apocalittiche, attribuendone la causa all'abbandono della pratica religiosa da parte degli uomini; ma la risposta popolare a tali disastri non è comunque un ritorno massiccio al cattolicesimo. Alla fine del XIX secolo, in ogni comune della bassa padana c'è qualche laureato in agraria o in veterinaria, che divulga spiegazioni scientifiche su questi fenomeni. Le spiegazioni scientifiche non trovano nelle campagne un uditorio molto ben disposto, dal momento che non sono in grado di restituire le piante, i polli, i bachi da seta o il maiale e le vacche a chi li vede di colpo perire dopo averli cresciuti e avervi riposto il proprio sostentamento e le proprie speranze di benessere. Tuttavia diviene antieconomico, e considerato perciò atteggiamento retrogrado, attribuire queste sventure all'opera demoniaca e attendere miracoli dal cielo. Gli stessi sacerdoti, per quanto sicuri che si tratti di punizioni divine, nelle annotazioni delle loro cronache dimostrano di avere recepito spiegazioni sulle cause fisiche di tali fenomeni, oppure di essersi interessati a moderni rimedi tecnici, provati da qualche agricoltore istruito nel tentativo di salvare piante o animali.

Di fronte alla crescente frequenza di simili evenienze, le cronache parrocchiali rivelano comunque un forte scoramento, non solo tra il clero parrocchiale, ma tra gli stessi contadini, nel constatare come l'acquasanta - che in quegli anni deve essere versata con molta quanto inutile profusione - non serva a immunizzare campi, stalle e cortili dai parassiti. Sia che il parroco impartisca continue benedizioni inefficaci, sia che eviti di prestarsi a tale scopo, deludendo le pressanti richieste che riceve, il suo ruolo di mediatore col soprannaturale, per propiziare la benevolenza celeste sulle campagne, ne risulta fortemente sminuito. Per quanto sia molto difficile documentarlo, anche chi pratica la magia si è certo trovato in difficoltà nel proporre i rimedi consueti in simili situazioni. È ipotizzabile che quella congiuntura abbia favorito un concentrarsi delle pratiche a sfondo magico nella medicina popolare, più che nei riti a favore della fertilità o a protezione di campi e animali. Non è definibile - non essendo quasi mai documentato negli archivi questo genere radicatissimo di credenza popolare -

quanto tali congiunture storiche possano avere rafforzato o indebolito il timore del diavolo. L'ipotesi che una crisi della visione magica del mondo non sia andata a solo svantaggio della credenza nei santi taumaturghi, ma anche del loro infernale antagonista simbolico, potrebbe essere contraddetta da numerosi episodi che dimostrano il solido permanere del bisogno popolare di una rappresentazione soprannaturale del male. Persino il medico Andrea Manengo, nella bassa padana uno dei più influenti fustigatori della superstizione e duramente critico verso le pratiche esorcistiche praticate dai sacerdoti, pubblica sul proprio giornale, e successivamente in volume, un mal fatto romanzo d'appendice in cui transige verso i goticismi romantici ormai fuori moda, descrivendo terrificanti apparizioni diaboliche.²⁰

2. Il progresso agrario

Pure la ventennale depressione dei prezzi delle derrate agricole contribuisce a defunzionalizzare le liturgie agrarie. Per quanto le popolazioni rurali mostrino attaccamento ai riti propiziatori della fertilità della terra, la crisi agraria mette allo scoperto i meccanismi del mercato capitalistico, dove la prosperità di una regione agricola non dipende più dall'abbondanza dei raccolti, ma dai valori che i suoi prodotti assumono negli scambi internazionali. Allo stesso tempo ci si accorge che l'abbondanza dei raccolti non salva gran che gli avventizi dalla disoccupazione e dalle misere retribuzioni. Il profitto della produzione copiosa o di una situazione di mercato favorevole è tutto assorbito dai nuovi ceti imprenditoriali, senza vantaggi per i loro dipendenti fissi o avventizi. I guai dell'agricoltura padana non dipendono più soltanto dalle carestie - provocate da cause naturali, come siccità, alluvioni, o parassiti - né dagli incendi o dai furti campestri. I miracoli dei tradizionali taumaturghi non proteggono dal sistema del libero mercato e dalle sue rapide fluttuazioni dei prezzi.

²⁰ *Casa del diavolo*, Guastalla, Lucchini, 1876. La vicenda è, oltretutto, ambientata tra i garibaldini che combattono attorno a Bezzecca, con risvolti autobiografici.

Assieme alla perdita di influenza nella mediazione culturale e politica col mondo esterno alla comunità rurale, le maggiori difficoltà per il clero parrocchiale del XIX secolo vengono dai mutamenti dell'agricoltura, della zootecnia e del mercato agricolo. Questi cambiamenti influiscono sui consueti equilibri sociali e culturali paesani, togliendo ad alcuni gruppi sociali la fiducia fino allora riposta nei riti per la protezione simbolica delle colture e degli animali domestici.

La diffusione di moderne istituzioni per il progresso agricolo agisce sulla mentalità conservatrice dei ceti imprenditoriali, e in misura molto minore su quella dei ceti colonici, intaccando la fede religiosa nelle pratiche consuetudinarie che proteggono simbolicamente i loro beni. Numerosi agricoltori si familiarizzano con comizi agrari, cattedre ambulanti d'agricoltura, condotte veterinarie, assicurazioni su incendi e grandine, e successivamente assicurazioni anche sulle perdite di bestiami e raccolti. L'espansione dei commerci li rende più assidui a mercati e fiere piuttosto che alla messa. I loro figli hanno più frequente accesso a scuole dove al clero subentrano insegnanti impregnati di positivismo. Questi cambiamenti di incombenze, interessi, circuiti relazionali, diventano per diversi agricoltori anche un nuovo status sociale, da evidenziare con un distacco dai riti propiziatori prima condivisi coi ceti inferiori. Lo nota Magri, descrivendo il tipico agricoltore mantovano, proprietario o affittuale di cento biolche.

Crede, come ogni buon cristiano, in Dio, e per questo si contenta di mettere sul biondeggiante raccolto una palma benedetta d'ulivo come preservativo dalla tempesta. E se questa cade, è perché avrà commesso senza saperlo qualche grande peccato. Meno male che per qualcheduno di mortale non sia devastatrice! Però incominciano a dubitare dell'uliva benedetta, e qualcuno si assicura dalla grandine.²¹

Pure in tanti salariati avventizi - spesso occupati in lavori extra-agricoli, lontano dal paese - l'attaccamento a queste ritualità deve notevolmente allentarsi, conseguentemente all'indebolirsi del loro attaccamento alla terra, alle tradizioni locali e al pa-

²¹ A. Magri, *Stato attuale della proprietà*, cit., p. 44. In uno scritto di dieci anni successivo, Magri accentua il sarcasmo verso questa prassi, definendo *talismano* i pezzetti d'olivo (*Il mio testamento agricolo* [manoscritto, datato 1886, presso BMM]).

ternalismo dei loro padroni, con cui intrattengono rapporti appena occasionali. Allo stesso modo, deve allentarsi il rapporto tra questi lavoratori itineranti ed il clero parrocchiale, dato che quest'ultimo non ha più modo di controllare la regolarità della loro condotta religiosa e morale. I culti rurali cattolici iniziano a coinvolgere in minima parte la popolazione maschile. Processioni composte da donne, vecchi e bambini non hanno più la solennità e il rispetto pubblico che le circondava ai tempi in cui gli uomini ci tenevano a mettersi in evidenza nelle funzioni religiose. A simili consuetudini, dove non appare più la compattezza della comunità, e che perdono dunque la loro efficacia simbolica, si oppongono frequentemente plateali proclamazioni d'individualismo di chi si è dissociato dalle vecchie ritualità collettive. Indicativo lo spregio irridente di un agricoltore di Saitto verso una processione campestre composta di donne e di vecchi, espresso da due gesti: uno di esibizione virile, un altro ostentativo dei nuovi valori a cui si affida la fertilità agricola.

Era la festa del Corpus Domini e all'ora della processione che si svolgeva prima della Messa solenne, le donne e i pochi uomini anziani accompagnano i SS. Sacramento lungo la strada della Cisa. Il terriero F. aveva obbligato i braccianti al lavoro. Mentre vede avanzare la processione, s'appressa al fossato e facendo un gesto osceno, mettendo una mano tra le gambe, estrae con l'altra, dalla tasca, il gonfio portafoglio ed esclama ad alta voce: "Questi sono il mio Dio!"²²

Ad essere rigettata non è solamente la ritualità cattolica: un intero ordine morale, fatto di solidarietà locali e di tradizioni comuni viene ripudiato. Nelle tradizionali liturgie agrarie, i villaggi cementavano una coesione non incrinabile dalle avversità: finché nei riti religiosi si celebrava l'identità comune, attraverso i simboli della tradizione locale, i vincoli etici tra gli abitanti potevano lenire gli effetti delle carestie. L'imprenditore agricolo che ora non mette più la crocetta con le foglie di olivo nei campi, o che saluta i riti tradizionali con gesti sacrileghi per la chiesa e offensivi per i partecipanti, si sottrae a questa

²² Sintesi della cronistoria dattiloscritta di don L. Cavagnari, parroco di Suzzara dopo il 1949, dopo aver cercato negli archivi parrocchiali ottocenteschi una spiegazione alla scristianizzazione avvenuta nella bassa padana (riportato in L. Boselli, *Bicicletta da donna col passo da uomo*, cit., p. 29).

religio, in nome di un'etica individualistica e del senso di superiorità ispiratogli dalla sua ascesa sociale e dalle sue convinzioni liberali. Evitare ora di esporre nei campi i simboli della tradizione comunitaria comporta un'emancipazione dagli obblighi paternalistici a cui i benestanti erano tenuti nei confronti dei poveri e della chiesa. È un modo di evidenziare la proprietà privata dei campi, con l'adozione di metodi di conduzione dettati dall'interesse privato e dalle regole del mercato, non dalla conservazione di consuetudini rurali e da rapporti solidaristici verso i compaesani più poveri. Anche per molti lavoratori emarginati dai processi produttivi tradizionali, il sottrarsi alle ritualità e alle consuetudini comunitarie omologanti, comporta l'adozione di atteggiamenti più competitivi verso gli equilibri tradizionali della società; ma non una maggiore considerazione per la proprietà privata, come dimostrano i forti incrementi dei furti campestri e degli incendi dolosi.

Mancano censimenti etnografici delle ritualità agrarie padane. Tuttavia, numerose ricerche locali e studi eruditi danno almeno un quadro frammentario delle devozioni ricorrenti nelle campagne e nei centri rurali, pur omettendo di coglierne qualsiasi dimensione storica e sociale attendibile. Da questi studi abbiamo informazioni sulla forma dei rituali e soprattutto sulle immagini devozionali;²³ raramente forniscono dati su come, quando e da chi sono state mantenute, variate o messe in crisi le devozioni. Il riferimento concettuale di questi studi è in genere un'indistinta e spesso astorica 'cultura contadina', che rimuove le diversità di ruoli, di usanze, di rapporti con la chiesa, propri di ogni gruppo sociale e specifici per ogni diverso ambiente rurale.²⁴

3. La ridefinizione delle devozioni rurali

A modificare il rapporto tra comunità rurali e liturgie agrarie non è stata solo la secolarizzazione, ma anche un deciso inter-

²³ T. Mazzola, G. Bellesia, *Espressioni di una religiosità popolare*, Quistello, Ceschì, s. d.; P. Golinelli, *Culti, devozioni e società*, S. Marino, Aiep, 1987; *Testimonianze di culto mariano nella diocesi di Reggio-Guastalla*, Reggio E., Bizzocchi, 1988; *Icone devozionali nel comune di Ciano d'Enza*, Reggio E., Tecnograf, 1988.

²⁴ Cfr. G. Le Bras, *La chiesa e il villaggio*, cit., pp. 81, 135-138, 241.

vento del clero per riorganizzare la rete ecclesiastica e ridefinire le pratiche devote. Dalla seconda metà del XIX secolo, i culti agrari e la devozione ai santi “agrari” o “guaritori” legati al territorio vengono messi in second’ordine, e talvolta lasciati deperire, a vantaggio di nuove forme di pietà promosse dalla gerarchia cattolica.²⁵ Non sono tanto le rogazioni a essere abbandonate, ma piuttosto si tolgono permessi e finanziamenti ai pellegrinaggi locali o alle feste campestri, in cui la contaminazione tra sacro e profano era quasi di norma. Decadono così molti culti autoctoni, connessi per lo più a ritualità propiziatorie a sfondo magico, a vantaggio di culti moderni che ora si diffondono omogeneamente all’interno di un vasto circuito, ben controllabile dal clero e veicolo dell’etica che le gerarchie ecclesiastiche cercano di affermare tra i cattolici. Una rileva-zione sistematica delle immagini devozionali rurali attualmente esistenti nei comuni di Suzzara e Motteggiana,²⁶ registra una presenza dominante di immagini della Madonna (circa due terzi), tra cui ricorre con maggiore frequenza quella di Lourdes; le immagini di santi sono circa un quarto del totale, e tra esse ricorre maggiormente S. Antonio abate; scarsa è la presenza di immagini di Cristo e ancora più scarse le immagini della sacra famiglia. Ma esaminando le stratificazioni storiche di queste immagini, si nota che la maggior parte delle Madonne sono databili al XX secolo e collocate in luoghi non tradi-zionali. Tra queste, tutte le Madonne di Lourdes (l’apparizione nella grotta di Massabielle risale al 1856) sono di fabbricazione industriale e sono state collocate da pochi decenni. Anche le immagini del Sacro cuore di Gesù hanno queste stesse caratteristiche. Diverse immagini della Madonna immacolata risalgono al XIX e XX secolo (la proclamazione del dogma dell’immacolata concezione risale al 1854). Risulta evidente il ribaltamento della preminenza che nei culti rurali spetta ai santi intercessori tradizionali, fino alla metà del XIX secolo. Tra questi, oltre a S. Antonio, ha una discreta presenza S. Eu-

²⁵ Anche sul folklore religioso documentato da Vito Fancinelli tra le due guerre mondiali, i cui testi vennero pubblicati dopo la sua morte dall’editore della curia vescovile reggiana, si operò un simile criterio selettivo, “lasciando interamente i brani di poesie o leggende popolari relative ai Santi e Sante” e privilegiando invece le preghiere dialettali riguardanti Cristo e Dio (L. Tondelli, introduzione a V. Fancinelli, *Testimonianze di vita e di credenze*, cit., p. 3).

²⁶ *Luoghi e immagini della devozione popolare nel vicariato di Suzzara*, ivi, s. e., 1985.

rosia, "protettrice dei frutti della terra contro i fulmini e le tempeste, nonché propiziatrice della pioggia"²⁷. Va tenuto conto che diverse immagini sacre campestri, una volta defunzionalizzate per questo abbandono dei culti autoctoni, si avviano a un rapido degrado e vanno perdute. Anche diverse immagini antiche della Madonna o di sua madre S. Anna, se anteriori alla metà del XIX secolo, sono immagini votive per scampate alluvioni, talvolta collocate nei pressi degli argini, con una esplicita funzione di protezione dalle devastazioni del Po; anche la loro fortuna nei culti ecclesiastici risulta essere da tempo declinata, come quella degli altri santi tradizionali. La crescente diffusione dei culti mariani, tra la metà dei secoli XIX e XX, fa parte di una generale opera di disciplinamento dei culti, voluta dalla chiesa ufficiale, per reagire efficacemente all'incalzare dei processi di secolarizzazione.²⁸ La centralità del culto mariano - che esalta le immagini della donna sottomessa e contemporaneamente trionfante - era pure funzionale a incoraggiare e gratificare la pratica religiosa femminile: l'unica ormai in grado di garantire una folta partecipazione ai culti nelle chiese, nei rosari recitati all'aperto, nelle processioni; la risorsa fondamentale su cui la chiesa cattolica conta, perché nelle famiglie non venga a mancare l'osservanza religiosa e perché ai bambini continui ad essere impartita un'educazione cattolica. L'attività religiosa viene ora concentrata nelle chiese parrocchiali, disincentivando in parte l'uso degli oratori rurali e soprattutto dei luoghi aperti. A giustificazione di questo cambiamento degli orientamenti pastorali opera anche il vistoso calo del reclutamento sacerdotale, che priva le più piccole borgate dei loro cappellani. I preti del vicariato foraneo di Gonzaga inseriscono due proposizioni su tale soggetto, che orientano chiaramente in questo senso la discussione del sinodo mantovano del 1888:

²⁷ C. Prandi, *Immagini popolari e memoria del sacro*, in *Ibidem*, pp. 15-16.

²⁸ *Ibidem*, pp. 13-14; C. Ginzburg, *Folklore, magia, religione*, cit., pp. 663 sgg.; P. Stella, *Per una storia del profetismo apocalittico cattolico ottocentesco*, "Rivista di storia e letteratura religiosa", n. 3, 1968; P.G. Camaiani, *Castighi di Dio e trionfo della Chiesa. mentalità e polemiche dei cattolici temporisti dell'età di Pio IX*, "Rivista storica italiana" fasc. IV, 1976; M. Fincardi, *Ici pas de Madone*, "Annales. Histoire, Sciences sociales", 1995, n. 4.

Gli oratori pubblici popolari in una Parrocchia, dipendano esclusivamente dall'amministrazione del Parroco e della Fabbriceria, anche in quelle offerte che vi fanno i fedeli senza scopo determinato. I Legati che portano siccome onere l'adempimento di Funzioni Sacre votive negli Oratorii pubblici in giorni domenicali o festivi, sieno dalla ecclesiastica Autorità modificati in guisa che le Funzioni stesse portate dai suddetti Legati *ad locum*, debbano invece essere celebrate nella Chiesa Madre, essendo oggi, tale modificazione richiesta dalla scarsità del Clero.²⁹

Il sinodo infine prescrive:

Non si potrà fare nessuna festa negli oratori senza il permesso del Parroco; che se qualche Sacerdote, cedendo alle istanze degli abitanti dei borghi, presumesse di andar a fare le funzioni, resterà immediatamente sospeso, e se fosse estradiocesano gli sarà proibito per sempre di celebrare in questa Diocesi la Messa. Gli oratorii pubblici, quantunque di giuspatronato, sono soggetti al Parroco e per l'amministrazione ai fabbricieri della parrocchia. Negli oratorii è proibito di celebrare la Messa nelle feste senza il permesso del Parroco, e in quell'ora che dal Parroco sia stabilita. Negli oratorii non si può dispensare la Comunione senza il permesso del Parroco; non si possono confessar donne, anche se vi fossero i confessionali, né amministrare il Battesimo, né celebrar Matrimonii senza il permesso del Vescovo.³⁰

Da una religiosità che tradizionalmente si diffondeva capillarmente in piccoli luoghi di culto rurali, si passa ad una concentrazione dei culti nelle chiese in paese. Municipi, fabbricerie e confraternite non possono più disporre di tali luoghi di culto senza l'assenso dell'autorità ecclesiastica. I sacerdoti sgraditi al parroco o al vescovo non possono più celebrarvi messe o sacramenti. Molti lasciti e offerte, per celebrare funzioni in piccoli luoghi di culto isolati, cessano o sono trasferiti ad altre devozioni. Nel lungo periodo - tra il XIX secolo e l'inizio del XX - si sottraggono dei preziosi centri d'identità culturale e religiosa ai piccoli insediamenti abitativi, già privi del luogo di culto decoroso a cui avrebbero ambito.³¹

²⁹ ADM, Fondo Curia Vescovile (FCV), *Sinodo 1888, Proposte del Vicariato Foraneo di Gonzaga per la celebrazione del Sinodo Diocesano*.

³⁰ *Constitutiones ab illustrissimo et reverendissimo Josepho Sarto, cit.*, pp. 243-244. Per l'analisi di analoghi interventi in una diocesi del sud della Francia, cfr. B. Delpal, *Entre paroisse et commune, cit.*, pp. 64-70, II-XXVII.

³¹ C. Prandi, *La vita religiosa nel Mantovano tra Ottocento e Novecento, cit.*, pp. 68-75.

Nella diocesi guastallese, il clero non interviene per impedire la secolarizzazione e la distruzione di alcuni oratori rurali, che hanno ormai perso importanza, tanto da non essere ritenuti spazio sacro. Nella parrocchia di Pieve, nel 1866, la vendita a un protestante e l'immediato atterramento della cappella di S. Cristoforo - ormai andata in rovina - che fino al secolo precedente era sede di una confraternita di disciplinati, non desta alcun reclamo del clero, che nel XIX secolo mostra profondo disprezzo per le passate ritualità dei flagellanti. A Luzzara, l'oratorio della Madonnina, che ancora attrae molti devoti, viene secolarizzato dal municipio e trasformato in sala civica per le adunanze delle diverse associazioni. Nemmeno nel caso della *Madonna della Brugna*, che nei due secoli precedenti ha costituito il più importante punto di riferimento della devozione popolare nelle campagne guastallesi, il culto riesce a mantenersi. Come tante devozioni rurali, questo culto ha fuso un elemento soprannaturale con un elemento vegetale, perché nel XVII secolo germogliò e fruttificò un palo di pruno reciso da anni, messo a puntellare un pilastro cadente su cui era dipinta la Madonna di Loreto. Da allora all'immagine sono stati attribuiti diversi miracoli e attorno al 1670 è stato eretto un piccolo oratorio, poi confiscato in età napoleonica, dopo la soppressione per legge del culto. Nel 1871 l'oratorio viene venduto dal demanio a privati e destinato a povera abitazione; la proprietaria consente che l'immagine della Madonna sia recuperata. Perciò l'immagine viene incastrata in una nicchia ricavata nel pruno e trasportata nella vicina chiesa di Baccanello, per interessamento del locale cappellano. In questo villaggio, dove si vanno sviluppando l'industria dei laterizi e altre attività artigianali, risulta però infruttuoso un tentativo del vescovo Rota di rimettere in auge la devozione alla Madonna della Brugna, in un ambiente diverso da quello campestre.³² Le industrie non curano le simbologie propiziatorie sentite invece necessarie per i campi e le stalle. Non mantengono perciò strette connessioni coi sentimenti religiosi. A Palidano, nel 1896, una processione accompagna il parroco a benedire il nuovo bruciatore Hoffman della fornace. Ma il vescovo aveva negato il suo assenso all'iniziativa.³³ Nemmeno alle autorità

³² A. Besacchi, *L'osservatore*, cit., vol. IV e V.

³³ ADM, L. Magrinelli, *Stato delle anime della Parrocchia di Brusatasso*, vol. III.

ecclesiastiche la produzione industriale pare compatibile con benedizioni e invocazioni ai santi.

Nell'ambiente rurale cade in stato di abbandono parte degli oratori pubblici e privati, come pure decadono le cappelle poste all'interno di corti padronali, per un minore interesse dei proprietari laici - o dello stesso clero - al loro utilizzo. Le loro immagini sacre solitamente vanno disperse - cioè cedute come antiquariato o rovinate - o in qualche caso sono trasferite in chiese o oratori dove ancora si tengano regolarmente culti. Orientato a concentrare il suo impegno nella chiesa e nei centri abitati, il sacerdote appare più calato nell'orizzonte urbano del seminario in cui si è formato come intellettuale, e meno radicato nel tessuto folklorico della comunità rurale, da cui solitamente è emerso nelle sue origini familiari.

Parte quarta

LA MOBILITÀ BRACCIANTILE

L'EMIGRAZIONE TEMPORANEA ALL'ESTERO

1. *La carriola, il treno, il piroscifo*

Dalla metà del XIX secolo alla metà del successivo - guardata nel lungo periodo in cui è avvenuta la modernizzazione delle campagne - l'emigrazione appare di scarso rilievo quantitativo nella pianura a sud del Po. Eppure, negli ultimi tre decenni del XIX secolo la mobilità territoriale del bracciantato ha una parte fondamentale nel condizionare culture popolari e equilibri politici regionali, oltre che per fornire alla seconda rivoluzione industriale manodopera disponibile a spostarsi ovunque nel mondo dove si aprano grandi cantieri per muovere terra, sassi, acqua e minerali. Senza una considerazione attenta di questi dati, si perdono importanti elementi di comprensione sulle trasformazioni sociali e culturali basilari per la politicizzazione degli ambienti popolari nelle campagne emiliane e padane. L'importanza del fenomeno è rilevata da Eric Hobsbawm.

Perfino le migrazioni temporanee o stagionali di mietitori o costruttori di ferrovie italiani o irlandesi potevano spingersi ormai al disopra degli oceani. [...] Poiché di ferrovie se ne costruivano dovunque, potevano non contare necessariamente sulla manodopera locale, ma sviluppare un corpo di lavoratori nomadi [...]. Nella maggior parte dei paesi industriali, questi erano reclutati fra i marginali e gli instabili, pronti a lavorare sodo in condizioni difficili per una buona paga, e a bersela o a giocarsela con altrettanta caparbia, ben poco pensando all'avvenire. [...] Per gli sterratori mobili, finito un grande progetto ne saltava sempre fuori un altro. Uomini liberi ai confini dell'industria, scandalo per le persone rispettabili di tutte le classi, eroi di un folklore non ufficiale di mascolinità, [...] nelle società agrarie più tradizionali questi costruttori mobili formavano un ponte non irrilevante fra la vita rurale e quella

industriale. Organizzati in gangs o squadre regolari sul modello dei mietitori stagionali, guidati da un capitano eletto che negoziava le condizioni di lavoro e distribuiva i proventi del contratto, gruppi di contadini poveri d'Italia, di Croazia o d'Irlanda facevano la spola da un capo all'altro non solo di continenti, ma perfino di oceani, per fornire braccia ai costruttori di città, fabbriche o ferrovie.¹

In diversi paesi europei e americani, tra XIX e XX secolo, i nativi chiamano *rondinelle* questi operai stagionali italiani - chiasosi, ma ammalati di nostalgia - che arrivano e ripartono secondo le fluttuazioni cicliche del mercato del lavoro, o addirittura condizionati, nei loro spostamenti per il mondo, dalla stagione dei raccolti al loro paese.

Mancano finora studi sull'emigrazione temporanea all'estero dalla bassa padana. Il fenomeno, seppure iniziato precocemente, non ha l'ampiezza quantitativa sviluppata nelle province dell'arco alpino, dove si caratterizza presto come un susseguirsi di esodi, prima ancora che le popolazioni appenniniche, fino al Sud dell'Italia, prendano a loro volta strade simili. Poi, si tende a studiare la rilevanza degli emigranti solo nei paesi d'arrivo, piuttosto che in quelli di partenza. Rimane così occultato un aspetto dell'emigrazione, che ha una consistente portata storica, con vistosi effetti sulle culture rurali della pianura emiliano-lombarda. Comunque, i dati attendibili sono di difficile reperimento.² Alla fine del secolo scorso, il responsabile sanitario dell'amministrazione provinciale di Mantova, in una dettagliata inchiesta statistica sulla povertà e sull'assistenza pubblica nel territorio di sua competenza, dichiara "quasi impossibile ritrarre dai registri comunali notizie anche largamen-

¹E.J. Hobsbawm, *Il trionfo della borghesia 1848/1875*, Roma-Bari, Laterza, 1979, pp. 247-248.

²Oltre agli studi della Divisione generale di statistica del Ministero agricoltura, industria e commercio (da qui segnato con MAIC, DGS), per la provincia mantovana, mi rifaccio ad uno studio attento al dibattito sull'emigrazione, ma che non fa le dovute distinzioni tra l'emigrazione temporanea e quella definitiva: M. Gandini, *Questione sociale ed emigrazione nel mantovano. 1873-1896*, Mantova, Biblioteca Archivio, 1984. I dati sui flussi migratori dalla bassa reggiana li ricavo dai passaporti rilasciati dalla Sottoprefettura di Guastalla (A-SRE, PS *Guastalla 1857-1886*, B. *1867-1886 Passaporti esteri*). I dati citati da Gandini sono ricavati principalmente da una fonte analoga, relativa alla provincia di Mantova. Una statistica ricavata dai passaporti ha due limiti: tra chi otteneva il documento vi erano persone che non partivano, mentre altre partivano clandestinamente senza il documento. Per l'emigrazione intereuropea il passaporto non era sempre indispensabile.

te approssimative dell'emigrazione temporanea, diretta specialmente in Francia ed in Germania", data la possibilità di giungere in quei paesi senza il passaporto.³ Secondo uno studio sulla provincia reggiana poco dopo l'unificazione nazionale, l'emigrazione temporanea dentro e fuori i confini d'Italia coinvolge per il 64,5% lavoratori industriali e solo per il 31,8% lavoratori agricoli; questi dati, desunti dal primo censimento nazionale e relativi all'emigrazione negli anni sessanta, non valutano ancora adeguatamente il fenomeno dell'emigrazione oltre frontiera.⁴ Secondo il prefetto Giacinto Scelsi: "Gli emigrati all'estero si recano per lo più in Francia, Austria e Germania, e pochissimi in America; quelli che emigrano nel Regno preferiscono le Maremme Toscane, la Spezia e le Province Meridionali dove si costruiscono strade ferrate"⁵. Sedici anni dopo, uno studio sociale sulla provincia reggiana segnala per la bassa pianura che "un importantissimo elemento di risorsa per la classe dei cameranti proviene ora dalla emigrazione temporaria, che nei Comuni inferiori della Provincia si effettua su larga scala, e permette agli stessi operai di spedire alle loro famiglie non tenui risparmi"⁶. Lo stesso studio segnala una popolazione bracciantile, le cui presenze nel Guastallese oscillano notevolmente per i frequenti ingaggi nella costruzione di ferrovie in paesi esteri.⁷

Coi mutamenti della geografia politica causati dalla guerra del 1859, le squadre bracciantili della bassa padana prendono a migrare frequentemente a nord del Po, dove gli austriaci necessitano di molta manodopera, per costruire in tempi rapidi nuove linee fortificate in Veneto e Trentino. Così, pure dopo la guerra del 1866 riprende massicciamente l'emigrazione bracciantile oltre i nuovi confini nazionali, dove gli austriaci apprestano con urgenza il sistema difensivo del Trentino e di Trieste. Il flusso migratorio stagionale è particolarmente intenso dai paesi rivieraschi del Po, dove maggiore è l'eccedenza di manodopera bracciantile e dove i terrazzieri si sono da tempo adattati a questo genere di mobilità. Il sindaco di Gualtieri

³F. Bonservizi, *Inchiesta sulla pellagra*, cit., p. 127.

⁴G. Scelsi, *Statistica generale*, cit., p. XXIX.

⁵*Ibid.*

⁶*Atti della Commissione permanente per la pellagra nella provincia di Reggio per gli anni 1883-84*, cit., p. 34.

⁷*Ibid.*, p. 48.

nell'inverno 1860 tenta di negare i passaporti ad alcune centinaia di terrazzieri che vanno a lavorare per allestire le difese militari austriache; ma una sollevazione popolare lo costringe a recedere dal suo proposito patriottico.⁸

Già negli anni settanta i braccianti della bassa padana si recano in qualunque posto dell'Europa e dell'area mediterranea in cui si richiedano sterratori. Sono soprattutto agenti di compagnie ferroviarie a ingaggiarli, sapendo che le squadre della bassa padana si sono ormai specializzate nella costruzione delle massicciate, e ben adattabili a quel genere di vita girovaga. In quel decennio, a molti di questi terrazzieri diventano familiari le vie ferrate che conducono fino all'Italia meridionale, alla Scandinavia e alla Russia. Pure l'emigrazione nell'Impero turco, cioè nelle coste orientali e africane del Mediterraneo, diventa una tappa frequente di questi esodi periodici. Nel 1882 e 1883 un centinaio di braccianti di Santa Vittoria e di Gualtieri vanno a costruire strade ferrate in Senegal. Dal 1866 al 1869 i pochi passaporti rilasciati dalla sottoprefettura di Guastalla riguardano ancora in larga parte commercianti e ambulanti (suonatori, artigiani e piccoli rivenditori), che si recano per lo più in Austria. Tra il marzo e il giugno del 1870, invece, la stessa sottoprefettura rilascia quasi trecento passaporti, tutti a giornalieri in partenza per l'Impero austro-ungarico. Da allora, il flusso delle migrazioni resta abbondante fino all'inizio del XX secolo, riguardando essenzialmente braccianti, che periodicamente - solitamente di anno in anno - rinnovano il passaporto. Nel trentennio tra il 1876 e il 1906, nella bassa padana, che ha una popolazione di circa 150.000 abitanti, sono rilasciati oltre 40.000 passaporti.⁹

Ci si può chiedere come appaiano a questi operai le briciole di cultura laica nazionale con cui la borghesia cerca con prudenza di modernizzare la cultura rurale. Per quanto la maggior parte

⁸A. Besacchi, *L'osservatore del giorno*, Vol. III.

⁹MAIC, DGS, *Statistica generale della emigrazione italiana* (consultati i 22 voll. relativi agli anni dal 1876 al 1910), Roma, 1878-1911 (i dati quantitativi vengono riportati in una successiva tabella). Su quanto la mobilità, nel XIX e XX secolo acceleri il mutamento della vita e della mentalità popolari in area padana, e su come tali mutamenti siano stati a lungo sottovalutati dagli studiosi, cfr. D.I. Kertzer, D.P. Hogan, M. Marcolin, *Famiglia, economia e società. Cambiamenti demografici e trasformazioni della vita a Casalecchio di Reno (1861-1921)*, Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 107-149.

di loro sia poco istruita o del tutto analfabeta, la loro esperienza di lavoro in diversi continenti potrebbe probabilmente trovare angusta la retorica liberale di tanti notabili di provincia, con cui hanno spesso rapporti poco cordiali. Oltre tutto, l'emigrazione temporanea porta effettivamente un consistente flusso di denaro alle famiglie proletarie,¹⁰ incoraggiandole a rivendicare propri diritti e riconoscimento di un proprio rilevante ruolo sociale. Per un certo periodo, dalla seconda metà degli anni settanta al 1896, il flusso migratorio coinvolge anche famiglie coloniche dirette stabilmente in Argentina e Brasile. Come in altre zone padane e nel Veneto, negli anni della grande crisi agraria l'esodo delle famiglie coloniche commuove l'opinione pubblica. Ma nella bassa padana l'immagine degli emigranti rimane essenzialmente legata alle squadre di braccianti - tutti uomini maturi, raramente accompagnati dalla parente di uno di loro che si presti come cuoca - che in primavera partono per qualche regione dell'Europa centrale, facendo ritorno ad autunno inoltrato.¹¹ Attilio Magri, grande affittuale a Gonzaga, assimila il carriolante mantovano a un eroe del progresso, vedendolo legato ad un'agricoltura che si industrializza e alle ferrovie che avanzano.

Mancando lavori in paese o nei lontani contorni, emigrano temporaneamente in compatte brigate, trasportando seco un paio di persone nella loro carriola spinta colla tracolla, laddove sanno esservi lavoro ragguardevole di arginature o tracciati ferroviari, non importa se entro i confini d'Italia, ma in Francia, in Germania, in Svizze-

¹⁰Atti della Commissione permanente per la pellagra nella provincia di Reggio per gli anni 1883-84, cit., pp. 34-35.

¹¹Oltre che dalle matrici dei passaporti, le direzioni prese dall'emigrazione della bassa padana sono segnalate dai giornali locali, in particolare dalla "Gazzetta di Guastalla". Sui dati dell'emigrazione emiliana: *Cen'anni di emigrazione da Pavullo e dal Frignano* (1860-1960), a cura di M. Mariani, G. Martelli e G. Muzzioli, Pavullo, Amministrazione comunale, 1993; *L'emigrazione emiliano-romagnola in Francia. Gli scaldini, i reggiani, i rocchesi*, a cura di G. Campani, Bologna, Consulta per l'emigrazione e l'immigrazione della Regione Emilia-Romagna, 1987. Sull'emigrazione mantovana: M. Gandini, "La boje!" e l'emigrazione mantovana nella seconda metà dell'Ottocento, "Annali Istituto Cervi", V (1983); Idem, *Questione sociale ed emigrazione nel mantovano*, cit.; sull'emigrazione del secondo dopoguerra: G. Cavicchioli, *L'esodo dalle campagne del Mantovano*, Mantova, Istituto mantovano per la storia del movimento di liberazione, 1991.

ra 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.¹²

E per la sua mobilità e il suo carattere dinamico lo assimila alla figura militare dei bersaglieri. Un'immagine positiva dell'intraprendenza e laboriosità dei braccianti italiani - quelli almeno abituati a contratti a cottimo, che migrano temporaneamente all'estero, anche in situazioni estremamente disagiati - che collima col giudizio datone, nella stessa epoca, da Max Weber.¹³ L'affinità col mestiere del terrazziere porta presto le squadre di braccianti a cercare lavoro come minatori, in Svizzera e Germania, soprattutto nella Lorena, poi anche in Pennsylvania. Ciò avviene man mano che nell'Europa e nel Nord America la seconda rivoluzione industriale sviluppa l'industria pesante.

La partenza stagionale di centinaia di operai ed il loro ritorno da lunghi soggiorni in numerosi paesi lontani arriva a condizionare non poco la cultura e gli equilibri sociali di alcuni paesi della bassa padana. A differenza dei braccianti obbligati, che lavorano soltanto in agricoltura, senza spostarsi dal paese, e ricevendo retribuzioni prevalentemente in natura, questi operai avventizi sono pagati in denaro. I soldi di cui dispongono sono una rivoluzione nelle abitudini dei lavoratori e delle famiglie rurali, che da padroni più o meno occasionali venivano prima compensati con residue quote di raccolto appena sufficienti alla sopravvivenza e a perpetuare rapporti paternalistici tra ricchi e poveri. Una volta usciti dalla logica dell'autoconsumo, questi lavoratori non sono più integrabili nelle tradizioni contadine, ma hanno un peso nel determinare i costumi locali. La loro necessità di spendere per acquistare beni di consumo che i coloni possiedono in base ai loro contratti agricoli, e l'acquisita abitudine di comprare ciò che un contadino italiano non immagina neppure di potersi permettere, spinge molti a diffidare di loro, altri ad ammirarli. Gli studi socio-economici sollecitati dall'Inchiesta Jacini li ritraggono come dei disadattati

¹²A. Magri, *Il mio testamento agrario*, cit., p. 304. Cfr.: A. Balletti, G. Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*, cit., pp. 257-258; L. Tanari, *Circondario di Guastalla*, cit., Vol. II, fasc. I, pp. 378, 381. Sulla notevole entità delle rimesse degli emigrati temporanei della bassa padana: *Atti della Commissione permanente per la pelagra nella provincia di Reggio per gli anni 1883-84*, cit., pp. 34-35.

¹³M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 119.

tati, elemento di squilibrio nelle comunità rurali. Per la provincia reggiana vi vengono distinti nettamente gli effetti dell'emigrazione dalla pianura o dall'Appennino:

Dalla nostra provincia non si emigra definitivamente; che in rari casi: l'emigrante parte sempre colla speranza e col proposito di ritornare. Queste emigrazioni periodiche sono per lo più un bene per l'agricoltura, perché avvengono nella classe dei braccianti nelle zone del colle e della pianura e dei microscopici proprietari al monte e allontanano quindi una parte degli individui che facilmente si dedica ai furti campestri. I risparmi poi che gli emigranti della montagna riportano a casa giovano a migliorare la condizione economica in modo più stabile; gli emigrati della pianura imparano all'estero talvolta scostumatezze e vizi non compensati forse dal risveglio della mente e della cultura pratica che acquistano e non sempre i sudati risparmi vengono spesi con giudizio.¹⁴

Il marchese Carlo Guerrieri Gonzaga, già deputato del collegio elettorale guastallese, nota come l'emigrazione temporanea metta a repentaglio gli equilibri sociali tradizionali nella sua tenuta agricola, e probabilmente anche il suo ruolo paternalistico di notevole nel villaggio di Palidano, in cui ha i maggiori possedimenti:

Sopra 182 braccianti 48 erano stati a lavorare in Francia, e ne erano ritornati portando seco le leggende rivoluzionarie dell'89 e del '93. Undici assenti sono in Argentina. [...] Essi non tollerano più ciò che pur tollerarono altre volte, perché tutto, intorno a loro, li eccita a voler star meglio: fumano, vanno all'osteria, giuocano. Tornando di Francia, dalla Svizzera, dalla Germania ne riportano seco le abitudini di quegli operai. [...] L'andare e venire dalla Francia ha procurato da un lato dei risparmi e dall'altro dei vizi. I braccianti, che si sono così procurati un discreto peculio, sono fra i più ardenti fautori dello sciopero e dell'agitazione agraria.¹⁵

¹⁴A. Balletti, G. Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*, cit., pp. 257-258; cfr. L. Tanari, *Circondario di Guastalla*, cit., pp. 378, 381. Sulla notevole entità delle rimesse degli emigrati temporanei della bassa padana, cfr. *Atti della Commissione permanente per la pellagra nella provincia di Reggio per gli anni 1883-1884*, cit., pp. 34-35.

¹⁵C. Guerrieri, *I contadini d'una parrocchia mantovana*. All'on. senatore Pasquale Villari, "Gazzetta di Mantova", 18 maggio 1885. Su Guerrieri, cfr. *Memorie e lettere di Carlo Guerrieri Gonzaga*, "Rassegna storica del Risorgimento", II (1915), n. 1; *Memorialisti italiani*, a cura di Renato Giusti, Mantova, L'arco, 1957, pp. 171-181; F. Chabod, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, Bari, Laterza, 1951.

L'arciprete don Luigi Parazzi, vicepresidente del Comizio agrario di Viadana, individua nei braccianti avventizi la causa dell'urbanizzazione dei costumi rurali nei paesi vicini al Po: un fenomeno perturbatore che esaspera gli antagonismi tra ceti agiati e proletariato rurale. La caduta dei valori tradizionali, secondo questo sacerdote, pone seri problemi di ordine pubblico a cui dovrebbero provvedere la polizia e gli uomini d'ordine, laici o religiosi che siano.

È con vera compiacenza che si fa fede essere i campagnuoli stabilmente accordati coi Proprietari di fondi la classe più quieta, più contenuta, più relativamente agiata, e nella quale lo spirito di famiglia, di compattezza morale è più vivo, e generalmente forte e fecondo di virtù. Al contrario i campagnuoli, o braccianti, che hanno un lavoro avventizio, sono la vera feccia della infima classe sociale, la gente più scostumata, sempre pronta al furto campestre, alle gozzoviglie, al far baccano, all'abbandonare vecchi genitori, spose e figliuoli, per darsi al vagabondaggio, al turpe accattonaggio, all'uscire del proprio paese in cerca di lavori lucrosi, onde soddisfare alle passioni più disoneste. Non è che costoro non trovino lavoro in ogni tempo dell'anno, generalmente parlando e fatta eccezione a speciali circostanze di territoriali sventure. Neppure è a dirsi che il loro lavoro non venga retribuito convenientemente; [...] allucinati da esagerate notizie, che ricevono, di grossi lucri giornalieri all'estero, o ai lavori di costruzioni lontane di strade ferrate od altro, vi si recano spensierati, ed ivi dimorano lungo tempo scordati della famiglia, sciupando in stravizi il guadagno del loro lavoro, non compensando neppure le spese di viaggio che per lo più vengono loro anticipate o dai Municipj, o dai privati, a' quali le carpiscono o con strepiti o con mentite promesse e talora con minacce. Dopo lunghi mesi, rifiniti, sciancati, guasti più che dalle fatiche sostenute, dai vizj colà imparati o continuati, giungono a casa peggiori di prima, più insolenti, più svogliati, più irosi contro i proprietarj, più pretenziosi. È naturale così fatti proletarj, mestieranti della miseria, sieno guardati con diffidenza dai proprietarj stessi, e posposti sempre ad altri: è allora che essi si trovano qui senza lavoro; che si danno al furto campestre, al vivere a zonzo, alle spalle delle povere mogli, della pubblica beneficenza; finché viene per essi altra opportunità di dar le spalle al luogo nativo, per continuare la vita di prima. E gli è a questo modo che da alquanti anni abbiamo da una parte un numero straordinario di persone che si danno al fare il bracciante avventizio, e dall'altra parte un aumento sensibilissimo di figlie e spose derelitte, senza dire del decuplo almeno delle bettole riboccanti ognora di coteste criminose genti, che eruttano insolenze e bestemmie contro l'ordine pubblico, contro la proprietà, contro la moralità. Questo nero quadro delle condizioni di tal classe della nostra società, se merita se ne impensierisca chi sta a capo della cosa

pubblica, esclude, a subordinato giudizio dello scrivente, la necessità di migliorare la condizione economica de' giornalieri campagnuoli, e ammette quella di pensare al rifiorimento della pubblica moralità. Nel caso più concreto d'emigrazione non si esclude la probabilità che gli emigranti sieno sobillati da taluni o interessati nella cosa, o vaghi di perturbare con essa l'ordine sociale¹⁶.

Il sindaco di Cadelbosco Sotto descrive simili effetti in paese:

Il lusso è aumentato di molto per la circostanza che i lavoratori avventizi, che si trasferiscono in lontane Provincie per lavoro, perdono la semplicità primitiva e prendono abitudini di lusso, di dispendio e non di rado di vizio, talché ritornando in paese guastano non di rado i buoni costumi dei più.¹⁷

Quanto a moralità, a Boretto un delegato del sindaco individua senza esitazione una netta differenza, proprio in relazione alla mobilità, tra diverse categorie di salariati: "Esistono differenze tra gli operai e braccianti fissi e gli operai avventizi: prevalendo nei primi le condizioni buone, negli ultimi (emigranti) le non buone"¹⁸. Queste valutazioni sulla legittimità dei bisogni espressi dagli emigranti variano anche secondo le alleanze sociali costruite nelle singole comunità, che fanno apparire più o meno legittimi i bisogni del proletariato. Diciotto capifamiglia - braccianti giornalieri ed artigiani - che nel primo semestre del 1876 chiedono per le proprie famiglie una ottantina di passaporti per il Brasile, sono qualificati dal sindaco democratico di Sermide uomini rispettabili e laboriosi, non "mossi dalla smania di divenire proprietari e dalle interessate insinuazioni di agenti arruolatori", ma che "emigrano nella lusinga di migliorare la loro condizione", qualificata "triste", perché "il lavoro dei braccianti è meschinamente retribuito"¹⁹.

¹⁶Archivio di stato di Mantova (ASMN), *Atti della polizia italiana* (API), B. 229, f. *Comizi agrari*, relazione del Comizio agrario del Distretto di Viadana al Prefetto di Mantova, 21 agosto 1876.

¹⁷ACS, *Inchiesta agraria*, b. 27, f. 149, 4.

¹⁸ACS, *Inchiesta agraria*, b. 27, f. 149, 5.

¹⁹ASMN, API, B. 229, f. *Statistiche emigrazione*, relazione dell'assessore anziano del municipio di Sermide (8 settembre 1876).

2. *La sfida dell'emigrare*

Nel 1876 l'emigrazione della bassa padana diviene improvvisamente il centro di un aspro dibattito politico sulla questione sociale, per effetto di una serie di mutazioni economiche, sociali e politiche, che segnano una svolta epocale. Il primo governo della sinistra storica e il programma esposto da Depretis a Stradella - in particolare nella proposta di abolire la tassa sul macinato, ma anche in quella di allargare il suffragio elettorale - contribuiscono a suscitare dibattiti, mobilitazioni e allarmi nei diversi ceti sociali. La concomitanza di perduranti allagamenti - causa della scarsità nei raccolti di mais, grano e legumi - e di malattie che devastano le coltivazioni del riso e della vite, fanno di quell'annata una delle peggiori di quel periodo, per la bassa padana. Gli agricoltori, e in particolare gli affittuali, già danneggiati dall'alluvione del 1872-1873, ne subiscono le conseguenze e riducono drasticamente le spese in manodopera e in migliorie fondiari, decurtando i salari, e non assumendo braccianti nel periodo invernale. Anche gli allevamenti domestici dei bachi da seta, che per le famiglie dei lavoratori rurali costituiscono una importante integrazione di reddito, vengono tralasciati, a causa della pebrina²⁰. In una simile congiuntura, la crescita dell'emigrazione dei braccianti avventizi contagia anche gli spesati, mettendo il panico tra gli imprenditori agricoli. L'arrivo nella bassa padana dell'incettatore di manodopera Giacomo Grassi, agente che promuove emigrazioni verso la colonia Alessandra, nello stato brasiliano del Paranà, crea in una parte della bassa reggiana e della provincia mantovana un fermento di vaste dimensioni: in un rincorrersi di voci e di smentite, di attese spropositate sui vantaggi che attenderebbero i lavoratori oltre l'Atlantico, dal gennaio all'ottobre del 1876 in una vasta zona non si parla d'altro. In molti paesi i capifamiglia disdicono i contratti colonici, si procurano passaporti e fedeli parrocchiali, e vendono le masserizie. Si propaga la generale sensazione che una parte consistente della popolazione rurale della provincia di Mantova e dei circondari emiliani di Guastalla, Mirandola e Carpi sia sul punto di espatria-

²⁰La situazione economico-sociale del 1876 era descritta dettagliatamente nella relazione del Comizio agrario del distretto di Sermide, inviata al prefetto di Mantova il 23 agosto 1876, in ASMN, API, B. 229, f. *Comizi agrari*.

re. Fissata la sua sede a Rolo, nel circondario guastallese, l'agente Grassi è cercato ovunque dai coloni, come il tramite verso il sogno di un paese dove ci siano terra e abbondanza per tutti. Tutti i giornali della zona, assieme agli annunci pubblicitari di Grassi, pubblicano preventivamente articoli e corrispondenze sui pericoli che attendono durante il viaggio e all'arrivo nei paesi tropicali i coloni inesperti, che non sono mai usciti dal proprio villaggio. Il quotidiano degli internazionalisti mantovani, "La Favilla", accusa gli agricoltori di aver ridotto in uno stato miserabile la popolazione rurale e di essere perciò i responsabili dell'esodo dalle campagne padane, da tutti temuto imminente. Con immediate polemiche tra chi le approva e chi le condanna, queste argomentazioni del giornale dell'estrema sinistra hanno un forte e durevole impatto sull'opinione pubblica²¹. Il notabilato mantovano è propenso a vedere nella crescita del fenomeno migratorio una manifestazione d'irrequietezza sociale, non dovuta a bisogni materiali:

L'emigrazione stabile all'estero e principalmente al Brasile assunse anche tra noi negli ultimi anni il carattere più di una allucinazione epidemica che d'una necessità economica, poiché la maggior parte degli emigranti non furono reclutati tra i braccianti disobbligati, ma tra gli spesati, i piccoli possidenti e gl'indebitati.²²

Scorge perciò nel fermento creatosi un "germe latente di dissoluzione sociale"²³ e cerca di serrare le file dell'imprenditoria agraria, per farle ritrovare il consenso dei ceti subalterni e per controbattere le critiche degli agitatori rivoluzionari. Affermando che a trovarsi in uno stato di precaria sopravvivenza non sono tanto i coloni, ma i soli "giornalieri, principalmente se di debole costituzione o dediti al vizio", il Comizio agrario di Mantova fa presente alla prefettura che "La Favilla" solleva una polemica esasperata con finalità sovversive:

Fomenta l'avversione alla laboriosità all'economia ed alle altre virtù domestiche e sociali degli agricoltori; e quel che è peggio la divisione degli animi e l'odio verso i proprietari. Tanto più dannosa riesce tale propaganda in quanto che la classe dei contadini è di scarsa istruzione, facile perciò ad essere ingannata e diffidente nell'accettare i con-

²¹M. Gandini, *Questione sociale ed emigrazione*, cit.

²²E. Paglia, *Conferenza pel miglioramento materiale e morale*, cit., p. 185.

²³*Ibid.*, p. 186.

sigli di persone sagge; le quali d'altronde non sono sempre le più zelanti nell'agguerrire i contadini contro le insidie deplorate, né le più coraggiose ad affrontare le questioni sociali²⁴.

Il deputato Pasquale Villari ha modo di notare a Boretto la consueta mobilità dei lavoratori della bassa padana, che coinvolge numerosi piccoli proprietari e artigiani, dalla vita non dissimile a quella dei braccianti avventizi:

Il contadino doveva assai spesso spendere e pagare per la terra più di quello che ne cavava. Per mettere in pari il suo bilancio, doveva andare a strappare giunchi sulle rive del Po, arrivando qualche volta fino a Ferrara, dormendo sugli argini, pigliando le febbri, tessendo stuoie l'inverno, e spesso non riuscendo con ciò a vincere la fame²⁵.

Ma percorrendo il circondario durante la campagna elettorale dell'autunno 1876, Villari constata che il fenomeno della mobilità territoriale sta bruscamente ampliandosi di proporzioni e divenendo un fattore di instabilità sociale, anziché una valvola di sfogo. Villari vede in ciò un segnale che il mondo subalterno si sta mettendo in movimento, facendo mancare ai ceti superiori la certezza di avere la situazione sociale sotto controllo.

Gli animi parevano disposti a riconoscere tutta la gravità e l'importanza della questione. E come non riconoscerla dinanzi alle domande insistenti, continue, di emigrare? Ci si raccontava di bande che passavano la notte, con bandiera spiegata, gridando: Viva l'America! Ci si raccontava di famiglie intere, che si apparecchiavano ad andar nel Brasile. Qualche Sindaco aveva detto loro: - Ma che fate? Voi avrete un viaggio lungo e penoso, a cui le donne, i bimbi, i vecchi non reggeranno; andrete in un paese dove troverete la febbre gialla. - E gli era stato risposto con calma: - Lo sappiamo. Ma l'inverno si avvicina e abbiamo di fronte la fame. Peggio di così non ci può toccare. Ci assicuriamo contro la fame e non partiremo. - E fu necessario tacere. Alcuni ci chiesero se in Italia vi erano terre deserte, dove si potesse trovare lavoro.²⁶

²⁴Idem, *La provincia di Mantova*, in *Atti della Giunta sull'inchiesta agraria*, cit., vol. VI, fasc. IV, p. 878.

²⁵P. Villari, *Lettere meridionali ed altri scritti*, Firenze, Le Monnier, 1878, pp. 314.

²⁶Ibid., pp. 314-315. Cfr. P. Villari, *Discorso agli elettori del Collegio di Guastalla*, 27 settembre 1876. Ivi, pp. 296-302; "La Minoranza. Giornale di Reggio Emilia", 1, 8 e 15 ottobre 1876; "La Gazzetta di Guastalla", 8 ottobre 1876.

Dopo questa sua presa di posizione nei comizi, la mancata rielezione di Villari nel collegio guastallese è indicativa della posizione scomoda di chi in quel frangente sposi la causa degli emigranti, anche da posizioni moderate. Già svantaggiato per i suoi legami con la destra storica, che non è più al governo, il professore napoletano diviene politicamente sospetto per il suo puntare il dito sulla questione sociale. Tra i suoi stessi sostenitori c'è chi dichiara "che le emigrazioni annuali dei braccianti succedono per capriccio e non per necessità"²⁷.

La prefettura ed il Comizio agrario di Mantova, immediatamente sollecitati dal governo di Depretis, nell'estate promuovono un'inchiesta capillare presso tutti i municipi e i Comizi agrari della provincia mantovana, per individuare le cause del problema e i mezzi per risolverlo. Il questionario dell'inchiesta ha una certa impostazione tendenziosa, per la prevenzione che mostra verso i nuovi costumi popolari, specialmente nell'ultima domanda, in cui si chiede "Quali siano le abitudini dei coloni salariati e degli agricoltori avventizi rispettivamente; specificando se e in quale proporzione gli uni e gli altri frequentino le osterie ed altri luoghi pubblici, si abbandonino al dissipamento e alla gozzoviglia"²⁸. A diversi sindaci e presidenti di Comizi agrari di tendenza conservatrice, questa domanda appare un invito ad esprimere pregiudizi verso il bracciantato. Descrivono perciò una situazione di salari adeguati, o addirittura sovrabbondanti, resi insufficienti dalle eccessive pretese o dalla viziosità dei lavoratori. Diversi interpellati esprimono serie preoccupazioni che l'emigrazione, assottigliando l'offerta di lavoro bracciantile, provochi aumenti dei salari. Ma non mancano voci, discordanti da queste, che attribuiscono le cause del malcontento agli affittuali, che omettono le migliorie ai fondi, aggravando la generale disoccupazione invernale. Oppure c'è chi suggerisce l'estensione dei diritti civili, con l'adozione del suffragio universale e l'estensione dell'istruzione pubblica, per dare alla popolazione rurale quel senso d'appartenenza alla nazione dimostrato dai contadini di quei paesi europei verso cui gli emigrati si dirigono. Le risposte variano nettamente se

²⁷ Il *Deputato di Guastalla in pellegrinaggio pel suo Collegio*, "La Minoranza", 1 ottobre 1876.

²⁸ ASMN, API, B. 229, f. *Statistica emigrazione* e f. *Comizi agrari*.

a darle sono esponenti dell'imprenditoria agricola oppure esponenti delle libere professioni, in particolare medici.

Il quadro della società mantovana che emerge dall'inchiesta del 1876 è comunque di una popolazione rurale ancora sostanzialmente immersa nei costumi tradizionali, nonostante i mutamenti politico-economici e i nuovi comportamenti determinati dalla crescente presenza bracciantile. La classe dirigente locale ritiene accettabili le condizioni di vita dei coloni. Ma il riferimento per far ritenere un relativo benessere quello dei salariati fissi, o dei mezzadri, è il raffronto con la miseria insostenibile degli avventizi. L'incubo delle famiglie coloniche è di scivolare nelle condizioni di precarietà economica e di degrado umano di quelle degli avventizi; è ciò a renderle facilmente accontentabili. Gli avventizi risultano quasi sempre privi di lavoro nei mesi freddi e piovosi e per buona parte delle cattive annate. Le loro donne e i loro figli lavorano solo durante la bella stagione, con salari inconsistenti. Da diversi paesi della bassa padana, donne e bambini passano il Po e percorrono molti chilometri, durante la bella stagione, per andare a lavorare nelle risaie del distretto di Ostiglia, retribuiti con 40-50 centesimi a giornata. Le abitazioni sia degli obbligati che degli avventizi sono ugualmente povere; sempre sovraffollate quelle dei secondi, che pagano affitti sproporzionati al salario. L'abbigliamento è ritenuto appena bastevole a reggere i rigori dell'inverno. La *dissipatezza dei braccianti* - denunciata dai compilatori del questionario con particolare riguardo agli avventizi - nelle concrete descrizioni delle loro "gozzoviglie" si riduce a ben misera cosa. La situazione nei dintorni di Sermide - uno dei distretti in cui nel 1876 si è concentrata la domanda di emigrare, come conseguenza di ripetute inondazioni - mostra un'economia stremata, più che una improvvisa dissoluzione dell'etica contadina tradizionale.

Come le condizioni economiche dei lavoratori avventizi sono tristi, non meno floride sono quelle dei salariati, ai quali si darà uno stentato nutrimento perché non morano di fame. [...] Il difetto sta nei mezzi e nel salario che non è mai congruo all'opera che viene prestata ed ai bisogni della famiglia di chi lo presta. Il contadino in generale e le masse agricole specialmente sono religiose di pratica; frequentano le Chiese per abitudine, non sono dediti a stravizi ed alle gozzoviglie; alle Domeniche soltanto vanno alle Osterie a bere del vino che nel corso della settimana non usano; i loro costumi sono sempli-

ci, il progresso però e l'istruzione hanno influito a ingentilirli un poco e perciò è infiltrato anche in loro del lusso; unica abitudine che in generale ha attecchito fra loro è quella di fumare; ma la volontà di lavorare nel nostro contadino non fa difetto. In presenza delle suaccennate condizioni, l'emigrazione nel Mandamento non prese proporzioni gravi, moltissimi sonosi muniti di fedì parrocchiali dell'intera famiglia, molti hanno richiesto il passaporto per l'estero, ma fra l'idea di emigrare e l'andar via effettivamente vi corre un abisso. Non sonovi sobillatori od istigatori all'emigrazione.²⁹

Ma dalle risposte al questionario appare chiaro che il panico tra possidenti e affittuali si è creato per la percezione che quella prima grande ondata migratoria sia solo un sintomo iniziale di una crisi di più vasta portata, che annuncia una generale trasformazione di comportamenti e atteggiamenti del proletariato rurale. Il sindaco di Ostiglia, nella zona risicola, è il più esplicito a descrivere un distacco dalla mentalità tradizionale e dai mestieri agricoli da parte delle nuove generazioni:

In quanto alla educazione della prole di tutti i Coloni tanto obbligati quanto avventizj consiste nell'avvezzarla per tempo alle occupazioni d'arginatura. Essi sono abitualmente operosi e le loro qualità educativo-politiche-morali-intellettive non potrebbero essere definite che con tinte grossolane conformi ai sentimenti di persone nate e vissute nell'ignoranza la più crassa, estranee quindi ad ogni delicata emozione che deriva da una coscienza del bene e dalla ripugnanza al male; vero è che nella loro ruvidezza di animo valsero in passato ad infrenarne gli eccessivi impulsi a danno sociale le dottrine religiose più tradizionalmente subite che intese, ma ormai le nuove tendenze dei tempi ispirate al civile progresso paralizzarono quei benefici effetti sulla generazione che passa, rendendole grave la disparità del suo stato da quello degli abbienti, da aspirare ad un benessere che non potendo conseguire in patria vorrebbero Essi trovare in lontane contrade, esponendosi anche a sacrifici e pericoli purché facilmente vi riescano³⁰.

Solo una parte dei sindaci e agricoltori interpellati ammette che siano le frustrazioni della condizione bracciantile - priva di gratificazioni nell'immediato e di speranze in un miglioramento futuro - ad alienare questi lavoratori nell'ambiente rurale e

²⁹ASMN, API, B. 229, f. *Comizi agrari*, relazione del presidente del Comizio agrario di Sermide (23 agosto 1876).

³⁰Ivi, relazione del sindaco di Ostiglia (26 agosto 1876, riveduta e nuovamente inviata il 2 dicembre 1876).

a spingerli ad una scelta tra antagonismo verso i consueti equilibri comunitari, o accettazione della propria espulsione dall'agricoltura e dalla vita paesana:

Questo è il famoso dilemma a cui ricorre la disgraziata classe, che si abbandona alla panacea della emigrazione. Troppo generale è il movimento per poter supporre che solo l'abitudine alla gozzoviglia e la poca propensione al lavoro sospinga queste masse ad affrontare i pericoli di un lungo viaggio e l'incertezza di un fosco avvenire. Né i soli suggerimenti di persone interessate potrebbero avere tale forza ed efficacia di far abbandonare a questi terrieri, che non si allontanarono giammai più al di là dell'ombra del loro campanile, le antiche tradizioni e le care lusinghe della loro patria. Più potenti incentivi, che si riassumono nei bisogni della vita, debbono avere trascinato i voleri di costoro a tale ardita e straordinaria rivoluzione³¹.

Le città padane, rimaste sostanzialmente calate nella dimensione di un'economia agricola, non offrono alcuno sbocco ad un'immigrazione rurale. Per chi non riesca a sostenere i disagi della periodica estromissione dall'attività agricola, la fuga in città è una strada preclusa; tentata sì, più volte, ma senza una prospettiva di inserimento per chi giunga dalla campagna. Proprio questi campagnoli non assimilati dal tessuto urbano costituiscono il maggiore contingente della città di Mantova verso l'emigrazione oltre oceano. Nel 1881 il presidente del Comizio agrario mantovano constata:

Continua pure l'immigrazione dei contadini in città, sebbene anch'essa sia ora notevolmente scemata, per una fallace speranza di pronti guadagni e coll'affidamento delle pigioni meno care in città che in campagna e della facilità di fruirvi delle elargizioni della pubblica e della privata beneficenza ed esercitarvi il minuto ladronaggio sui fondi suburbani.³²

La scelta di un'emigrazione temporanea all'estero cambia al bracciante il mestiere, le abitudini, gli orizzonti mentali e le relazioni sociali; ma gli permette di non allontanare dal paese la famiglia e di non recidere le proprie radici culturali. Mante-

³¹ASMN, API, B. 229, f. *Comizi agrari*, relazione dell'ex presidente del Comizio agrario di Castiglione delle Stiviere (12 settembre 1876).

³²E. Paglia, *Conferenza pel miglioramento materiale e morale del contadino mantovano*, cit., p. 186. Cfr. ASMN, API, B. 229, f. *Statistica emigrazione*, relazione del sindaco di Mantova (1 novembre 1876).

nere aperta nel paese una sfida con quelli che considera i propri antagonisti sociali, diviene anzi un elemento importante dell'identità dell'emigrante stagionale. Nell'inchiesta del 1876, il sindaco di Quingentole risponde:

I contadini sono quasi tutti analfabeti. Essi non hanno principi politici, perché non li conoscono, perché da secoli sono tenuti lontani dalla pubblica cosa, segregati dal civile consorzio, depressi, maltrattati, condannati a servire, servir sempre. Essi non hanno che un odio speciale per tutti gli abbienti perché in loro vedono i propri oppressori; ed io credo che benedirebbero con feroce entusiasmo alla mano che li aiutasse a sollevarsi, da qualunque parte venisse.

Quello descritto a Quingentole è ancora lo spirito delle *jacqueries*; ma proprio la mobilità geografica dei lavoratori e il diffondersi della moderna cultura associativa stanno modificando la prospettiva dei conflitti nella società rurale.³³

Il formarsi delle prime aggregazioni politiche del proletariato rurale diviene un referente per questo genere di antagonismi³⁴. Tra il 1877 e il 1879, la grande proprietà mantovana si mobilita nel tentativo di costituire un associazionismo rurale che coinvolga il bracciantato in una solida alleanza sociale sotto la tutela degli agrari, per recuperare la credibilità di un ordine sociale scosso dai fermenti che accompagnano la grande ondata migratoria del 1876. Su sollecitazione del Comizio agrario di Mantova, l'aristocrazia terriera e i possidenti borghesi più in vista della provincia mantovana promuovono ben tre istituzioni, tutte gravitanti attorno all'Accademia virgiliana di Mantova, finalizzate a procurare occupazione invernale dei lavoratori agricoli e ad incoraggiare tra loro il risparmio e il mutualismo previdenziale. L'inconcludenza di questi tentativi degli agrari mantovani è ammessa dalla stessa Inchiesta Jacini:

Dura in tutta la sua triste realtà il bisogno di migliorare la condizione economica e morale del contadino, principalmente avventizio, non

³³ASMN, API, B. 229, f. Statistiche emigrazione, relazione del sindaco di Quingentole, 17 ottobre 1876.

³⁴Sul ruolo decisivo degli emigranti stagionali nella formazione del movimento operaio in Italia, A. De Clementi, *Appunti sulla formazione della classe operaia in Italia*, "Quaderni storici", XI (1976), f. II (n. 32), pp. 698-705; E. Franzina, *Operai, braccianti e socialisti nel Veneto bianco*, in *Storia d'Italia. Le regioni dall'Unità ad oggi. Il Veneto*, pp. 701-703. Sul rapporto tra conflittualità bracciantili e emigrazione nell'area padana: G. Crainz, *Padania*, cit.

tanto per impedire l'emigrazione dei malcontenti travati o viziosi, quanto per trattenere i volonterosi e bene intenzionati.³⁵

L'astio degli imprenditori agricoli verso gli emigranti stagionali - più che da una propensione di questi operai a dissipare il salario ricevuto all'estero - potrebbe essere motivato da bisogni, costumi e idee che l'estrema mobilità bracciantile immette nella sociabilità paesana. Solo Attilio Magri - affittuale educato a inserirsi nel mondo dei notabili e a divenire un imprenditore moderno proprio attraverso i viaggi all'estero - non si mostra prevenuto verso tali mutamenti del costume paesano e descrive con chiarezza il ruolo di mediatore di cultura urbana che questo proletariato emergente assolve nell'ambiente rurale:

Quando poi ritornano, 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 operai in confronto di quanto in patria, gettano i semi di quel malumore destinato prossimamente a produrre i propri frutti nella già febbrile quistione sociale.³⁶

Negli anni ottanta, i notabili hanno sotto gli occhi ciò che pochi anni prima poteva essere solo vagamente intuibile. L'inchiesta del 1876 ha temuto la devianza del bracciante avventizio e paventato che i paesi potessero essere contagiati dallo spirito ribellistico e dalla mancanza di parsimonia degli emigranti. Ma nell'inchiesta si condanna la «viziosità» dei comportamenti di alcuni individui; non si percepisce e non si riesce a concepire una propensione dei proletari ad associarsi spontaneamente,³⁷ o anche solo a muoversi collettivamente, senza che la loro mobilitazione sia dovuta all'intervento di qualche notevole o a particolari condizioni di esasperazione popolare che ricorrentemente sfociano in tumultiannonari. Nel Mantovano, un legame tra emigrazione e intensificazione

³⁵E. Paglia, *La provincia di Mantova*, cit., p. 879.

³⁶A. Magri, *Il mio testamento agrario*, cit., pp. 304-305.

³⁷Sui processi di politicizzazione della sociabilità popolare in Italia, alla fine del XIX secolo, cfr. M. Malatesta, *Il concetto di sociabilità nella storia politica italiana dell'Ottocento*, "Dimensioni e problemi della ricerca storica", 1992, n. 1; G. Pecout, *Politisation et monde paysan en Toscane*, cit.; M. Ridolfi, *Il partito della repubblica*, Milano, Angeli, 1989; Idem, *Il Psi e la nascita del partito di massa. 1892-1922*, Roma-Bari, Laterza, 1992; F. Ramella, *Aspetti della socialità operaia nell'Italia dell'Ottocento*, in *Storiografia francese e italiana a confronto sul fenomeno associativo*, a cura di M.T. Maiullari, Torino, Fondazione "L. Einaudi", 1990.

delle agitazioni operaie diventa percepibile a partire dal 1876. È anche questa preoccupazione a spingere il governo ad ordinare con urgenza l'inchiesta provinciale sulle cause dell'emigrazione. E anche i successivi propositi del notabilato di dar vita a un associazionismo mutualistico rurale sono sollecitati da simili timori. Dal 1869 nella provincia si sono già registrati tumulti agrari, classificati dalla polizia come scioperi. La propaganda rivoluzionaria vi è particolarmente intensa, soprattutto nel capoluogo ed in altri centri in cui esistano solidi nuclei di reduci garibaldini con un ascendente tra le associazioni mutualistiche operaie.³⁸ Nell'ottobre 1876 vengono affissi in tutta la provincia avvisi di un'assemblea domenicale da tenere a Mantova, "per tutti i lavoratori di ogni arte e mestiere [...] per deliberare sul fatto dell'emigrazione, quei provvedimenti che saranno ritenuti del caso"³⁹. Alla riunione affluiscono oltre duemila persone, in maggioranza accorse nella convinzione di garantirsi il modo per espatriare in breve tempo. I promotori del comizio popolare sono i redattori de "La Favilla", che impostano tutta la discussione dell'assemblea sulla questione sociale e sulla necessità di associare i lavoratori, deludendo una parte delle aspettative del pubblico, che s'attende suggerimenti e aiuti immediati per trovare lavoro o migrare. Tra le deliberazioni dell'assemblea, la prima prevede "di sospendere l'emigrazione". Si rivendica poi l'abolizione delle tasse gravanti sui meno abbienti, a cominciare da quella sul macinato. Si sollecita poi la concessione del suffragio universale. Ma la deliberazione più importante stabilisce "di istituire una associazione generale di tutti i lavoratori d'ogni arte e mestiere e tutti solidali", che abbia come scopo essenziale la rivendicazione di tariffe salariali di operai e braccianti. Il 10 dicembre del 1876 viene così costituita ufficialmente l'Associazione generale dei lavoratori di città e campagna, patrocinata dal capitano garibaldino Francesco Siliprandi e diffusa soprattutto nella media pianura mantovana. È la prima associazione di resistenza formata in Italia tra lavoratori rurali, originale anche nel tentativo di superare le barriere tra diversi mestieri, che

³⁸ M. Fincardi, *L'associazionismo garibaldino in un'area padana, tra strategie politiche locali e extralocali*, "Bollettino del Museo del Risorgimento" (Bologna), XXXIX (1995).

³⁹ Cit. in: M. Gandini, *Questione sociale ed emigrazione*, cit., pp. 50-51.

ancora chiudono l'associazionismo operaio nell'ottica corporativa. Subito fatta sorvegliare strettamente dal ministro degli interni Nicotera, l'associazione viene sciolta dalla polizia nella primavera successiva, appena accenna a promuovere vaste dimostrazioni bracciantili.⁴⁰

3. Un biglietto di andata e ritorno

Nel 1882, durante il primo grande sciopero agrario padano - iniziato nel Gonzaghese e propagatosi in diverse province lungo il corso del Po - un volantino cantato e distribuito dai cantastorie nelle fiere recrimina - in rima - che gli operai, ex combattenti nelle guerre risorgimentali, si trovano a cercare altre patrie all'estero, per riuscire a campare, a causa dell'esosità dei padroni. La canzone, scritta dal bracciante Cesare Rossi, di Bondeno di Gonzaga, è significativamente intitolata *Lamento di italiani prima di partire per lo stato felicissimo di Francia*. Terminando con incitamenti insurrezionali, è il documento sovversivo che sindaci e polizia si mobilitano maggiormente a sequestrare, durante l'agitazione del 1882⁴¹. Fino all'inizio del XX secolo è osservabile un'alternanza tra periodi di intensi flussi migratori e periodi di intense conflittualità sociali. La principale ondata migratoria è quella degli anni seguiti alla sconfitta del movimento degli scioperi agrari sviluppatosi tra il 1882 e il 1885. I rapporti tra emigranti stagionali e associazionismo classista permangono intensi. Il movimento di resistenza e l'associazionismo proletario avranno la maggiore intensità nei paesi limitrofi alle due sponde del Po, dove si concentra il bracciantato avventizio e dove ha avuto fino allora la massima frequenza il fenomeno dell'emigrazione temporanea. Faticano invece a prendere vigore nei paesi dove più consistente è stata l'emigrazione permanente. Uno studio più completo di questi meccanismi socio-culturali richiederebbe ricerche più approfondite, che partano dalla lettura di dati dettagliati.⁴² La bassa

⁴⁰ASMN, API, B. 481; *Resoconto del Comizio popolare sull'emigrazione tenuto Domenica 22 Ottobre 1876 nell'Anfiteatro Virgiliano in Mantova*, Ivi, Segna, 1876; M. Gandini, *Questione sociale ed emigrazione*, cit., pp. 49-54, 209-215, 219-222.

⁴¹ASMN, API, B. 420.

⁴² Sul rapporto tra conflitti sociali, legami comunitari ed emigrazione nell'Italia liberale, cfr. AAVV, *Gli italiani fuori dall'Italia. Gli emigrati italiani nei mo-*

padana, negli ultimi tre decenni del XIX secolo, ha comunque l'aspetto di una terra d'emigrazione. In quel periodo, le partenze dai paesi limitrofi al Po costituiscono una parte consistente dell'emigrazione in Lombardia ed una parte ben rilevante in Emilia, regione quest'ultima dove generalmente i flussi migratori sono limitati, grazie alla tenuta del sistema mezzadrile.⁴³ Il tasso di crescita demografica, in rapida ascesa nel XIX secolo, nella bassa padana ha un brusco arresto dal 1876, a causa dell'emigrazione. L'emigrazione permanente viene a caratterizzare soprattutto i paesi nella cui economia rurale prevalga la presenza di micro-proprietari, duramente colpiti dalla crisi agraria. I distretti di Revere e di Sermide e i comuni di Poviglio e Boretto sono particolarmente interessati da questo fenomeno. Poco avvertibile risulta la flessione demografica nel distretto di Gonzaga, pure esso interessato da una discreta emigrazione temporanea e permanente, ma compensata dalla formazione del centro industriale di Suzzara. Solo dopo il 1896 la decisa ripresa dell'economia agricola locale abbassa sensibilmente il tasso d'emigrazione.

Già nel 1879, rispondendo ai quesiti dell'*Inchiesta agraria*, i notabili locali hanno appreso a distinguere l'emigrazione di coloni per il Brasile (esplosa momentaneamente nei mesi successivi all'arrivo dell'agente reclutatore Giacomo Grassi) dall'emigrazione meno vistosa - ma costante e più incisiva sugli equilibri locali - degli avventizi che migrano stagionalmente. Il consigliere provinciale Tomaso Bianchi, esponente della più

vimenti operai dei paesi d'adozione (1880-1940), Milano, Angeli, 1983; F. Ramella, *Terra e telai. sistemi di parentela e manifattura nel Biellese dell'Ottocento*, Torino, Einaudi, 1984; P. Audenino, *Un mestiere per partire. Tradizione migratoria, lavoro e comunità in una vallata alpina*, Milano, Angeli, 1990; AAVV, *Donne che vanno, donne che restano. Emigrazione e comportamenti femminili*, a cura di P. Corti, "Annali Istituto Cervi", XII (1990); P. Corti, *Paesi d'emigranti. Mestieri, itinerari, identità collettive*, Milano, Angeli, 1990; R. Merzario, *Il capitalismo nelle montagne. Strategie familiari nella prima fase di industrializzazione del Comasco*, Bologna, Il Mulino, 1989; M. Porcella, *La fatica e la Merica*, Genova, Sagep, 1986; *L'emigrazione biellese fra Ottocento e Novecento*, a cura di V. Castronovo, Milano, Electa, 1988, 2 voll.

⁴³ F. Bonservizi, *Inchiesta sulla pellagra*, cit., pp. 128-129; Commissariato generale dell'emigrazione, *Annuario statistico dell'emigrazione italiana dal 1876 al 1925, con notizie sull'emigrazione negli anni 1869-1875*, Roma, Comm. gen. emigrazione, 1926; MAIC, DGS, *Statistica generale della emigrazione italiana*, cit.; ISTAT, *Sviluppo della popolazione italiana dal 1861 al 1961*, "Annali di statistica", XCIV (1965), serie VIII, Vol. XVII, pp. 635-648; A. Bellettini, *La popolazione italiana. Un profilo storico*, Torino, Einaudi, 1987, pp. 202-209.

importante famiglia di notabili di Reggiolo, afferma con sicurezza che sono i coloni a emigrare stabilmente oltre l'Atlantico.

L'emigrazione nei decorsi anni aveva preso proporzioni allarmanti, causa promesse false d'agenti che promettevano l'Eldorado a codesti infelici, ove non li aspettava che la miseria e la morte. Ma ora vedendo che nessuno ritorna, nessuno vuole più partire; nella generalità si osservò che partirono pel Brasile quelli che fra lavoratori stavano meglio degli altri, per l'idea di arricchirsi.⁴⁴

A Reggiolo, secondo la stessa fonte, "poche sono le migrazioni temporanee, qualcuno va in Algeria, chi in Francia, chi in Prussia, ma tutto sommato saranno una cinquantina di persone"⁴⁵. In sostanza, solo l'1% della popolazione complessiva del comune è migrante stagionale all'estero; ma tra i braccianti disobbbligati, maschi e adulti, sono una quota non certo irrilevante. E comunque si fanno portatori di esperienze che si trasmettono rapidamente e assumono un'importanza notevole nella vita locale. Questi uomini diventano "il francese", "il tedesco" o "l'americano": gente ascoltata, perché si ritiene che la sappiano lunga, avendo lasciato più volte la pianura e viaggiato avventurosamente oltre i monti e i mari, abitato a contatto con la gente più diversa e lavorato nei cantieri e nelle miniere da cui sta avviandosi nel pianeta il più moderno sviluppo dell'industria e delle comunicazioni.

I paesi in cui è dominante la presenza del bracciantato avventizio - in genere quelli immediatamente a ridosso del Po e quelli in cui ha maggiore diffusione la risaia stabile - si caratterizzano maggiormente per una emigrazione temporanea all'estero, in stretto rapporto con una intensa crescita dell'associazionismo classista. Dal 1886 - subito dopo la repressione del movimento de "La boi!" - si diffondono rapidamente cooperative di lavoro esplicitamente costituite come tentativo di difesa delle comunità locali dallo spopolamento causato dall'emigrazione.⁴⁶ Dopo un decennio, anche il movimento delle leghe bracciantili si dà un obiettivo analogo. Si

⁴⁴ACS, *Inchiesta agraria*, b. 27, f. 149,5, relazione del Municipio di Reggiolo.

⁴⁵*Ibid.*

⁴⁶M. Bonaccioni, A. Ragazzi, *Resistenza, cooperazione, previdenza nella provincia di Reggio Emilia (1886-1925)*, Reggio E., Cooperativa lavoratori tipografi, 1925, pp. 32-33, 185-187; *La parola alle cifre*, "La Giustizia", 1 maggio 1905.

vuole impedire che l'emigrazione - che lascia le abitazioni del bracciantato abitate solo da donne, giovanissimi e anziani - deteriori i rapporti comunitari e familiari tradizionali. Anche durante lunghi e travagliati soggiorni all'estero, i braccianti sollecitano i parenti rimasti a casa, perché paghino le loro quote nelle associazioni proletarie da essi fondate, per mantenere questo essenziale punto di riferimento nel loro paese.⁴⁷ Socialisti e radicali hanno creato già all'inizio degli anni ottanta delle reti provinciali di collegamento per questi organismi proletari paesani. Nei paesi in cui la forte concentrazione del bracciantato avventizio e la particolare incidenza dell'emigrazione temporanea si combinano con una posizione favorevole rispetto alle vie di comunicazione, si ha anche un considerevole incremento della sociabilità ricreativa. Tali fenomeni mutano durevolmente la vita comunitaria tradizionale, conferendo un nuovo assetto alla sociabilità paesana. Costumi e modi di pensare appresi all'estero vengono portati nei paesi padani dagli emigranti stagionali. Ma i modi di vivere di cui si stanno appropriando i lavoratori, in quegli anni di rapide trasformazioni dei comportamenti collettivi, lasciano le proprie impronte anche all'estero,⁴⁸ dove diversi braccianti della bassa padana spiccano come promotori del movimento socialista tra gli immigrati. Per i lavoratori della bassa padana all'estero, il mantenimento della propria identità d'origine si fissa prevalentemente su comportamenti e simbologie legati all'associazionismo classista. Ma nei loro paesi ha una tendenza analoga anche l'emigrazione stagionale - maschile e femminile - all'interno della pianura padana. La grande migrazione stagionale delle mondarisi inizia e va intensificandosi dall'apparire della crisi agraria, con la drastica riduzione della risaia stabile nella bassa padana e nel distretto di Ostiglia, in cui precedentemente cercava lavoro il bracciantato di tutta l'area circostante. Una statistica relativa alla provincia reggiana nel 1887 indica che "circa 2500 persone, presso a poco in egual numero maschi e

⁴⁷Numerose lettere in questo senso sono depositate in: Archivio comunale di Gualtieri, *Cooperativa braccianti di S. Vittoria*, B. 4.

⁴⁸Sugli scambi di sociabilità ed esperienze politiche tra i paesi da cui i lavoratori provenivano a quelli in cui arrivavano, cfr. G. Pécout, *Dalla Toscana alla Provenza. Emigrazione e politicizzazione nelle campagne (1880-1910)*, "Studi storici", 1990, n. 3; M. Fincardi, *Primo Maggio reggiano. Il formarsi della tradizione rossa emiliana*, Reggio E., Camera del lavoro, 1990, Vol I, pp. 269-289.

femmine si recano ogni anno ne' territori di Mortara, Voghera e Pavia per la mondatura del riso⁴⁹. Già nell'ultimo quindicennio del XIX secolo, la bassa padana costituisce il maggiore serbatoio di manodopera stagionale per la Lomellina. Dal 1890 una rete capillare di cooperative di lavoro si forma nella bassa reggiana, modenese e mantovana, in risposta ad una legge da tempo sollecitata dalle associazioni bracciantili, che favorisca le società cooperative negli appalti di lavori pubblici. Il loro coordinamento viene gestito da Federazioni provinciali delle cooperative. Tali organismi si assumono anche la gestione della mobilità di una parte sempre più consistente dei contingenti di mondarisi diretti dalla bassa padana in Lomellina e Piemonte⁵⁰. Nel 1901, quando viene costituita la struttura nazionale della Federterra, le sedi del suo ufficio statistica per l'emigrazione e del suo segretariato per l'emigrazione delle mondarisi sono fissate a Guastalla; a dirigere questi due servizi, assieme ad altri importanti organismi sindacali della provincia reggiana, è l'ex artigiano gualtierese Nico Gasparini.⁵¹

4. Il passaporto dà la fede in un mondo da scoprire

L'emigrazione, soprattutto quella temporanea, viene considerata dai sociologi della religione una delle principali cause sociali dell'indifferenza religiosa sviluppatasi nei secoli XIX e XX. Si tende cioè a cercare fuori dalla sfera ecclesiastica, nelle condizioni di vita delle popolazioni, le origini della secolarizzazione delle mentalità collettive.⁵² La mobilità geografica, i contatti frequenti con l'ambiente cittadino, il distacco da attività rurali per un lavoro industriale, o un più generico cambiamen-

⁴⁹ A. Balletti, G. Gatti, *Le condizioni dell'economia agraria*, cit., p. 257. Si trattava di oltre l'1 % della popolazione complessiva della provincia, ma è facilmente presumibile che la gran parte di questo contingente provenisse dal circondario di Guastalla.

⁵⁰ Archivio comunale di Gualtieri, *Cooperativa braccianti di S. Vittoria*, B. 2, circolare della Federazione delle cooperative, datata 29 gennaio 1892.

⁵¹ *Lotte agrarie in Italia*, cit.; M. Bonaccioli, A. Ragazzi, *Resistenza, cooperazione, previdenza*, cit.

⁵² L. Pérouas, *Refus d'une religion, religion d'un refus*, cit., pp. 65-78; sull'importanza che l'emigrazione e i mutamenti della vita economico-sociale hanno avuto nel diffondere la secolarizzazione in Italia, cfr. S. Lanaro, *L'Italia nuova*, cit., pp. 127-129.

to di mestiere, sono abitualmente fenomeni accompagnati da un distacco dalla mentalità tradizionale e dalla religiosità rurale. Gli emigrati rimangono solitamente estranei alle feste ed ai luoghi di culto dei paesi stranieri, riconoscendosi malamente in simboli religiosi, chiese, santi e solennità diversi da quelli del proprio villaggio. Vivendo nei cantieri, trascurano le pratiche religiose domenicali; e nei giorni di paga frequentano coi propri compagni di lavoro le bettole e talvolta i bordelli. Ritornando ai loro paesi, frequentano poco la chiesa, dedicando piuttosto i giorni festivi ai divertimenti. Prestano generalmente minore attenzione ai riti di passaggio celebrati coi sacramenti, considerando distrattamente il senso di appartenenza alla chiesa cattolica. Ascoltano con maggiore attenzione le novità culturali, che li rendono scettici verso dogmi di fede e principi morali del cattolicesimo, oltre che renderli poco riverenti all'autorità del sacerdote. Non è tanto l'emigrazione in sé, ma le abitudini sociali contratte dai lavoratori fuori dal proprio paese, ad allontanare dalla pratica religiosa e dai contatti col circuito parrocchiale. La nuova sociabilità laica può perciò trovare un solido supporto tra quegli operai che trascorrono molti anni della propria vita percorrendo l'Europa e altri continenti alla ricerca di lavoro. Ciò non toglie però che, in alcuni paesi a forte emigrazione, le simbologie religiose rafforzino la loro presa su quelli che restano; in tal caso, mantenere in alta considerazione i simboli religiosi può diventare espressione della volontà di sopravvivenza della comunità locale, coinvolgendo talvolta anche gli emigrati nella riscoperta del potere aggregante della religione paesana.

Uno studio storico-sociologico di Serge Bonnet, sui boscaioli delle Argonne nei secoli XVIII e XIX, analizza la religiosità in un ambiente di lavoratori migranti, abbastanza simile a quello della bassa padana bracciantile.⁵³ Per Bonnet, la scarsa propensione del bracciante/manovale verso la ritualità ecclesiastica è diretta conseguenza della sua debole integrazione sociale e religiosa, che lo spinge a cercare fuori dalle istituzioni tradizionali i riferimenti della propria identità. Questo proleta-

⁵³S. Bonnet, *Les "sauvages" de Futeau, verriers et bucherons d'Argonne aux XVIIIe et XIXe siècles*, in *Christianisme et monde ouvrier*, a cura di F. Bédarida e J. Maitron, Paris, Les éditions ouvrières, 1975 (Cahier du "Mouvement social", n. 1) pp. 187-222.

riato, allontanandosi da abitudini domestiche e paesane che non gli garantiscano più la sopravvivenza, nel XIX secolo sviluppa rapidamente proprie tradizioni fondate sulla mobilità. In alcune località delle Argonne, la decadenza delle cappelle rurali fu anche effetto dell'allontanamento fisico e culturale degli emigranti stagionali dalla ritualità cattolica di villaggio. La domenica di questo proletariato viene trascorsa tra il lavoro e l'osteria. La vita di questi operai non è più scandita dalle feste del calendario cristiano, ma dalle bisbocce per festeggiare i ritorni al paese, dopo mesi d'assenza. L'osservanza del precetto pasquale, così importante nel legare la popolazione cattolica alla parrocchia, risulta per questi operai difficoltosa; e quando anche abbiano modo di trascorrere la Pasqua al proprio paese, si mostrano poco propensi a confessarsi e comunicarsi. L'immersione nella sociabilità laica e i frequenti contatti con l'associazionismo democratico e anticlericale li portano a disprezzare la religiosità di chi viva nelle campagne e nei boschi, isolato dalla cultura urbana.⁵⁴ I notabili e il parroco hanno una presa molto limitata su questi sradicati, che traggono le fonti di sostentamento prevalentemente dall'esterno del proprio paese d'origine. Tale indipendenza suscita verso la loro vita l'invidia e la curiosità dei compaesani, facendo di essi dei modelli per chi desidera rompere e modificare la ripetitività dei costumi e dei rapporti paesani.⁵⁵ Tanto più che la morale rurale arcaica sembra appartenere ad un mondo patriarcale che si sta disgregando con la tradizionale famiglia contadina, in cui è abitudine impartire a bambini e adulti un'educazione domestica intrisa di valori e simboli religiosi. Secondo Bonnet, dunque, nell'est della Francia è la mobilità geografica - più che il diffondersi di nuove ideologie - il fattore modernizzante dei comportamenti collettivi, soprattutto alla fine del XIX secolo. I parroci della bassa padana sembrano avere verso l'emigrazione stagionale le stesse preoccupazioni dei parroci delle Argonne citati da Bonnet. Nella Cronistoria della Parrocchia di Meletole, don Flaminio Longagnani riassume le difficoltà incontrate dall'azione pastorale dei suoi predecessori, in un villaggio rurale interessato intensamente dalle migrazioni bracciantili:

⁵⁴*Ibid.*, p. 215.

⁵⁵*Ibid.*, pp. 217-218.

Don Cantoni continua a deplorare la piaga della Emigrazione, che aumenta paurosamente, anche "se non è sempre la necessità economica a determinarla". Infatti egli dice che molti giovani emigrano per il solo desiderio di avventura, e per sottrarsi alla autorità domestica. Questi emigranti, infatti, ritornano dalla Svizzera, dalla Francia o dalla Germania "insubordinati e sprezzanti sia delle leggi divine che di quelle umane e domestiche". [...] Varie cose avevano favorito e favorivano il diffondersi delle idee antireligiose e anticlericali, che già avevano costituito il pane della liberal-massoneria. La emigrazione che, per ragione di lavoro, fin dal 1862 e seguenti, i nostri operai disoccupati erano costretti ad effettuare, portandosi in Francia, in Svizzera, in Germania e anche in America del Nord, in mezzo a paesi protestanti, aveva favorito il diffondersi del concetto che i Preti e la Chiesa avevano sempre tenuto nella ignoranza il popolo, per meglio sfruttarlo assieme ai Capitalisti⁵⁶.

Appare quindi evidente la sfasatura tra gli atteggiamenti verso la religione di questi migranti e quelli propri dei migranti permanenti, soprattutto quelli provenienti dalle aree montane. Spesso, i secondi - almeno esteriormente - esasperano il proprio conservatorismo identitario, anche in campo religioso, cercando di fondare su determinati stereotipi, riguardanti le proprie tradizioni d'origine, una identità da giocare nei processi di adattamento nelle società straniere in cui cercano di integrarsi. D'altronde, i vescovi di Guastalla e di Mantova, ed il loro clero, non assumono verso l'emigrazione una sensibilità e una capacità d'iniziativa raffrontabili a quella del vescovo di Piacenza, Giovan Battista Scalabrini. Un articolo della "Nuova antologia" descrive con molta enfasi la partenza dalla provincia di Mantova di "interi villaggi col parroco in testa"⁵⁷. Si tratta di una immagine oleografica, palesemente esagerata. La partenza di parroci mantovani al seguito del loro gregge non trova riscontri negli archivi diocesani, né in quelli civili o nella stampa locale. Anche nell'area dell'Oltrepò - la più interessata dall'emigrazione nella provincia mantovana - le numerose partenze non determinano un calo della popolazione tale da ridurre, se non momentaneamente, l'alta densità demografica caratteristica della zona. I villaggi della bassa padana rimangono comunque sovrappopolati; e i loro parroci rimangono

⁵⁶ Manoscritto conservato presso l'Archivio diocesano di Reggio Emilia, Vol. III, pp. 93, 100-101.

⁵⁷ A. Brunialti, *L'esodo degli italiani e la legge sull'emigrazione*, in "Nuova antologia", Vol. XLVI, luglio 1888, p. 96.

tutti nella propria canonica, a cercare di garantire una stabilità a equilibri rurali tradizionali sempre più compromessi. Un impegno costante di molti parroci dell'Oltrepò mantovano diventa invece quello di fornire consigli e informazioni ai parrocchiani che intendano partire, o di tenere contatti tra gli emigrati e le famiglie; contatti resi difficoltosi dai precari canali di comunicazione e dalla scarsa familiarità della gente di campagna con la scrittura. In certi casi - almeno quando si tratta di famiglie coloniche, prive di esperienza nella mobilità geografica e professionale, ignare di qualunque cosa estranea alla realtà agricola locale - i parroci svolgono un ruolo di mediazione culturale per una parte dei lavoratori che abbandona il paese⁵⁸. In generale, le loro prediche cercano di scoraggiare la mobilità. Tutte le notizie che ricevono dal clero operante nei paesi dove i lavoratori si trasferiscono, danno prospettive sconfortanti sulla conservazione della fede e della moralità tra gli emigrati.

Una lettera pastorale del vescovo Giuseppe Sarto nel 1887 incita i parroci a occuparsi dell'assistenza spirituale a chi desidera partire, e a intrattenere rapporti con quelli che dall'estero mantengano contatti con la parrocchia di nascita. Lo scritto del vescovo di Mantova non entra nel merito delle condizioni economico-sociali che originano l'emigrazione, limitando la riflessione alle conseguenze etico religiose del fenomeno. Ai parroci rivolge la raccomandazione di ammonire i fedeli sui rischi a cui sottopongono la propria vita e la propria anima andando in America. I parroci devono saper ragguagliare i partenti su come contattare chiese e missionari cattolici all'estero, per poter conservare anche in un paese straniero la propria fede ed i propri riti religiosi. A questo scopo, ad ogni partente la parrocchia deve rilasciare un certificato attestante i sacramenti ricevuti; ed ai capifamiglia o ai più devoti va fornito il libretto del catechismo diocesano.⁵⁹ Ma le famiglie coloniche, che partono con la benedizione del parroco, portando addosso immagini dei santi, sono quelle che in genere non fanno più ritorno, restando oltre oceano alla ricerca di terra da coltivare. Le loro partenze mettono in crisi la vita parrocchiale,

⁵⁸M. Gandini, *Questione sociale ed emigrazione*, cit., p. 65-66.

⁵⁹Archivio diocesano di Mantova, Fondo curia vescovile, Lettere pastorali (LP), Mons. G. Sarto, 19 agosto 1887.

senza essere di stimolo a nuovi rapporti religiosi nelle comunità paesane. Nell'anno record dell'emigrazione, il 1891, a Borgofranco Po viene persino sospesa la sagra del santo patrono, talmente i sentimenti comunitari sono rimasti depressi per la recente partenza di numerose famiglie.⁶⁰

A colmare gli scompensi che l'emigrazione crea nell'assetto comunitario tradizionale contribuisce notevolmente il forte sviluppo dell'associazionismo democratico. Questo associazionismo crea nuove prassi solidaristiche, che suppliscono all'indebolimento delle strutture familiari tradizionali, o alla caduta dei valori paternalistici, fino a pochi decenni prima vincolanti i proprietari a soccorrere i poveri. L'instaurarsi di questi nuovi sistemi di relazioni comunitarie si inserisce nella generale crisi della pratica religiosa e dei legami parrocchiali e ne amplifica gli effetti. Delle solennità cattoliche, l'emigrante stagionale apprezza solo il fermento profano ed i raduni popolari in occasione delle sagre: buone occasioni per fare baldoria e per narrare o esibire ciò che si è visto o appreso nei viaggi. I periodici ritorni delle squadre di braccianti emigrati rivitalizzano i divertimenti paesani, incrementando il diffondersi di spazi ricreativi profani. Impossibilitati a trovare uno spazio proprio negli immobili culti parrocchiali, trasferiscono dalla sfera religiosa a quella del divertimento il piacere di riunirsi ed il bisogno di rafforzare le proprie relazioni comunitarie.⁶¹ Tali tendenze al mutamento della vita paesana furono ben visibili dove l'emigrazione temporanea è maggiormente diffusa. A Gualtieri, dove si concentra larga parte dell'emigrazione stagionale industriale, si ha contemporaneamente la maggiore concentrazione dell'associazionismo proletario. Per avere una dimensione approssimativa del fenomeno, si tenga presente che, negli anni ottanta del secolo scorso, i lavoratori diretti temporaneamente all'estero da Gualtieri costituiscono all'incirca i due terzi degli emigranti temporanei del circondario guastallese. L'emigrazione permanente da Gualtieri si mantiene invece nella media dei paesi della bassa padana. Tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX, in tutta la zona, Gualtieri è il paese più citato dalla stampa laica e da quella cattolica, per la frequenza di fu-

⁶⁰“La Provincia di Mantova”, 26 agosto 1891.

⁶¹Sul ruolo degli emigrati nelle ritualità paesane: G.L. Bravo, *Festa contadina e società complessa*, Milano, Angeli, 1984.

nerali civili e per l'alto numero di bambini non battezzati. Ben quattro società o circoli del comune di Gualtieri sono tra i 194 rappresentati nel 1892 al congresso del Partito dei lavoratori tenutosi a Genova; al successivo congresso nazionale tenutosi a Reggio, nel 1893, le associazioni socialiste del comune di Gualtieri sono cinque (su complessive 295 nazionali). Si possono poi raffrontare i dati sull'associazionismo classista a Gualtieri, nel 1905, con quelli di tre comuni limitrofi, pure essi con una elevata emigrazione, ma a carattere permanente.⁶²

Comuni	Popolazione	Organismi aderenti Camera del Lavoro			Circoli socialisti		
		n.	con soci	adesioni su 1000 abitanti	n.	con soci	adesioni su 1000 abitanti
Gualtieri	6.316	19	2.794	442	2	355	56
Boretto	3.808	4	360	94	1	30	7
Poviglio	5.537	3	178	32	3	96	17
Brescello	4.480	9	728	162	4	116	25
Provincia di R.E.	274.495	425	33.482	122	106	5.256	19

Nei comuni di Boretto e Poviglio, l'emigrazione aveva riguardato essenzialmente famiglie coloniche di piccoli proprietari e mezzadri, per lo più dirette stabilmente in Argentina e Brasile⁶³. Nel comune di Brescello hanno un peso rilevante sia l'emigrazione permanente di famiglie coloniche che quella temporanea di braccianti avventizi; ma il distacco massiccio dal paese è temperato dallo sviluppo di qualche attività industriale locale. A Brescello, ma ancora di più a Gualtieri, c'è una considerevole adesione femminile all'associazionismo classista: un fenomeno che alla fine del XIX secolo è ancora insolito nelle campagne. Nelle famiglie bracciantili di questi paesi, la lontananza dei padri e dei fratelli, per buona parte dell'anno, ha come conseguenza una più aperta partecipazione delle donne alla sociabilità paesana, soprattutto se esse - molto

⁶²Fonte: *Organizzazione economica e politica della Provincia di Reggio Emilia aderente alla Camera del lavoro e al Partito socialista*, "La Giustizia", 1 maggio 1905.

⁶³ASRE, PS *Guastalla 1857-1886*, B. 1867-1886 *Passaporti esteri*.

spesso si tratta di truciolaie - hanno una loro attività lavorativa indipendente⁶⁴.

Per individuare le condizioni in cui la mobilità geografica diventi un radicale fattore di trasformazione sociale, è interessante mettere a confronto gli effetti culturali dell'emigrazione nella bassa padana con quelli riscontrabili per l'emigrazione dall'Appennino emiliano. In questa seconda area, la tradizionale transumanza, l'afflusso nella bassa padana durante i grandi lavori delle colture cerealicole, l'attrazione dei lavori industriali in Europa e in America svuotano i villaggi e i borghi montanari dalla popolazione maschile adulta, per lunghi periodi. Si tratta essenzialmente di un'emigrazione temporanea, dato il tenace attaccamento delle popolazioni montanare ai loro paesi e ai fazzoletti di terra che quasi ogni famiglia possedeva.⁶⁵ Anche gli emigranti dall'Appennino emiliano si caratterizzano per una tendenza a opinioni politiche radicali e spesso per uno spiccato anticlericalismo dei più giovani. Ma nei paesi regolarmente privati della popolazione maschile adulta, la tendenza all'associazionismo è scarsissima e particolarmente difficoltosa. Nei microscopici e dispersi villaggi e casolari dell'Appennino reggiano, abitati in permanenza solo da donne, bambini e anziani, l'identità locale e le relazioni comunitarie si continuano a proiettare tenacemente su una capillare rete di parrocchie, che nella maggior parte dei casi comprendono all'incirca duecento anime: tutti gli abitanti sono quindi personalmente noti al parroco, spinto anche dalla povertà del proprio beneficio a cercare stretti rapporti coi parrocchiani⁶⁶. Nel XIX secolo si registra quindi nella zona appenninica l'apparente paradosso di un'opinione pubblica orientata a si-

⁶⁴A. Zavaroni, *La linea, la sezione, il circolo. L'organizzazione socialista reggiana dalle origini al fascismo*, Reggio E., Quorum, 1990, pp. 137-140; F. Simonazzi, R. Cavandoli, Gualtieri. *Vita di una comunità*, Ivi, Amministrazione comunale, 1983, pp. 165-173; S. Prati, *Una storia dentro la storia*, "L'Almanacco", I (1982), n. 1.

⁶⁵Per una interessante comparazione tra l'economia rurale della bassa e della media pianura emiliana e della zona appenninica, in rapporto all'emigrazione e ai conflitti sociali: ASMN, API, B. 229, f. *Comizi agrari*, relazione del Comizio agrario di Modena (11 dicembre 1876). Cfr. *Cent'anni di emigrazione da Pavullo e dal Frignano*, cit., pp. 163-165.

⁶⁶MAIC, DGS, *Circoscrizioni ecclesiastiche in relazione alle circoscrizioni amministrative*, cit., pp. 264-266. Cfr. D. Notari, *Donne da bosco e da riviera. Un secolo di emigrazione femminile dall'Alto Appennino reggiano (1860-1960)*, Reggio Emilia, Parco del Gigante, 1998.

nistra e al laicismo, mentre le comunità locali rimangono solidamente legate alla rete parrocchiale, nonostante la crisi che l'emigrazione provoca nei loro costumi tradizionali. All'inizio del XX secolo, quando la cultura del movimento operaio si diffonde dalla zona bassa prospiciente il Po a tutta la pianura emiliana, la zona appenninica vi si mantiene quasi impermeabile. Nelle terre povere di montagna, la cui agricoltura è scarsamente produttiva e difficilmente modernizzabile, con una proprietà fondiaria frazionata in modo esasperato e coltivata da chi non è idoneo a emigrare, il principale antagonista di classe è normalmente l'usuraio, contro cui non è possibile scontrarsi sindacalmente. Proprio per questa estraneità alla cultura organizzativa del movimento operaio, i lavoratori che in primavera scendono dall'Appennino per la zappatura ed altre operazioni agricole nella bassa padana, sono spesso accolti con ostilità, perché considerati crumiri, come accade pure agli immigrati dal Veneto, per la stessa ragione.⁶⁷ Dai primi anni del XX secolo, appena il clero promuove in montagna una rete associativa cooperativa e previdenziale gravitante sulle parrocchie, le identità paesane dell'Appennino emiliano si polarizzano per lo più stabilmente nelle rappresentanze istituzionali del cattolicesimo politico, con una tendenza antitetica a quella della pianura. È - pur con varie differenze ambientali e culturali - un processo analogo a quanto accaduto nelle province alpine e subalpine,⁶⁸ dove la fortissima emigrazione, sia temporanea che permanente, mette decisamente in crisi gli assetti culturali tradizionali e provoca una spinta secolarizzazione, fino a quando la chiesa - con un'intensa mobilitazione - non riesce a crearvi una robusta rete per organizzare e catechizzare i migranti, mentre si occupa pure di controllarne la moralità,

⁶⁷Su questi temi interviene nel 1901 il deputato del collegio di Guastalla, Adelmo Sichel, nel congresso costitutivo della Federterra (*Lotte agrarie in Italia*, cit., pp. 58; cfr. S. Margini, *Cenni sull'agricoltura*, cit., p. 26). Su scioperi e tumulti contro i lavoratori veneti, nelle risaie della bassa mantovana, cfr. ASMN, API, B. 487. Sull'emigrazione dall'Appennino reggiano: D. Notari, *Donne da bosco e da riviera*, cit. Sulle difficoltà dell'organizzazione socialista ad avere una presenza regolare nella zona appenninica emiliana: A. Zavaroni, *La linea, la sezione, il circolo*, cit.; S. Spreafico, *La chiesa di Reggio Emilia tra antichi e nuovi regimi*, Vol. II, Bologna, Cappelli, 1982.

⁶⁸M. Ermacora, *Parroci ed emigranti nelle visite pastorali della Diocesi di Udine (1898-1914)*, "Metodi e ricerche", n.s., XVIII (1999), n. 1.

oltre che la stabilità dei nuclei familiari che rimangono al paese.

1. *Il deperimento dell'antico sistema idraulico*

Dall'VIII secolo, da Nonantola, da Reggio e da Brescello, i monaci benedettini hanno dato vita ad ampie opere di bonifica della bassa padana. Il grande complesso conventuale di San Benedetto Po, in particolare - fino al XVIII secolo - è stato il centro promotore delle principali opere di bonifica dei terreni impaludati posti tra il Crostolo e il Panaro. Tra il Crostolo e l'Enza, le terre basse sono state bonificate in età moderna dai marchesi Bentivoglio. Si è venuto così a creare un sistema di grandi canali colatori (la Fiuma tra Enza e Crostolo, la Parmigiana-Moglia tra Crostolo e Secchia, la Burana tra Secchia e Panaro), in qualche modo tra loro collegati, per fare defluire le acque esuberanti dai terreni bassi. Dalla fine del XVIII secolo, incurie e limiti tecnici, assieme a poco controllati usi speculativi delle acque, hanno reso questo sistema di bonifica poco funzionale, fecendone anzi una delle cause di sempre più frequenti alluvioni.¹ In epoca napoleonica, la temporanea unificazione politica di queste terre è parsa rendere attuabile un intervento di ampia portata, per una soluzione complessiva dei problemi di assetto idraulico della bassa padana. Ma col

¹ F. Cazzola, *Le bonifiche*, in *Cultura popolare in Emilia Romagna. Strutture rurali e vita contadina*, Milano, Silvana, 1971; M. Chiarentin, *Bonifica e terrazzieri nell'agro mantovano-reggiano*, cit., pp. 5-16; E. Sani, *La bonificazione Parmigiana-Moglia*, Reggio E., Age, 1962, pp. 15-40; G. C. Cani, *Memorie storiche, topografico, idrauliche della bonificazione generale posta fra Enza e Secchia*, Guastalla, 1795; A. Mori, *Le antiche bonifiche della Bassa Reggiana*, Parma, Bodoniana, 1923; A. Marmiroli, *L'intervento sulle acque e la bonifica*, in *Il tempo dei Gonzaga*, Guastalla, Amministrazione comunale, 1985.

congresso di Vienna la bassa padana si è trovata nuovamente frazionata tra diversi stati, mentre tra le comunità locali si sono esasperati i già aspri conflitti sulla gestione delle acque. Incursioni di uomini armati o minacce di cannonate, per rompere argini di corsi d'acqua in piena, o per costringere i vicini ad aprire le chiaviche dei propri canali in situazioni di pericolo, in diverse occasioni hanno portato la salvezza ad alcune terre e la rovina ad altre. Intraprendere costose opere idrauliche, ricomponendo le guerre di campanile dovute a questi motivi, sarebbe stato possibile solo con energici interventi governativi, e con un profondo cambiamento di mentalità delle popolazioni.

Durante la Restaurazione, l'alleanza politica tra l'Austria e i ducati di Modena e di Parma non ha portato alla collaborazione finanziaria e tecnica necessaria per intervenire su un sistema idraulico irrimediabilmente deteriorato. Le rivendicazioni estensi sull'ex ducato di Guastalla sono state probabilmente una delle cause di questo disaccordo, che ha accentuato rivalità e scontri tra comunità vicine. A metà del XIX secolo Parma cede i territori guastallesi agli estensi, che subito elaborano un progetto di canali, utili all'irrigazione, allo scolo delle acque e alla navigazione interna nella bassa padana. È solo un aspetto della spinta alla modernizzazione che l'Austria cerca di imprimere agli stati suoi alleati, dopo la rivoluzione del 1848. Si tenta di sprovincializzare l'area padana, per non isolarla dal resto del continente, che si sta rapidamente trasformando. I piani di modernizzazione prevedono la navigazione a vapore sul Po, linee telegrafiche per collegare l'Italia centro-settentrionale a Vienna, una lega doganale tra l'Austria e i suoi stati satelliti, linee ferroviarie e nuove strade carrozzabili. Solo una parte molto limitata di questi piani ha un esito felice durante la Restaurazione. La maggior parte si arenano per la cortezza di vedute dei governi e delle élites municipali, e per le limitate risorse finanziarie e umane che i ducati emiliani - a differenza dell'Austria - sono in grado di mobilitare.

Dal 1866, unificata tutta l'area padana nel Regno d'Italia, la discussione sui vecchi e nuovi progetti di bonifica si fa molto intensa. In particolare, un progetto dell'ingegnere Domenico Masi - già funzionario del Genio civile estense - nel 1867 incontra il favore di alcuni comuni della bassa reggiana e del

Comizio agrario del circondario guastallese. Ma altri comuni, soprattutto nell'Oltrepò mantovano, propendono per altri progetti, in particolare per uno - pubblicato dal quotidiano repubblicano di Mantova - messo a punto da Attilio Magri, presidente del Comizio agrario di Gonzaga.²

Nel 1873, il Comitato promotore del canale Masi si dota di un proprio organo di stampa: la "Gazzetta di Guastalla", settimanale politico progressista e laico a oltranza. Un simile orientamento politico è condiviso da buona parte dei consiglieri - almeno fino all'attuazione della legge sull'incameramento dei beni ecclesiastici - nei Comizi agrari della bassa padana. Il clero della bassa padana rimane emarginato dai nuovi organismi rappresentativi degli interessi agrari. Già dalla fine del secolo precedente, però, le *digagne*, consorzi locali di bonifica, hanno perduto il carattere anche religioso che le permeava. Le confische e vendite di terre appartenenti a mense vescovili e benefici parrocchiali hanno poi assottigliato la partecipazione del clero ad organismi rappresentativi degli interessi agrari. Nell'Italia unificata, le stesse Congregazioni di carità - proprietarie di vaste estensioni di terreno agricolo - riducono tra i propri amministratori la presenza di ecclesiastici, che precedentemente vi esercitavano un ruolo consistente. I Comizi agrari, organismi nati negli anni in cui il parlamento italiano discute la legge sull'incameramento dei beni ecclesiastici - il periodo di maggiore antagonismo tra clero e agricoltori borghesi - accentuano la tendenza delle rappresentanze agrarie a secolarizzarsi. La Chiesa, da parte sua, accoglie con aperta diffidenza i nuovi organismi, finalizzati a superare l'agricoltura tradizionale. Una nostra ormai vecchia conoscenza, don Antonio Besacchi, delegato alle acque per il Capitolo nella *digagna* guastallese, giudica la loro istituzione una imposizione governativa, che disconosce i saperi e le tecniche dell'agricoltura tradi-

² Cfr. E. Lombardini, *Della conduzione idraulica della pianura subappennina fra l'Enza e il Panaro*, Milano, Tip. degli Ingegneri, 1865; D. Masi, *Il canale Masi nei suoi vitali rapporti di bonifica e irrigazione*, Guastalla, Lucchini, 1874; A. Magri, *Sulla irrigazione dei terreni depressi nel distretto di Gonzaga*, "La Favilla", 22 agosto, 28 novembre, 22 dicembre 1867 e 1 gennaio 1868; Idem, *Sul progetto d'irrigazione del distretto di Gonzaga*, Mantova, Tip. Mondovì, 1867; Idem, *Il dramma della mia esistenza* (manoscritto del XIX secolo, depositato presso Biblioteca comunale Mantova), pp. 387-388, 536-551; M. Chiarentin, *Bonifica e terrazzieri nell'agro mantovano-reggiano*, cit., pp. 18-62.

zionale: "In tutte le città che cadevano nelle mani del nascente Regno sorgevano Istituti di progresso agrario, promotori di agricoltura, quasi questa industria fosse negletta e disprezzata"³. Del Comizio agrario guastallese, costituito nel 1867, non fanno parte esponenti del clero.

Rivoluzionare bruscamente l'agricoltura tradizionale, con le bonifiche e con l'introduzione di nuovi metodi di coltivazione, mette in crisi i rassicuranti legami religiosi tra l'uomo e la natura. L'impulso capitalistico dato all'agricoltura viene da una concezione del mondo estranea alla tradizione cattolica. Il clero, fino ad allora vissuto prevalentemente di rendita agraria, rimane escluso dalle dinamiche di formazione della nuova classe dirigente, sia nel campo imprenditoriale che in quello politico. Ciò sminuisce anche il ruolo di mediazione culturale che le strutture ecclesiastiche assolvono tra comunità locali e società. In nessun modo la propaganda ottocentesca per le bonifiche si mescola a tematiche religiose. Benché annunciata come un mito salvifico, una panacea a tutti i mali che affliggono l'economia e la società padana, la redenzione della terra dalle acque viene presentata in una prospettiva del tutto secolare; e in tale modo è assimilata nelle culture locali.⁴ Il dibattito sulle bonifiche diventa però una vera Babele, dove ogni piccolo gruppo di notabili si ostina a salvaguardare interessi particolari. La svolta verso la concretizzazione dei piani di bonifica si ha con l'ascesa al governo della sinistra, che prospetta la possibilità di una partecipazione dello Stato a sostenere finanziariamente l'impresa. Si costituiscono perciò tre consorzi di bonifica: nel 1877 quello di Revere e Sermide, per la zona posta tra Secchia e Panaro; nel 1878 quelli denominati dell'Agro mantovano-reggiano e Bentivoglio, rispettivamente per le zone basse a destra e a sinistra del Crostolo.⁵

³ *L'osservatore del giorno*, cit., Vol. IV.

⁴ Sulla bonifica come metafora del rinnovamento e della purificazione della società, secondo la mistica fascista, cfr. P. Bevilacqua, *Le bonifiche*, in *I luoghi della memoria. Simboli e miti dell'Italia unita*, Roma-Bari, Laterza, 1996.

⁵ G. Puppini, *Le bonifiche in Emilia-Romagna nell'ultimo secolo (1850-1950)*, Bologna, Anbi (circoscrizione Emilia Romagna), 1951; I. Maganzini, *La bonifica dell'agro mantovano-reggiano*, Mantova, Tipografia industriale, 1909; E. Sani, *La bonificazione Parmigiana Moglia*, cit.; *Storia e attualità del Consorzio delle bonificazioni reggiane-Bentivoglio*, Gualtieri, Consorzio reggiane Bentivoglio, 1987; G. Badini, *La bonifica e l'irrigazione nella evoluzione economica e sociale di un territorio della bassa*

In un primo tempo, provocando forti malumori nella zona, la bassa padana è esclusa dalla fruizione dei finanziamenti previsti dalla legge Baccarini per la promozione delle opere di bonifica risultanti necessarie al miglioramento della produttività agricola, al miglioramento dell'igiene pubblica e a lenire la disoccupazione. La mobilitazione antifiscale prodottasi tra i proprietari dopo le continue alluvioni degli anni settanta e ottanta, poi le agitazioni bracciantili nei primi anni ottanta, influiscono sul governo, pressato ad agire dalle sue clientele padane: nel 1885 la bonifica dell'agro mantovano-reggiano è riconosciuta opera di urgente necessità, ottenendo che contributi statali, provinciali e comunali coprano i tre quarti della spesa. Lo stato liberale offre in sostanza i mezzi per una dinamizzazione dell'economia della bassa padana, permettendo alla proprietà agricola di accollare agli enti pubblici i costi della valorizzazione dei propri terreni. Un lungo contenzioso inizia allora tra il ministero dei lavori pubblici e il Consorzio dell'agro mantovano-reggiano, sulle questioni tecniche: da Roma si pensa all'utilizzo di macchine idrovore, che ridurrebbero le opere necessarie per movimenti di terra e allevierebbero pure la partecipazione dell'apparato pubblico alle spese; i notabili della bassa padana esigono invece canali a scolo naturale, per non far pesare sulla proprietà agraria spese d'esercizio dei macchinari, chiedendo inoltre la piena partecipazione dell'apparato pubblico ai costi dell'opera. Ma i miglioramenti che intanto si prospettano per l'agricoltura e per le attività ad esse collegate, a tutti i ceti rurali appaiono comunque un sostanzioso incentivo allo sviluppo economico della zona. Ciò sollecita generali attese e una favorevole predisposizione dell'opinione pubblica verso il progresso, anche durante la congiuntura economica più sfavorevole per la bassa padana - tra il 1876 e il 1896 - quando l'emigrazione diventa il sintomo inquietante di una disgregazione del vecchio tessuto sociale paesano. La costante pressione politica dei notabili liberali e democratici, per ottenere da Roma un'approvazione al progetto del Consorzio, aggrega attorno a sé generali consensi, al di là delle conflittualità sociali che caratterizzano la vita locale.

2. La grande bonifica e i terrazzieri

Per lo stesso bracciantato disoccupato, soprattutto nel lungo periodo della crisi agraria, i progetti inconcludenti della bonifica rappresentano il miraggio di un lavoro durevole. Agli scioperi succedutisi tra il 1882 e il 1885 il governo reagisce con immediate persecuzioni ai capi del movimento, ma anche stanziando finanziamenti consistenti per opere idrauliche di marginale importanza. Dopo la repressione delle organizzazioni di resistenza, l'associazionismo bracciantile della bassa padana costituisce imprese cooperative per partecipare agli appalti di questi lavori, promuovendo anche dimostrazioni per richiedere l'attuazione del progetto del Consorzio per la bonifica dell'agro mantovano-reggiano.⁶ Tra i notabili del Consorzio e le rappresentanze dei lavoratori si stabilisce una temporanea convergenza d'interessi. Il successivo taglio dei finanziamenti pubblici ad opere locali ed il protratto avvio delle bonifiche, negli anni novanta mettono in crisi la compattezza delle organizzazioni bracciantili e dissolvono il carisma dell'ex ufficiale garibaldino Eugenio Sartori, che di queste organizzazioni è fino allora principale animatore e leader riconosciuto. Solo nel marzo 1901 - alcuni anni dopo il superamento della crisi agraria - hanno effettivamente inizio i grandi lavori nella zona tra Crostolo e Secchia, terminati nel febbraio 1907. Nell'ambito di queste opere rientrano alcuni lavori straordinari nella zona tra Secchia e Panaro, che si integrano con quelli della bonifica modenese-ferrarese di Burana, realizzati nei due decenni precedenti. Nelle restanti zone di bonifica della bassa padana si realizzano opere ordinarie di manutenzione, e interventi più consistenti sono attuati dopo la prima guerra mondiale. Già dal 1907, passando con apposite condutture e impianti di sollevamento sotto al Crostolo e al Secchia, un efficiente sistema idraulico collega tutta la rete di scolo e d'irrigazione della bassa padana, prelevando acque dal Po, nei pressi di Boretto, e scaricandole sempre nel Po, presso Sermide.

⁶ M. Chiarentin, *Bonifica e terrazzieri nell'agro mantovano-reggiano*, cit., pp. 64-119; Idem, *La bonifica dell'agro mantovano-reggiano*, "Annali Istituto Cervi", V (1983); L. Cavazzoli, R. Salvadori, *Storia della cooperazione mantovana dall'unità al fascismo (1861-1945). Tradizione associativa e civiltà contadina*, Venezia, Marsilio, 1984, pp. 37-55.

I lavori della bonifica comportano uno stravolgimento nella vita rurale e paesana della bassa padana. Per sei anni, negli enormi cantieri, organizzati industrialmente con macchinari idrovori e per il trasporto della terra, si alternano parecchie migliaia di operai. Le presenze di manovalanza nei cantieri oscillano tra le mille e le cinquemila unità, secondo la stagione più o meno propizia e le tensioni esistenti tra la direzione dei lavori e gli operai. Ma nei cantieri si registra un'elevatissima mobilità, tanto che abitualmente una squadra di braccianti non vi permane più di qualche settimana, per poi tornare a cercarsi un'occupazione rurale nel proprio paese, o migrare altrove. La pesantezza del lavoro, l'inadeguatezza dei salari e l'indifferenza del Consorzio alle condizioni di vita degli operai avventizi disilludono immediatamente chi ha sperato in una occupazione meno dura e avvilente di quella dei lavori agricoli. Tanto più che l'anomalo sovrappopolamento eleva il caro vita attorno ai cantieri, rende disordinata e sgradevole la permanenza nei piccoli centri abitati che momentaneamente li ospitano, e mette sindaci e parroci nell'impossibilità di soccorrere forestieri che si trovassero in condizioni disperate.

I lavori [...] hanno prodotto uno sconcerto economico troppo sensibile per un paese molto povero di commercio e di risorse; per cui molti non potendo più provvedere alle necessità della vita a causa dei prezzi eccessivamente e improvvisamente cresciuti, hanno cercato altrove i mezzi di sussistenza per sé e per le proprie famiglie.⁷

Nei cantieri, le squadre di muratori, meglio retribuite dei braccianti, sono una parte minima della manodopera. Meno ancora sono gli operai qualificati: macchinisti, carpentieri, fabbri. La stragrande maggioranza dei lavoratori è costituita da squadre di terrazzieri privi di qualifica e di occupazione stabile, muniti solo degli attrezzi del mestiere: badile e carriola. Meno della metà di questi operai è reclutata nei dintorni. La maggior parte proviene dalle altre aree bracciantili padane, in particolare dalle province di Rovigo e Ferrara. I terrazzieri dei paesi

⁷ ATV, CE, RC, *Diaspora Revere*, relazione alla Conferenza distrettuale di Milano, 8-9 giugno 1909. Cfr. I. Maganzini, *La bonifica dell'agro mantovano-reggiano*, cit.; M. Chiarentin, *Bonifica e terrazzieri nell'agro mantovano-reggiano*, cit., pp. 374-437; Idem, *La bonifica dell'agro mantovano reggiano*, cit., pp. 184-96; *Il proletariato agricolo in Emilia Romagna*, cit.

vicini ai cantieri non accettano mai di lavorare per orari superiori alle otto ore; gli ingegneri del consorzio affermano addirittura che "l'orario giornaliero del terraiuolo, come è ben noto, non supera le 6 ore"⁸. Un segno evidente, questo, che finché resta nell'ambito del proprio paese, il bracciante non rinuncia alle consuetudini degli svaghi paesani e delle attività produttive familiari e comunitarie. Più docili alle richieste degli ingegneri e disponibili a lavorare fino a dieci ore sono invece i terrazzieri immigrati, che, anche dormendo all'addiaccio, faticano a ripagarsi col salario le spese di trasferta.

Il Consorzio non concede in appalto i lavori, ma li gestisce direttamente, col pugno di ferro. Per buona parte dei lavori, nessuna opera viene affidata a locali cooperative, né sono accettate trattative con rappresentanze sindacali, benché i capisquadra degli operai aderiscano comunemente alle Leghe, costituendo il punto di collegamento tra i propri compagni di squadra e l'associazionismo classista. Il personale tecnico del consorzio stabilisce rigidamente il lavoro a cottimo per le squadre, senza concedere ai caporali margini di contrattazione, né possibilità di controllo sulle misurazioni del cottimo loro affidato. L'intransigenza imprenditoriale porta a raddoppiare, rispetto al previsto, i tempi di esecuzione dei lavori, perché scioperi e abbandoni in massa dei cantieri iniziano due mesi dopo l'avvio delle opere e si susseguono a singhiozzo fin quasi all'ultimazione della bonifica. Gli interventi di sindaci, prefetti e deputati, per mediare i conflitti, raramente sono accettati dal Consorzio. Gli agrari che costituiscono il Consorzio, ma anche le organizzazioni bracciantili, hanno costantemente la propria attenzione rivolta al mutare dei rapporti di classe nelle campagne circostanti. Incoraggiare l'afflusso degli avventizi nei cantieri, aumentando la retribuzione nelle bonifiche, diminuirebbe l'offerta di forza-lavoro nelle campagne, determinando generali aumenti dei salari bracciantili. Le squadre di braccianti, a loro volta, lasciano i cantieri all'epoca dei grandi raccolti, appena i salari agricoli permettono una paga maggiore con un lavoro meno faticoso; vi affluiscono invece, sollecitati dalle organizzazioni di classe, quando nei loro paesi sono in atto scioperi agricoli. I grandi lavori di bonifica contribuiscono

⁸ I. Maganzini, *La bonifica dell'agro mantovano-reggiano*, cit., p. 14.

quindi in modo decisivo a mutare i rapporti di classe nelle campagne.

Pochi decenni prima delle grandi bonifiche, un notevole come Attilio Magri elogiava i propri investimenti in bonificazioni e migliorie dei terreni,⁹ perché elevavano la produttività agricola e allo stesso tempo gli permettevano di attirarsi la gratitudine degli avventizi, rafforzando la sua popolarità e le sue clientele. Nei primi anni del XX secolo, invece, le grandi bonifiche contribuiscono decisamente ad eliminare i residui di rapporti paternalistici presenti nella società rurale. In un'ampia zona, la bonifica spezza tradizionali equilibri comunitari e rende obsoleti i vincoli etici tra gli uomini e la terra. Dopo il risanamento, i terreni della bassa padana vengono disputati a prezzi elevati da un ceto medio rurale in espansione, disposto ad accettare condizioni d'acquisto o d'affitto onerose, pur di accaparrarsi fondi anche piccoli, ma divenuti redditizi grazie alla possibilità di introdurre colture intensive. Le grandi proprietà si diradano e la conduzione dei fondi diviene più frazionata. Le conduzioni a mezzadria e a terzadria hanno un consistente sviluppo, togliendo spazi al bracciantato agricolo.¹⁰

Per la manovalanza agricola disoccupata, i disagi sono accentuati all'inizio del XX secolo, per la concomitante decadenza della lavorazione a domicilio del truciolo. Alla perdurante crisi sociale il bracciantato reagisce però accentuando conflitti e solidarietà di classe di ampia portata, più che con richiami alla morale tradizionale delle comunità locali.

L'affluenza nei cantieri e le rabbiose vertenze col Consorzio rendono ancora più solida e diffusa la prassi del bracciantato di organizzarsi in squadre di compaesani: una prassi già consueta per la mietitura, la falciatura e il traino di barche e chiatte lungo i corsi d'acqua. Ma fino alla prima metà del XIX secolo non era nelle abitudini delle squadre di braccianti varcare frequentemente i confini del proprio paese. Le responsabilità

⁹ A. Magri, *Il mio testamento agrario*, cit., fasc. VI, pp. 262-274; Idem, *Il dramma della mia esistenza*, cit., pp. 329-441. Anche Magri si pronuncia comunque a favore del cottimo, contro la retribuzione a giornata.

¹⁰ R. Salvadori, *La repubblica socialista mantovana da Belfiore al fascismo*, Milano, Edizioni del Gallo, 1966, pp. 211-270; L. Cavazzoli, *La "rivoluzione" agraria nelle campagne del Mantovano (1895-1925)*, in *Giuseppe Bertani e le lotte sociali e politiche nel Mantovano*, a cura di G.C. Barozzi, Mantova, Istituto per la storia del movimento di Liberazione, 1991.

dei caporali, fuori dalle relazioni paesane in cui anche il singolo bracciante sa cavarsela, diventano allora più onerose e delicate. La mobilità territoriale richiede al caposquadra di assumersi sempre più complesse funzioni di mediazione sociale con datori di lavoro, municipi e associazionismo operaio. Il formarsi dell'organizzazione sindacale (nella bassa padana molto politicizzata in senso classista e socialista) fornisce loro lo strumento per orientarsi nella ricerca e nella contrattazione del lavoro e li inserisce in una vasta rete di rapporti sociali e politici. Durante gli scioperi nella bonifica si costituisce, divenendo rapidamente espressione dei braccianti nell'Oltrepò mantovano, la Federazione interprovinciale dei terrazzieri: organismo rigidamente classista, estraneo alle Camere del lavoro di città, creato e guidato dal medico radical-socialista Romeo Romei.¹¹

3. Il lavoro nei cantieri e la religione

Nei cantieri della bonifica, le associazioni di lavoratori cattolici sono assenti o del tutto influenti. Il marchese Alberto Capilupi, presidente del Consorzio, apprezza che le squadre del Veneto si prestino a lavorare per dieci ore giornaliere, attribuendo questa loro propensione all'essere condizionate da una cultura associativa cattolica. Ma, nonostante le smentite dello stesso Capilupi, è opinione comune che ad avere il controllo del reclutamento della manovalanza nei cantieri sia l'associazionismo socialista. Il giornale diocesano di Mantova riporta battibecchi avvenuti a Brede, dove i braccianti vengono emarginati dalle loro squadre ed esclusi così dai lavori in bonifica, se le donne della loro famiglia aderiscono all'Unione agricola messa in piedi dal parroco.¹² Non esiste una rete associativa gestita da lavoratori cattolici, che possa servire da riferimento alla mobilità delle squadre dei terrazzieri. I gruppi di lavoratori organizzati dal clero parrocchiale sono per lo più composti di donne o di anziani, che lavorano esclusivamente in campagna, non da terrazzieri; raramente si spostano dai

¹¹ *Il movimento operaio italiano. Dizionario biografico*, cit., ad nomen.

¹² M. Chiarentin, *Bonifica e terrazzieri nell'agro mantovano-reggiano*, cit, p. 395; "Il Cittadino di Mantova", 3 aprile, 4 maggio e 1 giugno 1901.

confini della parrocchia. Dai parroci, l'allontanamento dei lavoratori dal paese è visto come un pericolo, da evitare, per la loro fede. La mentalità del clero diverge troppo dal costume professionale dei terrazzieri, per influenzarne la condotta. Le strutture ecclesiastiche, dal canto loro, diffidenti verso la mobilità territoriale, non cercano di costruirsi un'influenza nel circuito occupazionale delle squadre di terrazzieri. Resta inconsistente una mediazione sociale dei parroci, che possa influire sulla vita di questi gruppi di loro parrocchiani, sempre in viaggio con la sporta e la carriola. Solo durante la permanenza nel proprio paese, i singoli componenti di queste compagnie potrebbero essere influenzati dalla sfera relazionale del parroco. Il clero della bassa padana non si pronuncia mai in modo ostile ai grandi lavori di bonifica, pur mantenendosi sostanzialmente estraneo a tutte le vicende che ne hanno preceduto e accompagnato l'allestimento. Certamente i parroci conoscono le condizioni d'indigenza e il bisogno d'occupazione degli avventizi; e durante la crisi agraria hanno potuto constatare quanto le colture padane abbiano bisogno di essere più produttive. Ma i cantieri, dove si concentrano centinaia o migliaia di proletari sradicati dai loro paesi e scarsamente integrati nelle zone in cui stazionano, non sono propriamente un ambiente in cui si possa condurre una vita esemplare secondo i modelli cattolici, o in cui le confraternite possano coinvolgere qualcuno di questi operai di passaggio nelle loro pratiche devote. Lontani dal controllo delle famiglie, i terrazzieri conducono una vita irregolare, secondo i modelli della gioventù celibe, e spesso campano d'espediti, con poco rispetto per la proprietà rurale. Lombarde, venete o emiliane che siano, le squadre che si avvicendano nei cantieri costituiscono un corpo estraneo alle parrocchie rurali e una potenziale contaminazione per la moralità di parrocchiani e parrocchiane. Questa è una probabile spiegazione dell'assenza di servizi caritativi cattolici rivolti alla massa dei terrazzieri o alle squadre più sfortunate, che senza salario si trovassero in condizioni disperate. La mancanza di un'assistenza spirituale o caritativa ai cantieri, da parte del clero parrocchiale e diocesano, è la conseguenza di una cultura pastorale ancora trincerata nel localismo rurale, impreparata ad affrontare una realtà di trasformazione industriale delle campagne. La sociabilità laica e la rete delle leghe

e cooperative professionali sono i contatti possibili tra le squadre di terrazzieri forestieri e i paesi dove si aprono cantieri. Il Consorzio, una volta ingaggiate le squadre, non si cura delle loro condizioni di vita, salvo - in casi di estrema necessità di manodopera - procurare alloggi nei fienili e coperte alle compagnie di forestieri. Gli operai delle bonifiche intrattengono poi frequenti rapporti coi missionari protestanti, affollando le loro conferenze ed i loro culti. Fin dai primi mesi di apertura dei cantieri, dal distretto di Revere il pastore Benvenuto Celli nota:

Specie in questi ultimi mesi, belle adunanze, costituite in buona parte da operai forestieri, Lombardi e Veneti, addetti ai lavori del gran 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. [...] Non sarà difficile ottenere da qui innanzi sempre buoni uditori, perché dappertutto o quasi dappertutto abbondano gli operai e lavoranti forestieri suaccennati, curiosi di udire, desiderosi anche di leggere Evangelii e Trattati. Nella sala di culto di Borgofranco ne entrarono già parecchi; e altrettanto è avvenuto o avverrà certamente a Quingentole e a S. Lucia. Non così facilmente però a Quattro Case, località più lontana dai lavori di Bonifica.¹³

Molto impegno degli evangelizzatori valdesi viene rivolto a stabilire relazioni con gli operai dei cantieri, che si dimostrano colpiti dall'anticonformismo di una chiesa che predica tra i lavoratori più marginali e scristianizzati.

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 larga opportunità. Il potere annunciare 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 nutrite da idee nuove e bislacche che conducono ad un pretto indifferentismo, ci sono però degli individui assetati di giustizia che ascoltano volentieri l'Evangelo e l'apprezzano. [...] Molti fatti attestano che il sentimento religioso non è del tutto sparito e che Iddio ci darà la consolazione di condurre molte anime ai piedi della croce di Cristo.¹⁴

¹³ ATV, CE, RC, *Revere e Diaspora*, 1900-1901.

¹⁴ ATV, CE, RC, *S. Lucia di Quistello*, 1903-1904.

Persino operai dichiaratamente atei frequentano le chiesette evangeliche vicine ai cantieri, mostrando comunque interesse per una religiosità eterodossa e stringendo legami personali di amicizia coi predicatori. Alcuni operai propagano poi le nuove concezioni religiose nei loro paesi d'origine, dove poi frequentemente invitano gli evangelizzatori a predicare. Attraverso questo canale di comunicazione, la predicazione valdese raggiunge tutta la zona mantovana tra Secchia e Panaro, e anche l'alto Polesine; stabilisce inoltre contatti coi braccianti del Ferrarese.

In collaborazione col pastore Giuseppe Fasulo, nel 1904 gli operai delle bonifiche cominciano a pubblicare un proprio giornaleto locale di propaganda evangelica, "Il Faro mantovano", che per qualche tempo gode di una discreta popolarità e attizza polemiche col clero.¹⁵ Per alcuni anni, gli evangelizzatori valdesi presenti nella zona di bonifica si abituano ai numerosi operai estranei, che affollano riunioni e culti della loro chiesa. È una partecipazione irregolare e mantiene un carattere fluido, suscitatore di interessi religiosi effimeri, sia per i continui spostamenti delle squadre bracciantili, sia perché raramente gli operai temporaneamente immigrati conseguono la preparazione necessaria per essere integrati nelle chiese. Molti di quegli stessi operai della bassa padana già convertiti al protestantesimo allentano i contatti con le chiese locali di cui sono adepti, mettendole in crisi, perché, durante i grandi lavori per le bonifiche e la costruzione di ferrovie, le loro squadre devono trasferirsi in cantieri lontani dai propri paesi, oppure emigrano, trovando invivibili i loro stessi paesi sede di cantieri.¹⁶ La conclusione delle grandi opere idrauliche e ferroviarie dissolve i concentramenti di migliaia di braccianti e segna il riflusso del movimento evangelico nella bassa padana. I rapporti tra predicatori protestanti e gruppi di operai migranti sono rimasti troppo fluidi, perché da contatti episodici possa affermarsi un nuovo costume religioso collettivo. Solo a Felonica, eccezionalmente, i lavori di bonifica radicano durevolmente un nucleo ecclesiastico eterodosso. Per questi sparuti nuclei superstiti di convertiti protestanti, come per le parrocchie catto-

¹⁵ ATV, CE, RC, *Revere* 1903-1904, 1906-1907; *Santa Lucia* 1906-1907, 1907-1908. Cfr. L. Santini, *Il missionario valdese nella bassa mantovana*, cit., pp. 53-57.

¹⁶ ATV, CE, RC, *Codisotto* 1900-1901; *Revere* 1901-1902, 1908-1909.

liche di questa regione, che non riescono a riportare nel proprio sistema di relazioni i comportamenti collettivi di un gregge che si è in larga parte disperso, il problema nei rapporti con le popolazioni locali resta la diffusa indifferenza in tema di religione.

CONCLUSIONE

Gli studi sull'incidenza della sociabilità nella secolarizzazione

Nello studiare crisi e trasformazione della società nel *lungo* XIX secolo, nelle campagne come nei centri urbani minori, resta da stabilire quanto, più in generale, le strutture della sociabilità abbiano contribuito a costituire i sistemi normativi dell'Italia laica, o ne siano state a loro volta condizionate. I fattori di secolarizzazione che dalla fine del secolo scorso hanno formato i moderni costumi dell'Italia, indipendentemente dal propagarsi di ideologie élitarie laiche, sono numerosi. Silvio Lanaro ne propone un'ampia classificazione: la nuova etica sessuale, i nuovi modelli dell'agire economico, i continui flussi di emigrazione e di mobilità socio-territoriale, i nuovi standard di abbigliamento e moda, gli spettacoli, i balli, le attività sportive, le vacanze marine, l'aumento di redditi e consumi, le nuove usanze alimentari, l'assistenza ospedaliera statale, i nuovi mezzi di trasporto.¹ È evidente l'interazione tra questi fenomeni e le finalità aggregative, ricreative, economiche, mutualistiche, di cui si è fatto portatore l'associazionismo nell'Italia liberale.

Gli inventari in atto delle fonti archivistiche cattoliche rendono matura la possibilità di ricavare da esse una mappa storica del costume, ovvero di *peccato* e *virtù* nella società, attraverso il giudizio di vescovi e parroci. Questa documentazione consente di ricavare informazioni anche sullo sviluppo dei canali della sociabilità, formale e informale. Un esempio può essere rappresentato dalla prima lettera pastorale dedicata interamente

¹ S. Lanaro, *L'Italia nuova. identità e sviluppo. 1861-1988*, Torino, Einaudi, 1988, pp. 127-129.

alla censura del *tango*: la scrive nel 1914 il vescovo di Ravenna, nella cui diocesi il ballo era già un divertimento di massa, non più confinato al periodo carnevalesco, ma praticato ogni domenica dell'anno, quaresima compresa.²

La piena affermazione di rapporti capitalistici in alcune regioni rurali, la costruzione di una moderna rete di trasporti e l'estensione del mercato hanno dunque rivoluzionato vita comunitaria e relazioni parrocchiali. L'emigrazione - temporanea o permanente - ha portato scompensi e riaggiustamenti negli equilibri socio-culturali. Lo scontro tra avversari e fautori del clericalismo - ovvero del diritto del clero a regolare la vita pubblica e privata, a imporsi come intermediario privilegiato tra diversi ambienti sociali e ad ingerirsi in affari politici ed economici - è avvenuto così più su un piano pratico che ideologico. Fino ai primi decenni del XIX secolo - pur scossa nelle fondamenta dai fermenti propagatisi con gli eserciti napoleonici - la religione agiva da elemento regolatore dell'immaginario collettivo attraverso i rituali, svolgendo una funzione equilibratrice e integrativa: sia tra comunità locali e società globale, sia tra i vari gruppi sociali che compongono le comunità. La società di antico regime ne riceveva stabilità, anche in epoche di intensa crisi. Anche durante la Restaurazione, però, la comunità tradizionale che si riconosce nella parrocchia e nel campanile continua a disgregarsi. E, nell'Italia unificata, la centralità culturale che la legislazione del Regno assicura alla Chiesa non basta a compensare il blando sigillo di legittimazione che il cattolicesimo in crisi può dare al principio d'autorità. Non solo per le rotture tra gerarchia ecclesiastica e ceto politico liberale, ma per una palese difficoltà dell'etica cattolica a convivere coi valori di un ordine sociale radicalmente mutato. Neanche i rapporti tra padri e figli sono più stati gli stessi. Le più diverse espressioni utopiche cominciano a entrare nelle case della gente comune, e a esservi esibite come segno d'incivilimento.³ Affari, mobilità sociale e geografica, consumi, mode, istruzione pubblica laica hanno portato a una percezio-

² S. Ferrari, *Problemi di metodo nella lettura delle lettere pastorali*, "Ricerche di storia sociale e religiosa", 1988, n. 34, pp. 198-200.

³ S. Pivato, *Il nome e la storia. Onomastica e religioni politiche nell'Italia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1999. Proprio la bassa padana è stata un campo privilegiato per le ricerche di Pivato.

ne del funzionamento della vita collettiva e a un apprendistato dei valori civici, più efficace di quanto non potesse l'istruzione catechistica, anteriormente usata anche per alfabetizzare le popolazioni locali alla conoscenza e al rispetto delle gerarchie sociali. La sfasatura tra il lento mutare delle mentalità e i più rapidi mutamenti politico-economici di particolari momenti di crisi - nota agli studiosi dell'*ancien régime* - dalla metà del XIX secolo si va ridimensionando, e talune congiunture accelerano decisamente la trasformazione delle vecchie concezioni del mondo.

Dagli anni sessanta del nostro secolo, la storia delle mentalità inizia ad inquadrare le problematiche della secolarizzazione nel XIX secolo. Nella sua analisi appare determinante l'incidenza delle strutture sociali e delle caratteristiche ambientali nel formare le mentalità dei diversi gruppi sociali; ai grandi eventi nazionali viene attribuita un'influenza secondaria sull'orientamento delle mentalità locali.⁴ Successivamente, le ricerche di Maurice Agulhon⁵ hanno dato un contributo decisivo ad una più nitida individuazione del formarsi dal basso della mentalità laica. Le considerazioni di Agulhon insistono particolarmente sulla discesa negli ambienti popolari di idee emancipatrici borghesi: processo che convertirebbe reti di influenza intermedie (associazioni volontarie) e mediatori culturali (in particolare artigiani, piccoli intellettuali e osti) a un antitradizionalismo militante, a cui la religione istituzionale riesce ad opporre una debole resistenza. La novità del metodo di Agulhon consiste nel mettere a fuoco le funzioni storiche di determinate strutture organizzative della socialità. Sarebbero infatti tali strutture a trasmettere e a rimodellare opinioni, gusti e comportamenti, e ancora a condizionare la partecipazione ai grandi eventi collettivi, o la loro ricezione a distanza, agendo sui lenti meccanismi di mutamento delle mentalità collettive.⁶

⁴ Ch. Marcilhacy, *Le Diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de Mgr. Dupanloup (1849-1878). Société française et mentalités collectives*, Paris, Plon, 1962; Idem, *Le Diocèse d'Orléans au milieu du XIXe siècle. Les hommes et leurs mentalités*, Paris, Sirey, 1964.

⁵ *La sociabilité méridionale (Confréries et associations dans la vie collective en Provence orientale à la fin du 18e siècle)*, Aix en Provence, La Pensée universitaire, 1966, 2 voll.; *Pénitents et francs-maçons de l'ancienne Provence. Essai sur la sociabilité méridionale*, Paris, Fayard, 1968; *La Repubblica nel villaggio. Una comunità francese tra Rivoluzione e Seconda Repubblica*, Bologna, il Mulino, 1991 (1970).

⁶ Per sviluppi, nell'ambito di specifici studi sulla secolarizzazione, dei modelli interpretativi elaborati da Agulhon: J. Faury, *Cléricalisme et anticléricali-*

Non direttamente motivate da esigenze pratiche, generalmente in Italia le ricerche cattoliche di storia religiosa hanno ricevuto meno di quanto sia avvenuto in Francia⁷ le sollecitazioni provenienti dalla sociologia e dalla storia della mentalità, distaccandosi con lentezza dagli studi eruditi sulle istituzioni ecclesiastiche, sulle pratiche culturali e sui rapporti tra Chiesa e Stato. Nel panorama complessivo della storiografia italiana, risultati più positivi vengono dai rari studi sulla sociabilità che si siano spinti oltre i casi di ristretti ambienti élitari, prendendo in considerazione in modo significativo un'area regionale e l'ambiente rurale. Viene trascurata la dimensione dei villaggi, ispiratrice invece di studi basilari sulla sociabilità francese, che fonda uno degli aspetti più incisivi della propria indagine sulla verifica dei meccanismi di propagazione della modernità nel reticolo abitativo rurale. Ciò rende difficoltoso per l'Italia dare valutazioni, se non approssimativamente generiche, sui mutamenti delle mentalità che marcano l'affermarsi della società borghese. Risultati interessanti sono offerti da qualche studio sulle società di mutuo soccorso, mostrando come fase cruciale per gli ambienti popolari la laicizzazione delle solidarietà professionali e comunitarie, esaminata in un'area regionale, attraverso il radicarsi nelle relazioni urbane e paesane dell'associazionismo mutualistico e della sua ampia rete politico-finanziaria. Il fenomeno può influire nel modificare le mentalità comunitarie, anche portando le solidarietà di grup-

sme dans le Tarn (1848-1900), Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail, 1980; L. Pérouas, *Refus d'une religion, religion d'un refus en Limousin rural: 1880-1940*, Paris, Ed. de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 1985; Ph. Boutry, *Un sanctuaire et son saint au XIXe siècle. Jean-Marie-Baptiste Vianney, curé d'Ars*, "Annales ESC", 1980, n. 2; Idem, *Prêtres et paroisses au pays du Curé d'Ars*, Paris, Cerf, 1986; B. Delpal, *Entre paroisse et commune. Les catholiques de la Drôme au milieu du XIXe siècle*, Valence, Editions Peuple libre, 1989.

⁷ J. Wach, *Sociologia della religione*, Bologna, Dehoniane, 1986; P.L. Berger, *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, Milano, Sugarco, 1984; T. Luckman, *Secolarizzazione: un mito contemporaneo*, in "Cultura e politica", III (1969), n. 14; S. Burgalassi, *Italiani in chiesa. Analisi sociologica del comportamento religioso*, Brescia, Morcelliana, 1967; Idem, *Il comportamento religioso degli italiani*, Firenze, Vallecchi, 1968; A. Grumelli, *La sécularisation entre la religion et l'athéisme*, in *Religion et religiosité, athéisme et non croyance dans les sociétés industrielles et urbanisées*, Lille, C.I.S.R., 1971; E. Rosanna, *Secolarizzazione o transfunzionalizzazione della religione*, Roma, Pas-Verlag, 1973; *La secolarizzazione in Italia, oggi*, Roma, Città nuova, 1971; *La secolarizzazione*, a cura di S. Acquaviva e G. Guizzardi, Bologna, Il Mulino, 1973.

po a una lenta presa di distanza dalle pratiche caritative cattoliche.⁸

Proprio sull'incidenza della nuova sociabilità laica nei costumi rurali si vuole sviluppare, in un prossimo volume, la ricerca qui iniziata, individuando - in particolare dalle fonti ecclesiastiche - come e in che misura siano mutati i comportamenti religiosi nella bassa padana, e quanto si siano dovuti confrontare coi nuovi modelli di vita della *Belle Époque*.

⁸ S. Soldani, *La mappa delle società di mutuo soccorso in Toscana fra l'Unità e la fine del secolo*, in: *Istituzioni e borghesie locali nell'Italia liberale*, a cura di M.P. Bigaran, Milano, Angeli, 1986; Idem, *Vita quotidiana e vita di società in un centro industriale*, in: *Prato, storia di una città. 3/2. Il tempo dell'industria (1815-1943)*, a cura di G. Mori, Firenze, Le Monnier, 1989; M. Ridolfi, *L'apprendistato alla cittadinanza. Donne e sociabilità popolare nell'Italia liberale*, in "Meridiana", 1995, nn. 22-23; Idem, *Le radici dell'«Italia rossa»*, in *Democratici e socialisti in Piemonte*, a cura di P. Audenino, Milano, Angeli, 1995. Sulla laicizzazione di ambienti urbani, anche se di provincia: G. Verucci, *L'Italia laica prima e dopo l'Unità. 1848-1876*, Roma-Bari, Laterza, 1981; F. Conti, *Laicismo e democrazia. La massoneria in Toscana dopo l'Unità (1860-1900)*, Firenze, Centro editoriale toscano, 1990; Idem, *L'Italia dei democratici. Sinistra risorgimentale, massoneria e associazionismo fra Otto e Novecento*, Milano, F. Angeli, 2000.

INDICE DEI NOMI

- Acquaviva Sabino, 270 n.
Aguilhon Maurice, 7 n., 9 n., 269 e n.
Alberighi dei Quaranta (conti), 45.
Allegra Luciano, 18 n., 198 n.
Anderson Benedict, 7 n.
Andreucci Franco, 52 n.
Apolito Paolo, 163 n.
Ardigò Roberto, 162 n., 187.
Arrivabene (famiglia), 44.
Artioli Giovanni (don), 66 n., 68, 86 n., 159, 160.
Audenino Patrizia, 239 n., 271 n.
- Baldini Giuseppe (don), 34, 255 n.
Balletti Andrea, 92 n.-95 n., 97 n., 101 n., 102 n., 104 n., 107 n., 108 n., 112 n., 127 n., 131 n., 132 n., 135 n.-139 n., 223 n., 225 n., 242 n.
Banti Alberto Mario, 12 n.
Barazzoni Giovanna, 199 n., 203 n.
Barozzi Giancorrado, 261 n.
Battistini Andrea, 202 n.
Bédarida François, 243 n.
Bedeschi Lorenzo (don), 8 n.
Bellesia Gianni, 211 n.
Bellini Aldo (don), 43 n., 45 n., 172 n., 173 n., 184 n., 195 n.
Benamati Giovanbattista (padre), 146 n., 203 n.
Benassi Francesco (vescovo), 156.
- Benedini Polidoro (don), 46, 52, 57, 59, 60 n.
Benfatti Carlo, 112 n.
Bentivoglio (marchesi), 252.
Berengo Giovanni Maria (vescovo), 49.
Berger Peter L., 270 n.
Bermani Cesare, 12 n.
Bernadotti Maria Adriana, 194 n.
Bertani Riccardo, 199 n., 203 n.
Bertolotti Maurizio, 11 e n., 27 e n.
Besacchi Antonio (don), 99 n., 147 n., 149, 153, 161 n., 168 e n., 169, 171, 172 n., 180 e n., 181, 183 n., 215 n., 222 n., 254.
Bevilacqua Piero, 32 n., 255 n.
Bianchi Paolo, 37 n., 44 n., 98 n.
Bigaran Maria Pia, 271 n.
Bisi Franco, 100 n., 202 n.
Bodiguel Maryvonne, 9 n.
Bonaccioli Manlio, 240 n., 242 n.
Bongiovanni Giannetto, 205., 206 n.
Bonnet Serge, 243 e n., 244.
Bonora Celso, 105 n., 109 n., 127 n., 134 n.
Bonservizi Francesco, 133 n., 135 e n., 139 n., 221 n., 239 n.
Boselli Lino (don), 34 n., 78 n., 83 n., 210 n.
Bosio Gianni, 12 e n., 15 n., 110 n., 118 n.
Bourdieu Pierre, 65 n.

- Boutry Philippe, 165 n., 270 n.
 Braga Emilio, 91 n., 100 n.
 Bravo Gianluigi, 247 n.
 Bresci Gaetano, 84.
 Brunelli Roberto, 15 n., 163 n.
 Brunello Piero, 15 n., 31 e n., 131 n.
 Brunialti Attilio, 245 n.
 Bungalassi Silvano (don), 270 n.
 Burke Peter, 198 n.
 Buzzetti Giuseppe (don), 31, 34, 39, 43 n., 45 e n., 46, 47, 48, 49, 50 e n., 51 e n., 150 n., 180 e n., 184, 195 e n.
- Calvino Paolo (pastore), 192 n.
 Camaiani Pier Giorgio, 164 n., 213 n.
 Campolonghi Luigi, 73 n.
 Candeloro Giorgio, 18 n.
 Cani Giulio Cesare, 202, 252 n.
 Cantoni Alberto, 17 n.
 Capilupi Alberto (marchese), 262.
 Cappelli Sante (don), 47, 53, 57.
 Casadio Claudio, 14 n.
 Casaletti Lino, 34.
 Casali Elide, 202 n.
 Cassinadri Loredana, 200 n.
 Castronovo Valerio, 239 n.
 Cavagnari Luigi (don), 210 n.
 Cavandoli Rolando, 113 n., 116 n., 249 n.
 Cavazzoli Luigi, 98 n., 100 n., 139 n., 257 n., 261 n.
 Cavicchioli Gilberto, 223 n.
 Cavriani (marchesi), 120.
 Cavriani Peyeri Teresa (marchesa), 44.
 Cazzola Franco, 14 n., 252 n.
 Chabod Federico, 173 n., 225 n.
 Chadwick Owen, 8 n., 17 n.
- Chiarentin Mara, 96 n., 144 n., 252 n., 254 n., 257 n., 259 n., 262 n.
 Cocastelli (nobile famiglia), 120.
 Conti Fulvio, 271.
 Corbin Alain, 7 n.
 Corrain Cleto (don), 144 n., 199 n., 204 n.
 Corti Paola, 239 n.
 Crainz Guido, 14 n., 235 n.
 Crispi Francesco, 81.
 Crossick Geoffrey, 9 n.
- d'Arco Antonio (conte), 169 n.
 D'Attorre Pier Paolo, 14 n.
 Dall'Olio Enrico, 205 n.
 De Amicis Oreste, 165 e n.
 De Bernardi Alberto, 14 n.
 De Clementi Andreina, 175 n., 235 n.
 De Martino Ernesto, 12 e n., 165 n.
 Degl'Innocenti Maurizio, 13 n.
 Delpal Bernard, 165 n., 214 n., 270 n.
 Depretis Agostino, 228.
 Désert Gabriel, 7 n.
 Detti Tommaso, 52 n., 15 n., 236 n.
 Di Bella Maria Pia., 197 n.
 Dignatici Isabella, 113 n., 114 n., 199 n.
 Dondi Mirco, 202 n.
 Durkheim Emile, 37 n., 201 n.
- Ermacora Matteo, 250 n.
- Faccini Luigi, 109 n.
 Fancinelli Vito (don), 201 e n., 212 n.
 Fasulo Giuseppe (pastore), 265.
 Faury Jean, 269 n.
 Ferrari Silvio, 268 n.

- Ferri Enrico, 86.
 Fincardi Marco, 14 n., 16 n., 202 n., 213 n., 237 n., 241 n.
 Fochessati Enea, 36, 59.
 Franzina Emilio, 235 n.
 Franzini Massimiliano (don), 163 n.
 Freddi Dante (don), 116 n.
 Fumian Carlo, 12 n.
- Gallini Clara, 165 n.
 Galvani Carlo (don), 144 n., 154.
 Gambasin Angelo, 32 e n.
 Gandini Marco, 220 n., 223 n., 229 n., 237 n., 238 n., 246 n.
 Gatti Gerolamo, 86, 92 n.-95 n., 97 n., 101 n., 102 n., 104 n., 107 n., 108 n., 112 n., 127 n., 131 n., 132 n., 135 n.-139 n., 223 n., 225 n., 242 n.
 Gellner Ernest, 7 n.
 Giarelli Guido, 97 n.
 Ginzburg Carlo, 18 n., 164 n., 198 n., 213 n.
 Giusti Renato, 225 n.
 Goia Maria, 81 e n.
 Gonzaga (duchi), 145.
 Grassi Giacomo, 228 n.
 Grassi Italo, 67
 Greppi conti, 108
 Grumelli Antonio, 270 n.
 Guareschi Giovanni, 13.
 Guasco Maurilio (don), 18 n.
 Guerrieri Gonzaga (famiglia), 44., 173 n.
 Guerrieri-Gonzaga Carlo (marchese), 173 e n., 225 e n.
 Guidi Ermogene, 74.
 Guizzardi Gustavo, 270 n.
- Haupt Heinz-Gerhard, 9 n.
- Kertzer David I., 222 n.
 Hobsbawm Eric John, 17 n., 219, 220 n.
 Hogan Dennis P., 222 n.
- Isenburg Teresa, 157 n., 158 n.
 Isnenghi Mario, 32 n.
- Laghi Guido, 113 n., 116 n.
 Lagrée Michel, 9 n.
 Lamennais Félicité Robert de, 164 n.
 Lanaro Silvio, 15 n., 32 n., 242 n., 267 e n.
 Lanternari Vittorio, 165 n.
 Lazzaretti David, 165 e n.
 Lazzé Giuseppe Pietro, 162 n.
 Le Bras Gabriel, 17 e n., 211 n.
 Leone XIII (papa), 194.
 Leoni Aldo (don), 11, 15 e n., 16.
 Lombardini Elia, 254 n.
 Lombroso Cesare, 133 n.
 Longagnani Flaminio (don), 244 n.
 Luckman Thomas, 270 n.
- Maganzini Italo, 144 n., 255 n., 259 n., 260 n.
 Magri Attilio, 57, 58 e n., 91 n., 106 n., 124 e n., 125 n., 127 e n., 129 e n., 131, 133 n., 136 e n., 138 n., 157, 158 n., 202, 209 n., 223 e n., 236 e n., 254 n., 261 n.
 Magrinelli Luigi (don), 34 n., 77, 77 n., 215 n.
 Maitron Jean, 243 n.
 Maiullari Maria Teresa, 236 n.
 Malatesta Maria, 11 n., 127 n., 236 n.
 Manengo Andrea, 164 n., 208.
 Manzoli Giancarlo (don), 31 n.

- Marcihacy Christianne, 269 n.
 Marcolin Massimo, 222 n.
 Margini Silvio, 92 n., 95 n., 106 n.,
 112 n., 132 n.
 Mariani Maurizio, 223 n.
 Marmiroli Anna, 252 n.
 Martelli Giovanna, 223 n.
 Martelli Stefano, 15 n.
 Martini Luigi (don), 27, 28, 29 e
 n., 69 n., 118-122, 128, 169,
 175, 176 n., 177 n., 187, 199 e
 n., 200 n.
 Martini Manuela, 14 n.
 Martini Pietro Antonio, 118, 119
 n., 120, 121.
 Masi Domenico, 152., 254 n.
 Mazzola Teseo, 211 n.
 Menozzi Daniele, 8 n., 167 n.
 Merli Stefano, 15 n.
 Mezzadri Luigi, 167 n.
 Miccoli Giovanni, 8 n.
 Micheli Carlo, 31 n.
 Molinari Franco, 167 n.
 Monicelli Tomaso, 109 n., 114.
 Montaldi Danilo, 11 n.
 Montanari Vittorio, 97 n.
 Monti Aldino, 13 n.
 Moore Barrington Jr., 13 n.
 Moretti Gherardo, 46.
 Mori Anselmo (don), 144 n., 252 n.
 Muratori Alessandro, 97 n.
 Muzzioli Giuliano, 223 n.
 Nesti Arnaldo, 8 n.
 Neuschel Johannes (vescovo),
 146 n.
 Niero Antonio (don), 169 n., 205 n.
 Nievo Ippolito, 134 n.
 Nizzoli Clemente, 59.
 Nora Luciana, 113 n., 114 n., 117
 n., 199 n.
 Nora Pierre, 9 n.
 Nosari Adone, 52.
 Notari Dalmazia, 249 n., 250 n.
 Ottavi Giuseppe Antonio, 202 n.
 Paglia Enrico, 91 n.-93 n., 97 n.,
 101 e n., 103 n., 105 n., 107 n.,
 109 n., 111 n., 127 n., 130 e n.,
 134 n., 229 n., 234 n., 235 n.
 Pantaleoni Luciano, 200 n.
 Parazzi Luigi (don), 225.
 Pecorari Anselmo Guido (don),
 30 n.
 Pécout Gilles, 236 n., 241 n.
 Pérouas Louis, 242 n., 270 n.
 Pescarolo Alessandra, 116 n.
 Piccagli (famiglia), 60.
 Pio IX (papa), 163, 189.
 Pio X (papa), 176 n.
 Pirandello Luigi, 17 n.
 Pivato Stefano, 8 n., 268 n.
 Platensteiner Carlo Giuseppe
 (don), 113.
 Polanyi Karl, 11 n.
 Polesi (famiglia), 46, 53, 54, 60,
 67 n..
 Polesi Giuseppe, 59.
 Polesi Marzio, 53 n., 54, 55, 56,
 57, 58 n., 78, 84, 85.
 Polesi Onorio, 62.
 Polesi Pietro, 61.
 Polesi Probo, 55.
 Prandi Carlo, 8 n., 15 n., 164 n.,
 176 n., 213 n., 214 n.
 Preti Luigi, 13 n., 109 n.
 Procacci Giuliano, 13 n.
 Puppini Giuseppe, 255 n.
 Quasi Annarella, 109 n.

- Ragazzi Amleto, 240 n., 242 n.
Ramella Franco, 11 n.
Redfield Robert, 37 n.
Rémond René, 9 n., 31 n.
Ridolfi Maurizio, 271 n.
Roda Roberto, 97 n., 170 n.
Rodoni Stefano (don), 146 n.
Romei Romeo, 262.
Romilli Gerolamo (conte), 129.
Rossi Cesare, 238.
Rota Pietro (vescovo), 46., 63 e n., 166, 173, 183, 185-189, 191, 195.

Salvadori Rinaldo, 14 n., 92 n., 96 n., 103 n., 118 n., 139 n., 257 n., 261 n.
San Francesco d'Assisi, 145.
Sani Emilio, 252 n., 255 n.
Santini Luigi (pastore), 14 n., 265 n.
Santoro Antimo, 165 n.
Sarto Giuseppe (vescovo) (Pio X), 78, 246.
Scalabrini Giovan Battista (vescovo), 245.
Scaraffia Lucietta, 175 n.
Scarvaglieri Giuseppe, 15 n.
Scelsi Giacinto, 92 n., 99 n., 102 n., 112 n., 113 n., 221 e n.
Sella Antonio, 114 n.
Sereni Emilio, 13 n., 109 n.
Sichel Adelmo, 250 n.
Sigman Nora, 194 n.
Siliprandi Otello, 203 n.
Simonazzi Fulvio, 249 n.
Solari Gabriella, 202 n.
Soldani Simonetta, 116 n., 271 n.
Soragna Teobaldo (don), 116 n.
Soubrouse Bernadette, 196.
Specklin Robert, 7 n.
Spencer Herbert, 135.

Spini Giorgio, 14 n.
Spreafico Sandro, 250 n.
Stella Pietro, 164 n., 213 n.
Strozzi (marchesi), 44, 120, 173 e n.
Superti Furga Isabella, 167 n.

Tamburini Alessandro, 194 n.
Tanari Luigi (marchese), 92 n., 102 n., 105 n., 106 n., 110 n.
Tassoni Giovanni, 144 n., 171 n., 199 n., 200 n., 203 n., 205, 206 n.
Teranza Giuseppe (don), 54 n., 56, 61 e n., 63 e n., 65, 67 e n., 69 e n., 70 n., 71, 75, 80, 81, 82, 83 n.
Thompson Edward Palmer, 29 n.
Toscani Xenio, 18 e n., 30 n.
Traldi Zeffirino, 52, 68 n., 81 n.

Umberto di Savoia (re), 84.

Vaini Mario, 95 n., 131 n.
Vecchi Alberto, 170 n., 205 n.
Verga A., 194 n.
Verona Maria Linda, 200 n.
Verucci Guido, 271 n.
Viallet Jean-Pierre, 8 n.
Villari Pasquale, 230 e n.
Virgilio, 124
Vittorio Emanuele II di Savoia (re), 55, 153.

Weber Eugen, 7 n., 165 n.
Weber Max, 28 e n., 119 n., 224 e n.

Zampini Pier Luigi (don), 144 n., 199 n., 200 n., 204 n.
Zanardi Pietro (vescovo), 146.
Zangheri Renato, 13 n., 14 n.
Zavaroni Adolfo, 249 n., 250 n.
Zeffirino Traldi, 193 e n., 195 n.